

APERÇUS SUR L'ESOTERISME ISLAMIQUE ET LE TAOÏSME

Avant-propos

« Dans l'islamisme, a écrit Guénon, la tradition est d'essence double, religieuse et métaphysique ; on peut qualifier très exactement d'exotérique le côté religieux de la doctrine, qui est en effet le plus extérieur et celui qui est à la portée de tous, et d'ésotérisme son côté métaphysique, qui en constitue le sens profond, et qui est d'ailleurs regardé comme la doctrine de l'élite ; et cette distinction conserve bien son sens propre, puisque ce sont là deux faces d'une seule et même doctrine. »

Il convient d'ajouter que, pour Guénon, l'ésotérisme est toujours et partout le même, quels que soient les noms qu'on lui donne suivant la variété des pays et des traditions. Si la connaissance véritable de l'ultime Réalité est l'objet final de la recherche ésotérique, les méthodes utilisées, bien que souvent analogues, ne sont pas forcément identiques ; elles peuvent varier comme varient aussi les langues et les individus. « La diversité des méthodes, nous écrivait Guénon le 3 octobre 1945, répond à la diversité même des natures individuelles pour lesquelles elles sont faites ; c'est la multiplicité des voies conduisant toutes à un but unique. »

Dans ce petit livre, nous avons réuni en chapitres un certain nombre d'articles anciens relatifs au Çûfisme (Et-Taçawwûf), c'est-à-dire à l'ésotérisme islamique. On complètera non seulement par quelques passages qui y font allusion dans ses différents ouvrages, notamment dans *Le Symbolisme de la Croix*, mais aussi par deux articles reproduits dans les *Symboles fondamentaux* : « Les mystères de la lettre Nûn » et « Sayful-Islam ».

Nous avons donné comme premier chapitre l'article sur l'Ésotérisme islamique, paru dans les *Cahiers du Sud*, bien qu'il soit postérieur aux autres pour la date de parution, parce que c'est celui qui précise le mieux les particularités de l'initiation dans l'Islam, en définissant les notions fondamentales du Taçawwûf : Sharîyah – Tarîqah – Ilaqîqah ; la première constituant la base exotérique fondamentale nécessaire ; la seconde la Voie et ses moyens ; la troisième le but ou le résultat final. Dans les autres chapitres, Guénon expose avec sa clarté synthétique habituelle ce qu'est le Tawhîd et le Faqr, et donne des exemples de sciences traditionnelles à propos de l'Angélogie de l'alphabet arabe, de la Chiologie et de la Science des lettres (Ilmûl-hûrûf).

René Guénon a longuement parlé, notamment dans les *Aperçus sur l'initiation*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et *Initiation et réalisation spirituelle*, de ce qu'il a appelé la « Contre-initiation » et la « Pseudo-initiation ». Les auteurs arabes ont traité aussi de cette question à propos des awliyâ es-shaytân et à propos des « faux çûfis » qui sont, dit l'un d'eux, « comme des loups parmi les hommes ».

Abu Ishâq Ibrâhîm al-Holwânî demandait un jour à Hussein ibn Mançûr al-Hallâj ce qu'il pensait de renseignement ésotérique (madhab al-bâtin). Al-Hallâj lui répondit : « Duquel veux-tu parler, du vrai ou du faux ? (bâtin al-bâtil aw bâtin al-Haqq). S'il s'agit de l'ésotérisme vrai, la voie exotérique (sharîyah) est son aspect extérieur et celui qui la suit vraiment découvre son aspect intérieur qui n'est autre que la connaissance d'Allah (marifah billah) ; quant au faux ésotérisme, ses aspects extérieur et intérieur sont tous les deux plus horribles et détestables l'un que l'autre. Tiens-t'en donc à l'écart. »

Guénon dira semblablement : « Quiconque se présente comme instructeur spirituel sans se rattacher à une forme traditionnelle déterminée ou sans se conformer aux règles établies par celle-ci ne peut avoir véritablement la qualité qu'il s'attribue ; ce peut être, suivant les cas, un vulgaire imposteur ou un « illusionné », ignorant les conditions réelles de l'Initiation ; et dans ce dernier cas plus encore que dans l'autre, il est fort à craindre qu'il ne soit trop souvent, en définitive, rien de plus qu'un instrument au service de quelque chose qu'il ne soupçonne peut-être pas lui-même. »¹

Le dernier chapitre est consacré au Taoïsme et au Confucianisme. Il montre que la différence entre l'ésotérisme et l'exotérisme se rencontre également dans les formes non religieuses de la Tradition. Et c'est normal, puisqu'il s'agit là, tant pour les rites que pour la perspective, d'une différence de

1. *Initiation et réalisation spirituelle* ; chapitre sur « Vrais et faux instructeurs spirituels », p. 144-145.

nature et même de nature profonde.

Beaucoup plus ancien que La Grande Triade, le dernier livre que Guénon ait publié de son vivant, et où il a parlé le plus de la civilisation chinoise, cet article contient une réflexion finale qui ne manque pas d'intérêt. Guénon y déclare en effet que quelles que soient les conditions cycliques qui pourront entraîner la disparition plus ou moins complète de l'aspect extérieur de la tradition chinoise, l'ésotérisme de celle-ci, le Taoïsme, ne mourra jamais, parce que, dans sa nature essentielle, il est éternel, c'est-à-dire au-delà de la condition temporelle.

Comme nous l'avons fait précédemment pour les recueils posthumes que nous avons présentés aux lecteurs depuis plusieurs années : Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, Études sur l'hindouisme, Formes traditionnelles et cycles cosmiques ainsi que pour la nouvelle édition du Théosophisme – nous avons ajouté quelques comptes rendus de livres et de revues où René Guénon donne d'intéressantes précisions sur l'orthodoxie traditionnelle.

Roger Maridort, février 1973.

L'ésotérisme islamique ¹

De toutes les doctrines traditionnelles, la doctrine islamique est peut-être celle où est marquée le plus nettement la distinction de deux parties complémentaires l'une de l'autre, que l'on peut désigner comme l'exotérisme et l'ésotérisme. Ce sont, suivant la terminologie arabe, *es-shariyah*, c'est-à-dire littéralement la « grande route », commune à tous, et *el-haqiqah*, c'est-à-dire la « vérité » intérieure, réservée à l'élite, non en vertu d'une décision plus ou moins arbitraire, mais par la nature même des choses, parce que tous ne possèdent pas les aptitudes ou les « qualifications » requises pour parvenir à sa connaissance. On les compare souvent, pour exprimer leur caractère respectivement « extérieur » et « intérieur », à l'« écorce » et au « noyau » (*el-qishr wa el-lobb*), ou encore à la circonférence et à son centre. La *shariyah* comprend tout ce que le langage occidental désignerait comme proprement « religieux », et notamment tout le côté social et législatif qui, dans l'Islam, s'intègre essentiellement à la religion ; on pourrait dire qu'elle est avant tout règle d'action, tandis que la *haqiqah* est connaissance pure ; mais il doit être bien entendu que c'est cette connaissance qui donne à la *shariyah* même son sens supérieur et profond et sa vraie raison d'être, de sorte que, bien que tous ceux qui participent à la tradition n'en soient pas conscients, elle en est véritablement le principe, comme le centre l'est de la circonférence.

Mais ce n'est pas tout : on peut dire que l'ésotérisme comprend non seulement la *haqiqah*, mais aussi les moyens destinés à y parvenir ; et l'ensemble de ces moyens est appelé *tariqah*, « voie » ou « sentier » conduisant de la *shariyah* vers la *haqiqah*. Si nous reprenons l'image symbolique de la circonférence, la *tariqah* sera représentée par le rayon allant de celle-ci au centre ; et nous voyons alors ceci : à chaque point de la circonférence correspond un rayon, et tous les rayons, qui sont aussi en multitude indéfinie, aboutissent également au centre. On peut dire que ces rayons sont autant de *turuq* adaptées aux êtres qui sont « situés » aux différents points de la circonférence, selon la diversité de leurs natures individuelles ; c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-tu-ruqu ila'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*) ; ainsi, les « voies » sont multiples, et d'autant plus différentes entre elles qu'on les envisage plus près de leur point de départ sur la circonférence, mais le but est un, car il n'y a qu'un seul centre et qu'une seule vérité. En toute rigueur, les différences initiales s'effacent, avec l'« individualité » elle-même (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs de l'être et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd*, ou de la créature, qui ne sont proprement que des limitations, disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*).

L'ésotérisme, considéré ainsi comme comprenant à la fois *tariqah* et *haqiqah*, en tant que moyens et fin, est désigné en arabe par le terme général *et-taçawwuf*, qu'on ne peut traduire exactement que par « initiation » ; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point par la suite. Les Occidentaux ont forgé le mot « çûfisme » pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique (alors que *taçawwuf* peut s'appliquer à toute doctrine ésotérique et initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle appartienne) ; mais ce mot, outre qu'il n'est qu'une dénomination toute conventionnelle, présente un inconvénient assez fâcheux : c'est que sa terminaison évoque presque inévitablement l'idée d'une doctrine propre à une école particulière, alors qu'il n'y a rien de tel en réalité, et que les écoles ne sont ici que des *turuq*, c'est-à-dire, en somme, des méthodes diverses, sans qu'il puisse y avoir au fond aucune différence doctrinale, car « la doctrine de l'Unité est unique » (*et-tawhîdu wâhidun*). Pour ce qui est de la dérivation de ces désignations, elles viennent évidemment du mot çûfi ; mais, au sujet de celui-ci, il y a lieu tout d'abord de remarquer ceci : c'est que personne ne peut jamais se dire çûfi, si ce n'est par pure ignorance, car il prouve par là même qu'il ne l'est pas réellement, cette qualité étant nécessairement un « secret » (*sirr*) entre le véritable çûfi et *Allah* ; on peut seulement se dire *mutaçawwuf*, terme qui s'applique à quiconque est entré dans la « voie » initiatique, à quelque degré qu'il soit parvenu ; mais le çûfi, au vrai sens de ce mot, est seulement celui qui a atteint le degré suprême. On a prétendu assigner au mot çûfi lui-même des origines fort diverses ; mais cette question, au point de vue où l'on se place le plus habituellement, est sans doute insoluble : nous dirions volontiers que ce mot a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; en réalité, il faut y voir plutôt une dénomination

1. *Cahiers du Sud*, 1947, p. 153-154.

purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; et ce cas n'est d'ailleurs pas unique, mais on pourrait en trouver de comparables dans d'autres traditions. Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont au fond que des similitudes phonétiques, qui, du reste, suivant les lois d'un certain symbolisme, correspondent effectivement à des relations entre diverses idées venant ainsi se grouper plus ou moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être donné par les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que par l'addition des valeurs numériques des lettres dont il est formé, le mot *çûfi* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine ». Le *çûfi* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârîf bi'Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ; et c'est bien là le degré suprême et « total » dans la connaissance de la *haqîqah* ¹.

De tout ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conséquences importantes, et tout d'abord celle-ci que le « çûfisme » n'est point quelque chose de « surajouté » à la doctrine islamique, quelque chose qui serait venu s'y adjoindre après coup et du dehors, mais qu'il en est au contraire une partie essentielle, puisque, sans lui, elle serait manifestement incomplète, et même incomplète par en haut, c'est-à-dire quant à son principe même. La supposition toute gratuite d'une origine étrangère, grecque, perse ou indienne, est d'ailleurs contredite formellement par le fait que les moyens d'expression propres à l'ésotérisme islamique sont étroitement liés à la constitution même de la langue arabe ; et s'il y a incontestablement des similitudes avec les doctrines du même ordre qui existent ailleurs, elles s'expliquent tout naturellement et sans qu'il soit besoin de recourir à des « emprunts » hypothétiques, car, la vérité étant une, toutes les doctrines traditionnelles sont nécessairement identiques en leur essence quelle que soit la diversité des formes dont elles se revêtent. Peu importe d'ailleurs, quant à cette question des origines, que le mot *çûfi* lui-même et ses dérivés (*taçawwuf*, *mu-taçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une. En tout cas, et ceci doit suffire à trancher la question pour quiconque ne l'envisage pas simplement « de l'extérieur », la tradition indique expressément que l'ésotérisme, aussi bien que l'exotérisme, procède directement de l'enseignement même du Prophète, et, en fait, toute *tarîqah* authentique et régulière possède une *silsilah* ou « chaîne » de transmission initiatique remontant toujours en définitive à celui-ci à travers un plus ou moins grand nombre d'intermédiaires. Même si, par la suite, certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique, ici encore, les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire et n'affecte en rien l'essentiel. La vérité est que le « çûfisme » est arabe comme le Coran lui-même, dans lequel il a ses principes directs ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le Coran soit compris et interprété suivant les *haqâiq* qui en constituent le sens profond, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâhir* (littéralement « savants de l'extérieur ») ou docteurs de la *'sharîyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique.

1. Dans un ouvrage sur le *Taçawwuf*, écrit en arabe, mais de tendances très modernes, un auteur syrien, qui nous connaît d'ailleurs assez peu pour nous avoir pris pour un « orientaliste », s'est avisé de nous adresser une critique plutôt singulière ; ayant lu, nous ne savons comment, *eç-çûfiyah* au lieu de *çûfi* (numéro spécial des *Cahiers du Sud* de 1935 sur *L'Islam et l'Occident*), il s'est imaginé que notre calcul était inexact ; voulant ensuite en faire lui-même un à sa façon, il est arrivé, grâce à plusieurs erreurs dans la valeur numérique des lettres, à trouver (cette fois comme équivalent d'*eç-çûfi*, ce qui est encore faux) *el-hakîm el-ilahî*, sans du reste s'apercevoir que, un *ye* valant deux *he*, ces mots forment exactement le même total que *el hekma el-ilahiyah* ! Nous savons bien que l'*abjad* est ignoré de l'enseignement scolaire actuel, qui ne connaît plus que l'ordre simplement grammatical des lettres ; mais tout de même, chez quelqu'un qui a la prétention de traiter ces questions, une telle ignorance dépasse les bornes permises... Quoi qu'il en soit, *el-hakîm el-ilahî* et *el-hekma el-ilahiyah* donnent bien le même sens au fond ; mais la première de ces deux expressions a un caractère quelque peu insolite, tandis que la seconde, celle que nous avons indiquée, est au contraire tout à fait traditionnelle.

Il s'agit bien là, en effet, de deux domaines nettement différents, et c'est pourquoi il ne peut jamais y avoir entre eux ni contradiction ni conflit réel ; il est d'ailleurs évident qu'on ne saurait en aucune façon opposer l'exotérisme et l'ésotérisme, puisque le second prend au contraire sa base et son point d'appui nécessaire dans le premier, et que ce ne sont là véritablement que les deux aspects ou les deux faces d'une seule et même doctrine.

Ensuite nous devons faire remarquer que, contrairement à une opinion trop répandue actuellement parmi les Occidentaux, l'ésotérisme islamique n'a rien de commun avec le « mysticisme » ; les raisons en sont faciles à comprendre par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici. D'abord, le mysticisme semble bien être en réalité quelque chose de tout à fait spécial au Christianisme, et ce n'est que par des assimilations erronées qu'on peut prétendre en trouver ailleurs des équivalents plus ou moins exacts ; quelques ressemblances extérieures, dans l'emploi de certaines expressions, sont sans doute à l'origine de cette méprise, mais elles ne sauraient aucunement la justifier en présence de différences qui portent sur tout l'essentiel. Le mysticisme appartient tout entier, par définition même, au domaine religieux, donc relève purement et simplement de l'exotérisme ; et, en outre, le but vers lequel il tend est assurément loin d'être de l'ordre de la connaissance pure. D'autre part, le mystique, ayant une attitude « passive » et se bornant par conséquent à recevoir ce qui vient à lui en quelque sorte spontanément et sans aucune initiative de sa part, ne saurait avoir de méthode ; il ne peut donc pas y avoir de *tarîqah* mystique, et une telle chose est même inconcevable, car elle est contradictoire au fond. De plus, le mystique, étant toujours un isolé, et cela par le fait même du caractère « passif » de sa « réalisation », n'a ni *sheikh* ou « maître spirituel » (ce qui, bien entendu, n'a absolument rien de commun avec un « directeur de conscience » au sens religieux), ni *silsilah* ou « chaîne » par laquelle lui serait transmise une « influence spirituelle » (nous employons cette expression pour rendre aussi exactement que possible la signification du mot arabe *barakah*), la seconde de ces deux choses étant d'ailleurs une conséquence immédiate de la première. La transmission régulière de l'« influence spirituelle » est ce qui caractérise essentiellement l'« initiation », et même ce qui la constitue proprement, et c'est pourquoi nous avons employé ce mot plus haut pour traduire *taçawwuf* ; l'ésotérisme islamique, comme du reste tout véritable ésotérisme, est « initiatique » et ne peut être autre chose ; et, sans même entrer dans la question de la différence des buts, différence qui résulte d'ailleurs de celle même des deux domaines auxquels ils se réfèrent, nous pouvons dire que la « voie mystique » et la « voie initiatique » sont radicalement incompatibles en raison de leurs caractères respectifs. Faut-il ajouter encore qu'il n'y a en arabe aucun mot par lequel on puisse traduire même approximativement celui de « mysticisme », tellement l'idée que celui-ci exprime représente quelque chose de complètement étranger à la tradition islamique ?

La doctrine initiatique est, en son essence, purement métaphysique au sens véritable et original de ce mot ; mais, dans l'Islam comme dans les autres formes traditionnelles, elle comporte en outre, à titre d'applications plus ou moins directes à divers domaines contingents, tout un ensemble complexe de « sciences traditionnelles » ; et ces sciences étant comme suspendues aux principes métaphysiques dont elles dépendent et dérivent entièrement, et tirant d'ailleurs de ce rattachement et des « transpositions » qu'il permet toute leur valeur réelle, sont par là, bien qu'à un rang secondaire et subordonné, partie intégrante de la doctrine elle-même et non point des adjonctions plus ou moins artificielles ou superflues. Il y a là quelque chose qui semble particulièrement difficile à comprendre pour les Occidentaux, sans doute parce qu'ils ne peuvent trouver chez eux aucun point de comparaison à cet égard ; il y a eu cependant des sciences analogues en Occident, dans l'antiquité et au Moyen Age, mais ce sont là des choses entièrement oubliées des modernes, qui en ignorent la vraie nature et souvent n'en conçoivent même pas l'existence ; et, tout spécialement, ceux qui confondent l'ésotérisme avec le mysticisme ne savent quels peuvent être le rôle et la place de ces sciences qui, évidemment, représentent des connaissances aussi éloignées que possible de ce que peuvent être les préoccupations d'un mystique, et dont, par suite, l'incorporation au « çûfisme » constitue pour eux une indéchiffrable énigme. Telle est la science des nombres et des lettres, dont nous avons indiqué plus haut un exemple pour l'interprétation du mot çûfi, et qui ne se retrouve sous une forme comparable que dans la *qabbalah* hébraïque, en raison de l'étroite affinité des langues qui servent à l'expression de ces deux traditions, langues dont cette science peut même seule donner la compréhension profonde. Telles sont aussi les diverses sciences « cosmologiques » qui rentrent en partie dans ce qu'on désigne sous le nom d'« hermétisme », et nous devons noter à ce

propos que l'alchimie n'est entendue dans un sens « matériel » que par les ignorants pour qui le symbolisme est lettre morte, ceux-là mêmes que les véritables alchimistes du Moyen Age occidental stigmatisaient des noms de « souffleurs » et de « brûleurs de charbon », et qui furent les authentiques précurseurs de la chimie moderne, si peu flatteuse que soit pour celle-ci une telle origine. De même, l'astrologie, autre science cosmologique, est en réalité tout autre chose que l'« art divinatoire » ou la « science conjecturale » que veulent y voir uniquement les modernes ; elle se rapporte avant tout à la connaissance des « lois cycliques », qui joue un rôle important dans toutes les doctrines traditionnelles. Il y a d'ailleurs une certaine correspondance entre toutes ces sciences qui, par le fait qu'elles procèdent essentiellement des mêmes principes, sont, à certain point de vue, comme des représentations différentes d'une seule et même chose : ainsi, l'astrologie, l'alchimie et même la science des lettres ne font pour ainsi dire que traduire les mêmes vérités dans les langages propres à différents ordres de réalité, unis entre eux par la loi de l'analogie universelle, fondement de toute correspondance symbolique ; et, en vertu de cette même analogie, ces sciences trouvent, par une transposition appropriée, leur application dans le domaine du « microcosme » aussi bien que dans celui du « macrocosme », car le processus initiatique reproduit, dans toutes ses phases, le processus cosmologique lui-même. Il faut d'ailleurs, pour avoir la pleine conscience de toutes ces corrélations, être parvenu à un degré très élevé de la hiérarchie initiatique, degré qui se désigne comme celui du « soufre rouge » (*el-Kebrîr el ahmar*) ; et celui qui possède ce degré peut, par la science appelée *simîâ* (mot qu'il ne faut pas confondre avec *Kîmîâ*), en opérant certaines mutations sur les lettres et les nombres, agir sur les êtres et les choses qui correspondent à ceux-ci dans l'ordre cosmique. Le *jafr*, qui, suivant la tradition, doit son origine à Seyidnâ Ali lui-même, est une application de ces mêmes sciences à la prévision des événements futurs ; et cette application où interviennent naturellement les « lois cycliques » auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, présente, pour qui sait la comprendre et l'interpréter (car il y a là comme une sorte de « cryptographie », ce qui n'est d'ailleurs pas plus étonnant au fond que la notation algébrique), toute la rigueur d'une science exacte et mathématique. On pourrait citer bien d'autres « sciences traditionnelles » dont certaines sembleraient peut-être encore plus étranges à ceux qui n'ont point l'habitude de ces choses ; mais il faut nous borner, et nous ne pourrions insister davantage là-dessus sans sortir du cadre de cet exposé où nous devons forcément nous en tenir aux généralités.

Enfin, nous devons ajouter une dernière observation dont l'importance est capitale pour bien comprendre le véritable caractère de la doctrine initiatique : c'est que celle-ci n'est point affaire d'« érudition » et ne saurait aucunement s'apprendre par la lecture des livres à la façon des connaissances ordinaires et « profanes ». Les écrits des plus grands maîtres eux-mêmes ne peuvent que servir de « supports » à la méditation ; on ne devient point *mutaçawwuf* uniquement pour les avoir lus, et ils demeurent d'ailleurs le plus souvent incompréhensibles à ceux qui ne sont point « qualifiés ». Il faut en effet, avant tout, posséder certaines dispositions ou aptitudes innées auxquelles aucun effort ne saurait suppléer ; et il faut ensuite le rattachement à une *silsilah* régulière, car la transmission de l'« influence spirituelle », qui s'obtient par ce rattachement, est, comme nous l'avons déjà dit, la condition essentielle sans laquelle il n'est point d'initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire. Cette transmission, étant acquise une fois pour toutes, doit être le point de départ d'un travail purement intérieur pour lequel tous les moyens extérieurs ne peuvent être rien de plus que des aides et des appuis, d'ailleurs nécessaires dès lors qu'il faut tenir compte de la nature de l'être humain tel qu'il est en fait ; et c'est par ce travail intérieur seul que l'être s'élèvera de degré en degré, s'il en est capable, jusqu'au sommet de la hiérarchie initiatique, jusqu'à l'« Identité suprême », état absolument permanent et inconditionné, au-delà des limitations de toute existence contingente et transitoire, qui est l'état du véritable çûfi.

L'écorce et le noyau ¹

(El Qishr wa el-Lobb)

Ce titre, qui est celui d'un des nombreux traités de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi, exprime sous une forme symbolique les rapports de l'exotérisme et de l'ésotérisme, comparés respectivement à l'enveloppe d'un fruit et à sa partie intérieure, pulpe ou amande ². L'enveloppe ou l'écorce (*el-qishr*) c'est la *sharîyah*, c'est-à-dire la loi religieuse extérieure, qui s'adresse à tous et qui est faite pour être suivie par tous, comme l'indique d'ailleurs le sens de « grande route » qui s'attache à la dérivation de son nom. Le noyau (*el-lobb*), c'est la *haqîqah*, c'est-à-dire la vérité ou la réalité essentielle, qui, au contraire de la *sharîyah*, n'est pas à la portée de tous, mais est réservée à ceux qui savent la découvrir sous les apparences et l'atteindre à travers les formes extérieures qui la recouvrent, la protégeant et la dissimulant tout à la fois ³. Dans un autre symbolisme, *sharîyah* et *haqîqah* sont aussi désignées respectivement comme le « corps » (*el-jism*) et la « moelle » (*el-mukh*) ⁴, dont les rapports sont exactement les mêmes que ceux de l'écorce et du noyau ; et sans doute trouverait-on encore d'autres symboles équivalents à ceux-là.

Ce dont il s'agit, sous quelque désignation que ce soit, c'est toujours l'« extérieur » (*ez-zâher*) et l'« intérieur » (*el-bâten*), c'est-à-dire l'apparent et le caché, qui d'ailleurs sont tels par leur nature même, et non pas par l'effet de conventions quelconques ou de précautions prises artificiellement, sinon arbitrairement, par les détenteurs de la doctrine traditionnelle. Cet « extérieur » et cet « intérieur » sont figurés par la circonférence et son centre, ce qui peut être considéré comme la coupe même du fruit évoqué par le symbolisme précédent, en même temps que nous sommes ainsi ramenés d'autre part à l'image, commune à toutes les traditions, de la « roue des choses ». En effet, si l'on envisage les deux termes dont il s'agit au sens universel, et sans se limiter à l'application qui en est faite le plus habituellement à une forme traditionnelle particulière, on peut dire que la *sharîyah*, la « grande route » parcourue par tous les êtres, n'est pas autre chose que ce que la tradition extrême-orientale appelle le « courant des formes », tandis que la *haqîqah*, la vérité une et immuable, réside dans l'« invariable milieu » ⁵. Pour passer de l'une à l'autre, donc de la circonférence au centre, il faut suivre un des rayons : c'est la *tariqah*, c'est-à-dire le « sentier », la voie étroite qui n'est suivie que par un petit nombre ⁶. Il y a d'ailleurs une multitude de *туруq*, qui sont tous les rayons de la circonférence pris dans le sens centripète, puisqu'il s'agit de partir de la multiplicité du manifesté pour aller à l'unité principielle : chaque *tariqah*, partant d'un certain point de la circonférence, est particulièrement appropriée aux êtres qui se trouvent en ce point ; mais toutes, quel que soit leur point de départ, tendent pareillement vers un point unique ⁷, toutes aboutissent au centre et ramènent ainsi les êtres qui les suivent à l'essentielle simplicité de l'« état primordial ».

1. *Le Voile d'Isis*, mars 1931, p. 145-150.

2. Signalons incidemment que le symbole du fruit a un rapport avec l'« Œuf du Monde », ainsi qu'avec le cœur.

3. On pourra remarquer que le rôle des formes extérieures est en rapport avec le double sens du mot « révélation », puisqu'elles manifestent et voilent en même temps la doctrine essentielle, la vérité une, comme la parole le fait d'ailleurs inévitablement pour la pensée qu'elle exprime ; et ce qui est vrai de la parole, à cet égard, l'est aussi de toute autre expression formelle.

4. On se rappellera ici la « substantifique moelle » de Rabelais, qui représente aussi une signification intérieure et cachée.

5. Il est à remarquer, à propos de la tradition extrême-orientale, qu'on y trouve les équivalents très nets de ces deux termes, non comme deux aspects exotérique et ésotérique d'une même doctrine, mais comme deux enseignements séparés, du moins depuis l'époque de Confucius et de Lao-tseu : on peut dire en effet, en toute rigueur, que le Confucianisme correspond à la *sharîyah* et le Taoïsme à la *haqîqah*.

6. Les mots *sharîyah* et *tariqah* contiennent l'un et l'autre l'idée de « cheminement » ; donc de mouvement (et il faut noter le symbolisme du mouvement circulaire pour la première et du mouvement rectiligne pour la seconde) ; il y a en effet changement et multiplicité dans les deux cas, la première devant s'adapter à la diversité des conditions extérieures, la seconde à celle des natures individuelles ; seul, l'être qui a atteint effectivement la *haqîqah* participe par là même de son unité et de son immutabilité.

7. Cette convergence est figurée par celle de la *qiblah* (orientation rituelle) de tous les lieux vers la *Kaabah*, qui est la « maison de Dieu » (*Beit Allah*), et dont la forme est celle d'un cube (image de stabilité) occupant le centre d'une circonférence qui est la coupe terrestre (humaine) de la sphère de l'Existence universelle.

Les êtres, en effet, dès lors qu'ils se trouvent actuellement dans la multiplicité, sont forcés de partir de là pour quelque réalisation que ce soit ; mais cette multiplicité est en même temps, pour la plupart d'entre eux, l'obstacle qui les arrête et les retient : les apparences diverses et changeantes les empêchent de voir la vraie réalité, si l'on peut dire, comme l'enveloppe du fruit empêche de voir son intérieur ; et celui-ci ne peut être atteint que par ceux qui sont capables de percer l'enveloppe, c'est-à-dire de voir le Principe à travers la manifestation, et même de ne voir que lui en toutes choses, car la manifestation elle-même tout entière n'en est plus alors qu'un ensemble d'expressions symboliques. L'application de ceci à l'exotérisme et à l'ésotérisme entendus dans leur sens ordinaire, c'est-à-dire en tant qu'aspects d'une doctrine traditionnelle, est facile à faire : là aussi, les formes extérieures cachent la vérité profonde aux yeux du vulgaire, alors qu'elles la font au contraire apparaître à ceux de l'élite, pour qui ce qui est un obstacle ou une limitation pour les autres devient ainsi un point d'appui et un moyen de réalisation. Il faut bien comprendre que cette différence résulte directement et nécessairement de la nature même des êtres, des possibilités et des aptitudes que chacun porte en lui-même, si bien que le côté exotérique de la doctrine joue toujours ainsi exactement le rôle qu'il doit jouer pour chacun, donnant à ceux qui ne peuvent aller plus loin tout ce qu'il leur est possible de recevoir dans leur état actuel, et fournissant en même temps à ceux qui le dépassent les « supports », qui sans être jamais d'une stricte nécessité, puisque contingents, peuvent cependant les aider grandement à avancer dans la voie intérieure, et sans lesquels les difficultés seraient telles, dans certains cas, qu'elles équivaldraient en fait à une véritable impossibilité.

On doit remarquer, à cet égard, que, pour le plus grand nombre des hommes, qui s'en tiennent inévitablement à la loi extérieure, celle-ci prend un caractère qui est moins celui d'une limite que celui d'un guide : c'est toujours un lien, mais un lien qui les empêche de s'égarer ou de se perdre ; sans cette loi qui les assujettit à parcourir une route déterminée, non seulement ils n'atteindraient pas davantage le centre, mais ils risqueraient de s'en éloigner indéfiniment, tandis que le mouvement circulaire les en maintient tout au moins à une distance constante ¹. Par là, ceux qui ne peuvent contempler directement la lumière en reçoivent du moins un reflet et une participation ; et ils demeurent ainsi rattachés en quelque façon au Principe, alors même qu'ils n'en ont pas et n'en sauraient avoir la conscience effective. En effet, la circonférence ne saurait exister sans le centre, dont elle procède en réalité tout entière, et, si les êtres qui sont liés à la circonférence ne voient point le centre ni même les rayons, chacun d'eux ne s'en trouve pas moins inévitablement à l'extrémité d'un rayon dont l'autre extrémité est le centre même. Seulement, c'est ici que l'écorce s'interpose et cache tout ce qui se trouve à l'intérieur, tandis que celui qui l'aura percée, prenant par là même conscience du rayon correspondant à sa propre position sur la circonférence, sera affranchi de la rotation indéfinie de celle-ci et n'aura qu'à suivre ce rayon pour aller vers le centre ; ce rayon est la *tarîqah* par laquelle, parti de la *sharîyah*, il parviendra à la *haqîqah*. Il faut d'ailleurs préciser que, dès que l'enveloppe a été pénétrée, on se trouve dans le domaine de l'ésotérisme, cette pénétration étant, dans la situation de l'être par rapport à l'enveloppe elle-même, une sorte de retournement en quoi consiste le passage de l'extérieur à l'intérieur ; c'est même plus proprement, en un sens, à la *tarîqah* que convient cette désignation d'ésotérisme, car, à vrai dire, la *haqîqah* est au-delà de la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme, qui implique comparaison et corrélation : le centre apparaît bien comme le point le plus intérieur de tous, mais, dès qu'on y est parvenu, il ne peut plus être question d'extérieur ni d'intérieur, toute distinction contingente disparaissant alors en se résolvant dans l'unité principielle. C'est pourquoi *Allah*, de même qu'il est le « Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akher*) ², est aussi « l'Extérieur et l'intérieur » (*El-Zâher wa El-Bâten*) ³, car rien de ce qui est ne saurait être hors de Lui, et en Lui seul est contenue toute réalité, parce qu'il est Lui-même la Réalité absolue, la Vérité totale : *Hoa El-Haqq*.

Mesr, 8 ramadan 1349^H.

1. Ajoutons que cette loi doit être regardée normalement comme une application ou une spécification humaine de la loi cosmique elle-même, qui relie pareillement toute la manifestation au Principe, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs à propos de la signification de la « loi de Manu » dans la doctrine hindoue.

2. C'est-à-dire comme dans le symbole de l'*alpha* et de l'*oméga*, le Principe et la Fin.

3. On pourrait aussi traduire par l'« Évident » (par rapport à la manifestation) et le « Caché » (en Soi-même), ce qui correspond encore aux deux points de vue de la *sharîyah* (d'ordre social et religieux) et de la *haqîqah* (d'ordre purement intellectuel et métaphysique), quoique cette dernière puisse aussi être dite au-delà de tous les points de vue, comme les comprenant tous synthétiquement en elle-même.

Et-Tawhîd ¹

La doctrine de l'Unité, c'est-à-dire l'affirmation que le Principe de toute existence est essentiellement Un, est un point fondamental commun à toutes les traditions orthodoxes, et nous pouvons même dire que c'est sur ce point que leur identité de fond apparaît le plus nettement, se traduisant jusque dans l'expression même. En effet, lorsqu'il s'agit de l'Unité, toute diversité s'efface, et ce n'est que lorsqu'on descend vers la multiplicité que les différences de formes apparaissent, les modes d'expression étant alors multiples eux-mêmes comme ce à quoi ils se rapportent, et susceptibles de varier indéfiniment pour s'adapter aux circonstances de temps et de lieux. Mais « la doctrine de l'Unité est unique » (suivant la formule arabe : *Et-Tawhîdu wâhidun*), c'est-à-dire qu'elle est partout et toujours la même, invariable comme le Principe, indépendante de la multiplicité et du changement qui ne peuvent affecter que les applications d'ordre contingent.

Aussi pouvons-nous dire que, contrairement à l'opinion courante, il n'y a jamais eu nulle part aucune doctrine réellement « polythéiste », c'est-à-dire admettant une pluralité de principes absolue et irréductible. Ce « pluralisme » n'est possible que comme une déviation résultant de l'ignorance et de l'incompréhension des masses, de leur tendance à s'attacher exclusivement à la multiplicité du manifesté : de là l'« idolâtrie » sous toutes ses formes, naissant de la confusion du symbole en lui-même avec ce qu'il est destiné à exprimer, et la personnification des attributs divins considérés comme autant d'êtres indépendants, ce qui est la seule origine possible d'un « polythéisme » de fait. Cette tendance va d'ailleurs en s'accroissant à mesure qu'on avance dans le développement d'un cycle de manifestation, parce que ce développement lui-même est une descente dans la multiplicité, et en raison de l'obscurité spirituelle qui l'accompagne inévitablement. C'est pourquoi les formes traditionnelles les plus récentes sont celles qui doivent énoncer de la façon la plus apparente à l'extérieur l'affirmation de l'Unité ; et, en fait, cette affirmation n'est exprimée nulle part aussi explicitement et avec autant d'insistance que dans l'islamisme où elle semble même, si l'on peut dire, absorber en elle toute autre affirmation.

La seule différence entre les doctrines traditionnelles, à cet égard, est celle que nous venons d'indiquer : l'affirmation de l'Unité est partout, mais, à l'origine, elle n'avait pas même besoin d'être formulée expressément pour apparaître comme la plus évidente de toutes les vérités, car les hommes étaient alors trop près du Principe pour la méconnaître ou la perdre de vue. Maintenant au contraire, on peut dire que la plupart d'entre eux, engagés tout entiers dans la multiplicité, et ayant perdu la connaissance intuitive des vérités d'ordre supérieur, ne parviennent qu'avec peine à la compréhension de l'Unité ; et c'est pourquoi il devient peu à peu nécessaire, au cours de l'histoire de l'humanité terrestre, de formuler cette affirmation de l'Unité à maintes reprises et de plus en plus nettement, nous pourrions dire de plus en plus énergiquement.

Si nous considérons l'état actuel des choses, nous voyons que cette affirmation est en quelque sorte plus enveloppée dans certaines formes traditionnelles, qu'elle en constitue même parfois comme le côté ésotérique, en prenant ce mot dans son sens le plus large, tandis que, dans d'autres, elle apparaît à tous les regards, si bien qu'on en arrive à ne plus voir qu'elle, quoiqu'il y ait assurément, là aussi, bien d'autres choses, mais qui ne sont plus que secondaires vis-à-vis de celle-là. Ce dernier cas est celui de l'islamisme, même exotérique ; l'ésotérisme ne fait ici qu'expliquer et développer tout ce qui est contenu dans cette affirmation et toutes les conséquences qui en dérivent, et, s'il le fait en termes souvent identiques à ceux que nous rencontrons dans d'autres traditions, telles que le Védânta et le Taoïsme, il n'y a pas lieu de s'en étonner, ni de voir là l'effet d'emprunts qui sont historiquement contestables ; il en est ainsi simplement parce que la vérité est une, et parce que, dans cet ordre principiel, comme nous le disions au début, l'Unité se traduit nécessairement jusque dans l'expression elle-même.

D'autre part, il est à remarquer, toujours en envisageant les choses dans leur état présent, que les peuples occidentaux et plus spécialement les peuples nordiques, sont ceux qui semblent éprouver le plus de difficultés à comprendre la doctrine de l'Unité, en même temps qu'ils sont plus engagés que tous les autres dans le changement et la multiplicité. Les deux choses vont évidemment ensemble, et peut-être y a-t-il là quelque chose qui tient, au moins en partie, aux conditions d'existence de ces

1. *Le Voile d'Isis*, juillet 1930, p. 512-516.

peuples : question de tempérament, mais aussi question de climat, l'un étant d'ailleurs fonction de l'autre, au moins jusqu'à un certain point. Dans les pays du Nord, en effet, où la lumière solaire est faible et souvent voilée, toutes choses apparaissent aux regards avec une égale valeur, si l'on peut dire, et d'une façon qui affirme purement et simplement leur existence individuelle sans rien laisser entrevoir au-delà ; ainsi, dans l'expérience ordinaire elle-même, on ne voit véritablement que la multiplicité. Il en est tout autrement dans les pays où le soleil, par son rayonnement intense, absorbe pour ainsi dire toutes choses en lui-même, les faisant disparaître devant lui comme la multiplicité disparaît devant l'Unité, non qu'elle cesse d'exister selon son mode propre, mais parce que cette existence n'est rigoureusement rien au regard du Principe. Ainsi, l'Unité devient en quelque sorte sensible : ce flamboiement solaire, c'est l'image de la fulguration de l'œil de Shiva, qui réduit en cendres toute manifestation. Le soleil s'impose ici comme le symbole par excellence du Principe Un (*Allahu Ahad*), qui est l'Être nécessaire, Celui qui seul Se suffit à Lui-même dans Son absolue plénitude (*Allahu Es-Samad*), et de qui dépendent entièrement l'existence et la subsistance de toutes choses, qui hors de Lui ne seraient que néant.

Le « monothéisme », si l'on peut employer ce mot pour traduire *Et-Tawhîd*, bien qu'il en restreigne quelque peu la signification en faisant penser presque inévitablement à un point de vue exclusivement religieux, le « monothéisme », disons-nous, a donc un caractère essentiellement « solaire ». Il n'est nulle part plus « sensible » que dans le désert, où la diversité des choses est réduite à son minimum, et où, en même temps, les mirages font apparaître tout ce qu'a d'illusoire le monde manifesté. Là, le rayonnement solaire produit les choses et les détruit tour à tour ; ou plutôt, car il est inexact de dire qu'il les détruit, il les transforme et les résorbe après les avoir manifestées. On ne pourrait trouver une image plus vraie de l'Unité se déployant extérieurement dans la multiplicité sans cesser d'être elle-même et sans en être affectée, puis ramenant à elle, toujours selon les apparences, cette multiplicité qui, en réalité, n'en est jamais sortie, car il ne saurait rien y avoir en dehors du Principe, auquel on ne peut rien ajouter et duquel on ne peut rien retrancher, parce qu'il est l'indivisible totalité de l'Existence unique. Dans la lumière intense des pays d'Orient, il suffit de voir pour comprendre ces choses, pour en saisir immédiatement la vérité profonde ; et surtout il semble impossible de ne pas les comprendre ainsi dans le désert, où le soleil trace les Noms divins en lettres de feu dans le ciel.

Gebel Seyidna Mousa, 23 shawal 1348 ^H.

Mesr, Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 ^H.
(anniversaire de la bataille de Kerbela).

El-Faqrû ¹

L'être contingent peut être défini comme celui qui n'a pas en lui-même sa raison suffisante ; un tel être, par conséquent, n'est rien par lui-même, et rien de ce qu'il est ne lui appartient en propre. Tel est le cas de l'être humain, en tant qu'individu, ainsi que de tous les êtres manifestés, en quelque état que ce soit, car, quelle que soit la différence entre les degrés de l'Existence universelle, elle est toujours nulle au regard du Principe. Ces êtres, humains ou autres, sont donc, en tout ce qu'ils sont, dans une dépendance complète vis-à-vis du Principe, « hors duquel il n'y a rien, absolument rien qui existe » ²; c'est dans la conscience de cette dépendance que consiste proprement ce que plusieurs traditions désignent comme la « pauvreté spirituelle ». En même temps, pour l'être qui est parvenu à cette conscience, celle-ci a pour conséquence immédiate le détachement à l'égard de toutes les choses manifestées, car il sait dès lors que ces choses aussi ne sont rien, que leur importance est rigoureusement nulle par rapport à la Réalité absolue. Ce détachement, dans le cas de l'être humain, implique essentiellement et avant tout l'indifférence à l'égard des fruits de l'action, telle que l'enseigne notamment la *Bhagavad-Gîtâ*, indifférence par laquelle l'être échappe à l'enchaînement indéfini des conséquences de cette action : c'est l'« action sans désir » (*nishkâma Karma*), tandis que l'action avec désir » (*sakâma Karma*) est l'action accomplie en vue de ses fruits.

Par là, l'être sort donc de la multiplicité ; il échappe, suivant les expressions employées par la doctrine taoïste, aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie » et de « mort », de « condensation » et de « dissipation » ³, passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue » ⁴. « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit aussi Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos... Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres), c'est entrer dans l'état de repos » ⁵. « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir » ⁶. Cette « paix dans le vide », c'est la « grande paix » (*Es-Sakînah*) de l'ésotérisme musulman ⁷, qui est en même temps la « présence divine » au centre de l'être, impliquée par l'union avec le Principe, qui ne peut effectivement s'opérer qu'en ce centre même. « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent... Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les raisons générales supérieures, et n'use plus, par conséquent, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détail. La vraie raison des choses est invisible, insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul, l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite peut l'atteindre dans la contemplation profonde » ⁸.

La « simplicité », expression de l'unification de toutes les puissances de l'être, caractérise le retour à l'« état primordial » ; et l'on voit ici toute la différence qui sépare la connaissance transcendante du sage, du savoir ordinaire et « profane ». Cette « simplicité », c'est aussi ce qui est désigné ailleurs comme l'état d'« enfance » (en sanscrit *bâlÿa*), entendu naturellement au sens spirituel, et qui, dans la doctrine hindoue, est considéré comme une condition préalable pour l'acquisition de la connaissance par excellence. Ceci rappelle les paroles similaires qui se trouvent dans l'Évangile : « Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point. » ⁹ « Tandis que vous avez caché ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits. » ¹⁰

« Simplicité » et « petitesse » sont ici, au fond, des équivalents de la « pauvreté », dont il est si souvent question aussi dans l'Évangile, et qu'on comprend généralement fort mal : « Bienheureux

1. *Le Voile d'Isis*, octobre 1930, p. 714-721.

2. Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*.

3. Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption ».

4. *Tao-te-King*, XI.

5. *Tao-te-King*, XVI.

6. *Lie-tseu*, I.

7. Voir le chapitre sur *La Guerre et la Paix* dans *Le Symbolisme de la Croix*.

8. *Lie-tseu*, IV.

9. Luc, XVII, 17.

10. Matthieu, XI, 25 ; Luc, X, 21.

les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux leur appartient. »¹ Cette « pauvreté » (en arabe *El-faqrū*) conduit, suivant l'ésotérisme musulman, à *El-fanâ*, c'est-à-dire à l'« extinction » du « moi »²; et, par cette « extinction », on atteint la « station divine » (*El-maqâmul-ilahî*), qui est le point central où toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées, où toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres (inhérente à la manifestation et contingente comme elle), et de leurs contacts causés par la giration universelle (c'est-à-dire par la rotation de la « roue cosmique » autour de son axe). Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien. »³ Cette réduction du « moi distinct », qui finalement disparaît en se résorbant en un point unique, est la même chose qu'*El-fanâ*, et aussi que le « vide » dont il a été question plus haut ; il est d'ailleurs évident, d'après le symbolisme de la roue, que le « mouvement » d'un être est d'autant plus réduit que cet être est plus rapproché du centre. « Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini⁴. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière (totalisée synthétiquement dans l'unité principielle), son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer. »⁵

La « simplicité » dont il a été question plus haut correspond à l'unité « sans dimensions » du point primordial, auquel aboutit le mouvement de retour vers l'origine. « L'homme absolument simple fléchit par sa simplicité tous les êtres,... si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas. »⁶ En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une suite ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au-delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités apparemment opposées, mais réellement complémentaires, dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Ce point central, par lequel s'établit, pour l'être humain, la communication avec les états supérieurs ou « célestes », est aussi la « porte étroite » du symbolisme évangélique, et l'on peut dès lors comprendre ce que sont les « riches » qui ne peuvent y passer : ce sont les êtres attachés à la multiplicité, et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distincte à la connaissance unifiée. Cet attachement, en effet, est directement contraire au détachement dont il a été question plus haut, comme la richesse est contraire à la pauvreté, et il enchaîne l'être à la série indéfinie des cycles de manifestation⁷. L'attachement à la multiplicité est aussi, en un certain sens, la « tentation » biblique, qui, en faisant goûter à l'être le fruit de l'« Arbre de la Science du bien et du mal », c'est-à-dire de la connaissance duelle et distincte des choses contingentes, l'éloigne de l'unité

1. Matthieu, V, 2.

2. Cette « extinction » n'est pas sans analogie, même quant au sens littéral du terme qui la désigne, avec le *Nirvâna* de la doctrine hindoue ; au-delà d'*El-fanâ* il y a encore *Fanâ el-fanâi*, l'« extinction de l'extinction » qui correspond de même au *Parinirvâna*.

3. *Tchoang-tseu*, XIX.

4. La première de ces deux expressions se rapporte à la « personnalité » et la seconde à l'« individualité ».

5. *Ibid.* La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est ce que la tradition judéo-chrétienne désigne comme l'immortalité de l'homme avant la « chute », immortalité recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».

6. *Lie-tseu*, II.

7. C'est le *samsara* bouddhique, la rotation indéfinie de la « roue de vie » dont l'être doit se libérer pour atteindre le *Nirvâna*.

centrale originelle et l'empêche d'atteindre le fruit de l'« Arbre de Vie » ; et c'est bien par là, en effet, que l'être est soumis à l'alternance des mutations cycliques, c'est-à-dire à la naissance et à la mort. Le parcours indéfini de la multiplicité est figuré précisément par les spires du serpent s'enroulant autour de l'arbre qui symbolise l'« Axe du Monde » : c'est le chemin des « égarés » (*Ed-dâllîn*), de ceux qui sont dans l'« erreur » au sens étymologique de ce mot, par opposition au « chemin droit » (*Eç-çirâtul-mustaqîm*), en ascension verticale suivant l'axe même, dont il est parlé dans la première sûrat du *Qorân* ¹.

« Pauvreté », « simplicité », « enfance », ce n'est là qu'une seule et même chose, et le dépouillement que tous ces mots expriment ² aboutit à une « extinction » qui est, en réalité, la plénitude de l'être, de même que le « non-agir » (*wou-wei*) est la plénitude de l'activité, puisque c'est de là que sont dérivées toutes les activités particulières : « Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui » ³. L'être qui est ainsi arrivé au point central a réalisé par là même l'intégralité de l'état humain : c'est l'« homme véritable » (*tchenn-jen*) du Taoïsme, et lorsque, partant de ce point pour s'élever aux états supérieurs, il aura accompli la totalisation parfaite de ses possibilités, il sera devenu l'« homme divin » (*cheun-jen*), qui est l'« Homme Universel » (*El-Insânul-Kâmil*) de l'ésotérisme musulman. Ainsi, on peut dire que ce sont les « riches » au point de vue de la manifestation qui sont véritablement les « pauvres » au regard du Principe, et inversement ; c'est ce qu'exprime encore très nettement cette parole de l'Évangile : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers » ⁴; et nous devons constater à cet égard, une fois de plus, le parfait accord de toutes les doctrines traditionnelles, qui ne sont que les expressions diverses de la Vérité une.

Mesr, 11-12 rabî awal 1349 ^H. (Mûlid En-Nabi.)

1. Ce « chemin droit » est identique au *Te* ou « Rectitude » de Lao-tseu, qui est la direction qu'un être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie » (*Tao*), ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe.

2. C'est le « dépouillement des métaux » dans le symbolisme maçonnique.

3. *Tao-te-King*, XXXVII.

4. Matthieu, XX, 16.

Er-Rûh ¹

Suivant les données traditionnelles de la « science des lettres », *Allah* créa le monde, non par l'*alif* qui est la première des lettres, mais par le *ba* qui est la seconde ; et, en effet, bien que l'unité soit nécessairement le principe premier de la manifestation, c'est la dualité que celle-ci présuppose immédiatement, et entre les deux termes de laquelle sera produite, comme entre les deux pôles complémentaires de cette manifestation, figurés par les deux extrémités du *ba*, toute la multiplicité indéfinie des existences contingentes. C'est donc le *ba* qui est proprement à l'origine de la création, et celle-ci s'accomplit par lui et en lui, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le « moyen » et le « lieu », suivant les deux sens qu'a cette lettre quand elle est prise comme la préposition *bi* ². Le *ba*, dans ce rôle primordial, représente *Er-Rûh*, l'« Esprit », qu'il faut entendre comme l'Esprit total de l'Existence universelle, et qui s'identifie essentiellement à la « Lumière » (*En-Nûr*) ; il est produit directement par le « commandement divin » (*min amri'Llah*), et, dès qu'il est produit, il est en quelque sorte l'instrument par lequel ce « commandement » opérera toutes choses, qui seront ainsi toutes « ordonnées » par rapport à lui ³; avant lui, il n'y a donc qu'*el-amr*, affirmation de l'Être pur et formulation première de la Volonté suprême, comme avant la dualité il n'y a que l'unité, ou avant le *ba* il n'y a que l'*alif*. Or l'*alif* est la lettre « polaire » (*qutbâniyah*) ⁴, dont la forme même est celle de l'« axe » suivant lequel s'accomplit l'« ordre » divin ; et la pointe supérieure de l'*alif*, qui est le « secret des secrets » (*sirr el-asrâr*), se reflète dans le point du *ba*, en tant que ce point est le centre de la « circonférence première » (*ed-dâïrah el-awwaliyah*) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières.

Si l'on considère la forme verticale de l'*alif* et la forme horizontale du *ba*, on voit que leur rapport est celui d'un principe actif et d'un principe passif ; et ceci est conforme aux données de la science des nombres sur l'unité et la dualité, non seulement dans l'enseignement pythagoricien, qui est le plus généralement connu à cet égard, mais aussi dans celui de toutes les traditions. Ce caractère de passivité est effectivement inhérent au double rôle d'« instrument » et de « milieu » universel dont nous avons parlé tout à l'heure ; aussi *Er-Rûh* est-il, en arabe, un mot féminin ; mais il faut bien prendre garde que, selon la loi de l'analogie, ce qui est passif ou négatif par rapport à la Vérité divine (*El-Haqq*) devient actif ou positif par rapport à la création (*el-Khalq*) ⁵. Il est essentiel de considérer ici ces deux faces opposées, puisque ce dont il s'agit est précisément, si l'on peut s'exprimer ainsi, la « limite » même posée entre *El-Haqq* et *el-Khalq*, « limite » par laquelle la création est séparée de son Principe divin et lui est unie tout à la fois, suivant le point de vue sous lequel on l'envisage ; c'est donc, en d'autres termes, le *barzakh* par excellence ⁶; et, de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akhir*) au sens absolu, *Er-Rûh* est « le premier et le dernier » relativement à la création.

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que le terme *Er-Rûh* ne soit pas pris parfois dans des acceptions plus particulières, comme le mot « esprit » ou ses équivalents plus ou moins exacts dans d'autres langues ; c'est ainsi que, dans certains textes qorâaniques notamment, on a pu penser qu'il s'agissait, soit d'une désignation de *Seyidnâ Jibrâïl* (Gabriel), soit d'un autre ange à qui cette dénomination d'*Er-Rûh* serait appliquée plus spécialement ; et tout cela peut assurément être vrai suivant les cas

1. *Études traditionnelles*, VIII-IX, 1938, p. 287-291.

2. C'est aussi pourquoi le *ba* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le *Qorân* par *Bismi'Llah* et, bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Évangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Évangile de saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith*.

3. C'est de la racine *amr* que dérive en hébreu le verbe *yâmer*, employé dans la Genèse pour exprimer l'action créatrice représentée comme « parole » divine.

4. Comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, *alif* = *qutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle*, n° de mai 1937) ; ajoutons que le nom *Aâlâ*, « Très-Haut », a aussi le même nombre.

5. Ce double aspect correspond en un certain sens, dans la Kabbale hébraïque, à celui de la *Shekinah*, féminine, et de *Metatron*, masculin, ainsi que la suite le fera mieux comprendre.

6. Cf. T. Burckhardt, *Du « barzakh »* (numéro de décembre 1937).

ou suivant les applications qui en sont faites, car tout ce qui est participation ou spécification de l'Esprit universel, ou ce qui en joue le rôle sous un certain rapport et à des degrés divers, est aussi *rûh* en un sens relatif, y compris l'esprit en tant qu'il réside dans l'être humain ou dans tout autre être particulier. Cependant, il est un point auquel beaucoup de commentateurs exotériques semblent ne pas prêter une attention suffisante : lorsque *Er-Rûh* est désigné expressément et distinctement à côté des anges (*el-malâïkah*)¹, comment serait-il possible d'admettre que, en réalité, il s'agisse simplement de l'un de ceux-ci ? L'interprétation ésotérique est qu'il s'agit alors de *Seyidnâ Mitatrûn* (le *Metatron* de la Kabbale hébraïque) ; cela permet d'ailleurs de s'expliquer l'équivoque qui se produit à cet égard, puisque *Metatron* est aussi représenté comme un ange, bien que, étant au-delà du domaine des existences « séparées », il soit véritablement autre chose et plus qu'un ange ; et cela, du reste, correspond bien encore au double aspect du *barzakh*².

Une autre considération qui concorde entièrement avec cette interprétation est celle-ci : dans la figuration du « Trône » (*El-Arsh*), *Er-Rûh* est placé au centre, et cette place est effectivement celle de *Metatron* ; le « Trône » est le lieu de la « Présence divine », c'est-à-dire de la *Shekinah* qui, dans la tradition hébraïque, est la « parèdre » ou l'aspect complémentaire de *Metatron*. D'ailleurs, on peut même dire que, d'une certaine façon, *Er-Rûh* s'identifie au « Trône » même, car celui-ci, entourant et enveloppant tous les mondes (d'où l'épithète *El-Muhît* qui lui est donnée), coïncide par là avec la « circonférence première » dont nous avons parlé plus haut³. On retrouve encore ici les deux faces du *barzakh* : du côté d'*El-Haqq*, c'est *Er-Rahmân* qui repose sur le « Trône »⁴ ; mais, du côté d'*el-Khalq*, il n'apparaît en quelque sorte que par réfraction à travers *Er-Rûh*, ce qui est en connexion directe avec le sens de ce *hadîth* : « Celui qui me voit, celui-là voit la Vérité » (*man raanî faqad raa el-Haqq*). C'est là, en effet, le mystère de la manifestation « prophétique »⁵ ; et l'on sait que, suivant la tradition hébraïque également, *Metatron* est l'agent des « théophanies » et le principe même de la prophétie⁶, ce qui, exprimé en langage islamique, revient à dire qu'il n'est autre qu'*Er-Rûh el-mohammediyah*, en qui tous les prophètes et les envoyés divins ne sont qu'un, et qui a, dans le « monde d'en bas », son expression ultime dans celui qui est leur « sceau » (*Khâtam el-anbiâi wa'l-mursalin*), c'est-à-dire qui les réunit en une synthèse finale qui est le reflet de leur unité principielle dans le « monde d'en-haut » (où il est *awwal Khalq'illah*, ce qui est le dernier dans l'ordre manifesté étant analogiquement le premier dans l'ordre principiel), et qui est ainsi le « seigneur des premiers et des derniers » (*seyid el-awwalîna wa'l-akhirîn*). C'est par là, et par là seulement, que peuvent réellement être compris, dans leur sens profond, tous les noms et les titres du Prophète, qui sont en définitive ceux mêmes de l'« Homme universel » (*El-Insân el-Kâmil*), totalisant finalement en lui tous les degrés de l'Existence, comme il les contenait tous en lui dès l'origine : *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, que sur lui la prière du Seigneur du Trône soit perpétuellement » !

1. Par exemple dans la *Sûrat El-Qadr* (XCVII, 4) : « *Tanazzalu'l-malâïkatu wa'r-rûhu fthâ...* »

2. Dans certaines formules ésotériques, le nom d'*Er-Rûh* est associé à ceux de quatre anges par rapport auxquels il est, dans l'ordre céleste, ce qu'est, dans l'ordre terrestre, le Prophète par rapport aux quatre premiers *Kholafâ* ; cela convient bien à *Mitatrûn*, qui d'ailleurs s'identifie ainsi nettement à *Er-Rûh el-mohammediyah*.

3. Sur ce sujet du « Trône » et du *Metatron*, envisagé au point de vue de la Kabbale et de l'angéologie hébraïques, cf. Basilide, *Notes sur le monde céleste* (numéro de juillet 1934) P.274-275, et *Les Anges* (numéro de février 1935, p. 88-70).

4. Suivant ce verset de la *Sûrat Tahâ* (XX, 5) : « *Er-Rahmânu al'arshi estawâ* ».

5. On peut remarquer que par là se rejoignent d'une certaine façon la conception du Prophète et celle de l'*Avatâra*, qui procèdent en sens inverse l'une de l'autre, la seconde partant de la considération du principe qui se manifeste, tandis que la première part de celle du « support » de cette manifestation (et le « Trône » est aussi le « support » de la Divinité).

6. Cf. *Le Roi du Monde*, p. 30-33.

Note sur l'angéologie de l'alphabet arabe ¹

Le « Trône » divin qui entoure tous les mondes (*El-Arsh El-Muhît*) est représenté, comme il est facile de le comprendre, par une figure circulaire ; au centre est *Er-Rûh*, ainsi que nous l'expliquons par ailleurs ; et le « Trône » est soutenu par huit anges qui sont placés à la circonférence, les quatre premiers aux quatre points cardinaux, et les quatre autres aux quatre points intermédiaires. Les noms de ces huit anges sont formés par autant de groupes de lettres, prises en suivant l'ordre de leurs valeurs numériques, de telle sorte que l'ensemble de ces noms comprend la totalité des lettres de l'alphabet.

Il y a lieu de faire ici une remarque : il s'agit naturellement de l'alphabet de 28 lettres ; mais on dit que l'alphabet arabe n'avait tout d'abord que 22 lettres, correspondant exactement à celles de l'alphabet hébraïque ; de là la distinction qui est faite entre le petit *Jafr*, qui n'emploie que ces 22 lettres, et le grand *Jafr*, qui emploie les 28 en les prenant toutes avec des valeurs numériques distinctes. On peut d'ailleurs dire que les 28 ($2+8=10$) sont contenues dans les 22 ($2+2=4$) comme 10 est contenu dans 4, suivant la formule de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1+2+3+4=10^2$; et, en fait, les six lettres supplémentaires ne sont que des modifications d'autant de lettres primitives, dont elles sont formées par la simple adjonction d'un point, et auxquelles elles se ramènent immédiatement par la suppression de ce même point. Ces six lettres supplémentaires sont celles qui composent les deux derniers des huit groupes dont nous venons de parler ; il est évident que, si on ne les considérait pas comme des lettres distinctes, ces groupes se trouveraient modifiés, soit quant à leur nombre, soit quant à leur composition. Par conséquent, le passage de l'alphabet de 22 lettres à l'alphabet de 28 a dû nécessairement amener un changement dans les noms angéliques dont il s'agit, donc dans les « entités » que ces noms désignent ; mais, si étrange que cela puisse sembler à certains, il est en réalité normal qu'il en soit ainsi, car toutes les modifications des formes traditionnelles, et en particulier celles qui affectent la constitution de leurs langues sacrées, doivent avoir effectivement leurs « archétypes » dans le monde céleste.

Cela dit, la distribution des lettres et des noms est la suivante :

Aux quatre points cardinaux :

À l'Est : A B J a D ; ³

À l'Ouest : Ha Wa Z ;

Au Nord : H a T a Y ;

Au Sud : K a L M a N.

Aux quatre points intermédiaires :

Au Nord-Est : S a A F a Ç ;

Au Nord-Ouest : Q a R S h a T ;

Au Sud-Est : T h a K h a D h ;

Au Sud-Ouest : D a Z a G h.

On remarquera que chacun de ces deux ensembles de quatre noms contient exactement la moitié de l'alphabet, soit 14 lettres, qui y sont réparties respectivement de la façon suivante :

Dans la première moitié :

$$4 + 3 + 3 + 4 = 14 ;$$

Dans la seconde moitié :

$$4 + 4 + 3 + 3 = 14.$$

Les valeurs numériques des huit noms, formées de la somme de celles de leurs lettres, sont, en les

1. *Études traditionnelles*, VIII-IX, 1938, p. 324-327.

2. Voir *La Tétraktys et le carré de quatre* (numéro d'avril 1927).

3. Il est bien entendu que l'*alif* et le *ba* prennent place ici, comme toutes les autres lettres de l'alphabet, à leur rang numérique : cela ne fait en rien intervenir les considérations symboliques que nous exposons d'autre part et qui leur donnent en outre un autre rôle plus spécial.

prenant naturellement dans le même ordre que ci-dessus :

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10 ;$$

$$5 + 6 + 7 = 18 ;$$

$$8 + 9 + 10 = 27 ;$$

$$20 + 30 + 40 + 50 = 140 ;$$

$$60 + 70 + 80 + 90 = 300 ;$$

$$100 + 200 + 300 + 400 = 1000 ;$$

$$500 + 600 + 700 = 1800 ;$$

$$800 + 900 + 1000 = 2700,$$

Les valeurs des trois derniers noms sont égales à celles des trois premiers multipliées par 100, ce qui est d'ailleurs évident, si l'on remarque que les trois premiers contiennent les nombres de 1 à 10 et les trois derniers les centaines de 100 à 1 000 ; les uns et les autres y étant également répartis en 4 + 3 + 3.

La valeur de la première moitié de l'alphabet est la somme de celles des quatre premiers noms :

$$10 + 18 + 27 + 140 = 195.$$

De même, celle de la seconde moitié est la somme de celles des quatre derniers noms :

$$300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800.$$

Enfin, la valeur totale de l'alphabet entier est :

$$195 + 5800 = 5995.$$

Ce nombre 5995 est remarquable par sa symétrie : sa partie centrale est 99, nombre des noms « attributifs » d'*Allah* ; ses chiffres extrêmes forment 55, somme des dix premiers nombres, où le dénaire se retrouve d'ailleurs divisé en ses deux moitiés ($5 + 5 = 10$) ; de plus, $5 + 5 = 10$ et $9 + 9 = 18$ sont les valeurs numériques des deux premiers noms.

On peut mieux se rendre compte de la façon dont le nombre 5995 est obtenu en partageant l'alphabet suivant une autre division, en trois séries de neuf lettres plus une lettre isolée : la somme des neuf premiers nombres est 45, valeur numérique du nom d'*Adam* ($1 + 4 + 40 = 45$, c'est-à-dire, au point de vue de la hiérarchie ésotérique, *El-Qutb El-Ghawth* au centre, les quatre *Awtâd* aux quatre points cardinaux, et les quarante *Anjâb* sur la circonférence) ; celle des dizaines, de 10 à 90, est 45×10 , et celle des centaines, de 100 à 900, 45×100 ; l'ensemble des sommes de ces trois séries novénaires est donc le produit de 45 par 111, le nombre « polaire » qui est celui de l'*alif* « développé » : $45 \times 111 = 4995$; il faut y ajouter le nombre de la dernière lettre, 1000, unité du quatrième degré qui termine l'alphabet comme l'unité du premier degré le commence, et ainsi on a finalement 5995.

Enfin, la somme des chiffres de ce nombre est $5 + 9 + 9 + 5 = 28$, c'est-à-dire le nombre même des lettres de l'alphabet dont il représente la valeur totale.

On pourrait assurément développer encore beaucoup d'autres considérations en partant de ces données, mais ces quelques indications suffiront pour qu'on puisse tout au moins avoir un aperçu de certains des procédés de la science des lettres et des nombres dans la tradition islamique.

La chiromancie dans l'ésotérisme islamique ¹

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer combien la conception des « sciences traditionnelles » est, dans les temps modernes, devenue étrangère aux Occidentaux, et combien il leur est difficile d'en comprendre la véritable nature. Récemment encore, nous avons un exemple de cette incompréhension dans une étude consacrée à Mohyiddin ibn Arabi, et dont l'auteur s'étonnait de trouver chez celui-ci, à côté de la doctrine purement spirituelle, de nombreuses considérations sur l'astrologie, sur la science des lettres et des nombres, sur la géométrie symbolique, et sur beaucoup d'autres choses du même ordre, qu'il semblait regarder comme n'ayant aucun lien avec cette doctrine. Il y avait d'ailleurs là une double méprise, car la partie proprement spirituelle de l'enseignement de Mohyiddin était elle-même présentée comme « mystique », alors qu'elle est essentiellement métaphysique et initiatique ; et, s'il s'agissait de « mystique », cela ne pourrait effectivement avoir aucun rapport avec des sciences quelles qu'elles soient. Au contraire, dès lors qu'il s'agit de doctrine métaphysique, ces sciences traditionnelles, dont le même auteur méconnaissait d'ailleurs totalement la valeur, suivant l'ordinaire préjugé moderne, en découlent normalement en tant qu'applications, comme les conséquences découlent du principe, et, à ce titre, bien loin de représenter des éléments en quelque sorte adventices et hétérogènes, elles font partie intégrante d'*et-taḥawwuf*, c'est-à-dire de l'ensemble des connaissances initiatiques.

De ces sciences traditionnelles, la plupart sont aujourd'hui complètement perdues pour les Occidentaux, et ils ne connaissent des autres que des débris plus ou moins informes, souvent dégénérés au point d'avoir pris le caractère de recettes empiriques ou de simples « arts divinatoires », évidemment dépourvus de toute valeur doctrinale. Pour faire comprendre par un exemple combien une telle façon de les envisager est loin de la réalité, nous donnerons ici quelques indications sur ce qu'est, dans l'ésotérisme islamique, la chiromancie (*ilm el-kaff*), qui ne constitue d'ailleurs qu'une des nombreuses branches de ce que nous pouvons appeler, faute d'un meilleur terme, la « physiognomonie », bien que ce mot ne rende pas exactement toute l'étendue du terme arabe qui désigne cet ensemble de connaissances (*ilm el-firâsah*).

La chiromancie, si étrange que cela puisse sembler à ceux qui n'ont aucune notion de ces choses, se rattache directement, sous sa forme islamique, à la science des noms divins : la disposition des lignes principales trace dans la main gauche le nombre 81 et dans la main droite le nombre 18, soit au total 99, le nombre des noms attributifs (*ḥifūtiyah*). Quant au nom *Allah* lui-même, il est formé par les doigts, de la façon suivante : l'auriculaire correspond à l'*alif*, l'annulaire au premier *lam*, le médium et l'index au second *lam*, qui est double, et le pouce au *he* (qui, régulièrement, doit être tracé sous sa forme « ouverte ») ; et c'est là la raison principale de l'usage de la main comme symbole, si répandu dans tous les pays islamiques (une raison secondaire se référant au nombre 5, d'où le nom de *khoms* donné parfois à cette main symbolique). On peut comprendre par là la signification de cette parole du *Sifr Seyidna Ayûb* (Livre de Job, XXXVII, 7) : « Il a mis un sceau (*khâtîm*) dans la main de tout homme, afin que tous puissent connaître Son œuvre » ; et nous ajouterons que ceci n'est pas sans rapport avec le rôle essentiel de la main dans les rites de bénédiction et de consécration.

D'autre part, on connaît généralement la correspondance des diverses parties de la main avec les planètes (*kawâkib*), que la chiromancie occidentale elle-même a conservée, mais de telle façon qu'elle ne peut plus guère y voir autre chose que des sortes de désignations conventionnelles, tandis que, en réalité, cette correspondance établit un lien effectif entre la chiromancie et l'astrologie. De plus, à chacun des sept cieux planétaires préside un des principaux prophètes, qui en est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; et les qualités et les sciences qui sont rapportées plus spécialement à chacun de ces prophètes sont en relation avec l'influence astrale correspondante. La liste des sept *Aqtâb* célestes est la suivante :

Ciel de la Lune (*El-Qamar*) : Seyidna Adam.

Ciel de Mercure (*El-Utârid*) : Seyidna Aïssa.

Ciel de Vénus (*Ez-Zohrah*) : Seyidna Yûsuf.

Ciel du Soleil (*Es-Shams*) : Seyidna Idris.

1. *Le Voile d'Isis*, mai 1932, p. 289-295.

Ciel de Mars (*El-Mirrîkh*) : Seyidna Dâwud.

Ciel de Jupiter (*El-Barjîs*) : Seyidna Mûsa.

Ciel de Saturne (*El-Kaywân*) : Seyidna Ibrahim.

A Seyidna Adam se rapporte la culture de la terre (Cf. *Genèse*, II, 15 : « Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder ») ; à Seyidna Aïssa, les connaissances d'ordre purement spirituel ; à Seyidna Yûsif, la beauté et les arts ; à Seyidna Idris, les sciences « intermédiaires », c'est-à-dire celles de l'ordre cosmologique et psychique ; à Seyidna Dâwud, le gouvernement ; à Seyidna Mûsa, auquel est inséparablement associé son frère Seyidna Harûn, les choses de la religion sous le double aspect de la législation et du culte ; à Seyidna Ibrahim, la foi (pour laquelle cette correspondance avec le septième ciel doit être rapprochée de ce que nous rappelions récemment à propos de Dante, quant à sa situation au plus haut des sept échelons de l'échelle initiatique).

En outre, autour de ces prophètes principaux se répartissent, dans les sept cieux planétaires, les autres prophètes connus (c'est-à-dire ceux qui sont nommément désignés dans le *Qorân*, au nombre de 25) et inconnus (c'est-à-dire tous les autres, le nombre des prophètes étant de 124000 d'après la tradition).

Les 99 noms qui expriment les attributs divins sont également répartis suivant ce septénaire : 15 pour le ciel du Soleil, en raison de sa position centrale, et 14 pour chacun des six autres cieux ($15 + 6 \times 14 = 99$). L'examen des signes qui se trouvent sur la partie de la main correspondant à chacune des planètes indique dans quelle proportion $s/14$ ou $s/15$ le sujet possède les qualités qui s'y rapportent ; cette proportion correspond elle-même à un même nombre (s) de noms divins parmi ceux qui appartiennent au ciel planétaire considéré ; et ces noms peuvent être déterminés ensuite, au moyen d'un calcul d'ailleurs très long et très compliqué.

Ajoutons que dans la région du poignet, au-delà de la main proprement dite, se localise la correspondance des deux cieux supérieurs, ciel des étoiles fixes et ciel empyrée, qui, avec les sept cieux planétaires, complètent le nombre 9.

De plus, dans les différentes parties de la main se situent les douze signes zodiacaux (*burûj*), en rapport avec les planètes dont ils sont les domiciles respectifs (un pour le Soleil et la Lune, deux pour chacune des cinq autres planètes), et aussi les seize figures de la géomancie (*ilm er-raml*), car toutes les sciences traditionnelles sont étroitement liées entre elles.

L'examen de la main gauche indique la « nature » (*et-tabiyyah*) du sujet, c'est-à-dire l'ensemble des tendances, dispositions ou aptitudes qui constituent en quelque sorte ses caractères innés. Celui de la main droite fait connaître les caractères acquis (*el-istiksâb*) ; ceux-ci se modifient d'ailleurs continuellement, de telle sorte que, pour une étude suivie, cet examen doit être renouvelé tous les quatre mois. Cette période de quatre mois constitue, en effet, un cycle complet, en ce sens qu'elle amène le retour à un signe zodiacal correspondant au même élément que celui du point de départ ; on sait que cette correspondance avec les éléments se fait dans l'ordre de succession suivant : feu (*nâr*), terre (*turâb*), air (*hawâ*), eau (*mâ*). C'est donc une erreur de penser, comme l'ont fait certains, que la période en question ne devrait être que de trois mois, car la période de trois mois correspond seulement à une saison, c'est-à-dire à une partie du cycle annuel, et n'est pas en elle-même un cycle complet.

Ces quelques indications, si sommaires qu'elles soient, montreront comment une science traditionnelle régulièrement constituée se rattache aux principes d'ordre doctrinal et en dépend entièrement ; et elles feront en même temps comprendre ce que nous avons déjà dit souvent, qu'une telle science est strictement liée à une forme traditionnelle définie, de telle sorte qu'elle serait tout à fait inutilisable en dehors de la civilisation pour laquelle elle a été constituée selon cette forme. Ici, par exemple, les considérations qui se réfèrent aux noms divins et aux prophètes, et qui sont précisément celles sur lesquelles tout le reste se base, seraient inapplicables en dehors du monde islamique, de même que, pour prendre un autre exemple, le calcul onomantique, employé soit isolément, soit comme élément de l'établissement de l'horoscope dans certaines méthodes astrologiques, ne saurait être valable que pour les noms arabes, dont les lettres possèdent des valeurs numériques déterminées. Il y a toujours, dans cet ordre des applications contingentes, une question d'adaptation

qui rend impossible le transport de ces sciences telles qu'elles d'une forme traditionnelle à une autre ; et là est aussi, sans doute, une des principales raisons de la difficulté qu'ont à les comprendre ceux qui, comme les Occidentaux modernes, n'en ont pas l'équivalent dans leur propre civilisation ¹.

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 ^H. (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

1. Les données qui ont servi de base à ces notes sont tirées des traités inédits du Sheikh Seyid Ali Nûreddin El-Bayûmi, fondateur de la *tarîqah* qui porte son nom (*bayûmiyah*) ; ces manuscrits sont encore actuellement en la possession de ses descendants directs.

Influence de la civilisation islamique en Occident ¹

La plupart des Européens n'ont pas exactement évalué l'importance de l'apport qu'ils ont reçu de la civilisation islamique, ni compris la nature de leurs emprunts à cette civilisation dans le passé et certains vont jusqu'à totalement méconnaître tout ce qui s'y rapporte. Cela vient de ce que l'histoire telle qu'elle leur est enseignée travestit les faits et paraît avoir été altérée volontairement sur beaucoup de points. C'est avec outrage que cet enseignement affiche le peu de considération que lui inspire la civilisation islamique, et il a l'habitude d'en rabaisser le mérite chaque fois que l'occasion s'en présente. Il importe de remarquer que l'enseignement historique dans les Universités d'Europe ne montre pas l'influence dont il s'agit. Au contraire, les vérités qui devraient être dites à ce sujet, qu'il s'agisse de professer ou d'écrire, sont systématiquement écartées, surtout pour les événements les plus importants.

Par exemple, s'il est généralement connu que l'Espagne est restée sous la loi islamique pendant plusieurs siècles, on ne dit jamais qu'il en fut de même d'autres pays, tels que la Sicile et la partie méridionale de la France actuelle. Certains veulent attribuer ce silence des historiens à quelques préjugés religieux. Mais que dire des historiens actuels dont la plupart sont sans religion, sinon adversaires de toute religion, quand ils viennent confirmer ce que leurs devanciers ont dit de contraire à la vérité ?

Il faut donc voir là une conséquence de l'orgueil et de la présomption des Occidentaux, travers qui les empêchent de reconnaître la vérité et l'importance de leurs dettes envers l'Orient.

Le plus étrange en cette occurrence c'est de voir les Européens se considérer comme les héritiers directs de la civilisation hellénique, alors que la vérité des faits infirme cette prétention. La réalité tirée de l'histoire même établit péremptoirement que la science et la philosophie grecques ont été transmises aux Européens par des intermédiaires musulmans. En d'autres termes, le patrimoine intellectuel des Hellènes n'est parvenu à l'Occident qu'après avoir été sérieusement étudié par le Proche-Orient et n'étaient les savants de l'Islam et ses philosophes, les Européens seraient restés dans l'ignorance totale de ces connaissances pendant fort longtemps, si tant est qu'ils soient jamais parvenus à les connaître.

Il convient de faire remarquer que nous parlons ici de l'influence de la civilisation islamique et non spécialement arabe comme on le dit quelquefois à tort. Car la plupart de ceux qui ont exercé cette influence en Occident n'étaient pas de race arabe et si leur langue était l'arabe, c'était seulement une conséquence de leur adoption de la religion islamique.

Puisque nous sommes amené à parler de la langue arabe nous pouvons voir une preuve certaine de l'extension de cette même influence en Occident dans l'existence de termes d'origine et de racine arabes beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit généralement, incorporés dans presque toutes les langues européennes et dont l'emploi s'est continué jusqu'à nous, encore que beaucoup parmi les Européens qui s'en servent ignorent totalement leur véritable origine. Comme les mots ne sont autre chose que le véhicule des idées et le moyen d'extériorisation de la pensée, on conçoit qu'il soit extrêmement facile de déduire de ces faits la transmission des idées et des conceptions islamiques elles-mêmes.

En fait, l'influence de la civilisation islamique s'est étendue dans une très large mesure et d'une manière sensible à tous les domaines, science, arts, philosophie, etc. L'Espagne était alors un milieu très important à cet égard et le principal centre de diffusion de cette civilisation. Notre intention n'est pas de traiter en détail chacun de ces aspects ni de définir l'aire d'extension de la civilisation islamique, mais seulement d'indiquer certains faits que nous considérons comme particulièrement importants, bien que peu nombreux soient à notre époque ceux qui reconnaissent cette importance.

En ce qui concerne les sciences, nous pouvons faire une distinction entre les sciences naturelles et les sciences mathématiques. Pour les premières, nous savons avec certitude que certaines d'entre elles ont été transmises par la civilisation islamique à l'Europe qui les lui emprunta d'une façon complète. La chimie, par exemple, a toujours gardé son nom arabe, nom dont l'origine remonte d'ailleurs à l'Égypte ancienne, et cela bien que le sens premier et profond de cette science soit devenu

1. *Études traditionnelles*, XII-1950, p. 337-344. Article traduit de l'arabe, paru dans la Revue *El Marifah*.

tout à fait inconnu des modernes et comme perdu pour eux.

Pour prendre un autre exemple, celui de l'astronomie, les mots techniques qui y sont employés dans toutes les langues européennes sont encore pour la plupart d'origine arabe, et les noms de beaucoup des corps célestes n'ont pas cessé d'être les noms arabes employés tels quels par les astronomes de tous les pays. Ceci est dû au fait que les travaux des astronomes grecs de l'antiquité, tels que Ptolémée d'Alexandrie, avaient été connus par des traductions arabes en même temps que ceux de leurs continuateurs musulmans. Il serait d'ailleurs facile de montrer en général que la plupart des connaissances géographiques concernant les contrées les plus éloignées d'Asie ou d'Afrique ont été acquises pendant longtemps par des explorateurs arabes qui ont visité de très nombreuses régions et on pourrait citer beaucoup d'autres faits de ce genre.

Pour ce qui a trait aux inventions qui ne sont que des applications des sciences naturelles, elles ont également suivi la même voie de transmission, c'est-à-dire l'entremise musulmane, et l'histoire de « l'horloge à eau » offerte par le Khalife Haroun-el-Rachid à l'empereur Charlemagne, n'a pas encore disparu des mémoires.

En ce qui concerne les sciences mathématiques, il convient de leur accorder une attention particulière sous ce rapport. Dans ce vaste domaine, ce n'est pas seulement la science grecque qui a été transmise à l'Occident par l'intermédiaire de la civilisation islamique, mais aussi la science hindoue. Les Grecs avaient aussi développé la géométrie, et même la science des nombres, pour eux, était toujours rattachée à la considération de figures géométriques correspondantes. Cette prédominance donnée à la géométrie apparaît clairement, par exemple dans Platon. Il existe cependant une autre partie des mathématiques appartenant à la science des nombres qui n'est pas connue, comme les autres sous une dénomination grecque dans les langues européennes, pour la raison que les anciens grecs l'ont ignorée. Cette science est l'algèbre, dont la source première a été l'Inde et dont l'appellation arabe montre assez comment elle a été transmise à l'Occident.

Un autre fait qu'il est bon de signaler ici malgré sa moindre importance, vient encore corroborer ce que nous avons dit, c'est que les chiffres employés par les Européens sont partout connus comme chiffres arabes, quoique leur origine première soit en réalité hindoue, car les signes de numération employés originairement par les Arabes n'étaient autres que les lettres de l'alphabet elles-mêmes.

Si maintenant nous quittons l'examen des sciences pour celui des arts, nous remarquons que, en ce qui concerne la littérature et la poésie, bien des idées provenant des écrivains et des poètes musulmans, ont été utilisées dans la littérature européenne et que même certains écrivains occidentaux sont allés jusqu'à l'imitation pure et simple de leurs œuvres. De même, on peut relever des traces de l'influence islamique en architecture, et cela d'une façon toute particulière au Moyen Age ; ainsi, la croisée d'ogive dont le caractère s'est affirmé à ce point qu'elle a donné son nom à un style architectural, a incontestablement son origine dans l'architecture islamique, bien que de nombreuses théories fantaisistes aient été inventées pour dissimuler cette vérité. Ces théories sont contredites par l'existence d'une tradition chez les constructeurs eux-mêmes affirmant constamment la transmission de leurs connaissances à partir du Proche-Orient.

Ces connaissances revêtaient un caractère secret et donnaient à leur art un sens symbolique ; elles avaient des relations très étroites avec la science des nombres et leur origine première a toujours été rapportée à ceux qui bâtirent le Temple de Salomon.

Quoi qu'il en soit de l'origine lointaine de cette science, il n'est pas possible qu'elle ait été transmise à l'Europe du Moyen Age par un intermédiaire autre que celui du monde musulman. Il convient de dire à cet égard que ces constructeurs constitués en corporations qui possédaient des rites spéciaux, se considéraient et se désignaient comme étrangers en Occident, fût-ce dans leur pays natal, et que cette dénomination a subsisté jusqu'à nos jours, bien que ces choses soient devenues obscures et ne soient plus connues que par un nombre infime de gens.

Dans ce rapide exposé, il faut mentionner spécialement un autre domaine, celui de la philosophie, où l'influence islamique atteint au Moyen Age une importance si considérable qu'aucun des plus acharnés adversaires de l'Orient ne saurait en méconnaître la force. On peut dire véritablement que l'Europe, à ce moment, ne disposait d'aucun autre moyen pour arriver à la connaissance de la philosophie grecque. Les traductions latines de Platon et d'Aristote, qui étaient utilisées alors,

n'avaient pas été faites directement sur les originaux grecs, mais bien sur des traductions arabes antérieures, auxquelles étaient joints les commentaires des philosophes musulmans contemporains, tels qu'Averroès, Avicenne, etc.

La philosophie d'alors, connue sous le nom de scolastique, est généralement distinguée en musulmane, juive et chrétienne. Mais c'est la musulmane qui est à la source des deux autres et plus particulièrement de la philosophie juive, qui a fleuri en Espagne et dont le véhicule était la langue arabe, comme on peut le constater par des œuvres aussi importantes que celles de Moussa-ibn-Maimoun qui a inspiré la philosophie juive postérieure de plusieurs-siècles jusqu'à celle de Spinoza, où certaines de ses idées sont encore très reconnaissables.

Mais il n'est pas nécessaire de continuer l'énumération de faits que tous ceux qui ont quelque notion de l'histoire de la pensée connaissent. Il est préférable d'étudier pour terminer d'autres faits d'un ordre tout différent, totalement ignorés de la plupart des modernes qui, particulièrement en Europe, n'en ont pas même la plus légère idée ; alors qu'à notre point de vue ces choses présentent un intérêt beaucoup plus considérable que toutes les connaissances extérieures de la science et de la philosophie. Nous voulons parler de l'ésotérisme avec tout ce qui s'y rattache et en découle en fait de connaissance dérivée, constituant des sciences totalement différentes de celles qui sont connues des modernes.

En réalité, l'Europe n'a de nos jours rien qui puisse rappeler ces sciences, bien plus, l'Occident ignore tout des (Connaissances véritables telles que l'ésotérisme et ses analogues, alors qu'au Moyen Age il en était tout autrement ; et, en ce domaine aussi, l'influence islamique à cette époque apparaît de la façon la plus lumineuse et la plus évidente. Il est d'ailleurs très facile d'en relever les traces dans des œuvres aux sens multiples et dont le but réel était tout autre que littéraire.

Certains Européens ont eux-mêmes commencé à découvrir quelque chose de ce genre notamment par l'étude qu'ils ont faite des poèmes de Dante, mais sans arriver toutefois à la compréhension parfaite de leur véritable nature. Il y a quelques années, un orientaliste espagnol, Don Miguel Asin Palacios, a écrit un ouvrage sur les influences musulmanes dans l'œuvre de Dante et a démontré que bien des symboles et des expressions employées par le poète, l'avaient été avant lui par des ésotéristes musulmans et en particulier par Sidi Mohyiddin-ibn-Arabi. Malheureusement, les remarques de cet érudit n'ont pas montré l'importance des symboles mis en œuvre. Un écrivain italien, mort récemment, Luigi Valli, a étudié un peu plus profondément l'œuvre de Dante et a conclu qu'il n'a pas été seul à employer les procédés symboliques utilisés dans la poésie ésotérique persane et arabe ; au pays de Dante et parmi ses contemporains, tous ces poètes étaient membres d'une organisation à caractère secret appelée « Fidèles d'Amour » dont Dante lui-même était l'un des chefs. Mais lorsque Luigi Valli a essayé de pénétrer le sens de leur « langage secret », il lui a été impossible à lui aussi de reconnaître le véritable caractère de cette organisation ou des autres de même nature constituées en Europe au Moyen Age ¹. La vérité est que certaines personnalités inconnues se trouvaient derrière ces associations et les inspiraient ; elles étaient connues sous différents noms, dont le plus important était celui de « Frères de la Rose-Croix ». Ceux-ci ne possédaient point d'ailleurs de règles écrites et ne constituaient point une société, ils n'avaient point non plus de réunions déterminées, et tout ce qu'on peut en dire est qu'ils avaient atteint un certain état spirituel qui nous autorise à les appeler « soufis » européens, ou tout au moins *mutaṣawwufīn* parvenus à un haut degré dans cette hiérarchie. On dit aussi que ces « Frères de la Rose-Croix » qui se servaient comme « couverture » de ces corporations de constructeurs dont nous avons parlé, enseignaient l'alchimie et d'autres sciences identiques à celles qui étaient alors en pleine floraison dans le monde de l'Islam. À la vérité, ils formaient un anneau de la chaîne qui liait l'Orient à l'Occident et établissaient un contact permanent avec les soufis musulmans, contact symbolisé par les voyages attribués à leur fondateur légendaire.

Mais tous ces faits ne sont pas venus à la connaissance de l'histoire ordinaire qui ne pousse pas ses investigations plus loin que l'apparence des faits, alors que c'est là, peut-on dire, que se trouve la véritable clef qui permettrait la solution de tant d'énigmes qui autrement resteraient toujours obscures et indéchiffrables.

1. René Guénon. *L'Ésotérisme de Dante*, Paris, 1950 (3^e édition), in-8° de 80 pages. Chacornac frères, éditeurs.

Création et manifestation ¹

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

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

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

Puisque nous avons été amené à parler du panthéisme, nous en profiterons pour faire tout de suite une observation qui a ici une certaine importance, à propos d'un mot qu'on a précisément l'habitude d'associer aux conceptions panthéistes : ce mot est celui d'« émanation », que certains, toujours pour les mêmes raisons et par suite des mêmes confusions, veulent employer pour désigner la manifestation quand elle n'est pas présentée sous l'aspect de création. Or, pour autant du moins qu'il s'agit de doctrines traditionnelles et orthodoxes, ce mot doit être absolument écarté, non pas seulement à cause de cette association fâcheuse (que celle-ci soit d'ailleurs plus ou moins justifiée

1. *Études traditionnelles*, X-1937, p. 325-333.

au fond, ce qui actuellement ne nous intéresse pas), mais surtout parce que, en lui-même et par sa signification étymologique, il n'exprime véritablement rien d'autre qu'une impossibilité pure et simple. En effet, l'idée d'« émanation » est proprement celle d'une « sortie » ; mais la manifestation ne doit en aucune façon être envisagée ainsi, car rien ne peut réellement sortir du Principe ; si quelque chose en sortait, le Principe, dès lors, ne pourrait plus être infini, et il se trouverait limité par le fait même de la manifestation ; la vérité est que, hors du Principe, il n'y a et il ne peut y avoir que le néant. Si même on voulait considérer l'« émanation », non par rapport au Principe suprême et infini, mais seulement par rapport à l'Être, principe immédiat de la manifestation, ce terme donnerait encore lieu à une objection qui, pour être autre que la précédente, n'est pas moins décisive : si les êtres sortaient de l'Être pour se manifester, on ne pourrait pas dire qu'ils sont réellement des êtres, et ils seraient proprement dépourvus de toute existence, car l'existence, sous quelque mode que ce soit, ne peut être autre chose qu'une participation de l'Être ; cette conséquence, outre qu'elle est visiblement absurde en elle-même comme dans l'autre cas, est contradictoire avec l'idée même de la manifestation.

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

Il convient d'ailleurs de préciser le sens même de l'idée de création, car il semble donner lieu parfois aussi à certains malentendus : si « créer » est synonyme de « faire de rien », suivant la définition unanimement admise, mais peut-être insuffisamment explicite, il faut assurément entendre par là, avant tout, de rien qui soit extérieur au Principe ; en d'autres termes, celui-ci, pour être « créateur », se suffit à lui-même, et n'a pas à recourir à une sorte de « substance » située hors de lui et ayant une existence plus ou moins indépendante, ce qui, à vrai dire, est du reste inconcevable. On voit immédiatement que la première raison d'être d'une telle formulation est d'affirmer expressément que le Principe n'est point un simple « Démiurge » (et ici il n'y a pas lieu de distinguer selon qu'il s'agit du Principe suprême ou de l'Être, car cela est également vrai dans les deux cas) ; ceci ne veut cependant pas dire nécessairement que toute conception « démiurgique » soit radicalement fautive ; mais, en tout cas, elle ne peut trouver place qu'à un niveau beaucoup plus bas et correspondant à un point de vue beaucoup plus restreint, qui, ne se situant qu'à quelque phase secondaire du processus cosmogonique, ne concerne plus le Principe en aucune façon. Maintenant, si l'on se borne à parler de « faire de rien » sans préciser davantage, comme on le fait d'ordinaire, il y a un autre danger à éviter : c'est de considérer ce « rien » comme une sorte de principe, négatif sans doute, mais dont serait pourtant tirée effectivement l'existence manifestée ; ce serait là revenir à une erreur à peu près semblable à celle contre laquelle on a justement voulu se prémunir en attribuant au « rien » même une certaine « substantialité » ; et, en un sens, cette erreur serait même encore plus grave que l'autre, car il s'y ajouterait une contradiction formelle, celle qui consiste à donner quelque réalité au « rien », c'est-à-dire en somme au néant. Si l'on prétendait, pour échapper à cette contradiction, que le « rien » dont il s'agit n'est pas le néant pur et simple, mais qu'il n'est tel que par rapport au Principe, on commettrait encore en cela une double erreur : d'une part, on supposerait cette fois quelque chose de bien réel en dehors du Principe, et alors il n'y aurait plus aucune différence

véritable avec la conception « démiurgique » elle-même ; d'autre part, on méconnaîtrait que les êtres ne sont aucunement tirés de ce « rien » relatif par la manifestation, le fini ne cessant jamais d'être strictement nul vis-à-vis de l'infini.

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

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

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

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

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

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

Taoïsme et Confucianisme ¹

Les peuples anciens, pour la plupart, ne se sont guère préoccupés d'établir pour leur histoire une chronologie rigoureuse ; certains ne se servirent même, tout au moins pour les époques les plus reculées, que de nombres symboliques, qu'on ne saurait, sans commettre une grave erreur, prendre pour des dates au sens ordinaire et littéral de ce mot. Les Chinois constituent, à cet égard, une exception assez remarquable : ils sont peut-être le seul peuple qui ait constamment pris soin, depuis l'origine même de sa tradition, de dater ses annales au moyen d'observations astronomiques précises, comportant la description de l'état du ciel au moment où se sont produits les événements dont le souvenir a été conservé. On peut donc, en ce qui concerne la Chine et son antique histoire, être plus affirmatif qu'en beaucoup d'autres cas ; et l'on sait ainsi que cette origine de la tradition que l'on peut appeler proprement chinoise remonte à environ 3700 ans avant l'ère chrétienne. Par une coïncidence assez curieuse, cette même époque est aussi le commencement de l'ère hébraïque ; mais, pour cette dernière, il serait difficile de dire à quel événement, en réalité, se rapporte ce point de départ.

Une telle origine, pour si éloignée qu'elle puisse paraître lorsqu'on la compare à celle de la civilisation gréco-romaine et aux dates de l'antiquité dite « classique », est pourtant, à vrai dire, encore assez récente ; quel était, avant cette époque, l'état de la race jaune, qui habitait alors vraisemblablement certaines régions de l'Asie centrale ? Il est impossible de le préciser, en l'absence de données suffisamment explicites ; il semble que cette race ait traversé une période d'obscurcissement, d'une durée indéterminée, et qu'elle ait été tirée de ce sommeil à un moment qui fut aussi marqué par des changements importants pour d'autres parties de l'humanité. Il se peut donc, et même c'est la seule chose qui soit affirmée assez nettement, que ce qui apparaît comme un commencement n'ait été véritablement que le réveil d'une tradition fort antérieure, qui dut d'ailleurs être mise alors sous une autre forme, pour s'adapter à des conditions nouvelles. Quoi qu'il en soit, l'histoire de la Chine, ou de ce qui est ainsi appelé aujourd'hui, ne commence proprement qu'à Fo-hi, qui est regardé comme son premier empereur ; et il faut ajouter tout de suite que ce nom de Fo-hi, auquel est attaché tout l'ensemble des connaissances qui constituent l'essence même de la tradition chinoise, sert en réalité à désigner toute une période, qui s'étend sur une durée de plusieurs siècles.

Fo-hi, pour fixer les principes de la tradition, fit usage de symboles linéaires aussi simples et en même temps aussi synthétiques que possible : le trait continu et le trait brisé, signes respectifs du *yang* et du *yin*, c'est-à-dire des deux principes actif et passif qui, procédant d'une sorte de polarisation de la suprême Unité métaphysique, donnent naissance à toute la manifestation universelle. Des combinaisons de ces deux signes, dans toutes leurs dispositions possibles, sont formées les huit *koua* ou « trigrammes », qui sont toujours demeurés les symboles fondamentaux de la tradition extrême-orientale. Il est dit que, « avant de tracer les trigrammes, Fo-hi regarda le Ciel, puis baissa les yeux vers la Terre, en observa les particularités, considéra les caractères du corps humain et de toutes les choses extérieures » ². Ce texte est particulièrement intéressant en ce qu'il contient l'expression formelle de la grande Triade : le Ciel et la Terre, ou les deux principes complémentaires dont sont produits tous les êtres, et l'homme, qui, participant de l'un et de l'autre par sa nature, est le terme moyen de la Triade, le médiateur entre le Ciel et la Terre. Il convient de préciser qu'il s'agit ici de l'« homme véritable », c'est-à-dire de celui qui, parvenu au plein développement de ses facultés supérieures, « peut aider le Ciel et la Terre dans l'entretien et la transformation des êtres, et, par cela même, constituer un troisième pouvoir avec le Ciel et la Terre » ³. Il est dit aussi que Fo-hi vit un dragon sortir du fleuve, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Terre, et portant les trigrammes inscrits sur son dos ; et ce n'est là qu'une autre façon d'exprimer symboliquement la même chose.

Toute la tradition fut donc d'abord contenue essentiellement et comme en germe dans les trigrammes, symboles merveilleusement aptes à servir de support à des possibilités indéfinies : il ne restait qu'à en tirer tous les développements nécessaires, soit dans le domaine de la pure connaissance métaphysique, soit dans celui de ses applications diverses à l'ordre cosmique et à l'ordre humain. Pour cela, Fo-hi écrivit trois livres, dont le dernier, appelé *Yi-king* ou « Livre des mutations », est

1. *Le Voile d'Isis*, 1932, p. 485-508.

2. *Livre des Rites de Tcheou*.

3. *Tchoung-yong*, XXII.

seul parvenu jusqu'à nous ; et le texte de ce livre est encore tellement synthétique qu'il peut être entendu en des sens multiples, d'ailleurs parfaitement concordants entre eux, selon qu'on s'en tient strictement aux principes ou qu'on veut les appliquer à tel ou tel ordre déterminé. Ainsi, outre le sens métaphysique, il y a une multitude d'applications contingentes, d'inégale importance, qui constituent autant de sciences traditionnelles : applications logique, mathématique, astronomique, physiologique, sociale, et ainsi de suite ; il y a même une application divinatoire, qui est d'ailleurs regardée comme une des plus inférieures de toutes, et dont la pratique est abandonnée aux jongleurs errants. Du reste, c'est là un caractère commun à toutes les doctrines traditionnelles que de contenir en elles-mêmes, dès l'origine, les possibilités de tous les développements concevables, y compris ceux d'une indéfinie variété de sciences dont l'Occident moderne n'a pas la moindre idée, et de toutes les adaptations qui pourront être requises par les circonstances ultérieures. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les enseignements renfermés dans le *Yi-king*, et que Fo-hi lui-même déclarait avoir tirés d'un passé très ancien et très difficile à déterminer, soient devenus à leur tour la base commune des deux doctrines dans lesquelles la tradition chinoise s'est continuée jusqu'à nos jours, et qui pourtant, en raison des domaines totalement différents auxquels elles se rapportent, peuvent sembler à première vue n'avoir aucun point de contact : le Taoïsme et le Confucianisme.

Quelles sont les circonstances qui, au bout d'environ trois mille ans, rendirent nécessaire une réadaptation de la doctrine traditionnelle, c'est-à-dire un changement portant, non sur le fond qui demeure toujours rigoureusement identique à lui-même, mais sur les formes dans lesquelles cette doctrine est en quelque sorte incorporée ? C'est là encore un point qu'il serait sans doute difficile d'élucider complètement, car ces choses, en Chine aussi bien qu'ailleurs, sont de celles qui ne laissent guère de traces dans l'histoire écrite, où les effets extérieurs sont beaucoup plus apparents que les causes, profondes. En tout cas, ce qui paraît certain, c'est que la doctrine, telle qu'elle avait été formulée à l'époque de Fo-hi, avait cessé d'être comprise généralement dans ce qu'elle a de plus essentiel ; et sans doute aussi les applications qui en avaient été tirées autrefois, notamment au point de vue social, ne correspondaient-elles plus aux conditions d'existence de la race, qui avaient dû se modifier très sensiblement dans l'intervalle.

On était alors au VI^e siècle avant l'ère chrétienne ; et il est à remarquer qu'en ce siècle se produisirent des changements considérables chez presque tous les peuples, de sorte que ce qui se passa alors en Chine semble devoir être rattaché à une cause, peut-être difficile à définir, dont l'action affecta toute l'humanité terrestre. Ce qui est singulier, c'est que ce VI^e siècle peut être considéré, d'une façon très générale, comme le début de la période proprement « historique » : quand on veut remonter plus loin, il est impossible d'établir une chronologie même approximative, sauf dans quelques cas exceptionnels comme l'est précisément celui de la Chine ; à partir de cette époque, au contraire, les dates des événements sont partout connues avec une assez grande exactitude ; assurément, il y a là un fait qui mériterait quelque réflexion. Les changements qui eurent lieu alors présentèrent d'ailleurs des caractères différents suivant les pays : dans l'Inde, par exemple, on vit naître le Bouddhisme, c'est-à-dire une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social ; en Chine, par contre, c'est strictement dans la ligne de la tradition que se constituèrent simultanément les deux formes doctrinales nouvelles auxquelles on donne les noms de Taoïsme et de Confucianisme.

Les fondateurs de ces deux doctrines, Lao-tseu et Kong-tseu, que les Occidentaux ont appelé Confucius, furent donc contemporains, et l'histoire nous apprend qu'ils se rencontrèrent un jour. « As-tu découvert le *Tao* ? », demanda Lao-tseu. « Je l'ai cherché vingt-sept ans, répondit Kong-tseu, et je ne l'ai pas trouvé. » Là-dessus, Lao-tseu se borna à donner à son interlocuteur ces quelques conseils : « Le sage aime l'obscurité ; il ne se livre pas à tout venant ; il étudie les temps et les circonstances. Si le moment est propice, il parle ; sinon, il se tait. Celui qui est possesseur d'un trésor ne le montre pas à tout le monde ; ainsi, celui qui est véritablement sage ne dévoile pas la sagesse à tout le monde. Voilà tout ce que j'ai à te dire : fais-en ton profit. » Kong-tseu, revenant de cette entrevue, disait : « J'ai vu Lao-tseu ; il ressemble au dragon. Quant au dragon, j'ignore comment il peut être porté par les vents et les nuages et s'élever jusqu'au ciel, »

Cette anecdote, rapportée par l'historien Sse-matsien, définit parfaitement les positions respectives des deux doctrines, nous devrions plutôt dire des deux branches de doctrine, en lesquelles allait

désormais se trouver divisée la tradition extrême-orientale : l'une comportant essentiellement la métaphysique pure, à laquelle s'adjoignent toutes les sciences traditionnelles ayant une portée proprement spéculative ou, pour mieux dire, « cognitive » ; l'autre confinée dans le domaine pratique et se tenant exclusivement sur le terrain des applications sociales. Kong-tseu avouait lui-même qu'il n'était point « né à la Connaissance », c'est-à-dire qu'il n'avait pas atteint la connaissance par excellence, qui est celle de l'ordre métaphysique et supra-rationnel ; il connaissait les symboles traditionnels, mais il n'avait pas pénétré leur sens le plus profond. C'est pourquoi son œuvre devait être nécessairement bornée à un domaine spécial et contingent, qui seul était de sa compétence ; mais du moins se gardait-il bien de nier ce qui le dépassait. En cela, ses disciples plus ou moins éloignés ne l'imitèrent pas toujours, et certains, par un travers qui est fort répandu chez les « spécialistes » de tout genre, firent preuve parfois d'un étroit exclusivisme, qui leur attira, de la part des grands commentateurs taoïstes du IV^e siècle avant l'ère chrétienne, Lie-tseu et surtout Tchoang-tseu, quelques ripostes d'une cinglante ironie. Les discussions et les querelles qui se produisirent ainsi à certaines époques ne doivent pourtant pas faire regarder le Taoïsme et le Confucianisme comme deux écoles rivales, ce qu'ils ne furent jamais et ce qu'ils ne peuvent pas être, puisque chacun a son domaine propre et nettement distinct. Il n'y a donc, dans leur coexistence, rien que de parfaitement normal et régulier, et, sous certains rapports, leur distinction correspond assez exactement à ce qu'est, dans d'autres civilisations, celle de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel.

Nous avons déjà dit, d'ailleurs, que les deux doctrines ont une racine commune, qui est la tradition antérieure ; Kong-tseu, pas plus que Lao-tseu, n'a jamais eu l'intention d'exposer des conceptions qui n'auraient été que les siennes propres, et qui, par là même, se seraient trouvées dépourvues de toute autorité et de toute portée réelle. « Je suis, disait Kong-tseu, un homme qui a aimé les anciens et qui a fait tous ses efforts pour acquérir leurs connaissances »¹ ; et cette attitude, qui est à l'opposé de l'individualisme des Occidentaux modernes et de leurs prétentions à l'« originalité » à tout prix, est la seule qui soit compatible avec la constitution d'une civilisation traditionnelle. Le mot de « réadaptation », que nous employions précédemment, est donc bien celui qui convient ici ; et les institutions sociales qui en résultèrent sont douées d'une remarquable stabilité, puisqu'elles ont duré depuis vingt-cinq siècles et ont survécu à toutes les périodes de trouble que la Chine a traversées jusqu'ici. Nous ne voulons pas nous étendre sur ces institutions, qui, du reste, sont assez connues dans leurs grandes lignes ; nous rappellerons seulement que leur trait essentiel est de prendre pour base la famille, et de s'étendre de là à la race, qui est l'ensemble des familles rattachées à une même souche originelle ; un des caractères propres de la civilisation chinoise est, en effet, de se fonder sur l'idée de la race et de la solidarité qui unit ses membres entre eux, tandis que les autres civilisations, qui comprennent généralement des hommes appartenant à des races diverses ou mal définies, reposent sur des principes d'unité tout différents de celui-là.

D'ordinaire, en Occident, quand on parle de la Chine et de ses doctrines, on pense à peu près exclusivement au Confucianisme, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'on l'interprète toujours correctement ; on prétend parfois en faire une sorte de « positivisme » oriental, alors qu'il est tout autre chose en réalité, d'abord en raison de son caractère traditionnel, et aussi parce qu'il est, comme nous l'avons dit, une application de principes supérieurs, tandis que le positivisme implique au contraire la négation de tels principes. Quant au Taoïsme, il est généralement passé sous silence, et beaucoup paraissent ignorer jusqu'à son existence, ou tout au moins croire qu'il a disparu depuis longtemps et qu'il ne présente plus qu'un intérêt simplement historique ou archéologique ; nous verrons par la suite les raisons de cette méprise.

Lao-tseu n'écrivit qu'un seul traité, d'ailleurs extrêmement concis, le *Tao-te-king* ou « Livre de la Voie et de la Rectitude » ; tous les autres textes taoïstes sont, ou des commentaires de ce livre fondamental, ou des rédactions plus ou moins tardives de certains enseignements complémentaires qui, tout d'abord, avaient été purement oraux. Le *Tao*, qu'on traduit littéralement par « Voie », et qui a donné son nom à la doctrine elle-même, est le Principe suprême, envisagé au point de vue strictement métaphysique : il est à la fois l'origine et la fin de tous les êtres, ainsi que l'indique très clairement le caractère idéographique qui le représente. Le *Te*, que nous préférons rendre par « Rectitude » plutôt que par « Vertu » comme on le fait quelquefois, et cela afin de ne pas paraître lui

1. *Liun-yu*, VII.

donner une acception « morale » qui n'est aucunement dans l'esprit du Taoïsme, le *Te*, disons-nous, est ce qu'on pourrait appeler une « spécification » du *Tao* par rapport à un être déterminé, tel que l'être humain par exemple : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence, dans l'état où il se trouve présentement, soit selon la Voie, ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe. Lao-tseu se place donc tout d'abord dans l'ordre universel, et il descend ensuite à une application ; mais cette application, bien que visant proprement le cas de l'homme, n'est nullement faite à un point de vue social ou moral ; ce qui y est envisagé, c'est toujours et exclusivement le rattachement au Principe suprême, et ainsi, en réalité, nous ne sortons pas du domaine métaphysique.

Aussi n'est-ce point à l'action extérieure que le Taoïsme accorde de l'importance ; il la tient en somme pour indifférente en elle-même, et il enseigne expressément la doctrine du « non-agir », dont les Occidentaux ont en général quelque peine à comprendre la véritable signification, bien qu'ils puissent y être aidés par la théorie aristotélicienne du « moteur immobile », dont le sens est le même au fond, mais dont ils ne semblent pas s'être jamais appliqués à développer les conséquences. Le « non-agir » n'est point l'inertie, il est au contraire la plénitude de l'activité, mais c'est une activité transcendante et tout intérieure, non-manifestée, en union avec le Principe, donc au-delà de toutes les distinctions et de toutes les apparences que le vulgaire prend à tort pour la réalité même, alors qu'elles n'en sont qu'un reflet plus ou moins lointain. Il est d'ailleurs à remarquer que le Confucianisme lui-même, dont le point de vue est cependant celui de l'action, n'en parle pas moins de l'« invariable milieu », c'est-à-dire de l'état d'équilibre parfait, soustrait aux incessantes vicissitudes du monde extérieur ; mais, pour lui, ce ne peut être là que l'expression d'un idéal purement théorique, il ne peut saisir tout au plus, dans son domaine contingent, qu'une simple image du véritable « non-agir », tandis que, pour le Taoïsme, il est question de tout autre chose, d'une réalisation pleinement effective de cet état transcendant. Placé au centre de la roue cosmique, le sage parfait la meut invisiblement, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien. « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées... Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir » ¹. « Si un vrai sage avait dû, bien malgré lui, se charger du soin de l'empire, se tenant dans le non-agir, il emploierait les loisirs de sa non-intervention à donner libre cours à ses propensions naturelles. L'empire se trouverait bien d'avoir été remis aux mains de cet homme. Sans mettre en jeu ses organes, sans user de ses sens corporels, assis immobile, il verrait tout de son œil transcendant ; absorbé dans la contemplation, il ébranlerait tout comme fait le tonnerre ; le ciel physique s'adapterait docilement aux mouvements de son esprit ; tous les êtres suivraient l'impulsion de sa non-intervention, comme la poussière suit le vent. Pourquoi cet homme s'appliquerait-il à manipuler l'empire, alors que le laisser-aller suffit ? » ².

Nous avons insisté spécialement sur cette doctrine du « non-agir » ; outre qu'elle est effectivement un des aspects les plus importants et les plus caractéristiques du Taoïsme, il y a à cela des raisons plus spéciales que la suite fera mieux comprendre. Mais une question se pose : comment peut-on parvenir à l'état qui est décrit comme celui du sage parfait ? Ici comme dans toutes les doctrines analogues qui se trouvent en d'autres civilisations, la réponse est très nette : on y parvient exclusivement par la connaissance ; mais cette connaissance, celle-là même que Kong-tseu avouait n'avoir point obtenue, est d'un tout autre ordre que la connaissance ordinaire ou « profane », elle n'a aucun rapport avec le savoir extérieur des « lettrés », ni, à plus forte raison, avec la science telle que la comprennent les modernes Occidentaux. Il ne s'agit pas là d'une incompatibilité, encore que la science ordinaire, par les bornes qu'elle pose et par les habitudes mentales qu'elle fait prendre, puisse être souvent un

1. *Tchoang-tseu*, V.

2. *Tchoang-tseu*, XI.

obstacle à l'acquisition de la véritable connaissance ; mais quiconque possède celle-ci doit forcément tenir pour négligeables les spéculations relatives et contingentes où se complaisent la plupart des hommes, les analyses et les recherches de détail dans lesquelles ils s'embarrassent, et les multiples divergences d'opinions qui en sont l'inévitable conséquence. « Les philosophes se perdent dans leurs spéculations, les sophistes dans leurs distinctions, les chercheurs dans leurs investigations. Tous ces hommes sont captifs dans les limites de l'espace, aveuglés par les êtres particuliers »¹. Le sage, au contraire, a dépassé toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs ; au point central où il se tient, toute opposition a disparu et s'est résolue dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres, et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer »².

C'est pour cela, et non par une sorte de scepticisme qu'exclut évidemment le degré de connaissance où il est parvenu, que le sage se tient entièrement en dehors de toute les discussions qui agitent le commun des hommes ; pour lui, en effet, toutes les opinions contraires sont pareillement sans valeur, parce que, du fait même de leur opposition, elles sont toutes également relatives. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence, sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence... Ne nous occupons pas de distinguer, mais voyons tout dans l'unité de la norme. Ne discutons pas pour l'emporter, mais employons, avec autrui, le procédé de l'éleveur de singes. Cet homme dit aux singes qu'il élevait : Je vous donnerai trois taros le matin, et quatre le soir. Les singes furent tous mécontents. Alors, dit-il, je vous donnerai quatre taros le matin, et trois le soir. Les singes furent tous contents. Avec l'avantage de les avoir contentés, cet homme ne leur donna en définitive, par jour, que les sept taros qu'il leur avait primitivement destinés. Ainsi fait le sage ; il dit oui ou non, pour le bien de la paix, et reste tranquille au centre de la roue universelle, indifférent au sens dans lequel elle tourne »³.

Il est à peine besoin de dire que l'état du sage parfait, avec tout ce qu'il implique et sur quoi nous ne pouvons insister ici, ne peut être atteint d'un seul coup, et que même des degrés inférieurs à celui-là, et qui sont comme autant de stades préliminaires, ne sont accessibles qu'au prix d'efforts dont bien peu d'hommes sont capables. Les méthodes employées à cet effet par le Taoïsme sont d'ailleurs particulièrement difficiles à suivre, et l'aide qu'elles fournissent est beaucoup plus réduite que celle qu'on peut trouver dans l'enseignement traditionnel d'autres civilisations, de l'Inde par exemple ; en tout cas, elles sont à peu près impraticables pour des hommes appartenant à des races autres que celle à laquelle elles sont plus particulièrement adaptées. Du reste, même en Chine, le Taoïsme n'a jamais eu une très large diffusion, et il n'y a jamais visé, s'étant toujours abstenu de toute propagande ; cette réserve lui est imposée par sa nature même ; c'est une doctrine très fermée et essentiellement « initiatique », qui comme telle n'est destinée qu'à une élite, et qui ne saurait être proposée à tous indistinctement, car tous ne sont pas aptes à la comprendre ni surtout à la « réaliser ». On dit que Lao-tseu ne confia son enseignement qu'à deux disciples, qui eux-mêmes en formèrent dix autres ; après avoir écrit le *Tao-te-king*, il disparut vers l'Ouest ; sans doute se réfugia-t-il dans quelque retraite presque inaccessible du Tibet ou de l'Himalaya, et, dit l'historien Sse-matsien, « on ne sait ni où ni comment il finit ses jours ».

La doctrine qui est commune à tous, celle que tous, dans la mesure de leurs moyens, doivent étudier et mettre en pratique, c'est le Confucianisme, qui, embrassant tout ce qui concerne les relations

1. *Tchoang-tseu*, XXIV.

2. *Tchoang-tseu*, XIX.

3. *Tchoang-tseu*, II.

sociales, est pleinement suffisant pour les besoins de la vie ordinaire. Pourtant, puisque le Taoïsme représente la connaissance principielle dont dérive tout le reste, le Confucianisme, en réalité, n'en est en quelque sorte qu'une application dans un ordre contingent, il lui est subordonné en droit par sa nature même ; mais c'est là une chose dont la masse n'a pas à se préoccuper, qu'elle peut même ne pas soupçonner, puisque seule l'application pratique rentre dans son horizon intellectuel ; et, dans la masse dont nous parlons, il faut assurément comprendre la grande majorité des « lettrés » confucianistes eux-mêmes. Cette séparation de fait entre le Taoïsme et le Confucianisme, entre la doctrine intérieure et la doctrine extérieure, constitue, toute question de forme étant mise à part, une des plus notables différences qui existent entre la civilisation de la Chine et celle de l'Inde ; dans cette dernière, il n'y a qu'un corps de doctrine unique, le Brâhmanisme, comportant à la fois le principe et toutes ses applications, et, des degrés les plus inférieurs aux plus élevés, il n'y a pour ainsi dire aucune solution de continuité. Cette différence tient pour une grande part à celle des conditions mentales des deux peuples ; cependant, il est très probable que la continuité qui s'est maintenue dans l'Inde, et sans doute dans l'Inde seule, a existé aussi autrefois en Chine, depuis l'époque de Fo-hi jusqu'à celle de Lao-tseu et de Kong-tseu.

On voit maintenant pourquoi le Taoïsme est si peu connu des Occidentaux : il n'apparaît pas au-dehors comme le Confucianisme, dont l'action se manifeste visiblement dans toutes les circonstances de la vie sociale ; il est l'apanage exclusif d'une élite, peut-être plus restreinte en nombre aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été, et qui ne cherche aucunement à communiquer à l'extérieur la doctrine dont elle est la gardienne ; enfin, son point de vue même, son mode d'expression et ses méthodes d'enseignement sont tout ce qu'il y a de plus étranger à l'esprit occidental moderne. Certains, tout en connaissant l'existence du Taoïsme et en se rendant compte que cette tradition est toujours vivante, s'imaginent cependant que, en raison de son caractère fermé, son influence sur l'ensemble de la civilisation chinoise est pratiquement négligeable, sinon tout à fait nulle ; c'est là encore une grave erreur, et il nous reste maintenant à expliquer, dans la mesure où il est possible de le faire ici, ce qu'il en est réellement à cet égard.

Si l'on veut bien se reporter aux quelques textes que nous avons cités plus haut à propos du « non-agir », on pourra comprendre sans trop de difficulté, tout au moins en principe, sinon dans les modalités d'application, ce que doit être le rôle du Taoïsme, rôle de direction invisible, dominant les événements au lieu d'y prendre une part directe, et qui, pour ne pas être clairement apparent dans les mouvements extérieurs, n'en est que plus profondément efficace. Le Taoïsme remplit, comme nous l'avons dit, la fonction du « moteur immobile » : il ne cherche point à se mêler à l'action, il s'en désintéresse même entièrement en tant qu'il ne voit dans l'action qu'une simple modification momentanée et transitoire, un élément infime du « courant des formes », un point de la circonférence de la « roue cosmique » ; mais, d'autre part, il est comme le pivot autour duquel tourne cette roue, la norme sur laquelle se règle son mouvement, précisément parce qu'il ne participe pas à ce mouvement, et sans même qu'il ait à y intervenir expressément. Tout ce qui est entraîné dans les révolutions de la roue change et passe ; seul demeure ce qui, étant uni au Principe, se tient invariablement au centre, immuable comme le Principe même ; et le centre, que rien ne peut affecter dans son unité indifférenciée, est le point de départ de la multitude indéfinie des modifications qui constituent la manifestation universelle.

Il faut ajouter tout de suite que ce que nous venons de dire, concernant essentiellement l'état et la fonction du sage parfait, puisque c'est celui-ci seul qui a effectivement atteint le centre, ne s'applique rigoureusement qu'au degré suprême de la hiérarchie taoïste ; les autres degrés sont comme des intermédiaires entre le centre et le monde extérieur, et, comme les rayons de la roue partent de son moyeu et le relient à la circonférence, ils assurent, sans aucune discontinuité, la transmission de l'influence émanée du point invariable où réside l'« activité non-agissante ». Le terme d'influence, et non d'action, est bien celui qui convient ici ; on pourrait aussi, si l'on veut, dire qu'il s'agit d'une « action de présence » ; et même les degrés inférieurs, bien qu'étant fort éloignés de la plénitude du « non-agir », en participent cependant encore d'une certaine manière. D'ailleurs, les modes de communication de cette influence échappent nécessairement à ceux qui ne voient que le dehors des choses ; ils seraient tout aussi peu intelligibles à l'esprit occidental, et pour les mêmes raisons, que les méthodes qui permettent l'accession aux divers degrés de la hiérarchie. Aussi serait-il parfaitement inutile d'insister sur ce qu'on appelle les « temples sans portes », les « collèges où l'on n'enseigne

pas », ou sur ce que peut être la constitution d'organisations qui n'ont aucun des caractères d'une « société » au sens européen de ce mot, qui n'ont pas de forme extérieure définie, qui parfois n'ont pas même de nom, et qui cependant créent entre leurs membres le lien le plus effectif et le plus indissoluble qui puisse exister ; tout cela ne saurait rien représenter à l'imagination occidentale, ce qui lui est familier ne fournissant ici aucun terme valable de comparaison.

Au niveau le plus extérieur, il existe sans doute des organisations qui, étant engagées dans le domaine de l'action, semblent plus facilement saisissables, quoiqu'elles soient encore bien autrement secrètes que toutes les associations occidentales qui ont quelque prétention plus ou moins justifiée à posséder ce caractère. Ces organisations n'ont en général qu'une existence temporaire ; constituées en vue d'un but spécial, elles disparaissent sans laisser de traces dès que leur mission est accomplie ; ce ne sont que de simples émanations d'autres organisations plus profondes et plus permanentes, dont elles reçoivent leur direction réelle, alors même que leurs chefs apparents sont entièrement étrangers à la hiérarchie taoïste. Certaines d'entre elles, qui ont joué un rôle considérable dans un passé plus ou moins éloigné, ont laissé dans l'esprit du peuple des souvenirs qui s'expriment sous une forme légendaire : ainsi, nous avons entendu raconter qu'autrefois les maîtres de telle association secrète prenaient une poignée d'épingles et la jetaient à terre, et que de ces épingles naissaient autant de soldats tout armés. C'est exactement l'histoire de Cadmus semant les dents du dragon ; et ces légendes, que le vulgaire a seulement le tort de prendre à la lettre, ont, sous leur apparence naïve, une très réelle valeur symbolique.

Il peut d'ailleurs arriver, dans bien des cas, que les associations dont il s'agit, ou tout au moins les plus extérieures, soient en opposition et même en lutte les unes avec les autres ; des observateurs superficiels ne manqueraient pas de tirer de ce fait une objection contre ce que nous venons de dire, et d'en conclure que, dans de telles conditions, l'unité de direction ne peut pas exister. Ceux-là n'oublieraient qu'une chose, c'est que la direction en question est au-delà » de l'opposition qu'ils constatent, et non point dans le domaine où s'affirme cette opposition et pour lequel seul elle est valable. Si nous avons à répondre à de tels contradicteurs, nous nous bornerions à leur rappeler l'enseignement taoïste sur l'équivalence du « oui » et du « non » dans l'indistinction primordiale, et, quant à la mise en pratique de cet enseignement, nous les renverrions tout simplement à l'apologue de l'éleveur de singes.

Nous pensons en avoir dit assez pour faire concevoir que l'influence réelle du Taoïsme puisse être extrêmement importante, tout en demeurant toujours invisible et cachée ; ce n'est pas seulement en Chine qu'il existe des choses de ce genre, mais elles semblent y être d'une application plus constante que partout ailleurs. On comprendra aussi que ceux qui ont quelque connaissance du rôle de cette organisation traditionnelle doivent se défier des apparences et se montrer fort réservés dans l'appréciation d'événements tels que ceux qui se déroulent actuellement en Extrême-Orient, et qu'on juge trop souvent par assimilation avec ce qui se passe dans le monde occidental, ce qui les fait apparaître sous un jour complètement faux. La civilisation chinoise a traversé bien d'autres crises dans le passé, et elle a toujours retrouvé finalement son équilibre ; en somme, rien n'indique jusqu'ici que la crise actuelle soit beaucoup plus grave que les précédentes, et, même en admettant qu'elle le soit, ce ne serait pas encore une raison pour supposer qu'elle doive forcément atteindre ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans la tradition de la race, et qu'un tout petit nombre d'hommes peut d'ailleurs suffire à conserver intact dans les périodes de trouble, car les choses de cet ordre ne s'appuient point sur la force brutale de la multitude. Le Confucianisme, qui ne représente que le côté extérieur de la tradition, peut même disparaître si les conditions sociales viennent à changer au point d'exiger la constitution d'une forme entièrement nouvelle ; mais le Taoïsme est au-delà de ces contingences. Qu'on n'oublie pas que le sage, suivant les enseignements taoïstes que nous avons rapportés, « reste tranquille au centre de la roue cosmique », quelles que puissent être les circonstances, et que même « l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion ».

APERÇUS SUR L'ESOTERISME CHRETIEN

Avant-propos

René Guénon (1886-1951) a laissé une œuvre considérable : dix-sept ouvrages publiés de son vivant et des centaines d'articles et recensions publiés dans diverses revues, principalement dans la revue catholique *Regnabit* et dans les *Études Traditionnelles* (anciennement *Le Voile d'Isis*) dont il fut l'inspirateur depuis 1929.

Nous avons déjà réuni en un volume intitulé *Initiation et Réalisation Spirituelle*¹ une série d'articles qu'il avait écrits entre 1945 et fin 1950 et qui constituent une suite aux *Aperçus sur l'initiation*. Nous présentons aujourd'hui quelques études parues à diverses époques mais offrant le trait commun de se rapporter à un même sujet, à savoir l'ésotérisme chrétien. Il ne s'agit nullement ici d'un trait exposant, même d'une façon sommaire, les différents aspects de cet important sujet que René Guénon ne s'est jamais proposé d'exposer de façon didactique. Il s'agit d'études de circonstances dont le point de départ était fourni soit par des questions posées par des lecteurs, soit par des ouvrages dont René Guénon avait connaissance et dont il croyait devoir signaler les erreurs ou les insuffisances. L'intérêt de ces études fragmentaires nous paraît d'autant plus grand que, précisément, René Guénon, à part la plaquette sur *Saint Bernard* et son petit livre sur *L'Ésotérisme de Dante* n'a consacré aucun ouvrage à cette forme de la tradition qui touche d'une façon si pressante aux préoccupations les plus légitimes de l'immense majorité de ses lecteurs.

Cette réserve de René Guénon se relie étroitement au rôle qu'il assigne, dans *Orient et Occident* et dans *La Crise du Monde moderne*, à l'élite occidentale. L'apport de René Guénon consiste principalement en un exposé synthétique des doctrines métaphysiques orientales, destiné à éveiller, chez les Occidentaux intellectuellement qualifiés, le désir de retrouver, et de remettre au jour dans une certaine mesure, les aspects les plus profonds de leur propre tradition. C'est à ces Occidentaux qu'il appartient de faire ainsi la preuve que la dégénérescence intellectuelle et spirituelle de l'Occident n'est pas si totale, n'est pas si irrémédiable qu'on doive exclure tout espoir d'un redressement. Il était donc normal, dans cette perspective, que René Guénon se bornât, en ce qui concerne la tradition chrétienne, à fournir quelques « clefs », à indiquer quelques voies de recherches. C'est ce qu'il a fait dans des chapitres et des notes de ses divers ouvrages, dans son *Ésotérisme de Dante* et dans les études qu'on trouvera réunies plus loin.

Mais cette attitude si compréhensible a été diversement interprétée par des lecteurs superficiels ou n'ayant qu'une connaissance incomplète de l'œuvre guénonienne et aussi par des critiques qui n'étaient peut-être pas toujours désintéressés. Il nous paraît donc indispensable de rassembler ici quelques-uns des textes dans lesquels René Guénon a le plus clairement exprimé sa position à l'égard du Christianisme, quitte à nous excuser de ce rappel auprès des lecteurs qui ont fait une étude attentive et complète de son œuvre.

Le texte le plus important au point de vue qui nous occupe est sans doute le passage du *Roi du Monde* où René Guénon, assimilant les Rois-Mages de l'Évangile aux trois chefs du Centre Spirituel Suprême, écrit : « *L'hommage ainsi rendu au Christ naissant, dans les trois mondes qui sont leur domaine respectif, par les représentants authentiques de la Tradition primordiale, est en même temps, qu'on le remarque bien, le gage de la parfaite orthodoxie du Christianisme à l'égard de celle-ci* »².

Ailleurs, parlant du même événement de l'histoire sacrée, René Guénon exprime la même idée avec une précision supplémentaire. Ayant fait allusion à Melchissédec qui apparaît, dans la Bible, revêtu du double caractère sacerdotal et royal, il poursuit :

« Enfin, Melchissédec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissédec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit, dans les deux cas, de représentants d'une

1. *Éditions Traditionnelles*, Paris, 1952.

2. 3^e édition, Paris, 1950, p. 32

seule et même autorité. Or, les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin, le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité et le salue comme prophète ou Maître spirituel par excellence ce qui correspond directement au principe commun des deux pouvoirs sacerdotal et royal. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre à cet égard chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêt au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie religion de l'humanité toute entière. La démarche des représentants de cette tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du sacerdoce et de la royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'Ordre de Melchissédéc ? » ¹.

En effet, le Christianisme auquel pense René Guénon n'est pas celui des pseudo-ésotéristes qui ne voient dans le Christ rien de plus qu'un « grand initié » et pas davantage celui des protestants libéraux, mais le Christianisme authentique des Églises apostoliques :

« ... Le Protestantisme est illogique en ce que, tout en s'efforçant d'« humaniser » la religion, il laisse encore subsister, malgré tout, au moins en théorie, un élément supra-humain, qui est la Révélation ; il n'ose pas pousser la négation jusqu'au bout, mais, en livrant cette révélation à toutes les discussions qui sont la conséquence d'interprétations purement humaines, il la réduit en fait à n'être bientôt plus rien ; et quand on voit des gens qui, tout en persistant à se dire « chrétiens », n'admettent même plus la divinité du Christ, il est permis de penser que ceux-là, sans s'en douter peut-être, sont beaucoup plus près de la négation complète que du véritable Christianisme » ².

Et quelques lignes plus loin, la position de René Guénon apparaît encore beaucoup plus clairement :

« ... On pourrait faire ici une objection : n'aurait-il pas été possible que, tout en se séparant de l'organisation catholique, le protestantisme, par là même qu'il admettait cependant les Livres sacrés, gardât la doctrine traditionnelle qui y est contenue ? C'est l'introduction du « libre examen » qui s'oppose absolument à une telle hypothèse puisqu'elle permet toutes les fantaisies individuelles ; la conservation de la doctrine suppose d'ailleurs un enseignement traditionnel organisé, par lequel se maintient l'interprétation orthodoxe, et, en fait, cet enseignement, dans le monde occidental, s'identifiait au Catholicisme » ³

Ce qui était vrai à l'époque de la Réforme l'est encore aujourd'hui :

« ... il est bien certain... que c'est dans le Catholicisme seul que s'est maintenu ce qui subsiste encore, malgré tout, d'esprit traditionnel en Occident ; est-ce à dire que, là du moins, on puisse parler de conservation intégrale de la tradition, à l'abri de toute atteinte de l'esprit moderne ? malheureusement, il ne semble pas qu'il en soit ainsi ; ou, pour parler plus exactement, si le dépôt de la tradition est demeuré intact, ce qui est déjà beaucoup, il est assez douteux que le sens profond en soit encore compris effectivement, même par une élite peu nombreuse, dont l'existence se manifesterait sans doute par une action ou plutôt par une influence que, en fait, nous ne constatons nulle part. Il s'agit donc plus vraisemblablement de ce que nous appellerions volontiers une conservation à l'état latent, permettant toujours, à ceux qui en seront capables, de retrouver le sens de la tradition, quand bien même ce sens ne serait actuellement conscient pour personne... » ⁴.

Les citations qui précèdent, si importantes, soient-elles, appellent cependant d'autres précisions. Du fait que le Christianisme tient relativement peu de place dans l'œuvre de René Guénon prise dans

1. *Le Christ prêtre et roi*, article publié dans la revue *Le Christ-Roi*.

2. *La Crise du Monde moderne*, 2^e édition, 1946, pp. 75-76, Cf. un passage parallèle dans *L'Erreur Spirite*, 2^e édition, 1952. p. 126

3. *Loc cit.*, p. 76

4. *Loc. cit.*, pp. 77-78.

son ensemble, du fait que celui-ci ne s'est pas attaché à en mettre en lumière le contenu métaphysique et initiatique, certains se sont cru autorisés à conclure que Guénon considérait le Christianisme comme une forme traditionnelle, régulière et orthodoxe certes, mais en quelque manière incomplète sous le rapport de la connaissance métaphysique. René Guénon s'est opposé d'avance, et depuis longtemps, à une telle déformation de sa pensée. En 1925, dans sa conférence sur *La Métaphysique Orientale*, Guénon faisait une déclaration qui ne laisse place à aucune équivoque. Après avoir parlé de la « métaphysique partielle » d'Aristote et de ses continuateurs, il disait :

« Nous avons, pour notre part, la certitude qu'il y a eu autre chose que cela en Occident, dans l'Antiquité et au moyen âge, qu'il y a eu, à l'usage d'une élite, des doctrines purement métaphysiques et que nous pouvons dire complètes, y compris cette réalisation qui, pour la plupart des modernes, est sans doute une chose à peine concevable » ¹.

Or, en Occident et au moyen âge – et nous savons que quand Guénon parle du moyen âge, il a surtout en vue la période du moyen âge latin qui s'étend du règne de Charlemagne au début du XIV^e siècle – ces doctrines purement métaphysiques et complètes, ainsi que les méthodes de réalisation correspondantes, ne pouvaient relever que de l'ésotérisme chrétien et, plus précisément, d'un ésotérisme prenant appui sur l'exotérisme religieux du Catholicisme romain ². L'œuvre de René Guénon a permis à beaucoup de redécouvrir et d'interpréter correctement ces doctrines généralement oubliées ou mal comprises.



Les études réunies dans le présent volume sont pour la plupart consacrées à des organisations que René Guénon considérait comme ayant été au moyen âge les détentrices de l'enseignement et des méthodes de l'ésotérisme chrétien : Ordre du Temple, Fidèles d'Amour, Chevalerie du Saint-Graal. À ce titre elles constituent un complément à l'*Ésotérisme de Dante* et au *Roi du Monde*. Nous les avons fait précéder de deux études intitulées *À propos des langues sacrées* et *Christianisme et Initiation*. La première, qui met en lumière l'importance de la langue hébraïque dans le Christianisme, indique la voie de recherche la plus importante peut-être pour une étude approfondie des sciences traditionnelles et des méthodes de l'ésotérisme chrétien. La seconde concerne la structure même du Christianisme sous son double aspect religieux et initiatique.



Au terme de cet avant-propos que nous avons estimé indispensable et que nous nous sommes efforcé de faire aussi objectif que possible, nous ne pouvons pas ne pas formuler la question qui viendra à l'esprit de beaucoup de lecteurs quand ils auront pris connaissance de ce petit ouvrage : l'ésotérisme, dans sa pureté sinon dans son intégralité, est-il quelque part demeuré vivant au sein du Christianisme latin ? Dans une note rédigée dans les derniers mois de sa vie (décembre 1949) et reproduite dans ce livre (p. 24), René Guénon envisage cette possibilité.

Comment pourrait-on s'en étonner ? Reportons-nous aux paroles qui ne doivent point passer. D'une part :

« ... Et moi, je te le dis : tu es Pierre et c'est sur cette pierre que je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » ³.

et d'autre part :

« ... Pierre, se retournant voit, les suivant, le disciple que Jésus aimait, celui qui, pendant la Cène, s'était reposé sur la poitrine de Jésus... Pierre donc, en le voyant, dit à Jésus : « Et celui-ci. Seigneur,

1. *La Métaphysique orientale*, 3^e édition, 1951, p. 14.

2. Un des témoignages les plus importants qui soient parvenus jusqu'à nous de l'existence au moyen âge de telles doctrines, est l'œuvre de Maître Eckhart. Elles avaient assurément leur équivalent dans la Chrétienté orientale.

3. *Matt.* XV, 18.

que deviendra-t-il ? » Jésus lui dit : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? toi, suis-moi ». Le bruit courut donc, parmi les frères, que ce disciple ne mourrait point. Cependant, Jésus n'avait pas dit : il ne mourra point, mais : « si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » ¹.

L'œuvre de René Guénon n'y contredit certes pas.

Jean Reyor

1. *Jean*, XXI, 20-23.

À propos des langues sacrées

Nous avons fait remarquer incidemment, il y a quelque temps ¹, que le monde occidental n'avait à sa disposition aucune langue sacrée autre que l'hébreu ; il y a là, à vrai dire, un fait assez étrange et qui appelle quelques observations ; même si l'on ne prétend pas résoudre les diverses questions qui se posent à ce sujet, la chose n'est pas sans intérêt. Il est évident que, si l'hébreu peut jouer ce rôle en Occident, c'est en raison de la filiation directe qui existe entre les traditions judaïque et chrétienne et de l'incorporation des Écritures hébraïques aux Livres sacrés du Christianisme lui-même ; mais on peut se demander comment il se fait que celui-ci n'ait pas une langue sacrée qui lui appartienne en propre, en quoi son cas, parmi les différentes traditions, apparaît comme véritablement exceptionnel.

À cet égard, il importe avant tout de ne pas confondre les langues sacrées avec les langues simplement liturgiques ² : pour qu'une langue puisse remplir ce dernier rôle, il suffit en somme qu'elle soit « fixée », exempte des variations continues que subissent forcément les langues qui sont parlées communément ³ ; mais les langues sacrées sont exclusivement celles en lesquelles sont formulées les Écritures des différentes traditions. Il va de soi que toute langue sacrée est aussi en même temps, et à plus forte raison, la langue liturgique ou rituelle de la tradition à laquelle elle appartient ⁴, mais l'inverse n'est pas vrai ; ainsi, le grec et le latin peuvent parfaitement, de même que quelques autres langues anciennes ⁵, jouer le rôle de langues liturgiques pour le Christianisme ⁶, mais ils ne sont aucunement des langues sacrées ; même si l'on supposait qu'ils ont pu avoir autrefois un tel caractère ⁷, ce serait en tout cas dans des traditions disparues et avec lesquelles le Christianisme n'a évidemment aucun rapport de filiation.

L'absence de langue sacrée dans le Christianisme devient encore plus frappante lorsqu'on remarque que, même pour ce qui est des Écritures hébraïques, dont le texte primitif existe cependant, il ne se sert « officiellement » que de traductions grecque et latine ⁸. Quant au Nouveau Testament, on sait que le texte n'en est connu qu'en grec, et que c'est sur celui-ci qu'ont été faites toutes les versions en d'autres langues, même en hébreu et en syriaque ; or, tout au moins pour les Évangiles, il est assurément impossible d'admettre que ce soit là leur véritable langue, nous voulons dire celle dans laquelle les paroles mêmes du Christ ont été prononcées. Il se peut cependant qu'ils n'aient jamais été écrits effectivement qu'en grec, ayant été précédemment transmis oralement dans la langue originelle ⁹ ; mais on peut alors se demander pourquoi la fixation par l'écriture, lorsqu'elle a

1. Les « racines des plantes », dans le n° de septembre 1946 des *Études Traditionnelles*.

2. Cela importe même d'autant plus que nous avons vu un orientaliste qualifier de « langue liturgique » l'arabe, qui est en réalité une langue sacrée, avec l'intention dissimulée, mais pourtant assez claire pour qui sait comprendre, de déprécier la tradition islamique ; et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que ce même orientaliste a mené dans les pays de langue arabe, d'ailleurs sans succès, une véritable campagne pour l'adoption de l'écriture en caractères latins.

3. Nous préférons dire ici « langue fixée » plutôt que « langue morte » comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte.

4. Nous disons liturgique ou rituelle parce que le premier de ces deux mots ne s'applique proprement qu'aux formes religieuses, tandis que le second a une signification tout à fait générale et qui convient également à toutes les traditions.

5. Notamment le syriaque, le copte et le vieux slave, en usage dans diverses Églises orientales.

6. Il est bien entendu que nous n'avons en vue que les branches régulières et orthodoxes du Christianisme ; le Protestantisme sous toutes ses formes, ne faisait usage que des langues vulgaires, n'a plus par là même de liturgie à proprement parler.

7. Le fait que nous ne connaissons pas de Livres sacrés écrits dans ces langues ne permet pas d'écarter absolument cette supposition, car il y a certainement eu dans l'antiquité bien des choses qui ne nous sont pas parvenues ; il est des questions qu'il serait assurément bien difficile de résoudre actuellement, comme par exemple, en ce qui concerne la tradition romaine, celle du véritable caractère des Livres sibyllins, ainsi que de la langue dans laquelle ils étaient rédigés.

8. La version des Septante et la Vulgate

9. Cette simple remarque au sujet de la transmission orale devrait suffire à réduire à néant toutes les discussions des « critiques » sur la date prétendue des Évangiles, et elle suffirait en effet si les défenseurs du Christianisme n'étaient eux-mêmes plus ou moins affectés par l'esprit antitraditionnel du monde moderne.

eu lieu, ne s'est pas faite tout aussi bien dans cette langue même, et c'est là une question à laquelle il serait bien difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, tout cela n'est pas sans présenter certains inconvénients à divers égards, car une langue sacrée peut seule assurer l'invariabilité rigoureuse du texte des Écritures ; les traductions varient nécessairement d'une langue à une autre, et, de plus, elles ne peuvent jamais être qu'approximatives, chaque langue ayant ses modes d'expression propres qui ne correspondent pas exactement à ceux des autres ¹; même lorsqu'elles rendent aussi bien que possible le sens extérieur et littéral, elles apportent en tout cas bien des obstacles à la pénétration des autres sens plus profonds ²; et l'on peut se rendre compte par là de quelques-unes des difficultés toutes spéciales que présente l'étude de la tradition chrétienne pour qui ne veut pas s'en tenir à de simples apparences plus ou moins superficielles.

Bien entendu, tout cela ne veut nullement dire qu'il n'y ait pas de raisons pour que le Christianisme ait ce caractère exceptionnel d'être une tradition sans langue sacrée ; il doit au contraire y en avoir très certainement, mais il faut reconnaître qu'elles n'apparaissent pas clairement à première vue, et sans doute faudrait-il, pour parvenir à les dégager, un travail considérable que nous ne pouvons songer à entreprendre ; du reste, presque tout ce qui touche aux origines du Christianisme et à ses premiers temps est malheureusement enveloppé de bien des obscurités. On pourrait aussi se demander s'il n'y a pas quelque rapport entre ce caractère et un autre que n'est guère moins singulier : c'est que le Christianisme ne possède pas non plus l'équivalent de la partie proprement « légale » des autres traditions ; cela est tellement vrai que, pour y suppléer, il a dû adapter à son usage l'ancien droit romain, en y faisant d'ailleurs des adjonctions, mais qui, pour lui être propres, n'ont pas davantage leur source dans les Écritures mêmes ³. En rapprochant ces deux faits d'une part, et en se souvenant d'autre part que, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, certains rites chrétiens apparaissent en quelque sorte comme une « extériorisation » de rites initiatiques, on pourrait même se demander si le Christianisme originel n'était pas en réalité quelque chose de très différent de tout ce qu'on en peut penser actuellement ; sinon quant à la doctrine elle-même ⁴, du moins quant aux fins en vue desquelles il était constitué ⁵. Nous n'avons voulu ici, pour notre part, que poser simplement ces questions, auxquelles nous ne prétendons certes pas donner une réponse ; mais, étant donné l'intérêt qu'elles présentent manifestement sous plus d'un rapport, il serait fort à souhaiter que quelqu'un qui aurait à sa disposition le temps et les moyens de faire les recherches nécessaires à cet égard puisse, un jour ou l'autre, apporter là-dessus quelques éclaircissements.

1. Cet état de choses n'est pas sans favoriser les attaques des « exégètes » modernistes ; même s'il existait des textes en langue sacrée, cela ne les empêcherait sans doute pas de discuter en profanes qu'ils sont, mais du moins serait-il alors plus facile, pour tous ceux qui gardent encore quelque chose de l'esprit traditionnel, de ne pas se croire obligés de tenir compte de leurs prétentions.

2. Cela est particulièrement visible pour les langues sacrées où les caractères ont une valeur numérique ou proprement hiéroglyphique, qui a souvent une grande importance à ce point de vue, et dont une traduction quelconque ne laisse évidemment rien subsister.

3. On pourrait dire, en se servant d'un terme emprunté à la tradition islamique, que le Christianisme n'a pas de *shariyah* ; cela est d'autant plus remarquable que, dans la filiation traditionnelle qu'on peut appeler « abrahamique », il se situe entre le Judaïsme et l'islamisme, qui ont au contraire l'un et l'autre une *shariyah* fort développée.

4. Ou, peut-être faudrait-il plutôt dire, à la partie de la doctrine qui est demeurée généralement connue jusqu'à nos jours ; celle-là n'a certainement pas changé, mais il se peut qu'en outre il y ait eu d'autres enseignements, et certaines allusions des Pères de l'Église ne semblent même guère pouvoir se comprendre autrement ; les efforts faits par les modernes pour amoindrir la portée de ces allusions ne prouvent en somme que les limitations de leur propre mentalité.

5. L'étude de ces questions amènerait aussi à soulever celle des rapports du Christianisme primitif avec l'Essénianisme, qui est d'ailleurs assez mal connu, mais dont on sait tout au moins qu'il constituait une organisation ésotérique rattachée au Judaïsme ; on a dit là-dessus bien des choses fantaisistes, mais c'est encore là un point qui mériterait d'être examiné sérieusement.

Christianisme et Initiation

Nous n'avons pas l'intention de revenir ici sur les questions concernant le caractère propre du Christianisme, car nous pensions que ce que nous en avons dit en diverses occasions, fût-ce plus ou moins incidemment, était tout au moins suffisant pour qu'il ne puisse y avoir aucune équivoque à cet égard ¹. Malheureusement, nous avons dû constater en ces derniers temps qu'il n'en était rien, et qu'il s'était au contraire produit à ce propos, dans l'esprit d'un assez grand nombre de nos lecteurs, des confusions plutôt fâcheuses, ce qui nous a montré la nécessité de donner de nouveau quelques précisions sur certains points. Ce n'est d'ailleurs qu'à regret que nous nous y décidons, car nous devons avouer que nous ne nous sommes jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du Christianisme, obscurité telle que, si l'on réfléchit bien, elle paraît ne pas pouvoir être simplement accidentelle et avoir été expressément voulue ; cette remarque est du reste à retenir en connexion avec ce que nous dirons par la suite.

En dépit de toutes les difficultés qui résultent d'un tel état de choses, il y a cependant au moins un point qui ne semble pas douteux, et qui d'ailleurs n'a été contesté par aucun de ceux qui nous ont fait part de leurs observations, mais sur lequel, tout au contraire, quelques-uns se sont appuyés pour formuler certaines de leurs objections : c'est que, loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique. On peut en trouver une confirmation dans le fait que la tradition islamique considère le Christianisme primitif comme ayant été proprement une *tarîqah*, c'est-à-dire en somme une voie initiatique, et non une *sharîyah* ou une législation d'ordre social et s'adressant à tous ; et cela est tellement vrai que, par la suite, on dut y suppléer par la constitution d'un droit « canonique » ² qui ne fut en réalité qu'une adaptation de l'ancien droit romain, donc quelque chose qui vint entièrement du dehors, et non point un développement de ce qui était contenu tout d'abord dans le Christianisme lui-même. Il est du reste évident qu'on ne trouve dans l'Évangile aucune prescription qui puisse être regardée comme ayant un caractère véritablement légal au sens propre de ce mot ; la parole bien connue : « Rendez à César ce qui est à César... », nous paraît tout particulièrement significative à cet égard, car elle implique formellement, pour tout ce qui est d'ordre extérieur, l'acceptation d'une législation complètement étrangère à la tradition chrétienne, et qui est simplement celle qui existait en fait dans le milieu où celle-ci prit naissance, par là même qu'il était alors incorporé à l'Empire romain. Ce serait là, assurément, une lacune des plus graves si le Christianisme avait été alors ce qu'il est devenu plus tard ; l'existence même d'une telle lacune serait non seulement inexplicable, mais vraiment inconcevable pour une tradition orthodoxe et régulière, si cette tradition devait réellement comporter un exotérisme aussi bien qu'un ésotérisme, et si elle devait même, pourrait-on dire, s'appliquer avant tout au domaine exotérique ; par contre, si le Christianisme avait le caractère que nous venons de dire, la chose s'explique sans peine, car il ne s'agit nullement d'une lacune, mais d'une abstention intentionnelle d'intervenir dans un domaine qui, par définition même, ne pouvait pas le concerner dans ces conditions.

Pour que cela ait été possible, il faut que l'Église chrétienne, dans les premiers temps, ait constitué

1. Nous n'avons pu nous défendre de quelque étonnement en voyant que certains ont trouvé que les *Aperçus sur l'initiation* touchaient davantage et plus directement au Christianisme que nos autres ouvrages ; nous pouvons les assurer que là aussi bien qu'ailleurs, nous n'avons entendu en parler que dans la mesure où cela était strictement nécessaire pour la compréhension de notre exposé, et, l'on peut dire, en fonction des différentes questions que nous avons à traiter au cours de celui-ci. Ce qui n'est guère moins étonnant, c'est que des lecteurs qui assurent pourtant avoir suivi attentivement et constamment tout ce que nous avons écrit aient cru trouver dans ce livre quelque chose de nouveau à cet égard, alors que, sur tous les points qu'ils nous ont signalés, nous n'avons fait au contraire qu'y reproduire purement et simplement des considérations que nous avons déjà développées dans quelques-uns de nos articles parus précédemment dans *Le Voile d'Isis et Études Traditionnelles*.

2. À ce propos, il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que, en arabe, le mot *qanûn*, dérivé du grec, est employé pour désigner toute loi adoptée pour des raisons purement contingentes et ne faisant pas partie intégrante de la *shariyah* ou de la législation traditionnelle.

une organisation fermée ou réservée, dans laquelle tous n'étaient pas admis indistinctement, mais seulement ceux qui possédaient les qualifications nécessaires pour recevoir valablement l'initiation sous la forme qu'on peut appeler « christique » ; et l'on pourrait sans doute retrouver encore bien des indices qui montrent qu'il en fut effectivement ainsi, quoiqu'ils soient généralement incompris à notre époque, et que même, par suite de la tendance moderne à nier l'ésotérisme, on cherche trop souvent, d'une façon plus ou moins consciente, à les détourner de leur véritable signification ¹. Cette Église était en somme comparable, sous ce rapport, au *Sangha* bouddhique, où l'admission avait aussi les caractères d'une véritable initiation ², et qu'on a coutume d'assimiler à un « ordre monastique », ce qui est juste tout au moins en ce sens que ses statuts particuliers n'étaient, pas plus que ceux d'un ordre monastique au sens chrétien de ce terme, faits pour être étendus à tout l'ensemble de la société au sein de laquelle cette organisation avait été établie ³. Le cas du Christianisme, à ce point de vue, n'est donc pas unique parmi les différentes formes traditionnelles connues, et cette constatation nous paraît être de nature à diminuer l'étonnement que certains pourraient en éprouver ; il est peut-être plus difficile d'expliquer qu'il ait ensuite changé de caractère aussi complètement que le montre tout ce que nous voyons autour de nous, mais ce n'est pas encore le moment d'examiner cette autre question.

Voici maintenant l'objection qui nous a été adressée et à laquelle nous faisons allusion plus haut : dès lors que les rites chrétiens, et en particulier les sacrements, ont eu un caractère initiatique, comment ont-ils jamais pu le perdre pour devenir de simples rites exotériques ? Cela est impossible et même contradictoire, nous dit-on, parce que le caractère initiatique est permanent et immuable et ne saurait jamais être effacé, de sorte qu'il faudrait seulement admettre que, du fait des circonstances et de l'admission d'une grande majorité d'individus non qualifiés, ce qui était primitivement une initiation effective s'est trouvé réduit à n'avoir plus que la valeur d'une initiation virtuelle. Il y a là une méprise qui nous paraît tout à fait évidente : l'initiation, ainsi que nous l'avons expliqué à maintes reprises, confère bien en effet à ceux qui la reçoivent un caractère qui est acquis une fois pour toutes et qui est véritablement ineffaçable ; mais cette notion de la permanence du caractère initiatique s'applique aux êtres humains qui le possèdent, et non pas à des rites ou à l'action de l'influence spirituelle à laquelle ceux-ci sont destinés à servir de véhicule ; il est absolument injustifié de vouloir la transporter de l'un de ces deux cas à l'autre, ce qui revient même en réalité à lui attribuer une signification toute différente, et nous sommes certain de n'avoir jamais rien dit nous-même qui puisse donner lieu à une semblable confusion. À l'appui de cette objection, on fait valoir que l'action qui s'exerce par les sacrements chrétiens est rapportée au Saint-Esprit, ce qui est parfaitement exact, mais entièrement en dehors de la question ; que d'ailleurs l'influence spirituelle soit désignée ainsi conformément au langage chrétien, ou autrement suivant la terminologie propre à telle ou telle tradition, il est également vrai que sa nature est essentiellement transcendante et supra-individuelle, car, s'il n'en était pas ainsi, ce n'est plus du tout à une influence spirituelle qu'on aurait affaire, mais à une simple influence psychique ; seulement, cela étant admis, qu'est-ce qui pourrait empêcher que la même influence, ou une influence de même nature, agisse suivant des modalités différentes et dans des domaines également différents, et en outre, parce que cette influence est en elle-même d'ordre transcendant, faudrait-il que ses effets le soient nécessairement aussi dans tous les cas ? ⁴. Nous ne

1. Nous avons eu souvent l'occasion de constater notamment cette façon de procéder dans l'interprétation actuelle des Pères de l'Église, et plus particulièrement des Pères grecs : on s'efforce, autant qu'on le peut, de soutenir que c'est à tort qu'on voudrait voir chez eux des allusions ésotériques, et, quand la chose devient tout à fait impossible, on n'hésite pas à leur en faire grief et à déclarer qu'il y eut la de leur part une regrettable faiblesse !

2. Voir A K. Coomaraswamy : *L'ordination bouddhique est-elle une initiation ?*, dans le n° de juillet 1939 des *Études Traditionnelles*.

3. C'est cette extension illégitime qui donna lieu ultérieurement, dans le Bouddhisme indien, à certaines déviations telles que la négation des castes : le Bouddha n'avait pas à tenir compte de celles-ci à l'intérieur d'une organisation formée dont les membres devaient, en principe tout au moins être au-delà de leur distinction ; mais vouloir supprimer cette même distinction ; mais vouloir supprimer cette même distinction dans le milieu social tout entier constituait une hérésie formelle au point de vue de la tradition hindoue.

4. Nous ferons remarquer incidemment que ceci aurait notamment pour conséquence d'interdire aux influences spirituelles la production d'effets concernant simplement l'ordre corporel, comme les guérissons miraculeuses par exemple.

voyons pas du tout pourquoi il en serait ainsi, et nous sommes même certain du contraire ; en effet, nous avons toujours eu le plus grand soin d'indiquer qu'une influence spirituelle intervient aussi bien dans les rites exotériques que dans les rites initiatiques, mais il va de soi que les effets qu'elle produit ne sauraient aucunement être du même ordre dans les deux cas, sans quoi la distinction même des deux domaines correspondants ne subsisterait plus ¹. Nous ne comprenons pas davantage en quoi il serait inadmissible que l'influence qui opère par le moyen des sacrements chrétiens, après avoir agi tout d'abord dans l'ordre initiatique, ait ensuite, dans d'autres conditions et pour des raisons dépendant de ces conditions mêmes, fait descendre son action dans le domaine simplement religieux et exotérique, de telle sorte que ses effets ont été dès lors limités à certaines possibilités d'ordre exclusivement individuel, ayant pour terme le « salut », et cela tout en conservant cependant, quant aux apparences extérieures, les mêmes supports rituels, parce que ceux-ci étaient d'institution chrétienne et que sans eux il n'y aurait même plus eu de tradition proprement chrétienne. Qu'il en ait bien réellement été ainsi en fait, et que par conséquent, dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée, on ne puisse plus considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique, c'est ce sur quoi il nous va falloir insister avec plus de précision ; mais nous devons d'ailleurs faire remarquer qu'il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractère, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu.

Si l'on considère quel était, à l'époque dont il s'agit, l'état du monde occidental, c'est-à-dire de l'ensemble des pays qui étaient alors compris dans l'Empire romain, on peut facilement se rendre compte que, si le Christianisme n'était pas « descendu » dans le domaine exotérique, ce monde, dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là, et notamment la tradition gréco-romaine qui y était naturellement devenue prédominante, étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence était sur le point de se terminer ². Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel », puisqu'elle évita à l'Occident de tomber dès cette époque dans un état qui eût été en somme comparable à celui où il se trouve actuellement. Le moment où devait se produire une perte générale de la tradition comme celle qui caractérise proprement les temps modernes n'était d'ailleurs pas encore venu ; il fallait donc qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord ³; et ainsi le « redressement » n'était pas seulement bénéfique pour l'humanité occidentale, ce qui est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais il était en même temps, comme l'est d'ailleurs nécessairement toute action « providentielle » intervenant dans le cours de l'histoire, en parfait accord avec les lois cycliques elles-mêmes.

Il serait probablement impossible d'assigner une date précise à ce changement qui fit du Christianisme une religion au sens propre du mot et une forme traditionnelle s'adressant à tous indistinctement ; mais ce qui est certain en tout cas, c'est qu'il était déjà un fait accompli à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée, de sorte que celui-ci n'eut qu'à le « sanctionner », si l'on peut dire, en inaugurant l'ère des formulations « dogmatiques » destinées à constituer une présentation

1. Si l'action du Saint-Esprit ne s'exerçait que dans le domaine ésotérique, parce qu'il est le seul vraiment transcendant, nous demanderons aussi à nos contradicteurs, qui sont catholiques, ce qu'il faudrait penser de la doctrine suivant laquelle il intervient dans la formulation des dogmes les plus évidemment exotériques.

2. Il est bien entendu que, en parlant du monde occidental dans son ensemble, nous faisons exception pour une élite qui non seulement comprenait encore sa propre tradition au point de vue extérieur, mais qui, en outre, continuait de recevoir l'initiation aux mystères ; la tradition aurait pu ainsi se maintenir encore plus ou moins longtemps dans un milieu de plus en plus restreint, mais cela est en dehors de la question que nous envisageons présentement, puisque c'est de la généralité des Occidentaux qu'il s'agit et que c'est pour celle-ci que le Christianisme dut venir remplacer les anciennes formes traditionnelles au moment où elles se réduisaient pour elle à n'être plus que des « superstitions » au sens étymologique de ce mot.

3. Sous ce rapport, on pourrait dire que le passage de l'ésotérisme à l'exotérisme constituait ici un véritable « sacrifice », ce qui est d'ailleurs vrai de toute descente de l'esprit.

purement exotérique de la doctrine ¹. Cela ne pouvait d'ailleurs pas aller sans quelques inconvénients inévitables, car le fait d'enfermer ainsi la doctrine dans des formules nettement définies et limitées rendait beaucoup plus difficile, même à ceux qui en étaient réellement capables, d'en pénétrer le sens profond ; de plus, les vérités d'ordre plus proprement ésotérique, qui étaient par leur nature même hors de la portée du plus grand nombre, ne pouvaient plus être présentées que comme des « mystères » au sens que ce mot a pris vulgairement, c'est-à-dire que, aux yeux du commun, elles ne devaient pas tarder à apparaître comme quelque chose qu'il était impossible de comprendre, voire même interdit de chercher à approfondir. Ces inconvénients n'étaient cependant pas tels qu'ils pussent s'opposer à la constitution du Christianisme en forme traditionnelle exotérique ou en empêcher la légitimité, étant donné l'immense avantage qui devait par ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, en résulter pour le monde occidental ; du reste, si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci ; mais c'est là encore une autre question que nous aurons à examiner un peu plus tard.

D'autre part, il est à remarquer que ce changement dans le caractère essentiel et, pourrait-on dire, dans la nature même du Christianisme, explique parfaitement que, comme nous le disions au début, tout ce qui l'avait précédé ait été volontairement enveloppé d'obscurité, et que même il n'ait pas pu en être autrement. Il est évident en effet que la nature du Christianisme originel, en tant qu'elle était essentiellement ésotérique et initiatique, devait demeurer entièrement ignorée de ceux qui étaient maintenant admis dans le Christianisme devenu exotérique ; par conséquent, tout ce qui pouvait faire connaître ou seulement soupçonner ce qu'avait été réellement le Christianisme à ses débuts devait être recouvert pour eux d'un voile impénétrable. Bien entendu, nous n'avons pas à rechercher par quels moyens un tel résultat a pu être obtenu, ce serait plutôt là l'affaire des historiens, si toutefois il leur venait à l'idée de se poser cette question, qui d'ailleurs leur apparaîtrait sans doute comme à peu près insoluble, faute de pouvoir y appliquer leurs méthodes habituelles et s'appuyer sur des « documents » qui manifestement ne sauraient exister en pareil cas ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est seulement de constater la chose et d'en comprendre la véritable raison. Nous ajouterons que, dans ces conditions, et contrairement à ce que pourraient en penser les amateurs d'explications rationnelles, qui sont aussi toujours des explications superficielles et « simplistes », on ne peut aucunement attribuer cette « obscurité » des origines à une ignorance trop évidemment impossible chez ceux qui devaient être d'autant plus conscients de la transformation du Christianisme qu'ils y avaient eux-mêmes pris une part plus ou moins directe, ni prétendre non plus, suivant un préjugé assez répandu parmi les modernes qui prêtent trop volontiers aux autres leur propre mentalité, qu'il y ait eu là de leur part une manœuvre « politique » et intéressée, dont nous ne voyons d'ailleurs pas très bien quel profit ils auraient pu retirer effectivement ; la vérité est au contraire que cela fût rigoureusement exigé par la nature même des choses, afin de maintenir, en conformité avec l'orthodoxie traditionnelle, la distinction profonde des deux domaines exotérique et ésotérique ².

Certains pourraient peut-être se demander ce qu'ils est advenu, avec un pareil changement, des enseignements du Christ, qui constituent le fondement du Christianisme par définition même, et dont il ne pourrait s'écarter sans cesser de mériter son nom, sans compter qu'on ne voit pas ce qui pourrait s'y substituer sans compromettre le caractère « non-humain » en dehors duquel il n'y a plus aucune tradition authentique. En réalité, ces enseignements n'ont pas été touchés par là ni modifiés

1. En même temps, la « conversion » de Constantin impliquait la reconnaissance, par un acte en quelque sorte officiel de l'autorité impériale, du fait que la tradition gréco-romaine devait désormais être considérée comme éteinte, bien que naturellement il en ait subsisté encore assez longtemps des restes qui ne pouvaient qu'aller en dégénéralant de plus en plus avant de disparaître définitivement, et qui sont ce qui fut désigné un peu plus tard par le terme méprisant de « paganisme ».

2. Nous avons fait remarquer ailleurs que la confusion entre ces deux domaines est une des causes qui donnent le plus fréquemment naissance à des « sectes » hétérodoxes, et il n'est pas douteux qu'en fait, parmi les-anciennes hérésies chrétiennes, il en est un certain nombre qui n'eurent pas d'autre origine que celle-là ; on s'explique d'autant mieux par là les précautions qui furent prises pour éviter cette confusion dans la mesure du possible, et dont on ne saurait aucunement contester l'efficacité à cet égard, même si, à un tout autre point de vue, on est tenté de regretter qu'elles aient eu pour effet secondaire d'apporter à une étude approfondie et complète du Christianisme des difficultés presque insurmontables.

en aucune façon dans leur « littéralité », et la permanence du texte des Évangiles et des autres écrits du Nouveau Testament, qui remontent évidemment à la première période du Christianisme, en constitue une preuve suffisante ¹; ce qui a changé, c'est seulement leur compréhension, ou, si l'on préfère, la perspective suivant laquelle ils sont envisagés et la signification qui leur est donnée en conséquence, sans d'ailleurs qu'on puisse dire qu'il y ait quoi que ce soit de faux ou d'illégitime dans cette signification, car il va de soi que les mêmes vérités sont susceptibles de recevoir une application dans des domaines différents, en vertu des correspondances qui existent entre tous les ordres de réalité. Seulement, il y a des préceptes qui, concernant spécialement ceux qui suivent une voie initiatique, et applicables par conséquent dans un milieu restreint et en quelque sorte qualitativement homogène, deviennent impraticables en fait si on veut les étendre à tout l'ensemble de la société humaine ; c'est ce qu'on reconnaît assez explicitement en les considérant comme étant seulement des « conseils de perfection », auxquels ne s'attache aucun caractère d'obligation ²; cela revient à dire que chacun n'est tenu de suivre la voie évangélique que dans la mesure non seulement de sa propre capacité, ce qui va de soi, mais même de ce que lui permettent les circonstances contingentes dans lesquelles il se trouve placé, et c'est là en effet tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de ceux qui ne visent pas à dépasser la simple pratique exotérique ³. D'autre part, pour ce qui est de la doctrine proprement dite, s'il est des vérités qui peuvent être comprises à la fois exotériquement et ésotériquement, suivant des sens se rapportant à des degrés différents de réalité, il en est d'autres qui, relevant exclusivement de l'ésotérisme et n'ayant aucune correspondance en dehors de celui-ci, deviennent, comme nous l'avons déjà dit, entièrement incompréhensibles quand on essaie de les transporter dans le domaine exotérique, et qu'on doit forcément se borner alors à exprimer purement et simplement sous la forme dénonciations « dogmatiques », sans jamais chercher à en donner la moindre explication ; ce sont celles-ci qui constituent proprement ce qu'on est convenu d'appeler les « mystères » du Christianisme. À vrai dire, l'existence même de ces « mystères » serait tout à fait injustifiable si l'on n'admettait pas le caractère ésotérique du Christianisme originel ; en tenant compte de celui-ci, au contraire, elle apparaît comme une conséquence normale et inévitable de l'« extériorisation » par laquelle le Christianisme, tout en conservant la même forme quant aux apparences, dans sa doctrine aussi bien que dans ses rites, est devenu la tradition exotérique et spécifiquement religieuse que nous connaissons aujourd'hui.



Parmi les rites chrétiens, ou plus précisément parmi les sacrements qui en constituent la partie la plus essentielle, ceux qui présentent la plus grande similitude avec des rites d'initiation, et qui par conséquent doivent en être regardés comme l'« extériorisation » s'ils ont eu effectivement ce caractère à l'origine ⁴, sont naturellement, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, ceux qui ne peuvent être reçus qu'une seule fois, et avant tout le baptême. Celui-ci, par lequel le néophyte était admis dans la communauté chrétienne et en quelque sorte « incorporé » à celle-ci, devait évidemment, tant qu'elle fut une organisation initiatique, constituer la première initiation, c'est-à-dire le début des « petits mystères » ; c'est d'ailleurs ce qu'indique nettement le caractère de « seconde naissance » qu'il a conservé, bien qu'avec une application différente, même en descendant dans le domaine exotérique. Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que la confirmation paraît

1. Même si l'on admettait, ce qui n'est pas notre cas, les prétendues conclusions de la « critique » moderne, qui, avec des intentions trop manifestement antitraditionnelles, s'efforce d'attribuer à ces écrits des dates aussi « tardives » que possible, ils seraient certainement encore antérieurs à la transformation dont nous parlons ici.

2. Nous n'entendons pas parler des abus auxquels cette sorte de restriction ou de « minimisation » a pu parfois donner lieu, mais des nécessités réelles d'une adaptation à un milieu social comprenant des individus aussi différents et inégaux que possible quant à leur niveau spirituel, et auxquels un exotérisme doit cependant s'adresser au même titre et sans aucune exception.

3. Cette pratique exotérique pourrait se définir comme un minimum nécessaire et suffisant pour assurer le « salut », car c'est là le but unique auquel elle est effectivement destinée.

4. En disant ici rites d'initiation, nous entendons par là ceux qui ont proprement pour but la communication même de l'influence initiatique ; il va de soi que, en dehors de ceux-là, il peut exister d'autres rites initiatiques, c'est-à-dire réservés à une élite ayant déjà reçu l'initiation : ainsi, par exemple, on peut penser que l'Eucharistie fut primitivement un rite initiatique en ce sens, mais non par un rite d'initiation.

avoir marqué l'accession à un degré supérieur, et le plus vraisemblable est que celui-ci correspondait en principe à l'achèvement des « petits mystères » ; quant à l'ordre, qui maintenant donne seulement la possibilité d'exercer certaines fonctions, il ne peut être que l'« extériorisation » d'une initiation sacerdotale, se rapportant comme telle aux « grands mystères ».

Pour se rendre compte que, dans ce qu'on pourrait appeler le second état du Christianisme, les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique et ne sont bien réellement que des rites purement exotériques, il suffit en somme de considérer le cas du baptême, puisque tout le reste en dépend directement. À l'origine, malgré l'« obscurité » dont nous avons parlé, on sait tout au moins que, pour conférer le baptême, on s'entourait de précautions rigoureuses, et que ceux qui devaient le recevoir étaient soumis à une longue préparation. Actuellement, c'est en quelque sorte tout le contraire qui a lieu, et on semble avoir fait tout le possible pour faciliter à l'extrême la réception de ce sacrement, puisque non seulement il est donné à n'importe qui indistinctement, sans qu'aucune question de qualification et de préparation ait à se poser, mais que même il peut aussi être conféré valablement par n'importe qui, alors que les autres sacrements ne peuvent l'être que par ceux, prêtres ou évêques, qui exercent une fonction rituelle déterminée. Ces facilités, ainsi que le fait que les enfants sont baptisés le plus tôt possible après leur naissance, ce qui exclut évidemment l'idée d'une préparation quelconque, ne peuvent s'expliquer que par un changement radical dans la conception même du baptême, changement à la suite duquel il fut considéré comme une condition indispensable pour le « salut », et qui devait par conséquent être assurée au plus grand nombre possible d'individus, alors que primitivement il s'agissait de tout autre chose. Cette façon de voir, suivant laquelle le « salut » qui est le but final de tous les rites exotériques, est lié nécessairement à l'admission dans l'Église chrétienne, n'est en somme qu'une conséquence de cette sorte d'« exclusivisme » qui est inévitablement inhérent au point de vue de tout exotérisme comme tel. Nous ne croyons pas utile d'y insister davantage, car il est trop clair qu'un rite qui est conféré à des enfants naissants, et sans même qu'on se préoccupe aucunement de déterminer leurs qualifications par un moyen quelconque, ne saurait avoir le caractère et la valeur d'une initiation, celle-ci fût-elle réduite à n'être plus que simplement virtuelle ; nous allons d'ailleurs revenir tout à l'heure sur la question de la possibilité de la subsistance d'une initiation virtuelle par les sacrements chrétiens.

Nous signalerons encore accessoirement un point qui n'est pas sans importance : c'est que, dans le Christianisme tel qu'il est actuellement, et contrairement à ce qu'il en était tout d'abord, tous les rites sans exception sont publics ; tout le monde peut y assister, même à ceux qui paraîtraient devoir être plus particulièrement « réservés », comme l'ordination d'un prêtre ou la consécration d'un évêque, et à plus forte raison à un baptême ou à une confirmation. Or ce serait là une chose inadmissible s'il s'agissait de rites d'initiation, qui normalement ne peuvent être accomplis qu'en présence de ceux qui ont déjà reçu la même initiation ¹ ; entre la publicité d'une part et l'ésotérisme et l'initiation de l'autre, il y a évidemment incompatibilité. Si cependant nous ne regardons cet argument que comme secondaire, c'est que, s'il n'y en avait pas d'autres, on pourrait prétendre qu'il n'y a là qu'un abus dû à une certaine dégénérescence, comme il peut s'en produire parfois dans une organisation initiatique sans que celle-ci aille pour cela jusqu'à perdre son caractère propre ; mais nous avons vu que, précisément, la descente du Christianisme dans l'ordre exotérique ne devait nullement être considérée comme une dégénérescence, et d'ailleurs les autres raisons que nous exposons suffisent pleinement à montrer que, en réalité, il ne peut plus y avoir là aucune initiation.

S'il y avait encore une initiation virtuelle, comme certains l'ont envisagé dans les objections qu'ils nous ont faites, et si par conséquent ceux qui ont reçu les sacrements chrétiens, ou même le seul

1. À la suite de l'article sur l'ordination bouddhique que nous avons mentionné précédemment, nous posâmes à A.K. Coomaraswamy une question à ce sujet ; il nous confirma que cette ordination n'était jamais conférée qu'en présence des seuls membres du *Sangha*, composé uniquement de ceux qui eux-mêmes l'avaient reçue, à l'exclusion non seulement des étrangers au Bouddhisme, mais aussi des adhérents « laïques », qui n'étaient en somme que des associés « de l'extérieur ».

baptême, n'avaient dès lors nul besoin de rechercher une autre forme d'initiation quelle qu'elle soit ¹, comment pourrait-on expliquer l'existence d'organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes, telles qu'il y en eut incontestablement pendant tout le moyen âge, et quelle pourrait bien être alors leur raison d'être, puisque leurs rites particuliers feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du Christianisme ? On dira que ceux-ci constituent ou représentent seulement une initiation aux « petits mystères », de sorte que la recherche d'une autre initiation se serait imposée à ceux qui auraient voulu aller plus loin et accéder aux « grands mystères » ; mais, outre qu'il est fort invraisemblable, pour ne pas dire plus, que tous ceux qui entrèrent dans les organisations dont il s'agit aient été prêts à aborder ce domaine, il y a contre une telle supposition un fait décisif : c'est l'existence de l'hermétisme chrétien, puisque, par définition même, l'hermétisme relève précisément des « petits mystères » ; et nous ne parlons pas des initiations de métier, qui se rapportent aussi à ce même domaine, et qui, même dans les cas où elles ne peuvent être dites spécifiquement chrétiennes, n'en requéraient pas moins de leurs membres, dans un milieu chrétien, la pratique de l'exotérisme correspondant.

Maintenant, il nous faut prévoir encore une autre équivoque, car certains pourraient être tentés de tirer de ce qui précède une conclusion erronée, pensant que, si les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique, il doit en résulter qu'ils ne peuvent jamais avoir des effets de cet ordre, à quoi ils ne manqueraient sans doute pas d'opposer certains cas où il semble bien qu'il en ait été autrement ; la vérité est qu'en effet les sacrements ne peuvent pas avoir de tels effets par eux-mêmes, leur efficacité propre étant limitée au domaine exotérique, mais qu'il y a cependant autre chose à envisager à cet égard. En effet, partout où il existe des initiations relevant spécialement d'une forme traditionnelle déterminée et prenant pour base l'exotérisme même de celle-ci, les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront comme d'un support pour le travail initiatique lui-même, et que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la généralité des adhérents de la même forme traditionnelle ; en cela, il en est du Christianisme comme de toute autre tradition, dès lors qu'il y a ou qu'il y a eu une initiation proprement chrétienne. Seulement, il est bien entendu que, loin de dispenser de l'initiation régulière ou de pouvoir en tenir lieu, cet usage initiatique des rites exotériques la présuppose au contraire essentiellement comme la condition nécessaire de sa possibilité même, condition à laquelle les qualifications les plus exceptionnelles ne sauraient suppléer, et hors de laquelle tout ce qui dépasse le niveau ordinaire ne peut aboutir tout au plus qu'au mysticisme, c'est-à-dire à quelque chose qui, en réalité, ne relève encore que de l'exotérisme religieux.

On peut facilement comprendre, par ce que nous venons de dire en dernier lieu, ce qu'il en fut réellement de ceux qui, au moyen âge, laissèrent des écrits d'inspiration manifestement initiatique, et qu'aujourd'hui on a communément le tort de prendre pour des « mystiques », parce qu'on ne connaît plus rien d'autre, mais qui furent certainement quelque chose de tout différent. Il n'est nullement à supposer qu'il se soit agi là de cas d'initiation « spontanée », ou de cas d'exception dans lesquels une initiation virtuelle demeurée attachée aux sacrements aurait pu devenir effective, alors qu'il y avait toutes les possibilités d'un rattachement normal à quelqu'une des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux. Nous ne pouvons nous y étendre davantage pour ne pas allonger indéfiniment cet exposé, mais nous ferons remarquer que c'est précisément quand ces initiations cessèrent d'exister, ou tout au moins d'être suffisamment accessibles pour offrir encore réellement ces possibilités de rattachement, que le mysticisme proprement dit prit

1. Nous craignons fort, à vrai dire, que ce ne soit là, chez beaucoup, le principal motif qui les pousse à vouloir se persuader que les rites chrétiens ont gardé une valeur initiatique ; au fond, ils voudraient se dispenser de tout rattachement initiatique régulier et pouvoir néanmoins prétendre à obtenir des résultats de cet ordre ; même s'ils admettent que ces résultats ne peuvent être qu'exceptionnels dans les conditions présentes, chacun se croit volontiers destiné à être parmi les exceptions ; il va sans dire qu'il n'y a là qu'une déplorable illusion.

naissance, de sorte que les deux choses apparaissent comme étroitement liées ¹. Ce que nous disons ici ne s'applique d'ailleurs qu'à l'Église latine, et ce qui est très remarquable aussi, c'est que, dans les Églises d'Orient, il n'y a jamais eu de mysticisme au sens où on l'entend dans le Christianisme occidental depuis le XVI^e siècle ; ce fait peut donner à penser qu'une certaine initiation du genre de celles auxquelles nous faisons allusion a dû se maintenir dans ces Églises, et, effectivement, c'est ce qu'on y trouve avec l'hésychasme, dont le caractère réellement initiatique ne semble pas douteux, même si, là comme dans bien d'autres cas, il a été plus ou moins amoindri au cours des temps modernes, par une conséquence naturelle des conditions générales de cette époque, à laquelle ne peuvent guère échapper que les initiations qui sont extrêmement peu répandues, qu'elles l'aient toujours été ou qu'elles aient décidé volontairement de se « fermer » plus que jamais pour éviter toute dégénérescence. Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparables à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur ², moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises, l'influence à laquelle elles servent de véhicule a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a reçu soi-même ³. Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclaircissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé.

Pour conclure enfin, nous pouvons dire ceci : en dépit des origines initiatiques du Christianisme, celui-ci, dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas en lui-même d'autres possibilités que celles de tout exotérisme ; il ne le prétend d'ailleurs aucunement, puisqu'il n'y est jamais question d'autre chose que d'obtenir le « salut ». Une initiation peut naturellement s'y superposer, et elle le devrait même normalement pour que la tradition soit véritablement complète, possédant effectivement les deux aspects exotérique et ésotérique ; mais, dans sa forme occidentale tout au moins, cette initiation, en fait, n'existe plus présentement. Il est d'ailleurs bien entendu que l'observance des rites exotériques est pleinement suffisante pour atteindre au « salut » ; c'est déjà beaucoup, assurément, et même c'est tout ce à quoi peut légitimement prétendre, aujourd'hui plus que jamais, l'immense majorité des êtres humains ; mais que devront faire, dans ces conditions, ceux pour qui, suivant l'expression de certains *mutaḥawwifīn*, « le Paradis n'est encore qu'une prison » ?

1. Nous ne voulons pas dire que certaines formes d'initiation chrétienne ne se soient pas continuées plus tard, puisque nous avons même des raisons de penser qu'il en subsiste encore quelque chose actuellement, mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien, comme nous allons le dire, dans des branches du Christianisme autres que l'Église latine.

2. Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnêmê*, « mémoire » ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*.

3. Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarrasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques ; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure.

Les gardiens de la Terre sainte

Parmi les attributions des Ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre Sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre Sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre Sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les Ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relations avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre Sainte », et à quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque », en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre Sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre Pure », « Terre des Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des Vivants », « Terre d'immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement, ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre Sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde », au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons aussi que ce « Saint Palais » a son image dans le monde humain, par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité ¹. Pour le peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (*Mishkan*), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde », parce qu'il était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas, son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage ². Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde » ³. On peut remarquer qu'il y a ici comme une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre Sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de « Terre des Vivants ». Il est parlé de « la Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples » ⁴,

1. Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre Sainte et le Cœur du monde*, dans la revue *Regnabit*, juillet-août et septembre-octobre 1926 Cf. voir aussi chap. IV du *Symbolisme de la croix*.

2. Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

3. *La Kabbale juive*, Paris, 1923, t. p. 509.

4. *Ibid.*, t. II, p. 116.

ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. À un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste » ¹.

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre Sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. À cet égard, il en est de la « Terre Sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé ².

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia* ³, et la comparent à un cœur » ⁴. La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme en étant la droite, et le Midi, la gauche » ⁵. Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central », au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur » ⁶. Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres Saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres Saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre Sainte » par excellence, prototype de tous les autres, centre spirituel auquel tous les autres centres sont subordonnés, siège de la Tradition primordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un peuple ou d'une époque.

1. *Ibid.*, t. I, p. 501.

2. Voir notre article sur *Les Pierres de foudre*, dans le *Voile d'Isis* de mai 1929.

3. *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire », désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'*alchimie al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

4. *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, Paris, 1924, p. 116.

5. *Ibid.*, 32, p. 112. – Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite » (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

6. *Ibid.*, 10, p. 49. – On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix

Cette « Terre Sainte » par excellence, c'est la « contrée suprême », suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux ¹, et qui est aussi le « séjour d'immortalité », comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la *Genèse* ².

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus ou moins complètement ; sa conservation, d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste », qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de *Tula*, de *Luz*, de *Salem*, d'*Agarttha* ; les différents symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». À ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels ³ et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire, avec cette différence que ce qui y est mis surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché ⁴.

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre Sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la Tradition primordiale, et, dans le second, une certaine forme traditionnelle particulière ⁵. Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal », qui est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la Tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans

1. Cette source est identique à la « fontaine d'enseignement » à laquelle nous avons eu l'occasion de faire différentes allusions (voir p. 45).

2. C'est pourquoi la « fontaine d'enseignement » est en même temps la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l'« Arbre de Vie » (voir ci-après notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*), et ses eaux s'identifient évidemment à l'« élixir de longue vie » des hermétistes (l'idée de « longévité » ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au « breuvage d'immortalité » dont il est partout question sous des noms divers.

3. Voir notre article sur *La triple enceinte druidique*, dans le *Voile d'Isis* de juin 1929 ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ».

4. Le labyrinthe crétois était le palais de Minos, nom identique à celui de Manu, donc désignant le Législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le « pèlerinage en Terre Sainte » est, au sens ésotérique, la même chose que la « recherche de la Parole perdue » ou la « quête du Saint Graal ».

5. Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le Centre du Monde est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

le « Centre du Monde »¹. Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes car leur étroite similitude montre que, lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre Sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste proprement la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers².

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation. Les premiers dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relie entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés. Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue, nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils sont proprement les défenseurs de la « Terre Sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseurs est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriya ; et précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriya. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d'« Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage³. Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre Sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême,

1. Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbole du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Égyptiens, le vase était l'héroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons, enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du breuvage d'immortalité » et de la restauration de l'« état primordial ».

2. Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les « gardiens » du Centre suprême, l'expression de « Templiers de l'Agarththa » ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

3. Voir plus loin le chap. V : *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*.

rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et surtout, ajouterons-nous, à maintenir le lien entre la Tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au-delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la Tradition primordiale. Dans un monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient, pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les représentants des autres traditions ¹ : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'Ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIV^e siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture, et qui est allée en s'accroissant graduellement jusqu'à notre époque. Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été ainsi brisé d'un seul coup ; pendant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint Graal », et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'Ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations, sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être établie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

1. Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le « don des langues » ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Rose-Croix, et devenu le chapitre XXXVII des *Aperçus sur l'Initiation*.

Le langage secret de Dante et des «Fidèles d'Amour» – 1

Sous ce titre : *Il Linguaggio segreto di Dante a dei « Fedeli d'Amore »*¹, M. Luigi Valli, à qui on devait déjà plusieurs études sur la signification de l'œuvre de Dante, a publié un nouvel ouvrage qui est trop important pour que nous nous contentions de le signaler par une simple note bibliographique. La thèse qui y est soutenue peut se résumer brièvement en ceci : les diverses « dames » célébrées par les poètes se rattachant à la mystérieuse organisation des « Fidèles d'Amour », depuis Dante, Guido Cavalcanti et leurs contemporains jusqu'à Boccace et à Pétrarque, ne sont point des femmes ayant vécu réellement sur cette terre ; elles ne sont toutes, sous différents noms, qu'une seule et même « Dame » symbolique, qui représente l'intelligence transcendante (*Madonna Intelligenza* de Dino Compagni) ou la Sagesse divine. À l'appui de cette thèse, l'auteur apporte une documentation formidable et un ensemble d'arguments bien propres à impressionner les plus sceptiques : il montre notamment que les poésies les plus inintelligibles au sens littéral deviennent parfaitement claires avec l'hypothèse d'un « jargon » ou langage conventionnel dont il est arrivé à traduire les principaux termes ; et il rappelle d'autres cas, notamment celui des Soufis persans, où un sens similaire a été également dissimulé sous les apparences d'une simple poésie d'amour. Il est impossible de résumer toute cette argumentation, basée sur des textes précis qui en font toute la valeur ; nous ne pouvons qu'engager ceux que la question intéresse à se reporter au livre lui-même.

À vrai dire, ce dont il s'agit nous avait toujours paru, quant à nous, un fait évident et incontestable ; mais il faut croire cependant que cette thèse a besoin d'être solidement établie. En effet, M. Valli prévoit que ses conclusions seront combattues par plusieurs catégories d'adversaires : d'abord, la critique soi-disant « positive » (qu'il a tort de qualifier de « traditionnelle », alors qu'elle est au contraire opposée à l'esprit traditionnel, auquel se rattache toute interprétation initiatique) ; ensuite, l'esprit de parti, soit catholique, soit anticatholique, qui n'y trouvera point sa satisfaction ; enfin, la critique « esthétique » et la « rhétorique romantique », qui, au fond, ne sont pas autre chose que ce qu'on pourrait appeler l'esprit « littéraire ». Il y a là tout un ensemble de préjugés qui seront toujours forcément opposés à la recherche du sens profond de certaines œuvres ; mais, en présence de travaux de ce genre, les gens de bonne foi et dégagés de tout parti pris pourront voir très facilement de quel côté est la vérité. Nous n'aurions, en ce qui nous concerne, d'objections à faire que sur certaines interprétations qui n'affectent nullement la thèse générale ; l'auteur, du reste, n'a pas eu la prétention d'apporter une solution définitive à toutes les questions qu'il soulève, et il est le premier à reconnaître que son travail aura besoin d'être corrigé ou complété sur bien des points de détail.

Le principal défaut de M. Valli, celui dont procèdent presque toutes les insuffisances que nous remarquons dans son ouvrage, c'est, disons-le tout de suite très nettement, de n'avoir pas la mentalité « initiatique » qui convient pour traiter à fond un tel sujet. Son point de vue est trop exclusivement celui d'un historien : il ne suffit pas de « faire de l'histoire » (p. 421) pour résoudre certains problèmes ; et d'ailleurs nous pouvons nous demander si ce n'est pas là, en un sens, interpréter les idées médiévales avec la mentalité moderne, comme l'auteur le reproche très justement aux critiques officiels ; les hommes du moyen âge ont-ils jamais « fait de l'histoire pour l'histoire » ? Il faut, pour ces choses, une compréhension d'un ordre plus profond ; si l'on n'y apporte qu'un esprit et des intentions « profanes », on ne pourra guère qu'accumuler des matériaux qu'il restera toujours à mettre en œuvre avec un tout autre esprit ; et nous ne voyons pas très bien de quel intérêt serait une recherche historique s'il ne devait pas en sortir quelque vérité doctrinale.

Il est vraiment regrettable que l'auteur manque de certaines données traditionnelles, d'une connaissance directe et pour ainsi dire « technique » des choses dont il traite. C'est ce qui l'a empêché notamment de reconnaître la portée proprement initiatique de notre étude sur *l'Ésotérisme de Dante* (p. 19) ; c'est ainsi qu'il n'a pas compris que peu importait, au point de vue où nous nous plaçons, que telles « découvertes » soient dues à Rossetti, à Aroux ou à tout autre, parce que nous ne les citons que comme « point d'appui » pour des considérations d'un ordre bien différent ; il s'agissait pour nous de doctrine initiatique, non d'histoire littéraire. À propos de Rossetti, nous trouvons assez étrange l'assertion d'après laquelle il aurait été « Rose-Croix » (p. 16), les vrais Rose-Croix, qui d'ailleurs n'étaient nullement de « descendance gnostique » (p. 422), ayant disparu du monde occidental

1. Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice « Optima », 1928.

bien avant l'époque où il vécut ; même s'il fut rattaché à quelque organisation pseudo-rosicrucienne comme il y en a tant, celle-ci, très certainement, n'avait en tout cas aucune tradition authentique à lui communiquer ; du reste, sa première idée de ne voir partout qu'un sens purement politique va aussi nettement que possible à l'encontre d'une pareille hypothèse. M. Valli n'a du Rosicrucianisme qu'une idée bien superficielle et même tout à fait « simpliste », et il ne semble pas soupçonner le symbolisme de la croix (p. 393), pas plus qu'il ne paraît avoir bien compris la signification traditionnelle du cœur (pp. 153-154), se rapportant à l'intellect et non au sentiment. Disons, sur ce dernier point, que le *cuore gentile* des « Fidèles d'Amour » est le cœur purifié, c'est-à-dire vide de tout ce qui concerne les objets extérieurs, et par là même rendu apte à recevoir l'illumination intérieure ; ce qui est remarquable, c'est qu'on trouve une doctrine identique dans le Taoïsme.

Signalons encore d'autres points que nous avons relevés au cours de notre lecture : il y a, par exemple, quelques références assez fâcheuses et qui déparent un ouvrage sérieux. C'est ainsi qu'on aurait pu trouver facilement de meilleures autorités à citer que Mead pour le gnosticisme (p. 87), Marc Saunier pour le symbolisme des nombres (p. 312), et surtout... Léo Taxil pour la Maçonnerie (p. 272) ! Ce dernier est d'ailleurs mentionné pour un point tout à fait élémentaire, les âges symboliques des différents grades, qu'on peut trouver n'importe où. Au même endroit, l'auteur cite aussi, d'après Rossetti, le *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite* ; mais la référence est indiquée d'une façon tout à fait inintelligible, et qui montre bien qu'il ne connaît pas par lui-même le livre dont il s'agit. Du reste, il y aurait de fortes réserves à faire sur tout ce que M. Valli dit de la Maçonnerie, qu'il qualifie bizarrement de « modernissima » (pp. 80 et 430) ; une organisation peut avoir « perdu l'esprit » (ou ce qu'on appelle en arabe la *barakah*), par intrusion de la politique ou autrement, et garder néanmoins son symbolisme intact, tout en ne le comprenant plus. Mais M. Valli lui-même ne semble pas saisir très bien le vrai rôle du symbolisme, ni avoir un sens très net de la filiation traditionnelle ; en parlant de différents « courants » (pp. 80-81), il mélange l'ésotérique et l'exotérique, et il prend pour sources d'inspiration des « Fidèles d'Amour » ce qui ne représente que des infiltrations antérieures, dans le monde profane, d'une tradition initiatique dont ces « Fidèles d'Amour » procédaient eux-mêmes directement. Les influences descendent du monde initiatique au monde profane, mais l'inverse ne se peut pas, car un fleuve ne remonte jamais vers sa source ; cette source, c'est la « fontaine d'enseignement » dont il est si souvent question dans les poèmes étudiés ici, et qui est généralement décrite comme située au pied d'un arbre, lequel, évidemment, n'est autre que l'« Arbre de Vie »¹ ; le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste » doit trouver ici son application.

Il y a aussi des inexactitudes de langage qui ne sont pas moins regrettables : ainsi, l'auteur qualifie d'« humaines » (p. 411) des choses qui, au contraire, sont essentiellement « supra-humaines », comme l'est d'ailleurs tout ce qui est d'ordre véritablement traditionnel et initiatique. De même, il commet l'erreur d'appeler « adeptes » les initiés d'un grade quelconque², alors que cette appellation doit être réservée rigoureusement au grade suprême ; l'abus de ce mot est particulièrement intéressant à noter parce qu'il constitue en quelque sorte une « marque » : il y a un certain nombre de méprises que les « profanes » manquent rarement de commettre, et celle-là en est une. Il faut relever encore, à cet égard, l'emploi continuel de mots comme « secte » et « sectaire », qui, pour désigner une organisation initiatique (et non religieuse) et ce qui s'y rapporte, sont tout à fait impropres vraiment déplaisants³ ; et ceci nous amène directement au plus grave défaut que nous ayons à constater dans l'ouvrage de M. Valli.

1. Cet arbre, chez les « Fidèles d'Amour », est généralement un pin, un hêtre ou un laurier ; l'« Arbre de Vie » est représenté souvent par des arbres qui demeurent toujours verts.

2. Les « Fidèles d'Amour » étaient divisés en sept degrés (p. 64) ; ce sont les sept échelons de l'échelle initiatique, en correspondance avec les sept cieux planétaires et avec les sept arts libéraux. Les expressions « terzo cielo » (ciel de Vénus), « terzo loco » (à comparer avec le terme maçonnique de « troisième appartement ») et « terzo grado » indiquent le troisième degré de la hiérarchie, dans lequel était reçu le *saluto* (ou la *salute*) ; ce rite avait lieu, semble-t-il, à l'époque de la Toussaint, de même que les initiations à celle de Pâques, où se situe l'action de la *Divine Comédie* (pp. 185-186).

3. Il n'en est pas de même, quoique certains puissent en penser de « jargon » (*gergo*) ; qui, comme nous l'indiquions (*Le Voile d'Isis*, oct. 1928, p. 652), fut un terme « technique » avant de passer dans le langage vulgaire où il a pris un sens défavorable. Faisons remarquer, à cette occasion, que le mot « profane » aussi est toujours pris par nous dans son sens technique, qui, bien entendu, n'a rien d'injurieux.

Ce défaut, c'est la confusion constante des points de vue « initiatique » et « mystique », et l'assimilation des choses dont il s'agit à une doctrine « religieuse », alors que l'ésotérisme, même s'il prend sa base dans les formes religieuses (comme c'est le cas pour les Soufis et pour les « Fidèles d'Amour »), appartient en réalité à un ordre tout différent. Une tradition vraiment initiatique ne peut pas être « hétérodoxe » ; la qualifier ainsi (p. 393), c'est renverser le rapport normal et hiérarchique entre l'intérieur et l'extérieur. L'ésotérisme n'est pas contraire à P « orthodoxie » (p. 104), même entendue simplement au sens religieux ; il est au-dessus ou au-delà du point de vue religieux, ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose ; et, en fait, l'accusation injustifiée d'« hérésie » ne fut souvent qu'un moyen commode pour se débarrasser de gens qui pouvaient être gênants pour de tout autres motifs. Rossetti et Aroux n'ont pas eu tort de penser que les expressions théologiques, chez Dante, recouvraient quelque chose d'autre, mais seulement de croire qu'il fallait les interpréter « à rebours » (p. 389) ; l'ésotérisme ne superpose à l'exotérisme, mais ne s'y oppose pas, parce qu'il n'est pas sur le même plan, et il donne aux mêmes vérités, par transposition dans un ordre supérieur, un sens plus profond. Assurément, il se trouve qu'*Amor* est le renversement de *Roma*¹ ; mais il ne faut pas en conclure, comme on a voulu le faire parfois, que ce qu'il désigne est l'antithèse de *Roma*, mais bien que c'est ce dont *Roma* n'est qu'un reflet ou une image visible, nécessairement inversée comme l'est l'image d'un objet dans un miroir (et c'est ici l'occasion de rappeler le « per speculum in ænigmate » de Saint Paul). Ajoutons, en ce qui concerne Rossetti et Aroux, et quelques réserves qu'il convienne de faire sur certaines de leurs interprétations, qu'on ne peut dire, sans risquer de retomber dans les préjugés de la critique « positive », qu'une méthode est « inacceptable parce qu'incontrôlable » (p. 389) ; il faudrait alors rejeter tout ce qui est obtenu par connaissance directe, et notamment par communication régulière d'un enseignement traditionnel, qui est en effet incontrôlable... pour les profanes !²

La confusion de M. Valli entre ésotérisme et « hétérodoxie » est d'autant plus étonnante qu'il a tout au moins compris, beaucoup mieux que ses prédécesseurs, que la doctrine des « Fidèles d'Amour » n'était nullement « anticatholique » (elle était même, comme celle des Rose-Croix, rigoureusement « catholique » au vrai sens de ce mot), et qu'elle n'avait rien de commun avec les courants profanes dont devait sortir la Réforme (pp. 79-80 et 409). Seulement, où a-t-il vu que l'Église ait fait connaître au vulgaire le sens profond des « mystères » ? (p. 101). Elle l'enseigne au contraire si peu qu'on a pu douter qu'elle-même en ait gardé la conscience ; et c'est précisément dans cette « perte de l'esprit » que consisterait la « corruption » dénoncée déjà par Dante et ses associés³. La plus élémentaire prudence leur commandait d'ailleurs, quand ils parlaient de cette « corruption », de ne pas le faire en langage clair ; mais il ne faudrait pas conclure de là que l'usage d'une terminologie symbolique n'a d'autre raison d'être que la volonté de dissimuler le vrai sens d'une doctrine ; il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent pas être exprimées autrement que sous cette forme, et ce côté de la question, qui est de beaucoup le plus important, ne semble guère avoir été envisagé par l'auteur. Il y a même encore un troisième aspect, intermédiaire en quelque sorte, où il s'agit bien de prudence, mais dans l'intérêt de la doctrine elle-même et non plus de ceux qui l'exposent, et cet aspect est celui auquel se rapporte plus particulièrement le symbole du vin chez les Soufis (dont l'enseignement, disons-le en passant, ne peut être qualifié de « panthéiste » que par une erreur tout occidentale) ; l'allusion qui est faite à ce symbole (pp. 72 et 104) n'indique pas nettement que « vin » signifie « mystère », doctrine secrète ou réservée, parce que, en hébreu, *iaïn* et *sôd* sont numériquement équivalents ; et, pour l'ésotérisme musulman, le vin est la « boisson de l'élite », dont les hommes

1. À titre de curiosité, si on écrit cette simple phrase : « In Italia è Roma », et si on la lit en sens inverse, elle devient : « Amore ai La tini » ; le « hasard » est parfois d'une surprenante ingéniosité !

2. Il faut croire qu'il est bien difficile de ne pas se laisser affecter par l'esprit de l'époque : ainsi, la qualification de certains livres bibliques comme « pseudo-salomonici » et « mistico-platonici » (p. 80) nous apparaît comme une fâcheuse concession à l'exégèse moderne, c'est-à-dire à cette même « critique positive » contre laquelle l'auteur s'élève avec tant de raison.

3. La tête de Méduse, qui change les hommes en « pierres » (mot qui joue un rôle très important dans le langage des « Fidèles d'Amour »), représente la corruption *de* la Sagesse ; ses cheveux (symbolisant les mystères divins suivant les Soufis) deviennent des serpents, pris naturellement au sens défavorable, car, dans l'autre sens, le serpent est aussi un symbole de la Sagesse elle-même.

vulgaires ne peuvent pas user impunément ¹.

Mais venons-en à la confusion des points de vue « mystique » et « initiatique » : elle est solidaire de la précédente, car c'est la fausse assimilation des doctrines ésotériques au mysticisme, lequel relève du domaine religieux, qui amené à les mettre sur le même plan que l'exotérisme et à vouloir les opposer à celui-ci. Nous voyons fort bien ce qui, dans le cas présent, a pu causer cette erreur : c'est qu'une tradition « chevaleresque » (p. 146), pour s'adapter à la nature propre des hommes à qui elle s'adresse spécialement, comporte toujours la prépondérance d'un principe représenté comme féminin (*Madonna*) ², ainsi que l'intervention d'un élément affectif (*Amore*). Le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Soufis persans est tout à fait juste ; mais il faudrait ajouter que ces deux cas sont loin d'être les seuls où se rencontre le culte de la « donna-Divinità », c'est-à-dire de l'aspect féminin de la Divinité : on le trouve dans l'Inde aussi, où cet aspect est désigné comme la *Shakti*, équivalente à certains égards à la *Shekinah* hébraïque ; et il est à remarquer que le culte de la *Shakti* concerne surtout les Kshatriya. Une tradition « chevaleresque », précisément, n'est pas autre chose qu'une forme traditionnelle à l'usage des Kshatriya, et c'est pourquoi elle ne peut pas constituer une voie purement intellectuelle comme l'est celle des Brâhmanes ; celle-ci est la « voie sèche » des alchimistes, tandis que l'autre est la « voie humide » ³, l'eau symbolisant le féminin comme le feu le masculin, et la première correspondant à l'émotivité et le second à l'intellectualité qui prédominent respectivement dans la nature des Kshatriya et dans celle des Brâhmanes. C'est pourquoi une telle tradition peut sembler mystique extérieurement, même quand elle est initiatique en réalité, si bien qu'on pourrait même penser que le mysticisme, au sens ordinaire du mot, en est comme un vestige ou une « survivance » demeurant, dans une civilisation telle que celle de l'Occident, après que toute organisation traditionnelle régulière a disparu.

Le rôle du principe féminin dans certaines formes traditionnelles se remarque même dans l'exotérisme catholique, par l'importance donnée au culte de la Vierge. M. Valli semble s'étonner de voir la *Rosa Mystica* figurer dans les litanies de la Vierge (p. 393) ; il y a pourtant, dans ces mêmes litanies, bien d'autres symboles proprement initiatiques, et ce dont il ne paraît pas se douter, c'est que leur application est parfaitement justifiée par les rapports de la Vierge avec la Sagesse et avec la *Shekinah* ⁴. Notons aussi, à ce propos, que saint Bernard, dont on connaît la connexion avec les Templiers, apparaît comme un « chevalier de la Vierge », qu'il appelait « sa dame » ; on lui attribue même l'origine du vocable « Notre-Dame » : c'est aussi *Madonna*, et, sous un de ses aspects, elle s'identifie à la Sagesse, donc à la *Madonna* même des « Fidèles d'Amour » ; voilà encore un rapprochement que l'auteur n'a pas soupçonné, pas plus qu'il ne paraît soupçonner les raisons pour

1. L'expression proverbiale « boire comme un Templier », prise par le vulgaire dans le sens le plus grossièrement littéral, n'a sans doute pas d'autre origine réelle : le « vin » que buvaient les Templiers était le même que celui que buvaient les Kabbalistes juifs et les Soufis musulmans. De même, l'autre expression « jurer comme un Templier » n'est qu'une allusion au serment initiatique, détournée de sa véritable signification par l'incompréhension et la malveillance profanes. – Pour mieux comprendre ce que dit l'auteur dans le texte, on observera que le vin au sens ordinaire n'est pas une boisson permise en Islam ; quand on en parle donc, dans l'ésotérisme islamique, il doit être entendu comme désignant quelque chose de plus subtil, et, effectivement, selon l'enseignement de Mohyiddin ibn Arabi, le « vin » désigne la « science des états spirituels » (*ilmul-ahwâl*), alors que l'« eau » représente la « science absolue » (*al-ilmul-mutlaq*), le « lait », la « science des lois révélées » (*ilmul-ch-chrây'i*) et le « miel », la « science des normes sapientiales » (*ilmul-n-nawâmis*). Si l'on remarque en outre que ces quatre « breuvages » sont exactement les substances des quatre sortes de fleuves paradisiaques selon le Coran 47, 17, on se rendra compte que le « vin » des Soufis a, comme leurs autres boissons initiatiques, une autre substantialité que celle du liquide connu qui lui sert de symbole. (Note de M. Valsan.)

2. L'« Intellect actif », représenté par *Madonna*, est le « rayon céleste » qui constitue le lien entre Dieu et l'homme et qui conduit l'homme à Dieu (p. 54) : c'est la *Buddhi* hindoue. Il faudrait d'ailleurs prendre garde que « Sagesse » et « Intelligence » ne sont pas strictement identiques ; il y a là deux aspects complémentaires à distinguer (*Hokmah et Binah* dans la Kabbale).

3. Ces deux voies pourraient aussi, en un autre sens et suivant une autre corrélation, être respectivement celle des initiés en général et celle des mystiques, mais cette dernière est « irrégulière » et n'a pas à être envisagée quand on s'en tient strictement à la norme traditionnelle.

4. Il faut même remarquer que, dans certains cas, les mêmes symboles représentent à la fois la Vierge et le Christ ; il y a là une énigme digne d'être proposée à la sagacité des chercheurs, et dont la solution résulterait de la considération des rapports de la *Shekinah* avec *Metatron*.

lesquelles le mois de mai est consacré à la Vierge.

Il est une chose qui aurait dû amener M. Valli à penser que les doctrines en question n'étaient point du « mysticisme » : c'est qu'il constate lui-même l'importance presque exclusive qui y est attachée à la « connaissance » (pp. 421-422), ce qui diffère totalement du point de vue mystique. Il se méprend d'ailleurs sur les conséquences qu'il convient d'en tirer : cette importance n'est pas un caractère spécial au « gnosticisme », mais un caractère général de tout enseignement initiatique, quelque forme qu'il ait prise ; la connaissance est toujours le but unique, et tout le reste n'est que moyens divers pour y parvenir. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre « Gnose », qui signifie « connaissance », et « gnosticisme », bien que le second tire évidemment son nom de la première ; d'ailleurs, cette dénomination de « gnosticisme » est assez vague et paraît, en fait, avoir été appliquée indistinctement à des choses fort différentes ¹.

Il ne faut pas se laisser arrêter par les formes extérieures, quelles qu'elles puissent être ; les « Fidèles d'Amour » savaient aller au-delà de ces formes, et en voici une preuve : dans une des premières nouvelles du *Décameron* de Boccace, Melchissédec affirme que, entre le Judaïsme, le Christianisme et l'islamisme, « personne ne sait quelle est la vraie foi ». M. Valli a vu juste en interprétant cette affirmation en ce sens que « la vraie foi est cachée sous les aspects extérieurs des diverses croyances » (p. 433) ; mais ce qui est le plus remarquable, et cela il ne l'a pas vu, c'est que ces paroles soient mises dans la bouche de Melchissédec, qui est précisément le représentant de la tradition unique cachée sous toutes ces formes extérieures ; et il y a là quelque chose qui montre bien que certains, en Occident, savaient encore à cette époque ce qu'est le véritable « centre du monde ». Quoi qu'il en soit, l'emploi d'un langage « affectif », comme l'est souvent celui des « Fidèles d'Amour », est aussi une forme extérieure par laquelle on ne doit pas être illusionné ; il peut fort bien recouvrir quelque chose de bien autrement profond, et, en y articulant, le mot « Amour » peut, en vertu de la transposition analogique, signifier tout autre chose que le sentiment qu'il désigne d'ordinaire. Ce sens profond de l'« Amour », en connexion avec les doctrines des Ordres de chevalerie, pourrait résulter notamment du rapprochement des indications suivantes : d'abord, la parole de saint Jean, « Dieu est Amour » ; ensuite, le cri de guerre des Templiers, « Vive Dieu Saint Amour » ; enfin, le dernier vers de la *Divine Comédie*, « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle » ². Un autre point intéressant, à cet égard, c'est le rapport établi entre l'« Amour » et la « Mort » dans le symbolisme des « Fidèles d'Amour » ; ce rapport est double, parce que le mot « Mort » lui-même a un double sens. D'une part, il y a un rapprochement et comme une association de l'« Amour » et de la « Mort » (p. 159), celle-ci devant alors être entendue comme la « mort initiatique », et ce rapprochement semble s'être continué dans le courant d'où sont sorties, à la fin du moyen âge, les figurations de la « danse macabre » ³ ; d'autre part, il y a aussi une antithèse établie à un autre point de vue entre l'« Amour » et la « Mort » (p. 166), antithèse qui peut s'expliquer en partie par la constitution même des deux mots : la racine *mor* leur est commune, et, dans *a-mor*, elle est précédée d'a privatif, comme dans le sanscrit *a-mara*, *a-mrita*, de sorte qu'« Amour » peut s'interpréter ainsi comme une sorte d'équivalent hiéroglyphique d'« immortalité ». Les « morts » peuvent en ce sens, d'une façon générale, être regardés comme désignant les profanes, tandis que les « vivants », ou ceux qui ont atteint l'« immortalité », sont les initiés ; c'est ici le lieu de rappeler l'expression de « Terre des Vivants », synonyme de « Terre Sainte » ou « Terre des Saints », « Terre Pure », etc. ; et l'opposition que nous venons d'indiquer équivaut sous ce rapport à celle de l'Enfer, qui est le monde profane, et des Cieux, qui sont les degrés de la hiérarchie initiatique.

Quant à la « vraie foi » dont il a été parlé tout à l'heure, c'est elle qui est désignée comme la

1. M. Valli dit que la « critique » apprécie peu les données traditionnelles des « gnostiques » contemporains (p. 422) ; pour une fois la « critique » a raison, car ces « néo-gnostiques » n'ont jamais rien reçu par une transmission quelconque, et il ne s'agit que d'un essai de « reconstitution » d'après des documents, d'ailleurs bien fragmentaires, qui sont à la portée de tout le monde ; on peut en croire le témoignage de quelqu'un qui a eu l'occasion d'observer ces choses d'assez près pour savoir ce qu'il en est réellement.

2. À propos des Ordres de chevalerie, disons que l'« Église johannite » désigne la réunion de tous ceux qui, à un titre quelconque, se rattachaient à ce qu'on a appelé au moyen âge le « Royaume du Prêtre Jean », auquel nous avons fait allusion dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

3. Nous avons vu, dans un ancien cimetière du XV^e siècle, des chapiteaux dans les sculptures desquels sont curieusement réunis les attributs de l'Amour et de la Mort.

Fede Santa, expression qui, comme le mot *Amore*, s'applique en même temps à l'organisation initiatique elle-même. Cette *Fede Santa*, dont Dante était *Kadosch*, c'est la foi des *Fedeli d'Amore* ; et c'est aussi la *Fede dei Santi*, c'est-à-dire *l'Emounah* des *Kadosch*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *l'Ésotérisme de Dante*. Cette désignation des initiés comme les « Saints », dont *Kadosch* est l'équivalent hébraïque, se comprend parfaitement par la signification des « Cieux » telle que nous venons de l'indiquer, puisque les Cieux sont en effet décrits comme la demeure des Saints ; elle doit être rapprochée de beaucoup d'autres dénominations analogues, comme celles de Purs, Parfaits, Cathares, Soufis, Ikhwan-es-Safa, etc., qui toutes ont été prises dans le même sens ; et elle permet de comprendre ce qu'est véritablement la « Terre Sainte » ¹.

Ceci nous amène à signaler un autre point, auquel M. Valli ne fait qu'une trop brève allusion (pp. 323-324) : c'est la signification secrète des pèlerinages, se rapportant aux pérégrinations des initiés, dont les itinéraires, d'ailleurs, coïncidaient en effet le plus souvent avec ceux des pèlerins ordinaires, avec qui ils se confondaient ainsi en apparence, ce qui leur permettait de mieux dissimuler les vraies raisons de ces voyages. Du reste, la situation même des lieux de pèlerinage, comme celle des sanctuaires de l'antiquité, a une valeur ésotérique dont il y a lieu de tenir compte à cet égard ²; ceci est en relation directe avec ce que nous avons appelé la « géographie sacrée », et doit d'autre part être rapproché de ce que nous écrivions à propos des Compagnons et des Bohémiens ³; peut-être reviendrons-nous là-dessus en une autre occasion.

La question de la «Terre Sainte» pourrait aussi donner la clef des rapports de Dante et des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers ; c'est là encore un sujet qui n'est que très incomplètement traité dans le livre de M. Valli. Celui-ci considère bien ces rapports avec les Templiers (pp. 423-426), ainsi qu'avec les alchimistes (p. 248), comme d'une incontestable réalité, et il indique quelques rapprochements intéressants, comme, par exemple, celui des neuf années de probation des Templiers avec l'âge symbolique de neuf ans dans la *Vita Nuova* (p. 274) ; mais il y aurait eu bien d'autres choses à dire. Ainsi, à propos de la résidence centrale des Templiers fixée à Chypre (pp. 261 et 425), il serait curieux d'étudier la signification du nom de cette île, ses rapports avec Vénus et le « troisième ciel », le symbolisme du cuivre qui en a tiré son nom, toutes choses que nous ne pouvons, pour le moment, que signaler sans nous y arrêter.

De même, à propos de l'obligation imposée aux «Fidèles d'Amour» d'employer dans leurs écrits la forme poétique (p. 155), il y aurait lieu de se demander pourquoi la poésie était appelée par les anciens la « langue des Dieux », pourquoi *vates* en latin était à la fois le poète et le devin ou le prophète (les oracles étaient d'ailleurs rendus en vers), pourquoi les vers étaient appelés *carmina* (charmes, incantations, mot identique au sanscrit *karma* entendu au sens technique d'« acte rituel ») ⁴, et aussi pourquoi il est dit de Salomon et d'autres sages, notamment dans la tradition musulmane, qu'ils comprenaient la « langue des oiseaux », ce qui, si étrange que cela puisse sembler, n'est qu'un autre nom de la « langue des Dieux » ⁵.

Avant de terminer ces remarques, il nous faut encore dire quelques mots de l'interprétation de la *Divine Comédie* que M. Valli a développée dans d'autres ouvrages et qu'il résume simplement dans celui-ci : les symétries de la Croix et de l'Aigle (pp. 382-384), sur lesquelles elle est basée entièrement, rendent certainement compte d'une partie du sens du poème (d'ailleurs conforme à la conclusion du *De Monarchia*) ⁶; mais il y a dans celui-ci bien d'autres choses qui ne peuvent trouver par là leur explication complète, ne serait-ce que l'emploi des nombres symboliques ; l'auteur semble y voir à tort une clef unique, suffisante pour résoudre toutes les difficultés. D'autre part, l'usage de ces « connexions structurales » (p. 388) lui paraît être personnel à Dante, alors qu'il y a au contraire

1. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer en outre que les initiales *F. S.* peuvent aussi se lire *Fides Sapientia*, traduction exacte de la *Pistis Sophia* gnostique.

2. M. Grillot de Givry a donné sur ce sujet une étude intitulée : *Les Foyers du mysticisme populaire*, dans le *Voile d'Isis* d'avril 1920.

3. Cf. *Le Voile d'Isis*, octobre 1926.

4. *Rita*, en sanscrit, est ce qui est conforme à l'ordre, sens que l'adverbe *rite* a gardé en latin ; l'ordre cosmique est ici représenté par la loi du rythme.

5. La même chose se trouve aussi dans les légendes germaniques.

6. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, chap. VIII.

dans cette « architecture » symbolique quelque chose d'essentiellement traditionnel, qui, pour ne pas avoir fait partie peut-être des modes d'expression habituels aux « Fidèles d'Amour » proprement dits, n'en existait pas moins dans des organisations plus ou moins étroitement apparentées à la leur, et se reliait à l'art même des constructeurs ¹; il semble pourtant y avoir une intuition de ces rapports dans l'indication de l'aide que pourrait apporter aux recherches dont il s'agit « l'étude du symbolisme dans les arts figuratifs » (p. 406). Il faudrait d'ailleurs, là comme pour tout le reste, laisser de côté toute préoccupation « esthétique » (p. 389), et on pourrait alors découvrir bien d'autres points de comparaison, parfois fort inattendus ².

Si nous nous sommes étendu si longuement sur le livre de M. Valli, c'est qu'il est de ceux qui méritent vraiment de retenir l'attention, et, si nous en avons surtout signalé les lacunes, c'est que nous pouvions ainsi indiquer, pour lui-même ou pour d'autres, de nouvelles voies de recherches, susceptibles de compléter heureusement les résultats déjà acquis. Il semble que le temps soit venu où le vrai sens de l'œuvre de Dante se découvrira enfin ; si les interprétations de Rossetti et d'Aroux ne furent pas prises au sérieux à leur époque, ce n'est peut-être pas parce que les esprits y étaient moins bien préparés qu'aujourd'hui, mais plutôt parce qu'il était prévu que le secret devait être gardé pendant six siècles (le *Naros* chaldéen) ; M. Valli parle souvent de ces six siècles pendant lesquels Dante n'a pas été compris, mais évidemment sans y voir aucune signification particulière, et cela prouve encore la nécessité, pour les études de ce genre, d'une connaissance des « lois cycliques », si complètement oubliées de l'Occident moderne.

1. Nous rappellerons l'expression maçonnique de « morceau d'architecture » ; elle s'applique, au sens le plus vrai, à l'œuvre de Dante.

2. Nous pensons notamment à certaines des considérations contenues dans le très curieux livre de M. Pierre Piobb sur *Le Secret de Nostradamus*, Paris, 1927.

Le langage secret de Dante et des «Fidèles d'Amour» – 2

Nous avons consacré le précédent chapitre à l'important ouvrage publié en 1928, sous ce titre, par M. Luigi Valli ; en 1931 nous apprîmes la mort soudaine et prématurée de l'auteur dont nous espérions d'autres études non moins dignes d'intérêt ; puis nous parvint un second volume portant le même titre que le premier, et contenant, avec les réponses aux objections qui avaient été faites à la thèse soutenue dans celui-ci, un certain nombre de notes complémentaires ¹.

Les objections, qui témoignent d'une incompréhension dont nous n'avons pas lieu d'être surpris, peuvent, comme il était d'ailleurs facile de le prévoir, se ramener presque toutes à deux catégories : les unes émanent de « critiques littéraires » imbus de tous les préjugés scolaires et universitaires, les autres de milieux catholiques où l'on ne veut pas admettre que Dante ait appartenu à une organisation initiatique ; toutes s'accordent en somme, quoique pour des raisons différentes, à nier l'existence de l'ésotérisme là même où il apparaît avec la plus éclatante évidence. L'auteur semble attacher une plus grande importance aux premières, qu'il discute beaucoup plus longuement que les secondes ; nous aurions été tenté, pour notre part, de faire exactement le contraire, voyant dans ces dernières un symptôme bien plus grave encore de la déformation de la mentalité moderne ; mais cette différence de perspective s'explique par le point de vue spécial auquel M. Valli a voulu se placer, et qui est uniquement celui d'un « chercheur » et d'un historien. De ce point de vue trop extérieur résultent un certain nombre de lacunes et d'inexactitudes de langage que nous avons déjà signalées dans le chapitre précédent ; M. Valli reconnaît, précisément à propos de celui-ci, qu'« il n'a jamais eu de contact avec des traditions initiatiques d'aucun genre », et que « sa formation mentale est nettement critique » ; il n'en est que plus remarquable qu'il soit arrivé à des conclusions aussi éloignées de celles de la « critique » ordinaire, et qui sont même assez étonnantes de la part de quelqu'un qui affirme sa volonté d'être « un homme du XX^e siècle ». Il n'en est pas moins regrettable qu'il se refuse de parti pris à comprendre la notion de l'orthodoxie traditionnelle, qu'il persiste à appliquer le terme déplaisant de « sectes » à des organisations de caractère initiatique et non religieux, et qu'il nie avoir commis une confusion entre « mystique » et « initiatique », alors que précisément il la répète encore tout au long de ce second volume ; mais ces défauts ne doivent point nous empêcher de reconnaître le grand mérite qu'il y a, pour le c profane » qu'il veut être et demeurer, à avoir aperçu une bonne partie de la vérité en dépit de tous les obstacles que son éducation devait naturellement y apporter, et à l'avoir dite sans crainte des contradictions qu'il devait s'attirer de la part de tous ceux qui ont quelque intérêt à ce qu'elle reste ignorée.

Nous noterons seulement deux ou trois exemples typiques de l'incompréhension des « critiques » universitaires : certains ont été jusqu'à prétendre qu'une poésie qui est belle ne peut être symbolique ; il leur paraît qu'une œuvre d'art ne peut être admirée que si elle ne signifie rien, et que l'existence d'un sens profond en détruit la valeur artistique ! C'est bien là, exprimée aussi nettement que possible, cette conception « profane » que nous avons signalée dernièrement en plusieurs occasions, à propos de l'art en général et de la poésie en particulier, comme une dégénérescence toute moderne et comme contraire au caractère que les arts aussi bien que les sciences avaient à l'origine et qu'ils ont toujours eu dans toute civilisation traditionnelle. Notons à ce propos une formule assez intéressante citée par M. Valli : dans tout l'art médiéval, par opposition à l'art moderne, « il s'agit de l'incarnation d'une idée, non de l'idéalisation d'une réalité » ; nous dirions d'une réalité d'ordre sensible, car l'idée est aussi une réalité, et même d'un degré supérieur ; cette « incarnation de l'idée » dans une forme, ce n'est pas autre chose que le symbolisme même.

D'autres ont émis une objection vraiment comique : il serait « vil », prétendent-ils, d'écrire en « jargon », c'est-à-dire en langage conventionnel : ils ne voient évidemment là qu'une sorte de lâcheté et de dissimulation. À vrai dire, peut-être M. Valli lui-même a-t-il insisté trop exclusivement, comme nous l'avons déjà noté, sur la volonté qu'avaient les « Fidèles d'Amour » de se cacher pour des motifs de prudence ; il n'est pas contestable que cela ait existé en effet, et c'était une nécessité qui leur était imposée par les circonstances ; mais ce n'est là que la moindre et la plus extérieure des raisons qui justifient l'emploi qu'ils ont fait d'un langage qui n'était pas seulement conventionnel, mais aussi et même avant tout symbolique. On trouverait des exemples analogues dans de tout autres

1. *Il Linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, vol. II (*Discussione e note aggiunte*) ; Roma, Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice « Optima ».

circonstances, où il n'y aurait eu aucun danger à parler clairement si la chose avait été possible ; on peut dire que, même alors, il y avait avantage à écarter ceux qui n'étaient pas « qualifiés », ce qui relève déjà d'une autre préoccupation que la simple prudence ; mais ce qu'il faut dire surtout, c'est que les vérités d'un certain ordre, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer que symboliquement.

Enfin, il en est qui ont trouvé invraisemblable l'existence de la poésie symbolique chez les « Fidèles d'Amour », parce qu'elle constituerait un « cas unique », alors que M. Valli s'était attaché à montrer que, précisément à la même époque, la même chose existait aussi en Orient, et notamment dans la poésie persane. On pourrait même ajouter que ce symbolisme de l'amour a parfois été employé également dans l'Inde ; et, pour s'en tenir au monde musulman, il est assez singulier qu'on parle toujours presque uniquement à cet égard de la poésie persane, alors qu'on peut facilement trouver des exemples similaires dans la poésie arabe, d'un caractère non moins ésotérique, par exemple chez Omar ibn El-Fârid. Ajoutons que bien d'autres « voiles » ont été employés également dans les expressions poétiques du Soufisme, y compris celui du scepticisme, dont on peut citer comme exemples Omar El-Khayyam et Abul-Alâ El-Maarri ; pour ce dernier surtout, bien peu nombreux sont ceux qui savent qu'il était en réalité un initié de haut rang ; et, fait que nous n'avons vu signalé nulle part jusqu'ici, il y a ceci de particulièrement curieux, pour le sujet qui nous occupe présentement, que sa *Risâlatul-Ghufrân* pourrait être regardée comme une des principales « sources » islamiques de la *Divine Comédie*.

Quant à l'obligation imposée à tous les membres d'une organisation initiatique d'écrire en vers, elle s'accordait parfaitement avec le caractère de « langue sacrée » qu'avait la poésie ; comme le dit très justement M. Valli, il s'agissait de tout autre chose que de « faire de la littérature », but qui n'a jamais été celui de Dante et de ses contemporains, lesquels, ajoute-t-il ironiquement, « avaient le tort de n'avoir pas lu les livres de la critique moderne ». À une époque très récente encore, dans certaines confréries ésotériques musulmanes, chacun devait tous les ans, à l'occasion du *mûlid* du Sheikh, composer un poème dans lequel il s'efforçait, fût-ce au détriment de la perfection de la forme, d'enfermer un sens doctrinal plus ou moins profond.

Pour ce qui est des remarques nouvelles faites par M. Valli et qui ouvrent la voie à d'autres recherches, l'une d'elles concerne les rapports de Joachim de Flore avec les « Fidèles d'Amour » : *Fiore* est un des symboles les plus usités dans la poésie de ceux-ci, comme synonyme de *Rosa* ; et, sous ce titre de *Fiore*, une adaptation italienne du *Roman de la Rose* a été écrite par un Florentin nommé Durante, qui est presque certainement Dante lui-même¹. D'autre part, la dénomination du couvent de *San Giovanni in Fiore*, d'où *Giocchino di Fiore* prit son nom, n'apparaît nulle part avant lui ; est-ce lui-même qui la lui donna, et pourquoi choisit-il ce nom ? Chose remarquable, Joachim de Flore parle dans ses œuvres d'une « veuve » symbolique, tout comme Francesco da Barberino et Boccace, qui appartenaient l'un et l'autre aux « Fidèles d'Amour » ; et nous ajouterons que, de nos jours encore, cette « veuve » est bien connue dans le symbolisme maçonnique. À ce propos, il est fâcheux que des préoccupations politiques semblent avoir empêché M. Valli de faire certains rapprochements pourtant très frappants ; il a raison, sans doute, de dire que les organisations initiatiques dont il s'agit ne sont pas la Maçonnerie, mais, entre celle-ci et celles-là, le lien n'en est pas moins certain ; et n'est-il pas curieux, par exemple, que le « vent » ait, dans le langage des « Fidèles d'Amour », exactement le même sens que la « pluie » dans celui de la Maçonnerie ?

Un autre point important est celui qui concerne les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les alchimistes : un symbole particulièrement significatif à cet égard se trouve dans les *Documenti d'Amore* de Francesco da Barberino. Il s'agit d'une figure dans laquelle douze personnages disposés symétriquement, et qui forment six couples représentant autant de degrés initiatiques, aboutissent à un personnage unique placé au centre ; ce dernier, qui porte dans ses mains la rose symbolique, a deux têtes, l'une masculine et l'autre féminine, et est manifestement identique au *Rebis* hermétique. La seule différence notable avec les figures qui se rencontrent dans les traités alchimiques est que, dans celles-ci, c'est le côté droit qui est masculin et le côté gauche féminin, tandis qu'ici nous trouvons la disposition inverse ; cette particularité semble avoir échappé à M. Valli, qui pourtant en donne lui-même l'explication, sans paraître s'en apercevoir, lorsqu'il dit que « l'homme avec son intellect passif est réuni à l'intelligence active, représentée par la femme », alors que généralement c'est le

1. *Dante* n'est en effet qu'une contraction de *Durante*, qui était son véritable nom.

masculin qui symbolise l'élément actif et le féminin l'élément passif. Ce qui est le plus remarquable, c'est que cette sorte de renversement du rapport habituel se trouve également dans le symbolisme employé par le tantrisme hindou ; et le rapprochement s'impose plus fortement encore lorsque nous voyons Cecco d'Ascoli dire : « *onde io son ella* », exactement comme les *Shâktas*, au lieu de *So'ham*, « Je suis Lui » (le *Ana Hoa* de l'ésotérisme islamique), disent *Sâ'ham*, « Je suis Elle ». D'autre part, M. Valli remarque que, à côté du *Rebis* figuré dans le *Rosarium Philosophorum*, on voit une sorte d'arbre portant six couples de visages disposés symétriquement de chaque côté de la tige et un visage unique au sommet, qu'il identifie avec les personnages de la figure de Francesco da Barberino ; il semble bien s'agir effectivement, dans les deux cas, d'une hiérarchie initiatique en sept degrés, le dernier degré étant essentiellement caractérisé par la reconstitution de l'Androgyne hermétique, c'est-à-dire en somme la restauration de l'« état primordial » ; et ceci s'accorde avec ce que nous avons eu l'occasion de dire sur la signification du terme de « Rose-Croix », comme désignant la perfection de l'état humain. À propos de l'initiation en sept degrés, nous avons parlé, dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, de l'échelle à sept échelons ; il est vrai que ceux-ci, généralement, sont plutôt mis en correspondance avec les sept cieux planétaires, qui se réfèrent à des états supra-humains ; mais, par raison d'analogie, il doit y avoir, dans un même système initiatique, une similitude de répartition hiérarchique entre les « petits mystères » et les « grands mystères ». D'autre part, l'être réintégré au centre de l'état humain est par là même prêt à s'élever aux états supérieurs, et il domine déjà les conditions de l'existence dans ce monde dont il est devenu maître ; c'est pourquoi le *Rebis* du *Rosarium Philosophorum* a sous ses pieds la lune, et celui de Basile Valentin le dragon ; cette signification a été complètement méconnue par M. Valli, qui n'a vu là que des symboles de la doctrine corrompue ou de « l'erreur qui opprime le monde », alors que, en réalité, la lune représente le domaine des formes (le symbolisme est le même que celui de la « marche sur les eaux »), et le dragon est ici la figure du monde élémentaire.

M. Valli, tout en n'ayant aucun doute sur les rapports de Dante avec les Templiers, dont il existe des indices multiples, soulève une discussion au sujet de la médaille du musée de Vienne, dont nous avons parlé dans *L'Ésotérisme de Dante* ; il a voulu voir cette médaille, et il a constaté que ses deux faces avaient été réunies postérieurement et avaient dû appartenir tout d'abord à deux médailles différentes ; il reconnaît d'ailleurs que cette étrange opération n'a pas dû être faite sans quelque raison. Quant aux initiales F.S.K.I.P.F.T. qui figurent au revers, elles sont pour lui celles des sept vertus : *Fides, Spes, Karitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia*, bien qu'il y ait une anomalie dans le fait qu'elles sont disposées en deux lignes par quatre et trois, au lieu de l'être par trois et quatre comme le voudrait la distinction des trois vertus théologiques et des quatre vertus cardinales ; comme elles sont d'ailleurs jointes à des rameaux de laurier et d'olivier, « qui sont proprement les deux plantes sacrées des initiés », il admet que cette interprétation n'exclut pas forcément l'existence d'une autre signification plus cachée ; et nous ajouterons que l'orthographe anormale *Karitas*, au lieu de *Charitas*, pourrait bien avoir été nécessitée précisément par ce double sens. Du reste, nous avons signalé par ailleurs, dans la même étude, le rôle initiatique donné aux trois vertus théologiques, et qui a été conservé dans le 18^e degré de la Maçonnerie écossaise ¹ ; en outre, le septénaire des vertus est formé d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui indique suffisamment qu'il est constitué selon des principes ésotériques ; et enfin il peut, tout aussi bien que celui des « arts libéraux » (divisé, lui aussi, en *trivium* et *quadrivium*), correspondre aux sept échelons auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, d'autant plus que, en fait, la « Foi » (la *Fede Santa*) figure toujours au plus haut échelon de l'« échelle mystérieuse » des *Kadosch* ; tout cela forme donc un ensemble beaucoup plus cohérent que ne peuvent le croire les observateurs superficiels.

D'un autre côté, M. Valli a découvert, au même musée de Vienne, la médaille originale de Dante, et le revers de, celle-ci présente encore une figure fort étrange et énigmatique : un cœur placé au centre d'un système de cercles qui a l'apparence d'une sphère céleste, mais qui n'en est pas une en réalité, et

1. Dans le 17^e degré, celui de « Chevalier d'Orient et d'Occident », on trouve aussi une devise formée de sept initiales, qui sont celles d'un septénaire d'attributs divins dont l'énumération est tirée d'un passage de l'*Apocalypse*.

que n'accompagne aucune inscription ¹. Il y a trois cercles méridiens et quatre cercles parallèles, que M. Valli rapporte encore respectivement aux trois vertus théologiques et aux quatre vertus cardinales ; ce qui nous donnerait à penser que cette interprétation doit être exacte, c'est surtout la justesse de l'application qui est faite, dans cette disposition, du sens vertical et du sens horizontal aux rapports de la vie contemplative et de la vie active, ou de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel régissant l'une et l'autre, auxquels correspondent ces deux groupes de vertus, qu'un cercle oblique, complétant la figure (et formant avec les autres le nombre 8 qui est celui de l'équilibre), relie en une parfaite harmonie sous l'irradiation de la « doctrine d'amour » ².

Une dernière note concerne le nom secret que les « Fidèles d'Amour » donnaient à Dieu : Francesco da Barberino, dans son *Tractatus Amoris*, s'est fait représenter dans une attitude d'adoration devant la lettre I ; et, dans la *Divine Comédie*, Adam dit que le premier nom de Dieu fut I ³, le nom qui vint ensuite étant *El*. Cette lettre I, que Dante appelle la « neuvième figure », suivant son rang dans l'alphabet latin (et l'on sait quelle importance symbolique avait pour lui le nombre 9), n'est évidemment autre que le *iod*, bien que celui-ci soit la dixième lettre dans l'alphabet hébraïque ; et, en fait, le *iod*, outre qu'il est la première lettre du Tétragramme, constitue un nom divin par lui-même, soit isolé, soit répété trois fois ⁴. C'est ce même *iod* qui, dans la Maçonnerie, est devenu la lettre G, par assimilation avec *God* (car c'est en Angleterre que s'opéra cette transformation) ; ceci sans préjudice des autres significations multiples qui sont venues secondairement se concentrer dans cette même lettre G, et qu'il n'est pas dans notre propos d'examiner ici.

Il est à souhaiter vivement, tout en déplorant la disparition de M. Luigi Valli, qu'il trouve des continuateurs dans ce champ de recherches aussi vaste que peu exploré jusqu'ici ; et il semble bien qu'il doive en être ainsi, puisque, lui-même nous apprend qu'il a déjà été suivi par M. Gaetano Scarlata, qui a consacré un ouvrage ⁵ à l'étude spéciale du traité *De vulgari eloquentia* de Dante, livre « plein de mystères » aussi, comme Rossetti et Aroux l'avaient bien vu, et qui, tandis qu'il semble parler simplement de l'idiome italien, se rapporte en réalité à la langue secrète, suivant un procédé également en usage dans l'ésotérisme islamique, où, comme nous l'avons signalé en une autre occasion, une œuvre initiatique peut revêtir les apparences d'un simple traité de grammaire. On fera sans doute encore bien d'autres découvertes dans le même ordre d'idées ; et, même si ceux qui se consacrent à ces recherches n'y apportent personnellement qu'une mentalité « profane » (à la condition qu'elle soit pourtant impartiale) et n'y voient que l'objet d'une sorte de curiosité historique, les résultats obtenus n'en seront pas moins susceptibles en eux-mêmes, et pour ceux qui sauront en comprendre toute la portée réelle, de contribuer efficacement à une restauration de l'esprit traditionnelle : ces travaux ne se rattachent-ils pas, fût-ce inconsciemment et involontairement, à la « recherche de la Parole perdue », qui est la même chose que la « quête du Graal » ?

1. Ce cœur ainsi placé nous rappelle la figure, non moins remarquable et mystérieuse, du cœur de Saint-Denis d'Orques, représenté au centre des cercles planétaire et zodiacal, figure qui fut étudiée par M. L. Charbonneau-Lassay dans la revue *Regnabit*.

2. On pourra, à ce propos, se reporter à ce que nous avons dit au sujet du traité. *De Monarchia* de Dante dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

3. *Paradis*, XXVI, 133.

4. Est-ce par une simple coïncidence que le cœur de Saint-Denis d'Orques, dont nous venons de parler, porte une blessure (ou ce qui paraît tel) en forme de *iod* ? Et n'y aurait-il pas quelques raisons de supposer que les anciennes figurations du « Sacré-Cœur » antérieures à son adoption « officielle » par l'Eglise, ont pu avoir certains rapports avec la doctrine des « Fidèles d'Amour » ou de leurs continuateurs ?

5. *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Palermo, 1930.

Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante

En parlant précédemment des deux tomes du dernier livre de M. Luigi Valli, nous mentionnions l'ouvrage que, suivant les mêmes idées directrices, M. Gaetano Scarlata a consacré au traité *De vulgari eloquentia* de Dante, ou plutôt, comme il préfère le désigner (car le titre n'a jamais été fixé exactement), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, suivant l'expression employée par l'auteur lui-même pour en définir le sujet dès le début, et afin de mettre en évidence son intention quant au contenu doctrinal de la poésie en langue vulgaire ¹. En effet, ceux que Dante appelle *poeti volgari*, ce sont ceux dont les écrits avaient, comme il dit, *verace intendimento*, c'est-à-dire contenaient un sens caché conformément au symbolisme des « Fidèles d'Amour », puisqu'il les oppose aux *litterali* (et non *litterati* comme on l'a lu parfois inexactement), ou à ceux qui écrivaient seulement dans le sens littéral. Les premiers sont pour lui les vrais poètes, et il les appelle aussi *trilingues doctores*, ce qui peut s'entendre extérieurement du fait qu'une telle poésie existait dans les trois langues italienne, provençale (non pas « française » comme le dit à tort M. Scarlata) et espagnole, mais signifie en réalité (aucun poète n'ayant jamais écrit en fait dans ces trois langues) qu'elle devait s'interpréter suivant un triple sens ²; et Dante, au sujet de ces *trilingues doctores* dit que *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, ce qui est une allusion assez évidente à la doctrine des « Fidèles d'Amour ».

Au sujet de ceux-ci, M. Scarlata fait une remarque très juste : il pense qu'ils n'ont jamais dû constituer une association suivant des formes rigoureusement définies, plus ou moins semblables à celles de la Maçonnerie moderne par exemple, avec un pouvoir central établissant des « filiales » dans les diverses localités ; et nous pouvons ajouter, à l'appui de cette remarque, que dans la Maçonnerie elle-même, rien de tel n'a jamais existé avant la constitution de la Grande Loge d'Angleterre en 1717. Il ne semble d'ailleurs pas que M. Scarlata ait saisi toute la portée du fait, qu'il croit devoir attribuer simplement aux circonstances, peu favorables à l'existence d'une institution se présentant sous des dehors plus stables ; en réalité, comme nous l'avons déjà dit souvent, une organisation véritablement initiatique ne peut pas être une « société » au sens moderne de ce mot, avec tout le formalisme extérieur qu'il implique ; lorsqu'on voit apparaître des statuts, des règlements écrits et autres choses de ce genre, on peut être sûr qu'il y a là une dégénérescence donnant à l'organisation un caractère « semi-profane », si l'on peut employer une telle expression. Mais, pour ce qui est d'ordre proprement initiatique, M. Scarlata n'est pas allé au fond des choses, et il paraît même ne pas s'en être approché autant que M. Valli ; il voit surtout le côté politique, somme toute accessoire, et il parle constamment de « sectes », point sur lequel nous nous sommes amplement expliqué dans notre précédent chapitre ; il ne tire, dans ses développements, que peu de conséquences de l'affirmation de la doctrine (ésotérique et non hérétique) de l'*amor sapientiae*, qui est pourtant tout l'essentiel, le reste tenant seulement aux contingences historiques. Il est d'ailleurs possible que le sujet de cette étude se soit prêté assez facilement à ce qui nous apparaît comme une erreur de perspective : le *De vulgaris eloquentiae doctrina* a un lien direct avec le *De monarchia*, et, par conséquent, se rattache à la partie de l'œuvre de Dante où les applications sociales tiennent la place la plus considérable ; mais ces applications elles-mêmes peuvent-elles être bien comprises si on ne les rapporte pas constamment à leur principe ? Le plus fâcheux est que M. Scarlata, quand il passe à des vues historiques d'ensemble, se soit laissé entraîner à des interprétations plus que contestables : ne va-t-il pas jusqu'à faire de Dante et des « Fidèles d'Amour » des adversaires de l'esprit du moyen âge et des précurseurs des idées modernes, animés d'un esprit « laïque » et « démocratique » qui serait en réalité tout ce qu'il y a de plus « anti-initiatique » ? Cette seconde partie de son livre, où il y a pourtant des indications intéressantes, notamment sur les influences orientales à la cour de Frédéric II et dans le mouvement franciscain, serait à reprendre sur des bases plus conformes au sens traditionnel ; il est vrai qu'elle n'est présentée que comme une « première tentative de reconstruction historique », et qui sait si l'auteur ne sera pas amené par ses recherches ultérieures à la rectifier lui-même ?

Une des causes de la méprise de M. Scarlata est peut-être dans la façon dont Dante oppose l'usage

1. *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*. Palermo, 1930.

2. Sans doute faut-il entendre par là trois sens supérieurs au sens littéral, de sorte que, avec celui-ci, on aurait les quatre sens dont parle Dante dans le *Convito*, ainsi que nous l'avons indiqué au début de notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

du *vulgare* à celui du latin, langue ecclésiastique, et aussi la manière de symboliser des poètes, selon le *verace intendimento*, à celle des théologiens (cette dernière étant plutôt une simple allégorie) ; mais c'est aux yeux des adversaires de Dante, ou (ce qui revient souvent au même en pareil cas) de ceux qui ne le comprenaient pas, que le *vulgare* n'était que le *sermolaicus*, alors que pour lui-même il était tout autre chose ; et d'autre part, au point de vue strictement traditionnel, la fonction des initiés n'est-elle pas plus véritablement « sacerdotale » que celle d'un « clergé » exotériste qui ne possède que la lettre et s'arrête à l'écorce de la doctrine ¹ ? Le point essentiel, ici, est de savoir ce que Dante entend par l'expression *vulgare illustre* qui peut sembler étrange et même contradictoire si l'on s'en tient au sens ordinaire des mots, mais qui s'explique si l'on remarque qu'il fait *vulgare* synonyme de *naturale* : c'est la langue que l'homme apprend directement par transmission orale (comme l'enfant, qui au point de vue initiatique représente le néophyte, apprend sa propre langue maternelle), c'est-à-dire, symboliquement, la langue qui sert de véhicule à la tradition, et qui peut, sous ce rapport, s'identifier à la langue primordiale et universelle. Ceci touche de près, comme on le voit, à la question de la mystérieuse « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans de précédents articles ² ; il est vrai que, pour Dante, cette « langue de la révélation » semble avoir été l'hébreu, mais, comme nous le disions alors, une telle affirmation ne doit pas être prise à la lettre, la même chose pouvant être dite de toute langue qui a un caractère « sacré », c'est-à-dire qui sert à l'expression d'une forme traditionnelle régulière ³. D'après Dante, la langue parlée par le premier homme, créé immédiatement par Dieu, fut continuée par ses descendants jusqu'à l'édification de la tour de Babel ; ensuite, « *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber... ; hiis solis post confusionem remansit* » ; mais ces « fils d'Héber » ne sont-ils pas tous ceux qui ont gardé la tradition, bien plutôt qu'un peuple déterminé ? Le nom d'« Israël » n'a-t-il pas été souvent employé aussi pour désigner l'ensemble des initiés, quelle que soit leur origine ethnique, et ceux-ci, qui en fait forment réellement le « peuple élu », ne possèdent-ils pas la langue universelle qui leur permet à tous de se comprendre entre eux, c'est-à-dire la connaissance de la tradition unique qui est cachée sous toutes les formes particulières ⁴ ? D'ailleurs, si Dante avait pensé qu'il s'agissait réellement de la langue hébraïque, il n'aurait pas pu dire que l'Église (désignée par le nom énigmatique de *Petramala*) croit parler la langue d'Adam, puisqu'elle parle, non l'hébreu, mais le latin, pour lequel il ne semble pas que personne ait jamais revendiqué la qualité de langue primitive ; mais, si l'on entend par là qu'elle croit enseigner la véritable doctrine de la révélation, tout devient parfaitement intelligible. Au surplus, même en admettant que les premiers Chrétiens, qui possédaient cette véritable doctrine, aient effectivement parlé l'hébreu (ce qui serait historiquement inexact, car l'araméen n'est pas plus l'hébreu que l'italien n'est le latin), les « Fidèles d'Amour », qui se considéraient comme leurs continuateurs, n'ont jamais prétendu reprendre cette langue pour l'opposer au latin, comme ils auraient logiquement dû le faire s'il fallait s'en tenir à l'interprétation littérale ⁵.

On voit que tout cela est fort loin de la signification purement « philologique » qu'on attribue habituellement au traité de Dante, et qu'il s'agit au fond de bien autre chose que de l'idiome italien : et même ce qui se rapporte réellement à celui-ci peut avoir aussi, en même temps, une valeur symbolique. C'est ainsi que, lorsque Dante oppose telle cité ou telle région à telle autre, il ne s'agit pas simplement d'une opposition linguistique, ou que, lorsqu'il cite certains noms comme ceux de *Petranala*, des *Papienses* ou des *Aquilegienses*, il y a dans ce choix (même sans aller jusqu'à la considération d'un symbolisme géographique proprement dit) des intentions assez transparentes, comme l'avait déjà remarqué Rossetti ; et, naturellement, il faut souvent, pour comprendre le vrai

1. Selon l'ordre hiérarchique normal, l'initié est au-dessus du « clerc » ordinaire (fût-il théologien), tandis que le « laïque » est naturellement au-dessous de celui-ci.

2. *La Science des lettres* (n° de février 1931), et *La Langue des oiseaux* (n° de novembre 1931).

3. Il va sans dire que, quand on oppose « langues vulgaires » à « langues sacrées », on prend le mot « vulgaire » dans son sens habituel ; si on le prenait au sens de Dante, cette expression ne s'appliquerait plus, et c'est plutôt « langues profanes » qu'il faudrait dire pour éviter toute équivoque.

4. Voir à ce propos le chapitre sur *Le Don des langues* dans *Aperçus sur l'initiation*.

5. Ajoutons encore que, comme le note M. Scarlata, l'idée de la continuation de la langue primitive est contredite par les paroles que Dante lui-même, dans la *Divine Comédie*, attribue à Adam (*Paradiso*, XXVI, 124). Ces paroles peuvent d'ailleurs s'expliquer par la considération des périodes cycliques la langue originelle fut *tutta spenta* dès la fin du *Krita-Yuga*, donc bien avant l'entreprise du « peuple de Nemrod », qui correspond seulement au début de *Kali-Yuga*.

sens de tel ou tel mot apparemment insignifiant, se reporter à la terminologie conventionnelle des « Fidèles d'Amour ». M. Scarlata fait très justement observer que ce sont presque toujours les exemples (y compris ceux qui semblent n'avoir qu'une valeur purement rhétorique ou grammaticale) qui donnent la clef du contexte ; il y avait là, en effet, un excellent moyen de détourner l'attention des « profanes », qui ne pouvaient y voir que des phrases quelconques et sans importance ; on pourrait dire que ces exemples jouent là un rôle assez comparable à celui des « mythes » dans les dialogues platoniciens, et il n'y a qu'à voir ce que font de ceux-ci les « critiques » universitaires pour être fixé sur la parfaite efficacité du procédé qui consiste à mettre ainsi en « hors-d'œuvre », si l'on peut dire, ce qu'il y a précisément de plus important.

En somme, ce que Dante semble avoir eu essentiellement en vue, c'est la constitution d'un langage apte, par la superposition des sens multiples, à exprimer dans la mesure du possible la doctrine ésotérique ; et, si la codification d'un tel langage peut être qualifiée de « rhétorique », c'est là, en tout cas, une rhétorique d'un genre bien spécial, aussi éloignée de ce qu'on entend aujourd'hui par ce mot que la poésie des « Fidèles d'Amour » l'est de celle des modernes, dont les prédécesseurs sont ces *litterali* à qui Dante reprochait de rimer « sottement » (*stoltamente*) sans enfermer dans leurs vers aucun sens profond ¹. Suivant le mot de M. Valli que nous avons déjà cité, Dante se proposait tout autre chose que de « faire de la littérature », et cela revient à dire qu'il était précisément tout le contraire d'un moderne ; son œuvre, loin de s'opposer à l'esprit du moyen âge, en est une des plus parfaites synthèses, au même titre que celle des constructeurs de cathédrales ; et les plus simples données initiatiques permettent de comprendre sans peine qu'il y a à ce rapprochement des raisons très profondes.

1. C'est à peu près de la même façon que les prédécesseurs des chimistes actuels sont, non les véritables alchimistes, mais les « souffleurs » ; qu'il s'agisse des sciences ou des arts, la conception purement « profane » des modernes résulte toujours d'une semblable dégénérescence.

« Fidèles d'Amour » et « Cours d'Amour »

Les recherches sur les « Fidèles d'Amour », continuent à donner lieu, en Italie, à d'intéressants travaux : M. Alfonso Ricolfi, qui avait déjà fait paraître divers articles sur ce sujet, vient de publier une étude que d'autres doivent suivre, et où il affirme son intention de reprendre l'œuvre laissée inachevée par Luigi Valli ¹. Peut-être le fait-il, cependant, avec quelque timidité, car il estime que celui-ci a « exagéré » sur certains points, notamment en refusant une existence réelle à toutes les femmes chantées par les poètes se rattachant aux « Fidèles d'Amour », à l'opposé de l'opinion la plus communément admise ; mais, à vrai dire, cette question a sans doute moins d'importance qu'il ne semble le croire, du moins quand on se place en dehors d'un point de vue de simple curiosité historique, et n'affecte en rien la véritable interprétation. Il n'y a rien d'impossible, en effet, à ce que certains, désignant par un nom féminin la Sagesse divine, aient adopté, à titre purement symbolique, le nom d'une personne ayant vécu réellement, et même il peut y avoir à cela au moins deux raisons : d'abord, comme nous le disions encore dernièrement, n'importe quoi peut, selon la nature des individus, être l'occasion et le point de départ d'un développement spirituel, et cela peut être vrai d'un amour terrestre aussi bien que de toute autre circonstance (d'autant plus qu'il ne faut pas oublier que ce à quoi nous avons affaire ici peut en somme être caractérisé comme une voie de *Kshatriya*) ; ensuite, le véritable sens de la désignation ainsi employée n'en était que plus difficilement pénétrable pour les profanes, qui s'en tenaient naturellement à la lettre, et cet avantage, quoique d'ordre contingent, n'était peut-être pas entièrement négligeable.

Cette remarque nous amène à envisager un autre point qui a avec celui-là des rapports assez étroits : M. Ricolfi estime qu'il faut distinguer entre « Cours d'Amour » et « Cours d'amour » ; et cette distinction n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une simple subtilité. En effet, il faut entendre par « Cour d'Amour » une assemblée symbolique présidée par l'Amour lui-même personnifié, tandis qu'une « Cour d'amour » est seulement une réunion humaine, constituant une sorte de tribunal appelé à se prononcer sur des cas plus ou moins complexes ; que ces cas aient d'ailleurs été réels ou supposés, ou, en d'autres termes, qu'il se soit agi d'une juridiction effective ou d'un simple jeu (et il a pu en fait y avoir l'un et l'autre), peu importe au point de vue où nous nous plaçons. Les « Cours d'amour », si vraiment elles ne s'occupaient que de questions concernant l'amour profane, n'étaient point les assemblées des véritables « Fidèles d'Amour » (à moins pourtant que ceux-ci n'aient pris parfois extérieurement cette apparence pour mieux se dissimuler) ; mais elles ont pu en être une imitation et comme une parodie, née de l'incompréhension des non-initiés, de même qu'il y avait incontestablement, à la même époque, des poètes profanes qui, célébrant dans leurs vers des femmes réelles, n'y mettaient rien de plus que le sens littéral. De même encore, à côté des véritables alchimistes, il y avait des « souffleurs » ; là aussi, il faut se garder de toute confusion entre les uns et les autres, et ce n'est pas toujours facile sans un examen approfondi, puisque, extérieurement, leur langage peut être le même ; et cette confusion même, dans ce cas comme dans l'autre, a pu servir parfois à dérouter des recherches indiscretes.

Mais ce qui serait inadmissible, c'est d'attribuer une sorte de priorité ou d'antériorité à ce qui n'est que contrefaçon ou dégénérescence ; et M. Ricolfi nous semble disposé à admettre trop facilement que le sens profond ait pu être comme surajouté après coup à quelque chose qui, au début, n'aurait eu qu'un caractère tout profane. À cet égard, nous nous contenterons de rappeler ce que nous avons dit bien souvent sur l'origine initiatique de toute science et de tout art, dont le caractère proprement traditionnel n'a pu se perdre ensuite que par un effet de l'incompréhension dont nous parlions tout à l'heure ; d'ailleurs, supposer l'inverse, c'est admettre une influence du monde profane sur le monde initiatique, c'est-à-dire un renversement des véritables rapports hiérarchiques qui sont inhérents à la nature même des choses. Ce qui peut faire illusion, dans le cas présent, c'est que l'imitation profane a dû toujours être plus visible que la véritable organisation des « Fidèles d'Amour », organisation que, du reste, il faudrait bien se garder de concevoir à la façon d'une « société », ainsi que nous l'avons déjà expliqué pour les organisations initiatiques en général ² : si elle peut paraître insaisissable à l'historien ordinaire, c'est là une preuve, non point de son inexistence, mais au contraire de son

1. *Studi sui « Fedeli d'Amore » ; I. Le « Corti d'Amore » in Francia ed i loro riflessi in Italia* ; Roma, Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Società Editrice Dante Alighieri, 1933.

2. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*. Paris, 1953, 2^e édit.

caractère vraiment sérieux et profond ¹.

Un des principaux mérites du travail de M. Ricolfi est d'apporter de nouvelles indications en ce qui concerne l'existence des « Fidèles d'Amour » dans la France septentrionale ; et le poème peu connu de Jacques de Baisieux sur les *Fiefs d'Amour* (identifiés aux « fiefs célestes » par opposition aux « fiefs terrestres »), sur lequel il s'étend assez longuement, est particulièrement significatif à cet égard. Les traces d'une telle organisation sont assurément beaucoup plus rares dans cette région qu'en Languedoc et en Provence ²; il ne faut pourtant pas oublier qu'il y eut, un peu plus tard, le *Roman de la Rose* ; et, par ailleurs, d'étroits rapports avec la « Chevalerie du Graal » (à laquelle Jacques de Baisieux lui-même fait explicitement allusion) sont suggérés par le fait que Chrestien de Troyes traduisit l'*Ars amandi* d'Ovide, qui ainsi pourrait bien avoir également quelque signification autre que le sens littéral (et il n'y aurait point lieu de s'en étonner de la part de l'auteur des *Métamorphoses*). Assurément, tout est loin d'avoir été dit sur l'organisation de la « chevalerie errante », dont l'idée même se rattache à celle des « voyages » initiatiques ; nous ne pouvons, pour le moment, que rappeler tout ce qui a déjà été écrit ici sur ce dernier sujet ; et nous ajouterons seulement que l'expression de « chevaliers sauvages », signalée par M. Ricolfi, mériterait à elle seule toute une étude particulière.

Il y a aussi des choses assez étranges dans le livre d'André, chapelain du roi de France ; elles ont malheureusement échappé en grande partie à M. Ricolfi, qui en rapporte quelques-unes sans y voir rien d'extraordinaire. Ainsi, il y est dit que le palais de l'Amour s'élève « au milieu de l'Univers », que ce palais a quatre côtés et quatre portes ; la porte de l'Orient est réservée au dieu, et celle du Nord demeure toujours fermée. Or il y a ceci de remarquable : le Temple de Salomon, qui symbolise le « Centre du Monde », a aussi, d'après la tradition maçonnique, la forme d'un quadrilatère ou « carré long », et des portes s'ouvrent sur trois de ses côtés, celui du Nord seul n'ayant aucune ouverture ; s'il y a là une légère différence (absence de porte d'une part, porte fermée de l'autre), le symbolisme est exactement le même, le Nord étant ici le côté obscur, celui que n'éclaire pas la lumière du Soleil ³. De plus, l'Amour apparaît ici sous la forme d'un roi, portant sur la tête une couronne d'or ; n'est-ce pas ainsi que nous le voyons également représenté, dans la Maçonnerie écossaise, au grade de « Prince de Mercy » ⁴, et ne peut-on pas dire qu'il est alors le « roi pacifique », ce qui est le sens même du nom de Salomon ? Il y a encore un autre rapprochement qui n'est pas moins frappant : dans divers poèmes et fabliaux, la « Cour d'Amour » est décrite comme composée entièrement d'oiseaux, qu'on voit y prendre la parole tour à tour ; or nous avons dit précédemment ce qu'il fallait entendre par la « langue des oiseaux » ⁵; et serait-il admissible de ne voir qu'une pure coïncidence dans le fait que, comme nous l'avons indiqué, c'est précisément en connexion avec Salomon que, dans le *Qorân*, cette « langue des oiseaux » se trouve expressément mentionnée ? Ajoutons encore une autre remarque qui n'est pas sans intérêt non plus pour établir d'autres concordances : les principaux rôles, dans cette « Cour d'Amour », paraissent être généralement attribués au rossignol et au perroquet ; on sait l'importance donnée au rossignol dans la poésie persane, dont Luigi Valli a déjà signalé les points de contact avec celle des « Fidèles d'Amour » ; mais ce qu'on sait peut-être moins, c'est que le perroquet est le *vâhana* ou véhicule symbolique de *Kâma*, c'est-à-dire de l'*Eros* hindou ; tout cela n'est-il pas bien fait pour donner à réfléchir ? Et, pendant que nous en sommes à ce qui concerne les oiseaux, n'est-

1. Rappelons encore, à ce propos, qu'il ne peut aucunement s'agir d'une « secte » : le domaine initiatique n'est pas celui de la religion exotérique, et la formation de « sectes » religieuses ne peut avoir été ici qu'un autre cas de dégénérescence profane ; nous regrettons de retrouver encore chez M. Ricolfi une certaine confusion entre les deux domaines, qui nuit beaucoup à la compréhension de ce dont il s'agit réellement.

2. Est-ce par une simple coïncidence que, dans le Compagnonnage, le « Tour de France » laisse de côté toute la région septentrionale et ne comprend guère que des villes situées au sud de la Loire, ou ne faut-il pas voir là quelque chose dont l'origine peut remonter fort loin et dont les raisons, cela va sans dire, sont aujourd'hui entièrement perdues de vue ?

3. C'est le côté du *yin* dans la tradition chinoise, tandis que le côté opposé est celui du *yang* ; et cette remarque pourrait aider à résoudre la question controversée de la position respective des deux colonnes symboliques : celle du Nord doit normalement correspondre au principe féminin, et celle du Midi au principe masculin.

4. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 16-19. – M. Ricolfi a lui-même étudié, dans un de ses articles du *Corriere Padano*, le sens particulier donné par les « Fidèles d'Amour » au mot *Merzé*, qui semble bien avoir été une des désignations énigmatiques de leur organisation.

5. Voir notre article sur ce sujet dans *Le Voile d'Isis*, n° de novembre 1931.

il pas curieux aussi que Francesco da Barberino, dans ses *Documenti d'Amore*, représente l'Amour lui-même avec des pieds de faucon ou d'épervier, l'oiseau emblématique de l'*Horus* égyptien, dont le symbolisme est en étroite relation avec celui du « Cœur du Monde » ? ¹.

À propos de Francesco da Barberino, M. Ricolfi revient sur la figure dont nous avons déjà parlé ², et où six couples de personnages disposés symétriquement et un treizième personnage androgyne au centre représentent assez visiblement sept degrés initiatiques ; si son interprétation diffère quelque peu de celle de Luigi Valli, ce n'est que sur des points de détail qui n'en changent nullement la signification essentielle. Il donne en outre la reproduction d'une seconde figure, représentation d'une « Cour d'Amour » où les personnages sont répartis sur onze gradins ; ce fait ne semble pas avoir attiré particulièrement son attention ; mais, si l'on veut bien se reporter à ce que nous avons dit ailleurs du rôle de ce nombre 11 chez Dante, en rapport avec le symbolisme de certaines organisations initiatiques ³, on en comprendra facilement toute l'importance. Il semble du reste que l'auteur des *Documenti d'Amore* n'ait pas été étranger même à certaines connaissances traditionnelles d'un genre assez spécial, comme l'explication du sens des mots par le développement de leurs éléments constitutifs ; en effet, qu'on lise attentivement cette phrase par laquelle il définit l'une des douze vertus auxquelles correspondent les douze parties de son ouvrage (et ce nombre aussi a sa raison d'être : c'est un zodiaque dont l'Amour est le Soleil), et que M. Ricolfi cite sans commentaire : « Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere » ; n'y a-t-il pas là quelque chose qui rappelle, par exemple, le *Cratyle* de Platon » ⁴.

Signalons encore, sans quitter Francesco da Barberino, une assez curieuse méprise de M. Ricolfi à propos de sa figure androgyne, qui est nettement hermétique et n'a absolument rien de « magique », car ce sont là deux choses tout à fait différentes ; il parle même à cet égard de « magie blanche », tandis qu'il voudrait voir de la « magie noire » dans le *Rebis* de Basile Valentin, à cause du dragon qui, comme nous l'avons déjà dit ⁵, représente tout simplement le monde élémentaire, et qui d'ailleurs est placé sous les pieds dudit *Rebis*, donc dominé par lui, et aussi, chose plus amusante, à cause de l'équerre et du compas, ceci pour des raisons qu'il n'est que trop facile de deviner, et qui relèvent assurément beaucoup plus des contingences politiques que de considérations d'ordre initiatique ! Et enfin, pour terminer, puisque M. Ricolfi semble avoir quelque doute sur le caractère ésotérique de la figure où, sous l'apparence d'une simple « lettre ornée », Francesco da Barberino s'est fait représenter en adoration devant la lettre I, précisons encore la signification de celle-ci, qui fut d'après Dante le premier nom de Dieu : elle désigne proprement l'« Unité divine » (et c'est d'ailleurs pourquoi ce nom est premier, l'unité de l'essence précédant nécessairement la multiplicité des attributs) ; en effet, non seulement elle est l'équivalent du *iod* hébraïque, hiéroglyphe du Principe, et lui-même principe de toutes les autres lettres de l'alphabet, et dont la valeur numérique 10 se ramène à l'unité (c'est l'unité développée dans le quaternaire : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, ou le point central produisant par son expansion le cercle de la manifestation universelle) ; non seulement la lettre I elle-même représente l'unité dans la numération latine, en raison de sa forme de ligne droite, qui est la plus simple de toutes les formes géométriques (le point étant « sans forme ») ; mais encore, dans la langue chinoise, le mot *i* signifie « unité », et *Tai-i* est la « Grande Unité », qui est représentée symboliquement comme résidant dans l'étoile polaire, ce qui est encore plein de signification, car, en revenant à la lettre I des alphabets occidentaux, on s'aperçoit que, étant une droite verticale, elle est par là même propre à symboliser

1. M. L. Charbonneau-Lassay a consacré une étude à ce sujet dans la revue *Regnabit*.

2. Voir ch. V ci-dessus.

3. *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 67-73. – M. Ricolfi semble d'ailleurs assez disposé à admettre les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers, bien qu'il n'y fasse qu'une allusion en passant, cette question étant en dehors du sujet qu'il se proposait de traiter plus spécialement.

4. À une époque plus récente, nous retrouvons encore un procédé similaire, et employé de façon beaucoup plus apparente, dans le traité hermétique de Cesare délia Riviera, *II Mondo magico degli Heroi* (voir notre compte rendu dans *Le Voile d'Isis*, n° d'octobre 1932). – De même, quand Jacques de Baisieux dit que *a-mor* signifie « sans mort », il ne faut point se hâter de déclarer, comme le fait M. Ricolfi, que c'est là une « fausse étymologie » : en réalité, il ne s'agit nullement d'étymologie, mais d'un procédé d'interprétation comparable au *nirukta* de la tradition hindoue ; et sans rien connaître du poème en question, nous avons nous-même indiqué cette explication, en y ajoutant une comparaison avec les mots sanscrits *a-mara* et *a-mrita*, dans le premier article que nous avons consacré aux travaux de Luigi Valli, devenu ici le chap. VI.

5. Voir ch. V ci-dessus.

l'« Axe du Monde », dont on connaît assez l'importance dans toutes les doctrines traditionnelles ¹; et ainsi ce « premier nom de Dieu » nous rappelle aussi l'antériorité du symbolisme « polaire » par rapport au symbolisme « solaire ».

Naturellement, nous avons surtout insisté ici sur les points où les explications de M. Ricolfi sont le plus manifestement insuffisantes, car nous pensons que c'est là ce qu'il y a de plus utile ; mais il va de soi qu'il serait injuste de faire grief à des spécialistes de l'« histoire littéraire », que rien n'a préparés à aborder le domaine ésotérique, de manquer des données nécessaires pour discerner et interpréter correctement tous les symboles initiatiques. Il faut au contraire reconnaître le mérite qu'il y a de leur part à oser aller à l'encontre d'opinions officiellement admises et d'interprétations antitraditionnelles imposées par l'esprit profane qui domine le monde moderne, et leur savoir gré de mettre à notre disposition, en exposant impartialement le résultat de leurs recherches, des documents dans lesquels nous pouvons trouver ce qu'eux-mêmes n'y ont pas vu ; et nous ne pouvons que souhaiter de voir paraître encore bientôt d'autres travaux du même genre apportant de nouvelles lueurs sur la question si mystérieuse et si complexe des organisations initiatiques du moyen âge occidental.

1. Dans la Maçonnerie opérative, le fil à plomb, figure de l'« Axe du Monde », est suspendu à l'étoile polaire ou à la lettre G qui dans ce cas en tient la place, et qui n'est elle-même, comme nous l'avons indiqué, qu'un substitut du *iod* hébraïque (Cf. *La Grande Triade*, ch. XXV).

Le Saint Graal

M. Arthur Edward Waite a fait paraître un ouvrage sur les légendes du Saint Graal ¹, imposant par ses dimensions et par la somme de recherches qu'il représente, et dans lequel tous ceux qui s'intéressent à cette question pourront trouver un exposé très complet et méthodique du contenu des multiples textes qui s'y rapportent, ainsi que des diverses théories qui ont été proposées pour expliquer l'origine et la signification de ces légendes fort complexes, parfois même contradictoires dans certains de leurs éléments. Il faut ajouter que M. Waite n'a pas entendu faire uniquement œuvre d'érudition, et il convient de l'en louer également, car nous sommes entièrement de son avis sur le peu de valeur de tout travail qui ne dépasse pas ce point de vue, et dont l'intérêt ne peut être en somme que « documentaire » ; il a voulu dégager le sens réel et « intérieur » du symbolisme du Saint Graal et de la « quête ». Malheureusement, nous devons dire que ce côté de son œuvre est celui qui nous paraît le moins satisfaisant ; les conclusions auxquelles il aboutit sont même plutôt décevantes, surtout si l'on songe à tout le labeur accompli pour y parvenir ; et c'est là-dessus que nous voudrions formuler quelques observations, qui se rattacheront d'ailleurs tout naturellement à des questions que nous avons déjà traitées en d'autres occasions.

Ce n'est pas faire injure à M. Waite, croyons-nous, que de dire que son ouvrage est quelque peu *one-sided* ; devons-nous traduire en français par « partial » ? Ce ne serait peut-être pas rigoureusement exact, et, en tout cas, nous n'entendons pas dire par là qu'il le soit de façon voulue ; il y aurait plutôt là quelque chose du défaut si fréquent chez ceux qui, s'étant « spécialisés » dans un certain ordre d'études, sont portés à tout y ramener, ou à négliger ce qui ne s'y laisse pas réduire. Que la légende du Graal soit chrétienne, ce n'est certes pas contestable, et M. Waite a raison de l'affirmer ; mais cela empêche-t-il nécessairement qu'elle soit aussi autre chose en même temps ? Ceux qui ont conscience de l'unité fondamentale de toutes les traditions ne verront là aucune incompatibilité ; mais M. Waite, pour sa part, ne veut voir en quelque sorte que ce qui est spécifiquement chrétien, s'enfermant ainsi dans une forme traditionnelle particulière, dont les rapports qu'elle a avec les autres, précisément par son côté « intérieur », semblent dès lors lui échapper. Ce n'est pas qu'il nie l'existence d'éléments d'une autre provenance, probablement antérieurs au Christianisme, car ce serait aller contre l'évidence ; mais il ne leur accorde qu'une bien médiocre importance, et il paraît les considérer comme « accidentels », comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors », et simplement du fait du milieu où elle s'est élaborée. Aussi ces éléments sont-ils regardés par lui comme relevant de ce qu'on est convenu d'appeler le *folk-lore*, non pas toujours par dédain comme le mot lui-même pourrait le faire supposer, mais plutôt pour satisfaire à une sorte de « mode » de notre époque, et sans toujours se rendre compte des intentions qui s'y trouvent impliquées ; et il n'est peut-être pas inutile d'insister un peu sur ce point.

La conception même du *folk-lore*, tel qu'on l'entend habituellement, repose sur une idée radicalement fautive, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; et l'on voit tout de suite le rapport étroit de cette façon de voir avec les préjugés « démocratiques ». Comme on l'a dit très justement, « l'intérêt profond de toutes les traditions dites populaires réside surtout dans le fait qu'elles ne sont pas populaires d'origine » ² ; et nous ajouterons que, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas d'origine humaine. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance », quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de *folk-lore* prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention « polémique » et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective

1. *The Holy Grail, its legends and symbolis* ; London, Rider and C^o, 1933.

2. Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*. Paris, 1932, p. 74.

plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs ¹. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre ésotérique, c'est-à-dire précisément tout ce qu'il y a de moins populaire par essence ; et ce fait suggère de lui-même une explication que nous nous bornerons à indiquer en quelques mots. Lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est en somme le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait au *folk-lore*, sans plus ample examen, tout ce qui appartient à des traditions autres que le Christianisme, celui-ci seul faisant exception ; telle semble être l'intention de M. Waite, lorsqu'il accepte cette dénomination pour les éléments « préchrétiens » et particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans les légendes du Graal. Il n'y a pas, sous ce rapport, de forme traditionnelle privilégiée ; la seule distinction à faire est celle des formes disparues et de celles qui sont actuellement vivantes ; et, par conséquent, toute la question reviendrait à savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constituèrent les légendes dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et d'autre part, ces légendes elles-mêmes peuvent être plus anciennes que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, auxquels nous ne croyons guère plus que M. Waite, mais par une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, quant à la forme extérieure, par adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan, comme le voudrait M. Waite, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Peut-être l'« Église celtique » ou « culdéenne » mérite-t-elle, à cet égard, plus d'attention que M. Waite ne semble disposé à lui en accorder ; sa dénomination même pourrait le donner à entendre ; et il n'y a rien d'in vraisemblable à ce qu'il y ait eu derrière elle quelque chose d'un autre ordre, non plus religieux, mais initiatique, car, comme tout ce qui se rapporte aux liens existant entre les différentes traditions, ce dont il s'agit ici relève nécessairement du domaine initiatique ou ésotérique. L'exotérisme, qu'il soit religieux ou autre, ne va jamais au-delà des limites de la forme traditionnelle à laquelle il appartient en propre ; ce qui dépasse ces limites ne peut appartenir à une « Église » comme telle, mais celle-ci peut seulement en être le « support » extérieur ; et c'est là une remarque sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite.

Une autre observation, concernant plus particulièrement le symbolisme, s'impose également : il y a des symboles qui sont communs aux formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, non pas par suite « d'emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles, mais parce qu'ils appartiennent en réalité à la Tradition primordiale dont ces formes sont toutes issues directement ou indirectement. Ce cas est précisément celui du vase ou de la coupe ; pourquoi ce qui s'y rapporte ne serait-il que du *folk-lore* quand il s'agit de traditions « préchrétiennes », alors que, dans le Christianisme seul, elle serait un symbole essentiellement « eucharistique » ? Ce ne sont pas les assimilations envisagées par Burnouf ou par d'autres qui sont

1. C'est là une fonction essentiellement « lunaire », et il est à remarquer que, suivant l'astrologie, la masse populaire correspond effectivement à la Lune, ce qui, en même temps, indique bien son caractère purement passif, incapable d'initiative ou de spontanéité.

ici à rejeter, mais bien les interprétations « naturalistes » qu'ils ont voulu étendre au Christianisme comme à tout le reste, et qui, en réalité, ne sont valables nulle part. Il faudrait donc faire ici exactement le contraire de ce que fait M. Waite, qui, s'arrêtant à des explications extérieures et superficielles, qu'il accepte de confiance tant qu'il ne s'agit pas du Christianisme, voit des sens radicalement différents et sans rapport entre eux là où il n'y a que les aspects plus ou moins multiples d'un même symbole ou ses diverses applications ; Sans doute en eût-il été autrement s'il n'avait été gêné par son idée préconçue d'une sorte d'hétérogénéité du Christianisme par rapport aux autres traditions. De même, M. Waite repousse fort justement, en ce qui concerne la légende du Graal, les théories qui font appel à de prétendus « dieux de la végétation » ; mais il est regrettable qu'il soit beaucoup moins net à l'égard des Mystères antiques, qui n'eurent jamais rien de commun non plus avec ce « naturalisme » d'invention toute moderne ; les « dieux de la végétation » et autres histoires du même genre n'ont jamais existé que dans l'imagination de Frazer et de ses pareils, dont les intentions antitraditionnelles ne sont d'ailleurs pas douteuses.

À la vérité, il semble bien aussi que M. Waite soit plus ou moins influencé par un certain « évolutionnisme » ; cette tendance se trahit notamment lorsqu'il déclare que ce qui importe, c'est beaucoup moins l'origine de la légende que le dernier état auquel elle est parvenue par la suite ; et il paraît croire qu'il a dû y avoir, de l'une à l'autre, une sorte de perfectionnement progressif. En réalité, s'il s'agit de quelque chose qui a un caractère vraiment traditionnel, tout doit au contraire s'y trouver dès le commencement, et les développements ultérieurs ne font que le rendre plus explicite, sans adjonction d'éléments nouveaux et venus de l'extérieur. M. Waite paraît admettre une sorte de « spiritualisation », par laquelle un sens supérieur aurait pu venir se greffer sur quelque chose qui ne le comportait pas tout d'abord ; en fait, c'est plutôt l'inverse qui se produit généralement ; et cela rappelle un peu trop les vues profanes des « historiens des religions ». Nous trouvons, à propos de l'alchimie, un exemple très frappant de cette sorte de renversement : M. Waite pense que l'alchimie matérielle a précédé l'alchimie spirituelle, et que celle-ci n'a fait son apparition qu'avec Khunrath et Jacob Bœhme ; s'il connaissait certains traités arabes bien antérieurs à ceux-ci, il serait obligé, même en s'en tenant aux documents écrits, de modifier cette opinion ; et en outre, puisqu'il reconnaît que le langage employé est le même dans les deux cas, nous pourrions lui demander comment il peut être sûr que, dans tel ou tel texte, il ne s'agit que d'opérations matérielles. La vérité est qu'on n'a pas toujours éprouvé le besoin de déclarer expressément qu'il s'agissait d'autre chose, qui devait même au contraire être voilé précisément par le symbolisme mis en usage ; et, s'il est arrivé par la suite que certains l'aient déclaré, ce fut surtout en présence de dégénérescences dues à ce qu'il y avait dès lors des gens qui, ignorants de la valeur des symboles, prenaient tout à la lettre et dans un sens exclusivement matériel : c'étaient les « souffleurs », précurseurs de la chimie moderne. Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain ; et, dans cet ordre d'idées, M. Waite va jusqu'à dire que chacun trouve dans un symbole ce qu'il y met lui-même, si bien que sa signification changerait avec la mentalité de chaque époque ; nous reconnaissons là les théories « psychologiques » chères à bon nombre de nos contemporains ; et n'avions-nous pas raison de parler d'« évolutionnisme » ? Nous l'avons dit souvent, et nous ne saurions trop le répéter : tout véritable symbole porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine, car il n'est pas constitué comme tel en vertu d'une convention humaine, mais en vertu de la « loi de correspondance » qui relie tous les mondes entre eux ; que, tandis que certains voient ces sens, d'autres ne les voient pas ou n'en voient qu'une partie, ils n'y sont pas moins réellement contenus, et l'« horizon intellectuel » de chacun fait toute la différence ; le symbolisme est une science exacte et non pas une rêverie où les fantaisies individuelles peuvent se donner libre cours.

Nous ne croyons donc pas, dans les choses de cet ordre, aux « inventions de poètes », auxquelles M. Waite semble disposé à faire une grande part ; ces inventions, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, en l'enveloppant des apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent que trop bien, car lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel ; n'est-ce pas ainsi que, chez les Grecs, le symbolisme dégénéra en « mythologie » ? Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est

évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses : et le poète, alors, jouera en somme un rôle analogue à celui du peuple profane conservant et transmettant à son insu des données initiatiques, ainsi que nous le disions plus haut. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce dernier cas, ou, au contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car, là encore, les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants et incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égarer l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaît moins chez Chrestien de Troyes, par exemple, que chez Robert de Borron, ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens est absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur science était en réalité de nature spirituelle ¹. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on ne pourrait le croire au premier abord, puisque de toutes façons, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui ne saurait en aucune façon être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même, pour une telle « extériorisation », avoir servi de « porte-parole » à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrestien de Troyes, Robert de Borron et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par l'intermédiaire de certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces. On comprendra sans peine que ceci n'a rien à voir avec la soi-disant « inspiration » poétique, telle que les modernes l'entendent, et qui n'est en réalité que de l'imagination pure et simple, ni avec la « littérature », au sens profane de ce mot ; et nous ajouterons tout de suite qu'il ne s'agit pas davantage de « mysticisme » ; mais ce dernier point touche directement à d'autres questions, que nous envisagerons dans la seconde partie de cette étude.



Il ne nous paraît pas douteux que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission d'éléments traditionnels, d'ordre initiatique, du Druidisme au Christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien ; nous sommes d'accord avec M. Waite sur ce second point, mais nous devons dire que le premier semble lui avoir échappé. L'existence de l'ésotérisme chrétien au moyen âge est une chose absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent d'ailleurs de partisans ou d'adversaires du Christianisme, ne peuvent rien contre ce fait ; nous avons eu assez souvent l'occasion de parler de cette question pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister ici. Mais, parmi ceux mêmes qui admettent l'existence de cet ésotérisme, il en est beaucoup qui s'en font une conception plus ou moins inexacte, et tel nous paraît être aussi le cas de M. Waite, à en juger par ses

1. Si M. Waite croit, comme il le semble bien, que certaines choses sont trop « matérielles » pour être compatibles avec l'existence d'un sens supérieur dans les textes où elles se rencontrent, nous pourrions lui demander ce qu'il pense, par exemple, de Rabelais et de Boccace.

conclusions ; il y a, là encore, des confusions et des malentendus qu'il importe de dissiper.

Tout d'abord, qu'on remarque bien que nous disons « ésotérisme chrétien », et non « Christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de Christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne ; et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques, qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; c'est là encore un point que nous avons déjà traité en d'autres circonstances, et qu'il nous suffit donc de rappeler sommairement. Certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'un plus ample examen pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en conclure, non point qu'ils ont eu là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Cela étant, certaines difficultés apparentes se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes ainsi, il n'y a point lieu de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement », si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a, disons-le franchement, une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique ; chacun vaut dans son ordre, et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être extrêmement distincts et de se rapporter à des domaines totalement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux. À plus forte raison, il n'y a pas à rechercher si la formule mystérieuse dont il s'agit ne pourrait pas être identifiée avec une formule en usage dans telle ou telle Église possédant un rituel plus ou moins spécial ; d'abord, tant qu'il s'agit d'Églises orthodoxes, les variantes du rituel sont tout à fait secondaires et ne peuvent aucunement porter sur quelque chose d'essentiel ; ensuite, ces divers rituels ne peuvent jamais être autres que religieux, et, comme tels, ils sont parfaitement équivalents, la considération de l'un ou de l'autre ne nous rapprochant pas davantage du point de vue initiatique ; que de recherches et de discussions inutiles on s'épargnerait si l'on était, avant toutes choses, bien fixé sur les principes !

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme certains l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme la *Divine Comédie* ou le *Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. M. Waite, qui rejette avec juste raison cette supposition, en fait ressortir

des invraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi que cela a lieu généralement ; et nous pourrions ajouter que les divergences qui existent entre les différentes versions sont incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais en quoi tout cela empêche-t-il que la légende se rattache, à quelque autre titre, à ce que M. Waite appelle *Instituted Mysteries*, et que nous appelons plus simplement les organisations initiatiques ? C'est qu'il se fait de celles-ci une idée beaucoup trop étroite, et inexacte par plus d'un côté : d'une part, il semble les concevoir comme quelque chose de presque exclusivement « cérémoniel », ce qui, remarquons-le en passant, est une façon de voir assez typiquement anglo-saxonne ; d'autre part, suivant une erreur très répandue et sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté, il se les représente comme étant plus ou moins des « sociétés », alors que, si quelques-unes d'entre elles en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Il a sans doute connu, par expérience directe, un bon nombre de ces associations pseudoinitiatiques qui pullulent de nos jours en Occident, et, s'il paraît en avoir été plutôt déçu, il n'en est pas moins demeuré, en un certain sens, influencé par ce qu'il y a vu : nous voulons dire que, faute de percevoir nettement la différence de l'initiation authentique et de la pseudo-initiation, il attribue à tort aux véritables organisations initiatiques des caractères comparables à ceux des contrefaçons avec lesquelles il s'est trouvé en contact ; et cette méprise entraîne encore d'autres conséquences, affectant directement, comme nous allons le voir, les conclusions positives de son étude.

Il est évident, en effet, que tout ce qui est d'ordre initiatique ne saurait en aucune façon rentrer dans un cadre aussi étroit que le serait celui de « sociétés » constituées à la manière moderne ; mais précisément, là où M. Waite ne retrouve plus rien qui ressemble de près ou de loin à ses « sociétés », il se perd, et il en arrive à admettre la supposition fantastique d'une initiation pouvant exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; nous ne pouvons mieux faire ici que de renvoyer aux articles que nous avons consacrés précédemment à cette question ¹. C'est que, en dehors des dites « sociétés », il ne voit apparemment pas d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéfinie qu'il appelle « Église secrète » ou « Église intérieure », suivant des expressions empruntées à des mystiques tels qu'Eckartshausen et Lopoukine, et dans lesquelles le mot même d'« Église » indique qu'on se trouve, en réalité, ramené purement et simplement au point de vue religieux, fût-ce par quelqu'une de ces variétés plus ou moins aberrantes en lesquelles le mysticisme tend spontanément à se développer dès qu'il échappe au contrôle d'une orthodoxie rigoureuse. Effectivement, M. Waite est encore de ceux, malheureusement si nombreux aujourd'hui, qui, pour des raisons diverses, confondent mysticisme et initiation ; et il en arrive à parler en quelque sorte indifféremment de l'une ou de l'autre de ces deux choses, incompatibles entre elles, comme si elles étaient à peu près synonymes. Ce qu'il croit être l'initiation se résout, en définitive, en une simple « expérience mystique » ; et nous nous demandons même si, au fond, il ne conçoit pas cette « expérience » comme quelque chose de « psychologique », ce qui nous ramènerait encore à un niveau inférieur à celui du mysticisme entendu dans son sens propre, car les véritables états mystiques échappent déjà entièrement au domaine de la psychologie, en dépit de toutes les théories modernes du genre de celles dont le représentant le plus connu est William James. Quant aux états intérieurs dont la réalisation relève de l'ordre initiatique, ils ne sont ni des états psychologiques ni même des états mystiques ; ils sont quelque chose de beaucoup plus profond, et, en même temps, ils ne sont point de ces choses dont on ne peut dire ni d'où elles viennent ni ce qu'elles sont au juste, mais ils impliquent au contraire une connaissance exacte et une technique précise ; la sentimentalité et l'imagination n'ont plus ici la moindre part. Transposer les vérités de l'ordre religieux dans l'ordre initiatique, ce n'est point les dissoudre dans les nuées d'un « idéal » quelconque ; c'est au contraire en pénétrer le sens le plus profond et le plus « positif » tout à la fois, en écartant toutes les nuées qui arrêtent et bornent la vue intellectuelle de l'humanité ordinaire. À vrai dire, dans une conception comme celle de M. Waite, ce n'est pas de transposition qu'il s'agit, mais tout au plus, si l'on veut, d'une sorte de prolongement ou d'extension dans le sens « horizontal », puisque tout ce qui est mysticisme est inclus dans le domaine religieux et ne va pas au-delà ; et, pour aller effectivement au-delà, il faut autre chose que l'agrégation à une « Église » qualifiée d'« intérieure » surtout, à ce qu'il semble, parce qu'elle n'a qu'une existence simplement « idéale », ce qui, traduit en termes plus nets,

1. Cf. *Aperçus sur l'initiation*. Paris, 1953, 2^e éd. (Note des Éditeurs).

revient à dire qu'elle n'est, en fait, qu'une organisation de rêve.

Là ne saurait être véritablement le « secret du Saint Graal », non plus d'ailleurs qu'aucun autre secret initiatique réel ; si l'on veut savoir où se trouve ce secret, il faut se reporter à la constitution très « positive » des centres spirituels, ainsi que nous l'avons indiqué assez explicitement dans notre étude sur *Le Roi du Monde*. Nous nous bornerons, à cet égard, à remarquer que M. Waite touche parfois à des choses dont la portée semble lui échapper : c'est ainsi qu'il lui arrive de parler, à diverses reprises, de choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques ; or ceci peut se référer, soit aux divers centres secondaires en tant qu'ils sont des images ou des reflets du Centre suprême, soit aux phases successives de l'« obscurisation » qui se produit graduellement, en conformité avec les lois cycliques, dans la manifestation de ces mêmes centres par rapport au monde extérieur. D'ailleurs, le premier de ces deux cas rentre d'une certaine façon dans le second, car la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles particulières, quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscurisation vis-à-vis de la Tradition primordiale ; en effet, le Centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur, et le lien n'est maintenu que par l'intermédiaire des centres secondaires. D'autre part, si l'un de ceux-ci vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le Centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici encore, du reste, il y a des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre devienne seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons ici faire allusion au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du Prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, ce dont M. Waite ne semble guère se douter ¹. Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait me s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans le cas du Christianisme, demeuré sans changement apparent ; mais c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs et conscients avec le Centre suprême. Que quelque chose en subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement, tant que cette forme traditionnelle demeure vivante, cela doit être nécessairement ; s'il en était autrement, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; assurément, en principe, tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis l'époque où l'on dit que les Rose-Croix se retirèrent en Asie, qu'on l'entende d'ailleurs littéralement ou symboliquement, quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

1. De ce qu'une lettre attribuée au Prêtre Jean est manifestement apocryphe, M Waite prétend conclure à son inexistence, ce qui est une argumentation pour le moins singulière ; la question des rapports de la légende du Graal avec l'Ordre du Temple est traitée par lui d'une façon qui n'est guère moins sommaire ; il semble qu'il ait, inconsciemment sans doute, une certaine hâte d'écarter ces choses trop significatives et inconciliables avec son « mysticisme » ; et, d'une façon générale, les versions allemandes de la légende nous paraissent mériter plus de considération qu'il ne leur en accorde.

Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal

Dans un de ses derniers articles ¹ M. Charbonneau-Lassay signale très justement, comme se rattachant à ce qu'on pourrait appeler la « préhistoire du Cœur Eucharistique de Jésus », la légende du Saint Graal, écrite au XII^e siècle, mais bien antérieure par ses origines, puisqu'elle est en réalité une adaptation chrétienne de très anciennes traditions celtiques. L'idée de ce rapprochement nous était déjà venue à l'occasion de l'article antérieur, extrêmement intéressant au point de vue où nous nous plaçons, intitulé *Le cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* ² et dont nous rappellerons le passage suivant : « Dans les hiéroglyphes, écriture sacrée où souvent l'image de la chose représente le mot même qui la désigne, le cœur ne fut cependant figuré que par un emblème : le vase. Le cœur de l'homme n'est-il pas en effet le vase où sa vie s'élabore continuellement avec son sang ? ». C'est ce vase, pris comme symbole du cœur et se substituant à celui-ci dans l'idéographie égyptienne, qui nous avait fait penser immédiatement au Saint Graal, d'autant plus que dans ce dernier, outre le sens général du symbole (considéré d'ailleurs à la fois sous ses deux aspects divin et humain), nous voyons encore une relation spéciale et beaucoup plus directe avec le Cœur même du Christ.

En effet, le Saint Graal est la coupe qui contient le précieux sang du Christ, et qui le contient même deux fois, puisqu'elle servit d'abord à la Cène, et qu'ensuite Joseph d'Arimatee y recueillit le sang et l'eau qui s'échappaient de la blessure ouverte par la lance du centurion au flanc du Rédempteur. Cette coupe se substitue donc en quelque sorte au Cœur du Christ comme réceptacle de son sang, elle en prend pour ainsi dire la place et en devient comme un équivalent symbolique ; et n'est-il pas encore plus remarquable, dans ces conditions, que le vase ait été déjà anciennement un emblème du cœur ? D'ailleurs, la coupe, sous une forme ou sous une autre, joue, aussi bien que le cœur lui-même, un rôle fort important dans beaucoup de traditions antiques ; et sans doute en était-il ainsi notamment chez les Celtes, puisque c'est de ceux-ci qu'est venu ce qui constitua le fond même ou tout au moins la trame de la légende du Saint Graal. Il est regrettable qu'on ne puisse guère savoir avec précision qu'elle était la forme de cette tradition antérieurement au Christianisme, ainsi qu'il arrive du reste pour tout ce qui concerne les doctrines celtiques, pour lesquelles l'enseignement oral fut toujours l'unique mode de transmission usité ; mais il y a d'autre part assez de concordances pour qu'on puisse du moins être fixé sur le sens des principaux symboles qui y figuraient et c'est là ce qu'il y a en somme de plus essentiel.

Mais revenons à la légende sous la forme où elle nous est parvenue ; ce qu'elle dit de l'origine même du Graal est fort digne d'attention : cette coupe aurait été taillée par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette émeraude rappelle d'une façon frappante l'*urnâ*, la perle frontale qui, dans l'iconographie hindoue, tient souvent la place du troisième œil de *Shiva*, représentant ce qu'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ce rapprochement nous semble plus propre que tout autre à éclairer parfaitement le symbolisme du Graal ; et l'on peut même y saisir une relation de plus avec le cœur, qui est, pour la tradition hindoue comme pour bien d'autres, mais peut-être plus nettement encore, le centre de l'être intégral, et auquel, par conséquent, ce « sens de l'éternité » doit être directement rattaché.

Il est dit ensuite que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; et cela encore devient fort clair avec le sens que nous venons d'indiquer. L'homme, écarté de son centre originel par sa propre faute, se trouvait désormais enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. Le Paradis terrestre, en effet, était véritablement le « Centre du Monde », partout assimilé symboliquement au Cœur divin ; et ne peut-on dire qu'Adam, tant qu'il fut dans l'Éden, vivait vraiment dans le Cœur de Dieu ?

Ce qui suit est plus énigmatique : Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase ; or, Seth est une des figures du Rédempteur, d'autant plus que son nom même exprime les idées de fondement, de stabilité, et annonce en quelque façon la restauration

1. *Regnabit*, juin 1925.

2. *Id.*, novembre 1924.

de l'ordre primordial détruit par la chute de l'homme. Il y avait donc dès lors tout au moins une restauration partielle, en ce sens que Seth et ceux qui après lui possédèrent le Graal pouvaient par là même établir, quelque part sur la terre, un centre spirituel qui était comme une image du Paradis perdu. La légende, d'ailleurs, ne dit pas où ni par qui le Graal fut conservé jusqu'à l'époque du Christ, ni comment fut assurée sa transmission ; mais l'origine celtique qu'on lui reconnaît doit probablement laisser entendre que les Druides y eurent une part et doivent être comptés parmi les conservateurs réguliers de la tradition primordiale. En tout cas, l'existence d'un tel centre spirituel, ou même de plusieurs, simultanément ou successivement, ne paraît pas pouvoir être mise en doute, quoi qu'il faille penser de leur localisation ; ce qui est à noter, c'est qu'on attachait partout et toujours à ces centres, entre autres désignations, celle de « Cœur du Monde », et que dans toutes les traditions, les descriptions qui s'y rapportent sont basées sur un symbolisme identique, qu'il est possible de suivre jusque dans les détails les plus précis. Cela ne montre-t-il pas suffisamment que le Graal, ou ce qui est ainsi représenté, avait déjà, antérieurement au Christianisme, et même de tout temps, un lien des plus étroits avec le Cœur divin et avec l'*Emmanuel*, nous voulons dire avec la manifestation, virtuelle ou réelle selon les âges, mais toujours présente, du Verbe éternel au sein de l'humanité terrestre ?

Après la mort du Christ, le Saint Graal fut, d'après la légende, transporté en Grande-Bretagne par Joseph d'Arimatee et Nicodème ; alors commence à se dérouler l'histoire des Chevaliers de la Table Ronde et de leurs exploits, que nous n'entendons pas suivre ici. La Table Ronde était destinée à recevoir le Graal lorsqu'un des Chevaliers serait parvenu à le conquérir et l'aurait apporté de Grande-Bretagne en Armorique ; et cette table est aussi un symbole vraisemblablement très ancien, un de ceux qui furent associés à l'idée de ces centres spirituels auxquels nous venons de faire allusion. La forme circulaire de la table est d'ailleurs liée au « cycle zodiacal » (encore un symbole qui mériterait d'être étudié plus spécialement) par la présence autour d'elle de douze personnages principaux, particularité qui se retrouve dans la constitution de tous les centres dont il s'agit. Cela étant, ne peut-on voir dans le nombre des douze Apôtres une marque, parmi une multitude d'autres, de la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale, à laquelle le nom de « préchristianisme » conviendrait si exactement ? Et d'autre part, à propos de la Table Ronde, nous avons remarqué une étrange concordance dans les révélations symboliques faite à Marie des Vallées (voir *Regnabit*, novembre 1924), et où est mentionnée « une table ronde de jaspe, qui représente le Cœur de Notre-Seigneur », en même temps qu'il y est question d'« un jardin qui est le Saint Sacrement de l'autel », et qui, avec ses « quatre fontaines d'eau vive », s'identifie mystérieusement au Paradis terrestre ; n'est-ce pas là encore une confirmation assez étonnante et inattendue des rapports que nous signalions plus haut ?

Naturellement, ces notes trop rapides ne sauraient avoir la prétention de constituer une étude complète sur une question aussi peu connue ; nous devons nous borner pour le moment à donner de simples indications, et nous nous rendons bien compte qu'il y a là des considérations qui, au premier abord, sont susceptibles de surprendre quelque peu ceux qui ne sont pas familiarisés avec les traditions antiques et avec leurs modes habituels d'expression symbolique ; mais nous nous réservons de les développer et de les justifier plus amplement par la suite, dans des articles où nous pensons pouvoir aborder également bien d'autres points qui ne sont pas moins dignes, d'intérêt.

En attendant, nous mentionnerons encore, en ce qui concerne la légende du Saint Graal, une étrange complication dont nous n'avons pas tenu compte jusqu'ici : par une de ces assimilations verbales qui jouent souvent dans le symbolisme un rôle non négligeable, et qui d'ailleurs ont peut-être des raisons plus profondes qu'on ne se l'imaginerait à première vue, le Graal est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*). Dans certaines versions, les deux sens se trouvent même étroitement rapprochés, car le livre devient alors une inscription tracée par le Christ ou par un ange sur la coupe elle-même. Nous n'entendons actuellement tirer de là aucune conclusion, bien qu'il y ait des rapprochements faciles à faire avec le « Livre de Vie » et avec certains éléments du symbolisme apocalyptique.

Ajoutons aussi que la légende associe au Graal d'autres objets, et notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin ; mais ce qui est bien curieux, c'est la préexistence de cette lance ou de quelqu'un de ses équivalents comme symbole en quelque

sorte complémentaire de la coupe dans les traditions anciennes. D'autre part, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue précisément la même vertu à la lance de la Passion. Et ceci nous rappelle une autre similitude du même genre : dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie «le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le butoir d'un sanglier (remplaçant ici la lance), son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; or, M. Charbonneau a signalé « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la Cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous formes de roses »¹. Nous aurons tout à l'heure à reparler du symbolisme floral, envisagé sous un aspect quelque peu différent ; mais, quelle que soit la multiplicité des sens que présentent presque tous les symboles, tout cela se complète et s'harmonise parfaitement, et cette multiplicité même, loin d'être un inconvénient ou un défaut, est au contraire, pour qui sait la comprendre, un des avantages principaux d'un langage beaucoup moins étroitement limité que le langage ordinaire.

Pour terminer ces notes, nous indiquerons quelques symboles qui, dans diverses traditions, se substituent parfois à celui de la coupe, et qui lui sont identiques au fond ; ce n'est pas là sortir de notre sujet, car le Graal lui-même, comme on peut facilement s'en rendre compte par tout ce que nous venons de dire, n'a pas à l'origine une autre signification que celle qu'a généralement le vase sacré partout où il se rencontre, et qu'a notamment, en Orient, la coupe sacrificielle contenant le *Soma* védique (ou le *Haoma* mazdéen), cette extraordinaire « préfiguration » eucharistique sur laquelle nous reviendrons peut-être en quelque autre occasion. Ce que figure proprement le *Soma*, c'est le « breuvage d'immortalité » (*l'Amritâ* des Hindous, *l'Ambrosie* des Grecs, deux mots étymologiquement semblables), qui confère ou restitue à ceux qui le reçoivent avec les dispositions requises, ce « sens de l'éternité » dont il a été question précédemment.

Un des symboles dont nous voulons parler est le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas ; c'est comme une sorte de représentation schématique de la coupe sacrificielle, et il se rencontre à ce titre dans certains *yantras* ou symboles géométriques de l'Inde. D'autre part, ce qui est très remarquable à notre point de vue, c'est que la même figure est également un symbole du cœur, dont elle reproduit d'ailleurs la forme en la simplifiant ; le « triangle du cœur » est une expression courante dans les traditions orientales. Cela nous amène à une observation qui a aussi son intérêt : c'est que la figuration du cœur inscrit dans un triangle ainsi disposé n'a en soi rien que de très légitime, qu'il s'agisse du cœur humain ou du Cœur divin, et qu'elle est même assez significative quand on la rapporte aux emblèmes usités par certain hermétisme chrétien du moyen âge, dont les intentions furent toujours pleinement orthodoxes. Si l'on a voulu parfois, dans les temps modernes, attacher à une telle représentation un sens blasphématoire², c'est qu'on a, consciemment ou non, altéré la signification première des symboles, jusqu'à renverser leur valeur normale ; il y a là un phénomène dont on pourrait citer maints exemples, et qui trouve d'ailleurs son explication dans le fait que certains symboles sont effectivement susceptibles d'une double interprétation et ont comme deux faces opposées. Le serpent, par exemple, et aussi le lion, ne signifient-ils pas à la fois, et suivant les cas, le Christ et Satan ? Nous ne pouvons songer à exposer ici à ce sujet une théorie générale qui nous entraînerait bien loin ; mais on comprendra qu'il y a là quelque chose qui rend très délicat le maniement des symboles, et aussi que ce point requiert une attention toute spéciale lorsqu'il s'agit de découvrir le sens réel de certains emblèmes et de les traduire correctement.

Un autre symbole qui équivaut fréquemment à celui de la coupe, c'est un symbole floral : la fleur, en effet, n'évoque-t-elle pas par sa forme l'idée d'un « réceptacle », et ne parle-t-on pas du « calice » d'une fleur ? En Orient, la fleur symbolique par excellence est le lotus ; en Occident, c'est le plus souvent la rose qui joue le même rôle. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que ce soit là l'unique signification de cette dernière, non plus que du lotus, puisque, au contraire, nous en indiquions nous-même une autre précédemment ; mais nous la verrions volontiers dans le dessin brodé sur ce canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault³ où la rose est placée au pied d'une lance le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe

1. *Regnabit*, janvier 1925.

2. *Regnabit*, août-septembre 1924.

3. *Regnabit*, janvier 1925, figure p. 106.

l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; mais, du reste, les deux significations se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent, car ces gouttes en tombant sur la rose, la vivifient et la font s'épanouir. C'est la « rosée céleste », suivant la figure si souvent employée en relation avec l'idée de la Rédemption, ou avec les idées connexes de régénération et de résurrection ; mais cela encore demanderait de longues explications, quand bien même nous nous bornerions à faire ressortir la concordance des différentes traditions à l'égard de cet autre symbole.

D'autre part, puisqu'il a été question ici de la Rose-Croix à propos du sceau de Luther ¹ nous dirons que cet emblème hermétique fut d'abord spécifiquement chrétien, quelles que soient les fausses interprétations plus ou moins « naturalistes » qui en ont été données à partir du XVII^e siècle ; et n'est-il pas remarquable que la rose y occupe, au centre de la croix, la place même du Sacré-Cœur ? En dehors des représentations où les cinq plaies du Crucifié sont figurées par autant de roses, la rose centrale, lorsqu'elle est seule, peut fort bien s'identifier au Cœur lui-même, au vase qui contient le sang, qui est le centre de la vie et aussi le centre de l'être tout entier.

Il y a encore au moins un autre équivalent symbolique de la coupe : c'est le croissant lunaire ; mais celui-ci, pour être convenablement expliqué, exigerait des développements qui seraient tout à fait en dehors du sujet de la présente étude ; nous ne le mentionnons donc que pour ne négliger entièrement aucun côté de la question.

De tous les rapprochements que nous venons de signaler, nous tirerons déjà une conséquence que nous espérons pouvoir rendre encore plus manifeste par la suite : lorsqu'on trouve partout de telles concordances, n'y a-t-il pas là plus qu'un simple indice de l'existence d'une tradition primordiale ? Et comment expliquer que, le plus souvent, ceux mêmes qui se croient obligés d'admettre en principe cette tradition primordiale n'y pensent plus ensuite et raisonnent en fait exactement comme si elle n'avait jamais existé, ou tout au moins comme si rien ne s'en était conservé au cours des siècles ? Si l'on veut bien réfléchir à ce qu'il y a d'anormal dans une telle attitude, on sera peut-être moins disposé à s'étonner de certaines considérations, qui, à la vérité, ne paraissent étranges qu'en vertu des habitudes mentales propres à notre époque. D'ailleurs, il suffit de chercher un peu, à la condition de n'y apporter aucun parti pris, pour découvrir de tous côtés les marques de cette unité doctrinale essentielle, dont la conscience a pu parfois s'obscurcir dans l'humanité, mais qui n'a jamais entièrement disparu ; et, à mesure qu'on avance dans cette recherche, les points de comparaison se multiplient comme d'eux-mêmes et des preuves nouvelles apparaissent à chaque instant ; certes, le *Quærite et invenietis* de l'Évangile n'est pas un vain mot.

1. *Id.*, janvier 1925.

APERCUS SUR L'INITIATION

Avant-propos

On nous a demandé, de divers côtés et à plusieurs reprises, de réunir en volume les articles que nous avons fait paraître, dans la revue *Études Traditionnelles*, sur des questions se rapportant directement à l'initiation ; il ne nous a pas été possible de donner satisfaction immédiatement à ces demandes, car nous estimons qu'un livre doit être autre chose qu'une simple collection d'articles, et cela d'autant plus que, dans le cas présent, ces articles, écrits au gré des circonstances et souvent pour répondre à des questions qui nous étaient posées, ne s'enchaînaient pas à la façon des chapitres successifs d'un livre ; il nous fallait donc les remanier, les compléter et les disposer autrement, et c'est ce que nous avons fait ici. Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que nous ayons voulu faire ainsi une sorte de traité plus ou moins complet et en quelque sorte « didactique » ; cela serait encore concevable, à la rigueur, s'il s'agissait seulement d'étudier une forme particulière d'initiation, mais, dès lors qu'il s'agit au contraire de l'initiation en général, ce serait là une tâche tout à fait impossible, car les questions qui peuvent se poser à cet égard ne sont point en nombre déterminé, la nature même du sujet s'opposant à toute délimitation rigoureuse, de sorte qu'on ne saurait aucunement avoir la prétention de les traiter toutes et de n'en omettre aucune. Tout ce qu'on peut faire, en somme, c'est d'envisager certains aspects, de se placer à certains points de vue, qui certainement, même s'ils sont ceux dont l'importance apparaît le plus immédiatement pour une raison ou pour une autre, laissent pourtant en dehors d'eux bien des points qu'il serait également légitime de considérer ; c'est pourquoi nous avons pensé que le mot d'« aperçus » était celui qui pouvait le mieux caractériser le contenu du présent ouvrage, d'autant plus que, même en ce qui concerne les questions traitées, il n'est sans doute pas possible d'en « épuiser » complètement une seule. Il va de soi, au surplus, qu'il ne pouvait être question de répéter ici ce que nous avons déjà dit dans d'autres livres sur des points touchant au même sujet ; nous devons nous contenter d'y renvoyer le lecteur chaque fois que cela est nécessaire ; du reste, dans l'ordre de connaissance auquel se rapportent tous nos écrits, tout est lié de telle façon qu'il est impossible de procéder autrement.

Nous venons de dire que notre intention a été essentiellement de traiter des questions concernant l'initiation en général ; il doit donc être bien entendu que, toutes les fois que nous nous référons à telle ou telle forme initiatique déterminée, nous le faisons uniquement à titre d'exemple, afin de préciser et de faire mieux comprendre ce qui, sans l'appui de ces cas particuliers, risquerait de demeurer un peu trop dans le vague. Il importe d'insister là-dessus surtout lorsqu'il s'agit des formes occidentales, afin d'éviter toute équivoque et tout malentendu : si nous y faisons assez souvent allusion, c'est que les « illustrations » qui peuvent en être tirées nous semblent, en bien des cas, devoir être plus facilement accessibles que d'autres à la généralité des lecteurs, voire même déjà plus ou moins familières à un certain nombre d'entre eux ; il est évident que cela est entièrement indépendant de ce que chacun peut penser de l'état présent des organisations par lesquelles ces formes initiatiques sont conservées et pratiquées. Quand on se rend compte du degré de dégénérescence auquel en est arrivé l'Occident moderne, il n'est que trop facile de comprendre que bien des choses d'ordre traditionnel, et à plus forte raison d'ordre initiatique, ne peuvent guère y subsister qu'à l'état de vestiges, à peu près incompris de ceux mêmes qui en ont la garde ; c'est d'ailleurs là ce qui rend possible l'éclosion, à côté de ces restes authentiques, des multiples « contrefaçons » dont nous avons eu déjà l'occasion de parler ailleurs, car ce n'est que dans de pareilles conditions qu'elles peuvent faire illusion et réussir à se faire prendre pour ce qu'elles ne sont pas ; mais, quoi qu'il en soit, les formes traditionnelles demeurent toujours, en elles-mêmes, indépendantes de ces contingences. Ajoutons encore que, lorsqu'il nous arrive au contraire d'envisager ces mêmes contingences et de parler, non plus des formes initiatiques, mais de l'état des organisations initiatiques et pseudo-initiatiques dans l'Occident actuel, nous ne faisons en cela qu'énoncer la constatation de faits où nous ne sommes évidemment pour rien, sans aucune autre intention ou préoccupation que celle de dire la vérité à cet égard comme pour toute autre chose que nous avons à considérer au cours de nos études, et d'une façon aussi entièrement désintéressée que possible. Chacun est libre d'en tirer telles conséquences qu'il lui conviendra ; quant à nous, nous ne sommes nullement chargé d'amener ou d'enlever des adhérents à quelque organisation que ce soit, nous n'engageons personne à demander l'initiation ici ou là, ni à s'en abstenir, et nous estimons même que cela ne nous regarde en aucune façon et ne

saurait aucunement rentrer dans notre rôle. Certains s'étonneront peut-être que nous nous croyions obligé de tant y insister, et, à vrai dire, cela devrait en effet être inutile s'il ne fallait compter avec l'incompréhension de la majorité de nos contemporains, et aussi avec la mauvaise foi d'un trop grand nombre d'entre eux ; nous sommes malheureusement trop habitué à nous voir attribuer toute sorte d'intentions que nous n'avons jamais eues, et cela par des gens venant des côtés les plus opposés, au moins en apparence, pour ne pas prendre à cet égard toutes les précautions nécessaires ; nous n'osons d'ailleurs ajouter suffisantes, car qui pourrait prévoir tout ce que certains sont capables d'inventer ?

On ne devra pas s'étonner non plus que nous nous étendions souvent sur les erreurs et les confusions qui sont commises plus ou moins communément au sujet de l'initiation, car, outre l'utilité évidente qu'il y a à les dissiper, c'est précisément en les constatant que nous avons été amené, dans bien des cas, à voir la nécessité de traiter plus particulièrement tel ou tel point déterminé, qui sans cela aurait pu nous paraître aller de soi ou tout au moins n'avoir pas besoin de tant d'explications. Ce qui est assez digne de remarque, c'est que certaines de ces erreurs ne sont pas seulement le fait de profanes ou de pseudo-initiés, ce qui n'aurait en somme rien d'extraordinaire, mais aussi de membres d'organisations authentiquement initiatiques, et parmi lesquels il en est même qui sont regardés comme des « lumières » dans leur milieu, ce qui est peut-être une des preuves les plus frappantes de cet actuel état de dégénérescence auquel nous faisons allusion tout à l'heure. À ce propos, nous pensons pouvoir exprimer, sans trop risquer qu'il soit mal interprété, le souhait que, parmi les représentants de ces organisations, il s'en trouve tout au moins quelques-uns à qui les considérations que nous exposons contribueront à rendre la conscience de ce qu'est véritablement l'initiation ; nous n'entretenons d'ailleurs pas des espoirs exagérés à cet égard, non plus que pour tout ce qui concerne plus généralement les possibilités de restauration que l'Occident peut encore porter en lui-même. Pourtant, il en est assurément à qui la connaissance réelle fait plus défaut que la bonne volonté ; mais cette bonne volonté ne suffit pas, et toute la question serait de savoir jusqu'où leur horizon intellectuel est susceptible de s'étendre, et aussi s'ils sont bien qualifiés pour passer de l'initiation virtuelle à l'initiation effective ; en tout cas, nous ne pouvons, quant à nous, rien faire de plus que de fournir quelques données dont profiteront peut-être ceux qui en seront capables et qui seront disposés à en tirer parti dans la mesure où les circonstances le leur permettront. Ceux-là ne seront certainement jamais très nombreux, mais, comme nous avons eu souvent à le dire déjà, ce n'est pas le nombre qui importe dans les choses de cet ordre, pourvu toutefois, dans ce cas spécial, qu'il soit au moins, pour commencer, celui que requiert la constitution des organisations initiatiques ; jusqu'ici, les quelques expériences qui ont été tentées dans un sens plus ou moins voisin de celui dont il s'agit, à notre connaissance, n'ont pu, pour des raisons diverses, être poussées assez loin pour qu'il soit possible de juger des résultats qui auraient pu être obtenus si les circonstances avaient été plus favorables.

Il est d'ailleurs bien clair que l'ambiance moderne, par sa nature même, est et sera toujours un des principaux obstacles que devra inévitablement rencontrer toute tentative de restauration traditionnelle en Occident, dans le domaine initiatique aussi bien que dans tout autre domaine ; il est vrai que, en principe, ce domaine initiatique devrait, en raison de son caractère « fermé », être plus à l'abri de ces influences hostiles du monde extérieur, mais, en fait, il y a déjà trop longtemps que les organisations existantes se sont laissé entamer par elles, et certaines « brèches » sont maintenant trop largement ouvertes pour être facilement réparées. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple typique, en adoptant des formes administratives imitées de celles des gouvernements profanes, ces organisations ont donné prise à des actions antagonistes qui autrement n'auraient trouvé aucun moyen de s'exercer contre elles et seraient tombées dans le vide ; cette imitation du monde profane constituait d'ailleurs, en elle-même, un de ces renversements des rapports normaux qui, dans tous les domaines, sont si caractéristiques du désordre moderne. Les conséquences de cette « contamination » sont aujourd'hui si manifestes qu'il faut être aveugle pour ne pas les voir, et pourtant nous doutons fort que beaucoup sachent les rapporter à leur véritable cause ; la manie des « sociétés » est trop invétérée chez la plupart de nos contemporains pour qu'ils conçoivent même la simple possibilité de se passer de certaines formes purement extérieures ; mais, pour cette raison même, c'est peut-être là ce contre quoi devrait tout d'abord réagir quiconque voudrait entreprendre une restauration initiatique sur des bases vraiment sérieuses. Nous n'irons pas plus loin dans ces réflexions préliminaires, car, redisons-le encore une fois, ce n'est pas à nous qu'il appartient d'intervenir activement dans des tentatives

de ce genre ; indiquer la voie à ceux qui pourront et voudront s'y engager, c'est là tout ce que nous prétendons à cet égard ; et, du reste, la portée de ce que nous avons à dire est bien loin de se limiter à l'application qui peut en être faite à une forme initiatique particulière, puisqu'il s'agit avant tout des principes fondamentaux qui sont communs à toute initiation, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident. L'essence et le but de l'initiation sont, en effet, toujours et partout les mêmes ; les modalités seules diffèrent, par adaptation aux temps et aux lieux ; et nous ajouterons tout de suite, pour que nul ne puisse s'y méprendre, que cette adaptation elle-même, pour être légitime, ne doit jamais être une « innovation », c'est-à-dire le produit d'une fantaisie individuelle quelconque, mais que, comme celle des formes traditionnelles en général, elle doit toujours procéder en définitive d'une origine « non-humaine », sans laquelle il ne saurait y avoir réellement ni tradition ni initiation, mais seulement quelque'une de ces « parodies » que nous rencontrons si fréquemment dans le monde moderne, qui ne viennent de rien et ne conduisent à rien, et qui ainsi ne représentent véritablement, si l'on peut dire, que le néant pur et simple, quand elles ne sont pas les instruments inconscients de quelque chose de pire encore.

Voie initiatique et voie mystique

La confusion entre le domaine ésotérique et initiatique et le domaine mystique, ou, si l'on préfère, entre les points de vue qui leur correspondent respectivement, est une de celles que l'on commet le plus fréquemment aujourd'hui, et cela, semble-t-il, d'une façon qui n'est pas toujours entièrement désintéressée ; il y a là, du reste, une attitude assez nouvelle, ou qui du moins, dans certains milieux, s'est beaucoup généralisée en ces dernières années, et c'est pourquoi il nous paraît nécessaire de commencer par nous expliquer nettement sur ce point. Il est maintenant de mode, si l'on peut dire, de qualifier de « mystiques » les doctrines orientales elles-mêmes, y compris celles où il n'y a pas même l'ombre d'une apparence extérieure pouvant, pour ceux qui ne vont pas plus loin, donner lieu à une telle qualification ; l'origine de cette fausse interprétation est naturellement imputable à certains orientalistes, qui peuvent d'ailleurs n'y avoir pas été amenés tout d'abord par une arrière-pensée nettement définie, mais seulement par leur incompréhension et par le parti pris plus ou moins inconscient, qui leur est habituel, de tout ramener à des points de vue occidentaux ¹. Mais d'autres sont venus ensuite, qui se sont emparés de cette assimilation abusive, et qui, voyant le parti qu'ils pourraient en tirer pour leurs propres fins, s'efforcent d'en propager l'idée en dehors du monde spécial, et somme toute assez restreint, des orientalistes et de leur clientèle ; et ceci est plus grave, non pas seulement parce que c'est par là surtout que cette confusion se répand de plus en plus, mais aussi parce qu'il n'est pas difficile d'y apercevoir des marques non équivoques d'une tentative « annexionniste » contre laquelle il importe de se tenir sur ses gardes. En effet, ceux auxquels nous faisons allusion ici sont ceux que l'on peut regarder comme les négateurs les plus « sérieux » de l'ésotérisme, nous voulons dire par là les exotéristes religieux qui se refusent à admettre quoi que ce soit au delà de leur propre domaine, mais qui estiment sans doute cette assimilation ou cette « annexion » plus habile qu'une négation brutale ; et, à voir de quelle manière certains d'entre eux s'appliquent à travestir en « mysticisme » les doctrines les plus nettement initiatiques, il semblerait vraiment que cette tâche revête à leurs yeux un caractère tout particulièrement urgent ². À vrai dire, il y aurait pourtant, dans ce même domaine religieux auquel appartient le mysticisme, quelque chose qui, à certains égards, pourrait mieux se prêter à un rapprochement, on plutôt à une apparence de rapprochement : c'est ce qu'on désigne par le terme d'« ascétique », car il y a là tout au moins une méthode « active », au lieu de l'absence de méthode et de la « passivité » qui caractérisent le mysticisme et sur lesquelles nous aurons à revenir tout à l'heure ³; mais il va de soi que ces similitudes sont tout extérieures, et, d'autre part, cette « ascétique » n'a peut-être que des buts trop visiblement limités pour pouvoir être avantageusement utilisée de cette façon, tandis que, avec le mysticisme, on ne sait jamais très exactement où l'on va, et ce vague même est assurément propice aux confusions. Seulement, ceux qui se livrent à ce travail de propos délibéré, non plus que ceux qui les suivent plus ou moins inconsciemment, ne paraissent pas se douter que, dans tout ce qui se rapporte à l'initiation, il n'y a en réalité rien de vague ni de nébuleux, mais au contraire des choses très précises et très « positives » ; et, en fait, l'initiation est, par sa nature même, proprement incompatible avec le mysticisme.

1. C'est ainsi que, spécialement depuis que l'orientaliste anglais Nicholson s'est avisé de traduire *taḥawwuf* par *mysticism*, il est convenu en Occident que l'ésotérisme islamique est quelque chose d'essentiellement « mystique » ; et même, dans ce cas, on ne parle plus du tout d'ésotérisme, mais uniquement de mysticisme, c'est-à-dire qu'on en est arrivé à une véritable substitution de points de vue. Le plus beau est que, sur des questions de cet ordre, l'opinion des orientalistes, qui ne connaissent ces choses que par les livres, compte manifestement beaucoup plus, aux yeux de l'immense majorité des Occidentaux, que l'avis de ceux qui en ont une connaissance directe et effective !

2. D'autres s'efforcent aussi de travestir les doctrines orientales en « philosophie », mais cette fausse assimilation est peut-être, au fond, moins dangereuse que l'autre, en raison de l'étroite limitation du point de vue philosophique lui-même ; ceux-là ne réussissent d'ailleurs guère, par la façon spéciale dont ils présentent ces doctrines, qu'à en faire quelque chose de totalement dépourvu d'intérêt, et ce qui se dégage de leurs travaux est surtout une prodigieuse impression d'« ennui » !

3. Nous pouvons citer, comme exemple d'« ascétique », les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, dont l'esprit est incontestablement aussi peu mystique que possible, et pour lesquels il est au moins vraisemblable qu'il s'est inspiré en partie de certaines méthodes initiatiques, d'origine islamique, mais, bien entendu, en les appliquant à un but entièrement différent.

Cette incompatibilité ne résulte pas, d'ailleurs, de ce qu'implique originellement le mot « mysticisme » lui-même, qui est même manifestement apparenté à l'ancienne désignation des « mystères », c'est-à-dire de quelque chose qui appartient au contraire à l'ordre initiatique ; mais ce mot est de ceux pour lesquels, loin de pouvoir s'en rapporter uniquement à l'étymologie, on est rigoureusement obligé, si l'on veut se faire comprendre, de tenir compte du sens qui leur a été imposé par l'usage, et qui est, en fait, le seul qui s'y attache actuellement. Or chacun sait ce qu'on entend par « mysticisme », depuis bien des siècles déjà, de sorte qu'il n'est plus possible d'employer ce terme pour désigner autre chose ; et c'est cela qui, disons-nous, n'a et ne peut avoir rien de commun avec l'initiation, d'abord parce que ce mysticisme relève exclusivement du domaine religieux, c'est-à-dire exotérique, et ensuite parce que la voie mystique diffère de la voie initiatique par tous ses caractères essentiels, et que cette différence est telle qu'il en résulte entre elles une véritable incompatibilité. Précisons d'ailleurs qu'il s'agit en cela d'une incompatibilité de fait plutôt que de principe, en ce sens qu'il ne s'agit aucunement pour nous de nier la valeur au moins relative du mysticisme, ni de lui contester la place qui peut légitimement lui appartenir dans certaines formes traditionnelles ; la voie initiatique et la voie mystique peuvent donc parfaitement coexister ¹, mais ce que nous voulons dire, c'est qu'il est impossible que quelqu'un suive à la fois l'une et l'autre, et cela même sans rien préjuger du but auquel elles peuvent conduire, bien que du reste on puisse déjà pressentir, en raison de la différence profonde des domaines auxquels elles se rapportent, que ce but ne saurait être le même en réalité.

Nous avons dit que la confusion qui fait voir à certains du mysticisme là où il n'y en a pas la moindre trace a son point de départ dans la tendance à tout réduire aux points de vue occidentaux ; c'est que, en effet, le mysticisme proprement dit est quelque chose d'exclusivement occidental et, au fond, de spécifiquement chrétien. À ce propos, nous avons eu l'occasion de faire une remarque qui nous paraît assez curieuse pour que nous la notions ici : dans un livre dont nous avons déjà parlé ailleurs ², le philosophe Bergson, opposant ce qu'il appelle la « religion statique » et la « religion dynamique », voit la plus haute expression de cette dernière dans le mysticisme, que d'ailleurs il ne comprend guère, et qu'il admire surtout pour ce que nous pourrions y trouver au contraire de vague et même de défectueux sous certains rapports ; mais ce qui peut sembler vraiment étrange de la part d'un « non-chrétien », c'est que, pour lui, le « mysticisme complet », quelque peu satisfaisante que soit l'idée qu'il s'en fait, n'en est pas moins celui des mystiques chrétiens. À la vérité, par une conséquence nécessaire du peu d'estime qu'il éprouve pour la « religion statique », il oublie un peu trop que ceux-ci sont chrétiens avant même d'être mystiques, ou du moins, pour les justifier d'être chrétiens, il pose indûment le mysticisme à l'origine même du Christianisme ; et, pour établir à cet égard une sorte de continuité entre celui-ci et le judaïsme, il en arrive à transformer en « mystiques » les prophètes juifs ; évidemment, du caractère de la mission des prophètes et de la nature de leur inspiration, il n'a pas la moindre idée ³. Quoi qu'il en soit, si le mysticisme chrétien, si déformée ou amoindrie qu'en soit sa conception, est ainsi à ses yeux le type même du mysticisme, la raison en est, au fond, bien facile à comprendre : c'est que, en fait et à parler strictement, il n'existe guère de mysticisme autre que celui-là ; et même les mystiques qu'on appelle « indépendants », et que nous dirions plus volontiers « aberrants », ne s'inspirent en réalité, fût-ce à leur insu, que d'idées chrétiennes dénaturées et plus ou moins entièrement vidées de leur contenu originel. Mais cela aussi, comme tant d'autres choses, échappe à notre philosophe, qui s'efforce de découvrir, antérieurement au Christianisme, des « esquisses du mysticisme futur », alors qu'il s'agit de choses totalement différentes ; il y a là, notamment sur l'Inde, quelques pages qui témoignent d'une incompréhension inouïe. Il y a aussi les mystères grecs, et ici le rapprochement, fondé sur la parenté étymologique que nous signalions plus haut, se réduit en somme à un bien mauvais jeu de mots ; du reste, Bergson est forcé d'avouer lui-même que « la plupart des mystères n'eurent rien de mystique » ; mais alors pourquoi en parle-t-il sous ce vocable ? Quant à ce que furent ces mystères, il s'en fait la représentation la plus « profane »

1. Il pourrait être intéressant, à cet égard, de faire une comparaison avec la « voie sèche » et la « voie humide » des alchimistes, mais ceci sortirait du cadre de la présente étude.

2. *Les deux sources de la morale et de la religion*. – Voir à ce sujet *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIII.

3. En fait, on ne peut trouver de mysticisme judaïque proprement dit que dans le Hassidisme, c'est-à-dire à une époque très récente.

qui puisse être ; ignorant tout de l'initiation, comment pourrait-il comprendre qu'il y eut là, aussi bien que dans l'Inde, quelque chose qui d'abord n'était nullement d'ordre religieux, et qui ensuite allait incomparablement plus loin que son « mysticisme », et même, il faut bien le dire, que le mysticisme authentique, qui, par là même qu'il se tient dans le domaine purement exotérique, a forcément aussi ses limitations ¹ ?

Nous ne nous proposons point présentement d'exposer en détail et d'une façon complète toutes les différences qui séparent en réalité les deux points de vue initiatique et mystique, car cela seul demanderait tout un volume ; notre intention est surtout d'insister ici sur la différence en vertu de laquelle l'initiation, dans son processus même, présente des caractères tout autres que ceux du mysticisme, voire même opposés, ce qui suffit à montrer qu'il y a bien là deux « voies » non seulement distinctes, mais incompatibles dans le sens que nous avons déjà précisé. Ce qu'on dit le plus souvent à cet égard, c'est que le mysticisme est « passif », tandis que l'initiation est « active » ; cela est d'ailleurs très vrai, à la condition de bien déterminer l'acception dans laquelle on doit l'entendre exactement. Cela signifie surtout que, dans le cas du mysticisme, l'individu se borne à recevoir simplement ce qui se présente à lui, et tel qu'il se présente, sans que lui-même y soit pour rien ; et, disons-le tout de suite, c'est en cela que réside pour lui le danger principal, du fait qu'il est ainsi « ouvert » à toutes les influences, de quelque ordre qu'elles soient, et qu'au surplus, en général et sauf de rares exceptions, il n'a pas la préparation doctrinale qui serait nécessaire pour lui permettre d'établir entre elles une discrimination quelconque ². Dans le cas de l'initiation, au contraire, c'est à l'individu qu'appartient l'initiative d'une « réalisation » qui se poursuivra méthodiquement, sous un contrôle rigoureux et incessant, et qui devra normalement aboutir à dépasser les possibilités mêmes de l'individu comme tel ; il est indispensable d'ajouter que cette initiative ne suffit pas, car il est bien évident que l'individu ne saurait se dépasser lui-même par ses propres moyens, mais, et c'est là ce qui nous importe pour le moment, c'est elle qui constitue obligatoirement le point de départ de toute « réalisation » pour l'initié, tandis que le mystique n'en a aucune, même pour des choses qui ne vont nullement au delà du domaine des possibilités individuelles. Cette distinction peut déjà paraître assez nette, puisqu'elle montre bien qu'on ne saurait suivre à la fois les deux voies initiatique et mystique, mais elle ne saurait cependant suffire ; nous pourrions même dire qu'elle ne répond encore qu'à l'aspect le plus « exotérique » de la question, et, en tout cas, elle est par trop incomplète en ce qui concerne l'initiation, dont elle est fort loin d'inclure toutes les conditions nécessaires ; mais, avant d'aborder l'étude de ces conditions, il nous reste encore quelques confusions à dissiper.

1. M. Alfred Loisy a voulu répondre à Bergson et soutenir contre lui qu'il n'y a qu'une seule « source » de la morale et de la religion ; en sa qualité de spécialiste de l'« histoire des religions », il préfère les théories de Frazer à celles de Durkheim, et aussi l'idée d'une « évolution » continue à celle d'une « évolution » par mutations brusques ; à nos yeux, tout cela se vaut exactement ; mais il est du moins un point sur lequel nous devons lui donner raison, et il le doit assurément à son éducation ecclésiastique : grâce à celle-ci il connaît les mystiques beaucoup mieux que Bergson, et il fait remarquer qu'ils n'ont jamais eu le moindre soupçon de quelque chose qui ressemble si peu que ce soit à l'« élan vital » ; évidemment, Bergson a voulu en faire des « bergsoniens » avant la lettre, ce qui n'est guère conforme à la simple vérité historique ; et M. Loisy s'étonne aussi à juste titre de voir Jeanne d'Arc rangée parmi les mystiques. – Signalons en passant, car cela encore est bon à enregistrer, que son livre s'ouvre par un aveu bien amusant : « L'auteur du présent opuscule, déclare-t-il, ne se connaît pas d'inclination particulière pour les questions d'ordre purement spéculatif ». Voilà du moins une assez louable franchise ; et puisque c'est lui-même qui le dit, et de façon toute spontanée, nous l'en croyons bien volontiers sur parole !

2. C'est aussi ce caractère de « passivité » qui explique, s'il ne les justifie nullement, les erreurs modernes qui tendent à confondre les mystiques, soit avec les médiums et autres « sensitifs », au sens que les « psychistes » donnent à ce mot, soit même avec de simples malades.

Magie et mysticisme

La confusion de l'initiation avec le mysticisme est surtout le fait de ceux qui veulent, pour des raisons quelconques, nier plus ou moins expressément la réalité de l'initiation elle-même en la réduisant à quelque chose d'autre ; d'un autre côté, dans les milieux qui ont au contraire des prétentions initiatiques injustifiées, comme les milieux occultistes, on a la tendance à regarder comme faisant partie intégrante du domaine de l'initiation, sinon même comme la constituant essentiellement, une foule de choses d'un autre genre qui, elles aussi, lui sont tout à fait étrangères, et parmi lesquelles la magie occupe le plus souvent la première place. Les raisons de cette méprise sont aussi, en même temps, les raisons pour lesquelles la magie présente des dangers spécialement graves pour les Occidentaux modernes, et dont la première est leur tendance à attribuer une importance excessive à tout ce qui est « phénomènes », comme en témoigne par ailleurs le développement qu'ils ont donné aux sciences expérimentales ; s'ils sont si facilement séduits par la magie, et si alors ils s'illusionnent à tel point sur sa portée réelle, c'est qu'elle est bien, elle aussi, une science expérimentale, quoique assez différente, assurément, de celles que l'enseignement universitaire connaît sous cette dénomination. Il ne faut donc pas s'y tromper : il s'agit là d'un ordre de choses qui n'a en lui-même absolument rien de « transcendant » ; et, si une telle science peut, comme toute autre, être légitimée par son rattachement aux principes supérieurs dont tout dépend, suivant la conception générale des sciences traditionnelles, elle ne se placera pourtant alors qu'au dernier rang des applications secondaires et contingentes, parmi celles qui sont le plus éloignées des principes, donc qui doivent être regardées comme les plus inférieures de toutes. C'est ainsi que la magie est considérée dans toutes les civilisations orientales : qu'elle y existe, c'est un fait qu'il n'y a pas lieu de contester, mais elle est fort loin d'y être tenue en honneur comme se l'imaginent trop souvent les Occidentaux, qui prêtent si volontiers aux autres leurs propres tendances et leurs propres conceptions. Au Thibet même aussi bien que dans l'Inde ou en Chine, la pratique de la magie, en tant que « spécialité », si l'on peut dire, est abandonnée à ceux qui sont incapables de s'élever à un ordre supérieur ; ceci, bien entendu, ne veut pas dire que d'autres ne puissent aussi produire parfois, exceptionnellement et pour des raisons particulières, des phénomènes extérieurement semblables aux phénomènes magiques, mais le but et même les moyens mis en œuvre sont alors tout autres en réalité. Du reste, pour s'en tenir à ce qui est connu dans le monde occidental lui-même, que l'on prenne simplement des histoires de saints et de sorciers, et que l'on voie combien de faits similaires se trouvent de part et d'autre ; et cela montre bien que, contrairement à la croyance des modernes « scientistes », les phénomènes, quels qu'ils soient, ne sauraient absolument rien prouver par eux-mêmes¹.

Maintenant, il est évident que le fait de s'illusionner sur la valeur de ces choses et sur l'importance qu'il convient de leur attribuer en augmente considérablement le danger ; ce qui est particulièrement fâcheux pour les Occidentaux qui veulent se mêler de « faire de la magie », c'est l'ignorance complète où ils sont nécessairement, dans l'état actuel des choses et en l'absence de tout enseignement traditionnel, de ce à quoi ils ont affaire en pareil cas. Même en laissant de côté les bateleurs et les charlatans si nombreux à notre époque, qui ne font en somme rien de plus que d'exploiter la crédulité des naïfs, et aussi les simples fantaisistes qui croient pouvoir improviser une « science » de leur façon, ceux mêmes qui veulent sérieusement essayer d'étudier ces phénomènes, n'ayant pas de données suffisantes pour les guider, ni d'organisation constituée pour les appuyer et les protéger, en sont réduits à un fort grossier empirisme ; ils agissent véritablement comme des enfants qui, livrés à eux-mêmes, voudraient manier des forces redoutables sans en rien connaître, et, si de déplorables accidents résultent trop souvent d'une pareille imprudence, il n'y a certes pas lieu de s'en étonner outre mesure.

En parlant ici d'accidents, nous voulons surtout faire allusion aux risques de déséquilibre auxquels s'exposent ceux qui agissent ainsi ; ce déséquilibre est en effet une conséquence trop fréquente de la communication avec ce que certains ont appelé le « plan vital », et qui n'est en somme pas autre chose que le domaine de la manifestation subtile, envisagé d'ailleurs surtout dans celles de ses modalités qui sont les plus proches de l'ordre corporel, et par là même les plus facilement accessibles à l'homme ordinaire. L'explication en est simple : il s'agit là exclusivement d'un développement de certaines possibilités individuelles, et même d'un ordre assez inférieur ; si ce développement se produit d'une

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIX.

façon anormale, désordonnée et inharmonique, et au détriment de possibilités supérieures, il est naturel et en quelque sorte inévitable qu'il doive aboutir à un tel résultat, sans même parler des réactions, qui ne sont pas négligeables non plus et qui sont même parfois terribles, des forces de tout genre avec lesquelles l'individu se met inconsidérément en contact. Nous disons « forces », sans chercher à préciser davantage, car cela importe peu pour ce que nous nous proposons ; nous préférons ici ce mot, si vague qu'il soit, à celui d'« entités », qui, du moins pour ceux qui ne sont pas suffisamment habitués à certaines façons symboliques de parler, risque de donner lieu trop facilement à des « personnifications » plus ou moins fantaisistes. Ce « monde intermédiaire » est d'ailleurs, comme nous l'avons souvent expliqué, beaucoup plus complexe et plus étendu que le monde corporel ; mais l'étude de l'un et de l'autre rentre, au même titre, dans ce qu'on peut appeler les « sciences naturelles », au sens le plus vrai de cette expression ; vouloir y voir quelque chose de plus, c'est, nous le répétons, s'illusionner de la plus étrange façon. Il n'y a là absolument rien d'« initiatique », non plus d'ailleurs que de « religieux » ; il s'y rencontre même, d'une façon générale, beaucoup plus d'obstacles que d'appuis pour parvenir à la connaissance véritablement transcendante, qui est tout autre chose que ces sciences contingentes, et qui, sans aucune trace d'un « phénoménisme » quelconque, ne relève que de la pure intuition intellectuelle, qui seule est aussi la pure spiritualité.

Certains, après s'être livrés plus ou moins longtemps à cette recherche des phénomènes extraordinaires ou supposés tels, finissent cependant par s'en lasser, pour une raison quelconque, ou par être déçus par l'insignifiance des résultats qu'ils obtiennent et qui ne répondent pas à leur attente, et, chose assez digne de remarque, il arrive souvent que ceux-là se tournent alors vers le mysticisme ¹ ; c'est que, si étonnant que cela puisse sembler à première vue, celui-ci répond encore, quoique sous une autre forme, à des besoins ou à des aspirations similaires. Assurément, nous sommes bien loin de contester que le mysticisme ait, en lui-même, un caractère notablement plus élevé que la magie ; mais, malgré tout, si l'on va au fond des choses, on peut se rendre compte que, sous un certain rapport tout au moins, la différence est moins grande qu'on ne pourrait le croire : là encore, en effet, il ne s'agit en somme que de « phénomènes », visions ou autres manifestations sensibles et sentimentales de tout genre, avec lesquelles on demeure toujours exclusivement dans le domaine des possibilités individuelles ². C'est dire que les dangers d'illusion et de déséquilibre sont loin d'être dépassés, et, s'ils revêtent ici des formes assez différentes, ils n'en sont peut-être pas moins grands pour cela ; ils sont même aggravés, en un sens, par l'attitude passive du mystique, qui, comme nous le disions plus haut, laisse la porte ouverte à toutes les influences qui peuvent se présenter, tandis que le magicien est tout au moins défendu jusqu'à un certain point par l'attitude active qu'il s'efforce de conserver à l'égard de ces mêmes influences, ce qui ne veut certes pas dire, d'ailleurs, qu'il y réussisse toujours et qu'il ne finisse pas trop souvent par être submergé par elles. De là vient aussi, d'autre part, que le mystique, presque toujours, est trop facilement dupe de son imagination, dont les productions, sans qu'il s'en doute, viennent souvent se mêler aux résultats réels de ses « expériences » d'une façon à peu près inextricable. Pour cette raison, il ne faut pas s'exagérer l'importance des « révélations » des mystiques, ou, du moins, on ne peut jamais les accepter sans contrôle ³ ; ce qui fait tout l'intérêt de certaines visions, c'est qu'elles sont en accord, sur de nombreux points, avec des données traditionnelles évidemment ignorées du mystique qui a eu ces visions ⁴ ; mais ce serait une erreur, et même un renversement des rapports normaux, que de vouloir trouver

1. Il faut dire qu'il est aussi arrivé parfois que d'autres, après être entrés réellement dans la voie initiatique, et non pas seulement dans les illusions de la pseudo-initiation comme ceux dont nous parlons ici, ont abandonné cette voie pour le mysticisme ; les motifs sont naturellement alors assez différents, et principalement d'ordre sentimental, mais, quels qu'ils puissent être, il faut surtout voir, dans de pareils cas, la conséquence d'un défaut quelconque sous le rapport des qualifications initiatiques, du moins en ce qui concerne l'aptitude à réaliser l'initiation effective ; un des exemples les plus typiques qu'on puisse citer en ce genre est celui de L.-Cl. de Saint-Martin.

2. Cette attitude de réserve prudente, qui s'impose en raison de la tendance naturelle des mystiques à la « divagation » au sens propre de ce mot, est d'ailleurs celle que le Catholicisme observe invariablement à leur égard.

3. Bien entendu, cela ne veut nullement dire que les phénomènes dont il s'agit soient uniquement d'ordre psychologique comme le prétendent certains modernes.

4. On peut citer ici comme exemple les visions d'Anne-Catherine Emmerich.

là une « confirmation » de ces données, qui n'en ont d'ailleurs nullement besoin, et qui sont, au contraire, la seule garantie qu'il y a réellement dans les visions en question autre chose qu'un simple produit de l'imagination ou de la fantaisie individuelle.

Erreurs diverses concernant l'initiation

Nous ne croyons pas superflu, pour débayer le terrain en quelque sorte, de signaler encore dès maintenant quelques autres erreurs concernant la nature et le but de l'initiation, car tout ce que nous avons eu l'occasion de lire sur ce sujet, pendant bien des années, nous a apporté presque journalièrement des preuves d'une incompréhension à peu près générale. Naturellement, nous ne pouvons songer à faire ici une sorte de « revue » dans laquelle nous relèverions toutes ces erreurs une à une et dans le détail, ce qui serait par trop fastidieux et dépourvu d'intérêt ; mieux vaut nous borner à considérer certains cas en quelque sorte « typiques », ce qui, en même temps, a l'avantage de nous dispenser de faire des allusions trop directes à tel auteur ou à telle école, puisqu'il doit être bien entendu que ces remarques ont pour nous une portée tout à fait indépendante de toute question de « personnalités », comme on dit communément, ou plutôt, pour parler un langage plus exact, d'individualités.

Nous rappellerons d'abord, sans y insister outre mesure, les conceptions beaucoup trop répandues suivant lesquelles l'initiation serait quelque chose d'ordre simplement « moral » et « social »¹ ; celles-là sont par trop bornées et « terrestres », si l'on peut s'exprimer ainsi, et, comme nous l'avons dit souvent à d'autres propos, l'erreur la plus grossière est loin d'être toujours la plus dangereuse. Nous dirons seulement, pour couper court à toute confusion, que de telles conceptions ne s'appliquent même pas réellement à cette première partie de l'initiation que l'antiquité désignait sous le nom de « petits mystères » ; ceux-ci, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, concernent bien l'individualité humaine, mais dans le développement intégral de ses possibilités, donc au delà de la modalité corporelle dont l'activité s'exerce dans le domaine qui est commun à tous les hommes. Nous ne voyons vraiment pas quelle pourrait être la valeur ou même la raison d'être d'une prétendue initiation qui se bornerait à répéter, en le déguisant sous une forme plus ou moins énigmatique, ce qu'il y a de plus banal dans l'éducation profane, ce qui est le plus vulgairement « à la portée de tout le monde ». D'ailleurs, nous n'entendons nullement nier par là que la connaissance initiatique puisse avoir des applications dans l'ordre social, aussi bien que dans n'importe quel autre ordre ; mais c'est là une tout autre question : d'abord, ces applications contingentes ne constituent aucunement le but de l'initiation, pas plus que les sciences traditionnelles secondaires ne constituent l'essence d'une tradition ; ensuite, elles ont en elles-mêmes un caractère tout différent de ce dont nous venons de parler, car elles partent de principes qui n'ont rien à voir avec des préceptes de « morale » courante, surtout lorsqu'il s'agit de la trop fameuse « morale laïque » chère à tant de nos contemporains, et, au surplus, elles procèdent par des voies insaisissables aux profanes, en vertu de la nature même des choses ; c'est donc assez loin de ce que quelqu'un appelait un jour, en propres termes, « la préoccupation de vivre convenablement ». Tant qu'on se bornera à « moraliser » sur les symboles, avec des intentions aussi louables qu'on le voudra, on ne fera certes pas œuvre d'initiation ; mais nous reviendrons là-dessus plus loin, quand nous aurons à parler plus particulièrement de l'enseignement initiatique.

Des erreurs plus subtiles, et par suite plus redoutables, se produisent parfois lorsqu'on parle, à propos de l'initiation, d'une « communication » avec des états supérieurs ou des « mondes spirituels » ; et, avant tout, il y a là trop souvent l'illusion qui consiste à prendre pour « supérieur » ce qui ne l'est pas véritablement, simplement parce qu'il apparaît comme plus ou moins extraordinaire ou « anormal ». Il nous faudrait en somme répéter ici tout ce que nous avons déjà dit ailleurs de la confusion du psychique et du spirituel², car c'est celle-là qui est le plus fréquemment commise à cet égard ; les états psychiques n'ont, en fait, rien de « supérieur » ni de « transcendant », puisqu'ils font uniquement partie de l'état individuel humain³ ; et, quand nous parlons d'états supérieurs de l'être, sans aucun abus de langage, nous entendons par là exclusivement les états supra-individuels.

1. Ce point de vue est notamment celui de la majorité des Maçons actuels, et, en même temps, c'est aussi sur le même terrain exclusivement « social » que se placent la plupart de ceux qui les combattent, ce qui prouve bien encore que les organisations initiatiques ne donnent prise aux attaques du dehors que dans la mesure même de leur dégénérescence.

2. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXV.

3. Suivant la représentation géométrique que nous avons exposée dans *Le Symbolisme de la Croix*, ces modalités d'un même état sont de simples extensions se développant dans le sens horizontal, c'est-à-dire à un même niveau, et non pas dans le sens vertical suivant lequel se marque la hiérarchie des états supérieurs et inférieurs de l'être.

Certains vont même encore plus loin dans la confusion et font « spirituel » à peu près synonyme d'« invisible », c'est-à-dire qu'ils prennent pour tel, indistinctement, tout ce qui ne tombe pas sous les sens ordinaires et « normaux » ; nous avons vu qualifier ainsi jusqu'au monde « éthérique », c'est-à-dire, tout simplement, la partie la moins grossière du monde corporel ! Dans ces conditions, il est fort à craindre que la « communication » dont il s'agit ne se réduise en définitive à la « clairvoyance », à la « clairaudience », ou à l'exercice de quelque autre faculté psychique du même genre et non moins insignifiante, même quand elle est réelle. C'est bien là ce qui arrive toujours en fait, et, au fond, toutes les écoles pseudo-initiatiques de l'Occident moderne en sont plus ou moins là ; certaines se donnent même expressément pour but « le développement des pouvoirs psychiques latents dans l'homme » ; nous aurons encore à revenir, par la suite, sur cette question des prétendus « pouvoirs psychiques » et des illusions auxquelles ils donnent lieu.

Mais ce n'est pas tout : admettons que, dans la pensée de certains, il s'agisse vraiment d'une communication avec les états supérieurs ; cela sera encore bien loin de suffire à caractériser l'initiation. En effet, une telle communication est établie aussi par des rites d'ordre purement exotérique, notamment par les rites religieux ; il ne faut pas oublier que, dans ce cas également, des influences spirituelles, et non plus simplement psychiques, entrent réellement en jeu, bien que pour des fins toutes différentes de celles qui se rapportent au domaine initiatique. L'intervention d'un élément « non-humain » peut définir, d'une façon générale, tout ce qui est authentiquement traditionnel ; mais la présence de ce caractère commun n'est pas une raison suffisante pour ne pas faire ensuite les distinctions nécessaires, et en particulier pour confondre le domaine religieux et le domaine initiatique, ou pour voir entre eux tout au plus une simple différence de degré, alors qu'il y a réellement une différence de nature, et même, pouvons-nous dire, de nature profonde. Cette confusion est très fréquente aussi, surtout chez ceux qui prétendent étudier l'initiation « du dehors », avec des intentions qui peuvent être d'ailleurs fort diverses ; aussi est-il indispensable de la dénoncer formellement : l'ésotérisme est essentiellement autre chose que la religion, et non pas la partie « intérieure » d'une religion comme telle, même quand il prend sa base et son point d'appui dans celle-ci comme il arrive dans certaines formes traditionnelles, dans l'Islamisme par exemple ¹ ; et l'initiation n'est pas non plus une sorte de religion spéciale réservée à une minorité, comme semblent se l'imaginer, par exemple, ceux qui parlent des mystères antiques en les qualifiant de « religieux » ². Il ne nous est pas possible de développer ici toutes les différences qui séparent les deux domaines religieux et initiatique, car, plus encore que lorsqu'il s'agissait seulement du domaine mystique qui n'est qu'une partie du premier, cela nous entraînerait assurément fort loin ; mais il suffira, pour ce que nous envisageons présentement, de préciser que la religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir, mais au contraire à lui assurer les conditions les plus favorables dans cet état même ³, tandis que l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de cet état et de rendre effectivement possible le passage aux états supérieurs, et même, finalement, de conduire l'être au delà de tout état conditionné quel qu'il soit.

Il résulte de là que, en ce qui concerne l'initiation, la simple communication avec les états supérieurs ne peut pas être regardée comme une fin, mais seulement comme un point de départ : si cette communication doit être établie tout d'abord par l'action d'une influence spirituelle, c'est pour permettre ensuite une prise de possession effective de ces états, et non pas simplement, comme dans l'ordre religieux, pour faire descendre sur l'être une « grâce » qui l'y relie d'une certaine façon, mais sans l'y faire pénétrer. Pour exprimer la chose d'une manière qui sera peut-être plus aisément compréhensible, nous dirons que, si par exemple quelqu'un peut entrer en rapport avec les anges, sans cesser pour cela d'être lui-même enfermé dans sa condition d'individu humain, il n'en sera

1. C'est pour bien marquer ceci et éviter toute équivoque qu'il convient de dire « ésotérisme islamique » ou « ésotérisme chrétien », et non pas, comme le font certains, « Islamisme ésotérique » ou « Christianisme ésotérique » ; il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance.

2. On sait que l'expression « religion de mystères » est une de celles qui reviennent constamment dans la terminologie spéciale adoptée par les « historiens des religions ».

3. Bien entendu, il s'agit ici de l'état humain envisagé dans son intégralité, y compris l'extension indéfinie de ses prolongements extra-corporels.

pas plus avancé au point de vue initiatique ¹; il ne s'agit pas ici de communiquer avec d'autres êtres qui sont dans un état « angélique », mais d'atteindre et de réaliser soi-même un tel état supra-individuel, non pas, bien entendu, en tant qu'individu humain, ce qui serait évidemment absurde, mais en tant que l'être qui se manifeste comme individu humain dans un certain état a aussi en lui les possibilités de tous les autres états. Toute réalisation initiatique est donc essentiellement et purement « intérieure », au contraire de cette « sortie de soi » qui constitue l'« extase » au sens propre et étymologique de ce mot ²; et là est, non pas certes la seule différence, mais du moins une des grandes différences qui existent entre les états mystiques, lesquels appartiennent entièrement au domaine religieux, et les états initiatiques. C'est là, en effet, qu'il faut toujours en revenir en définitive, car la confusion du point de vue initiatique avec le point de vue mystique, dont nous avons tenu à souligner dès le début le caractère particulièrement insidieux, est de nature à tromper des esprits qui ne se laisseraient point prendre aux déformations plus grossières des pseudo-initiations modernes, et qui même pourraient peut-être arriver sans trop de difficulté à comprendre ce qu'est vraiment l'initiation, s'ils ne rencontraient sur leur route ces erreurs subtiles qui semblent bien y être mises tout exprès pour les détourner d'une telle compréhension.

1. On peut voir par là combien s'illusionnent ceux qui, par exemple, veulent attribuer une valeur proprement initiatique à des écrits comme ceux de Swedenborg.

2. Il va sans dire, d'ailleurs, que cette « sortie de soi » n'a elle-même absolument rien de commun avec la prétendue « sortie en astral » qui joue un si grand rôle dans les rêveries occultistes.

Des conditions de l'initiation

Nous pouvons revenir maintenant à la question des conditions de l'initiation, et nous dirons tout d'abord, quoique la chose puisse paraître aller de soi, que la première de ces conditions est une certaine aptitude ou disposition naturelle, sans laquelle tout effort demeurerait vain, car l'individu ne peut évidemment développer que les possibilités qu'il porte en lui dès l'origine ; cette aptitude, qui fait ce que certains appellent l'« initiabile », constitue proprement la « qualification » requise par toutes les traditions initiatiques ¹. Cette condition est, du reste, la seule qui soit, en un certain sens, commune à l'initiation et au mysticisme, car il est clair que le mystique doit avoir, lui aussi, une disposition naturelle spéciale, quoique entièrement différente de celle de l'« initiabile », voire même opposée par certains cotés ; mais cette condition, pour lui, si elle est également nécessaire, est de plus suffisante ; il n'en est aucune autre qui doive venir s'y ajouter, et les circonstances font tout le reste, faisant passer à leur gré de la « puissance » à l'« acte » telles ou telles des possibilités que comporte la disposition dont il s'agit. Ceci résulte directement de ce caractère de « passivité » dont nous avons parlé plus haut : il ne saurait en effet, en pareil cas, s'agir d'un effort ou d'un travail personnel quelconque, que le mystique n'aura jamais à effectuer, et dont il devra même se garder soigneusement, comme de quelque chose qui serait en opposition avec sa « voie » ², tandis que, au contraire, pour ce qui est de l'initiation, et en raison de son caractère « actif », un tel travail constitue une autre condition non moins strictement nécessaire que la première, et sans laquelle le passage de la « puissance » à l'« acte », qui est proprement la « réalisation », ne saurait s'accomplir en aucune façon ³.

Pourtant, ce n'est pas encore tout : nous n'avons fait en somme que développer la distinction, posée par nous au début, de l'« activité » initiatique et de la « passivité » mystique, pour en tirer cette conséquence que, pour l'initiation, il y a une condition qui n'existe pas et ne saurait exister en ce qui concerne le mysticisme ; mais il est encore une autre condition non moins nécessaire dont nous n'avons pas parlé, et qui se place en quelque sorte entre celles dont il vient d'être question. Cette condition, sur laquelle il faut d'autant plus insister que les Occidentaux, en général, sont assez portés à l'ignorer ou à en méconnaître l'importance, est même, à la vérité, la plus caractéristique de toutes, celle qui permet de définir l'initiation sans équivoque possible, et de ne la confondre avec quoi que ce soit d'autre ; par là, ce cas de l'initiation est beaucoup mieux délimité que ne saurait l'être celui du mysticisme, pour lequel il n'existe rien de tel. Il est souvent bien difficile, sinon tout à fait impossible, de distinguer le faux mysticisme du vrai ; le mystique est, par définition même, un isolé et un « irrégulier », et parfois il ne sait pas lui-même ce qu'il est vraiment ; et le fait qu'il ne s'agit pas chez lui de connaissance à l'état pur, mais que même ce qui est connaissance réelle est toujours affecté par un mélange de sentiment et d'imagination, est encore bien loin de simplifier la question ; en tout cas, il y a là quelque chose qui échappe à tout contrôle, ce que nous pourrions exprimer en disant qu'il n'y a pour le mystique aucun « moyen de reconnaissance » ⁴. On pourrait dire aussi que le mystique n'a pas de « généalogie », qu'il n'est tel que par une sorte de « génération spontanée »,

1. On verra d'ailleurs, par l'étude spéciale que nous ferons dans la suite de la question des qualifications initiatiques, que cette question présente en réalité des aspects beaucoup plus complexes qu'on ne pourrait le croire au premier abord et si l'on s'en tenait à la seule notion très générale que nous en donnons ici.

2. Aussi les théologiens voient-ils volontiers, et non sans raison, un « faux mystique » dans celui qui cherche, par un effort quelconque, à obtenir des visions ou d'autres états extraordinaires, cet effort se bornât-il même à l'entretien d'un simple désir.

3. Il résulte de là, entre autres conséquences, que les connaissances d'ordre doctrinal, qui sont indispensables à l'initié, et dont la compréhension théorique est pour lui une condition préalable de toute « réalisation », peuvent faire entièrement défaut au mystique ; de là vient souvent, chez celui-ci, outre la possibilité d'erreurs et de confusions multiples, une étrange incapacité de s'exprimer intelligiblement. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que les connaissances dont il s'agit n'ont absolument rien à voir avec tout ce qui n'est qu'instruction extérieure ou « savoir » profane, qui est ici de nulle valeur, ainsi que nous l'expliquerons encore par la suite, et qui même, étant donné ce qu'est l'éducation moderne, serait plutôt un obstacle qu'une aide en bien des cas ; un homme peut fort bien ne savoir ni lire ni écrire et atteindre néanmoins aux plus hauts degrés de l'initiation, et de tels cas ne sont pas extrêmement rares en Orient, tandis qu'il est des « savants » et même des « génies », suivant la façon de voir du monde profane, qui ne sont « initiables » à aucun degré.

4. Nous n'entendons pas par là des mots ou des signes extérieurs et conventionnels, mais ce dont de tels moyens ne sont en réalité que la représentation symbolique.

et nous pensons que ces expressions sont faciles à comprendre sans plus d'explications ; dès lors, comment oserait-on affirmer sans aucun doute que l'un est authentiquement mystique et que l'autre ne l'est pas, alors que cependant toutes les apparences peuvent être sensiblement les mêmes ? Par contre, les contrefaçons de l'initiation peuvent toujours être décelées infailliblement par l'absence de la condition à laquelle nous venons de faire allusion, et qui n'est autre que le rattachement à une organisation traditionnelle régulière.

Il est des ignorants qui s'imaginent qu'on « s'initie » soi-même, ce qui est en quelque sorte une contradiction dans les termes ; oubliant, s'ils l'ont jamais su, que le mot *initium* signifie « entrée » ou « commencement », ils confondent le fait même de l'initiation, entendue au sens strictement étymologique, avec le travail à accomplir ultérieurement pour que cette initiation, de virtuelle qu'elle a été tout d'abord, devienne plus ou moins pleinement effective. L'initiation, ainsi comprise, est ce que toutes les traditions s'accordent à désigner comme la « seconde naissance » ; comment un être pourrait-il bien agir par lui-même avant d'être né ¹ ? Nous savons bien ce qu'on pourra objecter à cela : si l'être est vraiment « qualifié », il porte déjà en lui les possibilités qu'il s'agit de développer ; pourquoi, s'il en est ainsi, ne pourrait-il pas les réaliser par son propre effort, sans aucune intervention extérieure ? C'est là, en effet, une chose qu'il est permis d'envisager théoriquement, à la condition de la concevoir comme le cas d'un homme « deux-fois né » dès le premier moment de son existence individuelle ; mais, s'il n'y a pas à cela d'impossibilité de principe, il n'y en a pas moins une impossibilité de fait, en ce sens que cela est contraire à l'ordre établi pour notre monde, tout au moins dans ses conditions actuelles. Nous ne sommes pas à l'époque primordiale où tous les hommes possédaient normalement et spontanément un état qui est aujourd'hui attaché à un haut degré d'initiation ² ; et d'ailleurs, à vrai dire, le mot même d'initiation, dans une telle époque, ne pouvait avoir aucun sens. Nous sommes dans le *Kali-Yuga*, c'est-à-dire dans un temps où la connaissance spirituelle est devenue cachée, et où quelques-uns seulement peuvent encore l'atteindre, pourvu qu'ils se placent dans les conditions voulues pour l'obtenir ; or, une de ces conditions est précisément celle dont nous parlons, comme une autre condition est un effort dont les hommes des premiers âges n'avaient non plus nul besoin, puisque le développement spirituel s'accomplissait en eux tout aussi naturellement que le développement corporel.

Il s'agit donc d'une condition dont la nécessité s'impose en conformité avec les lois qui régissent notre monde actuel ; et, pour mieux le faire comprendre, nous pouvons recourir ici à une analogie : tous les êtres qui se développeront au cours d'un cycle sont contenus dès le commencement, à l'état de germes subtils, dans l'« Œuf du Monde » ; dès lors, pourquoi ne naîtraient-ils pas à l'état corporel d'eux-mêmes et sans parents ? Cela non plus n'est pas une impossibilité absolue, et on peut concevoir un monde où il en serait ainsi ; mais, en fait, ce monde n'est pas le nôtre. Nous réservons, bien entendu, la question des anomalies ; il se peut qu'il y ait des cas exceptionnels de « génération spontanée », et, dans l'ordre spirituel, nous avons nous-même appliqué tout à l'heure cette expression au cas du mystique ; mais nous avons dit aussi que celui-ci est un « irrégulier », tandis que l'initiation est chose essentiellement « régulière », qui n'a rien à voir avec les anomalies. Encore faudrait-il savoir exactement jusqu'où celles-ci peuvent aller ; elles doivent bien, elles aussi, rentrer en définitive dans quelque loi, car toutes choses ne peuvent exister que comme éléments de l'ordre total et universel. Cela seul, si l'on voulait bien y réfléchir, pourrait suffire pour donner à penser que les états réalisés par le mystique ne sont pas précisément les mêmes que ceux de l'initié, et que, si leur réalisation n'est pas soumise aux mêmes lois, c'est qu'il s'agit effectivement de quelque chose d'autre ; mais nous pouvons maintenant laisser entièrement de côté le cas du mysticisme, sur lequel nous en avons dit assez pour ce que nous nous proposons d'établir, pour ne plus envisager exclusivement que celui de l'initiation.

Il nous reste en effet à préciser le rôle du rattachement à une organisation traditionnelle, qui ne saurait, bien entendu, dispenser en aucune façon du travail intérieur que chacun ne peut accomplir que par soi-même, mais qui est requis, comme condition préalable, pour que ce travail même puisse effectivement porter ses fruits. Il doit être bien compris, dès maintenant, que ceux qui ont été

1. Rappelons ici l'adage scolastique élémentaire : « pour agir, il faut être ».

2. C'est ce qu'indique, dans la tradition hindoue, le mot *Hamsa*, donné comme le nom de la caste unique qui existait à l'origine, et désignant proprement un état qui est *ativarna*, c'est-à-dire au delà de la distinction des castes actuelles.

constitués les dépositaires de la connaissance initiatique ne peuvent la communiquer d'une façon plus ou moins comparable à celle dont un professeur, dans l'enseignement profane, communique à ses élèves des formules livresques qu'ils n'auront qu'à emmagasiner dans leur mémoire ; il s'agit ici de quelque chose qui, dans son essence même, est proprement « incommunicable », puisque ce sont des états à réaliser intérieurement. Ce qui peut s'enseigner, ce sont seulement des méthodes préparatoires à l'obtention de ces états ; ce qui peut être fourni du dehors à cet égard, c'est en somme une aide, un appui qui facilite grandement le travail à accomplir, et aussi un contrôle qui écarte les obstacles et les dangers qui peuvent se présenter ; tout cela est fort loin d'être négligeable, et celui qui en serait privé risquerait fort d'aboutir à un échec, mais encore cela ne justifierait-il pas entièrement ce que nous avons dit quand nous avons parlé d'une condition nécessaire. Aussi bien n'est-ce pas là ce que nous avons en vue, du moins d'une façon immédiate ; tout cela n'intervient que secondairement, et en quelque sorte à titre de conséquences, après l'initiation entendue dans son sens le plus strict, tel que nous l'avons indiqué plus haut, et lorsqu'il s'agit de développer effectivement la virtualité qu'elle constitue ; mais encore faut-il, avant tout, que cette virtualité préexiste. C'est donc autrement que doit être entendue la transmission initiatique proprement dite, et nous ne saurions mieux la caractériser qu'en disant qu'elle est essentiellement la transmission d'une influence spirituelle ; nous aurons à y revenir plus amplement, mais, pour le moment, nous nous bornerons à déterminer plus exactement le rôle que joue cette influence, entre l'aptitude naturelle préalablement inhérente à l'individu et le travail de réalisation qu'il accomplira par la suite.

Nous avons fait remarquer ailleurs que les phases de l'initiation, de même que celles du « Grand Œuvre » hermétique qui n'en est au fond qu'une des expressions symboliques, reproduisent celles du processus cosmogonique ¹ ; cette analogie, qui se fonde directement sur celle du « microcosme » avec le « macrocosme », permet, mieux que toute autre considération, d'éclairer la question dont il s'agit présentement. On peut dire, en effet, que les aptitudes ou possibilités incluses dans la nature individuelle ne sont tout d'abord, en elles-mêmes, qu'une *materia prima*, c'est-à-dire une pure potentialité, où il n'est rien de développé ou de différencié ² ; c'est alors l'état chaotique et ténébreux, que le symbolisme initiatique fait précisément correspondre au monde profane, et dans lequel se trouve l'être qui n'est pas encore parvenu à la « seconde naissance ». Pour que ce chaos puisse commencer à prendre forme et à s'organiser, il faut qu'une vibration initiale lui soit communiquée par les puissances spirituelles, que la Genèse hébraïque désigne comme les *Élohim* ; cette vibration, c'est le *Fiat Lux* qui illumine le chaos, et qui est le point de départ nécessaire de tous les développements ultérieurs ; et, au point de vue initiatique, cette illumination est précisément constituée par la transmission de l'influence spirituelle dont nous venons de parler ³. Dès lors, et par la vertu de cette influence, les possibilités spirituelles de l'être ne sont plus la simple potentialité qu'elles étaient auparavant ; elles sont devenues une virtualité prête à se développer en acte dans les divers stades de la réalisation initiatique.

Nous pouvons résumer tout ce qui précède en disant que l'initiation implique trois conditions qui se présentent en mode successif, et qu'on pourrait faire correspondre respectivement aux trois termes de « potentialité », de « virtualité » et d'« actualité » : 1° la « qualification », constituée par certaines possibilités inhérentes à la nature propre de l'individu, et qui sont la *materia prima* sur laquelle le travail initiatique devra s'effectuer ; 2° la transmission, par le moyen du rattachement à une organisation traditionnelle, d'une influence spirituelle donnant à l'être l'« illumination » qui lui permettra d'ordonner et de développer ces possibilités qu'il porte en lui ; 3° le travail intérieur par

1. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, notamment pp. 63-64 et 94.

2. Il va de soi que ce n'est, à rigoureusement parler, une *materia prima* qu'en un sens relatif, non au sens absolu ; mais cette distinction n'importe pas au point de vue où nous nous plaçons ici, et d'ailleurs il en est de même de la *materia prima* d'un monde tel que le notre, qui, étant déjà déterminée d'une certaine façon, n'est en réalité, par rapport à la substance universelle, qu'une *materia secunda* (cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II), de sorte que, même sous ce rapport, l'analogie avec le développement de notre monde à partir du chaos initial est bien vraiment exacte.

3. De là viennent des expressions comme celles de « donner la lumière » et « recevoir la lumière », employées pour désigner, par rapport à l'initiateur et à l'initié respectivement, l'initiation au sens restreint, c'est-à-dire la transmission même dont il s'agit ici. On remarquera aussi, en ce qui concerne les *Élohim*, que le nombre septénaire qui leur est attribué est en rapport avec la constitution des organisations initiatiques, qui doit être effectivement une image de l'ordre cosmique lui-même.

lequel, avec le secours d'« adjuvants » ou de « supports » extérieurs s'il y a lieu et surtout dans les premiers stades, ce développement sera réalisé graduellement, faisant passer l'être, d'échelon en échelon, à travers les différents degrés de la hiérarchie initiatique, pour le conduire au but final de la « Délivrance » ou de l'« Identité Suprême ».

De la régularité initiatique

Le rattachement à une organisation traditionnelle régulière, avons-nous dit, est non seulement une condition nécessaire de l'initiation, mais il est même ce qui constitue l'initiation au sens le plus strict, tel que le définit l'étymologie du mot qui la désigne, et c'est lui qui est partout représenté comme une « seconde naissance », ou comme une « régénération » ; « seconde naissance », parce qu'il ouvre à l'être un monde autre que celui où s'exerce l'activité de sa modalité corporelle, monde qui sera pour lui le champ de développement de possibilités d'un ordre supérieur ; « régénération », parce qu'il rétablit ainsi cet être dans des prérogatives qui étaient naturelles et normales aux premiers âges de l'humanité, alors que celle-ci ne s'était pas encore éloignée de la spiritualité originelle pour s'enfoncer de plus en plus dans la matérialité, comme elle devait le faire au cours des époques ultérieures, et parce qu'il doit le conduire tout d'abord, comme première étape essentielle de sa réalisation, à la restauration en lui de l'« état primordial », qui est la plénitude et la perfection de l'individualité humaine, résidant au point central unique et invariable d'où l'être pourra ensuite s'élever aux états supérieurs.

Il nous faut maintenant insister encore à cet égard sur un point capital : c'est que le rattachement dont il s'agit doit être réel et effectif, et qu'un soi-disant rattachement « idéal », tel que certains se sont plu parfois à l'envisager à notre époque, est entièrement vain et de nul effet ¹. Cela est facile à comprendre, puisqu'il s'agit proprement de la transmission d'une influence spirituelle, qui doit s'effectuer selon des lois définies ; et ces lois, pour être évidemment tout autres que celles qui régissent les forces du monde corporel, n'en sont pas moins rigoureuses, et elles présentent même avec ces dernières, en dépit des différences profondes qui les en séparent, une certaine analogie, en vertu de la continuité et de la correspondance qui existent entre tous les états ou les degrés de l'Existence universelle. C'est cette analogie qui nous a permis, par exemple, de parler de « vibration » à propos du *Fiat Lux* par lequel est illuminé et ordonné le chaos des potentialités spirituelles, bien qu'il ne s'agisse nullement là d'une vibration d'ordre sensible comme celles qu'étudient les physiciens, pas plus que la « lumière » dont il est question ne peut être identifiée à celle qui est saisie par la faculté visuelle de l'organisme corporel ² ; mais ces façons de parler, tout en étant nécessairement symboliques, puisqu'elles sont fondées sur une analogie ou sur une correspondance, n'en sont pas moins légitimes et strictement justifiées, car cette analogie et cette correspondance existent bien réellement dans la nature même des choses et vont même, en un certain sens, beaucoup plus loin qu'on ne pourrait le supposer ³. Nous aurons à revenir plus amplement sur ces considérations lorsque nous parlerons des rites initiatiques et de leur efficacité ; pour le moment, il suffit d'en retenir qu'il y a là des lois dont il faut forcément tenir compte, faute de quoi le résultat visé ne pourrait pas plus être atteint qu'un effet physique ne peut être obtenu si l'on ne se place pas dans les conditions requises en vertu des lois auxquelles sa production est soumise ; et, dès lors qu'il s'agit d'une transmission à opérer effectivement, cela implique manifestement un contact réel, quelles que soient d'ailleurs les modalités par lesquelles il pourra être établi, modalités qui seront naturellement déterminées par

1. Pour des exemples de ce soi-disant rattachement « idéal », par lequel certains vont jusqu'à prétendre faire revivre des formes traditionnelles entièrement disparues, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVI ; nous y reviendrons d'ailleurs un peu plus loin.

2. Des expressions comme celles de « Lumière intelligible » et de « Lumière spirituelle », ou d'autres expressions équivalentes à celles-là, sont d'ailleurs bien connues dans toutes les doctrines traditionnelles, tant occidentales qu'orientales ; et nous rappellerons seulement d'une façon plus particulière, à ce propos, l'assimilation, dans la tradition islamique, de l'Esprit (*Er-Rûh*), dans son essence même, à la Lumière (*En-Nûr*).

3. C'est l'incompréhension d'une telle analogie, prise à tort pour une identité, qui, jointe à la constatation d'une certaine similitude dans les modes d'action et les effets extérieurs, a amené certains à se faire une conception erronée et plus ou moins grossièrement matérialisée, non seulement des influences psychiques ou subtiles, mais des influences spirituelles elles-mêmes, les assimilant purement et simplement à des forces « physiques », au sens le plus restreint de ce mot, telles que l'électricité ou le magnétisme ; et de cette même incompréhension a pu venir aussi, au moins en partie, l'idée trop répandue de chercher à établir des rapprochements entre les connaissances traditionnelles et les points de vue de la science moderne et profane, idée absolument vaine et illusoire, puisque ce sont là des choses qui n'appartiennent pas au même domaine, et que d'ailleurs le point de vue profane en lui-même est proprement illégitime. – Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XVIII.

ces lois d'action des influences spirituelles auxquelles nous venons de faire allusion.

De cette nécessité d'un rattachement effectif résultent immédiatement plusieurs conséquences extrêmement importantes, soit en ce qui concerne l'individu qui aspire à l'initiation, soit en ce qui concerne les organisations initiatiques elles-mêmes ; et ce sont ces conséquences que nous nous proposons d'examiner présentement. Nous savons qu'il en est, et beaucoup même, à qui ces considérations paraîtront fort peu plaisantes, soit parce qu'elles dérangeront l'idée trop commode et trop « simpliste » qu'ils s'étaient formée de l'initiation, soit parce qu'elles détruiront certaines prétentions injustifiées et certaines assertions plus ou moins intéressées, mais dépourvues de toute autorité ; mais ce sont là des choses auxquelles nous ne saurions nous arrêter si peu que ce soit, n'ayant et ne pouvant avoir, ici comme toujours, nul autre souci que celui de la vérité.

Tout d'abord, pour ce qui est de l'individu, il est évident, après ce qui vient d'être dit, que son intention d'être initié, même en admettant qu'elle soit vraiment pour lui l'intention de se rattacher à une tradition dont il peut avoir quelque connaissance « extérieure », ne saurait aucunement suffire par elle-même à lui assurer l'initiation réelle ¹. En effet, il ne s'agit nullement d'« érudition », qui, comme tout ce qui relève du savoir profane, est ici sans aucune valeur ; et il ne s'agit pas davantage de rêve ou d'imagination, non plus que d'aspirations sentimentales quelconques. S'il suffisait, pour pouvoir se dire initié, de lire des livres, fussent-ils les Écritures sacrées d'une tradition orthodoxe, accompagnées même, si l'on veut, de leurs commentaires les plus profondément ésotériques, ou de songer plus ou moins vaguement à quelque organisation passée ou présente à laquelle on attribue complaisamment, et d'autant plus facilement qu'elle est plus mal connue, son propre « idéal » (ce mot qu'on emploie de nos jours à tout propos, et qui, signifiant tout ce qu'on veut, ne signifie véritablement rien au fond), ce serait vraiment trop facile ; et la question préalable de la « qualification » se trouverait même par là entièrement supprimée, car chacun, étant naturellement porté à s'estimer « bien et dûment qualifié », et étant ainsi à la fois juge et partie dans sa propre cause, découvrirait assurément sans peine d'excellentes raisons (excellentes du moins à ses propres yeux et suivant les idées particulières qu'il s'est forgées) pour se considérer comme initié sans plus de formalités, et nous ne voyons même pas pourquoi il s'arrêterait en si bonne voie et hésiterait à s'attribuer d'un seul coup les degrés les plus transcendants. Ceux qui s'imaginent qu'on « s'initie » soi-même, comme nous le disions précédemment, ont-ils jamais réfléchi à ces conséquences plutôt fâcheuses qu'implique leur affirmation ? Dans ces conditions, plus de sélection ni de contrôle, plus de « moyens de reconnaissance », au sens où nous avons déjà employé cette expression, plus de hiérarchie possible, et, bien entendu, plus de transmission de quoi que ce soit ; en un mot, plus rien de ce qui caractérise essentiellement l'initiation et de ce qui la constitue en fait ; et pourtant c'est là ce que certains, avec une étonnante inconscience, osent présenter comme une conception « modernisée » de l'initiation (bien modernisée en effet, et assurément bien digne des « idéaux » laïques, démocratiques et égalitaires), sans même se douter que, au lieu d'avoir tout au moins des initiés « virtuels », ce qui après tout est encore quelque chose, on n'aurait plus ainsi que de simples profanes qui se poseraient indûment en initiés.

Mais laissons là ces divagations, qui peuvent sembler négligeables : si nous avons cru devoir en parler quelque peu, c'est que l'incompréhension et le désordre intellectuel qui caractérisent malheureusement notre époque leur permettent de se propager avec une déplorable facilité. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, dès lors qu'il est question d'initiation, il s'agit exclusivement de choses sérieuses et de réalités « positives », dirions-nous volontiers si les « scientifiques » profanes n'avaient tant abusé de ce mot ; qu'on accepte ces choses telles qu'elles sont, ou qu'on ne parle plus du tout d'initiation ; nous ne voyons aucun moyen terme possible entre ces deux attitudes, et mieux vaudrait renoncer franchement à toute initiation que d'en donner le nom à ce qui n'en serait plus qu'une vaine parodie, sans même les apparences extérieures que cherchent du moins encore à sauvegarder certaines autres contrefaçons dont nous aurons à parler tout à l'heure.

Pour revenir à ce qui a été le point de départ de cette digression, nous dirons qu'il faut que l'individu n'ait pas seulement l'intention d'être initié, mais qu'il soit « accepté » par une organisation

1. Nous entendons par là non seulement l'initiation pleinement effective, mais même la simple initiation virtuelle, suivant la distinction qu'il y a lieu de faire à cet égard et sur laquelle nous aurons à revenir par la suite d'une façon plus précise.

traditionnelle régulière, ayant qualité pour lui conférer l'initiation ¹, c'est-à-dire pour lui transmettre l'influence spirituelle sans le secours de laquelle il lui serait impossible, en dépit de tous ses efforts, d'arriver jamais à s'affranchir des limitations et des entraves du monde profane. Il peut se faire que, en raison de son défaut de « qualification », son intention ne rencontre aucune réponse, si sincère qu'elle puisse être d'ailleurs, car là n'est pas la question, et en tout ceci il ne s'agit nullement de « morale », mais uniquement de règles « techniques » se référant à des lois « positives » (nous répétons ce mot faute d'en trouver un autre plus adéquat) et qui s'imposent avec une nécessité aussi inéluctable que, dans un autre ordre, les conditions physiques et mentales indispensables à l'exercice de certaines professions. En pareil cas, il ne pourra jamais se considérer comme initié, quelles que soient les connaissances théoriques qu'il arrivera à acquérir par ailleurs ; et il est du reste à présumer que, même sous ce rapport, il n'ira jamais bien loin (nous parlons naturellement d'une compréhension véritable, quoique encore extérieure, et non pas de la simple érudition, c'est-à-dire d'une accumulation de notions faisant uniquement appel à la mémoire, ainsi que cela a lieu dans l'enseignement profane), car la connaissance théorique elle-même, pour dépasser un certain degré, suppose déjà normalement la « qualification » requise pour obtenir l'initiation qui lui permettra de se transformer, par la « réalisation » intérieure, en connaissance effective, et ainsi nul ne saurait être empêché de développer les possibilités qu'il porte vraiment en lui-même ; en définitive, ne sont écartés que ceux qui s'illusionnent sur leur propre compte, croyant pouvoir obtenir quelque chose qui, en réalité, se trouve être incompatible avec leur nature individuelle.

Passant maintenant à l'autre côté de la question, c'est-à-dire à celui qui se rapporte aux organisations initiatiques elles-mêmes, nous dirons ceci : il est trop évident qu'on ne peut transmettre que ce qu'on possède soi-même ; par conséquent, il faut nécessairement qu'une organisation soit effectivement dépositaire d'une influence spirituelle pour pouvoir la communiquer aux individus qui se rattachent à elle ; et ceci exclut immédiatement toutes les formations pseudo-initiatiques, si nombreuses à notre époque, et dépourvues de tout caractère authentiquement traditionnel. Dans ces conditions, en effet, une organisation initiatique ne saurait être le produit d'une fantaisie individuelle ; elle ne peut être fondée, à la façon d'une association profane, sur l'initiative de quelques personnes qui décident de se réunir en adoptant des formes quelconques ; et, même si ces formes ne sont pas inventées de toutes pièces, mais empruntées à des rites réellement traditionnels dont les fondateurs auraient eu quelque connaissance par « érudition », elles n'en seront pas plus valables pour cela, car, à défaut de filiation régulière, la transmission de l'influence spirituelle est impossible et inexistante, si bien que, en pareil cas, on n'a affaire qu'à une vulgaire contrefaçon de l'initiation. À plus forte raison en est-il ainsi lorsqu'il ne s'agit que de reconstitutions purement hypothétiques, pour ne pas dire imaginaires, de formes traditionnelles disparues depuis un temps plus ou moins reculé, comme celles de l'Égypte ancienne ou de la Chaldée par exemple ; et, même s'il y avait dans l'emploi de telles formes une volonté sérieuse de se rattacher à la tradition à laquelle elles ont appartenu, elles n'en seraient pas plus efficaces, car on ne peut se rattacher en réalité qu'à quelque chose qui a une existence actuelle, et encore faut-il pour cela, comme nous le disions en ce qui concerne les individus, être « accepté » par les représentants autorisés de la tradition à laquelle on se réfère, de telle sorte qu'une organisation apparemment nouvelle ne pourra être légitime que si elle est comme un prolongement d'une organisation préexistante, de façon à maintenir sans aucune interruption la continuité de la « chaîne » initiatique.

En tout ceci, nous ne faisons en somme qu'exprimer en d'autres termes et plus explicitement ce que nous avons déjà dit plus haut sur la nécessité d'un rattachement effectif et direct et la vanité d'un rattachement « idéal » ; et il ne faut pas, à cet égard, se laisser duper par les dénominations que s'attribuent certaines organisations qui n'y ont aucun droit, mais qui essaient de se donner par là une apparence d'authenticité. Ainsi, pour reprendre un exemple que nous avons déjà cité en

1. Par là, nous ne voulons pas dire seulement qu'il doit s'agir d'une organisation proprement initiatique, à l'exclusion de toute autre sorte d'organisation traditionnelle, ce qui est en somme trop évident, mais encore que cette organisation ne doit pas relever d'une forme traditionnelle à laquelle, dans sa partie extérieure, l'individu en question serait étranger ; il y a même des cas où ce qu'on pourrait appeler la « juridiction » d'une organisation initiatique est encore plus limité, comme celui d'une initiation basée sur un métier, et qui ne peut être conférée qu'à des individus appartenant à ce métier ou ayant tout au moins avec lui certains liens bien définis.

d'autres occasions, il existe une multitude de groupements, d'origine toute récente, qui s'intitulent « Rosicruciens », sans avoir jamais eu le moindre contact avec les Rose-Croix, bien entendu, fût-ce par quelque voie indirecte et détournée, et sans même savoir ce que ceux-ci ont été en réalité, puisqu'ils se les représentent presque invariablement comme ayant constitué une « société », ce qui est une erreur grossière et encore bien spécifiquement moderne. Il ne faut voir là, le plus souvent, que le besoin de se parer d'un titre à effet ou la volonté d'en imposer aux naïfs ; mais, même si l'on envisage le cas le plus favorable, c'est-à-dire si l'on admet que la constitution de quelques-uns de ces groupements procède d'un désir sincère de se rattacher « idéalement » aux Rose-Croix, ce ne sera encore là, au point de vue initiatique, qu'un pur néant. Ce que nous disons sur cet exemple particulier s'applique d'ailleurs pareillement à toutes les organisations inventées par les occultistes et autres « néo-spiritualistes » de tout genre et de toute dénomination, organisations qui, quelles que soient leurs prétentions, ne peuvent, en toute vérité, être qualifiées que de « pseudo-initiatiques », car elles n'ont absolument rien de réel à transmettre, et ce qu'elles présentent n'est qu'une contrefaçon, voire même trop souvent une parodie ou une caricature de l'initiation ¹.

Ajoutons encore, comme autre conséquence de ce qui précède, que, lors même qu'il s'agit d'une organisation authentiquement initiatique, ses membres n'ont pas le pouvoir d'en changer les formes à leur gré ou de les altérer dans ce qu'elles ont « d'essentiel » ; cela n'exclut pas certaines possibilités d'adaptation aux circonstances, qui d'ailleurs s'imposent aux individus bien plutôt qu'elles ne dérivent de leur volonté, mais qui, en tout cas, sont limitées par la condition de ne pas porter atteinte aux moyens par lesquels sont assurées la conservation et la transmission de l'influence spirituelle dont l'organisation considérée est dépositaire ; si cette condition n'était pas observée, il en résulterait une véritable rupture avec la tradition, qui ferait perdre à cette organisation sa « régularité ». En outre, une organisation initiatique ne peut valablement incorporer à ses rites des éléments empruntés à des formes traditionnelles autres que celle suivant laquelle elle est régulièrement constituée ² ; de tels éléments, dont l'adoption aurait un caractère tout artificiel, ne représenteraient que de simples fantaisies superfétatoires, sans aucune efficacité au point de vue initiatique, et qui par conséquent n'ajouteraient absolument rien de réel, mais dont la présence ne pourrait même être, en raison de leur hétérogénéité, qu'une cause de trouble et de désharmonie ; le danger de tels mélanges est du reste loin d'être limité au seul domaine initiatique, et c'est là un point assez important pour mériter d'être traité à part. Les lois qui président au maniement des influences spirituelles sont d'ailleurs chose trop complexe et trop délicate pour que ceux qui n'en ont pas une connaissance suffisante puissent se permettre impunément d'apporter des modifications plus ou moins arbitraires à des formes rituelles où tout a sa raison d'être, et dont la portée exacte risque fort de leur échapper.

Ce qui résulte clairement de tout cela, c'est la nullité des initiatives individuelles quant à la constitution des organisations initiatiques, soit en ce qui concerne leur origine même, soit sous le rapport des formes qu'elles revêtent ; et l'on peut remarquer à ce propos que, en fait, il n'existe pas de formes rituelles traditionnelles auxquelles on puisse assigner comme auteurs des individus

1. Des investigations que nous avons dû faire à ce sujet, en un temps déjà lointain, nous ont conduit à une conclusion formelle et indubitable que nous devons exprimer ici nettement, sans nous préoccuper des fureurs qu'elle peut risquer de susciter de divers côtés : si l'on met à part le cas de la survivance possible de quelques rares groupements d'hermétisme chrétien du moyen âge, d'ailleurs extrêmement restreints en tout état de cause, c'est un fait que, de toutes les organisations à prétentions initiatiques qui sont répandues actuellement dans le monde occidental, il n'en est que deux qui, si déchuées qu'elles soient l'une et l'autre par suite de l'ignorance et de l'incompréhension de l'immense majorité de leurs membres, peuvent revendiquer une origine traditionnelle authentique et une transmission initiatique réelle ; ces deux organisations, qui d'ailleurs, à vrai dire, n'en furent primitivement qu'une seule, bien qu'à branches multiples, sont le Compagnonnage et la Maçonnerie. Tout le reste n'est que fantaisie ou charlatanisme, même quand il ne sert pas à dissimuler quelque chose de pire ; et, dans cet ordre d'idées, il n'est pas d'invention si absurde ou si extravagante qu'elle n'ait à notre époque quelque chance de réussir et d'être prise au sérieux, depuis les rêveries occultistes sur les « initiations en astral » jusqu'au système américain, d'intentions surtout « commerciales », des prétendues « initiations par correspondance » !

2. C'est ainsi que, assez récemment, certains ont voulu essayer d'introduire dans la Maçonnerie, qui est une forme initiatique proprement occidentale, des éléments empruntés à des doctrines orientales, dont ils n'avaient d'ailleurs qu'une connaissance tout extérieure ; on en trouvera un exemple cité dans *L'Ésotérisme de Dante*, p. 20.

déterminés. Il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, si l'on réfléchit que le but essentiel et final de l'initiation dépasse le domaine de l'individualité et ses possibilités particulières, ce qui serait impossible si l'on en était réduit à des moyens d'ordre purement humain ; de cette simple remarque, et sans même aller au fond des choses, on peut donc conclure immédiatement qu'il y faut la présence d'un élément « non-humain », et tel est bien en effet le caractère de l'influence spirituelle dont la transmission constitue l'initiation proprement dite.

Synthèse et syncrétisme

Nous disions tout à l'heure qu'il est non seulement inutile, mais parfois même dangereux, de vouloir mélanger des éléments rituels appartenant à des formes traditionnelles différentes, et que d'ailleurs ceci n'est pas vrai que pour le seul domaine initiatique auquel nous l'appliquions tout d'abord ; en effet, il en est ainsi en réalité pour tout l'ensemble du domaine traditionnel, et nous ne croyons pas sans intérêt d'envisager ici cette question dans toute sa généralité, bien que cela puisse sembler nous éloigner quelque peu des considérations se rapportant plus directement à l'initiation. Comme le mélange dont il s'agit ne représente d'ailleurs qu'un cas particulier de ce qui peut s'appeler proprement « syncrétisme », nous devons commencer, à ce propos, par bien préciser ce qu'il faut entendre par là, d'autant plus que ceux de nos contemporains qui prétendent étudier les doctrines traditionnelles sans en pénétrer aucunement l'essence, ceux surtout qui les envisagent d'un point de vue « historique » et de pure érudition, ont le plus souvent une fâcheuse tendance à confondre « synthèse » et « syncrétisme ». Cette remarque s'applique, d'une façon tout à fait générale, à l'étude « profane » des doctrines de l'ordre exotérique aussi bien que de celles de l'ordre ésotérique ; la distinction entre les unes et les autres y est d'ailleurs rarement faite comme elle devrait l'être, et c'est ainsi que la soi-disant « science des religions » traite d'une multitude de choses qui n'ont en réalité rien de « religieux », comme par exemple, ainsi que nous l'indiquions déjà plus haut, les mystères initiatiques de l'antiquité. Cette « science » affirme nettement elle-même son caractère « profane », au pire sens de ce mot, en posant en principe que celui qui est en dehors de toute religion, et qui, par conséquent, ne peut avoir de la religion (nous dirions plutôt de la tradition, sans en spécifier aucune modalité particulière) qu'une connaissance tout extérieure, est seul qualifié pour s'en occuper « scientifiquement ». La vérité est que, sous un prétexte de connaissance désintéressée, se dissimule une intention nettement antitraditionnelle : il s'agit d'une « critique » destinée avant tout, dans l'esprit de ses promoteurs, et moins consciemment peut-être chez ceux qui les suivent, à détruire toute tradition, en ne voulant, de parti pris, y voir qu'un ensemble de faits psychologiques, sociaux ou autres, mais en tout cas purement humains. Nous n'insisterons d'ailleurs pas davantage là-dessus, car, outre que nous avons en déjà assez souvent l'occasion d'en parler ailleurs, nous ne nous proposons présentement que de signaler une confusion qui, bien que très caractéristique de cette mentalité spéciale, peut évidemment exister aussi indépendamment de cette intention antitraditionnelle.

Le « syncrétisme », entendu dans son vrai sens, n'est rien de plus qu'une simple juxtaposition d'éléments de provenances diverses, rassemblés « du dehors », pour ainsi dire, sans qu'aucun principe d'ordre plus profond vienne les unifier. Il est évident qu'un tel assemblage ne peut pas constituer réellement une doctrine, pas plus qu'un tas de pierres ne constitue un édifice ; et, s'il en donne parfois l'illusion à ceux qui ne l'envisagent que superficiellement, cette illusion ne saurait résister à un examen tant soit peu sérieux. Il n'est pas besoin d'aller bien loin pour trouver d'authentiques exemples de ce syncrétisme : les modernes contrefaçons de la tradition, comme l'occultisme et le théosophisme, ne sont pas autre chose au fond ¹ ; des notions fragmentaires empruntées à différentes formes traditionnelles, et généralement mal comprises et plus ou moins déformées, s'y trouvent mêlées à des conceptions appartenant à la philosophie et à la science profane. Il est aussi des théories philosophiques formées à peu près entièrement de fragments d'autres théories, et ici le syncrétisme prend habituellement le nom d'« éclectisme » ; mais ce cas est en somme moins grave que le précédent, parce qu'il ne s'agit que de philosophie, c'est-à-dire d'une pensée profane qui, du moins, ne cherche pas à se faire passer pour autre chose que ce qu'elle est.

Le syncrétisme, dans tous les cas, est toujours un procédé essentiellement profane, par son « extériorité » même ; et non seulement il n'est point une synthèse, mais, en un certain sens, il en est même tout le contraire. En effet, la synthèse, par définition, part des principes, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus intérieur ; elle va, pourrait-on dire, du centre à la circonférence, tandis que le syncrétisme se tient à la circonférence même, dans la pure multiplicité, en quelque sorte « atomique », et de détail indéfini d'éléments pris un à un, considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et séparés de leur principe, c'est-à-dire de leur véritable raison d'être. Le syncrétisme a donc un caractère tout analytique, qu'il le veuille ou non ; il est vrai que nul ne parle si souvent ni si volontiers de

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVI.

synthèse que certains « syncrétistes », mais cela ne prouve qu'une chose : c'est qu'ils sentent que, s'ils reconnaissaient la nature réelle de leurs théories composites, ils avoueraient par là même qu'ils ne sont les dépositaires d'aucune tradition, et que le travail auquel ils ne sont livrés ne diffère en rien de celui que le premier « chercheur » venu pourrait faire en rassemblant tant bien que mal les notions variées qu'il aurait puisées dans les livres.

Si ceux-là ont un intérêt évident à faire passer leur syncrétisme pour une synthèse, l'erreur de ceux dont nous parlions au début se produit généralement en sens inverse : quand ils se trouvent en présence d'une véritable synthèse, ils manquent rarement de la qualifier de syncrétisme. L'explication d'une telle attitude est bien simple au fond : s'en tenant au point de vue le plus étroitement profane et le plus extérieur qui se puisse concevoir, ils n'ont aucune conscience de ce qui est d'un autre ordre, et, comme ils ne veulent ou ne peuvent admettre que certaines choses leur échappent, ils cherchent naturellement à tout ramener aux procédés qui sont à la portée de leur propre compréhension. S'imaginant que toute doctrine est uniquement l'œuvre d'un ou de plusieurs individus humains, sans aucune intervention d'éléments supérieurs (car il ne faut pas oublier que c'est là le postulat fondamental de toute leur « science »), ils attribuent à ces individus ce qu'eux-mêmes seraient capables de faire en pareil cas ; et il va d'ailleurs sans dire qu'ils ne se soucient aucunement de savoir si la doctrine qu'ils étudient à leur façon est ou n'est pas l'expression de la vérité, car une telle question, n'étant pas « historique », ne se pose même pas pour eux. Il est même douteux que l'idée leur soit jamais venue qu'il puisse y avoir une vérité d'un autre ordre que la simple « vérité de fait », qui seule peut être objet d'érudition ; quant à l'intérêt qu'une telle étude peut présenter pour eux dans ces conditions, nous devons avouer qu'il nous est tout à fait impossible de nous en rendre compte, tellement cela relève d'une mentalité qui nous est étrangère.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il est particulièrement important de remarquer, c'est que la fausse conception qui veut voir du syncrétisme dans les doctrines traditionnelles a pour conséquence directe et inévitable ce qu'on peut appeler la théorie des « emprunts » : quand on constate l'existence d'éléments similaires dans deux formes doctrinales différentes, on s'empresse de supposer que l'une d'elles doit les avoir empruntés à l'autre. Bien entendu, il ne s'agit aucunement là de l'origine commune des traditions, ni de leur filiation authentique, avec la transmission régulière et les adaptations successives qu'elle comporte ; tout cela, échappant entièrement aux moyens d'investigation dont dispose l'historien profane, n'existe littéralement pas pour lui. On veut parler uniquement d'emprunts au sens le plus grossier du mot, d'une sorte de copie ou de plagiat d'une tradition par une autre avec laquelle elle s'est trouvée en contact par suite de circonstances toutes contingentes, d'une incorporation accidentelle d'éléments détachés, ne répondant à aucune raison profonde ¹ ; et c'est bien là, effectivement, ce qu'implique la définition même du syncrétisme. Par ailleurs, on ne se demande pas s'il n'est pas normal qu'une même vérité reçoive des expressions plus ou moins semblables ou tout au moins comparables entre elles, indépendamment de tout emprunt, et on ne peut pas se le demander, puisque, comme nous le disions tout à l'heure, on est résolu à ignorer l'existence de cette vérité comme telle. Cette dernière explication serait d'ailleurs insuffisante sans la notion de l'unité traditionnelle primordiale, mais du moins représenterait-elle un certain aspect de la réalité ; ajoutons qu'elle ne doit aucunement être confondue avec une autre théorie, non moins profane que celle des « emprunts », bien que d'un autre genre, et qui fait appel à ce qu'on est convenu de dénommer l'« unité de l'esprit humain », en l'entendant en un sens exclusivement psychologique, où, en fait, une telle unité n'existe pas, et en impliquant, là encore, que toute doctrine n'est qu'un simple produit de cet « esprit humain », si bien que ce « psychologisme » n'envisage pas plus la question de la vérité doctrinale que l'« historicisme » des partisans de l'explication syncrétique ².

Nous signalerons encore que la même idée du syncrétisme et des « emprunts », appliquée plus spécialement aux Écritures traditionnelles, donne naissance à la recherche de « sources »

1. Comme exemple d'application de cette façon de voir à des choses relevant du domaine ésotérique et initiatique, nous pouvons citer la théorie qui veut voir dans le *taçawwuf* islamique un emprunt fait à l'Inde, sous prétexte que des méthodes similaires se rencontrent de part et d'autre ; évidemment, les orientalistes qui soutiennent cette théorie n'ont jamais eu l'idée de se demander si ces méthodes n'étaient pas imposées également dans les deux cas par la nature même des choses, ce qui semblerait pourtant devoir être assez facile à comprendre, du moins pour qui n'a aucune idée préconçue.

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XIII.

hypothétiques, ainsi qu'à la supposition des « interpolations », qui est, comme on le sait, une des plus grandes ressources de la « critique » dans son œuvre destructive, dont l'unique but réel est la négation de toute inspiration « supra-humaine ». Ceci se rattache étroitement à l'intention antitraditionnelle que nous indiquions au début ; et ce qu'il faut surtout en retenir ici, c'est l'incompatibilité de toute explication « humaniste » avec l'esprit traditionnel, incompatibilité qui au fond est d'ailleurs évidente, puisque ne pas tenir compte de l'élément « non-humain », c'est proprement méconnaître ce qui est l'essence même de la tradition, ce sans quoi il n'y a plus rien qui mérite de porter ce nom. D'autre part, il suffit, pour réfuter la conception syncrétiste, de rappeler que toute doctrine traditionnelle a nécessairement pour centre et pour point de départ la connaissance des principes métaphysiques, et que tout ce qu'elle comporte en outre, à titre plus ou moins secondaire, n'est en définitive que l'application de ces principes à différents domaines ; cela revient à dire qu'elle est essentiellement synthétique, et, d'après ce que nous avons expliqué plus haut, la synthèse, par sa nature même, exclut tout syncrétisme.

On peut aller plus loin : s'il est impossible qu'il y ait du syncrétisme dans les doctrines traditionnelles elles-mêmes, il est également impossible qu'il y en ait chez ceux qui les ont véritablement comprises, et qui, par là même, ont forcément compris aussi la vanité d'un tel procédé, ainsi que de tous ceux qui sont le propre de la pensée profane, et n'ont d'ailleurs nul besoin d'y avoir recours. Tout ce qui est réellement inspiré de la connaissance traditionnelle procède toujours « de l'intérieur » et non « de l'extérieur » ; quiconque a conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions peut, pour exposer et interpréter la doctrine, faire appel, suivant les cas, à des moyens d'expression provenant de formes traditionnelles diverses, s'il estime qu'il y ait à cela quelque avantage ; mais il n'y aura jamais là rien qui puisse être assimilé de près ou de loin à un syncrétisme quelconque ou à la « méthode comparative » des érudits. D'un côté, l'unité centrale et principielle éclaire et domine tout ; de l'autre, cette unité étant absente ou, pour mieux dire, cachée aux regards du « chercheur » profane, celui-ci ne peut que tâtonner dans les « ténèbres extérieures », s'agitant vainement au milieu d'un chaos que pourrait seul ordonner le *Fiat Lux* initiatique qui, faute de « qualification », ne sera jamais proféré pour lui.

Contre le mélange des formes traditionnelles

Comme nous l'avons déjà dit ailleurs ¹, il y a, suivant la tradition hindoue, deux façons opposées, l'une inférieure et l'autre supérieure, d'être en dehors des castes : on peut être « sans caste » (*avarna*), au sens « privatif », c'est-à-dire au-dessous d'elles ; et l'on peut au contraire être « au delà des castes » (*ativarna*) ou au-dessus d'elles, bien que ce second cas soit incomparablement plus rare que le premier, surtout dans les conditions de l'époque actuelle ². D'une manière analogue, on peut être aussi en deçà ou au delà des formes traditionnelles : l'homme « sans religion », par exemple, tel qu'on le rencontre couramment dans le monde occidental moderne, est incontestablement dans le premier cas ; le second, par contre, s'applique exclusivement à ceux qui ont pris effectivement conscience de l'unité et de l'identité fondamentales de toutes les traditions ; et, ici encore, ce second cas ne peut être actuellement que très exceptionnel. Que l'on comprenne bien, d'ailleurs, que, en parlant de conscience effective, nous voulons dire par là que des notions simplement théoriques sur cette unité et cette identité, tout en étant assurément déjà loin d'être négligeables, sont tout à fait insuffisantes pour que quelqu'un puisse estimer avoir dépassé le stade où il est nécessaire d'adhérer à une forme déterminée et de s'y tenir strictement. Ceci, bien entendu, ne signifie nullement que celui qui est dans ce cas ne doit pas s'efforcer en même temps de comprendre les autres formes aussi complètement et aussi profondément que possible, mais seulement que, pratiquement, il ne doit pas faire usage de moyens rituels ou autres appartenant en propre à plusieurs formes différentes, ce qui, comme nous le disions plus haut, serait non seulement inutile et vain, mais même nuisible et dangereux à divers égards ³.

Les formes traditionnelles peuvent être comparées à des voies qui conduisent toutes à un même but ⁴, mais qui, en tant que voies, n'en sont pas moins distinctes ; il est évident qu'on n'en peut suivre plusieurs à la fois, et que, lorsqu'on s'est engagé dans l'une d'elles, il convient de la suivre jusqu'au bout et sans s'en écarter, car vouloir passer de l'une à l'autre serait bien le meilleur moyen de ne pas avancer en réalité, sinon même de risquer de s'égarer tout à fait. Il n'y a que celui qui est parvenu au terme qui, par là même, domine toutes les voies, et cela parce qu'il n'a plus à les suivre ; il pourra donc, s'il y a lieu, pratiquer indistinctement toutes les formes, mais précisément parce qu'il les a dépassées et que, pour lui, elles sont désormais unifiées dans leur principe commun. Généralement, d'ailleurs, il continuera alors à s'en tenir extérieurement à une forme définie, ne serait-ce qu'à titre d'« exemple » pour ceux qui l'entourent et qui ne sont pas parvenus au même point que lui ; mais, si des circonstances particulières viennent à l'exiger, il pourra tout aussi bien participer à d'autres formes, puisque, de ce point ou il est, il n'y a plus entre elles aucune différence réelle. Du reste, dès lors que ces formes sont ainsi unifiées pour lui, il ne saurait plus aucunement y avoir en cela mélange ou confusion quelconque, ce qui suppose nécessairement l'existence de la diversité comme telle ; et, encore une fois, il s'agit de celui-là seul qui est effectivement au delà de cette diversité : les formes, pour lui, n'ont plus le caractère de voies ou de moyens, dont il n'a plus besoin, et elles ne subsistent plus qu'en tant qu'expressions de la Vérité une, expressions dont il est tout aussi légitime de se servir suivant les circonstances qu'il l'est de parler en différentes langues pour se faire comprendre de ceux à qui l'on s'adresse ⁵.

Il y a en somme, entre ce cas et celui d'un mélange illégitime des formes traditionnelles, toute la différence que nous avons indiquée comme étant, d'une façon générale, celle de la synthèse et du

1. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX.

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

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

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

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

synchrétisme, et c'est pourquoi il était nécessaire, à cet égard, de bien préciser celle-ci tout d'abord. En effet, celui qui envisage toutes les formes dans l'unité même de leur principe, comme nous venons de le dire, en a par là même une vue essentiellement synthétique, au sens le plus rigoureux du mot ; il ne peut se placer qu'à l'intérieur de toutes également, et même, devrions-nous dire, au point qui est pour toutes le plus intérieur, puisque c'est véritablement leur centre commun. Pour reprendre la comparaison que nous avons employée tout à l'heure, toutes les voies, partant de points différents, vont en se rapprochant de plus en plus, mais en demeurant toujours distinctes, jusqu'à ce qu'elles aboutissent à ce centre unique ¹ ; mais, vues du centre même, elles ne sont plus en réalité qu'autant de rayons qui en émanent et par lesquels il est en relation avec les points multiples de la circonférence ². Ces deux sens, inverses l'un de l'autre, suivant lesquels les mêmes voies peuvent être envisagées, correspondent très exactement à ce que sont les points de vue respectifs de celui qui est « en chemin » vers le centre et de celui qui y est parvenu, et dont les états, précisément, sont souvent décrits ainsi, dans le symbolisme traditionnel, comme ceux du « voyageur » et du « sédentaire ». Ce dernier est encore comparable à celui qui, se tenant au sommet d'une montagne, en voit également, et sans avoir à se déplacer, les différents versants, tandis que celui qui gravit cette même montagne n'en voit que la partie la plus proche de lui ; et il est bien évident que la vue qu'en a le premier peut seule être dite synthétique.

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

Ceci nous amène à préciser encore un autre point : c'est que, en outre de la raison proprement doctrinale qui s'oppose à la validité de tout mélange des formes traditionnelles, il est une considération qui, pour être d'un ordre plus contingent, n'en est pas moins fort importante au point de vue qu'on peut appeler « technique ». En effet, en supposant que quelqu'un se trouve dans les conditions voulues pour accomplir des rites relevant de plusieurs formes de telle façon que les uns et les autres aient des effets réels, ce qui implique naturellement qu'il ait tout au moins quelques liens effectifs avec chacune de ces formes, il pourra arriver, et même il arrivera presque inévitablement dans la plupart des cas, que ces rites feront entrer en action non pas seulement des influences spirituelles, mais aussi, et même tout d'abord, des influences psychiques qui, ne s'harmonisant pas entre elles, se heurteront et provoqueront un état de désordre et de déséquilibre affectant plus ou moins gravement celui qui les aura imprudemment suscitées ; on conçoit sans peine qu'un tel danger est de ceux auxquels il ne convient pas de s'exposer inconsidérément. Le choc des influences psychiques est d'ailleurs plus particulièrement à redouter, d'une part, comme conséquence de l'emploi des rites les

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

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

plus extérieurs, c'est-à-dire de ceux qui appartiennent au côté exotérique de différentes traditions, puisque c'est évidemment sous ce rapport surtout que celles-ci se présentent comme exclusives les unes des autres, la divergence des voies étant d'autant plus grande qu'on les considère plus loin du centre ; et, d'autre part, bien que cela puisse sembler paradoxal à qui n'y réfléchit pas suffisamment, l'opposition est alors d'autant plus violente que les traditions auxquelles il est fait appel ont plus de caractères communs, comme, par exemple, dans le cas de celles qui revêtent exotériquement la forme religieuse proprement dite, car des choses qui sont beaucoup plus différentes n'entrent que difficilement en conflit entre elles, du fait de cette différence même ; dans ce domaine comme dans tout autre, il ne peut y avoir de lutte qu'à la condition de se placer sur le même terrain. Nous n'insisterons pas davantage là-dessus, mais il est à souhaiter que du moins cet avertissement suffise à ceux qui pourraient être tentés de mettre en œuvre de tels moyens discordants ; qu'ils n'oublient pas que le domaine purement spirituel est le seul où l'on soit à l'abri de toute atteinte, parce que les oppositions mêmes n'y ont plus aucun sens, et que, tant que le domaine psychique n'est pas complètement et définitivement dépassé, les pires mésaventures demeurent toujours possibles, même, et nous devrions peut-être dire surtout, pour ceux qui font trop résolument profession de n'y pas croire.

t

Nous avons dit précédemment que l'initiation proprement dite consiste essentiellement en la transmission d'une influence spirituelle, transmission qui ne peut s'effectuer que par le moyen d'une organisation traditionnelle régulière, de telle sorte qu'on ne saurait parler d'initiation en dehors du rattachement à une telle organisation. Nous avons précisé que la « régularité » devait être entendue comme excluant toutes les organisations pseudo-initiatiques, c'est-à-dire toutes celles qui, quelles que soient leurs prétentions et de quelque apparence qu'elles se revêtent, ne sont effectivement dépositaires d'aucune influence spirituelle, et ne peuvent par conséquent rien transmettre en réalité. Il est dès lors facile de comprendre l'importance capitale que toutes les traditions attachent à ce qui est désigné comme la « chaîne » initiatique ¹, c'est-à-dire à une succession assurant d'une façon ininterrompue la transmission dont il s'agit ; en dehors de cette succession, en effet, l'observation même des formes ritueliques serait vaine, car il y manquerait l'élément vital essentiel à leur efficacité.

Nous reviendrons plus spécialement par la suite sur la question des rites initiatiques, mais nous devons dès maintenant répondre à une objection qui peut se présenter ici : ces rites, dira-t-on, n'ont-ils pas par eux-mêmes une efficacité qui leur est inhérente ? Ils en ont bien une en effet, puisque, s'ils ne sont pas observés, ou s'ils sont altérés dans quelqu'un de leurs éléments essentiels, aucun résultat effectif ne pourra être obtenu ; mais, si c'est bien là une condition nécessaire, elle n'est pourtant pas suffisante, et il faut en outre, pour que ces rites aient leur effet, qu'ils soient accomplis par ceux qui ont qualité pour les accomplir. Ceci, d'ailleurs, n'est nullement particulier aux rites initiatiques, mais s'applique tout aussi bien aux rites d'ordre exotérique, par exemple aux rites religieux, qui ont pareillement leur efficacité propre, mais qui ne peuvent pas davantage être accomplis valablement par n'importe qui ; ainsi, si un rite religieux requiert une ordination sacerdotale, celui qui n'a pas reçu cette ordination aura beau en observer toutes les formes et même y apporter l'intention voulue ², il n'en obtiendra aucun résultat, parce qu'il n'est pas porteur de l'influence spirituelle qui doit opérer en prenant ces formes ritueliques comme support ³.

Même dans des rites d'un ordre très inférieur et ne concernant que des applications traditionnelles secondaires, comme les rites d'ordre magique par exemple, où intervient une influence qui n'a plus rien de spirituel, mais qui est simplement psychique (en entendant par là, au sens le plus général, ce qui appartient au domaine des éléments subtils de l'individualité humaine et de ce qui y correspond dans l'ordre « macrocosmique »), la production d'un effet réel est conditionnée dans bien des cas par une certaine transmission ; et la plus vulgaire sorcellerie des campagnes fournirait à cet égard de nombreux exemples ⁴. Nous n'avons d'ailleurs pas à insister sur ce dernier point, qui est en dehors de notre sujet ; nous l'indiquons seulement pour faire mieux comprendre que, à plus forte raison, une transmission régulière est indispensable pour permettre d'accomplir valablement les rites impliquant l'action d'une influence d'ordre supérieur, qui peut être dite proprement « non-humaine », ce qui est à la fois le cas des rites initiatiques et celui des rites religieux.

Là est en effet le point essentiel, et il nous faut encore y insister quelque peu : nous avons déjà dit que la constitution d'organisations initiatiques régulières n'est pas à la disposition de simples initiatives individuelles, et l'on peut en dire exactement autant en ce qui concerne les organisations religieuses, parce que, dans l'un et l'autre cas, il faut la présence de quelque chose qui ne saurait

1. Ce mot « chaîne » est celui qui traduit l'hébreu *shelsheth*, l'arabe *silsilah*, et aussi le sanscrit *paramparâ*, qui exprime essentiellement l'idée d'une succession régulière et ininterrompue.

2. Nous formulons expressément ici cette condition de l'intention pour bien préciser que les rites ne sauraient être un objet d'« expériences » au sens profane de ce mot ; celui qui voudrait accomplir un rite, de quelque ordre qu'il soit d'ailleurs, par simple curiosité et pour en expérimenter l'effet, pourrait être bien sûr d'avance que cet effet sera nul.

3. Les rites mêmes qui ne requièrent pas spécialement une telle ordination ne peuvent pas non plus être accomplis par tout le monde indistinctement, car l'adhésion expresse à la forme traditionnelle à laquelle ils appartiennent est, dans tous les cas, une condition indispensable de leur efficacité.

4. Cette condition de la transmission se retrouve donc jusque dans les déviations de la tradition ou dans ses vestiges dégénérés, et même aussi, devons-nous ajouter, dans la subversion proprement dite qui est le fait de ce que nous avons appelé la « contre initiation ». Cf. à ce propos *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV et XXXVIII.

venir des individus, étant au delà du domaine des possibilités humaines. On peut d'ailleurs réunir ces deux cas en disant qu'il s'agit ici, en fait, de tout l'ensemble des organisations qui peuvent être qualifiées véritablement de traditionnelles ; on comprendra dès lors, sans même qu'il y ait besoin de faire intervenir d'autres considérations, pourquoi nous nous refusons, ainsi que nous l'avons dit en maintes occasions, à appliquer le nom de tradition à des choses qui ne sont que purement humaines, comme le fait abusivement le langage profane ; il ne sera pas inutile de remarquer que ce mot même de « tradition », dans son sens originel, n'exprime rien d'autre que l'idée même de transmission que nous envisageons présentement, et c'est d'ailleurs là une question sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin.

Maintenant, on pourrait, pour plus de commodité, diviser les organisations traditionnelles en « exotériques » et « ésotériques », bien que ces deux termes, si on voulait les entendre dans leur sens le plus précis, ne s'appliquent peut-être pas partout avec une égale exactitude ; mais, pour ce que nous avons actuellement en vue, il nous suffira d'entendre par « exotériques » les organisations qui, dans une certaine forme de civilisation, sont ouvertes à tous indistinctement, et par « ésotériques » celles qui sont réservées à une élite, ou, en d'autres termes, où ne sont admis que ceux qui possèdent une « qualification » particulière. Ces dernières sont proprement les organisations initiatiques ; quant aux autres, elles ne comprennent pas seulement les organisations spécifiquement religieuses, mais aussi, comme on le voit dans les civilisations orientales, des organisations sociales qui n'ont pas ce caractère religieux, tout en étant pareillement rattachées à un principe d'ordre supérieur, ce qui est dans tous les cas la condition indispensable pour qu'elles puissent être reconnues comme traditionnelles. D'ailleurs, comme nous n'avons pas à envisager ici les organisations exotériques en elles-mêmes, mais seulement pour comparer leur cas à celui des organisations ésotériques ou initiatiques, nous pouvons nous borner à la considération des organisations religieuses, parce que ce sont les seules de cet ordre qui soient connues en Occident, et qu'ainsi ce qui s'y rapporte sera plus immédiatement compréhensible.

Nous dirons donc ceci : toute religion, au vrai sens de ce mot, a une origine « non-humaine » et est organisée de façon à conserver le dépôt d'un élément également « non-humain » qu'elle tient de cette origine ; cet élément, qui est de l'ordre de ce que nous appelons les influences spirituelles, exerce son action effective par le moyen de rites appropriés, et l'accomplissement de ces rites, pour être valable, c'est-à-dire pour fournir un support réel à l'influence dont il s'agit, requiert une transmission directe et ininterrompue au sein de l'organisation religieuse. S'il en est ainsi dans l'ordre simplement exotérique (et il est bien entendu que ce que nous disons ne s'adresse pas aux « critiques » négateurs auxquels nous avons fait allusion précédemment, qui prétendent réduire la religion à un « fait humain », et dont nous n'avons pas à prendre l'opinion en considération, pas plus que tout ce qui ne procède pareillement que des préjugés antitraditionnels), à plus forte raison devra-t-il en être de même dans un ordre plus élevé, c'est-à-dire dans l'ordre ésotérique. Les termes dont nous venons de nous servir sont assez larges pour s'appliquer encore ici sans aucun changement, en remplaçant seulement le mot de « religion » par celui d'« initiation » ; toute la différence portera sur la nature des influences spirituelles qui entrent en jeu (car il y a encore bien des distinctions à faire dans ce domaine, où nous comprenons en somme tout ce qui se rapporte à des possibilités d'ordre supra-individuel), et surtout sur les finalités respectives de l'action qu'elles exercent dans l'un et l'autre cas.

Si, pour nous faire mieux comprendre encore, nous nous référons plus particulièrement au cas du Christianisme dans l'ordre religieux, nous pourrions ajouter ceci : les rites d'initiation, ayant pour but immédiat la transmission de l'influence spirituelle d'un individu à un autre qui, en principe tout au moins, pourra par la suite la transmettre à son tour, sont exactement comparables sous ce rapport à des rites d'ordination ¹ ; et l'on peut même remarquer que les uns et les autres sont semblablement susceptibles de comporter plusieurs degrés, la plénitude de l'influence spirituelle n'étant pas forcément communiquée d'un seul coup avec toutes les prérogatives qu'elle implique, spécialement en ce qui concerne l'aptitude actuelle à exercer telles ou telles fonctions dans

1. Nous disons « sous ce rapport », car, à un autre point de vue, l'initiation première, en tant que « seconde naissance », serait comparable au rite du baptême ; il va de soi que les correspondances que l'on peut envisager entre des choses appartenant à des ordres aussi différents doivent être forcément assez complexes et ne se laissent pas réduire à une sorte de schéma unilinéaire.

l'organisation traditionnelle ¹. Or on sait quelle importance a, pour les Églises chrétiennes, la question de la « succession apostolique », et cela se comprend sans peine, puisque, si cette succession venait à être interrompue, aucune ordination ne saurait plus être valable, et, par suite, la plupart des rites ne seraient plus que de vaines formalités sans portée effective ². Ceux qui admettent à très juste titre la nécessité d'une telle condition dans l'ordre religieux ne devraient pas avoir la moindre difficulté à comprendre qu'elle ne s'impose pas moins rigoureusement dans l'ordre initiatique, ou, en d'autres termes, qu'une transmission régulière, constituant la « chaîne » dont nous parlions plus haut, y est tout aussi strictement indispensable.

Nous disions tout à l'heure que l'initiation doit avoir une origine « non-humaine », car, sans cela, elle ne pourrait en aucune façon atteindre son but final, qui dépasse le domaine des possibilités individuelles ; c'est pourquoi les véritables rites initiatiques, comme nous l'avons indiqué précédemment, ne peuvent être rapportés à des auteurs humains, et, en fait, on ne leur connaît jamais de tels auteurs ³, pas plus qu'on ne connaît d'inventeurs aux symboles traditionnels, et pour la même raison, car ces symboles sont également « non-humains » dans leur origine et dans leurs essence ⁴; et d'ailleurs il y a, entre rites et symboles, des liens fort étroits que nous examinerons plus tard. On peut dire en toute rigueur que, dans des cas comme ceux-là, il n'y a pas d'origine « historique », puisque l'origine réelle se situe dans un monde auquel ne s'appliquent pas les conditions de temps et de lieu qui définissent les faits historiques comme tels ; et c'est pourquoi ces choses échapperont toujours inévitablement aux méthodes profanes de recherche, qui, en quelque sorte par définition, ne peuvent donner de résultats relativement valables que dans l'ordre purement humain ⁵.

Dans de telles conditions, il est facile de comprendre que le rôle de l'individu qui confère l'initiation à un autre est bien véritablement un rôle de « transmetteur », au sens le plus exact de ce mot ; il n'agit pas en tant qu'individu, mais en tant que support d'une influence qui n'appartient pas à l'ordre individuel ; il est uniquement un anneau de la « chaîne » dont le point de départ est en dehors et au delà de l'humanité. C'est pourquoi il ne peut agir en son propre nom, mais au nom de l'organisation à laquelle il est rattaché et dont il tient ses pouvoirs, ou, plus exactement encore, au nom du principe que cette organisation représente visiblement. Cela explique d'ailleurs que l'efficacité du rite accompli par un individu soit indépendante de la valeur propre de cet individu comme tel, ce qui est vrai également

1. Nous disons « aptitude actuelle » pour préciser qu'il s'agit ici de quelque chose de plus que la « qualification » préalable, qui peut être désignée aussi comme une aptitude ; ainsi, on pourra dire qu'un individu est apte à l'exercice des fonctions sacerdotales s'il n'a aucun des empêchements qui en interdisent l'accès, mais il n'y sera actuellement apte que s'il a reçu effectivement l'ordination. Remarquons aussi, à ce propos, que celle-ci est le seul sacrement pour lequel des « qualifications » particulières soient exigées, en quoi elle est encore comparable à l'initiation, à la condition, bien entendu, de toujours tenir compte de la différence essentielle des deux domaines exotérique et ésotérique.

2. En fait, les Églises protestantes qui n'admettent pas les fonctions sacerdotales ont supprimé presque tous les rites, ou ne les ont gardés qu'à titre de simples simulacres « commémoratifs » ; et, étant donnée la constitution propre de la tradition chrétienne, ils ne peuvent en effet être rien de plus en pareil cas. On sait d'autre part à quelles discussions la question de la « succession apostolique » donne lieu en ce qui concerne la légitimité de l'Église anglicane ; et il est curieux de noter que les théosophistes eux-mêmes, lorsqu'ils voulurent constituer leur Église « libre-catholique », cherchèrent avant tout à lui assurer le bénéfice d'une succession apostolique régulière.

3. Certaines attributions à des personnages légendaires, ou plus exactement symboliques, ne sauraient aucunement être regardées comme ayant un caractère « historique », mais confirment au contraire pleinement ce que nous disons ici.

4. Les organisations ésotériques islamiques se transmettent un signe de reconnaissance qui, suivant la tradition, fut communiqué au Prophète par l'archange Gabriel lui-même. On ne saurait indiquer plus nettement l'origine « non-humaine » de l'initiation.

5. Notons à ce propos que ceux qui, avec des intentions « apologétiques », insistent sur ce qu'ils appellent, d'un terme d'ailleurs assez barbare, l'« historicité » d'une religion, au point d'y voir quelque chose de tout à fait essentiel et même d'y subordonner parfois les considérations doctrinales (alors qu'au contraire les faits historiques eux-mêmes ne valent vraiment qu'en tant qu'ils peuvent être pris comme symboles de réalités spirituelles), commettent une grave erreur au détriment de la « transcendance » de cette religion. Une telle erreur, qui témoigne d'ailleurs d'une conception assez fortement « matérialisée » et de l'incapacité de s'élever à un ordre supérieur, peut être regardée comme une fâcheuse concession au point de vue « humaniste », c'est-à-dire individualiste et anti-traditionnel, qui caractérise proprement l'esprit occidental moderne.

pour les rites religieux ; et nous ne l'entendons pas au sens « moral », ce qui serait trop évidemment sans importance dans une question qui est en réalité d'ordre exclusivement « technique », mais en ce sens que, même si l'individu considéré ne possède pas le degré de connaissance nécessaire pour comprendre le sens profond du rite et la raison essentielle de ses divers éléments, ce rite n'en aura pas moins son plein effet si, étant régulièrement investi de la fonction de « transmetteur », il l'accomplit en observant toutes les règles prescrites, et avec une intention que suffit à déterminer la conscience de son rattachement à l'organisation traditionnelle. De là dérive immédiatement cette conséquence, que même une organisation où il ne se trouverait plus à un certain moment que ce que nous avons appelé des initiés « virtuels » (et nous reviendrons encore là-dessus par la suite) n'en demeurerait pas moins capable de continuer à transmettre réellement l'influence spirituelle dont elle est dépositaire ; il suffit pour cela que la « chaîne » ne soit pas interrompue ; et, à cet égard, la fable bien connue de « l'âne portant des reliques » est susceptible d'une signification initiatique digne d'être méditée ¹.

Par contre, la connaissance même complète d'un rite, si elle a été obtenue en dehors des conditions régulières, est entièrement dépourvue de toute valeur effective ; c'est ainsi, pour prendre un exemple simple (puisque le rite s'y réduit essentiellement à la prononciation d'un mot ou d'une formule), que, dans la tradition hindoue, le *mantra* qui a été appris autrement que de la bouche d'un *guru* autorisé est sans aucun effet, parce qu'il n'est pas « vivifié » par la présence de l'influence spirituelle dont il est uniquement destiné à être le véhicule ². Ceci s'étend d'ailleurs, à un degré ou à un autre, à tout ce à quoi est attachée une influence spirituelle : ainsi, l'étude des textes sacrés d'une tradition, faite dans les livres, ne saurait jamais suppléer à leur communication directe ; et c'est pourquoi, là même où les enseignements traditionnels ont été plus ou moins complètement mis par écrit, ils n'en continuent pas moins à être régulièrement l'objet d'une transmission orale, qui, en même temps qu'elle est indispensable pour leur donner leur plein effet (dès lors qu'il ne s'agit pas de s'en tenir à une connaissance simplement théorique), assure la perpétuation de la « chaîne » à laquelle est liée la vie même de la tradition. Autrement, on n'aurait plus affaire qu'à une tradition morte, à laquelle aucun rattachement effectif n'est plus possible ; et, si la connaissance de ce qui reste d'une tradition peut avoir encore un certain intérêt théorique (en dehors, bien entendu, du point de vue de la simple érudition profane, dont la valeur ici est nulle, et en tant qu'elle est susceptible d'aider à la compréhension de certaines vérités doctrinales), elle ne saurait être d'aucun bénéfice direct en vue d'une « réalisation » quelconque ³.

Il s'agit si bien, en tout ceci, de la communication de quelque chose de « vital », que, dans l'Inde, nul disciple ne peut jamais s'asseoir en face du *guru*, et cela afin d'éviter que l'action du *prâna* qui est lié au souffle et à la voix, en s'exerçant trop directement, ne produise un choc trop violent et qui, par suite, pourrait n'être pas sans danger, psychiquement et même physiquement ⁴. Cette action est d'autant plus puissante, en effet, que le *prâna* lui-même, en pareil cas, n'est que le véhicule ou le support subtil de l'influence spirituelle qui se transmet du *guru* au disciple ; et le *guru*, dans sa fonction propre, ne doit pas être considéré comme une individualité (celle-ci disparaissant alors véritablement, sauf en tant que simple support), mais uniquement comme le représentant de la tradition même, qu'il incarne en quelque sorte par rapport à son disciple, ce qui constitue bien exactement ce rôle de « transmetteur » dont nous parlions plus haut.

1. Il est même à remarquer, à ce propos, que les reliques sont précisément un véhicule d'influences spirituelles ; là est la véritable raison du culte dont elles sont l'objet, même si cette raison n'est pas toujours consciente chez les représentants des religions exotériques, qui semblent parfois ne pas se rendre compte du caractère très « positif » des forces qu'ils manient, ce qui d'ailleurs n'empêche pas ces forces d'agir effectivement, même à leur insu, quoique peut-être avec moins d'ampleur que si elles étaient mieux dirigées « techniquement ».

2. Signalons en passant, à propos de cette « vivification », si l'on peut s'exprimer ainsi, que la consécration des temples, des images et des objets rituels a pour but essentiel d'en faire le réceptacle effectif des influences spirituelles sans la présence desquelles les rites auxquels ils doivent servir seraient dépourvus d'efficacité.

3. Ceci complète et précise encore ce que nous disions plus haut de la vanité d'un prétendu rattachement « idéal » aux formes d'une tradition disparue.

4. Là est aussi l'explication de la disposition spéciale des sièges dans une Loge maçonnique, ce dont la plupart des Maçons actuels sont assurément bien loin de se douter.

Tradition et transmission

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

Nous devons faire tout d'abord une remarque importante, et qui réduit déjà beaucoup la portée de cette question : c'est que, si l'on se reportait aux origines, celle-ci n'aurait pas à se poser, la distinction entre « sacré » et « profane » qu'elle implique étant alors inexistante. En effet, comme nous l'avons souvent expliqué, il n'y a pas proprement un domaine profane, auquel un certain ordre de choses appartiendrait par sa nature même ; il y a seulement, en réalité, un point de vue profane, qui n'est que la conséquence et le produit d'une certaine dégénérescence, résultant elle-même de la marche descendante du cycle humain et de son éloignement graduel de l'état principiel. Donc, antérieurement à cette dégénérescence, c'est-à-dire en somme dans l'état normal de l'humanité non encore déchuë, on peut dire que tout avait véritablement un caractère traditionnel, parce que tout était envisagé dans sa dépendance essentielle à l'égard des principes et en conformité avec ceux-ci, de telle sorte qu'une activité profane, c'est-à-dire séparée de ces mêmes principes et les ignorant, eût été quelque chose de tout à fait inconcevable, même pour ce qui relève de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la « vie ordinaire », ou plutôt pour ce qui pouvait y correspondre alors, mais qui apparaissait sous un aspect bien différent de ce que nos contemporains entendent par là ¹, et à plus forte raison pour ce qui est des sciences, des arts et des métiers, pour lesquels ce caractère traditionnel s'est maintenu intégralement beaucoup plus tard et se retrouve encore dans toute civilisation de type normal, si bien qu'on pourrait dire que leur conception profane est, à part l'exception qu'il y a peut-être lieu de faire jusqu'à un certain point pour l'antiquité dite « classique », exclusivement propre à la seule civilisation moderne, qui ne représente elle-même, au fond, que l'ultime degré de la dégénérescence dont nous venons de parler.

Si maintenant nous considérons l'état de fait postérieur à cette dégénérescence, nous pouvons nous demander pourquoi l'idée de tradition y exclut ce qui est désormais traité comme d'ordre profane, c'est-à-dire ce qui n'a plus de lien conscient avec les principes, pour ne s'appliquer qu'à ce qui a gardé son caractère originel, avec l'aspect « transcendant » qu'il comporte. Il ne suffit pas de constater que l'usage l'a voulu ainsi, du moins tant que ne s'étaient pas encore produites les confusions et les déviations toutes modernes sur lesquelles nous avons attiré l'attention en d'autres occasions ² ; il est vrai que l'usage modifie souvent le sens premier des mots, et qu'il peut notamment y ajouter ou en retrancher quelque chose ; mais cela même, du moins quand il s'agit d'un usage légitime, doit avoir aussi sa raison d'être, et surtout dans un cas comme celui-là, cette raison ne peut pas être indifférente. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que ce fait n'est pas limité aux seules langues qui emploient ce mot latin de « tradition » ; en hébreu, le mot *qabbalah*, qui a exactement le même sens de transmission, est pareillement réservé à la désignation de la tradition telle que nous l'entendons, et même d'ordinaire, plus strictement encore, de sa partie ésotérique et initiatique, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus « intérieur » et de plus élevé dans cette tradition, de ce qui en constitue en quelque sorte l'esprit même ; et cela encore montre bien qu'il doit y avoir là quelque chose de plus important et de plus significatif qu'une simple question d'usage au sens où on peut l'entendre quand il s'agit seulement de modifications quelconques du langage courant.

En premier lieu, il y a une indication qui résulte immédiatement de ceci, que, comme nous le disions tout à l'heure, ce à quoi s'applique le nom de tradition, c'est ce qui est en somme, dans

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

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

son fond même, sinon forcément dans son expression extérieure, resté tel qu'il était à l'origine ; il s'agit donc bien là de quelque chose qui a été transmis, pourrait-on dire, d'un état antérieur de l'humanité à son état présent. En même temps, on peut remarquer que le caractère « transcendant » de tout ce qui est traditionnel implique aussi une transmission dans un autre sens, partant des principes mêmes pour se communiquer à l'état humain ; et ce sens rejoint d'une certaine façon et complète évidemment le précédent. On pourrait même, en reprenant ici les termes que nous avons employés ailleurs ¹, parler à la fois d'une transmission « verticale », du supra-humain à l'humain, et d'une transmission « horizontale », à travers les états ou les stades successifs de l'humanité ; la transmission verticale est d'ailleurs essentiellement « intemporelle », la transmission horizontale seule impliquant une succession chronologique. Ajoutons encore que la transmission verticale, qui est telle quand on l'envisage de haut en bas comme nous venons de le faire, devient, si on la prend au contraire de bas en haut, une « participation » de l'humanité aux réalités de l'ordre principiel, participation qui, en effet, est précisément assurée par la tradition sous toutes ses formes, puisque c'est là ce par quoi l'humanité est mise en rapport effectif et constant avec ce qui lui est supérieur. La transmission horizontale, de son côté, si on la considère en remontant le cours des temps, devient proprement un « retour aux origines », c'est-à-dire une restauration de l'« état primordial » ; et nous avons déjà indiqué plus haut que cette restauration est précisément une condition nécessaire pour que, de là, l'homme puisse ensuite s'élever effectivement aux états supérieurs.

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

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

1. Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

Des centres initiatiques

Nous pensons en avoir dit assez pour montrer, aussi clairement qu'il est possible de le faire, la nécessité de la transmission initiatique, et pour bien faire comprendre qu'il ne s'agit pas là de choses plus ou moins nébuleuses, mais au contraire de choses extrêmement précises et bien définies, où la rêverie et l'imagination ne sauraient avoir la moindre part, non plus que tout ce qu'on qualifie aujourd'hui de « subjectif » et d'« idéal ». Il nous reste encore, pour compléter ce qui se rapporte à cette question, à parler quelque peu des centres spirituels dont procède, directement ou indirectement, toute transmission régulière, centres secondaires rattachés eux-mêmes au centre suprême qui conserve le dépôt immuable de la Tradition primordiale, dont toutes les formes traditionnelles particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles circonstances définies de temps et de lieu. Nous avons indiqué, dans une autre étude ¹, comment ces centres spirituels sont constitués à l'image du centre suprême lui-même, dont ils sont en quelque sorte comme autant de reflets ; nous n'y reviendrons donc pas ici, et nous nous bornerons à envisager certains points qui sont en relation plus immédiate avec les considérations que nous venons d'exposer.

Tout d'abord, il est facile de comprendre que le rattachement au centre suprême soit indispensable pour assurer la continuité de transmission des influences spirituelles depuis les origines mêmes de la présente humanité (nous devrions même dire au delà de ces origines, puisque ce dont il s'agit est « non-humain ») et à travers toute la durée de son cycle d'existence ; il en est ainsi pour tout ce qui a un caractère véritablement traditionnel, même pour les organisations exotériques, religieuses ou autres, tout au moins à leur point de départ ; à plus forte raison en est-il de même dans l'ordre initiatique. En même temps, c'est ce rattachement qui maintient l'unité intérieure et essentielle existant sous la diversité des apparences formelles, et qui est, par conséquent, la garantie fondamentale de l'« orthodoxie », au vrai sens de ce mot. Seulement, il doit être bien entendu que ce rattachement peut ne pas demeurer toujours conscient, et cela n'est que trop évident dans l'ordre exotérique ; par contre, il semble qu'il devrait l'être toujours dans le cas des organisations initiatiques, dont une des raisons d'être est précisément, en prenant pour point d'appui une certaine forme traditionnelle, de permettre de passer au delà de cette forme et de s'élever ainsi de la diversité à l'unité. Ceci, naturellement, ne veut pas dire qu'une telle conscience doit exister chez tous les membres d'une organisation initiatique, ce qui est manifestement impossible et rendrait d'ailleurs inutile l'existence d'une hiérarchie de degrés ; mais elle devrait normalement exister au sommet de cette hiérarchie, si tous ceux qui y sont parvenus étaient véritablement des « adeptes », c'est-à-dire des êtres ayant réalisé effectivement la plénitude de l'initiation ² ; et de tels « adeptes » constitueraient un centre initiatique qui serait constamment en communication consciente avec le centre suprême. Cependant, en fait, il peut arriver qu'il n'en soit pas toujours ainsi, ne serait-ce que par suite d'une certaine dégénérescence que rend possible l'éloignement des origines, et qui peut aller jusqu'au point où, comme nous le disions précédemment, une organisation en arriverait à ne plus comprendre que ce que nous avons appelé des initiés « virtuels », continuant toutefois à transmettre, même s'ils ne s'en rendent plus compte, l'influence spirituelle dont cette organisation est dépositaire. Le rattachement subsiste alors malgré tout par là même que la transmission n'a pas été interrompue, et cela suffit pour que quelqu'un de ceux qui auront reçu l'influence spirituelle dans ces conditions puisse toujours en reprendre conscience s'il a en lui les possibilités requises ; ainsi, même dans ce cas, le fait d'appartenir à une organisation initiatique est loin de ne représenter qu'une simple formalité sans portée réelle, du même genre que l'adhésion à une quelconque association profane, comme le croient trop volontiers ceux qui ne vont pas au fond des choses et qui se laissent tromper par quelques similitudes purement extérieures, lesquelles ne sont d'ailleurs dues, en fait, qu'à l'état de dégénérescence dans lequel se trouvent actuellement les seules organisations initiatiques dont ils peuvent avoir quelque connaissance plus ou moins superficielle.

1. *Le Roi du Monde*.

2. C'est là le seul sens vrai et légitime de ce mot, qui, à l'origine appartenait exclusivement à la terminologie initiatique et plus spécialement rosicrucienne ; mais il faut encore signaler à ce propos un de ces étranges abus de langage si nombreux à notre époque : on en est arrivé, dans l'usage vulgaire, à prendre « adeptes » pour un synonyme d'« adhérents », si bien qu'on applique couramment ce mot à l'ensemble des membres de n'importe quelle organisation, s'agit-il de l'association la plus purement profane qu'il soit possible de concevoir !

D'autre part, il importe de remarquer qu'une organisation initiatique peut procéder du centre suprême, non pas directement, mais par l'intermédiaire de centres secondaires et subordonnés, ce qui est même le cas le plus habituel ; comme il y a dans chaque organisation une hiérarchie de degrés, il y a ainsi, parmi les organisations elles-mêmes, ce qu'on pourrait appeler des degrés d'« intériorité » et d'« extériorité » relative ; et il est clair que celles qui sont les plus extérieures, c'est-à-dire les plus éloignées du centre suprême, sont aussi celles où la conscience du rattachement à celui-ci peut se perdre le plus facilement. Bien que le but de toutes les organisations initiatiques soit essentiellement le même, il en est qui se situent en quelque sorte à des niveaux différents quant à leur participation à la Tradition primordiale (ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que, parmi leurs membres, il ne puisse pas y en avoir qui aient atteint personnellement un même degré de connaissance effective) ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner, si l'on observe que les différentes formes traditionnelles elles-mêmes ne dérivent pas toutes immédiatement de la même source originelle ; la « chaîne » peut compter un nombre plus ou moins grand d'anneaux intermédiaires, sans qu'il y ait pour cela aucune solution de continuité. L'existence de cette superposition n'est pas une des moindres raisons parmi toutes celles qui font la complexité et la difficulté d'une étude quelque peu approfondie de la constitution des organisations initiatiques ; encore faut-il ajouter qu'une telle superposition peut se rencontrer aussi à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, ainsi qu'on peut en trouver un exemple particulièrement net dans le cas des organisations appartenant à la tradition extrême-orientale. Cet exemple, auquel nous ne pouvons faire ici qu'une simple allusion, est même peut-être un de ceux qui permettent le mieux de comprendre comment la continuité est assurée à travers les multiples échelons constitués par autant d'organisations superposées, depuis celles qui, engagées dans le domaine de l'action, ne sont que des formations temporaires destinées à jouer un rôle relativement extérieur, jusqu'à celles de l'ordre le plus profond, qui, tout en demeurant dans le « non-agir » principiel, ou plutôt par cela même, donnent à toutes les autres leur direction réelle. À ce propos, nous devons appeler spécialement l'attention sur le fait que, même si certaines de ces organisations, parmi les plus extérieures, se trouvent parfois être en opposition entre elles, cela ne saurait en rien empêcher l'unité de direction d'exister effectivement, parce que la direction en question est au delà de cette opposition, et non point dans le domaine où celle-ci s'affirme. Il y a là, en somme, quelque chose de comparable aux rôles joués par différents acteurs dans une même pièce de théâtre, et qui, alors même qu'ils s'opposent, n'en concourent pas moins à la marche de l'ensemble ; chaque organisation joue de même le rôle auquel elle est destinée dans un plan qui la dépasse ; et ceci peut s'étendre même au domaine exotérique, où, dans de telles conditions, les éléments qui luttent les uns contre les autres n'en obéissent pas moins tous, quoique tout à fait inconsciemment et involontairement, à une direction unique dont ils ne soupçonnent même pas l'existence ¹.

Ces considérations font aussi comprendre comment, au sein d'une même organisation, il peut exister en quelque sorte une double hiérarchie, et ceci plus spécialement dans le cas où les chefs apparents ne sont pas conscients eux-mêmes du rattachement à un centre spirituel ; il pourra y avoir alors, en dehors de la hiérarchie visible qu'ils constituent, une autre hiérarchie invisible, dont les membres, sans remplir aucune fonction « officielle », seront cependant ceux qui assureront réellement, par leur seule présence, la liaison effective avec ce centre. Ces représentants des centres spirituels, dans les organisations relativement extérieures, n'ont évidemment pas à se faire connaître comme tels, et ils peuvent prendre telle apparence qui convient le mieux à l'action « de présence » qu'ils ont à exercer, que ce soit celle de simples membres de l'organisation s'ils doivent y jouer un rôle fixe et permanent, ou bien, s'il s'agit d'une influence momentanée ou devant se transporter en des

1. D'après la tradition islamique, tout être est naturellement et nécessairement *muslim*, c'est-à-dire soumis à la Volonté divine, à laquelle, en effet, rien ne peut se soustraire ; la différence entre les êtres consiste en ce que, tandis que les uns se conforment consciemment et volontairement à l'ordre universel, les autres l'ignorent ou même prétendent s'y opposer (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 187). Pour comprendre entièrement le rapport de ceci avec ce que nous venons de dire, il faut remarquer que les véritables centres spirituels doivent être considérés comme représentant la Volonté divine en ce monde ; aussi ceux qui y sont rattachés de façon effective peuvent-ils être regardés comme collaborant consciemment à la réalisation de ce que l'initiation maçonnique désigne comme le « plan du Grand Architecte de l'Univers » ; quant aux deux autres catégories auxquelles nous venons de faire allusion, les ignorants purs et simples sont les profanes, parmi lesquels il faut, bien entendu, comprendre les « pseudo-initiés » de toute sorte, et ceux qui ont la prétention illusoire d'aller contre l'ordre préétabli relèvent, à un titre ou à un autre, de ce que nous avons appelé la « contre-initiation ».

points différents, celle de ces mystérieux « voyageurs » dont l'histoire a gardé plus d'un exemple, et dont l'attitude extérieure est souvent choisie de la façon la plus propre à dérouter les investigateurs, qu'il s'agisse d'ailleurs de frapper l'attention pour des raisons spéciales, ou au contraire de passer complètement inaperçus ¹. On peut comprendre également par là ce que furent véritablement ceux qui, sans appartenir eux-mêmes à aucune organisation connue (et nous entendons par là une organisation revêtue de formes extérieurement saisissables), présidèrent dans certains cas à la formation de telles organisations, ou, par la suite, les inspirèrent et les dirigèrent invisiblement ; tel fut notamment, pendant une certaine période ², le rôle des Rose-Croix dans le monde occidental, et c'est là aussi le vrai sens de ce que la Maçonnerie du XVIII^e siècle désigna sous le nom de « Supérieurs Inconnus ».

Tout ceci permet d'entrevoir certaines possibilités d'action des centres spirituels, en dehors même des moyens que l'on peut considérer comme normaux, et cela surtout lorsque les circonstances sont elles-mêmes anormales, nous voulons dire dans des conditions telles qu'elles ne permettent plus l'emploi de voies plus directes et d'une régularité plus apparente. C'est ainsi que, sans même parler d'une intervention immédiate du centre suprême, qui est possible toujours et partout, un centre spirituel, quel qu'il soit, peut agir en dehors de sa zone d'influence normale, soit en faveur d'individus particulièrement « qualifiés », mais se trouvant isolés dans un milieu où l'obscurcissement en est arrivé à un tel point que presque rien de traditionnel n'y subsiste plus et que l'initiation ne peut plus y être obtenue, soit en vue d'un but plus général, et aussi plus exceptionnel, comme celui qui consisterait à renouer une « chaîne » initiatique rompue accidentellement. Une telle action se produisant plus particulièrement dans une période ou dans une civilisation où la spiritualité est presque complètement perdue, et où, par conséquent, les choses de l'ordre initiatique sont plus cachées que dans aucun autre cas, on ne devra pas s'étonner que ses modalités soient extrêmement difficiles à définir, d'autant plus que les conditions ordinaires de lieu et parfois même de temps y deviennent pour ainsi dire inexistantes. Nous n'y insisterons donc pas davantage ; mais ce qu'il est essentiel de retenir, c'est que, même s'il arrive qu'un individu apparemment isolé parvienne à une initiation réelle, cette initiation ne pourra jamais être spontanée qu'en apparence, et que, en fait, elle impliquera toujours le rattachement, par un moyen quelconque, à un centre existant effectivement ³; en dehors d'un tel rattachement, il ne saurait en aucun cas être question d'initiation.

Si nous revenons à la considération des cas normaux, nous devons dire encore ceci pour éviter toute équivoque sur ce qui précède : en faisant allusion à certaines oppositions, nous n'avons nullement en vue les voies multiples qui peuvent être représentées par autant d'organisations initiatiques spéciales, soit en correspondance avec des formes traditionnelles différentes, soit dans une même forme traditionnelle. Cette multiplicité est rendue nécessaire par le fait même des différences de nature qui existent entre les individus, afin que chacun puisse trouver ce qui, lui étant conforme, lui permettra de développer ses propres possibilités ; si le but est le même pour tous, les points de départ sont indéfiniment diversifiés, et comparables à la multitude des points d'une circonférence, d'où partent autant de rayons qui aboutissent tous au centre unique, et qui sont ainsi l'image des voies mêmes dont il s'agit. Il n'y a en tout cela aucune opposition, mais au contraire une parfaite harmonie ; et, à vrai dire, il ne peut y avoir d'opposition que lorsque certaines organisations sont, du fait des circonstances contingentes, appelées à jouer un rôle en quelque sorte accidentel, extérieur au but essentiel de l'initiation et n'affectant celui-ci en aucune façon.

On pourrait cependant croire, d'après certaines apparences, et on croit souvent en fait, qu'il y a des initiations qui sont, en elles-mêmes, opposées les unes aux autres ; mais c'est là une erreur, et il

1. Pour ce dernier cas, qui échappe forcément aux historiens, mais qui est sans doute le plus fréquent, nous citerons seulement deux exemples typiques, très connus dans la tradition taoïste, et dont on pourrait trouver l'équivalent même en Occident : celui des jongleurs et celui des marchands de chevaux.

2. Bien qu'il soit difficile d'apporter ici de grandes précisions, on peut regarder cette période comme s'étendant du XIV^e au XVII^e siècle ; on peut donc dire qu'elle correspond à la première partie des temps modernes, et il est dès lors facile de comprendre qu'il s'agissait avant tout d'assurer la conservation de ce qui, dans les connaissances traditionnelles du moyen âge, pouvait être sauvé en dépit des nouvelles conditions du monde occidental.

3. Certains incidents mystérieux de la vie de Jacob Bœhme, par exemple, ne peuvent s'expliquer réellement que de cette façon.

est bien facile de comprendre pourquoi il ne saurait en être réellement ainsi. En effet, comme il n'y a en principe qu'une Tradition unique, dont toute forme traditionnelle orthodoxe est dérivée, il ne peut y avoir qu'une initiation également unique en son essence, quoique sous des formes diverses et avec des modalités multiples ; là où la « régularité » fait défaut, c'est-à-dire là où il n'y a pas de rattachement à un centre traditionnel orthodoxe, on n'a plus affaire à la véritable initiation, et ce n'est qu'abusivement que ce mot pourra être encore employé en pareil cas. En cela, nous n'entendons pas parler seulement des organisations pseudo-initiatiques dont il a déjà été question précédemment qui ne sont en vérité qu'un pur néant ; mais il est autre chose qui présente un caractère plus sérieux, et qui est précisément ce qui peut donner une apparence de raison à l'illusion que nous venons de signaler : s'il semble qu'il y ait des initiations opposées, c'est que, en dehors de l'initiation véritable, il y a ce qu'on peut appeler la « contre-initiation », à la condition de bien préciser en quel sens exact une telle expression doit être entendue, et dans quelles limites quelque chose peut vraiment s'opposer à l'initiation ; nous nous sommes du reste suffisamment expliqué ailleurs sur cette question pour n'avoir pas besoin d'y revenir ici d'une façon spéciale ¹.

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVIII.

Organisations initiatiques et sectes religieuses

L'étude des organisations initiatiques est, disions-nous plus haut, chose particulièrement complexe, et il faut ajouter qu'elle est encore compliquée par les erreurs que l'on commet trop souvent à ce sujet, et qui impliquent généralement une méconnaissance plus ou moins complète de leur véritable nature ; parmi ces erreurs, il convient de signaler en premier lieu celle qui fait appliquer le terme de « sectes » à de telles organisations, car il y a là beaucoup plus qu'une simple impropriété de langage. En effet, cette expression de « sectes », en pareil cas, n'est pas seulement à rejeter parce qu'elle est déplaisante et, se prenant toujours en mauvaise part, paraît être le fait d'adversaires, bien que d'ailleurs certains de ceux qui l'emploient aient pu le faire sans intention spécialement hostile, par imitation ou par habitude, comme il en est qui appellent « paganisme » les doctrines de l'antiquité sans même se douter que ce n'est là qu'un terme injurieux et d'assez basse polémique ¹. En réalité, il y a là une grave confusion entre des choses d'ordre entièrement différent, et cette confusion, chez ceux qui l'ont créée ou qui l'entretiennent, semble bien n'être pas toujours purement involontaire ; elle est due surtout, dans le monde chrétien et même parfois aussi dans le monde islamique ², à des ennemis ou à des négateurs de l'ésotérisme, qui veulent ainsi, par une fausse assimilation, faire rejaillir sur celui-ci quelque chose du discrédit qui s'attache aux « sectes » proprement dites, c'est-à-dire en somme aux « hérésies », entendues en un sens spécifiquement religieux ³.

Or, par là même qu'il s'agit d'ésotérisme et d'initiation, il ne s'agit aucunement de religion, mais bien de connaissance pure et de « science sacrée », qui, pour avoir ce caractère sacré (lequel n'est certes point le monopole de la religion comme certains paraissent le croire à tort) ⁴, n'en est pas moins essentiellement science, quoique dans un sens notablement différent de celui que donnent à ce mot les modernes, qui ne connaissent plus que la science profane, dépourvue de toute valeur au point de vue traditionnel, et procédant plus ou moins, comme nous l'avons souvent expliqué, d'une altération de l'idée même de science. Sans doute, et c'est là ce qui rend possible la confusion dont il s'agit, cet ésotérisme a plus de rapports, et d'une façon plus directe, avec la religion qu'avec toute autre chose extérieure, ne serait-ce qu'en raison du caractère proprement traditionnel qui leur est commun ; dans certains cas, il peut même, ainsi que nous l'indiquons plus haut, prendre sa base et son point d'appui dans une forme religieuse définie ; mais il ne s'en rapporte pas moins à un tout autre domaine que celle-ci, avec laquelle, par conséquent, il ne peut entrer ni en opposition ni en concurrence. Du reste, cela résulte encore du fait qu'il s'agit là, par définition même, d'un ordre de connaissance réservé à une élite, tandis que, par définition également, la religion (ainsi que la partie exotérique de toute tradition, même si elle ne revêt pas cette forme spécifiquement religieuse) s'adresse au contraire à tous indistinctement ; l'initiation, au vrai sens de ce mot, impliquant des « qualifications » particulières, ne peut pas être d'ordre religieux ⁵. D'ailleurs, sans même examiner

1. Fabre d'Olivet, dans ses *Examens des Vers Dorés de Pythagore*, dit très justement à ce sujet : « Le nom de « païen » est un terme injurieux et ignoble, dérivé du latin *paganus*, qui signifie un rustre, un paysan. Quand le Christianisme eut entièrement triomphé du polythéisme grec et romain et que, par l'ordre de l'empereur Théodose, on eut abattu dans les villes les derniers temples dédiés aux Dieux des Nations, il se trouva que les peuples de la campagne persistèrent encore assez longtemps dans l'ancien culte, ce qui fit appeler par dérision *pagani* ceux qui les imitèrent. Cette dénomination, qui pouvait convenir, dans le V^e siècle, aux Grecs et aux Romains qui refusaient de se soumettre à la religion dominante de l'Empire, est fautive et ridicule quand on l'étend à d'autres temps et à d'autres peuples ».

2. Le terme arabe correspondant au mot « secte » est *firqah*, qui, comme lui, exprime proprement une idée de « division ».

3. On voit que, bien qu'il s'agisse toujours d'une confusion des deux domaines ésotérique et exotérique, il y a là une assez grande différence avec la fausse assimilation de l'ésotérisme au mysticisme dont nous avons parlé en premier lieu, car celle-ci, qui semble d'ailleurs être de date plus récente, tend plutôt à « annexer » l'ésotérisme qu'à le discréditer, ce qui est assurément plus habile et peut donner à penser que certains ont fini par se rendre compte de l'insuffisance d'une attitude de mépris grossier et de négation pure et simple.

4. Il en est qui vont si loin en ce sens qu'ils prétendent qu'il n'est d'autre « science sacrée » que la théologie !

5. On pourrait objecter à cela qu'il y a aussi, comme nous le disions plus haut, des « qualifications » requises pour l'ordination sacerdotale ; mais, dans ce cas, il ne s'agit que d'une aptitude à l'exercice de certaines fonctions particulières, tandis que, dans l'autre, les « qualifications » sont nécessaires non pas seulement pour exercer une fonction dans une organisation initiatique, mais bien pour recevoir l'initiation elle-même, ce qui est tout à fait différent.

le fond des choses, la supposition qu'une organisation initiatique pourrait faire concurrence à une organisation religieuse est véritablement absurde, car, du fait même de son caractère « fermé » et de son recrutement restreint, elle serait par trop désavantagée à cet égard ¹; mais là n'est ni son rôle ni son but.

Nous ferons remarquer ensuite que qui dit « secte » dit nécessairement, par l'étymologie même du mot, scission ou division ; et, effectivement, les « sectes » sont bien des divisions engendrées, au sein d'une religion, par des divergences plus ou moins profondes entre ses membres. Par conséquent, les « sectes » sont forcément multiplicité ², et leur existence implique un éloignement du principe, dont l'ésotérisme est au contraire, par sa nature même, plus proche que la religion et plus généralement l'exotérisme, même exempts de toute déviation. C'est en effet par l'ésotérisme que s'unifient toutes les doctrines traditionnelles, au-delà des différences, d'ailleurs nécessaires dans leur ordre propre, de leurs formes extérieures ; et, à ce point de vue, non seulement les organisations initiatiques ne sont point des « sectes », mais elles en sont même exactement le contraire.

En outre, les « sectes », schismes ou hérésies, apparaissent toujours comme dérivées d'une religion donnée, dans laquelle elles ont pris naissance, et dont elles sont pour ainsi dire comme des branches irrégulières. Au contraire, l'ésotérisme ne peut aucunement être dérivé de la religion ; là même où il la prend pour support, en tant que moyen d'expression et de réalisation, il ne fait pas autre chose que de la relier effectivement à son principe, et il représente en réalité, par rapport à elle, la Tradition antérieure à toutes les formes extérieures particulières, religieuses ou autres. L'intérieur ne peut être produit par l'extérieur, non plus que le centre par la circonférence, ni le supérieur par l'inférieur, non plus que l'esprit par le corps ; les influences qui président aux organisations traditionnelles vont toujours en descendant et ne remontent jamais, pas plus qu'un fleuve ne remonte vers sa source. Prétendre que l'initiation pourrait être issue de la religion, et à plus forte raison d'une « secte », c'est renverser tous les rapports normaux qui résultent de la nature même des choses ³; et l'ésotérisme est véritablement, par rapport à l'exotérisme religieux, ce qu'est l'esprit par rapport au corps, si bien que, lorsqu'une religion a perdu tout point de contact avec l'ésotérisme ⁴, il n'y reste plus que « lettre morte » et formalisme incompris, car ce qui la vivifiait, c'était la communication effective avec le centre spirituel du monde, et celle-ci ne peut être établie et maintenue consciemment que par l'ésotérisme et par la présence d'une organisation initiatique véritable et régulière.

Maintenant, pour expliquer comment la confusion que nous nous attachons à dissiper a pu se présenter avec assez d'apparence de raison pour se faire accepter d'un assez grand nombre de ceux qui n'envisagent les choses que du dehors, il faut dire ceci : il semble bien que, dans quelques cas, des « sectes » religieuses aient pu prendre naissance du fait de la diffusion inconsidérée de fragments de doctrine ésotérique plus ou moins incomprise ; mais l'ésotérisme en lui-même ne saurait aucunement être rendu responsable de cette sorte de « vulgarisation », ou de « profanation » au sens étymologique du mot, qui est contraire à son essence même, et qui n'a jamais pu se produire qu'aux dépens de la pureté doctrinale. Il a fallu, pour que pareille chose ait lieu, que ceux qui recevaient de tels enseignements les comprissent assez mal, faute de préparation ou peut-être même

1. L'organisation initiatique comme telle, par contre, a tout avantage à maintenir son recrutement aussi restreint que possible, car, dans cet ordre, une trop grande extension est, assez généralement, une des causes premières d'une certaine dégénérescence, ainsi que nous l'expliquerons plus loin.

2. Ceci montre la fausseté radicale des conceptions de ceux qui, comme cela se rencontre fréquemment surtout parmi les écrivains « antimaçonniques », parlent de « la Secte », au singulier et avec une majuscule, comme d'une sorte d'« entité » en laquelle leur imagination incarne tout ce à quoi ils ont voué quelque haine ; le fait que les mots arrivent ainsi à perdre complètement leur sens légitime est d'ailleurs, redisons-le encore à ce propos, une des caractéristiques du désordre mental de notre époque.

3. Une erreur similaire, mais encore aggravée, est commise par ceux qui voudraient faire sortir l'initiation de quelque chose de plus extérieur encore, comme une philosophie par exemple ; le monde initiatique exerce son influence « invisible » sur le monde profane, directement ou indirectement, mais par contre, à part le cas anormal d'une grave dégénérescence de certaines organisations, il ne saurait aucunement être influencé par celui-ci.

4. Il faut bien remarquer que, quand nous disons « point de contact », cela implique l'existence d'une limite commune aux deux domaines, et par laquelle s'établit leur communication, mais n'entraîne par là aucune confusion entre eux.

de « qualification », pour leur attribuer un caractère religieux qui les dénaturait entièrement : et l'erreur ne vient-elle pas toujours, en définitive, d'une incompréhension ou d'une déformation de la vérité ? Tel fut probablement, pour prendre un exemple dans l'histoire du moyen âge, le cas des Albigeois ; mais, si ceux-ci furent « hérétiques », Dante et les « Fidèles d'Amour », qui se tenaient sur le terrain strictement initiatique, ne l'étaient point ¹ ; et cet exemple peut encore aider à faire comprendre la différence capitale qui existe entre les « sectes » et les organisations initiatiques. Ajoutons que, si certaines « sectes » ont pu naître ainsi d'une déviation de l'enseignement initiatique, cela même suppose évidemment la préexistence de celui-ci et son indépendance à l'égard des « sectes » en question ; historiquement aussi bien que logiquement, l'opinion contraire apparaît comme parfaitement insoutenable.

Une question resterait encore à examiner : comment et pourquoi a-t-il pu se produire parfois de telles déviations ? Cela risquerait de nous entraîner fort loin, car il va de soi qu'il faudrait, pour y répondre complètement, examiner de près chaque cas particulier ; ce qu'on peut dire d'une façon générale, c'est que tout d'abord, au point de vue le plus extérieur, il semble à peu près impossible, quelques précautions que l'on prenne, d'empêcher complètement toute divulgation ; et, si les divulgations ne sont en tout cas que partielles et fragmentaires (car elles ne peuvent en somme porter que sur ce qui est relativement le plus accessible), les déformations qui s'ensuivent n'en sont que plus accentuées. À un autre point de vue plus profond, on pourrait peut-être dire aussi qu'il faut que de telles choses aient lieu dans certaines circonstances, comme moyen d'une action devant s'exercer sur la marche des événements ; les « sectes » ont aussi leur rôle à jouer dans l'histoire de l'humanité, même si ce n'est qu'un rôle inférieur, et il ne faut pas oublier que tout désordre apparent n'est en réalité qu'un élément de l'ordre total du monde. Les querelles du monde extérieur perdent d'ailleurs assurément beaucoup de leur importance quand on les envisage d'un point où sont conciliées toutes les oppositions qui les suscitent, ce qui est le cas dès qu'on se place au point de vue strictement ésotérique et initiatique ; mais, précisément pour cela, ce ne saurait être en aucune façon le rôle des organisations initiatiques de se mêler à ces querelles ou, comme on dit communément, d'y « prendre parti », tandis que les « sectes », au contraire, s'y trouvent engagées inévitablement par leur propre nature, et que là est peut-être même, au fond, ce qui fait toute leur raison d'être.

1. Voir à ce sujet *L'Ésotérisme de Dante*, notamment pp. 3-7 et 27-28.

Organisations initiatiques et sociétés secrètes

Il est, sur la nature des organisations initiatiques, une autre erreur très fréquente, qui devra nous retenir plus longtemps que celle qui consiste à les assimiler aux « sectes » religieuses, car elle se rapporte à un point qui semble particulièrement difficile à comprendre pour la plupart de nos contemporains, mais que nous considérons comme tout à fait essentiel : c'est que de telles organisations diffèrent totalement, par leur nature même, de tout ce que, de nos jours, on appelle « sociétés » ou « associations », celles-ci étant définies par des caractères extérieurs qui peuvent faire entièrement défaut à celles-là, et qui, même s'ils s'y introduisent parfois, leur demeurent toujours accidentels et ne doivent même y être regardés, ainsi que nous l'avons d'ailleurs indiqué déjà dès le début, que comme l'effet d'une sorte de dégénérescence, ou, si l'on veut, de « contamination », en ce sens qu'il s'agit là de l'adoption de formes profanes ou tout au moins exotériques, sans aucun rapport avec le but réel de ces organisations. Il est donc tout à fait erroné d'identifier, comme on le fait communément, « organisations initiatiques » et « sociétés secrètes » ; et, tout d'abord, il est bien évident que les deux expressions ne peuvent aucunement coïncider dans leur application, car, en fait, il y a bien des sortes de sociétés secrètes, dont beaucoup n'ont très certainement rien d'initiatique ; il peut s'en constituer par le fait d'une simple initiative individuelle, et pour un but tout à fait quelconque ; nous aurons d'ailleurs à revenir là-dessus par la suite. D'autre part, et c'est là sans doute la cause principale de l'erreur que nous venons de mentionner, s'il arrive qu'une organisation initiatique prenne accidentellement, comme nous le disions tout à l'heure, la forme d'une société, celle-ci sera forcément secrète, dans l'un au moins des sens que l'on donne à ce mot en pareil cas, et que l'on n'a pas toujours soin de distinguer avec une précision suffisante.

Il faut dire, en effet, qu'on paraît, dans l'usage courant, attacher à cette expression de « sociétés secrètes » plusieurs significations assez différentes les unes des autres, et qui ne semblent pas nécessairement liées entre elles, d'où des divergences d'opinion lorsqu'il s'agit de savoir si cette désignation convient réellement à tel ou tel cas particulier. Certains veulent la restreindre aux associations qui dissimulent leur existence, ou tout au moins le nom de leurs membres ; d'autres l'étendent à celles qui sont simplement « fermées », ou qui ne gardent le secret que sur certaines formes spéciales, rituelles ou non, adoptées par elles, sur certains moyens de reconnaissance réservés à leurs membres, ou autres choses de ce genre ; et, naturellement, les premiers protesteront quand les seconds qualifieront de secrète une association qui effectivement ne saurait rentrer dans leur propre définition. Nous disons « protesteront » parce que, trop souvent, les discussions de cette sorte n'ont point un caractère entièrement désintéressé : quand les adversaires plus ou moins ouvertement déclarés d'une association quelconque la disent secrète, à tort ou à raison, ils y mettent manifestement une intention polémique et plus ou moins injurieuse, comme si le secret ne pouvait avoir à leurs yeux que des motifs « inavouables », et même on peut parfois y discerner comme une sorte de menace à peine déguisée, en ce sens qu'il y a là une allusion voulue à l'« illégalité » d'une telle association, car il est à peine besoin de dire que c'est toujours sur le terrain « social », sinon même plus précisément « politique », que se portent de préférence de semblables discussions. Il est fort compréhensible que, dans ces conditions, les membres ou les partisans de l'association en cause s'efforcent d'établir que l'épithète de « secrète » ne saurait réellement lui convenir, et que, pour cette raison, ils ne veulent accepter que la définition la plus limitée, celle qui, le plus évidemment, ne saurait lui être applicable, On peut d'ailleurs dire, d'une façon tout à fait générale, que la plupart des discussions n'ont d'autre cause qu'un défaut d'entente sur le sens des termes qu'on emploie ; mais, quand des intérêts quelconques sont en jeu, ainsi qu'il arrive ici, derrière cette divergence dans l'emploi des mots, il est très probable que la discussion pourra se poursuivre indéfiniment sans que les adversaires arrivent jamais à se mettre d'accord. En tout cas, les contingences qui interviennent là-dedans sont assurément fort loin du domaine initiatique, le seul qui nous concerne ; si nous avons cru devoir en dire quelques mots ici, c'est uniquement pour débayer le terrain en quelque sorte, et aussi parce que cela suffirait à montrer que, dans toutes les querelles se rapportant aux sociétés secrètes ou soi-disant telles, ou ce n'est pas d'organisations initiatiques qu'il s'agit, ou tout au moins ce n'est pas le caractère de celles-ci comme telles qui est en cause, ce qui serait d'ailleurs impossible pour d'autres raisons plus profondes que la suite de notre exposé fera mieux comprendre.

Nous plaçant entièrement en dehors de ces discussions, et à un point de vue qui ne peut être que

celui d'une connaissance tout à fait désintéressée, nous pouvons dire ceci : une organisation, qu'elle revête ou non les formes particulières, et d'ailleurs tout extérieures, permettant de la définir comme une société, pourra être qualifiée de secrète, au sens le plus large de ce mot, et sans qu'il s'y attache la moindre intention défavorable ¹, lorsque cette organisation possédera un secret, de quelque nature qu'il soit, et que d'ailleurs il soit tel par la force même des choses ou seulement en vertu d'une convention plus ou moins artificielle et plus ou moins expresse. Cette définition est, pensons-nous, assez étendue pour qu'on puisse y faire rentrer tous les cas possibles, depuis celui des organisations initiatiques les plus éloignées de toute manifestation extérieure, jusqu'à celui de simples sociétés à but quelconque, politique ou autre, et n'ayant, comme nous le disions plus haut, rien d'initiatique ni même de traditionnel. C'est donc à l'intérieur du domaine qu'elle embrasse, et en nous basant autant que possible sur ses termes mêmes, que nous devons faire les distinctions nécessaires, et cela d'une double façon, c'est-à-dire, d'une part, entre les organisations qui sont des sociétés et celles qui ne le sont pas, et, d'autre part, entre celles qui ont un caractère initiatique et celles qui en sont dépourvues, car, du fait de la « contamination » que nous avons signalée, ces deux distinctions ne peuvent pas coïncider exactement ; elles coïncideraient seulement si les contingences historiques n'avaient pas amené, dans certains cas, une intrusion de formes profanes dans des organisations qui, par leur origine et par leur but essentiel, sont cependant de nature incontestablement initiatique.

Sur le premier des deux points que nous venons d'indiquer, il n'y a pas lieu d'insister très longuement, car, en somme, chacun sait assez ce qu'est une « société », c'est-à-dire une association ayant des statuts, des règlements, des réunions à lieu et date fixes, tenant registre de ses membres, possédant des archives, des procès-verbaux de ses séances et autres documents écrits, en un mot entourée de tout un appareil extérieur plus ou moins encombrant ². Tout cela, nous le répétons, est parfaitement inutile pour une organisation initiatique, qui, en fait de formes extérieures, n'a besoin de rien d'autre qu'un certain ensemble de rites et de symboles, lesquels, de même que l'enseignement qui les accompagne et les explique, doivent régulièrement se transmettre par tradition orale. Nous rappellerons encore à ce propos que, même s'il arrive parfois que ces choses soient mises par écrit, ce ne peut jamais être qu'à titre de simple « aide-mémoire », et que cela ne saurait en aucun cas dispenser de la transmission orale et directe, puisque seule elle permet la communication d'une influence spirituelle, ce qui est la raison d'être fondamentale de toute organisation initiatique ; un profane qui connaîtrait tous les rites pour en avoir lu la description dans des livres ne serait nullement initié pour cela, car il est bien évident que, par là, l'influence spirituelle attachée à ces rites ne lui aurait été transmise en aucune façon.

Une conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est qu'une organisation initiatique, tant qu'elle ne prend pas la forme accidentelle d'une société, avec toutes les manifestations extérieures que comporte celle-ci, est en quelque sorte « insaisissable » au monde profane ; et l'on peut comprendre sans peine qu'elle ne laisse aucune trace accessible aux investigations des historiens ordinaires, dont la méthode a pour caractère essentiel de ne s'en référer qu'aux seuls documents écrits, lesquels sont inexistantes en pareil cas. Par contre, toute société, si secrète qu'elle puisse être, présente des « dehors » qui sont forcément à la portée des recherches des profanes, et par lesquels il est toujours possible que ceux-ci arrivent à en avoir connaissance dans une certaine mesure, même s'ils sont incapables d'en pénétrer la nature plus profonde. Il va de soi que cette dernière restriction concerne les organisations initiatiques ayant pris une telle forme, ou, dirions-nous volontiers, dégénérées en sociétés du fait des circonstances et du milieu où elles se trouvent situées ; et nous ajouterons que ce phénomène ne s'est jamais produit aussi nettement que dans le monde occidental moderne, où il affecte tout ce qui subsiste encore d'organisations pouvant revendiquer un caractère authentiquement initiatique même si, comme on ne le constate que trop souvent, ce caractère, dans leur état actuel, en arrive à être méconnu ou incompris de la plupart de leurs membres eux-mêmes. Nous ne voulons pas rechercher ici les causes de cette méconnaissance,

1. En fait, l'intention défavorable qu'on y attache communément procède uniquement de ce trait caractéristique de la mentalité moderne que nous avons défini ailleurs comme la « haine du secret » sous toutes ses formes (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XII).

2. Il ne faut pas oublier de mentionner le côté « financier » exigé par le fait de cet appareil même, car on ne sait que trop que la question des « cotisations » prend une importance considérable dans toutes les sociétés, y compris les organisations initiatiques occidentales qui en ont pris la forme extérieure.

qui sont diverses et multiples, et qui tiennent en grande partie à la nature spéciale de la mentalité moderne ; nous signalerons seulement que cette forme de sociétés peut bien y être elle-même pour quelque chose, car, l'extérieur y prenant inévitablement une importance disproportionnée avec sa valeur réelle, l'accidentel finit par masquer complètement l'essentiel ; et, de plus, les similitudes apparentes avec les sociétés profanes peuvent aussi occasionner maintes méprises sur la véritable nature de ces organisations.

Nous ne donnerons de ces méprises qu'un seul exemple, qui touche de plus près au fond même de notre sujet : quand il s'agit d'une société profane, on peut en sortir comme on y est entré, et on se retrouve alors purement et simplement ce qu'on était auparavant ; une démission ou une radiation suffit pour que tout lien soit rompu, ce lien étant évidemment de nature tout extérieure et n'impliquant aucune modification profonde de l'être. Au contraire, dès lors qu'on a été admis dans une organisation initiatique, quelle qu'elle soit, on ne peut jamais, par aucun moyen, cesser d'y être rattaché, puisque l'initiation, par là même qu'elle consiste essentiellement dans la transmission d'une influence spirituelle, est nécessairement conférée une fois pour toutes et possède un caractère proprement ineffaçable ; c'est là un fait d'ordre « intérieur » contre lequel nulle formalité administrative ne peut rien. Mais, partout où il y a société, il y a par là même des formalités administratives, il peut y avoir des démissions et des radiations, par lesquelles on cessera, selon les apparences, de faire partie de la société considérée ; et l'on voit tout de suite l'équivoque qui en résultera dans le cas où celle-ci ne représentera en somme que l'« extériorité » d'une organisation initiatique. Il faudrait donc, en toute rigueur, faire alors, sous ce rapport, une distinction entre la société et l'organisation initiatique comme telle ; et, puisque la première n'est, comme nous l'avons dit, qu'une simple forme accidentelle et « surajoutée », dont la seconde, en elle-même et dans tout ce qui en constitue l'essence, demeure entièrement indépendante, l'application de cette distinction présente en réalité beaucoup moins de difficultés qu'il ne pourrait le sembler au premier abord.

Une autre conséquence à laquelle nous sommes logiquement amené par ces considérations est celle-ci : une société, même secrète, peut toujours être en butte à des atteintes venant de l'extérieur, parce qu'il y a dans sa constitution des éléments qui se situent, si l'on peut dire, au même niveau que celles-ci ; elle pourra ainsi, notamment, être dissoute par l'action d'un pouvoir politique. Par contre, l'organisation initiatique, par sa nature même, échappe à de telles contingences, et aucune force extérieure ne peut la supprimer ; en ce sens-là aussi, elle est véritablement « insaisissable ». En effet, puisque la qualité de ses membres ne peut jamais se perdre ni leur être enlevée, elle conserve une existence effective tant qu'un seul d'entre eux demeure vivant, et seule la mort du dernier entraînera sa disparition ; mais cette éventualité même suppose que ses représentants autorisés auront, pour des raisons dont ils sont seuls juges, renoncé à assurer la continuation de la transmission de ce dont ils sont les dépositaires ; et ainsi la seule cause possible de sa suppression, ou plutôt de son extinction, se trouve nécessairement à son intérieur même.

Enfin, toute organisation initiatique est encore « insaisissable » au point de vue de son secret, celui-ci étant tel par nature et non par convention, et ne pouvant par conséquent en aucun cas être pénétré par les profanes, hypothèse qui impliquerait en elle-même une contradiction, car le véritable secret initiatique n'est rien d'autre que l'« incommunicable », et l'initiation seule peut donner accès à sa connaissance. Mais ceci se rapporte plutôt à la seconde des deux distinctions que nous avons indiquées plus haut, celle des organisations initiatiques et des sociétés secrètes qui n'ont aucunement ce caractère ; cette distinction devrait d'ailleurs, semble-t-il, pouvoir se faire très facilement par la différence même du but que se proposent les unes et les autres ; mais, en fait, la question est plus complexe qu'il ne le paraît ainsi tout d'abord. Il y a cependant un cas qui ne peut faire aucun doute : quand on se trouve en présence d'un groupement constitué pour des fins quelconques et dont l'origine est entièrement connue, dont on sait qu'il a été créé de toutes pièces par des individualités dont on peut citer les noms, et qu'il ne possède par conséquent aucun rattachement traditionnel, on peut être dès lors assuré que ce groupement, quelles que soient d'ailleurs ses prétentions, n'a absolument rien d'initiatique. L'existence de formes rituéliques dans certains de ces groupements n'y change rien, car de telles formes, empruntées ou imitées des organisations initiatiques, ne sont alors qu'une simple parodie dépourvue de toute valeur réelle ; et d'autre part, ceci ne s'applique pas seulement à des organisations dont les fins sont uniquement politiques ou plus généralement « sociales », dans l'un quelconque des sens que l'on peut attribuer à ce mot, mais aussi à toutes ces formations modernes

que nous avons appelées pseudo-initiatiques, y compris celles qui invoquent un vague rattachement « idéal » à une tradition quelconque.

Par contre, il peut y avoir doute dès qu'on a affaire à une organisation dont l'origine présente quelque chose d'énigmatique et ne saurait être rapportée à des individualités définies ; en effet, même si ses manifestations connues n'ont évidemment aucun caractère initiatique, il se peut néanmoins qu'elle représente une déviation ou une dégénérescence de quelque chose qui était primitivement tel. Cette déviation, qui peut se produire surtout sous l'influence de préoccupations d'ordre social, suppose que l'incompréhension du but premier et essentiel est devenue générale chez les membres de cette organisation ; elle peut d'ailleurs être plus ou moins complète, et ce qui subsiste encore d'organisations initiatiques en Occident représente en quelque sorte, dans son état actuel, un stade intermédiaire à cet égard. Le cas extrême sera celui où, les formes rituelles et symboliques étant cependant conservées, personne n'aura plus la moindre conscience de leur véritable caractère initiatique, si bien qu'on ne les interprétera plus qu'en fonction d'une application contingente quelconque ; que celle-ci soit d'ailleurs légitime ou non, là n'est pas la question, la dégénérescence consistant proprement dans le fait qu'on n'envisage rien au delà de cette application et du domaine plus ou moins extérieur auquel elle se rapporte spécialement. Il est bien clair que, en pareil cas, ceux qui ne voient les choses que « du dehors » seront incapables de discerner ce dont il s'agit en réalité et de faire la distinction entre de telles organisations et celles dont nous parlions en premier lieu, d'autant plus que, lorsque celles-là en sont arrivées à n'avoir plus, consciemment du moins, qu'un but similaire à celui pour lequel celles-ci ont été créées artificiellement, il en résulte une sorte d'« affinité » de fait en vertu de laquelle les unes et les autres peuvent se trouver en contact plus ou moins direct, et même finir parfois par s'entremêler de façon plus ou moins inextricable.

Pour mieux faire comprendre ce que nous venons de dire, il convient de s'appuyer sur des cas précis ; aussi citerons-nous l'exemple de deux organisations qui, extérieurement, peuvent paraître assez comparables entre elles, et qui cependant diffèrent nettement par leurs origines, de telle sorte qu'elles rentrent respectivement dans l'une et l'autre des deux catégories que nous venons de distinguer : les Illuminés de Bavière et les Carbonari. En ce qui concerne les premiers, les fondateurs sont connus, et l'on sait de quelle façon ils ont élaboré le « système » de leur propre initiative, en dehors de tout rattachement à quoi que ce soit de préexistant ; on sait aussi par quels états successifs sont passés les grades et les rituels, dont certains ne furent d'ailleurs jamais pratiqués et n'existèrent que sur le papier ; car tout fut mis par écrit dès le début et à mesure que se développaient et se précisaient les idées des fondateurs, et c'est même là ce qui fit échouer leurs plans, lesquels, bien entendu, se rapportaient exclusivement au domaine social et ne le dépassaient sous aucun rapport. Il n'est donc pas douteux qu'il ne s'agit là que de l'œuvre artificielle de quelques individus, et que les formes qu'ils avaient adoptées ne pouvaient constituer qu'un simulacre ou une parodie d'initiation, le rattachement traditionnel faisant défaut tout autant que le but réellement initiatique était étranger à leurs préoccupations. Si l'on considère au contraire le Carbonarisme, on constate, d'une part, qu'il est impossible de lui assigner une origine « historique » de ce genre, et, d'autre part, que ses rituels présentent nettement le caractère d'une « initiation de métier », apparentée comme telle à la Maçonnerie et au Compagnonnage ; mais, tandis que ceux-ci ont toujours gardé une certaine conscience de leur caractère initiatique, si amoindrie soit-elle par l'intrusion de préoccupations d'ordre contingent, et la part de plus en plus grande qui leur a été faite, il semble bien (quoiqu'on ne puisse jamais être absolument affirmatif à cet égard, un petit nombre de membres, et qui ne sont pas forcément les chefs apparents, pouvant toujours faire exception à l'incompréhension générale sans en rien laisser paraître) ¹ que le Carbonarisme ait poussé finalement la dégénérescence à l'extrême, au point de n'être plus rien d'autre en fait que cette simple association de conspirateurs politiques dont on connaît l'action dans l'histoire du XIX^e siècle. Les Carbonari se mêlèrent alors à d'autres associations de fondation toute récente et qui n'avaient jamais eu rien d'initiatique, tandis que, d'un autre côté, beaucoup d'entre eux appartenaient en même temps à la Maçonnerie, ce qui peut s'expliquer à la fois par l'affinité des deux organisations et par une certaine dégénérescence de la Maçonnerie elle-même, allant dans le même sens, quoique moins loin, que celle du Carbonarisme. Quant aux Illuminés, leurs rapports avec la Maçonnerie eurent un tout autre caractère : ceux qui

1. On ne pourrait d'ailleurs pas leur reprocher une telle attitude si l'incompréhension est devenue telle qu'il soit pratiquement impossible de réagir contre elle.

y entrèrent ne le firent qu'avec l'intention bien arrêtée d'y acquérir une influence prépondérante et de s'en servir comme d'un instrument pour la réalisation de leurs desseins particuliers, ce qui échoua d'ailleurs comme tout le reste ; et, pour le dire en passant, on voit assez par là combien ceux qui prétendent faire des Illuminés eux-mêmes une organisation « maçonnique » sont loin de la vérité. Ajoutons encore que l'ambiguïté de cette appellation d'« Illuminés » ne doit aucunement faire illusion : elle n'était prise là que dans une acception strictement « rationaliste », et il ne faut pas oublier que, au XVIII^e siècle, les « lumières » avaient en Allemagne une signification à peu près équivalente à celle de la « philosophie » en France ; c'est dire qu'on ne saurait rien concevoir de plus profane et même de plus formellement contraire à tout esprit initiatique ou seulement traditionnel.

Ouvrons encore une parenthèse à propos de cette dernière remarque ; s'il arrive que des idées « philosophiques » et plus ou moins « rationalistes » s'infiltrèrent dans une organisation initiatique, il ne faut voir là que l'effet d'une erreur individuelle (ou collective) de ses membres, due à leur incapacité de comprendre sa véritable nature, et par conséquent de se garantir de toute « contamination » profane ; cette erreur, bien entendu, n'affecte aucunement le principe même de l'organisation, mais elle est un des symptômes de cette dégénérescence de fait dont nous avons parlé, que celle-ci ait d'ailleurs atteint un degré plus ou moins avancé. Nous en dirons autant du « sentimentalisme » et du « moralisme » sous toutes leurs formes, choses non moins profanes par leur nature même ; le tout est du reste, en général, lié plus ou moins étroitement à une prédominance des préoccupations sociales ; mais c'est surtout quand celles-ci en viennent à prendre une forme spécifiquement « politique », au sens le plus étroit du mot, que la dégénérescence risque de devenir à peu près irrémédiable. Un des phénomènes les plus étranges en ce genre, c'est la pénétration des idées « démocratiques » dans les organisations initiatiques occidentales (et naturellement, nous pensons surtout ici à la Maçonnerie, ou tout au moins à certaines de ses fractions), sans que leurs membres paraissent s'apercevoir qu'il y a là une contradiction pure et simple, et même sous un double rapport : en effet, par définition même, toute organisation initiatique est en opposition formelle avec la conception « démocratique » et « égalitaire », d'abord par rapport au monde profane, vis-à-vis duquel elle constitue, dans l'acception la plus exacte du terme, une « élite » séparée et fermée, et ensuite en elle-même, par la hiérarchie de grades et de fonctions qu'elle établit nécessairement entre ses propres membres. Ce phénomène n'est d'ailleurs qu'une des manifestations de la déviation de l'esprit occidental moderne qui s'étend et pénètre partout, même là où elle devrait rencontrer la résistance la plus irréductible ; et ceci, du reste, ne s'applique pas uniquement au point de vue initiatique, mais tout aussi bien au point de vue religieux, c'est-à-dire en somme à tout ce qui possède un caractère véritablement traditionnel.

Ainsi, à côté des organisations demeurées purement initiatiques, il y a celles qui, pour une raison ou pour une autre, ont dégénéré ou dévié plus ou moins complètement, mais qui demeurent pourtant toujours initiatiques dans leur essence profonde, si incomprise que soit celle-ci dans leur état présent. Il y a ensuite celles qui n'en sont que la contrefaçon ou la caricature, c'est-à-dire les organisations pseudo-initiatiques ; et il y a enfin d'autres organisations à caractère également plus ou moins secret, mais qui n'ont aucune prétention de cet ordre, et qui ne se proposent que des buts n'ayant évidemment aucun rapport avec le domaine initiatique ; mais il doit être bien entendu que, quelles que soient les apparences, les organisations pseudo-initiatiques sont en réalité tout aussi profanes que ces dernières, et qu'ainsi les unes et les autres ne forment vraiment qu'un seul groupe, par opposition à celui des organisations initiatiques, pures ou « contaminées » d'influences profanes. Mais, à tout cela, il faut encore ajouter une autre catégorie, celle des organisations qui relèvent de la « contre-initiation », et qui ont certainement, dans le monde actuel, une importance bien plus considérable qu'on ne serait tenté de le supposer communément ; nous nous bornerons ici à les mentionner, sans quoi notre énumération présenterait une grave lacune, et nous signalerons seulement une nouvelle complication qui résulte de leur existence : il arrive dans certains cas qu'elles exercent une influence plus ou moins directe sur des organisations profanes, et spécialement pseudo-initiatiques¹ ; de là une difficulté de plus pour déterminer exactement le caractère réel de telle ou telle organisation ; mais, bien entendu, nous n'avons pas à nous occuper ici de l'examen des cas particuliers, et il nous suffit d'avoir indiqué assez nettement la classification qu'il convient d'établir d'une façon générale.

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVI.

Pourtant, ce n'est pas tout encore ; il y a des organisations qui, tout en n'ayant en elles-mêmes qu'un but d'ordre contingent, possèdent cependant un véritable rattachement traditionnel, parce qu'elles procèdent d'organisations initiatiques dont elles ne sont en quelque sorte qu'une émanation, et par lesquelles elles sont dirigées « invisiblement », alors même que leurs chefs apparents y sont entièrement étrangers. Ce cas, comme nous l'avons déjà indiqué, se rencontre en particulier dans les organisations secrètes extrême-orientales : constituées uniquement en vue d'un but spécial, celles-là n'ont généralement qu'une existence temporaire, et elles disparaissent sans laisser de traces dès que leur mission est accomplie ; mais elles représentent en réalité le dernier échelon, et le plus extérieur, d'une hiérarchie s'élevant de proche en proche jusqu'aux organisations initiatiques les plus pures et les plus inaccessibles aux regards du monde profane. Il ne s'agit donc plus aucunement ici d'une dégénérescence des organisations initiatiques, mais bien de formations expressément voulues par celles-ci, sans qu'elles-mêmes descendent à ce niveau contingent et se mêlent à l'action qui s'y exerce, et cela pour des fins qui, naturellement, sont bien différentes de tout ce que peut voir ou supposer un observateur superficiel. Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit plus haut à ce sujet, que les plus extérieures de ces organisations peuvent se trouver parfois en opposition et même en lutte les unes avec les autres, et avoir néanmoins une direction ou une inspiration commune, cette direction étant au delà du domaine où s'affirme leur opposition et pour lequel seul elle est valable ; et peut-être ceci trouverait-il aussi son application ailleurs qu'en Extrême-Orient, bien qu'une telle hiérarchisation d'organisations superposées ne se rencontre sans doute nulle part d'une façon aussi nette et aussi complète que dans ce qui relève de la tradition taoïste. On a là des organisations d'un caractère « mixte » en quelque sorte, dont on ne peut dire qu'elles soient proprement initiatiques, mais non plus qu'elles soient simplement profanes, puisque leur rattachement aux organisations supérieures leur confère une participation, fut-elle indirecte et inconsciente, à une tradition dont l'essence est purement initiatique¹ ; et quelque chose de cette essence se retrouve toujours dans leurs rites et leurs symboles pour ceux qui savent en pénétrer le sens le plus profond.

Toutes les catégories d'organisations que nous avons envisagées n'ont guère en commun que le seul fait d'avoir un secret, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ; et il va de soi que, de l'une à l'autre, celle-ci peut être extrêmement différente : entre le véritable secret initiatique et un dessein politique qu'on tient caché, ou encore la dissimulation de l'existence d'une association ou des noms de ses membres pour des raisons de simple prudence, il n'y a évidemment aucune comparaison possible. Encore ne parlons-nous pas de ces groupements fantaisistes, comme il en existe tant de nos jours et notamment dans les pays anglo-saxons, qui, pour « singer » les organisations initiatiques, adoptent des formes qui ne recouvrent absolument rien, qui sont réellement dépourvues de toute portée et même de toute signification, et sur lesquelles elles prétendent garder un secret qui ne se justifie par aucune raison sérieuse. Ce dernier cas n'a d'intérêt qu'en ce qu'il montre assez clairement la méprise qui se produit couramment, dans l'esprit du public profane, sur la nature du secret initiatique ; on s' imagine en effet que celui-ci porte tout simplement sur les rites, ainsi que sur des mots et des signes employés comme moyens de reconnaissance, ce qui en ferait un secret aussi extérieur et artificiel que n'importe quel autre, un secret qui en somme ne serait tel que par convention. Or, si un tel secret existe en fait dans la plupart des organisations initiatiques, il n'y est pourtant qu'un élément tout à fait secondaire et accidentel, et, à vrai dire, il n'a qu'une valeur de symbole par rapport au véritable secret initiatique, qui, lui, est tel par la nature même des choses, et qui par conséquent ne saurait jamais être trahi en aucune façon, étant d'ordre purement intérieur et, comme nous l'avons déjà dit, résidant proprement dans l'« incommunicable ».

1. Rappelons que le Taoïsme représente uniquement le côté ésotérique de la tradition extrême-orientale, son côté exotérique étant constitué par le Confucianisme.

Du secret initiatique

Bien que nous venions d'indiquer déjà quelle est la nature essentielle du secret initiatique ¹, nous devons apporter encore plus de précisions à cet égard, afin de le distinguer, sans aucune équivoque possible, de tous les autres genres de secrets plus ou moins extérieurs qu'on rencontre dans les multiples organisations qui, pour cette raison, sont qualifiées de « secrètes » au sens le plus général. Nous avons dit, en effet, que cette désignation, pour nous, signifie uniquement que de telles organisations possèdent un secret, de quelque nature qu'il soit, et aussi que, suivant le but quelles se proposent, ce secret peut naturellement porter sur les choses les plus diverses et prendre les formes les plus variées ; mais, dans tous les cas, un secret quelconque autre que le secret proprement initiatique a toujours un caractère conventionnel ; nous voulons dire par là qu'il n'est tel qu'en vertu d'une convention plus ou moins expresse, et non par la nature même des choses. Au contraire, le secret initiatique est tel parce qu'il ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il consiste exclusivement dans l'« inexprimable », lequel, par suite, est nécessairement aussi l'« incommunicable » ; et ainsi, si les organisations initiatiques sont secrètes, ce caractère n'a ici plus rien d'artificiel et ne résulte d'aucune décision plus ou moins arbitraire de la part de qui que ce soit. Ce point est donc particulièrement important pour bien distinguer, d'une part, les organisations initiatiques de toutes les autres organisations secrètes quelconques, et d'autre part, dans les organisations initiatiques elles-mêmes, ce qui constitue l'essentiel de tout ce qui peut venir s'y adjoindre accidentellement ; aussi devons-nous maintenant nous attacher à en développer quelque peu les conséquences.

La première de ces conséquences, que d'ailleurs nous avons déjà indiquée précédemment, c'est que, alors que tout secret d'ordre extérieur peut toujours être trahi, le secret initiatique seul ne peut jamais l'être en aucune façon, puisque, en lui-même et en quelque sorte par définition, il est inaccessible et insaisissable aux profanes et ne saurait être pénétré par eux, sa connaissance ne pouvant être que la conséquence de l'initiation elle-même. En effet, ce secret est de nature telle que les mots ne peuvent l'exprimer ; c'est pourquoi, comme nous aurons à l'expliquer plus complètement par la suite, l'enseignement initiatique ne peut faire usage que de rites et de symboles, qui suggèrent plutôt qu'ils n'expriment au sens ordinaire de ce mot. À proprement parler, ce qui est transmis par l'initiation n'est pas le secret lui-même, puisqu'il est incommunicable, mais l'influence spirituelle qui a les rites pour véhicule, et qui rend possible le travail intérieur au moyen duquel, en prenant les symboles comme base et comme support, chacun atteindra ce secret et le pénétrera plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, selon la mesure de ses propres possibilités de compréhension et de réalisation.

Quoi qu'on puisse penser des autres organisations secrètes, on ne peut donc, en tout cas, faire un reproche aux organisations initiatiques d'avoir ce caractère, puisque leur secret n'est pas quelque chose qu'elles cachent volontairement pour des raisons quelconques, légitimes ou non, et toujours plus ou moins sujettes à discussion et à appréciation comme tout ce qui procède du point de vue profane, mais quelque chose qu'il n'est au pouvoir de personne, quand bien même il le voudrait, de dévoiler et de communiquer à autrui. Quant au fait que ces organisations sont « fermées », c'est-à-dire qu'elles n'admettent pas tout le monde indistinctement, il s'explique simplement par la première des conditions de l'initiation telles que nous les avons exposées plus haut, c'est-à-dire par la nécessité de posséder certaines « qualifications » particulières, faute desquelles aucun bénéfice réel ne peut être retiré du rattachement à une telle organisation. De plus, quand celle-ci devient trop « ouverte » et insuffisamment stricte à cet égard, elle court le risque de dégénérer par suite de l'incompréhension de ceux qu'elle admet ainsi inconsidérément, et qui, surtout lorsqu'ils y deviennent le plus grand nombre, ne manquent pas d'y introduire toute sorte de vues profanes et de détourner son activité vers des buts qui n'ont rien de commun avec le domaine initiatique, comme on ne le voit que trop dans ce qui, de nos jours, subsiste encore d'organisations de ce genre dans le monde occidental.

Ainsi, et c'est là une seconde conséquence de ce que nous avons énoncé au début, le secret initiatique en lui-même et le caractère « fermé » des organisations qui le détiennent (ou, pour parler plus exactement, qui détiennent les moyens par lesquels il est possible à ceux qui sont « qualifiés » d'y avoir accès) sont deux choses tout à fait distinctes et qui ne doivent aucunement être confondues.

1. Voir aussi *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XII.

En ce qui concerne le premier, c'est en méconnaître totalement l'essence et la portée que d'invoquer des raisons de « prudence » comme on le fait parfois ; pour le second, par contre, qui tient d'ailleurs à la nature des hommes en général et non à celle de l'organisation initiatique, on peut jusqu'à un certain point parler de « prudence », en ce sens que, par là, cette organisation se défend, non contre des « indiscretions » impossibles quant à sa nature essentielle, mais contre ce danger de dégénérescence dont nous venons de parler ; encore n'en est-ce pas là la raison première, celle-ci n'étant autre que la parfaite inutilité d'admettre des individualités pour lesquelles l'initiation ne serait jamais que « lettre morte », c'est-à-dire une formalité vide et sans aucun effet réel, parce qu'elles sont en quelque sorte imperméables à l'influence spirituelle. Quant à la « prudence » vis-à-vis du monde extérieur, ainsi qu'on l'entend le plus souvent, ce ne peut être qu'une considération tout à fait accessoire, encore qu'elle soit assurément légitime en présence d'un milieu plus ou moins consciemment hostile, l'incompréhension profane s'arrêtant rarement à une sorte d'indifférence et ne se changeant que trop facilement en une haine dont les manifestations constituent un danger qui n'a certes rien d'illusoire ; mais ceci ne saurait cependant atteindre l'organisation initiatique elle-même, qui, comme telle, est, ainsi que nous l'avons dit, véritablement « insaisissable ». Aussi les précautions à cet égard s'imposeront-elles d'autant plus que cette organisation sera déjà plus « extériorisée », donc moins purement initiatique ; il est d'ailleurs évident que ce n'est que dans ce cas qu'elle peut arriver à se trouver en contact direct avec le monde profane, qui, autrement, ne pourrait que l'ignorer purement et simplement. Nous ne parlerons pas ici d'un danger d'un autre ordre, pouvant résulter de l'existence de ce que nous avons appelé la « contre-initiation », et auquel de simples mesures extérieures de « prudence » ne sauraient d'ailleurs obvier ; celles-ci ne valent que contre le monde profane, dont les réactions, nous le répétons, ne sont à redouter qu'en tant que l'organisation a pris une forme extérieure telle que celle d'une « société » ou a été entraînée plus ou moins complètement à une action s'exerçant en dehors du domaine initiatique, toutes choses qui ne sauraient être regardées que comme ayant un caractère simplement accidentel et contingent ¹.

Nous arrivons ainsi à dégager encore une autre conséquence de la nature du secret initiatique : il peut arriver en fait, que, outre ce secret qui seul lui est essentiel, une organisation initiatique possède aussi secondairement, et sans perdre aucunement pour cela son caractère propre, d'autres secrets qui ne sont pas du même ordre, mais d'un ordre plus ou moins extérieur et contingent ; et ce sont ces secrets purement accessoires qui, étant forcément les seuls apparents aux yeux de l'observateur du dehors, seront susceptibles de donner lieu à diverses confusions. Ces secrets peuvent provenir de la « contamination » dont nous avons parlé, en entendant par là l'adjonction de buts n'ayant rien d'initiatic, et auxquels peut d'ailleurs être donnée une importance plus ou moins grande, puisque, dans cette sorte de dégénérescence, tous les degrés sont évidemment possibles ; mais il n'en est pas toujours ainsi, et il peut se faire également que de tels secrets se rapportent à des applications contingentes, mais légitimes, de la doctrine initiatique elle-même, applications qu'on juge bon de « réserver » pour des raisons qui peuvent être fort diverses, et qui seraient à déterminer dans chaque cas particulier. Les secrets auxquels nous faisons allusion ici sont, plus spécialement, ceux qui concernent les sciences et les arts traditionnels ; ce qu'on peut dire de la façon la plus générale à cet égard, c'est que, ces sciences et ces arts ne pouvant être vraiment compris en dehors de l'initiation où ils ont leur principe, leur « vulgarisation » ne pourrait avoir que des inconvénients, car elle amènerait inévitablement une déformation ou même une dénaturation, du genre de celle qui a précisément donné naissance aux sciences et aux arts profanes, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions.

Dans cette même catégorie de secrets accessoires et non essentiels, on doit ranger aussi un autre genre de secret qui existe très généralement dans les organisations initiatiques, et qui est celui qui occasionne le plus communément, chez les profanes, cette méprise sur laquelle nous avons précédemment appelé l'attention : ce secret est celui qui porte, soit sur l'ensemble des rites et des symboles en usage dans une telle organisation, soit, plus particulièrement encore, et aussi d'une manière plus stricte d'ordinaire, sur certains mots et certains signes employés par elle comme « moyens de reconnaissance », pour permettre à ses membres de se distinguer des profanes. Il va de soi que tout secret de cette nature n'a qu'une valeur conventionnelle et toute relative, et que, par là

1. Ce que nous venons de dire ici s'applique au monde profane réduit à lui-même, si l'on peut s'exprimer ainsi ; mais il convient d'ajouter qu'il peut aussi, dans certains cas, servir d'instrument inconscient à une action exercée par les représentants de la « contre-initiation ».

même qu'il concerne des formes extérieures, il peut toujours être découvert ou trahi, ce qui risquera d'ailleurs, tout naturellement, de se produire d'autant plus aisément qu'il s'agira d'une organisation moins rigoureusement « fermée » ; aussi doit-on insister sur ceci, que non seulement ce secret ne peut en aucune façon être confondu avec le véritable secret initiatique, sauf par ceux qui n'ont pas la moindre idée de la nature de celui-ci, mais que même il n'a rien d'essentiel, si bien que sa présence ou son absence ne saurait être invoquée pour définir une organisation comme possédant un caractère initiatique ou comme en étant dépourvue. En fait, la même chose, ou quelque chose d'équivalent, existe aussi dans la plupart des autres organisations secrètes quelconques, n'ayant rien d'initiastique, bien que les raisons en soient alors différentes : il peut s'agir, soit d'imiter les organisations initiastiques dans leurs apparences les plus extérieures, comme c'est le cas pour les organisations que nous avons qualifiées de pseudo-initiatiques, voire même pour certains groupements fantaisistes qui ne méritent pas même ce nom, soit tout simplement de se garantir autant que possible contre les indiscretions, au sens le plus vulgaire de ce mot, ainsi qu'il arrive surtout pour les associations à but politique, ce qui se comprend sans la moindre difficulté. D'autre part, l'existence d'un secret de cette sorte n'a, pour les organisations initiastiques, rien de nécessaire ; et même il a dans celles-ci une importance d'autant moins grande qu'elles ont un caractère plus pur et plus élevé, parce qu'elles sont alors d'autant plus dégagées de toutes les formes extérieures et de tout ce qui n'est pas véritablement essentiel. Il arrive donc ceci, qui peut sembler paradoxal à première vue, mais qui est pourtant très logique au fond : l'emploi de « moyens de reconnaissance » par une organisation est une conséquence de son caractère « fermé » ; mais, dans celles qui sont précisément les plus « fermées » de toutes, ces moyens se réduisent jusqu'à disparaître parfois entièrement, parce qu'alors il n'en est plus besoin, leur utilité étant directement liée à un certain degré d'« extériorité » de l'organisation qui y a recours, et atteignant en quelque sorte son maximum quand celle-ci revêt un aspect « semi-profane », dont la forme de « société » est l'exemple le plus typique, parce que c'est alors que ses occasions de contact avec le monde extérieur sont le plus étendues et multiples, et que, par conséquent, il lui importe le plus de se distinguer de celui-ci par des moyens qui soient eux-mêmes d'ordre extérieur.

L'existence d'un tel secret extérieur et secondaire dans les organisations initiastiques les plus répandues se justifie d'ailleurs encore par d'autres raisons ; certains lui attribuent surtout un rôle « pédagogique », s'il est permis de s'exprimer ainsi ; en d'autres termes, la « discipline du secret » constituerait une sorte d'« entraînement » ou d'exercice faisant partie des méthodes propres à ces organisations ; et l'on pourrait y voir en quelque sorte, à cet égard, comme une forme atténuée et restreinte de la « discipline du silence » qui était en usage dans certaines écoles ésotériques anciennes, notamment chez les Pythagoriciens ¹. Ce point de vue est assurément juste, à la condition de n'être pas exclusif ; et il est à remarquer que, sous ce rapport, la valeur du secret est complètement indépendante de celle des choses sur lesquelles il porte ; le secret gardé sur les choses les plus insignifiantes aura, en tant que « discipline », exactement la même efficacité qu'un secret réellement important en lui-même. Ceci devrait être une réponse suffisante aux profanes qui, à ce propos, accusent les organisations initiastiques de « puérilité », faute d'ailleurs de comprendre que les mots ou les signes sur lesquels le secret est imposé ont une valeur symbolique propre ; s'ils sont incapables d'aller jusqu'à des considérations de ce dernier ordre, celle que nous venons d'indiquer est du moins à leur portée et n'exige certes pas un bien grand effort de compréhension.

Mais, il est, en réalité, une raison plus profonde, basée précisément sur ce caractère symbolique que nous venons de mentionner, et qui fait que ce qu'on appelle « moyens de reconnaissance » n'est pas cela seulement, mais aussi, en même temps, quelque chose de plus : ce sont là véritablement des symboles comme tous les autres, dont la signification doit être méditée et approfondie au même titre, et qui font ainsi partie intégrante de l'enseignement initiastique. Il en est d'ailleurs de même de toutes les formes employées par les organisations initiastiques, et, plus généralement encore, de

1. *Disciplina secreti* ou *disciplina arcani*, disait-on aussi dans l'Église chrétienne des premiers siècles, ce que semblent oublier certains ennemis du « secret » ; mais il faut remarquer que, en latin, le mot *disciplina* a le plus souvent le sens d'« enseignement », qui est d'ailleurs le sens étymologique, et même, par dérivation, ceux de « science » ou de « doctrine », tandis que ce qui est appelé discipline en français n'a qu'une valeur de moyen préparatoire en vue d'un but qui peut être de connaissance comme c'est le cas ici, mais qui peut être aussi d'un tout autre ordre, par exemple simplement « moral » ; c'est même de cette dernière façon que, en fait, on l'entend le plus communément dans le monde profane.

toutes celles qui ont un caractère traditionnel (y compris les formes religieuses) : elles sont toujours, au fond, autre chose que ce qu'elles paraissent au dehors, et c'est même là ce qui les différencie essentiellement des formes profanes, où l'apparence extérieure est tout et ne recouvre aucune réalité d'un autre ordre. À ce point de vue, le secret dont il s'agit est lui-même un symbole, celui du véritable secret initiatique, ce qui est évidemment bien plus qu'un simple moyen « pédagogique »¹; mais, bien entendu, ici pas plus qu'ailleurs, le symbole ne doit en aucune façon être confondu avec ce qui est symbolisé, et c'est cette confusion que commet l'ignorance profane, parce qu'elle ne sait pas voir ce qui est derrière l'apparence, et qu'elle ne conçoit même pas qu'il puisse y avoir là quelque chose d'autre que ce qui tombe sous les sens, ce qui équivaut pratiquement à la négation pure et simple de tout symbolisme.

Enfin, nous indiquerons une dernière considération qui pourrait encore donner lieu à d'autres développements : le secret d'ordre extérieur, dans les organisations initiatiques où il existe, fait proprement partie du rituel, puisque ce qui en est l'objet est communiqué, sous l'obligation correspondante de silence, au cours même de l'initiation à chaque degré ou comme achèvement de celle-ci. Ce secret constitue donc, non seulement un symbole comme nous venons de le dire, mais aussi un véritable rite, avec toute la vertu propre qui est inhérente à celui-ci comme tel ; et du reste, à la vérité, le rite et le symbole sont, dans tous les cas, étroitement liés par leur nature même, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus amplement par la suite.

1. On pourrait, si l'on voulait entrer quelque peu dans le détail à cet égard, remarquer par exemple que les « mots sacrés » qui ne doivent jamais être prononcés sont un symbole particulièrement net de l'« ineffable » ou de l'« inexprimable » ; on sait d'ailleurs que quelque chose de semblable se trouve parfois jusque dans l'exotérisme, par exemple pour le Tétragramme dans la tradition judaïque. On pourrait aussi montrer, dans le même ordre d'idées, que certains signes sont en rapport avec la « localisation », dans l'être humain, des « centres » subtils dont l'« éveil » constitue, selon certaines méthodes (notamment les méthodes « tantriques » dans la tradition hindoue), un des moyens d'acquisition de la connaissance initiatique effective.

Des qualifications initiatiques

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

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

Maintenant, il faut bien comprendre que l'individualité doit être prise ici telle qu'elle est en fait, avec tous ses éléments constitutifs, et qu'il peut y avoir des qualifications concernant chacun de ces éléments, y compris l'élément corporel lui-même, qui ne doit aucunement être traité, à ce point de vue, comme quelque chose d'indifférent ou de négligeable. Peut-être n'y aurait-il pas besoin de tant y insister si nous ne nous trouvions en présence de la conception grossièrement simplifiée que les Occidentaux modernes se font de l'être humain : non seulement l'individualité est pour eux l'être tout entier, mais encore cette individualité elle-même est réduite à deux parties supposées complètement séparées l'une de l'autre, l'une étant le corps, et l'autre quelque chose d'assez mal défini, qui est désigné indifféremment par les noms les plus divers et parfois les moins appropriés. Or, la réalité est tout autre : les éléments multiples de l'individualité, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on voudra les classer, ne sont point ainsi isolés les uns des autres, mais forment un ensemble dans lequel il ne saurait y avoir d'hétérogénéité radicale et irréductible ; et tous, le corps aussi bien que les autres, sont, au même titre, des manifestations ou des expressions de l'être dans les diverses modalités du domaine individuel. Entre ces modalités, il y a des correspondances telles que ce qui se passe dans l'une a normalement sa répercussion dans les autres ; il en résulte que, d'une part, l'état du corps peut influencer d'une façon favorable ou défavorable sur les autres modalités, et que, d'autre part, l'inverse n'étant pas moins vrai (et même l'étant davantage encore, car la modalité corporelle est celle dont les possibilités sont les plus restreintes), il peut fournir des signes traduisant sensiblement l'état même de celles-ci¹ ; il est clair que ces deux considérations complémentaires ont l'une et l'autre leur importance sous le rapport des qualifications initiatiques. Tout cela serait parfaitement évident si la notion spécifiquement occidentale et moderne de « matière », le dualisme cartésien

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

et les conceptions plus ou moins « mécanistes » n'avaient tellement obscurci ces choses pour la plupart de nos contemporains ¹; ce sont ces circonstances contingentes qui obligent à s'attarder à des considérations aussi élémentaires, qu'il suffirait autrement d'énoncer en quelques mots, sans avoir à y ajouter la moindre explication.

Il va de soi que la qualification essentielle, celle qui domine toutes les autres, est une question d'« horizon intellectuel » plus ou moins étendu ; mais il peut arriver que les possibilités d'ordre intellectuel, tout en existant virtuellement dans une individualité, soient, du fait des éléments inférieurs de celle-ci (éléments d'ordre psychique et d'ordre corporel tout à la fois), empêchées de se développer, soit temporairement, soit même définitivement. C'est là la première raison de ce qu'on pourrait appeler les qualifications secondaires ; et il y a encore une seconde raison qui résulte immédiatement de ce que nous venons de dire : c'est que, dans ces éléments, qui sont les plus accessibles à l'observation, on peut trouver des marques de certaines limitations intellectuelles ; dans ce dernier cas, les qualifications secondaires deviennent en quelque sorte des équivalents symboliques de la qualification fondamentale elle-même. Dans le premier cas, au contraire, il peut se faire qu'elles n'aient pas toujours une égale importance : ainsi, il peut y avoir des obstacles s'opposant à toute initiation, même simplement virtuelle, ou seulement à une initiation effective, ou encore au passage à des degrés plus ou moins élevés, ou enfin uniquement à l'exercice de certaines fonctions dans une organisation initiatique (car on peut être apte à recevoir une influence spirituelle sans être pour cela nécessairement apte à la transmettre) ; et il faut ajouter aussi qu'il y a des empêchements spéciaux qui peuvent ne concerner que certaines formes d'initiation.

Sur ce dernier point, il suffit en somme de rappeler que la diversité des modes d'initiation, soit d'une forme traditionnelle à une autre, soit à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, a précisément pour but de répondre à celle des aptitudes individuelles ; elle n'aurait évidemment aucune raison d'être si un mode unique pouvait convenir également à tous ceux qui sont, d'une façon générale, qualifiés pour recevoir l'initiation. Puisqu'il n'en est pas ainsi, chaque organisation initiatique devra avoir sa « technique » particulière, et elle ne pourra naturellement admettre que ceux qui seront capables de s'y conformer et d'en retirer un bénéfice effectif, ce qui suppose, quant aux qualifications, l'application de tout un ensemble de règles spéciales, valables seulement pour l'organisation considérée, et n'excluant aucunement, pour ceux qui seront écartés par là, la possibilité de trouver ailleurs une initiation équivalente, pourvu qu'ils possèdent les qualifications générales qui sont strictement indispensables dans tous les cas. Un des exemples les plus nets que l'on puisse donner à cet égard, c'est le fait qu'il existe des formes d'initiation qui sont exclusivement masculines, tandis qu'il en est d'autres où les femmes peuvent être admises au même titre que les hommes ²; on peut donc dire qu'il y a là une certaine qualification qui est exigée dans un cas et qui ne l'est pas dans l'autre, et que cette différence tient aux modes particuliers d'initiation dont il s'agit ; nous y reviendrons d'ailleurs par la suite, car nous avons pu constater que ce fait est généralement fort mal compris à notre époque.

Là où il existe une organisation sociale traditionnelle, même dans l'ordre extérieur, chacun, étant à la place qui convient à sa propre nature individuelle, doit par là même pouvoir trouver aussi plus facilement, s'il est qualifié, le mode d'initiation qui correspond à ses possibilités. Ainsi, si l'on envisage à ce point de vue l'organisation des castes, l'initiation des Kshatriyas ne saurait être identique à celle des Brâhmanes ³, et ainsi de suite ; et, d'une façon plus particulière encore, une certaine forme d'initiation peut être liée à l'exercice d'un métier déterminé, ce qui ne peut avoir toute sa valeur effective que si le métier qu'exerce chaque individu est bien celui auquel il est destiné par les aptitudes inhérentes à sa nature même, de telle sorte que ces aptitudes feront en même temps partie intégrante des qualifications spéciales requises pour la forme d'initiation correspondante.

Au contraire, là où rien n'est plus organisé suivant des règles traditionnelles et normales, ce qui est le cas du monde occidental moderne, il en résulte une confusion qui s'étend à tous les domaines, et qui entraîne inévitablement des complications et des difficultés multiples quant à la détermination

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

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

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

précise des qualifications initiatiques, puisque la place de l'individu dans la société n'a plus alors qu'un rapport très lointain avec sa nature, et que même, bien souvent, ce sont uniquement les côtés les plus extérieurs et les moins importants de celle-ci qui sont pris en considération, c'est-à-dire ceux qui n'ont réellement aucune valeur, même secondaire, au point de vue initiatique. Une autre cause de difficultés qui s'ajoute encore à celle-là, et qui en est d'ailleurs solidaire dans une certaine mesure, c'est l'oubli des sciences traditionnelles : les données de certaines d'entre elles pouvant fournir le moyen de reconnaître la véritable nature d'un individu, lorsqu'elles viennent à faire défaut, il n'est jamais possible, par d'autres moyens quelconques, d'y suppléer entièrement et avec une parfaite exactitude ; quoi qu'on fasse à cet égard, il y aura toujours une part plus ou moins grande d'« empirisme » qui pourra donner lieu à bien des erreurs. C'est là, du reste, une des principales raisons de la dégénérescence de certaines organisations initiatiques : l'admission d'éléments non qualifiés, que ce soit par ignorance pure et simple des règles qui devraient les éliminer, ou par impossibilité de les appliquer sûrement, est en effet un des facteurs qui contribuent le plus à cette dégénérescence, et peut même, si elle se généralise, amener finalement la ruine complète d'une telle organisation.

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

Il n'y a plus guère dans le monde occidental, comme organisations initiatiques pouvant revendiquer une filiation traditionnelle authentique (condition en dehors de laquelle, rappelons-le encore une fois, il ne saurait être question que de « pseudo-initiation »), que le Compagnonnage et la Maçonnerie, c'est-à-dire des formes initiatiques basées essentiellement sur l'exercice d'un métier, à l'origine tout au moins, et, par conséquent, caractérisées par des méthodes particulières, symboliques et rituelles, en relation directe avec ce métier lui-même¹. Seulement, il y a ici une distinction à faire : dans le Compagnonnage, la liaison originelle avec le métier s'est toujours maintenue, tandis que, dans la Maçonnerie, elle a disparu en fait ; de là, dans ce dernier cas, le danger d'une méconnaissance plus complète de la nécessité de certaines conditions, pourtant inhérentes à la forme initiatique même dont il s'agit. En effet, dans l'autre cas, il est évident que tout au moins les conditions voulues pour que le métier puisse être exercé effectivement, et même pour qu'il le soit d'une façon aussi adéquate que possible, ne pourront jamais être perdues de vue, même si l'on n'y envisage rien de plus que cela, c'est-à-dire si l'on ne prend en considération que leur raison extérieure et si l'on oublie leur raison plus profonde et proprement initiatique. Au contraire, là où cette raison profonde n'est pas moins oubliée et où la raison extérieure elle-même n'existe plus, il est assez naturel en somme (ce qui, bien entendu, ne veut point dire légitime) qu'on en arrive à penser que le maintien de semblables conditions ne s'impose en aucune façon, et à ne les regarder que comme des restrictions gênantes, voire même injustes (c'est là une considération dont on abuse beaucoup à notre époque, conséquence

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

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

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

Ainsi, si l'initiation maçonnique exclut notamment les femmes (ce qui, nous l'avons déjà dit, ne signifie nullement que celles-ci soient inaptes à toute initiation), et aussi les hommes qui sont affectés de certaines infirmités, ce n'est point tout simplement parce que, anciennement, ceux qui y étaient admis devaient être capables de transporter des fardeaux ou de monter sur des échafaudages, comme certains l'assurent avec une déconcertante naïveté ; c'est que, pour ceux qui sont ainsi exclus, l'initiation maçonnique comme telle ne saurait être valable, si bien que les effets en seraient nuls par défaut de qualification. On peut dire d'abord, à cet égard, que la connexion avec le métier, si elle a cessé d'exister quant à l'exercice extérieur de celui-ci, n'en subsiste pas moins d'une façon plus essentielle, en tant qu'elle demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation ; si elle venait à en être éliminée, ce ne serait plus l'initiation maçonnique, mais quelque autre chose toute différente ; et, comme il serait d'ailleurs impossible de substituer légitimement une autre filiation traditionnelle à celle qui existe en fait, il n'y aurait même plus alors réellement aucune initiation. C'est pourquoi, là où il reste encore tout au moins, à défaut d'une compréhension plus effective, une certaine conscience plus ou moins obscure de la valeur propre des formes rituelles, on persiste à considérer les conditions dont nous parlons ici comme faisant partie intégrante des *landmarks* (le terme anglais, dans cette acception « technique », n'a pas d'équivalent exact en français), qui ne peuvent être modifiés en aucune circonstance, et dont la suppression ou la négligence risquerait d'entraîner une véritable nullité initiatique ¹.

Maintenant, il y a encore quelque chose de plus : si l'on examine de près la liste des défauts corporels qui sont considérés comme des empêchements à l'initiation, on constatera qu'il en est parmi eux qui ne semblent pas très graves extérieurement, et qui, en tout cas, ne sont pas tels qu'ils puissent s'opposer à ce qu'un homme exerce le métier de constructeur ². C'est donc qu'il n'y a là encore qu'une explication partielle, bien qu'exacte dans toute la mesure où elle est applicable, et que, en outre des conditions requises par le métier, l'initiation en exige d'autres qui n'ont plus rien à voir avec celui-ci, mais qui sont uniquement en rapport avec les modalités du travail rituel, envisagé d'ailleurs non pas seulement dans sa « matérialité », si l'on peut dire, mais surtout comme devant produire des résultats effectifs pour l'être qui l'accomplit. Ceci apparaîtra d'autant plus nettement que, parmi les diverses formulations des *landmarks* (car, bien que non écrits en principe, ils ont cependant été souvent l'objet d'énumérations plus ou moins détaillées), on se reportera aux plus anciennes, c'est-à-dire à une époque où les choses dont il s'agit étaient encore connues, et même,

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

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

pour quelques-uns tout au moins, connues d'une façon qui n'était pas simplement théorique ou « spéculative », mais réellement « opérative », dans le vrai sens auquel nous faisons allusion plus haut. En faisant cet examen, on pourra même s'apercevoir d'une chose qui, assurément, semblerait aujourd'hui tout à fait extraordinaire à certains s'ils étaient capables de s'en rendre compte : c'est que les empêchements à l'initiation, dans la Maçonnerie, coïncident presque entièrement avec ce que sont, dans l'Église catholique, les empêchements à l'ordination ¹.

Ce dernier point est encore de ceux qui, pour être bien compris, appellent quelque commentaire, car on pourrait, à première vue, être tenté de supposer qu'il y a là une certaine confusion entre des choses d'ordre différent, d'autant plus que nous avons souvent insisté sur la distinction essentielle qui existe entre les deux domaines initiatique et religieux, et qui, par conséquent, doit se retrouver aussi entre les rites qui se rapportent respectivement à l'un et à l'autre. Cependant, il n'est pas besoin de réfléchir bien longuement pour comprendre qu'il doit y avoir des lois générales conditionnant l'accomplissement des rites, de quelque ordre qu'ils soient, puisqu'il s'agit toujours, en somme, de la mise en œuvre de certaines influences spirituelles, quoique le but en soit naturellement différent suivant les cas. D'un autre côté, on pourrait aussi objecter que, dans le cas de l'ordination, il s'agit proprement de l'aptitude à remplir certaines fonctions ², tandis que, pour ce qui est de l'initiation, les qualifications requises pour la recevoir sont distinctes de celles qui peuvent être nécessaires pour exercer en outre une fonction dans une organisation initiatique (fonction concernant principalement la transmission de l'influence spirituelle) ; et il est exact que ce n'est pas à ce point de vue des fonctions qu'il faut se placer pour que la similitude soit véritablement applicable. Ce qu'il faut considérer, c'est que, dans une organisation religieuse du type de celle du Catholicisme, le prêtre seul accomplit activement les rites, alors que les laïques n'y participent qu'en mode « réceptif » ; par contre, l'activité dans l'ordre rituel constitue toujours, et sans aucune exception, un élément essentiel de toute méthode initiatique, de telle sorte que cette méthode implique nécessairement la possibilité d'exercer une telle activité. C'est donc, en définitive, cet accomplissement actif des rites qui exige, en dehors de la qualification proprement intellectuelle, certaines qualifications secondaires, variables en partie suivant le caractère spécial que revêtent ces rites dans telle ou telle forme initiatique, mais parmi lesquelles l'absence de certains défauts corporels joue toujours un rôle important, soit en tant que ces défauts font directement obstacle à l'accomplissement des rites, soit en tant qu'ils sont le signe extérieur de défauts correspondants dans les éléments subtils de l'être. C'est là surtout la conclusion que nous voulions arriver à dégager de toutes ces considérations ; et, au fond, ce qui paraît ici se rapporter plus spécialement à un cas particulier, celui de l'initiation maçonnique, n'a été pour nous que le moyen le plus commode d'exposer ces choses, qu'il nous reste encore à rendre plus précises à l'aide de quelques exemples déterminés d'empêchements dus à des défauts corporels ou à des défauts psychiques manifestés sensiblement par ceux-ci.

Si nous considérons les infirmités ou les simples défauts corporels en tant que signes extérieurs de certaines imperfections d'ordre psychique, il conviendra de faire une distinction entre les défauts que l'être présente dès sa naissance, ou qui se développent naturellement chez lui, au cours de son existence, comme des conséquences d'une certaine prédisposition, et ceux qui sont simplement le résultat de quelque accident. Il est évident, en effet, que les premiers traduisent quelque chose qui peut être regardé comme plus strictement inhérent à la nature même de l'être, et qui, par conséquent, est plus grave au point de vue où nous nous plaçons, bien que d'ailleurs, rien ne pouvant arriver à un être qui ne corresponde réellement à quelque élément plus ou moins essentiel de sa nature, les infirmités d'origine apparemment accidentelle elles-mêmes ne puissent pas être regardées comme entièrement indifférentes à cet égard. D'un autre côté, si l'on considère ces mêmes défauts comme obstacles directs à l'accomplissement des rites ou à leur action effective sur l'être, la distinction que nous venons d'indiquer n'a plus à intervenir ; mais il doit être bien entendu que certains défauts qui ne constituent pas de tels obstacles n'en sont pas moins, pour la première raison, des empêchements

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

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

à l'initiation, et même parfois des empêchements d'un caractère plus absolu, car ils expriment une « déficience » intérieure rendant l'être impropre à toute initiation, tandis qu'il peut y avoir des infirmités faisant seulement obstacle à l'efficacité des méthodes « techniques » particulières à telle ou telle forme initiatique.

Certains pourront s'étonner que nous disions que les infirmités accidentelles ont aussi une correspondance dans la nature même de l'être qui en est atteint ; ce n'est pourtant là, en somme, qu'une conséquence directe de ce que sont réellement les rapports de l'être avec l'ambiance dans laquelle il se manifeste : toutes les relations entre les êtres manifestés dans un même monde, ou, ce qui revient au même, toutes leurs actions et réactions réciproques, ne peuvent être réelles que si elles sont l'expression de quelque chose qui appartient à la nature de chacun de ces êtres. En d'autres termes, tout ce qu'un être subit, aussi bien que tout ce qu'il fait, constituant une « modification » de lui-même, doit nécessairement correspondre à quelque une des possibilités qui sont dans sa nature, de telle sorte qu'il ne peut rien y avoir qui soit purement accidentel, si l'on entend ce mot au sens d'« extrinsèque » comme on le fait communément. Toute la différence n'est donc ici qu'une différence de degré : il y a des modifications qui représentent quelque chose de plus important ou de plus profond que d'autres ; il y a donc, en quelque sorte, des valeurs hiérarchiques à observer sous ce rapport parmi les diverses possibilités du domaine individuel ; mais, à rigoureusement parler, rien n'est indifférent ou dépourvu de signification, parce que, au fond, un être ne peut recevoir du dehors que de simples « occasions » pour la réalisation, en mode manifesté, des virtualités qu'il porte tout d'abord en lui-même.

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

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

possibilités individuelles, c'est-à-dire, comme nous l'expliquerons encore plus loin, jusqu'au terme des « petits mystères »¹.

Nous devons encore faire remarquer qu'il est certains défauts qui, sans être tels qu'ils s'opposent à une initiation virtuelle, peuvent l'empêcher de devenir effective ; il va de soi, d'ailleurs, que c'est ici surtout qu'il y aura lieu de tenir compte des différences de méthodes qui existent entre les diverses formes initiatiques ; mais, dans tous les cas, il y aura des conditions de cette sorte à considérer dès lors qu'on entendra passer du « spéculatif » à l'« opératif ». Un des cas les plus généraux, dans cet ordre, sera notamment celui des défauts qui, comme certaines déviations de la colonne vertébrale, nuisent à la circulation normale des courants subtils dans l'organisme ; il est à peine besoin, en effet, de rappeler le rôle important que jouent ces courants dans la plupart des processus de réalisation, à partir de leur début même, et tant que les possibilités individuelles ne sont pas dépassées. Il convient d'ajouter, pour éviter toute méprise à cet égard, que, si la mise en action de ces courants est accomplie consciemment dans certaines méthodes², il en est d'autres où il n'en est pas ainsi, mais où cependant une telle action n'en existe pas moins effectivement et n'en est même pas moins importante en réalité ; l'examen approfondi de certaines particularités rituelles, de certains « signes de reconnaissance » par exemple (qui sont en même temps tout autre chose quand on les comprend vraiment), pourrait fournir là-dessus des indications très nettes, bien qu'assurément inattendues pour qui n'est pas habitué à considérer les choses à ce point de vue qui est proprement celui de la « technique » initiatique.

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

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

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

Des rites initiatiques

Nous avons déjà, dans ce qui précède, été amené presque continuellement à faire allusion aux rites, car ils constituent l'élément essentiel pour la transmission de l'influence spirituelle et le rattachement à la « chaîne » initiatique, si bien qu'on peut dire que, sans les rites, il ne saurait y avoir d'initiation en aucune façon. Il nous faut revenir encore sur cette question des rites pour préciser certains points particulièrement importants ; il est d'ailleurs bien entendu que nous ne prétendons point traiter ici complètement des rites en général, de leur raison d'être, de leur rôle, des diverses espèces en lesquelles ils se divisent, car c'est là encore un sujet qui demanderait à lui seul un volume tout entier.

Il importe de remarquer tout d'abord que la présence des rites est un caractère commun à toutes les institutions traditionnelles, de quelque ordre qu'elles soient, exotériques aussi bien qu'ésotériques, en prenant ces termes dans leur sens le plus large comme nous l'avons déjà fait précédemment. Ce caractère est une conséquence de l'élément « non-humain » impliqué essentiellement dans de telles institutions, car on peut dire que les rites ont toujours pour but de mettre l'être humain en rapport, directement ou indirectement, avec quelque chose qui dépasse son individualité et qui appartient à d'autres états d'existence ; il est d'ailleurs évident qu'il n'est pas nécessaire dans tous les cas que la communication ainsi établie soit consciente pour être réelle, car elle s'opère le plus habituellement par l'intermédiaire de certaines modalités subtiles de l'individu, modalités dans lesquelles la plupart des hommes sont actuellement incapables de transférer le centre de leur conscience. Quoi qu'il en soit, que l'effet soit apparent ou non, qu'il soit immédiat ou différé, le rite porte toujours son efficacité en lui-même, à la condition, cela va de soi, qu'il soit accompli conformément aux règles traditionnelles qui assurent sa validité, et hors desquelles il ne serait plus qu'une forme vide et un vain simulacre ; et cette efficacité n'a rien de « merveilleux » ni de « magique », comme certains le disent parfois avec une intention manifeste de dénigrement et de négation, car elle résulte tout simplement des lois nettement définies suivant lesquelles agissent les influences spirituelles, lois dont la « technique » rituelle n'est en somme que l'application et la mise en œuvre ¹.

Cette considération de l'efficacité inhérente aux rites, et fondée sur des lois qui ne laissent aucune place à la fantaisie ou à l'arbitraire, est commune à tous les cas sans exception ; cela est vrai pour les rites d'ordre exotérique aussi bien que pour les rites initiatiques, et, parmi les premiers, pour les rites relevant de formes traditionnelles non religieuses aussi bien que pour les rites religieux. Nous devons rappeler encore à ce propos, car c'est là un point des plus importants, que, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, cette efficacité est entièrement indépendante de ce que vaut en lui-même l'individu qui accomplit le rite ; la fonction seule compte ici, et non l'individu comme tel ; en d'autres termes, la condition nécessaire et suffisante est que celui-ci ait reçu régulièrement le pouvoir d'accomplir tel rite ; peu importe qu'il n'en comprenne pas vraiment la signification, et même qu'il ne croie pas à son efficacité, cela ne saurait empêcher le rite d'être valable si toutes les règles prescrites ont été convenablement observées ².

Cela étant dit, nous pouvons en venir à ce qui concerne plus spécialement l'initiation, et nous noterons d'abord, à cet égard, que son caractère rituel met encore en évidence une des différences fondamentales qui la séparent du mysticisme, pour lequel il n'existe rien de tel, ce qui se comprend

1. Il est à peine besoin de dire que toutes les considérations que nous exposons ici concernent exclusivement les rites véritables, possédant un caractère authentiquement traditionnel, et que nous nous refusons absolument à donner ce nom de rites à ce qui n'en est qu'une parodie, c'est-à-dire à des cérémonies établies en vertu de coutumes purement humaines, et dont l'effet, si tant est qu'elles en aient un, ne saurait en aucun cas dépasser le domaine « psychologique », au sens le plus profane de ce mot ; la distinction des rites et des cérémonies est d'ailleurs assez importante pour que nous la traitions spécialement dans la suite.

2. C'est donc une grave erreur d'employer, comme nous l'avons vu faire souvent à certain écrivain maçonnique, apparemment fort satisfait de cette « trouvaille » plutôt malencontreuse, l'expression de « jouer au rituel » en parlant de l'accomplissement des rites initiatiques par des individus qui en ignorent le sens et qui ne cherchent même pas à le pénétrer ; une telle expression ne saurait convenir qu'au cas de profanes qui simuleraient les rites, n'ayant pas qualité pour les accomplir valablement ; mais, dans une organisation initiatique, si dégénérée qu'elle puisse être quant à la qualité de ses membres actuels, le rituel n'est pas quelque chose à quoi l'on joue, il est et demeure toujours une chose sérieuse et réellement efficace, même à l'insu de ceux qui y prennent part.

sans peine si l'on se reporte à ce que nous avons dit de son « irrégularité ». On sera peut-être tenté d'objecter que le mysticisme apparaît parfois comme ayant un lien plus ou moins direct avec l'observance de certains rites ; mais ceux-ci ne lui appartiennent nullement en propre, n'étant rien de plus ni d'autre que les rites religieux ordinaires ; et d'ailleurs ce lien n'a aucun caractère de nécessité, car, en fait, il est loin d'exister dans tous les cas, tandis que, nous le répétons, il n'y a pas d'initiation sans rites spéciaux et appropriés. L'initiation, en effet, n'est pas, comme les réalisations mystiques, quelque chose qui tombe d'au delà des nuages, si l'on peut dire, sans qu'on sache comment ni pourquoi ; elle repose au contraire sur des lois scientifiques positives et sur des règles techniques rigoureuses ; on ne saurait trop insister là-dessus, chaque fois que l'occasion s'en présente, pour écarter toute possibilité de malentendu sur sa véritable nature ¹.

Quant à la distinction des rites initiatiques et des rites exotériques, nous ne pouvons que l'indiquer ici assez sommairement, car, s'il s'agissait d'entrer dans le détail, cela risquerait de nous entraîner fort loin ; il y aurait lieu, notamment, de tirer toutes les conséquences du fait que les premiers sont réservés et ne concernent qu'une élite possédant des qualifications particulières, tandis que les seconds sont publics et s'adressent indistinctement à tous les membres d'un milieu social donné, ce qui montre bien que, quelles que puissent être parfois les similitudes apparentes, le but ne saurait être le même en réalité ². En fait, les rites exotériques n'ont pas pour but, comme les rites initiatiques, d'ouvrir à l'être certaines possibilités de connaissance, ce à quoi tous ne sauraient être aptes : et, d'autre part, il est essentiel de remarquer que, bien que nécessairement ils fassent aussi appel à l'intervention d'un élément d'ordre supra-individuel, leur action n'est jamais destinée à dépasser le domaine de l'individualité. Ceci est très visible dans le cas des rites religieux, que nous pouvons prendre plus particulièrement pour terme de comparaison, parce qu'ils sont les seuls rites exotériques que connaisse actuellement l'Occident : toute religion se propose uniquement d'assurer le « salut » de ses adhérents, ce qui est une finalité relevant encore de l'ordre individuel, et, par définition en quelque sorte, son point de vue ne s'étend pas au-delà ; les mystiques eux-mêmes n'envisagent toujours que le « salut » et jamais la « Délivrance », tandis que celle-ci est, au contraire, le but dernier et suprême de toute initiation ³.

Un autre point d'une importance capitale est le suivant : l'initiation, à quelque degré que ce soit, représente pour l'être qui l'a reçue une acquisition permanente, un état que, virtuellement ou effectivement, il a atteint une fois pour toutes, et que rien désormais ne saurait lui enlever ⁴. Nous pouvons remarquer qu'il y a là encore une différence très nette avec les états mystiques, qui apparaissent comme quelque chose de passager et même de fugitif, dont l'être sort comme il y est entré, et qu'il peut même ne jamais retrouver, ce qui s'explique par le caractère « phénoménique » de

1. C'est à cette technique, concernant le maniement des influences spirituelles, que se rapportent proprement des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », désignant les applications respectives des initiations correspondantes ; d'autre part, il s'agit ici de science sacrée et traditionnelle, mais qui, pour être assurément d'un tout autre ordre que la science profane, n'en est pas moins « positive », et l'est même réellement beaucoup plus si l'on prend ce mot dans son véritable sens, au lieu de l'en détourner abusivement comme le font les « scientifiques » modernes.

2. Signalons à ce propos l'erreur des ethnologues et des sociologues qui qualifient très improprement de « rites d'initiation » des rites concernant simplement l'agrégation de l'individu à une organisation sociale extérieure, et pour lesquels le fait d'avoir atteint un certain âge constitue la seule qualification requise ; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point par la suite.

3. Si l'on dit que, suivant la distinction que nous précisons plus loin, ceci n'est vrai que des « grands mystères », nous répondrons que les « petits mystères », qui s'arrêtent effectivement aux limites des possibilités humaines, ne constituent par rapport à ceux-ci qu'un stade préparatoire et ne sont pas à eux-mêmes leur propre fin, tandis que la religion se présente comme un tout qui se suffit et ne requiert aucun complément ultérieur.

4. Précisons, pour qu'il n'y ait place à aucune équivoque, que ceci doit s'entendre uniquement des degrés d'initiation, et non des fonctions, qui peuvent n'être conférées que temporairement à un individu, ou que celui-ci peut devenir inapte à exercer pour de multiples raisons ; ce sont là deux choses entièrement distinctes, entre lesquelles on doit bien se garder de faire aucune confusion, la première étant d'ordre purement intérieur, tandis que la seconde se rapporte à une activité extérieure de l'être, ce qui explique la différence que nous venons d'indiquer.

ces états, reçus du dehors, en quelque sorte, au lieu de procéder de l'« intériorité » même de l'être ¹. De là résulte immédiatement cette conséquence, que les rites d'initiation confèrent un caractère définitif et ineffaçable ; il en est d'ailleurs de même, dans un autre ordre, de certains rites religieux, qui, pour cette raison, ne sauraient jamais être renouvelés pour le même individu, et qui sont par là même ceux qui présentent l'analogie la plus accentuée avec les rites initiatiques, à tel point qu'on pourrait, en un certain sens, les considérer comme une sorte de transposition de ceux-ci dans le domaine exotérique ².

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est ceci, que nous avons déjà indiqué en passant, mais sur quoi il convient d'insister un peu plus : la qualité initiatique, une fois qu'elle a été reçue, n'est nullement attachée au fait d'être membre actif de telle ou telle organisation ; dès lors que le rattachement à une organisation traditionnelle a été effectué, il ne peut être rompu par quoi que ce soit, et il subsiste alors même que l'individu n'a plus avec cette organisation aucune relation apparente, ce qui n'a qu'une importance tout à fait secondaire à cet égard. Cela seul suffirait, à défaut de toute autre considération, à montrer combien les organisations initiatiques diffèrent profondément des associations profanes, auxquelles elles ne sauraient être assimilées ou même comparées en aucune façon : celui qui se retire d'une association profane ou qui en est exclu n'a plus aucun lien avec elle et redevient exactement ce qu'il était avant d'en faire partie ; au contraire, le lien établi par le caractère initiatique ne dépend en rien de contingences telles qu'une démission ou une exclusion, qui sont d'ordre simplement « administratif », comme nous l'avons déjà dit, et n'affectent que les relations extérieures ; et, si ces dernières sont tout dans l'ordre profane, où une association n'a rien d'autre à donner à ses membres, elles ne sont au contraire dans l'ordre initiatique qu'un moyen tout à fait accessoire, et nullement nécessaire, relativement aux réalités intérieures qui seules importent véritablement. Il suffit, pensons-nous, d'un peu de réflexion pour se rendre compte que tout cela est d'une parfaite évidence ; ce qui est étonnant, c'est de constater, comme nous en avons eu maintes fois l'occasion, une méconnaissance à peu près générale de notions aussi simples et aussi élémentaires ³.

1. Ceci touche à la question de la « dualité » que maintient nécessairement le point de vue religieux, par là même qu'il se rapporte essentiellement à ce que la terminologie hindoue désigne comme le « Non-Suprême ».

2. On sait que, parmi les sept sacrements du Catholicisme, il en est trois qui sont dans ce cas et ne peuvent être reçus qu'une seule fois : le baptême, la confirmation et l'ordre ; l'analogie du baptême avec une initiation, en tant que « seconde naissance », est évidente, et la confirmation représente en principe l'accession à un degré supérieur ; quant à l'ordre, nous avons déjà signalé les similitudes qu'on peut y trouver en ce qui concerne la transmission des influences spirituelles, et qui sont encore rendues plus frappantes par le fait que ce sacrement n'est pas reçu par tous et requiert, comme nous l'avons dit, certaines qualifications spéciales.

3. Pour prendre, à titre d'application de ce qui vient d'être dit en dernier lieu, l'exemple le plus simple et le plus vulgaire en ce qui concerne les organisations initiatiques, il est tout à fait inexact de parler d'un « ex-Maçon » comme on le fait couramment ; un Maçon démissionnaire ou même exclu ne fait plus partie d'aucune Loge ni d'aucune Obédience, mais n'en demeure pas moins Maçon pour cela ; que d'ailleurs lui-même le veuille ou non, cela n'y change rien ; et la preuve en est que, s'il vient ensuite à être « réintégré », on ne l'initie pas de nouveau et on ne le fait pas repasser par les grades qu'il a déjà reçus ; aussi l'expression anglaise d'*unattached Mason* est-elle la seule qui convienne proprement en pareil cas.

Le rite et le symbole

Nous avons indiqué précédemment que le rite et le symbole, qui sont l'un et l'autre des éléments essentiels de toute initiation, et qui même, d'une façon plus générale, se retrouvent aussi associés invariablement dans tout ce qui présente un caractère traditionnel, sont en réalité étroitement liés par leur nature même. En effet, tout rite comporte nécessairement un sens symbolique dans tous ses éléments constitutifs, et, inversement, tout symbole produit (et c'est même là ce à quoi il est essentiellement destiné), pour celui qui le médite avec les aptitudes et les dispositions requises, des effets rigoureusement comparables à ceux des rites proprement dits, sous la réserve, bien entendu, qu'il y ait, au point de départ de ce travail de méditation et comme condition préalable, la transmission initiatique régulière, en dehors de laquelle, d'ailleurs, les rites aussi ne seraient qu'un vain simulacre, ainsi qu'il arrive dans les parodies de la pseudo-initiation. Il faut encore ajouter que, lorsqu'il s'agit de rites et de symboles véritablement traditionnels (et ceux qui ne possèdent pas ce caractère ne méritent pas d'être nommés ainsi, n'en étant en réalité que de simples contrefaçons toutes profanes), leur origine est pareillement « non-humaine » ; aussi l'impossibilité de leur assigner un auteur ou un inventeur déterminé, que nous avons déjà signalée, n'est-elle point due à l'ignorance comme peuvent le supposer les historiens ordinaires (quand ils n'en arrivent pas, en désespoir de cause, à y voir le produit d'une sorte de « conscience collective » qui, même si elle existait, serait en tout cas bien incapable de donner naissance à des choses d'ordre transcendant comme celles dont il s'agit), mais elle est une conséquence nécessaire de cette origine même, qui ne peut être contestée que par ceux qui méconnaissent totalement la vraie nature de la tradition et de tout ce qui en fait partie intégrante, comme c'est bien évidemment le cas à la fois pour les rites et pour les symboles.

Si l'on veut examiner de plus près cette identité foncière du rite et du symbole, on peut dire tout d'abord que le symbole, entendu comme figuration « graphique » ainsi qu'il l'est le plus ordinairement, n'est en quelque sorte que la fixation d'un geste rituel ¹. Il arrive d'ailleurs souvent que le tracé même du symbole doit s'effectuer régulièrement dans des conditions qui lui confèrent tous les caractères d'un rite proprement dit ; on a de ceci un exemple très net, dans un domaine inférieur, celui de la magie (qui est malgré tout une science traditionnelle), avec la confection des figures talismaniques ; et, dans l'ordre qui nous concerne plus immédiatement, le tracé des *yantras*, dans la tradition hindoue, en est aussi un exemple non moins frappant ².

Mais ce n'est pas tout, car la notion du symbole à laquelle nous venons de nous référer est, à vrai dire, beaucoup trop étroite : il n'y a pas seulement des symboles figurés ou visuels, il y a aussi des symboles sonores ; nous avons déjà indiqué ailleurs cette distinction de deux catégories fondamentales, qui est, dans la doctrine hindoue, celle du *yantra* et du *mantra* ³. Nous avons même précisé alors que leur prédominance respective caractérisait deux sortes de rites, qui, à l'origine, se rapportent, pour les symboles visuels, aux traditions des peuples sédentaires, et, pour les symboles sonores, à celles des peuples nomades ; il est d'ailleurs bien entendu que, entre les uns et les autres, la séparation ne peut pas être établie d'une façon absolue (et c'est pourquoi nous parlons seulement de prédominance), toutes les combinaisons étant ici possibles, du fait des adaptations multiples qui se sont produites au cours des âges et par lesquelles ont été constituées les diverses formes traditionnelles qui nous sont actuellement connues. Ces considérations montrent assez clairement le lien qui existe, d'une façon tout à fait générale, entre les rites et les symboles ; mais nous pouvons ajouter que, dans le cas des *mantras*, ce lien est plus immédiatement apparent : en effet, tandis que le symbole visuel, une fois qu'il a été tracé, demeure ou peut demeurer à l'état permanent (et c'est pourquoi nous avons parlé de geste fixé), le symbole sonore, par contre, n'est manifesté que dans l'accomplissement même du rite. Cette différence se trouve d'ailleurs atténuée lorsqu'une correspondance est établie entre symboles sonores et symboles visuels ; c'est ce qui arrive avec l'écriture, qui représente une véritable fixation

1. Ces considérations se rattachent directement à ce que nous avons appelé la « théorie du geste », à laquelle il nous est arrivé de faire allusion en diverses occasions.

2. On peut y assimiler, dans l'ancienne Maçonnerie, le tracé du « tableau de la Loge » : (en anglais *tracing board*, et aussi, peut-être par corruption, *trestle-board*), lequel constituait effectivement un véritable *yantra*. Les rites en relation avec la construction des monuments à destination traditionnelle pourraient encore être cités ici en exemple, ces monuments ayant nécessairement en eux-mêmes un caractère symbolique.

3. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXI.

du son (non pas du son lui-même comme tel, bien entendu, mais d'une possibilité permanente de le reproduire) ; et il est à peine besoin de rappeler à ce propos que toute écriture, quant à ses origines tout au moins, est une figuration essentiellement symbolique. Du reste, il n'en est pas autrement de la parole elle-même, à laquelle ce caractère symbolique est non moins inhérent par sa nature propre : il est bien évident que le mot, quel qu'il soit, ne saurait être rien d'autre qu'un symbole de l'idée qu'il est destiné à exprimer ; aussi tout langage, oral aussi bien qu'écrit, ont-il véritablement un ensemble de symboles, et c'est précisément pourquoi le langage, en dépit de toutes les théories « naturalistes » qui ont été imaginées dans les temps modernes pour essayer de l'expliquer, ne peut être une création plus ou moins artificielle de l'homme, ni un simple produit de ses facultés d'ordre individuel ¹.

Il est aussi, pour les symboles visuels eux-mêmes, un cas assez comparable à celui des symboles sonores sous le rapport que nous venons d'indiquer : ce cas est celui des symboles qui ne sont pas tracés de façon permanente, mais seulement employés comme signes dans les rites initiatiques (notamment les « signes de reconnaissance » dont nous avons parlé précédemment) ² et même religieux (le « signe de la croix » en est un exemple typique et connu de tous) ³; ici, le symbole ne fait réellement qu'un avec le geste rituel lui-même ⁴. Il serait d'ailleurs tout à fait inutile de vouloir faire de ces signes une troisième catégorie de symboles, distincte de celles dont nous avons parlé jusqu'ici ; probablement, certains psychologues les envisageraient ainsi et les désigneraient comme des symboles « moteurs » ou par quelque autre expression de ce genre ; mais, étant évidemment faits pour être perçus par la vue, ils rentrent par là même dans la catégorie des symboles visuels ; et ils sont dans celle-ci, en raison de leur « instantanéité », si l'on peut dire, ceux qui présentent la plus grande similitude avec la catégorie complémentaire, celle des symboles sonores. Du reste, le symbole « graphique » lui-même est, nous le répétons, un geste ou un mouvement fixé (le mouvement même ou l'ensemble plus ou moins complexe de mouvements qu'il faut faire pour le tracer, et que les mêmes psychologues, dans leur langage spécial, appelleraient sans doute un « schème moteur ») ⁵; et, pour ce qui est des symboles sonores, on peut dire aussi que le mouvement des organes vocaux, nécessaire à leur production (qu'il s'agisse d'ailleurs de l'émission de la parole ordinaire ou de celle de sons musicaux), constitue en somme un geste au même titre que toutes les autres sortes de mouvements corporels, dont il n'est d'ailleurs jamais possible de l'isoler entièrement ⁶. Ainsi, cette notion du geste, prise dans son acception la plus étendue (et qui est d'ailleurs plus conforme à ce qu'implique vraiment le mot que l'acception plus restreinte qui lui est donnée par l'usage courant), ramène tous ces cas différents à l'unité, si bien qu'on peut dire que c'est là qu'ils ont au fond leur principe commun ; et ce fait a, dans l'ordre métaphysique, une signification profonde, que nous ne pouvons songer à développer ici, afin de ne pas trop nous écarter du sujet principal de notre étude.

On doit pouvoir comprendre maintenant sans peine que tout rite soit littéralement constitué par

1. Il va de soi que la distinction des « langues sacrées » et des « langues profanes » n'intervient que secondairement ; pour les langues aussi bien que pour les sciences et les arts, le caractère profane ne représente jamais que le résultat d'une véritable dégénérescence, qui a d'ailleurs pu se produire plus tôt et plus facilement dans le cas des langues en raison de leur usage plus courant et plus généralisé.

2. Les « mots » d'usage similaire rentrent naturellement dans la catégorie des symboles sonores.

3. Ce signe était d'ailleurs, lui aussi, un véritable « signe de reconnaissance » pour les Chrétiens des premiers temps.

4. Un cas en quelque sorte intermédiaire est celui des figures symboliques qui, tracées au début d'un rite ou dans sa préparation, sont effacées aussitôt après son accomplissement ; il en est ainsi pour beaucoup de *yantras*, et il en était de même autrefois pour le « tableau de la Loge » dans la Maçonnerie. Cette pratique ne représente pas seulement une précaution prise contre la curiosité profane, explication toujours beaucoup trop « simpliste » et superficielle ; il faut y voir surtout une conséquence du lien même qui unit intimement le symbole au rite, de telle sorte que celui-là n'aurait aucune raison de subsister visiblement en dehors de celui-ci.

5. On le voit très nettement dans un cas comme celui du « signe de reconnaissance » qui, chez les Pythagoriciens, consistait à tracer le pentagramme d'un seul trait.

6. Signalons, en ce qui concerne les rapports du langage avec le geste entendu dans son sens plus ordinaire et restreint, les travaux du R. P. Marcel Jousse, qui, bien qu'ayant un point de départ forcément très différent du notre, n'en sont pas moins dignes d'intérêt, à notre point de vue, en ce qu'ils touchent à la question de certains modes d'expression traditionnels, liés généralement à la constitution et à l'usage des langues sacrées, et à peu près entièrement perdus ou oubliés dans les langues profanes, qui en sont en somme réduites à la forme de langage la plus étroitement limitée de toutes.

un ensemble de symboles : ceux-ci, en effet, ne comprennent pas seulement les objets employés ou les figures représentées, comme on pourrait être tenté de le penser quand on s'en tient à la notion la plus superficielle, mais aussi les gestes effectués et les paroles prononcées (celles-ci n'étant d'ailleurs en réalité, suivant ce que nous venons de dire, qu'un cas particulier de ceux-là), en un mot tous les éléments du rite sans exception ; et ces éléments ont ainsi valeur de symboles par leur nature même, et non pas en vertu d'une signification surajoutée qui leur viendrait des circonstances extérieures et ne leur serait pas vraiment inhérente. On pourrait dire encore que les rites sont des symboles « mis en action », que tout geste rituel est un symbole « agi »¹ ; ce n'est en somme qu'une autre façon d'exprimer la même chose, mettant seulement plus spécialement en évidence le caractère que présente le rite d'être, comme toute action, quelque chose qui s'accomplit forcément dans le temps², tandis que le symbole comme tel peut être envisagé d'un point de vue « intemporel ». En ce sens, on pourrait parler d'une certaine prééminence du symbole par rapport au rite ; mais rite et symbole ne sont au fond que deux aspects d'une même réalité ; et celle-ci n'est autre, en définitive, que la correspondance qui relie entre eux tous les degrés de l'Existence universelle, de telle sorte que, par elle, notre état humain peut être mis en communication avec les états supérieurs de l'être.

1. Nous noterons particulièrement, à ce point de vue, le rôle joué dans les rites par les gestes que la tradition hindoue appelle *mudrâs*, et qui constituent un véritable langage de mouvements et d'attitudes ; les « attouchements » (en anglais *grips*) employés comme « moyens de reconnaissance » dans les organisations initiatiques, tant en Occident qu'en Orient, ne sont pas autre chose en réalité qu'un cas particulier des *mudrâs*.

2. En sanscrit, le mot *karma*, qui signifie tout d'abord action en général, s'emploie d'une façon « technique » pour désigner en particulier l'« action rituelle » ; ce qu'il exprime alors directement est ce même caractère du rite que nous indiquons ici.

Mythes, mystères et symboles

Les considérations que nous venons d'exposer nous amènent assez naturellement à examiner une autre question connexe, celle des rapports du symbole avec ce qu'on appelle le « mythe » ; à ce sujet, nous devons faire remarquer tout d'abord qu'il nous est arrivé parfois de parler d'une certaine dégénérescence du symbolisme comme ayant donné naissance à la « mythologie », prenant ce dernier mot dans le sens qu'on lui donne habituellement, et qui est en effet exact quand il s'agit de l'antiquité dite « classique », mais qui peut-être ne trouverait pas à s'appliquer valablement en dehors de cette période des civilisations grecque et latine. Aussi pensons-nous qu'il convient, partout ailleurs, d'éviter l'emploi de ce terme, qui ne peut que donner lieu à des équivoques fâcheuses et à des assimilations injustifiées ; mais, si l'usage impose cette restriction, il faut dire cependant que le mot « mythe », en lui-même et dans sa signification originelle, ne contient rien qui marque une telle dégénérescence, assez tardive en somme, et due uniquement à une incompréhension plus ou moins complète de ce qui subsistait d'une tradition fort antérieure. Il convient d'ajouter que, si l'on peut parler de « mythes » en ce qui concerne cette tradition même, à la condition de rétablir le vrai sens du mot et d'écarter tout ce qui s'y attache trop souvent de « péjoratif » dans le langage courant, il n'y avait pas alors, en tout cas, de « mythologie », celle-ci, telle que l'entendent les modernes, n'étant rien de plus qu'une étude entreprise « de l'extérieur », et impliquant par conséquent, pourrait-on dire, une incompréhension au second degré.

La distinction qu'on a voulu parfois établir entre « mythes » et « symboles » n'est pas fondée en réalité : pour certains, tandis que le mythe est un récit présentant un autre sens que celui que les mots qui le composent expriment directement et littéralement, le symbole serait essentiellement une représentation figurative de certaines idées par un schéma géométrique ou par un dessin quelconque ; le symbole serait donc proprement un mode graphique d'expression, et le mythe un mode verbal. Suivant ce que nous avons expliqué précédemment, il y a là, en ce qui concerne la signification donnée au symbole, une restriction tout à fait inacceptable, car toute image qui est prise pour représenter une idée, pour l'exprimer ou la suggérer d'une façon quelconque et à quelque degré que ce soit, est par là même un signe ou, ce qui revient au même, un symbole de cette idée ; peu importe qu'il s'agisse d'une image visuelle ou de toute autre sorte d'image, car cela n'introduit ici aucune différence essentielle et ne change absolument rien au principe même du symbolisme. Celui-ci, dans tous les cas, se base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image, graphique, verbale ou autre, par laquelle on l'exprime ; à ce point de vue tout à fait général, les mots eux-mêmes, comme nous l'avons déjà dit, ne sont et ne peuvent être autre chose que des symboles. On pourrait même, au lieu de parler d'une idée et d'une image comme nous venons de le faire, parler plus généralement encore de deux réalités quelconques, d'ordres différents, entre lesquelles il existe une correspondance ayant son fondement à la fois dans la nature de l'une et de l'autre : dans ces conditions, une réalité d'un certain ordre peut être représentée par une réalité d'un autre ordre, et celle-ci est alors un symbole de celle-là.

Ayant ainsi rappelé le principe du symbolisme, nous voyons que celui-ci est évidemment susceptible d'une multitude de modalités diverses ; le mythe n'en est qu'un simple cas particulier, constituant une de ces modalités ; on pourrait dire que le symbole est le genre, et que le mythe en est une des espèces. En d'autres termes, on peut envisager un récit symbolique, aussi bien et au même titre qu'un dessin symbolique, ou que beaucoup d'autres choses encore qui ont le même caractère et qui jouent le même rôle ; les mythes sont des récits symboliques, de même que les « paraboles », qui, au fond, n'en diffèrent pas essentiellement¹ ; il ne nous semble pas qu'il y ait là quelque chose qui puisse donner lieu à la moindre difficulté, dès lors qu'on a bien compris la notion générale et fondamentale du symbolisme.

Mais, cela dit, il y a lieu de préciser la signification propre du mot « mythe » lui-même, qui peut nous amener à certaines remarques qui ne sont pas sans importance, et qui se rattachent au caractère

1. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce qu'on appelle dans la Maçonnerie les « légendes » des différents grades rentre dans cette définition des mythes, et que la « mise en action » de ces « légendes » montre bien qu'elles sont véritablement incorporées aux rites mêmes, dont il est absolument impossible de les séparer ; ce que nous avons dit de l'identité essentielle du rite et du symbole s'applique donc encore très nettement en pareil cas.

et à la fonction du symbolisme envisagé dans le sens plus déterminé où il se distingue du langage ordinaire et s'y oppose même à certains égards. On regarde communément ce mot « mythe » comme synonyme de « fable », en entendant simplement par là une action quelconque, le plus souvent revêtue d'un caractère plus ou moins poétique ; c'est là l'effet de la dégénérescence dont nous parlions tout d'abord, et les Grecs, à la langue desquels ce terme est emprunté, ont certainement eux-mêmes leur part de responsabilité dans ce qui est, à vrai dire, une altération profonde et une déviation du sens primitif. Chez eux, en effet, la fantaisie individuelle commença assez tôt à se donner libre cours dans toutes les formes de l'art, qui, au lieu de demeurer proprement hiératique et symbolique comme chez les Égyptiens et les peuples de l'Orient, prit bientôt par là une tout autre direction, visant beaucoup moins à instruire qu'à plaire, et aboutissant à des productions dont la plupart sont à peu près dépourvues de toute signification réelle, et profonde (sauf ce qui pouvait y subsister encore, fût-ce inconsciemment, d'éléments ayant appartenu à la tradition antérieure), et où, en tout cas, on ne retrouve plus trace de cette science éminemment « exacte » qu'est le véritable symbolisme ; c'est là, en somme, le début de ce qu'on peut appeler l'art profane ; et il coïncide sensiblement avec celui de cette pensée également profane qui, due à l'exercice de la même fantaisie individuelle dans un autre domaine, devait être connue sous le nom de « philosophie ». La fantaisie dont il s'agit s'exerça en particulier sur les mythes préexistants : les poètes, qui dès lors n'étaient plus des écrivains sacrés comme à l'origine et ne possédaient plus l'inspiration « supra-humaine », en les développant et les modifiant au gré de leur imagination, en les entourant d'ornements superflus et vains, les obscurcirent et les dénaturèrent, si bien qu'il devint souvent fort difficile d'en retrouver le sens et d'en dégager les éléments essentiels, sauf peut-être par comparaison avec les symboles similaires qu'on peut rencontrer ailleurs et qui n'ont pas subi la même déformation ; et l'on peut dire que finalement le mythe ne fut plus, au moins pour le grand nombre, qu'un symbole incompris, ce qu'il est resté pour les modernes. Mais ce n'est là que l'abus et, pourrions-nous dire, la « profanation » au sens propre du mot ; ce qu'il faut considérer, c'est que le mythe, avant toute déformation, était essentiellement un récit symbolique, comme nous l'avons dit plus haut, et que c'était là son unique raison d'être ; et, à ce point de vue déjà, « mythe » n'est pas entièrement synonyme de « fable », car ce dernier mot (en latin *fabula*, de *fari*, parler) ne désigne étymologiquement qu'un récit quelconque, sans en spécifier aucunement l'intention ou le caractère ; ici aussi, d'ailleurs, le sens de « fiction » n'est venu s'y attacher qu'ultérieurement. Il y a plus : ces deux termes de « mythe » et « fable », qu'on en est arrivé à prendre pour équivalents, sont dérivés de racines qui ont en réalité une signification tout opposée, car, tandis que la racine de « fable » désigne la parole, celle de « mythe », si étrange que cela puisse sembler à première vue lorsqu'il s'agit d'un récit, désigne au contraire le silence.

En effet, le mot grec *muthos*, « mythe », vient de la racine *mu*, et celle-ci (qui se retrouve dans le latin *mutus*, muet) représente la bouche fermée, et par suite le silence ¹ ; c'est là le sens du verbe *muein*, fermer la bouche, se taire (et, par extension, il en arrive à signifier aussi fermer les yeux, au propre et au figuré) ; l'examen de quelques-uns des dérivés de ce verbe est particulièrement instructif. Ainsi, de *muô* (à l'infinitif *muein*) sont dérivés immédiatement deux autres verbes qui n'en diffèrent que très peu par leur forme, *muaô* et *mueô* ; le premier a les mêmes acceptions que *muô*, et il faut y joindre un autre dérivé, *mullô*, qui signifie encore fermer les lèvres, et aussi murmurer sans ouvrir la bouche ². Quant à *mueô*, et c'est là ce qu'il y a de plus important, il signifie initier (aux « mystères », dont le nom est tiré aussi de la même racine comme on le verra tout à l'heure, et précisément par l'intermédiaire de *mueô* et *mustês*), et, par suite, à la fois instruire (mais tout d'abord instruire sans paroles, ainsi qu'il en était effectivement dans les mystères) et consacrer ; nous devrions même dire en premier lieu consacrer, si l'on entend par « consécration », comme il se doit normalement, la transmission d'une influence spirituelle, ou le rite par lequel celle-ci est régulièrement transmise ; et de cette dernière acception est provenue plus tard pour le même mot, dans le langage ecclésiastique chrétien, celle de conférer l'ordination, qui en effet est bien aussi une « consécration » en ce sens, quoique dans un ordre différent de l'ordre initiatique.

1. Le *mutus liber* des hermétistes est littéralement le « livre muet », c'est-à-dire sans commentaire verbal, mais c'est aussi, en même temps, le livre des symboles, en tant que le symbolisme peut être véritablement regardé comme le « langage du silence ».

2. Le latin *murmur* n'est d'ailleurs que la racine *mu* prolongée par la lettre *r* et répétée, de façon à représenter un bruit sourd et continu produit avec la bouche fermée.

Mais, dira-t-on, si le mot « mythe » a une telle origine, comment se fait-il qu'il ait pu servir à désigner un récit d'un certain genre ? C'est que cette idée de « silence » doit être rapportée ici aux choses qui, en raison de leur nature même, sont inexprimables, tout au moins directement et par le langage ordinaire ; une des fonctions générales du symbolisme est effectivement de suggérer l'inexprimable, de le faire pressentir, ou mieux « assentir », par les transpositions qu'il permet d'effectuer d'un ordre à un autre, de l'inférieur au supérieur, de ce qui est le plus immédiatement saisissable à ce qui ne l'est que beaucoup plus difficilement ; et telle est précisément la destination première des mythes. C'est d'ailleurs ainsi que, même à l'époque « classique », Platon a encore recours à l'emploi des mythes lorsqu'il veut exposer des conceptions qui dépassent la portée de ses moyens dialectiques habituels ; et ces mythes, que certainement il n'a point « inventés », mais seulement « adaptés », car ils portent la marque incontestable d'un enseignement traditionnel (comme la portent aussi certains procédés dont il fait usage pour l'interprétation des mots, et qui sont comparables à ceux du *nirukta* dans la tradition hindoue) ¹, ces mythes, disons-nous, sont bien loin de n'être que les ornements littéraires plus ou moins négligeables qu'y voient trop souvent les commentateurs et les « critiques » modernes, pour qui il est assurément beaucoup plus commode de les écarter ainsi sans autre examen que d'en donner une explication même approximative ; ils répondent, tout au contraire, à ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Platon, de plus dégagé des contingences individuelles, et qu'il ne peut, à cause de cette profondeur même, exprimer que symboliquement ; la dialectique contient souvent chez lui une certaine part de « jeu », ce qui est très conforme à la mentalité grecque, mais, quand il l'abandonne pour le mythe, on peut être sûr que le jeu a cessé et qu'il s'agit de choses ayant en quelque façon un caractère « sacré ».

Dans le mythe, ce qu'on dit est donc autre chose que ce qu'on veut dire ; nous pouvons remarquer en passant que c'est là aussi ce que signifie étymologiquement le mot « allégorie » (de *allo agoreuein*, littéralement « dire autre chose »), qui nous donne encore un autre exemple des déviations de sens dues à l'usage courant, car, en fait, il ne désigne plus actuellement qu'une représentation conventionnelle et « littéraire », d'intention uniquement morale ou psychologique, et qui, le plus souvent, rentre dans la catégorie de ce qu'on appelle communément les « abstractions personnifiées » ; il est à peine besoin de dire que rien ne saurait être plus éloigné du véritable symbolisme. Mais, pour en revenir au mythe, s'il ne dit pas ce qu'il veut dire, il le suggère par cette correspondance analogique qui est le fondement et l'essence même de tout symbolisme ; ainsi, pourrait-on dire, on garde le silence tout en parlant, et c'est de là que le mythe a reçu sa désignation ².

Il nous reste à attirer l'attention sur la parenté des mots « mythe » et « mystère », issus tous deux de la même racine : le mot grec *mustêrion*, « mystère », se rattache directement, lui aussi, à l'idée du « silence » ; et ceci, d'ailleurs, peut s'interpréter en plusieurs sens différents, mais liés l'un à l'autre, et dont chacun a sa raison d'être à un certain point de vue. Remarquons tout d'abord que, d'après la dérivation que nous avons indiquée précédemment (de *mueô*), le sens principal du mot est celui qui se réfère à l'initiation, et c'est bien ainsi, en effet, qu'il faut entendre ce qui était appelé « mystères » dans l'antiquité grecque. D'autre part, ce qui montre encore le destin vraiment singulier de certains mots, c'est qu'un autre terme étroitement apparenté à ceux que nous venons de mentionner est, comme nous l'avons d'ailleurs indiqué déjà, celui de « mystique », qui, étymologiquement, s'applique à tout ce qui concerne les mystères : *mustikos*, en effet, est l'adjectif de *mustês*, initié ; il équivaut donc originellement à « initiatique » et désigne tout ce qui se rapporte à l'initiation, à sa doctrine et à son objet même (mais dans ce sens ancien, il ne peut jamais être appliqué à des personnes) ; or, chez les modernes, ce même mot « mystique », seul parmi tous ces termes de souche commune, en est arrivé à désigner exclusivement quelque chose qui, comme nous l'avons vu, n'a absolument rien

1. Pour des exemples de ce genre d'interprétation, voir surtout le *Cratyle*.

2. On peut remarquer que c'est là ce que signifient aussi ces paroles du Christ, qui confirment bien l'identité foncière du « mythe » et de la « parabole » que nous signalions plus haut : « Pour ceux qui sont du dehors (expression exactement équivalente à celle de « profanes »), je leur parle en paraboles, de sorte qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point » (*St Matthieu*, XIII, 13 ; *St Marc*, IV, 11-12 ; *St Luc*, VIII, 10). Il s'agit ici de ceux qui ne saisissent que ce qui est dit littéralement, qui sont incapables d'aller au delà pour atteindre l'inexprimable, et à qui, par conséquent, « il n'a pas été donné de connaître le mystère du Royaume des Cieux » ; et l'emploi du mot « mystère », dans cette dernière phrase du texte évangélique, est à noter tout spécialement en rapport avec les considérations qui vont suivre.

de commun avec l'initiation, et qui a même des caractères opposés à certains égards.

Revenons maintenant aux divers sens du mot « mystère » : au sens le plus immédiat, nous dirions volontiers le plus grossier ou tout au moins le plus extérieur, le mystère est ce dont on ne doit pas parler, ce sur quoi il convient de garder le silence, ou ce qu'il est interdit de faire connaître au dehors ; c'est ainsi qu'on l'entend le plus communément, même lorsqu'il s'agit des mystères antiques ; et, dans l'acception plus courante qu'il a reçue ultérieurement, le mot n'a même guère gardé d'autre sens que celui-là. Pourtant, cette interdiction de révéler certains rites et certains enseignements doit en réalité, tout en faisant la part des considérations d'opportunité qui ont pu assurément y jouer parfois un rôle, mais qui n'ont jamais qu'un caractère purement contingent, être envisagée surtout comme ayant, elle aussi, une valeur de symbole ; nous nous sommes déjà expliqué sur ce point en parlant de la véritable nature du secret initiatique. Comme nous l'avons dit à ce propos, ce qu'on a appelé la « discipline du secret », qui était de rigueur tout aussi bien dans la primitive Église chrétienne que dans les anciens mystères (et les adversaires religieux de l'ésotérisme devraient bien s'en souvenir), est fort loin de nous apparaître uniquement comme une simple précaution contre l'hostilité, du reste très réelle et souvent dangereuse, due à l'incompréhension du monde profane ; nous y voyons d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond, et qui peuvent être indiquées par les autres sens contenus dans le mot « mystère ». Nous pouvons d'ailleurs ajouter que ce n'est pas par une simple coïncidence qu'il y a une étroite similitude entre les mots « sacré » (*sacratum*) et « secret » (*secretum*) : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de ce qui est mis à part (*secernere*, mettre à part, d'où le participe *secretum*), réservé, séparé du domaine profane ; de même, le lieu consacré est appelé *templum*, dont la racine *tem* (qui se retrouve dans le grec *temnô*, couper, retrancher, séparer, d'où *temenos*, enceinte sacrée) exprime aussi la même idée ; et la « contemplation », dont le nom provient de la même racine, se rattache encore à cette idée par son caractère strictement « intérieur »¹.

Suivant le second sens du mot « mystère », qui est déjà moins extérieur, il désigne ce qu'on doit recevoir en silence², ce sur quoi il ne convient pas de discuter ; à ce point de vue, toutes les doctrines traditionnelles, y compris les dogmes religieux qui en constituent un cas particulier, peuvent être appelées mystères (l'acception de ce mot s'étendant alors à des domaines autres que le domaine initiatique, mais où s'exerce également une influence « non-humaine »), parce que ce sont des vérités qui, par leur nature essentiellement supra-individuelle et supra-rationnelle, sont au-dessus de toute discussion³. Or on peut dire, pour relier ce sens au premier, que répandre inconsidérément parmi les profanes les mystères ainsi entendus, c'est inévitablement les livrer à la discussion, procédé profane par excellence, avec tous les inconvénients qui peuvent en résulter et que résume parfaitement ce mot de « profanation » que nous employions déjà précédemment à un autre propos, et qui doit être pris ici dans son acception à la fois la plus littérale et la plus complète ; le travail destructif de la « critique » moderne à l'égard de toute tradition est un exemple trop éloquent de ce que nous voulons dire pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage⁴.

Enfin, il est un troisième sens, le plus profond de tous, suivant lequel le mystère est proprement l'inexprimable, qu'on ne peut que contempler en silence (et il convient de se rappeler ici ce que nous disions tout à l'heure de l'origine du mot « contemplation ») ; et, comme l'inexprimable est en même temps et par là l'incommunicable, l'interdiction de révéler l'enseignement sacré symbolise, à ce nouveau point de vue, l'impossibilité d'exprimer par des paroles le véritable mystère dont cet

1. Il est donc étymologiquement absurde de parler de « contempler » un spectacle extérieur quelconque, comme le font couramment les modernes, pour qui le vrai sens des mots semble, dans tant de cas, être complètement perdu.

2. On pourra se rappeler encore ici la prescription du silence imposée autrefois aux disciples dans certaines écoles initiatiques, notamment dans l'école pythagoricienne.

3. Ceci n'est autre chose que l'infaillibilité même qui est inhérente à toute doctrine traditionnelle.

4. Ce sens du mot « mystère », qui est également attaché au mot « sacré » en raison de ce que nous avons dit plus haut, est marqué très nettement dans ce précepte de l'Évangile : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas les perles devant les porceux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent » (*St Matthieu*, VII, 6). On remarquera que les profanes sont représentés ici symboliquement par les animaux considérés comme « impurs », au sens proprement rituel de ce mot.

enseignement n'est pour ainsi dire que le vêtement, le manifestant et le voilant tout ensemble ¹. L'enseignement concernant l'inexprimable ne peut évidemment que le suggérer à l'aide d'images appropriées, qui seront comme les supports de la contemplation ; d'après ce que nous avons expliqué, cela revient à dire qu'un tel enseignement prend nécessairement la forme symbolique. Tel fut toujours, et chez tous les peuples, un des caractères essentiels de l'initiation aux mystères, par quelque nom qu'on l'ait d'ailleurs désignée ; on peut donc dire que les symboles, et en particulier les mythes lorsque cet enseignement se traduit en paroles, constituent véritablement, dans leur destination première, le langage même de cette initiation.

1. La conception vulgaire des « mystères », surtout quand elle est appliquée au domaine religieux, implique une confusion manifeste entre « inexprimable » et « incompréhensible », confusion qui est tout à fait injustifiée, sauf relativement aux limitations intellectuelles de certaines individualités.

Symbolisme et philosophie

Si le symbolisme est, comme nous venons de l'expliquer, essentiellement inhérent à tout ce qui présente un caractère traditionnel, il est aussi, en même temps, un des traits par lesquels les doctrines traditionnelles, dans leur ensemble (car ceci s'applique à la fois aux deux domaines ésotérique et exotérique), se distinguent, en quelque sorte à première vue, de la pensée profane, à laquelle ce même symbolisme est tout à fait étranger, et cela nécessairement, par là même qu'il traduit proprement quelque chose de « non-humain », qui ne saurait aucunement exister en pareil cas. Pourtant, les philosophes, qui sont les représentants par excellence, si l'on peut dire, de cette pensée profane, mais qui n'en ont pas moins la prétention de s'occuper des choses les plus diverses, comme si leur compétence s'étendait à tout, s'occupent parfois aussi du symbolisme, et il leur arrive alors d'émettre des idées et des théories bien étranges ; c'est ainsi que certains ont voulu constituer une « psychologie du symbolisme », ce qui se rattache à l'erreur spécifiquement moderne qu'on peut désigner par le nom de « psychologisme », et qui n'est elle-même qu'un cas particulier de la tendance à tout réduire à des éléments exclusivement humains. Cependant, il en est aussi quelques-uns qui reconnaissent que le symbolisme ne relève pas de la philosophie ; mais ils entendent donner à cette assertion un sens visiblement défavorable, comme si le symbolisme était à leurs yeux une chose inférieure et même négligeable ; et l'on peut même se demander, à voir la façon dont ils en parlent, s'ils ne le confondent pas tout simplement avec le pseudo-symbolisme de certains littérateurs, prenant ainsi pour la vraie signification du mot ce qui n'en est qu'un emploi tout à fait abusif et détourné. En réalité, si le symbolisme est une « forme de la pensée » comme on le dit, ce qui est vrai en un certain sens, mais n'empêche point qu'il soit aussi et tout d'abord autre chose, la philosophie en est une autre, radicalement différente, opposée même à divers égards. On peut aller plus loin : cette forme de pensée que représente la philosophie ne correspond qu'à un point de vue très spécial et ne saurait, même dans les cas les plus favorables, être valable que dans un domaine fort restreint, dont son plus grand tort, inhérent d'ailleurs à toute pensée profane comme telle, est peut-être de ne pas savoir ou de ne pas vouloir reconnaître les limites ; le symbolisme, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par ce que nous avons déjà expliqué, a une tout autre portée ; et, même en ne voyant là rien de plus que deux formes de la pensée (ce qui est proprement confondre l'usage du symbolisme avec son essence même), ce serait encore une grave erreur de vouloir les mettre sur le même plan. Que les philosophes ne soient point de cet avis, cela ne prouve rien ; pour mettre les choses à leur juste place, il faut avant tout les envisager avec impartialité, ce qu'ils ne peuvent faire en l'occurrence ; et, quant, à nous, nous sommes persuadés que, en tant que philosophes, ils n'arriveront jamais à pénétrer le sens profond du moindre symbole, parce qu'il y a là quelque chose qui est entièrement en dehors de leur façon de penser et qui dépasse inévitablement leur compréhension.

Ceux qui connaissent déjà tout ce que nous avons dit ailleurs de la philosophie, en maintes occasions, ne peuvent s'étonner de nous voir lui accorder qu'une bien médiocre importance ; du reste, sans même aller au fond des choses, il suffit, pour se rendre compte que sa position ne peut être ici que subalterne en quelque sorte, de se souvenir que tout mode d'expression, quel qu'il soit, a forcément un caractère symbolique, au sens le plus général de ce terme, par rapport à ce qu'il exprime. Les philosophes ne peuvent faire autrement que de se servir de mots, et, ainsi que nous l'avons dit précédemment, ces mots, en eux-mêmes, ne sont et ne peuvent être rien d'autre que des symboles ; c'est donc, d'une certaine façon, la philosophie qui rentre, bien que tout à fait inconsciemment, dans le domaine du symbolisme, et non pas l'inverse.

Cependant, il y a, sous un autre rapport, une opposition entre philosophie et symbolisme, si l'on entend ce dernier dans l'acception plus restreinte qu'on lui donne le plus habituellement, et qui est d'ailleurs aussi celle où nous le prenons lorsque nous le considérons comme proprement caractéristique des doctrines traditionnelles : cette opposition consiste en ce que la philosophie est comme tout ce qui s'exprime dans les formes ordinaires du langage, essentiellement analytique, tandis que le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique. La forme du langage est, par définition même, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est véritablement « intuitif », ce qui, tout naturellement, le rend incomparablement plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle et supra-rationnelle, et

c'est précisément pourquoi il constitue le mode d'expression par excellence de tout enseignement initiatique. Quant à la philosophie, elle représente en quelque sorte le type de la pensée discursive (ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que toute pensée discursive ait un caractère spécifiquement philosophique), et c'est ce qui lui impose des limitations dont elle ne saurait s'affranchir ; par contre, le symbolisme, en tant que support de l'intuition transcendante, ouvre des possibilités véritablement illimitées.

La philosophie, par son caractère discursif, est chose exclusivement rationnelle, puisque ce caractère est celui qui appartient en propre à la raison elle-même ; le domaine de la philosophie et ses possibilités ne peuvent donc en aucun cas s'étendre au delà de ce que la raison est capable d'atteindre ; et encore ne représente-t-elle qu'un certain usage assez particulier de cette faculté, car il est évident, ne serait-ce que du fait de l'existence de sciences indépendantes, qu'il y a, dans l'ordre même de la connaissance rationnelle, bien des choses qui ne sont pas du ressort de la philosophie. Il ne s'agit d'ailleurs nullement ici de contester la valeur de la raison dans son domaine propre et tant qu'elle ne prétend pas le dépasser ¹ ; mais cette valeur ne peut être que relative, comme ce domaine l'est également ; et, du reste, le mot *ratio* lui-même n'a-t'il pas primitivement le sens de « rapport » ? Nous ne contestons même pas davantage, dans certaines limites, la légitimité de la dialectique, encore que les philosophes en abusent trop souvent ; mais cette dialectique, en tout cas, ne doit jamais être qu'un moyen, non une fin en elle-même, et, en outre, il se peut que ce moyen ne soit pas applicable à tout indistinctement ; seulement, pour se rendre compte de cela, il faut sortir des bornes de la dialectique, et c'est ce que ne peut faire le philosophe comme tel.

En admettant même que la philosophie aille aussi loin que cela lui est théoriquement possible, nous voulons dire jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera encore bien peu en vérité, car, pour nous servir ici d'une expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui demeurera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus et au delà de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable, qui est, comme nous l'expliquions plus haut, le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Au contraire, le symbolisme, redisons-le encore, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement ; qui donc, ayant compris cela, oserait encore nier l'immense supériorité du symbolisme et contester que sa portée dépasse incomparablement celle de toute philosophie possible ? Si excellente et si parfaite en son genre que puisse être une philosophie (et ce n'est certes pas aux philosophies modernes que nous pensons en admettant une pareille hypothèse), ce n'est pourtant encore « que de la paille » ; le mot est de saint Thomas d'Aquin lui-même, qui cependant, on le reconnaîtra, ne devait pas être porté à déprécier outre mesure la pensée philosophique, mais qui du moins avait conscience de ses limitations.

Mais il y a encore autre chose : en considérant le symbolisme comme une « forme de pensée », on ne l'envisage en somme que sous le rapport purement humain, qui est du reste évidemment le seul sous lequel une comparaison avec la philosophie soit possible ; on doit sans doute l'envisager ainsi, en tant qu'il est un mode d'expression à l'usage de l'homme, mais, à la vérité, cela est fort loin d'être suffisant et, ne touchant aucunement à son essence, ne représente même que le côté le plus extérieur de la question. Nous avons déjà assez insisté sur le côté « non-humain » du symbolisme pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir encore bien longuement ; il suffit en somme de constater qu'il a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et de réfléchir que les lois naturelles ne sont elles-mêmes au fond qu'une expression et comme une extériorisation, si l'on peut dire, de la Volonté divine ou principielle. Le véritable fondement du symbolisme, c'est, comme nous l'avons déjà dit, la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même ; en vertu de cette correspondance, la nature tout entière n'est elle-même qu'un symbole, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités surnaturelles, ou « métaphysiques » au sens propre et étymologique de ce mot, ce qui est précisément la fonction

1. Faisons remarquer, à ce propos, que « supra-rationnel » n'est aucunement synonyme d'« irrationnel » : ce qui est au-dessus de la raison ne lui est point contraire, mais lui échappe purement et simplement.

essentielle du symbolisme, et ce qui est aussi la raison d'être profonde de toute science traditionnelle ¹. Par là même, il y a nécessairement dans le symbolisme quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, et l'on pourrait dire que cette origine est dans l'œuvre même du Verbe divin : elle est tout d'abord dans la manifestation universelle elle-même, et elle est ensuite, plus spécialement par rapport à l'humanité, dans la Tradition primordiale qui est bien, elle aussi, « révélation » du Verbe ; cette Tradition, dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, s'incorpore pour ainsi dire dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge sans qu'on puisse leur assigner aucune origine « historique », et le processus de cette sorte d'incorporation symbolique est encore analogue, dans son ordre, à celui de la manifestation ².

En face de ces titres du symbolisme, qui en font la valeur transcendante, quels sont ceux que la philosophie pourrait bien avoir à revendiquer ? L'origine du symbolisme se confond véritablement avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au delà des temps, puisque ceux-ci ne comprennent en réalité qu'un mode spécial de la manifestation ³ ; il n'est d'ailleurs, comme nous l'avons fait remarquer, aucun symbole authentiquement traditionnel qu'on puisse rapporter à un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu ; et cela même ne devrait-il pas donner à réfléchir à ceux qui en sont capables ? Toute philosophie, au contraire, ne remonte qu'à une époque déterminée et, en somme, toujours récente, même s'il s'agit de l'antiquité « classique » qui n'est qu'une antiquité fort relative (ce qui prouve bien d'ailleurs que, même humainement, cette forme spéciale de pensée n'a rien d'essentiel) ⁴ ; elle est l'œuvre d'un homme dont le nom nous est connu aussi bien que la date à laquelle il a vécu, et c'est ce nom même qui sert d'ordinaire à la désigner, ce qui montre bien qu'il n'y a là rien que d'humain et d'individuel. C'est pourquoi nous disons tout à l'heure qu'on ne peut songer à établir une comparaison quelconque entre la philosophie et le symbolisme qu'à la condition de se borner à envisager celui-ci exclusivement du côté humain, puisque, pour tout le reste, on ne saurait trouver dans l'ordre philosophique ni équivalence ni même correspondance de quelque genre que ce soit.

La philosophie est donc, si l'on veut, et pour mettre les choses au mieux, la « sagesse humaine », ou une de ses formes, mais elle n'est en tout cas que cela, et c'est pourquoi nous disons qu'elle est bien peu de chose au fond ; et elle n'est que cela parce qu'elle est une spéculation toute rationnelle, et que la raison est une faculté purement humaine, celle même par laquelle se définit essentiellement la nature individuelle humaine comme telle. « Sagesse humaine », autant dire « sagesse mondaine », au sens où le « monde » est entendu notamment dans l'Évangile ⁵ ; nous pourrions encore, dans le même sens, dire tout aussi bien « sagesse profane » ; toutes ces expressions sont synonymes au fond, et elles indiquent clairement que ce dont il s'agit n'est point la véritable sagesse, que ce n'en est tout au plus qu'une ombre assez vaine, et même trop souvent « inversée » ⁶. D'ailleurs, en fait, la plupart des philosophies ne sont pas même une ombre de la sagesse, si déformée qu'on la suppose ; elles ne

1. C'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : suivant l'expression biblique, « *Cæli enarrant gloriam Dei* » (Psaume XIX, 2).

2. Nous rappellerons encore une fois à ce propos, pour ne laisser place à aucune équivoque, que nous nous refusons absolument à donner le nom de « tradition » à tout ce qui est purement humain et profane, et, en particulier, à une doctrine philosophique quelle qu'elle soit.

3. Il est donc assez peu compréhensible qu'un certain Rite maçonnique, dont la « régularité » est d'ailleurs très contestable, prétende dater ses documents d'une ère comptée *Ab Origine Symbolismi*.

4. Il y aurait peut-être lieu de se demander pourquoi la philosophie a pris naissance précisément au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, époque qui présente des caractères assez singuliers à bien des égards, ainsi que nous l'avons fait remarquer en différentes occasions.

5. En sanscrit, le mot *laukika*, « mondain » (adjectif dérivé de *loka*, « monde »), est pris souvent avec la même acception que dans le langage évangélique, c'est-à-dire en somme avec le sens de « profane », et cette concordance nous paraît très digne de remarque.

6. Du reste, même à ne considérer que le sens propre des mots, il devrait être évident que *philosophia* n'est point *sophia*, « sagesse », ce ne peut être normalement, par rapport à celle-ci, qu'une préparation ou un acheminement ; aussi pourrait-on dire que la philosophie devient illégitime dès qu'elle n'a plus pour but de conduire à quelque chose qui la dépasse. C'est d'ailleurs ce que reconnaissaient les scolastiques du moyen âge lorsqu'ils disaient : « *Philosophia ancilla theologiæ* » ; mais, en cela, leur point de vue était encore beaucoup trop restreint, car la théologie, qui ne relève que du domaine exotérique, est extrêmement loin de pouvoir représenter la sagesse traditionnelle dans son intégralité.

sont, surtout lorsqu'il s'agit des philosophies modernes, d'où les moindres vestiges des anciennes connaissances traditionnelles ont entièrement disparu, que des constructions dépourvues de toute base solide, des assemblages d'hypothèses plus ou moins fantaisistes, et, en tout cas, de simples opinions individuelles sans autorité et sans portée réelle.

Nous pouvons, pour conclure sur ce point, résumer en quelques mots le fond de notre pensée : la philosophie n'est proprement que du « savoir profane » et ne peut prétendre à rien de plus, tandis que le symbolisme, entendu dans son vrai sens, fait essentiellement partie de la « science sacrée », qui même ne saurait véritablement exister ou du moins s'extérioriser sans lui, car tout moyen d'expression approprié lui fait alors défaut. Nous savons bien que beaucoup de nos contemporains, et même le plus grand nombre, sont malheureusement incapables de faire comme il convient la distinction entre ces deux ordres de connaissance (si tant est qu'une connaissance profane mérite vraiment ce nom) ; mais, bien entendu, ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car, comme nous l'avons déjà déclaré assez souvent en d'autres occasions, c'est uniquement de « science sacrée » que nous entendons nous occuper pour notre part.

Rites et cérémonies

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

Nous ne nous attarderons pas à rechercher quelle peut être l'origine du mot même de « cérémonie », qui semble assez obscure et sur laquelle les linguistes sont loin de s'accorder ¹ ; il est bien entendu que nous le prenons dans le sens qu'il a constamment dans le langage actuel, et qui est suffisamment connu de tout le monde pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister : il s'agit en somme toujours d'une manifestation comportant un plus ou moins grand déploiement de pompe extérieure, quelles que soient les circonstances qui en fournissent l'occasion ou le prétexte dans chaque cas particulier. Il est évident qu'il peut arriver, et qu'il arrive souvent en fait, surtout dans l'ordre exotérique, que des rites soient entourés d'une telle pompe ; mais alors la cérémonie constitue simplement quelque chose de surajouté au rite lui-même, donc d'accidentel et non point d'essentiel par rapport à celui-ci ; nous allons revenir tout à l'heure sur ce point. D'autre part, il est non moins évident qu'il existe aussi, et à notre époque plus que jamais, une multitude de cérémonies qui n'ont qu'un caractère purement profane, donc qui ne sont aucunement liées à l'accomplissement d'un rite quelconque, si on en est venu à les décorer du nom de rites, ce n'est que par un de ces prodigieux abus de langage que nous avons si souvent à dénoncer, et cela s'explique d'ailleurs, au fond, par le fait qu'il y a, sous toutes ces choses, une intention d'instituer en effet des « pseudo-rites » destinés à supplanter les véritables rites religieux, mais qui, naturellement, ne peuvent imiter ceux-ci que d'une façon tout extérieure, c'est-à-dire précisément par leur seul côté « cérémoniel ». Le rite lui-même, dont la cérémonie n'était en quelque sorte qu'une simple « enveloppe », est dès lors entièrement inexistant, puisqu'il ne saurait y avoir de rite profane, ce qui serait une contradiction dans les termes ; et l'on peut se demander si les inspireurs conscients de ces contrefaçons grossières comptent simplement sur l'ignorance et l'incompréhension générales pour faire accepter une pareille substitution, ou s'ils les partagent eux-mêmes dans une certaine mesure. Nous ne chercherons pas à résoudre cette dernière question, et nous rappellerons seulement, à ceux qui s'étonneraient qu'elle puisse se poser, que l'intelligence des réalités proprement spirituelles, à quelque degré que ce soit, est rigoureusement fermée à la « contre-initiation » ² ; mais tout ce qui nous importe présentement, c'est le fait même qu'il existe des cérémonies sans rites, aussi bien que des rites sans cérémonies, ce qui suffit pour montrer à quel

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

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

point il est erroné de vouloir établir entre les deux choses une identification ou une assimilation quelconque.

Nous avons dit souvent que, dans une civilisation strictement traditionnelle, tout a véritablement un caractère rituel, y compris les actions mêmes de la vie courante ; faudrait-il donc supposer pour cela que les hommes doivent y vivre, si l'on peut dire, en état de cérémonie perpétuelle ? Cela est littéralement inimaginable, et il n'y a qu'à formuler la question ainsi pour en faire apparaître aussitôt toute l'absurdité ; il faut même dire plutôt que c'est tout le contraire d'une telle supposition qui est vrai, car les rites, étant alors chose toute naturelle, et n'ayant à aucun degré le caractère d'exception qu'ils semblent présenter quand la conscience de la tradition s'affaiblit et quand le point de vue profane prend naissance et se répand en proportion même de cet affaiblissement, des cérémonies quelconques accompagnant ces rites, et soulignant en quelque sorte ce caractère exceptionnel, n'auraient assurément aucune raison d'être en pareil cas. Si l'on remonte aux origines, le rite n'est pas autre chose que « ce qui est conforme à l'ordre », suivant l'acceptation du terme sanscrit *rita*¹ ; il est donc ce qui est seul réellement « normal », tandis que la cérémonie, par contre, donne toujours et inévitablement l'impression de quelque chose de plus ou moins anormal, en dehors du cours habituel et régulier des événements qui remplissent le reste de l'existence. Cette impression, notons-le en passant, pourrait peut-être contribuer pour une part à expliquer la façon si singulière dont les Occidentaux modernes, qui ne savent plus guère séparer la religion des cérémonies, la considèrent comme quelque chose d'entièrement isolé, qui n'a plus aucun rapport réel avec l'ensemble des autres activités auxquelles ils « consacrent » leur vie.

Toute cérémonie a un caractère artificiel, conventionnel même pour ainsi dire, parce qu'elle n'est, en définitive, que le produit d'une élaboration tout humaine ; même si elle est destinée à accompagner un rite, ce caractère s'oppose à celui du rite lui-même, qui, au contraire, comporte essentiellement un élément « non-humain ». Celui qui accomplit un rite, s'il a atteint un certain degré de connaissance effective, peut et doit même avoir conscience qu'il y a là quelque chose qui le dépasse, qui ne dépend en aucune façon de son initiative individuelle ; mais, pour ce qui est des cérémonies, si elles peuvent en imposer à ceux qui y assistent, et qui s'y trouvent réduits à un rôle de simples spectateurs plutôt que de « participants », il est bien clair que ceux qui les organisent et qui en règlent l'ordonnance savent parfaitement à quoi s'en tenir et se rendent bien compte que toute l'efficacité qu'on peut en attendre est entièrement subordonnée aux dispositions prises par eux-mêmes et à la manière plus ou moins satisfaisante dont elles seront exécutées. En effet, cette efficacité, par là même qu'il n'y a là rien que d'humain, ne peut être d'un ordre vraiment profond, et n'est en somme que purement « psychologique » ; c'est pourquoi l'on peut dire qu'il s'agit bien d'impressionner les assistants ou de leur en imposer par toute sorte de moyens sensibles ; et, dans le langage ordinaire lui-même, un des plus grands éloges qu'on puisse faire d'une cérémonie n'est-il pas justement de la qualifier d'« imposante », sans d'ailleurs que le véritable sens de cette épithète soit généralement bien compris ? Remarquons encore, à ce propos, que ceux qui ne veulent reconnaître aux rites que des effets d'ordre « psychologique » les confondent aussi en cela, peut-être sans s'en apercevoir, avec les cérémonies, et cela parce qu'ils en méconnaissent le caractère « non humain », en vertu duquel leurs effets réels, en tant que rites proprement dits et indépendamment de toute circonstance accessoire, sont au contraire d'un ordre totalement différent de celui-là.

Maintenant, on pourrait se poser cette question : pourquoi adjoindre ainsi des cérémonies aux rites, comme si le « non-humain » avait besoin de cette aide humaine, alors qu'il devrait bien plutôt demeurer aussi dégagé que possible de semblables contingences ? La vérité est qu'il y a là tout simplement une conséquence de la nécessité qui s'impose de tenir compte des conditions de fait qui sont celles de l'humanité terrestre, du moins dans telle ou telle période de son existence ; il s'agit d'une concession faite à un certain état de déchéance, au point de vue spirituel, des hommes qui sont appelés à participer aux rites ; ce sont ces hommes, et non point les rites, qui ont besoin du secours des cérémonies. Il ne saurait être aucunement question de renforcer ou d'intensifier l'effet même des rites dans leur domaine propre, mais uniquement de les rendre plus accessibles aux individus à qui ils s'adressent, d'y préparer ceux-ci, autant qu'il se peut, en les mettant dans un état émotif et mental approprié ; c'est là tout ce que peuvent faire les cérémonies, et il faut reconnaître qu'elles

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

sont loin d'être inutiles sous ce rapport et que, pour la généralité des hommes, elles remplissent en effet assez bien cet office. C'est aussi pourquoi elles n'ont vraiment de raison d'être que dans l'ordre exotérique, qui s'adresse à tous sans distinction ; s'il s'agit de l'ordre ésotérique ou initiatique, il en va tout autrement, puisque celui-ci doit être réservé à une élite qui, par définition même, n'a pas besoin de ces « adjuvants » tout extérieurs, sa qualification impliquant précisément qu'elle est supérieure à l'état de déchéance qui est celui du plus grand nombre ; aussi l'introduction de cérémonies dans cet ordre, si elle vient cependant à se produire parfois, ne peut-elle s'expliquer que par une certaine dégénérescence des organisations initiatiques où un tel fait a lieu.

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

À propos de « magie cérémonielle »

Pour compléter ce qui vient d'être dit sur les cérémonies et sur leurs différences essentielles avec les rites, nous envisagerons encore un cas spécial que nous avons laissé de côté intentionnellement : ce cas est celui où il est question de « cérémonies magiques », et, bien qu'il soit assurément en dehors du sujet principal de notre étude, nous ne croyons pas inutile de le traiter avec quelque détail, puisque la magie est, comme nous l'avons déjà dit, ce qui donne lieu à une bonne partie des équivoques créées et entretenues, au sujet de l'initiation, par une foule de pseudo-initiés de tout genre ; du reste, le terme de « magie » est sans cesse appliqué aujourd'hui à tort et à travers aux choses les plus diverses, et parfois sans le moindre rapport avec ce qu'il désigne réellement. Tout ce qui semble plus ou moins bizarre, tout ce qui sort de l'ordinaire (ou de ce qu'on est convenu de considérer comme tel), est « magique » pour certains ; nous avons déjà signalé l'application que quelques-uns font de cette épithète à l'efficacité propre des rites, le plus souvent d'ailleurs avec l'intention d'en nier la réalité ; et à vrai dire, dans le langage vulgaire, le mot en est même arrivé à n'avoir plus guère d'autre sens que celui-là. Pour d'autres, la « magie » prend l'aspect d'une chose plutôt « littéraire », un peu à la façon dont on parle couramment aussi de la « magie du style » ; et c'est surtout à la poésie (ou tout au moins à certaine poésie, sinon à toute indistinctement) qu'ils veulent attribuer ce caractère « magique ». Dans ce dernier cas, il y a une confusion peut-être moins grossière, mais qu'il importe d'autant plus de dissiper : il est exact que la poésie, à ses origines et avant qu'elle n'ait dégénéré en simple « littérature » et en expression d'une pure fantaisie individuelle, était quelque chose de tout différent, dont la notion peut en somme se rattacher directement à celle des *mantras*¹ ; il pouvait donc y avoir réellement alors une poésie magique, aussi bien qu'une poésie destinée à produire des effets d'un ordre beaucoup plus élevé² ; mais, dès lors qu'il s'agit au contraire de poésie profane (et c'est bien celle-ci que les modernes ont en vue inévitablement, puisque, même quand il leur arrive de se trouver en présence de l'autre, ils ne savent pas l'en distinguer et croient encore n'avoir affaire qu'à de la « littérature »), il ne peut plus être question de rien de tel, non plus, quoi qu'on en puisse dire (et ceci est encore un autre abus de langage), que d'« inspiration » au seul véritable sens de ce mot, c'est-à-dire au sens proprement « supra-humain ». Nous ne contestons pas, bien entendu, que la poésie profane, comme d'ailleurs n'importe quelle expression d'idées ou de sentiments quelconques, puisse produire des effets psychologiques ; mais cela est une toute autre question et, précisément, n'a absolument rien à voir avec la magie ; cependant, ce point est à retenir, car il peut y avoir là la source d'une confusion qui, en ce cas, serait simplement corrélative d'une autre erreur que les modernes commettent fréquemment aussi quant à la nature de la magie elle-même, et sur laquelle nous allons avoir à revenir par la suite.

Cela dit, nous rappellerons que la magie est proprement une science, on peut même dire une science « physique » au sens étymologique de ce mot, puisqu'il s'agit des lois et de la production de certains phénomènes (et c'est d'ailleurs, comme nous l'avons déjà indiqué, le caractère « phénoménique » de la magie qui intéresse certains Occidentaux modernes, parce qu'il satisfait leurs tendances « expérimentalistes ») ; seulement, il importe de préciser que les forces qui interviennent ici appartiennent à l'ordre subtil, et non pas à l'ordre corporel, et c'est en cela qu'il serait complètement faux de vouloir assimiler cette science à la « physique » prise dans le sens restreint où l'entendent les modernes, cette erreur se rencontre du reste aussi en fait, puisque certains ont cru pouvoir rapporter les phénomènes magiques à l'électricité ou à des « radiations » quelconques du même ordre. Maintenant, si la magie a ce caractère de science, on se demandera peut-être comment il est possible qu'il soit question de rites magiques, et il faut reconnaître que cela doit être en effet assez embarrassant pour les modernes, étant donnée l'idée qu'ils se font des sciences ; là où ils voient des rites, ils pensent qu'il s'agit nécessairement de tout autre chose, qu'ils cherchent presque toujours à identifier plus ou moins complètement avec la religion ; mais, disons-le nettement tout de suite, les rites magiques n'ont en réalité, quant à leur but propre, aucun point commun avec les rites religieux,

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

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

ni d'ailleurs (et nous serions même tenté de dire à plus forte raison) avec les rites initiatiques, comme le voudraient, d'un autre côté, les partisans de certaines des conceptions pseudo-initiatiques qui ont cours à notre époque ; et pourtant, quoiqu'ils soient entièrement en dehors de ces catégories, il y a bien véritablement aussi des rites magiques.

L'explication est très simple au fond : la magie est une science, comme nous venons de le dire, mais une science traditionnelle ; or, dans tout ce qui présente ce caractère, qu'il s'agisse de sciences, d'art ou de métiers, il y a toujours, ou du moins dès qu'on ne se borne pas à des études simplement théoriques, quelque chose qui, si on le comprend bien, doit être considéré comme constituant de véritables rites ; et il n'y a point lieu de s'en étonner, car toute action accomplie selon des règles traditionnelles, de quelque domaine qu'elle relève, est réellement une action rituelle, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment. Naturellement, ces rites devront, dans chaque cas, être d'un genre spécial, leur « technique » étant forcément appropriée au but particulier auquel ils sont destinés ; c'est pourquoi il faut soigneusement éviter toute confusion et toute fausse assimilation telle que celles que nous avons mentionnées tout à l'heure, et cela aussi bien quant aux rites eux-mêmes que quant aux différents domaines auxquels ils se rapportent respectivement, les deux choses étant d'ailleurs étroitement solidaires ; et les rites magiques ne sont ainsi rien de plus qu'une espèce parmi beaucoup d'autres, au même titre que le sont, par exemple, les rites médicaux qui doivent paraître aussi, aux yeux des modernes, une chose fort extraordinaire et même tout à fait incompréhensible, mais dont l'existence dans les civilisations traditionnelles n'en est pas moins un fait incontestable.

Il convient de rappeler aussi que la magie est, parmi les sciences traditionnelles, une de celles qui appartiennent à l'ordre le plus inférieur, car il est bien entendu qu'ici, tout doit être considéré comme strictement hiérarchisé suivant sa nature et son domaine propre ; sans doute est-ce pour cela qu'elle est, peut-être plus que toute autre, sujette à bien des déviations et des dégénérescences¹. Il arrive parfois qu'elle prend un développement hors de toute proportion avec son importance réelle, allant jusqu'à étouffer en quelque sorte les connaissances plus hautes et plus dignes d'intérêt, et certaines civilisations antiques sont mortes de cet envahissement de la magie, comme la civilisation moderne risque de mourir de celui de la science profane, qui représente d'ailleurs une déviation plus grave encore, puisque la magie, malgré tout, est encore une connaissance traditionnelle. Parfois aussi, elle se survit pour ainsi dire à elle-même, sous l'aspect de vestiges plus ou moins informes et incompris, mais encore capables de donner quelques résultats effectifs, et elle peut alors tomber jusqu'au niveau de la basse sorcellerie, ce qui est le cas le plus commun et le plus répandu, ou dégénérer encore de quelque autre façon. Jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cérémonies, mais c'est justement là que nous en venons maintenant, car elles constituent le caractère propre d'une de ces dégénérescences de la magie, au point que celle-ci en a reçu sa dénomination même de « magie cérémonielle ».

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

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

différence qu'entre une chose vivante, fût-elle dans un état de décrépitude, et une chose morte.

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

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

Des prétendus « pouvoirs » psychiques

Pour en finir avec la magie et les autres choses du même ordre, nous devons traiter encore une autre question, celle des prétendus « pouvoirs » psychiques, qui d'ailleurs nous ramène plus directement à ce qui concerne l'initiation, ou plutôt les erreurs commises à son sujet, puisqu'il en est, comme nous l'avons dit au début, qui lui assignent expressément pour but « le développement des pouvoirs psychiques latents dans l'homme ». Ce qu'ils appellent ainsi n'est pas autre chose au fond que la faculté de produire des « phénomènes » plus ou moins extraordinaires, et, en fait, la plupart des écoles pseudo-ésotériques ou pseudo-initiatiques de l'Occident moderne ne se proposent rien d'autre ; c'est là une véritable hantise chez la grande majorité de leurs adhérents, qui s'illusionnent sur la valeur de ces « pouvoirs » au point de les prendre pour le signe d'un développement spirituel, voire même pour son aboutissement, alors que, même quand ils ne sont pas un simple mirage de l'imagination, ils relèvent uniquement du domaine psychique qui n'a en réalité rien à voir avec le spirituel, et ils ne sont le plus souvent qu'un obstacle à l'acquisition de toute vraie spiritualité.

Cette illusion sur la nature et la portée des « pouvoirs » en question est le plus souvent associée à cet intérêt excessif pour la « magie » qui a aussi pour cause, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, la même passion pour les « phénomènes » qui est si caractéristique de la mentalité occidentale moderne ; mais ici s'introduit une autre méprise qu'il est bon de signaler : la vérité est qu'il n'y a pas de « pouvoirs magiques », bien qu'on rencontre à chaque instant cette expression, non seulement chez ceux à qui nous faisons allusion, mais aussi, par un curieux accord dans l'erreur, chez ceux qui s'efforcent de combattre leurs tendances, tout en étant non moins ignorants qu'eux du fond des choses. La magie devrait être traitée comme la science naturelle et expérimentale qu'elle est en réalité ; si bizarres ou exceptionnels que puissent être les phénomènes dont elle s'occupe, ils ne sont pas pour cela plus « transcendants » que d'autres, et le magicien, quand il provoque de tels phénomènes, le fait tout simplement en appliquant la connaissance qu'il a de certaines lois naturelles, celles du domaine subtil auxquelles appartiennent les forces qu'il met en jeu. Il n'y a donc là aucun « pouvoir » extraordinaire, pas plus qu'il n'y en a chez celui qui, ayant étudié une science quelconque, en met les résultats en pratique ; dira-t-on, par exemple, qu'un médecin possède des « pouvoirs » parce que, sachant quel remède convient à telle ou telle maladie, il guérit celle-ci au moyen du remède en question ? Entre le magicien et le possesseur de « pouvoirs » psychiques, il y a une différence assez comparable à celle qui existe, dans l'ordre corporel, entre celui qui accomplit un certain travail à l'aide d'une machine et celui qui le réalise par le seul moyen de la force ou de l'habileté de son organisme ; l'un et l'autre opèrent bien dans le même domaine, mais non pas de la même façon. D'autre part, qu'il s'agisse de magie ou de « pouvoirs », il n'y a là en tout cas, nous le répétons, absolument rien de spirituel ni d'initiatique ; si nous marquons la différence entre les deux choses, ce n'est donc pas que l'une vaille plus que l'autre à notre point de vue ; mais il est toujours nécessaire de savoir exactement de quoi l'on parle et de dissiper les confusions qui ont cours à ce sujet.

Les « pouvoirs » psychiques sont, chez certains individus, quelque chose de tout à fait spontané, l'effet d'une simple disposition naturelle qui se développe d'elle-même ; il est bien évident que, dans ce cas, il n'y a point à en tirer vanité, pas plus que d'une autre aptitude quelconque, puisqu'ils ne témoignent d'aucune « réalisation » voulue, et que même celui qui les possède peut ne pas soupçonner l'existence d'une telle chose : s'il n'a jamais entendu parler d'« initiation », il ne lui viendra certes pas à l'idée de se croire « initié » parce qu'il voit des choses que tout le monde ne voit pas, ou parce qu'il a parfois des rêves « prémonitoires », ou parce qu'il lui arrive de guérir un malade par simple contact, et sans qu'il sache lui-même comment cela peut se faire. Mais il y a aussi le cas où de semblables « pouvoirs » sont acquis ou développés artificiellement, comme résultat de certains « entraînements » spéciaux ; c'est là quelque chose de plus dangereux, car cela va rarement sans provoquer un certain déséquilibre ; et, en même temps, c'est dans ce cas que l'illusion se produit le plus facilement : il y a des gens qui sont persuadés qu'ils ont obtenu certains « pouvoirs », parfaitement imaginaires en fait, soit simplement sous l'influence de leur désir et d'une sorte d'« idée fixe », soit par l'effet d'une suggestion qu'exerce sur eux quelqu'un de ces milieux où se pratiquent d'ordinaire les « entraînements » de ce genre. C'est là surtout qu'on parle d'« initiation » à tort et à travers, en l'identifiant plus ou moins à l'acquisition de ces trop fameux « pouvoirs » ; il n'est donc pas

étonnant que des esprits faibles ou des ignorants se laissent en quelque sorte fasciner par de pareilles prétentions, que suffit pourtant à réduire à néant la constatation de l'existence du premier cas dont nous avons parlé, puisque, dans celui-là, il se trouve des « pouvoirs » tout à fait semblables, sinon même souvent plus développés et plus authentiques, sans qu'il y ait la moindre trace d'« initiation » réelle ou supposée. Ce qui est peut-être le plus singulier et le plus difficilement compréhensible, c'est que les possesseurs de ces « pouvoirs » spontanés, s'il leur arrive d'entrer en contact avec ces mêmes milieux pseudo-initiatiques, sont parfois amenées à croire, eux aussi, qu'ils sont des « initiés » ; ils devraient assurément mieux savoir à quoi s'en tenir sur le caractère réel de ces facultés, qui se rencontrent du reste, à un degré ou à un autre, chez beaucoup d'enfants fort ordinaires par ailleurs, bien que souvent, par la suite, elles disparaissent plus ou moins rapidement. La seule excuse à toutes ces illusions, c'est que nul de ceux qui les provoquent et les entretiennent chez eux-mêmes ou chez les autres n'a la moindre notion de ce qu'est la véritable initiation ; mais bien entendu, cela n'en atténue aucunement le danger, soit quant aux troubles psychiques et même physiologiques qui sont l'accompagnement habituel de ces sortes de choses, soit quant aux conséquences plus éloignées, encore plus graves, d'un développement désordonné de possibilités inférieures qui, comme nous l'avons dit ailleurs, va directement au rebours de la spiritualité ¹.

Il est particulièrement important de remarquer que les « pouvoirs » dont il s'agit peuvent fort bien coexister avec l'ignorance doctrinale la plus complète, ainsi qu'il n'est que trop facile de la constater, par exemple, chez la plupart des « clairvoyants » et des « guérisseurs » ; cela seul prouverait suffisamment qu'ils n'ont pas le moindre rapport avec l'initiation, dont le but ne peut être que de pure connaissance. En même temps, cela montre que leur obtention est dépourvue de tout intérêt véritable, puisque celui qui les possède n'en est pas plus avancé dans la réalisation de son être propre, réalisation qui ne fait qu'un avec la connaissance effective elle-même ; ils ne représentent que des acquisitions toutes contingentes et transitoires, exactement comparables en cela au développement corporel, qui du moins ne présente pas les mêmes dangers ; et même les quelques avantages non moins contingents que peut apporter leur exercice ne compensent certainement pas les inconvénients auxquels nous venons de faire allusion. Encore ces avantages ne consistent-ils trop souvent qu'à étonner les naïfs et à se faire admirer d'eux, ou en d'autres satisfactions non moins vaines et puérides ; et faire étalage de ces « pouvoirs » est déjà faire preuve d'une mentalité incompatible avec toute initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire ; que dire alors de ceux qui s'en servent pour se faire passer pour des « grands initiés » ? N'insistons pas, car ceci ne relève plus que du charlatanisme, même si les « pouvoirs » en question sont réels dans leur ordre ; ce n'est pas, en effet, la réalité des phénomènes comme tels qui importe ici surtout, mais bien la valeur et la portée qu'il convient de leur attribuer.

Il n'est pas douteux que, même chez ceux dont la bonne foi est incontestable, la part de la suggestion est fort grande en tout cela ; il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à considérer un cas comme celui des « clairvoyants », dont les prétendues « révélations » sont aussi loin que possible de s'accorder entre elles, mais, par contre, sont toujours en rapport avec leurs propres idées ou celles de leur milieu ou de l'école à laquelle ils appartiennent. Supposons cependant qu'il s'agisse de choses tout à fait réelles, ce qui a d'ailleurs plus de chances de se produire quand la « clairvoyance » est spontanée que quand elle a été développée artificiellement ; même dans ce cas, on ne comprend pas pourquoi ce qui est vu ou entendu dans le monde psychique aurait, d'une façon générale, plus d'intérêt ou d'importance que n'en a, dans le monde corporel, ce qu'il arrive à chacun de voir et d'entendre en se promenant dans une rue : gens dont la plupart lui sont inconnus ou indifférents, incidents qui ne le concernent en rien, fragments de conversations incohérentes ou mêmes inintelligibles, et ainsi de suite ; cette comparaison est certainement celle qui donne l'idée la plus juste de ce qui se présente en fait au « clairvoyant » volontaire ou involontaire. Le premier est plus excusable de s'y méprendre, en ce sens qu'il doit éprouver quelque peine à reconnaître que tous ses efforts, poursuivis parfois pendant des années, n'aboutissent finalement qu'à un résultat aussi dérisoire ; mais, pour ce qui est du « clairvoyant » spontané, la chose devrait lui paraître toute naturelle, comme elle l'est en effet, et, s'il n'arrivait trop souvent qu'on lui persuade qu'elle est extraordinaire, il ne songerait sans doute jamais à se préoccuper davantage de ce qu'il rencontre dans le domaine psychique que de son analogue du domaine corporel, ni à chercher des significations merveilleuses ou compliquées à ce

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXV.

qui en est tout à fait dépourvu dans l'immense majorité des cas. À vrai dire, il y a bien une raison à tout, même au fait le plus infime et le plus indifférent en apparence, mais elle nous importe si peu que nous n'en tenons aucun compte et n'éprouvons nul besoin de la rechercher, tout au moins quand il s'agit de ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », c'est-à-dire en somme des événements du monde corporel ; si la même règle était observée à l'égard du monde psychique (qui au fond n'est pas moins « ordinaire » en lui-même, sinon quant aux perceptions que nous en avons), que de divagations nous seraient épargnées ! Il est vrai qu'il faudrait pour cela un degré d'équilibre mental dont malheureusement les « clairvoyants », même spontanés, ne sont doués que bien rarement, et à plus forte raison ceux qui ont subi les « entraînements » psychiques dont nous parlions plus haut. Quoi qu'il en soit, ce « désintéressement » total à l'égard des phénomènes n'en est pas moins strictement nécessaire à quiconque, se trouvant pourvu de facultés de ce genre, veut malgré cela entreprendre une réalisation d'ordre spirituel ; quant à celui qui n'en est pas pourvu naturellement, bien loin de s'efforcer de les obtenir, il doit estimer au contraire que c'est là pour lui un avantage fort appréciable en vue de cette même réalisation, en ce sens qu'il aura ainsi beaucoup moins d'obstacles à écarter ; nous reviendrons d'ailleurs bientôt sur ce dernier point.

En somme, le mot même de « pouvoirs », quand on l'emploie ainsi, a le grand tort d'évoquer l'idée d'une supériorité que ces choses ne comportent aucunement ; si l'on peut néanmoins l'accepter, ce ne saurait être que comme un simple synonyme de celui de « facultés », qui a du reste, étymologiquement, un sens à peu près identique ¹ ; ce sont bien des possibilités de l'être, mais des possibilités qui n'ont rien de « transcendant », puisqu'elles sont tout entières de l'ordre individuel, et que, même dans cet ordre, elles sont bien loin d'être les plus élevées et les plus dignes d'attention. Quant à leur conférer une valeur initiatique quelconque, ne fût-ce qu'à titre simplement auxiliaire ou préparatoire, ce serait là tout l'opposé de la vérité ; et, comme celle-ci seule compte à nos yeux, nous devons dire les choses telles qu'elles sont, sans nous préoccuper de ce qui peut plaire ou déplaire à quiconque ; les possesseurs de « pouvoirs » psychiques auraient assurément grand tort de nous en tenir rigueur, car ils ne feraient par là que nous donner encore plus entièrement raison, en manifestant leur incompréhension et leur défaut de spiritualité : comment, en effet, pourrait-on qualifier autrement le fait de tenir à une prérogative individuelle, ou plutôt à son apparence, au point de la préférer à la connaissance et à la vérité ² ?

1. Ce sens originel du mot « faculté » est aussi celui du terme sanscrit correspondant *indriya*.

2. Qu'on n'aille point opposer, à ce qui vient d'être dit, que les « pouvoirs » spontanés pourraient être le résultat de quelque initiation reçue « en astral », si ce n'est dans des « existences antérieures » ; il doit être bien entendu que, quand nous parlons de l'initiation, nous entendons parler uniquement de choses sérieuses, et non point de fantasmagories d'un goût douteux.

Le rejet des « pouvoirs »

Après avoir montré le peu d'intérêt que présentent en réalité les prétendus « pouvoirs » psychiques, et l'absence de tout rapport entre leur développement et une réalisation d'ordre spirituel ou initiatique, nous devons encore, avant de quitter ce sujet, insister sur le fait que, en vue d'une telle réalisation, ils ne sont pas seulement indifférents et inutiles, mais même véritablement nuisibles dans la plupart des cas. Ils constituent en effet une « distraction » au sens rigoureusement étymologique du mot : l'homme qui se laisse absorber par les multiples activités du monde corporel n'arrivera jamais à « centrer » sa conscience sur des réalités supérieures, ni par conséquent à développer en lui-même les possibilités correspondantes à celles-ci ; à plus forte raison en sera-t-il de même de celui qui s'égarera et se « dispersera » dans la multiplicité, incomparablement plus vaste et plus variée, du monde psychique avec ses indéfinies modalités, et sauf des circonstances exceptionnelles, il est fort probable qu'il ne parviendra jamais à s'en libérer, surtout si, par surcroît, il se fait sur la valeur de ces choses des illusions que du moins l'exercice des activités corporelles ne comporte pas.

C'est pourquoi quiconque a la volonté bien arrêtée de suivre une voie initiatique, non seulement ne doit jamais chercher à acquérir ou à développer ces trop fameux « pouvoirs », mais doit tout au contraire, même s'il arrive qu'ils se présentent à lui spontanément et de façon tout accidentelle, les écarter impitoyablement comme des obstacles propres à le détourner du but unique vers lequel il tend. Ce n'est pas qu'il faille voir là nécessairement, comme certains pourraient le croire trop volontiers, des « tentations » ou des « ruses diaboliques » au sens littéral ; mais il y a néanmoins quelque chose de cela, en ce que le monde de la manifestation individuelle, tant dans l'ordre psychique que dans l'ordre corporel, si ce n'est même peut-être davantage encore, semble en quelque sorte s'efforcer par tous les moyens de retenir celui qui vise à lui échapper ; il y a donc là comme une réaction de forces adverses, qui peut d'ailleurs, tout comme bien des difficultés d'un autre ordre, n'être due qu'à une sorte d'hostilité inconsciente du milieu. Bien entendu, puisque l'homme ne peut s'isoler de ce milieu et s'en rendre entièrement indépendant tant qu'il n'est pas parvenu au but, ou tout au moins à l'étape marquée par l'affranchissement des conditions de l'état individuel humain, ceci n'exclut nullement que ces manifestations soient en même temps des résultats très naturels, quoique purement accidentels, du travail intérieur auquel il se livre, et dont les répercussions extérieures prennent parfois les formes les plus inattendues, dépassant de fort loin tout ce que pourraient imaginer ceux qui n'ont pas eu l'occasion de s'en rendre compte par eux-mêmes.

D'autre part, ceux-là mêmes qui possèdent naturellement certaines facultés psychiques anormales sont par là, comme nous l'avons déjà dit, désavantagés d'une certaine façon quant à leur développement spirituel ; non seulement il est indispensable qu'ils s'en désintéressent totalement et n'y attachent aucune importance, mais il peut même leur être nécessaire d'en réduire l'exercice au minimum, sinon de le supprimer tout à fait. En effet, s'il est recommandé de restreindre le plus possible l'usage des sens corporels, du moins pendant certaines périodes de travail plus ou moins prolongées, afin de n'en être pas distrait, la même chose est également vraie de ces facultés psychiques ; et de plus, tandis que l'homme ne pourrait pas vivre s'il arrêta complètement et indéfiniment l'exercice de ses sens, il n'y a évidemment rien de tel dans l'autre cas, et aucun inconvénient grave ne peut résulter de cette « inhibition » ; tout au contraire, l'être ne peut même qu'y gagner quant à son équilibre organique et mental, et se trouver par suite dans de meilleures conditions pour entreprendre, sans risquer d'être gêné par un état plus ou moins pathologique et anormal, le développement de ses possibilités d'ordre supérieur.

Les producteurs de « phénomènes » extraordinaires sont, le plus souvent, des êtres assez inférieurs sous le rapport intellectuel et spirituel, ou même entièrement déviés par les « entraînements » spéciaux auxquels ils se sont soumis ; il est facile à comprendre que celui qui a passé une partie de sa vie à s'exercer exclusivement à la production d'un « phénomène » quelconque soit dès lors devenu incapable d'autre chose, et que les possibilités d'un autre ordre lui soient désormais irrémédiablement fermées. C'est là ce qui arrive généralement à ceux qui cèdent à l'attrait du domaine psychique : même s'ils avaient tout d'abord entrepris un travail de réalisation initiatique, ils se trouvent alors arrêtés sur cette voie et n'iront pas plus loin, heureux encore s'ils en restent là et ne se laissent pas entraîner peu à peu dans la direction qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, va proprement au

rebours de la spiritualité et ne peut aboutir finalement qu'à la « désintégration » de l'être conscient ¹; mais même en laissant de côté ce cas extrême, le simple arrêt de tout développement spirituel est déjà, assurément, une conséquence assez grave en elle-même et qui devrait donner à réfléchir aux amateurs de « pouvoirs » s'ils n'étaient pas complètement aveuglés par les illusions du « monde intermédiaire ».

On objectera peut-être qu'il est des organisations authentiquement initiatiques qui exercent elles-mêmes certains individus au développement de ces « pouvoirs » ; mais la vérité est que, dans ce cas, les individus dont il s'agit sont de ceux à qui les qualifications initiatiques font défaut, et qui, par contre, ont en même temps des aptitudes spéciales dans l'ordre psychique, si bien que c'est là, en somme tout ce qu'il est réellement possible d'en faire. D'ailleurs, dans de telles conditions, le développement psychique est guidé et contrôlé de façon à présenter le minimum d'inconvénients et de dangers ; ces êtres bénéficient même réellement du lien qui est ainsi établi, quoique à un niveau inférieur, avec une organisation traditionnelle, et celle-ci, de son côté, peut les utiliser pour des buts dont eux-mêmes ne seront pas conscients, non pas parce qu'on les leur dissimule volontairement, mais uniquement parce que, étant donnée la limitation de leurs possibilités, ils seraient tout à fait incapables de les comprendre.

Il va de soi que les dangers dont nous venons de parler n'existent plus pour celui qui est parvenu à un certain degré de la réalisation initiatique ; et l'on peut même dire que celui-là possède implicitement tous les « pouvoirs » sans avoir à les développer spécialement d'une façon quelconque, par là même qu'il domine « par en haut » les forces du monde psychique ; mais, en général, il ne les exerce pas, parce qu'ils ne peuvent plus avoir aucun intérêt pour lui. D'une manière analogue, d'ailleurs, celui qui a pénétré certaines sciences traditionnelles dans leur essence profonde se désintéresse aussi entièrement de leur application et n'en fait jamais aucun usage ; la connaissance pure lui suffit, et elle est véritablement la seule chose qui importe, tout le reste n'étant que simples contingences. Du reste, toute manifestation de ces choses est forcément en quelque sorte une « descente », même si celle-ci n'est à vrai dire qu'apparente et ne peut affecter réellement l'être lui-même ; il ne faut pas oublier en effet que le non-manifesté est supérieur au manifesté, et que, par conséquent, le fait de demeurer dans cette « non-manifestation » sera, si l'on peut dire, l'expression la plus adéquate de l'état que l'être a réalisé intérieurement ; c'est ce que certains traduisent symboliquement en disant que « la nuit est préférable au jour », et c'est aussi ce que représente la figure de la tortue retirée à l'intérieur de son écaille. Par suite, s'il arrive qu'un tel être manifeste certains « pouvoirs », ce ne sera, ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, que dans des cas tout à fait exceptionnels, et pour des raisons particulières qui échappent nécessairement à l'appréciation du monde extérieur, raisons totalement différentes, bien entendu, de celles que peut avoir l'ordinaire producteur de « phénomènes » ; en dehors de ces cas, son seul mode d'action sera ce que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« activité non-agissante », qui est, d'ailleurs, précisément par son caractère de non-manifestation, la plénitude même de l'activité.

Nous rappellerons encore, à ce propos, la parfaite insignifiance des phénomènes en eux-mêmes, puisqu'il peut se faire que des phénomènes tout à fait semblables extérieurement procèdent de causes toutes différentes et qui même ne sont pas du même ordre ; ainsi, il est aisément concevable que l'être qui possède un haut degré spirituel, s'il a à provoquer occasionnellement un phénomène quelconque, n'agira pas en cela de la même façon que celui qui en a acquis la faculté à la suite d'« entraînements » psychiques, et que son action s'exercera selon de tout autres modalités ; la comparaison de la « théurgie » et de la « magie », qu'il serait hors de propos d'entreprendre ici, donnerait lieu aussi à la même remarque. Cette vérité devrait d'ailleurs être reconnue sans peine même par ceux qui se tiennent au seul domaine exotérique, car, si de nombreux cas de « lévitation » ou de « bilocation », par exemple, peuvent être relevés dans l'histoire des saints, il s'en trouve certainement tout autant dans celle des sorciers ; les apparences (c'est-à-dire précisément les « phénomènes » comme tels, au sens propre et étymologique du mot) sont bien exactement les mêmes dans les uns et dans les autres, mais personne n'en conclura que les causes soient aussi les mêmes. Au point de vue simplement théologique, de deux faits semblables en tous points, l'un peut être considéré comme un miracle tandis que l'autre ne le sera pas, et, pour les discerner, il faudra forcément recourir à des marques

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXV.

d'un autre ordre, indépendantes des faits eux-mêmes ; nous pourrions dire, en nous plaçant naturellement à un autre point de vue, qu'un fait sera un miracle s'il est dû à l'action d'une influence spirituelle, et qu'il ne le sera pas s'il n'est dû qu'à celle d'une influence psychique. C'est ce qu'illustre notamment, d'une leçon très nette, la lutte de Moïse et des magiciens de Pharaon, qui, au surplus, représente aussi celle des puissances respectives de l'initiation et de la contre-initiation, du moins dans la mesure et sur le terrain où une telle lutte est effectivement possible ; il est bien entendu que, comme nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs, la contre-initiation ne peut exercer son action que dans le domaine psychique, et que tout ce qui est du domaine spirituel lui est, par sa nature même, absolument interdit ¹.

Nous pensons en avoir maintenant dit assez sur ce sujet, et, si nous y avons tant insisté, trop même peut-être au gré de certains, c'est que nous n'avons eu que trop souvent à en constater la nécessité ; il faut bien, si peu agréable que cette tâche puisse être parfois, s'efforcer de mettre ceux à qui l'on s'adresse en garde contre des erreurs qu'ils risquent de rencontrer à chaque instant sur leur chemin, et qui sont certes bien loin d'être inoffensives. Pour conclure en quelques mots, nous dirons que l'initiation ne saurait aucunement avoir pour but d'acquérir des « pouvoirs » qui, tout comme le monde même sur lequel ils s'exercent, n'appartiennent en définitive qu'au domaine de la « grande illusion » ; il ne s'agit point, pour l'homme en voie de développement spirituel, de se rattacher encore plus fortement à celle-ci par de nouveaux liens, mais, tout au contraire, de parvenir à s'en libérer entièrement ; et cette libération ne peut être obtenue que par la pure connaissance, à la condition, bien entendu, que celle-ci ne demeure pas simplement théorique, mais qu'elle puisse au contraire devenir pleinement effective, puisque c'est en cela seul que consiste la « réalisation » même de l'être à tous ses degrés.

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVIII et XXXIX.

Sacrements et rites initiatiques

Nous avons dit précédemment que les rites religieux et les rites initiatiques sont d'ordre essentiellement différent et ne peuvent avoir le même but, ce qui résulte nécessairement de la distinction même des deux domaines exotérique et ésotérique auxquels ils se rapportent respectivement ; si des confusions se produisent entre les uns et les autres dans l'esprit de certains, elles sont dues avant tout à une méconnaissance de cette distinction, et elles peuvent l'être aussi, en partie, aux similitudes que ces rites présentent parfois malgré tout, au moins dans leurs formes extérieures, et qui peuvent tromper ceux qui n'observent les choses que « du dehors ». Cependant, la distinction est parfaitement nette lorsqu'il s'agit des rites proprement religieux, qui sont d'ordre exotérique par définition même, et qui par conséquent ne devraient donner lieu à aucun doute ; mais il faut dire qu'elle peut l'être moins dans d'autres cas, comme celui d'une tradition où il n'y a pas de division en un exotérisme et un ésotérisme constituant comme deux aspects séparés, mais où il y a seulement des degrés divers de connaissance, la transition de l'un à l'autre pouvant être presque insensible, ainsi qu'il arrive notamment pour la tradition hindoue ; cette transition graduelle se traduira naturellement dans les rites correspondants, si bien que certains d'entre eux pourront présenter, à certains égards, un caractère en quelque sorte mixte ou intermédiaire.

C'est précisément dans la tradition hindoue qu'on rencontre en effet un des rites au sujet desquels on peut le plus légitimement se poser la question de savoir si leur caractère est ou n'est pas initiatique ; nous voulons parler de l'*upanayama*, c'est-à-dire du rite par lequel un individu est rattaché effectivement à l'une des trois castes supérieures, à laquelle, avant l'accomplissement de ce rite, il n'appartenait que d'une façon qu'on peut dire toute potentielle. Ce cas mérite réellement d'être examiné avec quelque attention, et il faut tout d'abord, pour cela, bien comprendre ce qu'on doit entendre exactement par le terme *samskâra*, qu'on traduit assez habituellement par « sacrement » ; cette traduction nous paraît fort loin d'être satisfaisante, car, suivant une tendance trop commune chez les Occidentaux, elle affirme une identité entre des choses qui, si elles sont en effet comparables sous certains rapports, n'en sont pas moins très différentes au fond. Ce n'est pas, à vrai dire, le sens étymologique du mot « sacrement » lui-même qui donne lieu à cette objection, car il s'agit bien évidemment, dans tous les cas, de quelque chose de « sacré » ; ce sens est d'ailleurs beaucoup trop étendu pour qu'on puisse en tirer une notion quelque peu précise, et si on s'en tenait là, n'importe quel rite pourrait indistinctement être appelé « sacrement » ; mais, en fait, ce mot est devenu inséparable de l'usage spécifiquement religieux et étroitement défini qui en est fait dans la tradition chrétienne, où il désigne quelque chose dont on ne trouve sans doute pas ailleurs l'équivalent exact. Il vaut donc beaucoup mieux se conformer à cet usage pour éviter toute équivoque, et réserver exclusivement l'appellation de « sacrements » à une certaine catégorie de rites religieux appartenant en propre à la forme traditionnelle chrétienne ; c'est alors la notion de « sacrement » qui rentre dans celle de *samskâra* à titre de cas particulier, et non pas l'inverse ; en d'autres termes, on pourra dire que les sacrements chrétiens sont des *samskâras*, mais non pas que les *samskâras* hindous sont des sacrements, car, suivant la logique la plus élémentaire, le nom d'un genre convient à chacune des espèces qui y sont comprises, mais, par contre, le nom d'une de ces espèces ne saurait valablement être appliqué ni à une autre espèce ni au genre tout entier.

Un *samskâra* est essentiellement un rite d'« agrégation » à une communauté traditionnelle ; cette définition, comme on peut le voir immédiatement, est entièrement indépendante de la forme particulière, religieuse ou autre, que peut revêtir la tradition envisagée ; et, dans le Christianisme, cette fonction est remplie par les sacrements, comme elle l'est ailleurs par des *samskâras* d'espèce différente. Nous devons dire cependant que le mot d'« agrégation », que nous venons d'employer, manque quelque peu de précision et même d'exactitude, et cela pour deux raisons : d'abord, si l'on s'en tient rigoureusement à son sens propre, il paraît désigner le rattachement même à la tradition, et alors il ne devrait s'appliquer qu'à un rite unique, celui par lequel ce rattachement est opéré d'une façon effective, tandis qu'il y a en réalité, dans une même tradition, un certain nombre plus ou moins grand de *samskâras* ; il faut donc admettre que l'« agrégation » dont il s'agit comporte une multiplicité de degrés ou de modalités, qui généralement correspondent en quelque sorte aux phases principales de la vie d'un individu. D'autre part, ce même mot d'« agrégation » peut donner l'idée d'une relation qui reste encore extérieure en un certain sens, comme s'il s'agissait simplement de se

joindre à un « groupement » ou d'adhérer à une « société », alors que ce dont il s'agit est d'un tout autre ordre et implique une assimilation qu'on pourrait dire « organique », car il y a là une véritable « transmutation » (*abhisambhava*) opérée dans les éléments subtils de l'individualité. M. Ananda K. Coomaraswamy a proposé, pour rendre *samskâra*, le terme d'« intégration », qui nous paraît en effet bien préférable à celui d'« agrégation » à ces deux points de vue, car il rend bien exactement cette idée d'assimilation, et, en outre, il est facilement compréhensible qu'une « intégration » puisse être plus ou moins complète et profonde, et que, par conséquent, elle soit susceptible de s'effectuer par degrés, ce qui rend bien compte de la multiplicité des *samskâras* à l'intérieur d'une même tradition.

Il faut remarquer qu'une « transmutation » comme celle dont nous parlions tout à l'heure a lieu en fait, non pas seulement dans le cas des *samskâras*, mais aussi dans celui des rites initiatiques (*dīkshā*)¹ ; c'est là un des caractères que les uns et les autres ont en commun, et qui permettent de les comparer sous certains rapports, quelles que soient par ailleurs leurs différences essentielles. Il y a en effet également, dans les deux cas, transmission ou communication d'une influence spirituelle, et c'est cette influence qui, « infusée » en quelque sorte par le rite, produit dans l'individualité la « transmutation » en question ; mais il va de soi que les effets pourront en être limités à tel ou tel domaine déterminé, suivant le but propre du rite envisagé ; et c'est précisément par leur but, donc aussi par le domaine ou l'ordre de possibilités dans lequel ils opèrent, que les rites initiatiques diffèrent profondément de tous les autres.

D'autre part, la différence qui est sans doute la plus apparente extérieurement, et par conséquent celle qui devrait pouvoir être reconnue le plus facilement même par des observateurs « du dehors », c'est que les *samskâras* sont communs à tous les individus qui sont rattachés à une même tradition, c'est-à-dire en somme à tous ceux qui appartiennent à un certain « milieu » déterminé, ce qui donne à ces rites un aspect qui peut être dit plus proprement « social », tandis que, par contre, les rites initiatiques, requérant certaines qualifications particulières, sont toujours réservés à une élite plus ou moins restreinte. On peut se rendre compte par là de l'erreur que commettent les ethnologues et les sociologues qui, notamment en ce qui concerne les prétendues « sociétés primitives », emploient inconsidérément le terme d'« initiation », dont ils ne connaissent, évidemment guère le véritable sens ni la portée réelle, pour l'appliquer à des rites auxquels ont accès, à tel ou tel moment de leur existence, tous les membres d'un peuple ou d'une tribu ; ces rites n'ont en réalité aucun caractère initiatique, mais ce sont proprement de véritables *samskâras*. Il peut d'ailleurs naturellement y avoir aussi, dans les mêmes sociétés, des rites authentiquement initiatiques, fussent-ils plus ou moins dégénérés (et peut-être le sont-ils souvent moins qu'on ne serait tenté de le supposer) ; mais, là comme partout, ceux-là ne sont accessibles qu'à certains individus à l'exclusion des autres, ce qui, sans même examiner les choses plus au fond, devrait suffire à rendre toute confusion impossible.

Nous pouvons maintenant en venir au cas plus spécial, que nous avons mentionné tout d'abord, du rite hindou de l'*upanayana*, qui consiste essentiellement dans l'investiture du cordon brâhmanique (*pavitra* ou *upavīta*), et qui donne régulièrement accès à l'étude des Écritures sacrées ; s'agit-il là d'une initiation ? La question, à ce qu'il semble, pourrait en somme être résolue par le seul fait que ce rite est *samskâra* et non *dīkshā*, car cela implique que, au point de vue même de la tradition hindoue, qui est évidemment celui qui doit faire autorité, il n'est pas considéré comme initiatique ; mais encore peut-on se demander pourquoi il en est ainsi, en dépit de certaines apparences qui pourraient faire penser le contraire. Nous avons déjà indiqué que ce rite est réservé aux membres des trois premières castes ; mais à vrai dire, cette restriction est inhérente à la constitution même de la société traditionnelle hindoue ; elle ne suffit donc pas pour qu'on puisse parler ici d'initiation, pas plus que, par exemple, le fait que tels ou tels rites sont réservés aux hommes à l'exclusion

1. Le mot *dīkshā* est, en sanscrit, celui qui signifie proprement « initiation », bien que parfois il faille le rendre plutôt par « consécration » (cf., sur la connexion de ces deux idées, ce que nous avons dit plus haut des différents sens du verbe grec *mueô*) ; en effet, dans certains cas, par exemple quand il s'agit d'une personne qui offre un sacrifice, la « consécration » désignée par le terme *dīkshā* n'a qu'un effet temporaire, étant valable seulement pour la durée du sacrifice lui-même, et devra être renouvelée si, par la suite, la même personne vient à offrir un autre sacrifice, fût-il de la même espèce que le premier ; il est donc impossible de reconnaître alors à cette « consécration » le caractère d'une initiation au vrai sens de ce mot, puisque, comme nous l'avons déjà dit, toute initiation est nécessairement quelque chose de permanent, qui est acquis une fois, pour toutes et ne saurait jamais se perdre dans quelques circonstances que ce soit.

des femmes ou inversement ne permet par lui-même de leur attribuer un caractère initiatique (il suffit, pour s'en convaincre, de citer le cas de l'ordination chrétienne, qui même requiert en outre d'autres qualifications plus particulières, et qui n'en appartient pas moins incontestablement à l'ordre exotérique). En dehors de cette seule qualification que nous venons de rappeler (et que désigne proprement le terme *ârya*), nulle autre n'est requise pour l'*upanayana* ; ce rite est donc commun à tous les membres des trois premières castes sans exception, et même il constitue pour eux une obligation encore plus qu'un droit ; or, ce caractère obligatoire, qui est directement lié à ce que nous avons appelé l'aspect « social » des *samskâras*, ne saurait exister dans le cas d'un rite initiatique. Un milieu social, si profondément traditionnel qu'il puisse être, ne peut imposer à aucun de ses membres, quelles que soient ses qualifications, l'obligation d'entrer dans une organisation initiatique ; c'est là quelque chose qui, par sa nature même, ne peut relever d'aucune contrainte plus ou moins extérieure, fût-ce même simplement la contrainte « morale » de ce qu'on est convenu d'appeler « l'opinion publique », qui d'ailleurs ne peut évidemment avoir d'autre attitude légitime que d'ignorer purement et simplement tout ce qui se rapporte à l'initiation, puisque c'est là un ordre de réalités qui, par définition, est fermé à l'ensemble de la collectivité comme telle. Pour ce qui est de l'*upanayana*, on peut dire que la caste n'est encore que virtuelle ou même potentielle tant que ce rite n'est pas accompli (la qualification requise n'étant proprement que l'aptitude naturelle à faire partie de cette caste), de telle sorte qu'il est nécessaire pour que l'individu puisse occuper une place et une fonction déterminée dans l'organisme social, car, si sa fonction doit avant tout être conforme à sa nature propre, encore faut-il, pour qu'il soit capable de la remplir valablement, que cette nature soit « réalisée » et ne reste pas à l'état de simple aptitude non développée ; il est donc parfaitement compréhensible et normal que le non-accomplissement de ce rite dans les délais prescrits entraîne une exclusion de la communauté, ou, plus exactement encore, qu'il implique en lui-même cette exclusion.

Il y a pourtant encore un point particulièrement important à considérer, car c'est peut-être celui-là surtout qui peut prêter à confusion : l'*upanayana* confère la qualité de *dwija* ou « deux fois né » ; il est donc expressément désigné comme une « seconde naissance », et l'on sait que, d'autre part, cette expression s'applique aussi en un sens très précis à l'initiation. Il est vrai que le baptême chrétien, très différent d'ailleurs de l'*upanayana* à tout autre égard, est également une « seconde naissance », et il est trop évident que ce rite n'a rien de commun avec une initiation ; mais comment se fait-il que le même terme « technique » puisse être appliqué ainsi à la fois dans l'ordre des *samskâras* (y compris les sacrements) et dans l'ordre initiatique ? La vérité est que la « seconde naissance », en elle-même et dans son sens tout à fait général, est proprement une régénération psychique (il faut faire bien attention, en effet, que c'est au domaine psychique qu'elle se réfère directement, et non pas au domaine spirituel, car ce serait alors une « troisième naissance ») ; mais cette régénération peut n'avoir que des effets uniquement psychiques eux-mêmes, c'est-à-dire limités à un ordre plus ou moins spécial de possibilités individuelles, ou elle peut, au contraire, être le point de départ d'une « réalisation » d'ordre supérieur ; c'est seulement dans ce dernier cas qu'elle aura une portée proprement initiatique, tandis que, dans le premier, elle appartient au côté plus « extérieur » des diverses formes traditionnelles, c'est-à-dire à celui auquel tous participent indistinctement ¹.

L'allusion que nous venons de faire au baptême soulève une autre question qui n'est pas sans intérêt : ce rite, à part son caractère de « seconde naissance », présente aussi dans sa forme même une ressemblance avec certains rites initiatiques ; on peut d'ailleurs remarquer que cette forme se rattache à celle des rites de purification par les éléments, sur lesquels nous reviendrons un peu plus loin, rites qui constituent une catégorie très générale et manifestement susceptible d'application dans des domaines fort différents ; mais il est cependant possible qu'il y ait là encore autre chose à envisager. Il n'y a rien d'étonnant, en effet, à ce que des rites exotériques se modèlent en quelque sorte sur des rites ésotériques ou initiatiques ; si les degrés de l'enseignement extérieur ont pu, dans une société traditionnelle, être calqués sur ceux d'une initiation, ainsi que nous l'expliquerons plus tard, à plus forte raison une pareille « extériorisation » a-t-elle pu avoir lieu en ce qui concerne un ordre supérieur à celui-là, bien qu'encore exotérique, nous voulons dire en ce cas celui des rites

1. La limitation des effets de la régénération accomplie en mode exotérique explique pourquoi elle ne peut en aucune façon tenir lieu de l'initiation ou en dispenser, bien que l'une et l'autre aient en commun le caractère de « seconde naissance » entendu au sens le plus général.

religieux ¹. En tout cela, la hiérarchie des rapports normaux est rigoureusement respectée, car, suivant ces rapports, les applications d'ordre moins élevé ou plus extérieur doivent procéder de celles qui ont un caractère plus principal ; si donc nous considérons, pour nous en tenir à ces seuls exemples, des choses telles que la « seconde naissance » ou que la purification par les éléments, c'est leur signification initiatique qui est en réalité la première de toutes, et leurs autres applications doivent en être dérivées plus ou moins directement car il ne saurait y avoir, dans aucune forme traditionnelle, rien de plus principal que l'initiation et son domaine propre, et c'est dans ce côté « intérieur » que réside véritablement l'esprit même de toute tradition.

1. On peut remarquer que, à ce point de vue, l'ordination religieuse représente une « extériorisation » de l'initiation sacerdotale, et le sacre des rois une « extériorisation » de l'initiation royale, déterminées l'une et l'autre par des conditions dans lesquelles les fonctions correspondantes ont cessé d'être réservées à des initiés comme elles l'étaient antérieurement.

La prière et l'incantation

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

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

On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ² ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » indique essentiellement qu'il s'agit bien du domaine individuel, au delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir. Chacun des membres pourra, lorsqu'il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et

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

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

il lui suffira pour cela de mettre son individualité en harmonie avec l'ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu'il obtiendra en se conformant aux règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter ; ainsi, si l'individu formule alors une demande, c'est en somme, de la façon la plus immédiate tout au moins, à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la collectivité (bien que le mot « esprit » soit assurément impropre en pareil cas, puisque, au fond, c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit) que, consciemment ou non, il adressera cette demande. Cependant, il convient d'ajouter que tout ne se réduit pas uniquement à cela dans tous les cas : dans celui des collectivités appartenant à une forme traditionnelle authentique et régulière, cas qui est notamment celui des collectivités religieuses, et où l'observation des règles dont nous venons de parler consiste plus particulièrement dans l'accomplissement de certains rites, il y a en outre intervention d'un élément véritablement « non-humain », c'est-à-dire de ce que nous avons appelé proprement une influence spirituelle, mais qui doit d'ailleurs être regardée ici comme « descendant » dans le domaine individuel, et comme y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui ¹.

Parfois, la force dont nous venons de parler, ou plus exactement la synthèse de l'influence spirituelle avec cette force collective à laquelle elle s'« incorpore » pour ainsi dire, peut se concentrer sur un « support » d'ordre corporel, tel qu'un lieu ou un objet déterminé, qui joue le rôle d'un véritable « condensateur » ², et y produire des manifestations sensibles, comme celles que rapporte la Bible hébraïque au sujet de l'Arche d'Alliance et du Temple de Salomon ; on pourrait aussi citer ici comme exemples, à un degré ou à un autre, les lieux de pèlerinage, les tombeaux et les reliques des saints ou d'autres personnages vénérés par les adhérents de telle ou telle forme traditionnelle. C'est là que réside la cause principale des « miracles » qui se produisent dans les diverses religions, car ce sont là des faits dont l'existence est incontestable et ne se limite point à une religion déterminée ; il va sans dire, d'ailleurs, que, en dépit de l'idée qu'on s'en fait vulgairement, ces faits ne doivent pas être considérés comme contraires aux lois naturelles, pas plus que, à un autre point de vue, le « supra-rationnel » ne doit être pris pour de l'« irrationnel ». En réalité, redisons-le encore, les influences spirituelles ont aussi leurs lois, qui, bien que d'un autre ordre que celles des forces naturelles (tant psychiques que corporelles), ne sont pas sans présenter avec elles certaines analogies ; aussi est-il possible de déterminer des circonstances particulièrement favorables à leur action, que pourront ainsi provoquer et diriger, s'ils possèdent les connaissances nécessaires à cet effet, ceux qui en sont les dispensateurs en raison des fonctions dont ils sont investis dans une organisation traditionnelle. Il importe de remarquer que les « miracles » dont il s'agit ici sont, en eux-mêmes et indépendamment de leur cause qui seule a un caractère « transcendant », des phénomènes purement physiques, perceptibles comme tels par un ou plusieurs des cinq sens externes ; de tels phénomènes sont d'ailleurs les seuls qui puissent être constatés généralement et indistinctement par toute la masse du peuple ou des « croyants » ordinaires, dont la compréhension effective ne s'étend pas au delà des limites de la modalité corporelle de l'individualité.

Les avantages qui peuvent être obtenus par la prière et par la pratique des rites d'une collectivité sociale ou religieuse (rites communs à tous ses membres sans exception, donc d'ordre purement exotérique et n'ayant évidemment aucun caractère initiatique, et en tant qu'ils ne sont pas considérés par ailleurs comme pouvant servir de base à une « réalisation » spirituelle) sont essentiellement relatifs et contingents, mais ne sont pourtant nullement négligeables pour l'individu, qui, comme tel, est lui-même relatif et contingent ; celui-ci aurait donc tort de s'en priver volontairement, s'il est rattaché à quelque organisation capable de les lui procurer. Ainsi, dès lors qu'il faut bien tenir compte de la nature de l'être humain telle qu'elle est en fait, dans l'ordre de réalité auquel elle appartient, il n'est nullement blâmable, même pour celui qui est autre chose qu'un simple « croyant » (en faisant ici entre la « croyance » et la « connaissance » une distinction qui correspond en somme à celle de l'exotérisme et de l'ésotérisme), de se conformer, dans un but intéressé, par là même qu'il est individuel, et en dehors du toute considération proprement doctrinale, aux prescriptions extérieures

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

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

d'une religion ou d'une législation traditionnelle, pourvu qu'il n'attribue à ce qu'il en attend ainsi que sa juste importance et la place qui lui revient légitimement, et pourvu aussi que la collectivité n'y mette pas des conditions, qui, bien que communément admissibles, constitueraient une véritable impossibilité de fait dans ce cas particulier ; sous ces seules réserves, la prière, qu'elle soit adressée à l'entité collective ou, par son intermédiaire, à l'influence spirituelle qui agit à travers elle, est parfaitement licite, même au regard de l'orthodoxie la plus rigoureuse dans le domaine de la pure doctrine ¹.

Ces considérations feront mieux comprendre, par la comparaison qu'elles permettent d'établir, ce que nous dirons maintenant au sujet de l'« incantation » ; et il est essentiel de remarquer que ce que nous appelons ainsi n'a absolument rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom ²; d'ailleurs, nous nous sommes déjà suffisamment expliqué au sujet de la magie pour qu'aucune confusion ne soit possible et qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage. L'incantation dont nous parlons, contrairement à la prière, n'est point une demande, et même elle ne suppose l'existence d'aucune chose extérieure (ce que toute demande suppose forcément), parce que l'extériorité ne peut se comprendre que par rapport à l'individu, que précisément il s'agit ici de dépasser ; elle est une aspiration de l'être vers l'Universel, afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence quelque peu « théologique », une grâce spirituelle, c'est-à-dire, au fond, une illumination intérieure qui, naturellement, pourra être plus ou moins complète suivant les cas. Ici, l'action de l'influence spirituelle doit être envisagée à l'état pur, si l'on peut s'exprimer ainsi ; l'être, au lieu de chercher à la faire descendre sur lui comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. Cette incantation, qui est ainsi définie comme une opération tout intérieure en principe, peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et « supportée » extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, tels que le *mantra* dans la tradition hindoue ou le *dhikr* dans la tradition islamique, et que l'on doit considérer comme déterminant des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être. Que le résultat obtenu effectivement soit plus ou moins complet, comme nous le disions tout à l'heure, le but final à atteindre est toujours la réalisation en soi de l'« Homme Universel », par la communion parfaite de la totalité des états, harmoniquement et conformément hiérarchisée, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation », c'est-à-dire à la fois dans l'expansion horizontale des modalités de chaque état et dans la superposition verticale des différents états, suivant la figuration géométrique que nous avons exposée ailleurs en détail ³.

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

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

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

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

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

À un degré beaucoup plus élevé, et même déjà profondément séparé de celui-là, se placent ceux qui, ayant étendu leur conscience jusqu'aux extrêmes limites de l'individualité intégrale, arrivent à percevoir directement les états supérieurs de leur être sans cependant y participer effectivement ; ici, nous sommes dans le domaine initiatique, mais cette initiation, réelle et effective quant à l'extension de l'individualité dans ses modalités extracorporelles, n'est encore que théorique et virtuelle par rapport aux états supérieurs, puisqu'elle n'aboutit pas actuellement à la possession de ceux-ci. Elle produit des certitudes incomparablement plus complètes, plus développées et plus cohérentes que dans le cas précédent, car elle n'appartient plus au domaine phénoménique ; pourtant, celui qui les acquiert peut être comparé à un homme qui ne connaît la lumière que par les rayons qui parviennent jusqu'à lui (dans le cas précédent, il ne la connaissait que par des reflets, ou des ombres projetées dans le champ de sa conscience individuelle restreinte, comme les prisonniers de la caverne symbolique de Platon), tandis que, pour connaître parfaitement la lumière dans sa réalité intime et essentielle, il faut remonter jusqu'à sa source, et s'identifier avec cette source même ¹. Ce dernier cas est celui qui correspond à la plénitude de l'initiation réelle et effective, c'est-à-dire à la prise de possession consciente et volontaire de la totalité des états de l'être, selon les deux sens que nous avons indiqués ; c'est là le résultat complet et final de l'incantation, bien différent, comme l'on voit, de tous ceux que les mystiques peuvent atteindre par la prière, car il n'est pas autre chose que la perfection même de la connaissance métaphysique pleinement réalisée ; le *Yogî* de la tradition hindoue, ou le *Çûfi* de la tradition islamique, si l'on entend ces termes dans leur sens strict et véritable, est celui qui est parvenu à ce degré suprême, et qui a ainsi réalisé dans son être la totale possibilité de l'« Homme Universel ».

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

Des épreuves initiatiques

Nous envisagerons maintenant la question de ce qu'on appelle les « épreuves » initiatiques, qui ne sont en somme qu'un cas particulier des rites de cet ordre, mais un cas assez important pour mériter d'être traité à part, d'autant plus qu'il donne lieu encore à bien des conceptions erronées ; le mot même d'« épreuves », qui est employé en de multiples sens, est peut-être pour quelque chose dans ces équivoques, à moins pourtant que certaines des acceptions qu'il a prises couramment ne proviennent déjà de confusions préalables, ce qui est également fort possible. On ne voit pas très bien, en effet, pourquoi on qualifie communément d'« épreuve » tout événement pénible, ni pourquoi on dit de quelqu'un qui souffre qu'il est « éprouvé » ; il est difficile de voir là autre chose qu'un simple abus de langage, dont il pourrait d'ailleurs n'être pas sans intérêt de rechercher l'origine. Quoi qu'il en soit, cette idée vulgaire des « épreuves de la vie » existe, même si elle ne répond à rien de nettement défini, et c'est elle surtout qui a donné naissance à de fausses assimilations en ce qui concerne les épreuves initiatiques, à tel point que certains ont été jusqu'à ne voir dans celles-ci qu'une sorte d'image symbolique de celles-là, ce qui, par un étrange renversement des choses, donnerait à supposer que ce sont les faits de la vie humaine extérieure qui ont une valeur effective et qui comptent véritablement au point de vue initiatique lui-même. Ce serait vraiment trop simple s'il en était ainsi, et alors tous les hommes seraient, sans s'en douter, des candidats à l'initiation ; il suffirait à chacun d'avoir traversé quelques circonstances difficiles, ce qui arrive plus ou moins à tout le monde, pour atteindre cette initiation, dont on serait d'ailleurs bien en peine de dire par qui et au nom de quoi elle serait conférée. Nous pensons en avoir déjà dit assez sur la vraie nature de l'initiation pour n'avoir pas à insister sur l'absurdité de telles conséquences ; la vérité est que la « vie ordinaire », telle qu'on l'entend aujourd'hui, n'a absolument rien à voir avec l'ordre initiatique, puisqu'elle correspond à une conception entièrement profane ; et, si l'on envisageait au contraire la vie humaine suivant une conception traditionnelle et normale, on pourrait dire que c'est elle qui peut être prise comme un symbole, et non pas l'inverse.

Ce dernier point mérite que nous nous y arrêtions un instant : on sait que le symbole doit toujours être d'un ordre inférieur à ce qui est symbolisé (ce qui, rappelons-le en passant, suffit à écarter toutes les interprétations « naturalistes » imaginées par les modernes) ; les réalités du domaine corporel, étant celles de l'ordre le plus bas et le plus étroitement limité, ne sauraient donc être symbolisées par quoi que ce soit, et d'ailleurs elles n'en ont nul besoin, puisqu'elles sont directement et immédiatement saisissables pour tout le monde. Par contre, tout événement ou phénomène quelconque, si insignifiant qu'il soit, pourra toujours, en raison de la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalités, être pris comme symbole d'une réalité d'ordre supérieur, dont il est en quelque sorte une expression sensible, par la même qu'il en est dérivé comme une conséquence l'est de son principe ; et à ce titre, si dépourvu de valeur et d'intérêt qu'il soit en lui-même, il pourra présenter une signification profonde à celui qui est capable de voir au delà des apparences immédiates. Il y a là une transposition dont le résultat n'aura évidemment plus rien de commun avec la « vie ordinaire », ni même avec la vie extérieure de quelque façon qu'on l'envisage, celle-ci ayant simplement fourni le point d'appui permettant, à un être doué d'aptitudes spéciales, de sortir de ses limitations ; et ce point d'appui, nous y insistons, pourra être tout à fait quelconque, tout dépendant ici de la nature propre de l'être qui s'en servira. Par conséquent, et ceci nous ramène à l'idée commune des « épreuves », il n'y a rien d'impossible à ce que la souffrance soit, dans certains cas particuliers, l'occasion ou le point de départ d'un développement de possibilités latentes, mais exactement comme n'importe quoi d'autre peut l'être dans d'autres cas ; l'occasion, disons-nous, et rien de plus ; et cela ne saurait autoriser à attribuer à la souffrance en elle-même aucune vertu spéciale et privilégiée, en dépit de toutes les déclamations accoutumées sur ce sujet. Remarquons d'ailleurs que ce rôle tout contingent et accidentel de la souffrance, même ramené ainsi à ses justes proportions, est certainement beaucoup plus restreint dans l'ordre initiatique que dans certaines autres « réalisations » d'un caractère plus extérieur ; c'est surtout chez les mystiques qu'il devient en quelque sorte habituel et paraît acquérir une importance de fait qui peut faire illusion (et, bien entendu, à ces mystiques eux-mêmes tous les premiers), ce qui s'explique sans doute, au moins en

partie, par des considérations de nature spécifiquement religieuse ¹. Il faut encore ajouter que la psychologie profane a certainement contribué pour une bonne part à répandre sur tout cela les idées les plus confuses et les plus erronées ; mais en tout cas, qu'il s'agisse de simple psychologie ou de mysticisme, toutes ces choses n'ont absolument rien de commun avec l'initiation.

Cela étant mis au point, il nous faut encore indiquer l'explication d'un fait qui pourrait paraître, aux yeux de certains, susceptible de donner lieu à une objection : bien que les circonstances difficiles ou pénibles soient assurément, comme nous le disions tout à l'heure, communes à la vie de tous les hommes, il arrive assez fréquemment que ceux qui suivent une voie initiatique les voient se multiplier d'une façon inaccoutumée. Ce fait est dû tout simplement à une sorte d'hostilité inconsciente du milieu, à laquelle nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion précédemment : il semble que ce monde, nous voulons dire l'ensemble des êtres et des choses mêmes qui constituent le domaine de l'existence individuelle, s'efforce par tous les moyens de retenir celui qui est près de lui échapper ; de telles réactions n'ont en somme rien que de parfaitement normal et compréhensible, et, si déplaisantes qu'elles puissent être, il n'y a certainement pas lieu de s'en étonner. Il s'agit donc là proprement d'obstacles suscités par des forces adverses, et non point, comme on semble parfois se l'imaginer à tort, d'« épreuves » voulues et imposées par les puissances qui président à l'initiation ; il est nécessaire d'en finir une fois pour toutes avec ces fables, assurément beaucoup plus proches des rêveries occultistes que des réalités initiatiques.

Ce qu'on appelle les épreuves initiatiques est quelque chose de tout différent, et il nous suffira maintenant d'un mot pour couper court définitivement à toute équivoque : ce sont essentiellement des rites, ce que les prétendues « épreuves de la vie » ne sont évidemment en aucune façon ; et elles ne sauraient exister sans ce caractère rituel, ni être remplacées par quoi que ce soit qui ne posséderait pas ce même caractère. On peut voir tout de suite par là que les aspects sur lesquels on insiste généralement le plus sont en réalité tout à fait secondaires : si ces épreuves étaient vraiment destinées, suivant la notion la plus « simpliste », à montrer si un candidat à l'initiation possède les qualités requises, il faut convenir qu'elles seraient fort inefficaces, et l'on comprend que ceux qui s'en tiennent à cette façon de voir soient tentés de les regarder comme sans valeur ; mais, normalement, celui qui est admis à les subir doit déjà avoir été, par d'autres moyens plus adéquats, reconnu « bien et dûment qualifié » ; il faut donc qu'il y ait là tout autre chose. On dirait alors que ces épreuves constituent un enseignement donné sous forme symbolique, et destiné à être médité ultérieurement ; cela est très vrai, mais on peut en dire autant de n'importe quel autre rite, car tous, comme nous l'avons dit précédemment, ont également un caractère symbolique, donc une signification qu'il appartient à chacun d'approfondir selon la mesure de ses propres capacités. La raison d'être essentielle du rite, c'est, ainsi que nous l'avons expliqué en premier lieu, l'efficacité qui lui est inhérente ; cette efficacité est d'ailleurs, cela va de soi, en étroite relation avec le sens symbolique inclus dans sa forme, mais elle n'en est pas moins indépendante d'une compréhension actuelle de ce sens chez ceux qui prennent part au rite. C'est donc à ce point de vue de l'efficacité directe du rite qu'il convient de se placer avant tout ; le reste, quelle qu'en soit l'importance, ne saurait venir qu'au second rang, et tout ce que nous avons dit jusqu'ici est suffisamment explicite à cet égard pour nous dispenser de nous y attarder davantage.

Pour plus de précision, nous dirons que les épreuves sont des rites préliminaires ou préparatoires à l'initiation proprement dite ; elles en constituent le préambule nécessaire, de telle sorte que l'initiation même est comme leur conclusion ou leur aboutissement immédiat. Il est à remarquer quelles revêtent souvent la forme de « voyages » symboliques ; nous ne faisons d'ailleurs que noter ce point en passant, car nous ne pouvons songer à nous étendre ici sur le symbolisme du voyage en général, et nous dirons seulement que, sous cet aspect, elles se présentent comme une « recherche » (ou mieux une « quête », comme on disait dans le langage du moyen âge) conduisant l'être des « ténèbres » du monde profane à la « lumière » initiatique ; mais encore cette forme, qui se comprend ainsi d'elle-même, n'est-elle en quelque sorte qu'accessoire, si bien appropriée qu'elle soit à ce dont il s'agit. Au fond, les épreuves sont essentiellement des rites de purification ; et c'est là ce qui donne l'explication véritable de ce mot même d'« épreuves », qui a ici un sens nettement « alchimique », et non point le

1. Il y aurait d'ailleurs lieu de se demander si cette exaltation de la souffrance est bien vraiment inhérente à la forme spéciale de la tradition chrétienne, ou si elle ne lui a pas plutôt été « surimposée » en quelque sorte par les tendances naturelles du tempérament occidental.

sens vulgaire qui a donné lieu aux méprises que nous avons signalées. Maintenant, ce qui importe pour connaître le principe fondamental du rite, c'est de considérer que la purification s'opère par les « éléments », au sens cosmologique de ce terme, et la raison peut en être exprimée très facilement en quelques mots : qui dit élément dit simple, et qui dit simple dit incorruptible. Donc, la purification rituelle aura toujours pour « support » matériel les corps qui symbolisent les éléments et qui en portent les désignations (car il doit être bien entendu que les éléments eux-mêmes ne sont nullement des corps prétendus « simples », ce qui est d'ailleurs une contradiction, mais ce à partir de quoi sont formés tous les corps), ou tout au moins l'un de ces corps ; et ceci s'applique également dans l'ordre traditionnel exotérique, notamment en ce qui concerne les rites religieux, où ce mode de purification est usité non seulement pour les êtres humains, mais aussi pour d'autres être vivants, pour des objets inanimés, et pour des lieux ou des édifices. Si l'eau semble jouer ici un rôle prépondérant par rapport aux autres corps représentatifs des éléments, il faut dire pourtant que ce rôle n'est pas exclusif ; peut-être pourrait-on expliquer cette prépondérance en remarquant que l'eau est en outre, dans toutes les traditions, plus particulièrement le symbole de la « substance universelle ». Quoi qu'il en soit, il est à peine besoin de dire que les rites dont il s'agit, lustrations, ablutions ou autres (y compris le rite chrétien du baptême, au sujet duquel nous avons déjà indiqué qu'il rentre aussi dans cette catégorie), n'ont, pas plus d'ailleurs que les jeûnes de caractère également rituel ou que l'interdiction de certains aliments, absolument rien à voir avec des prescriptions d'hygiène ou de propreté corporelle, suivant la conception naïve de certains modernes, qui, voulant de parti pris ramener toutes choses à une explication purement humaine, semblent se plaisir à choisir toujours l'interprétation la plus grossière qu'il soit possible d'imaginer. Il est vrai que les prétendues explications « psychologiques », si elles sont d'apparence plus subtile, ne valent pas mieux au fond ; toutes négligent pareillement d'envisager la seule chose qui compte en réalité, à savoir que l'action effective des rites n'est pas une « croyance » ni une vue théorique, mais un fait positif.

On peut comprendre maintenant pourquoi, lorsque les épreuves revêtent la forme de « voyages » successifs, ceux-ci sont mis respectivement en rapport avec les différents éléments ; et il nous reste seulement à indiquer en quel sens, au point de vue initiatique, le terme même de « purification » doit être entendu. Il s'agit de ramener l'être à un état de simplicité indifférenciée, comparable, comme nous l'avons dit précédemment, à celui de la *materia prima* (entendue naturellement ici en un sens relatif), afin qu'il soit apte à recevoir la vibration du *Fiat Lux* initiatique ; il faut que l'influence spirituelle dont la transmission va lui donner cette « illumination » première ne rencontre en lui aucun obstacle dû à des « préformations » inharmoniques provenant du monde profane ¹ ; et c'est pourquoi il doit être réduit tout d'abord à cet état de *materia prima*, ce qui, si l'on veut bien y réfléchir un instant, montre assez clairement que le processus initiatique et le « Grand Œuvre » hermétique ne sont en réalité qu'une seule et même chose : la conquête de la Lumière divine qui est l'unique essence de toute spiritualité.

1. La purification est donc aussi, à cet égard, ce qu'on appellerait en langage kabbalistique une « dissolution des écorces » ; en connexion avec ce point, nous avons également signalé ailleurs la signification symbolique du « dépouillement des métaux » (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXII).

De la mort initiatique

Une autre question qui semble aussi peu comprise que celle des épreuves de la plupart de ceux de nos contemporains qui ont la prétention de traiter de ces choses, c'est celle de ce qu'on appelle la « mort initiatique » ; ainsi, il nous est arrivé fréquemment de rencontrer, à ce propos, une expression comme celle de « mort fictive », qui témoigne de la plus complète incompréhension des réalités de cet ordre. Ceux qui s'expriment ainsi ne voient évidemment que l'extériorité du rite, et n'ont aucune idée des effets qu'il doit produire sur ceux qui sont vraiment qualifiés ; autrement, ils se rendraient compte que cette « mort », bien loin d'être « fictive », est au contraire, en un sens, plus réelle même que la mort entendue au sens ordinaire du mot, car il est évident que le profane qui meurt ne devient pas initié par là même, et la distinction de l'ordre profane (comprenant ici non seulement ce qui est dépourvu du caractère traditionnel, mais aussi tout exotérisme) et de l'ordre initiatique est, à vrai dire, la seule qui dépasse les contingences inhérentes aux états particuliers de l'être et qui ait, par conséquent, une valeur profonde et permanente au point de vue universel. Nous nous contenterons de rappeler, à cet égard, que toutes les traditions insistent sur la différence essentielle qui existe dans les états posthumes de l'être humain selon qu'il s'agit du profane ou de l'initié ; si les conséquences de la mort, prise dans son acception habituelle, sont ainsi conditionnées par cette distinction, c'est donc que le changement qui donne accès à l'ordre initiatique correspond à un degré supérieur de réalité.

Il est bien entendu que le mot de « mort » doit être pris ici dans son sens le plus général, suivant lequel nous pouvons dire que tout changement d'état, quel qu'il soit, est à la fois une mort et une naissance, selon qu'on l'envisage, d'un côté ou de l'autre : mort par rapport à l'état antécédent, naissance par rapport à l'état conséquent. L'initiation est généralement décrite comme une « seconde naissance », ce qu'elle est en effet ; mais cette « seconde naissance » implique nécessairement la mort au monde profane et la suit en quelque sorte immédiatement, puisque ce ne sont là, à proprement parler, que les deux faces d'un même changement d'état. Quant au symbolisme du rite, il sera naturellement basé sur l'analogie qui existe entre tous les changements d'état ; en raison de cette analogie, la mort et la naissance au sens ordinaire symbolisent elles-mêmes la mort et la naissance initiatiques, les images qui leur sont empruntées étant transposées par le rite dans un autre ordre de réalité. Il y a lieu de remarquer notamment, à ce sujet, que tout changement d'état doit être considéré comme s'accomplissant dans les ténèbres, ce qui donne l'explication du symbolisme de la couleur noire en rapport avec ce dont il s'agit ¹ : le candidat à l'initiation doit passer par l'obscurité complète avant d'accéder à la « vraie lumière ». C'est dans cette phase d'obscurité que s'effectue ce qui est désigné comme la « descente aux Enfers », dont nous avons parlé plus amplement ailleurs ² : c'est, pourrait-on dire, comme une sorte de « récapitulation » des états antécédents, par laquelle les possibilités se rapportant à l'état profane seront définitivement épuisées, afin que l'être puisse dès lors développer librement les possibilités d'ordre supérieur qu'il porte en lui, et dont la réalisation appartient proprement au domaine initiatique.

D'autre part, puisque des considérations similaires sont applicables à tout changement d'état, et que les degrés ultérieurs et successifs de l'initiation correspondent naturellement aussi à des changements d'état, on peut dire qu'il y aura encore, pour l'accession à chacun d'eux, mort et naissance, bien que la « coupure », s'il est permis de s'exprimer ainsi, soit moins nette et d'une importance moins fondamentale que pour l'initiation première, c'est-à-dire pour le passage de l'ordre profane à l'ordre initiatique. D'ailleurs, il va de soi que les changements subis par l'être au cours de son développement sont réellement en multitude indéfinie ; les degrés initiatiques conférés rituellement, dans quelque forme traditionnelle que ce soit, ne peuvent donc correspondre qu'à une sorte de classification générale des principales étapes à parcourir, et chacun d'eux peut résumer en lui-même tout un ensemble d'étapes secondaires et intermédiaires. Mais il est, dans ce processus, un point plus particulièrement important, où le symbolisme de la mort doit apparaître de nouveau de la façon la plus explicite ; et ceci demande encore quelques explications.

La « seconde naissance », entendue comme correspondant à l'initiation première, est proprement,

1. Cette explication convient également en ce qui concerne les phases du « Grand Œuvre » hermétique, qui, comme nous l'avons déjà indiqué, correspondent strictement à celles de l'initiation.

2. Voir *L'Ésotérisme de Dante*.

comme nous l'avons déjà dit, ce qu'on peut appeler une régénération psychique ; et c'est en effet dans l'ordre psychique, c'est-à-dire dans l'ordre où se situent les modalités subtiles de l'être humain, que doivent s'effectuer les premières phases du développement initiatique ; mais celles-ci ne constituent pas un but en elles-mêmes, et elles ne sont encore que préparatoires par rapport à la réalisation de possibilités d'un ordre plus élevé, nous voulons dire de l'ordre spirituel au vrai sens de ce mot. Le point de processus initiatique auquel nous venons de faire allusion est donc celui qui marquera le passage de l'ordre psychique à l'ordre spirituel ; et ce passage pourra être regardé plus spécialement comme constituant une « seconde mort » et une « troisième naissance »¹. Il convient d'ajouter que cette « troisième naissance » sera représentée plutôt comme une « résurrection » que comme une naissance ordinaire, parce qu'il ne s'agit plus ici d'un « commencement » au même sens que lors de l'initiation première ; les possibilités déjà développées, et acquises une fois pour toutes, devront se retrouver après ce passage, mais « transformées », d'une façon analogue à celle dont le « corps glorieux » ou « corps de résurrection » représente la « transformation » des possibilités humaines, au-delà des conditions limitatives qui définissent le mode d'existence de l'individualité comme telle.

La question, ainsi ramenée à l'essentiel, est en somme assez simple ; ce qui la complique, ce sont, comme il arrive presque toujours, les confusions que l'on commet en y mêlant des considérations qui se rapportent en réalité à tout autre chose. C'est ce qui se produit notamment au sujet de la « seconde mort », à laquelle beaucoup prétendent attacher une signification particulièrement fâcheuse, parce qu'ils ne savent pas faire certaines distinctions essentielles entre les divers cas où cette expression peut être employée. La « seconde mort », d'après ce que nous venons de dire, n'est autre chose que la « mort psychique » ; on peut envisager ce fait comme susceptible de se produire, à plus ou moins longue échéance après la mort corporelle, pour l'homme ordinaire, en dehors de tout processus initiatique ; mais alors cette « seconde mort » ne donnera pas accès au domaine spirituel, et l'être, sortant de l'état humain, passera simplement à un autre état individuel de manifestation. Il y a là une éventualité redoutable pour le profane, qui a tout avantage à être maintenu dans ce que nous avons appelé les « prolongements » de l'état humain, ce qui est d'ailleurs, dans toutes les traditions, la principale raison d'être des rites funéraires. Mais il en va tout autrement pour l'initié, puisque celui-ci ne réalise les possibilités mêmes de l'état humain que pour arriver à le dépasser, et qu'il doit nécessairement sortir de cet état, sans d'ailleurs avoir besoin pour cela d'attendre la dissolution de l'apparence corporelle, pour passer aux états supérieurs.

Ajoutons encore, pour n'omettre aucune possibilité, qu'il est un autre aspect défavorable de la « seconde mort », qui se rapporte proprement à la « contre-initiation » ; celle-ci, en effet, imite dans ses phases l'initiation véritable, mais ses résultats sont en quelque sorte au rebours de celle-ci, et, évidemment, elle ne peut en aucun cas conduire au domaine spirituel, puisqu'elle ne fait au contraire qu'en éloigner l'être de plus en plus. Lorsque l'individu qui suit cette voie arrive à la « mort psychique », il se trouve dans une situation non pas exactement semblable à celle du profane pur et simple, mais bien pire encore, en raison du développement qu'il a donné aux possibilités les plus inférieures de l'ordre subtil ; mais nous n'y insisterons pas davantage, et nous nous contenterons de renvoyer aux quelques allusions que nous y avons déjà faites en d'autres occasions², car, à vrai dire, c'est là un cas qui ne peut présenter d'intérêt qu'à un point de vue très spécial, et qui, en tout état de cause, n'a absolument rien à voir avec la véritable initiation. Le sort des « magiciens noirs », comme on dit communément, ne regarde qu'eux-mêmes, et il serait pour le moins inutile de fournir un aliment aux divagations plus ou moins fantastiques auxquelles ce sujet ne donne lieu que trop souvent déjà ; il ne convient de s'occuper d'eux que pour dénoncer leurs méfaits lorsque les circonstances l'exigent, et pour s'y opposer dans la mesure du possible ; et malheureusement, à une époque comme la nôtre, ces méfaits sont singulièrement plus étendus que ne sauraient l'imaginer ceux qui n'ont pas eu l'occasion de s'en rendre compte directement.

1. Dans le symbolisme maçonnique, ceci correspond à l'initiation au grade de Maître.

2. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXV et XXXVIII.

Noms profanes et noms initiatiques

En parlant précédemment des divers genres de secrets d'ordre plus ou moins extérieur qui peuvent exister dans certaines organisations, initiatiques ou non, nous avons mentionné entre autres le secret portant sur les noms de leurs membres ; et il peut bien sembler, à première vue, que celui-là soit à ranger parmi les simples mesures de précaution destinées à se garantir contre des dangers pouvant provenir d'ennemis quelconques, sans qu'il y ait lieu d'y chercher une raison plus profonde. En fait, il en est assurément ainsi dans bien des cas, et tout au moins dans ceux où l'on a affaire à des organisations secrètes purement profanes ; mais pourtant, quand il s'agit d'organisations initiatiques, il se peut qu'il y ait là autre chose, et que ce secret, comme tout le reste, revête un caractère véritablement symbolique. Il y a d'autant plus d'intérêt à s'arrêter quelque peu sur ce point, que la curiosité des noms est une des manifestations les plus ordinaires de l'« individualisme » moderne, et que, quand elle prétend s'appliquer aux choses du domaine initiatique, elle témoigne encore d'une grave méconnaissance des réalités de cet ordre, et d'une fâcheuse tendance à vouloir les ramener au niveau des contingences profanes. L'« historicisme » de nos contemporains n'est satisfait que s'il met des noms propres sur toutes choses, c'est-à-dire s'il les attribue à des individualités humaines déterminées, suivant la conception la plus restreinte qu'on puisse s'en faire, celle qui a cours dans la vie profane et qui ne tient compte que de la seule modalité corporelle. Cependant, le fait que l'origine des organisations initiatiques ne peut jamais être rapportée à de telles individualités devrait déjà donner à réfléchir à cet égard ; et, quand il s'agit de celles de l'ordre le plus profond, leurs membres mêmes ne peuvent être identifiés, non point parce qu'ils se dissimulent, ce qui, quelque soin qu'ils y mettent, ne saurait être toujours efficace, mais parce que, en toute rigueur, ils ne sont pas des « personnages » au sens où le voudraient les historiens, si bien que quiconque croira pouvoir les nommer sera, par là même, inévitablement dans l'erreur ¹. Avant d'entrer dans de plus amples explications là-dessus, nous dirons que quelque chose d'analogue se retrouve, toutes proportions gardées, à tous les degrés de l'échelle initiatique, même aux plus élémentaires, de sorte que, si une organisation initiatique est réellement ce qu'elle doit être, la désignation d'un quelconque de ses membres par un nom profane, même si elle est exacte « matériellement », sera toujours entachée de fausseté, à peu près comme le serait la confusion entre un acteur et un personnage dont il joue le rôle et dont on s'obstinerait à lui appliquer le nom dans toutes les circonstances de son existence.

Nous avons déjà insisté sur la conception de l'initiation comme une « seconde naissance » ; c'est précisément par une conséquence logique immédiate de cette conception que, dans de nombreuses organisations, l'initié reçoit un nouveau nom, différent de son nom profane ; et ce n'est pas là une simple formalité, car ce nom doit correspondre à une modalité également différente de son être, celle dont la réalisation est rendue possible par l'action de l'influence spirituelle transmise par l'initiation ; on peut d'ailleurs remarquer que, même au point de vue exotérique, la même pratique existe, avec une raison analogue, dans certains ordres religieux. Nous aurons donc pour le même être deux modalités distinctes, l'une se manifestant dans le monde profane, et l'autre à l'intérieur de l'organisation initiatique ² ; et, normalement, chacune d'elles doit avoir son propre nom, celui de l'une ne convenant pas à l'autre, puisqu'elles se situent dans deux ordres réellement différents. On peut aller plus loin : à tout degré d'initiation effective correspond encore une autre modalité de l'être ; celui-ci devrait donc recevoir un nouveau nom pour chacun de ces degrés, et, même si ce nom ne lui est pas donné en fait, il n'en existe pas moins, peut-on dire, comme expression caractéristique de cette modalité, car un nom n'est pas autre chose que cela en réalité. Maintenant, comme ces modalités sont hiérarchisées dans l'être, il en est de même des noms qui les représentent respectivement ; un nom sera donc d'autant plus vrai qu'il correspondra à une modalité d'ordre plus profond, puisque, par là même, il exprimera quelque chose qui sera plus proche de la véritable essence de l'être. C'est donc, contrairement à l'opinion vulgaire, le nom profane qui, étant attaché à la modalité la plus extérieure et à la manifestation la plus superficielle, est le moins vrai de tous ; et

1. Ce cas est notamment, en Occident, celui des véritables Rose-Croix.

2. La première doit d'ailleurs être regardée comme n'ayant qu'une existence illusoire par rapport à la seconde, non seulement en raison de la différence des degrés de réalité auxquels elles se rapportent respectivement, mais aussi parce que, comme nous l'avons expliqué un peu plus haut, la « seconde naissance » implique nécessairement la « mort » de l'individualité profane, qui ainsi ne peut plus subsister qu'à titre de simple apparence extérieure.

il en est surtout ainsi dans une civilisation qui a perdu tout caractère traditionnel, et où un tel nom n'exprime presque plus rien de la nature de l'être. Quant à ce qu'on peut appeler le véritable nom de l'être humain, le plus vrai de tous, nom qui est d'ailleurs proprement un « nombre », au sens pythagoricien et kabbalistique de ce mot, c'est celui qui correspond à la modalité centrale de son individualité, c'est-à-dire à sa restauration dans l'« état primordial », car c'est celui-là qui constitue l'expression intégrale de son essence individuelle.

Il résulte de ces considérations qu'un nom initiatique n'a pas à être connu dans le monde profane, puisqu'il représente une modalité de l'être qui ne saurait se manifester dans celui-ci, de sorte que sa connaissance tomberait en quelque sorte dans le vide, ne trouvant rien à quoi elle puisse s'appliquer réellement. Inversement, le nom profane représente une modalité que l'être doit dépouiller lorsqu'il rentre dans le domaine initiatique, et qui n'est plus alors pour lui qu'un simple rôle qu'il joue à l'extérieur ; ce nom ne saurait donc valoir dans ce domaine, par rapport auquel ce qu'il exprime est en quelque sorte inexistant. Il va de soi, d'ailleurs, que ces raisons profondes de la distinction et pour ainsi dire de la séparation du nom initiatique et du nom profane, comme désignant des « entités » effectivement différentes, peuvent n'être pas conscientes partout où le changement de nom est pratiqué en fait ; il peut se faire que, par suite d'une dégénérescence de certaines organisations initiatiques, on en arrive à tenter de l'y expliquer par des motifs tout extérieurs, par exemple en le présentant comme une simple mesure de prudence, ce qui, en somme, vaut à peu près les interprétations du rituel et du symbolisme dans un sens moral ou politique, et n'empêche nullement qu'il y ait eu tout autre chose à l'origine. Par contre, s'il ne s'agit que d'organisations profanes, ces mêmes motifs extérieurs sont bien réellement valables, et il ne saurait y avoir rien de plus, à moins pourtant qu'il n'y ait aussi, dans certains cas, comme nous l'avons déjà dit à propos des rites, le désir d'imiter les usages des organisations initiatiques, mais, naturellement, sans que cela puisse alors répondre à la moindre réalité ; et ceci montre encore une fois que des apparences similaires peuvent, en fait, recouvrir les choses les plus différentes.

Maintenant, tout ce que nous avons dit jusqu'ici de cette multiplicité de noms, représentant autant de modalités de l'être, se rapporte uniquement à des extensions de l'individualité humaine, comprises dans sa réalisation intégrale, c'est-à-dire, initiatiquement, au domaine des « petits mystères », ainsi que nous l'expliquerons par la suite d'une façon plus précise. Quand l'être passe aux « grands mystères », c'est-à-dire à la réalisation d'états supra-individuels, il passe par là même au delà du nom et de la forme, puisque, comme l'enseigne la doctrine hindoue, ceux-ci (*nâma-rûpa*) sont les expressions respectives de l'essence et de la substance de l'individualité. Un tel être, véritablement, n'a donc plus de nom, puisque c'est là une limitation dont il est désormais libéré ; il pourra, s'il y a lieu, prendre n'importe quel nom pour se manifester dans le domaine individuel, mais ce nom ne l'affectera en aucune façon et lui sera tout aussi « accidentel » qu'un simple vêtement qu'on peut quitter ou changer à volonté. C'est là l'explication de ce que nous disions plus haut : quand il s'agit d'organisations de cet ordre, leurs membres n'ont pas de nom, et d'ailleurs elles-mêmes n'en ont pas davantage ; dans ces conditions, qu'y a-t-il encore qui puisse donner prise à la curiosité profane ? Si même celle-ci arrive à découvrir quelques noms, ils n'auront qu'une valeur toute conventionnelle ; et cela peut se produire déjà, bien souvent, pour des organisations d'ordre inférieur à celui-là, dans lesquelles seront employées par exemple des « signatures collectives », représentant, soit ces organisations elles-mêmes dans leur ensemble, soit des fonctions envisagées indépendamment des individualités qui les remplissent. Tout cela, nous le répétons, résulte de la nature même des choses d'ordre initiatique, où les considérations individuelles ne comptent pour rien, et n'a point pour but de dérouter certaines recherches, bien que c'en soit là une conséquence de fait ; mais comment les profanes pourraient-ils y supposer autre chose que des intentions telles qu'eux-mêmes peuvent en avoir ?

De là vient aussi, dans bien des cas, la difficulté ou même l'impossibilité d'identifier les auteurs d'œuvres ayant un certain caractère initiatique ¹ : ou elles sont entièrement anonymes, ou, ce qui

1. Ceci est d'ailleurs susceptible d'une application très générale dans toutes les civilisations traditionnelles, du fait que le caractère initiatique y est attaché aux métiers eux-mêmes, de sorte que toute œuvre d'art (ou ce que les modernes appelleraient ainsi), de quelque genre qu'elle soit, en participe nécessairement dans une certaine mesure. Sur cette question, qui est celle du sens supérieur et traditionnel de l'« anonymat », voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX.

revient au même, elles n'ont pour signature qu'une marque symbolique ou un nom conventionnel ; il n'y a d'ailleurs aucune raison pour que leurs auteurs aient joué dans le monde profane un rôle apparent quelconque. Quand de telles œuvres portent au contraire le nom d'un individu connu par ailleurs comme ayant vécu effectivement, on n'en est peut-être pas beaucoup plus avancé, car ce n'est pas pour cela qu'on saura exactement à qui ou à quoi l'on a affaire : cet individu peut fort bien n'avoir été qu'un porte-parole, voire un masque ; en pareil cas, son œuvre prétendue pourra impliquer des connaissances qu'il n'aura jamais eues réellement ; il peut n'être qu'un initié d'un degré inférieur, ou même un simple profane qui aura été choisi pour des raisons contingentes quelconques ¹, et alors ce n'est évidemment pas l'auteur qui importe, mais uniquement l'organisation qui l'a inspiré.

Du reste, même dans l'ordre profane, on peut s'étonner de l'importance attribuée de nos jours à l'individualité d'un auteur et à tout ce qui y touche de près ou de loin ; la valeur de l'œuvre dépend-elle en quelque façon de ces choses ? D'un autre côté, il est facile de constater que le souci d'attacher son nom à une œuvre quelconque se rencontre d'autant moins dans une civilisation que celle-ci est plus étroitement reliée aux principes traditionnels, dont, en effet, l'« individualisme » sous toutes ses formes est véritablement la négation même. On peut comprendre sans peine que tout cela se tient, et nous ne voulons pas y insister davantage, d'autant plus que ce sont là des choses sur lesquelles nous nous sommes déjà souvent expliqué ailleurs ; mais il n'était pas inutile de souligner encore, à cette occasion, le rôle de l'esprit antitraditionnel, caractéristique de l'époque moderne, comme cause principale de l'incompréhension des réalités initiatiques et de la tendance à les réduire aux points de vue profanes. C'est cet esprit qui, sous des noms tels que ceux d'« humanisme » et de « rationalisme », s'efforce constamment, depuis plusieurs siècles, de tout ramener aux proportions de l'individualité humaine vulgaire, nous voulons dire de la portion restreinte qu'en connaissent les profanes, et de nier tout ce qui dépasse ce domaine étroitement borné, donc en particulier tout ce qui relève de l'initiation, à quelque degré que ce soit. Il est à peine besoin de faire remarquer que les considérations que nous venons d'exposer ici se basent essentiellement sur la doctrine métaphysique des états multiples de l'être, dont elles sont une application directe ²; comment cette doctrine pourrait-elle être comprise par ceux qui prétendent faire de l'homme individuel, et même de sa seule modalité corporelle, un tout complet et fermé, un être se suffisant à lui-même, au lieu de n'y voir que ce qu'il est en réalité, la manifestation contingente et transitoire d'un être dans un domaine très particulier parmi la multitude indéfinie de ceux dont l'ensemble constitue l'Existence universelle, et auxquels correspondent, pour ce même être, autant de modalités et d'états différents, dont il lui sera possible de prendre conscience précisément en suivant la voie qui lui est ouverte par l'initiation ?

1. Par exemple, il semble bien qu'il en ait été ainsi, au moins en partie, pour les romans du Saint Graal ; c'est aussi à une question de ce genre que se rapportent, au fond, toutes les discussions auxquelles a donné lieu la « personnalité » de Shakespeare, bien que, en fait, ceux s'y sont livrés n'aient jamais su porter cette question sur son véritable terrain, de sorte qu'ils n'ont guère fait que l'embrouiller d'une façon à peu près inextricable.

2. Voir, pour l'exposé complet de ce dont il s'agit, notre étude sur *Les États multiples de l'être*.

Le symbolisme du théâtre

Nous avons comparé tout à l'heure la confusion d'un être avec sa manifestation extérieure et profane à celle qu'on commettrait en voulant identifier un acteur à un personnage dont il joue le rôle ; pour faire comprendre à quel point cette comparaison est exacte, quelques considérations générales sur le symbolisme du théâtre ne seront pas hors de propos ici, bien qu'elles ne s'appliquent pas d'une façon exclusive à ce qui concerne proprement le domaine initiatique. Bien entendu, ce symbolisme peut être rattaché au caractère premier des arts et des métiers, qui possédaient tous une valeur de cet ordre par le fait qu'ils étaient rattachés à un principe supérieur, dont ils dérivait à titre d'applications contingentes, et qui ne sont devenus profanes, comme nous l'avons expliqué bien souvent, que par suite de la dégénérescence spirituelle de l'humanité au cours de la marche descendante de son cycle historique.

On peut dire, d'une façon générale, que le théâtre est un symbole de la manifestation, dont il exprime aussi parfaitement que possible le caractère illusoire ¹; et ce symbolisme peut être envisagé, soit au point de vue de l'acteur, soit à celui du théâtre lui-même. L'acteur est un symbole du « Soi » ou de la personnalité se manifestant par une série indéfinie d'états et de modalités, qui peuvent être considérés comme autant de rôles différents ; et il faut noter l'importance qu'avait l'usage antique du masque pour la parfaite exactitude de ce symbolisme ². Sous le masque, en effet, l'acteur demeure lui-même dans tous ses rôles, comme la personnalité est « non-affectée » par toutes ses manifestations ; la suppression du masque, au contraire, oblige l'acteur à modifier sa propre physionomie et semble ainsi altérer en quelque façon son identité essentielle. Cependant, dans tous les cas, l'acteur demeure au fond autre chose que ce qu'il paraît être, de même que la personnalité est autre chose que les multiples états manifestés, qui ne sont que les apparences extérieures et changeantes dont elle se revêt pour réaliser, selon les modes divers qui conviennent à leur nature, les possibilités indéfinies qu'elle contient en elle-même dans la permanente actualité de la non-manifestation.

Si nous passons à l'autre point de vue, nous pouvons dire que le théâtre est une image du monde : l'un et l'autre sont proprement une « représentation », car le monde lui-même, n'existant que comme conséquence et expression du Principe, dont il dépend essentiellement en tout ce qu'il est, peut être regardé comme symbolisant à sa façon l'ordre principiel, et ce caractère symbolique lui confère d'ailleurs une valeur supérieure à ce qu'il est en lui-même, puisque c'est par là qu'il participe d'un plus haut degré de réalité ³. En arabe, le théâtre est désigné par le mot *tamthîl*, qui, comme tous ceux qui dérivent de la même racine *mathl*, a proprement les sens de ressemblance, comparaison, image ou figure ; et certains théologiens musulmans emploient l'expression *âlam tamthîl*, qu'on pourrait traduire par « monde figuré » ou par « monde de représentation », pour désigner tout ce qui, dans les Écritures sacrées, est décrit en termes symboliques et ne devant pas être pris au sens littéral. Il est remarquable que certains appliquent notamment cette expression à ce qui concerne les anges et les démons, qui effectivement « représentent » les états supérieurs et inférieurs de l'être, et qui d'ailleurs ne peuvent évidemment être décrits que symboliquement par des termes empruntés au monde sensible ; et, par une coïncidence au moins singulière, on sait, d'autre part, le rôle considérable que jouaient précisément ces anges et ces démons dans le théâtre religieux du moyen âge occidental.

Le théâtre, en effet, n'est pas forcément borné à représenter le monde humain, c'est-à-dire un seul état de manifestation ; il peut aussi représenter en même temps les mondes supérieurs et inférieurs. Dans les « mystères » du moyen âge, la scène était, pour cette raison, divisée en plusieurs étages correspondant aux différents mondes, généralement répartis suivant la division ternaire : ciel, terre, enfer ; et l'action se jouant simultanément dans ces différentes divisions représentait bien la simultanéité essentielle des états de l'être. Les modernes, ne comprenant plus rien à ce symbolisme, en sont arrivés à regarder comme une « naïveté », pour ne pas dire comme une maladresse, ce qui

1. Nous ne disons pas irréel ; il est bien entendu que l'illusion doit être considérée seulement comme une moindre réalité.

2. Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que ce masque s'appelait en latin *persona* ; la personnalité est, littéralement, ce qui se cache sous le masque de l'individualité.

3. C'est aussi la considération du monde, soit comme rapporté au Principe, soit seulement dans ce qu'il est en lui-même, qui différencie fondamentalement le point de vue des sciences traditionnelles et celui des sciences profanes.

avait précisément ici le sens le plus profond ; et ce qui est étonnant, c'est la rapidité avec laquelle est venue cette incompréhension, si frappante chez les écrivains du XVII^e siècle ; cette coupure radicale entre la mentalité du moyen âge et celle des temps modernes n'est certes pas une des moindres énigmes de l'histoire.

Puisque nous venons de parler des « mystères », nous ne croyons pas inutile de signaler la singularité de cette dénomination à double sens : on devrait, en toute rigueur étymologique, écrire « mistères », car ce mot est dérivé du latin *ministerium*, signifiant « office » ou « fonction », ce qui indique nettement à quel point les représentations théâtrales de cette sorte étaient, à l'origine, considérées comme faisant partie intégrante de la célébration des fêtes religieuses ¹. Mais ce qui est étrange, c'est que ce nom se soit contracté et abrégé de façon à devenir exactement homonyme de « mystères » ; et à être finalement confondu avec cet autre mot, d'origine grecque et de dérivation toute différente ; est-ce seulement par allusion aux « mystères » de la religion, mis en scène dans les pièces ainsi désignées, que cette assimilation a pu se produire ? Ceci peut sans doute être une raison assez plausible ; mais d'autre part, si l'on songe que des représentations symboliques analogues avaient lieu dans les « mystères » de l'antiquité, en Grèce et probablement aussi en Égypte ², on peut être tenté de voir là quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et comme un indice de la continuité d'une certaine tradition ésotérique et initiatique, s'affirmant au dehors, à intervalles plus ou moins éloignés, par des manifestations similaires, avec l'adaptation requise par la diversité des circonstances de temps et de lieux ³. Nous avons d'ailleurs eu assez souvent, en d'autres occasions, à signaler l'importance, comme procédé du langage symbolique, des assimilations phonétiques entre des mots philologiquement distincts ; il y a là quelque chose qui, à la vérité, n'a rien d'arbitraire, quoi qu'en puissent penser la plupart de nos contemporains, et qui s'apparente assez directement aux modes d'interprétation relevant du *nirukta* hindou ; mais les secrets de la constitution intime du langage sont si complètement perdus aujourd'hui qu'il est à peine possible d'y faire allusion sans que chacun s' imagine qu'il s'agit de « fausses étymologies », voire même de vulgaires « jeux de mots », et Platon lui-même, qui a parfois eu recours à ce genre d'interprétation, comme nous l'avons noté incidemment à propos des « mythes », ne trouve pas grâce devant la « critique » pseudo-scientifique des esprits bornés par les préjugés modernes.

Pour terminer ces quelques remarques, nous indiquerons encore, dans le symbolisme du théâtre, un autre point de vue, celui qui se rapporte à l'auteur dramatique : les différents personnages, étant des productions mentales de celui-ci, peuvent être regardés comme représentant des modifications secondaires et en quelque sorte des prolongements de lui-même, à peu près de la même façon que les formes subtiles produites dans l'état de rêve ⁴. La même considération s'appliquerait d'ailleurs évidemment à la production de toute œuvre d'imagination, de quelque genre qu'elle soit ; mais, dans le cas particulier du théâtre, il y a ceci de spécial que cette production se réalise d'une façon sensible, donnant l'image même de la vie, ainsi que cela a lieu également dans le rêve. L'auteur a donc, à cet égard, une fonction véritablement « démiurgique », puisqu'il produit un monde qu'il tire tout entier de lui-même ; et il est, en cela, le symbole même de l'Être produisant la manifestation universelle. Dans ce cas aussi bien que dans celui du rêve, l'unité essentielle du producteur des « formes illusoires » n'est pas affectée par cette multiplicité de modifications accidentelles, non plus que l'unité de l'Être n'est affectée par la multiplicité de la manifestation. Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, on retrouve toujours dans le théâtre ce caractère qui est sa raison profonde, si méconnue qu'elle puisse être par ceux qui en ont fait quelque chose de purement profane, et qui est de constituer, par sa nature même, un des plus parfaits symboles de la manifestation universelle.

1. C'est également de *ministerium*, au sens de « fonction », qu'est dérivé d'autre part le mot « métier », ainsi que nous l'avons déjà signalé ailleurs (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. VIII).

2. À ces représentations symboliques, on peut d'ailleurs rattacher directement la « mise en action rituelle des légendes » initiatiques dont nous avons parlé plus haut.

3. L'« extériorisation » en mode religieux, au moyen âge, peut avoir été la conséquence d'une telle adaptation ; elle ne constitue donc pas une objection contre le caractère ésotérique de cette tradition en elle-même.

4. Cf. *Les États multiples de l'être*, ch. VI.

« Opératif » et « Spéculatif »

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

Le point de départ de l'erreur que nous signalons consiste en ceci : du fait que la forme de l'initiation maçonnique est liée à un métier, ce qui d'ailleurs, comme nous l'avons indiqué, est fort loin d'être un cas exceptionnel, et que ses symboles et ses rites, en un mot ses méthodes propres, dans tout ce qu'elles ont de « spécifique », prennent essentiellement leur appui dans le métier de constructeur, on en est arrivé à confondre « opératif » avec « corporatif », s'arrêtant ainsi à l'aspect le plus extérieur et le plus superficiel des choses, ainsi qu'il est naturel pour qui n'a aucune idée ni même aucun soupçon de la « réalisation » initiatique. L'opinion la plus répandue pourrait donc se formuler ainsi : les Maçons « opératifs » étaient exclusivement des hommes de métier ; peu à peu, ils « acceptèrent » parmi eux, à titre honorifique en quelque sorte, des personnes étrangères à l'art de bâtir ¹ ; mais, finalement, il arriva que ce second élément devint prédominant, et c'est de là que résulta la transformation de la Maçonnerie « opérative » en Maçonnerie « spéculative », n'ayant plus avec le métier qu'un rapport fictif ou « idéal ». Cette Maçonnerie « spéculative » date, comme on le sait, du début du XVIII^e siècle ; mais certains, constatant la présence de membres non ouvriers dans l'ancienne Maçonnerie « opérative », croient pouvoir en conclure que ceux-là étaient déjà des Maçons « spéculatifs ». Dans tous les cas, on semble penser, d'une façon à peu près unanime, que le changement qui donna naissance à la Maçonnerie « spéculative » marque une supériorité par rapport à ce dont celle-ci est dérivée, comme si elle représentait un « progrès » dans le sens « intellectuel » et répondait à une conception d'un niveau plus élevé ; et on ne se fait pas faute, à cet égard, d'opposer les « spéculations » de la « pensée » aux occupations de métier, comme si c'était là ce dont il s'agit quand on a affaire à des choses qui relèvent, non pas de l'ordre des activités profanes, mais du domaine initiatique.

En fait, il n'y avait anciennement d'autre distinction que celle des Maçons « libres », qui étaient les hommes de métier, s'appelant ainsi à cause des franchises qui avaient été accordées par les souverains à leurs corporations, et sans doute aussi (nous devrions peut-être même dire avant tout) parce que la condition d'homme libre de naissance était une des qualifications requises pour être admis à l'initiation ², et des Maçons « acceptés », qui, eux, n'étaient pas des professionnels, et parmi lesquels une place à part était faite aux ecclésiastiques, qui étaient initiés dans des Loges spéciales ³ pour pouvoir remplir la fonction de « chapelain » dans les Loges ordinaires ; mais les uns et les autres étaient également, bien qu'à des titres différents, des membres d'une seule et même organisation, qui était la Maçonnerie « opérative » ; et comment aurait-il pu en être autrement, alors qu'aucune Loge n'aurait pu fonctionner normalement sans être pourvue d'un « chapelain », donc sans compter

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

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

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

tout au moins un Maçon « accepté » parmi ses membres ¹ ? Il est exact, par ailleurs, que c'est parmi les Maçons « acceptés » et par leur action que s'est formée la Maçonnerie « spéculative » ²; et ceci peut en somme s'expliquer assez simplement par le fait que, n'étant pas rattachés directement au métier, et n'ayant pas, par là même, une base aussi solide pour le travail initiatique sous la forme dont il s'agit, ils pouvaient, plus facilement ou plus complètement que d'autres, perdre de vue une partie de ce que comporte l'initiation, et nous dirons même la partie la plus importante, puisque c'est celle qui concerne proprement la « réalisation » ³. Encore faut-il ajouter qu'ils étaient peut-être aussi, par leur situation sociale et leurs relations extérieures, plus accessibles à certaines influences du monde profane, politiques, philosophiques ou autres, agissant également dans le même sens, en les « distrayant », dans l'acception propre du mot, du travail initiatique, si même elles n'allaient pas jusqu'à les amener à commettre de fâcheuses confusions entre les deux domaines, ainsi que cela ne s'est vu que trop souvent par la suite.

C'est ici que, tout en étant parti de considérations historiques pour la commodité de notre exposé, nous touchons au fond même de la question : le passage de l'« opératif » au « spéculatif », bien loin de constituer un « progrès » comme le voudraient les modernes qui n'en comprennent pas la signification, est exactement tout le contraire au point de vue initiatique ; il implique, non pas forcément une déviation à proprement parler, mais du moins une dégénérescence au sens d'un amoindrissement ; et, comme nous venons de le dire, cet amoindrissement consiste dans la négligence et l'oubli de tout ce qui est « réalisation », car c'est là ce qui est véritablement « opératif », pour ne plus laisser subsister qu'une vue purement théorique de l'initiation. Il ne faut pas oublier, en effet, que « spéculation » et « théorie » sont synonymes ; et il est bien entendu que le mot « théorie » ne doit pas être pris ici dans son sens originel de « contemplation », mais uniquement dans celui qu'il a toujours dans le langage actuel, et que le mot « spéculation » exprime sans doute plus nettement, puisqu'il donne, par sa dérivation même, l'idée de quelque chose qui n'est qu'un « reflet », comme l'image vue dans un miroir ⁴, c'est-à-dire une connaissance indirecte, par opposition à la connaissance effective qui est la conséquence immédiate de la « réalisation », ou qui plutôt ne fait qu'un avec celle-ci. D'un autre côté, le mot « opératif » ne doit pas être considéré exactement comme un équivalent de « pratique », en tant que ce dernier terme se rapporte toujours à l'« action » (ce qui est d'ailleurs strictement conforme à son étymologie), de sorte qu'il ne saurait être employé ici sans équivoque ni impropiété ⁵; en réalité, il s'agit de cet « accomplissement » de l'être qu'est la « réalisation » initiatique, avec tout l'ensemble des moyens de divers ordres qui peuvent être employés en vue de cette fin ; et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'un mot de même origine, celui d'« œuvre », est aussi usité précisément en ce sens dans la terminologie alchimique.

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

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

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

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

4. Le mot *speculum*, en latin, signifie en effet « miroir ».

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

« différé » quant à son développement « en acte », et il n'est que comme un germe auquel manquent les conditions nécessaires à son éclosion, ces conditions résidant dans le travail « opératif » par lequel seul l'initiation peut être rendue effective.

À ce propos, nous devons encore insister sur le fait qu'une telle dégénérescence d'une organisation initiatique ne change pourtant rien à sa nature essentielle, et que même la continuité de la transmission suffit pour que, si des circonstances plus favorables se présentaient, une restauration soit toujours possible, cette restauration devant alors nécessairement être conçue comme un retour à l'état « opératif ». Seulement, il est évident que plus une organisation est ainsi amoindrie, plus il y a de possibilités de déviations au moins partielles, qui d'ailleurs peuvent naturellement se produire dans bien des sens différents ; et ces déviations, tout en n'ayant qu'un caractère accidentel, rendent une restauration de plus en plus difficile en fait, bien que, malgré tout, elle demeure encore possible en principe. Quoi qu'il en soit, une organisation initiatique possédant une filiation authentique et légitime, quel que soit l'état plus ou moins dégénéré auquel elle se trouve réduite présentement, ne saurait assurément jamais être confondue avec une pseudo-initiation quelconque, qui n'est en somme qu'un pur néant, ni avec la contre-initiation, qui, elle, est bien quelque chose, mais quelque chose d'absolument négatif, allant directement à l'encontre du but que se propose essentiellement toute véritable initiation ¹.

D'autre part, l'infériorité du point de vue « spéculatif », telle que nous venons de l'expliquer, montre encore, comme par surcroît, que la « pensée », cultivée pour elle-même, ne saurait en aucun cas être le fait d'une organisation initiatique comme telle ; celle-ci n'est point un groupement où l'on doive « philosopher » ou se livrer à des discussions « académiques », non plus qu'à tout autre genre d'occupation profane ². La « spéculation » philosophique, quand elle s'introduit ici, est déjà une véritable déviation, tandis que la « spéculation » portant sur le domaine initiatique, si elle est réduite à elle-même au lieu de n'être, comme elle le devrait normalement, qu'une simple préparation au travail « opératif », constitue seulement cet amoindrissement dont nous avons parlé précédemment. Il y a encore là une distinction importante, mais que nous croyons suffisamment claire pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage ; en somme, on peut dire qu'il y a déviation, plus ou moins grave suivant les cas, toutes les fois qu'il y a confusion entre le point de vue initiatique et le point de vue profane. Ceci ne doit pas être perdu de vue lorsqu'on veut apprécier le degré de dégénérescence auquel une organisation initiatique peut être parvenue ; mais, en dehors de toute déviation, on peut toujours, d'une façon très exacte, appliquer les termes « opératif » et « spéculatif », à l'égard d'une forme initiatique quelle qu'elle soit, et même si elle ne prend pas un métier comme « support », en les faisant correspondre respectivement à l'initiation effective et à l'initiation virtuelle.

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

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

Initiation effective et initiation virtuelle

Bien que la distinction entre l'initiation effective et l'initiation virtuelle puisse déjà être suffisamment comprise à l'aide des considérations qui précèdent, elle est assez importante pour que nous essayions de la préciser encore un peu plus ; et, à cet égard, nous ferons tout d'abord remarquer que, parmi les conditions de l'initiation que nous avons énoncées au début, le rattachement à une organisation traditionnelle régulière (présupposant naturellement la qualification) suffit pour l'initiation virtuelle, tandis que le travail intérieur qui vient ensuite concerne proprement l'initiation effective, qui est en somme, à tous ses degrés, le développement « en acte » des possibilités auxquelles l'initiation virtuelle donne accès. Cette initiation virtuelle est donc l'initiation entendue au sens le plus strict de ce mot, c'est-à-dire comme une « entrée » ou un « commencement » ; bien entendu, cela ne veut nullement dire qu'elle puisse être regardée comme quelque chose qui se suffit à soi-même, mais seulement qu'elle est le point de départ nécessaire de tout le reste ; quand on est entré dans une voie, encore faut-il s'efforcer de la suivre, et même, si on le peut, de la suivre jusqu'au bout. On pourrait tout résumer en ces quelques mots : entrer dans la voie, c'est l'initiation virtuelle ; suivre la voie, c'est l'initiation effective ; mais malheureusement, en fait, beaucoup restent sur le seuil, non pas toujours parce qu'eux-mêmes sont incapables d'aller plus loin, mais aussi, surtout dans les conditions actuelles du monde occidental, par suite de la dégénérescence de certaines organisations qui, devenues uniquement « spéculatives » comme nous venons de l'expliquer, ne peuvent par là même les aider en aucune façon pour le travail « opératif », fût-ce dans ses stades les plus élémentaires, et ne leur fournissent rien qui puisse même leur permettre de soupçonner l'existence d'une « réalisation » quelconque. Pourtant, même dans ces organisations, on parle bien encore, à chaque instant, de « travail » initiatique, ou du moins de quelque chose que l'on considère comme tel ; mais alors on peut légitimement se poser cette question : en quel sens et dans quelle mesure cela correspond-il encore à quelque réalité ?

Pour répondre à cette question, nous rappellerons que l'initiation est essentiellement une transmission, et nous ajouterons que ceci peut s'entendre en deux sens différents : d'une part, transmission d'une influence spirituelle, et, d'autre part, transmission d'un enseignement traditionnel. C'est la transmission de l'influence spirituelle qui doit être envisagée en premier lieu, non seulement parce qu'elle doit logiquement précéder tout enseignement, ce qui est trop évident dès lors qu'on a compris la nécessité du rattachement traditionnel, mais encore et surtout parce que c'est elle qui constitue essentiellement l'initiation au sens strict, si bien que, s'il ne devait s'agir que d'initiation virtuelle, tout pourrait en somme se borner là, sans qu'il y ait lieu d'y adjoindre ultérieurement un enseignement quelconque. En effet, l'enseignement initiatique, dont nous aurons à préciser par la suite le caractère particulier, ne peut être autre chose qu'une aide extérieure apportée au travail intérieur de réalisation, afin de l'appuyer et de le guider autant qu'il est possible ; c'est là, au fond, son unique raison d'être, et c'est en cela seulement que peut consister le côté extérieur et collectif d'un véritable « travail » initiatique, si l'on entend bien réellement celui-ci dans sa signification légitime et normale.

Maintenant, ce qui rend la question un peu plus complexe, c'est que les deux sortes de transmission que nous venons d'indiquer, tout en étant en effet distinctes en raison de la différence de leur nature même, ne peuvent cependant jamais être entièrement séparées l'une de l'autre ; et ceci demande encore quelques explications, bien que nous ayons déjà en quelque sorte traité ce point implicitement lorsque nous avons parlé des rapports étroits qui unissent le rite et le symbole. En effet, les rites sont essentiellement, et avant tout, le véhicule de l'influence spirituelle, qui sans eux ne peut être transmise en aucune façon ; mais en même temps, par là même qu'ils ont, dans tous les éléments qui les constituent, un caractère symbolique, ils comportent nécessairement aussi un enseignement en eux-mêmes, puisque, comme nous l'avons dit, les symboles sont précisément le seul langage qui convient réellement à l'expression des vérités de l'ordre initiatique. Inversement, les symboles sont essentiellement un moyen d'enseignement, et non pas seulement d'enseignement extérieur, mais aussi de quelque chose de plus, en tant qu'ils doivent servir surtout de « supports » à la méditation, qui est tout au moins le commencement d'un travail intérieur ; mais ces mêmes symboles, en tant qu'éléments des rites et en raison de leur caractère « non-humain », sont aussi des « supports » de l'influence spirituelle elle-même. D'ailleurs, si l'on réfléchit que le travail intérieur

serait inefficace sans l'action ou, si l'on préfère, sans la collaboration de cette influence spirituelle, on pourra comprendre par là que la méditation sur les symboles prenne elle-même, dans certaines conditions, le caractère d'un véritable rite, et d'un rite qui, cette fois, ne confère plus seulement l'initiation virtuelle, mais permet d'atteindre un degré plus ou moins avancé d'initiation effective.

Par contre, au lieu de se servir des symboles de cette façon, on peut aussi se borner à « spéculer » sur eux, sans se proposer rien de plus ; nous ne voulons certes pas dire par là qu'il soit illégitime d'expliquer les symboles, dans la mesure du possible, et de chercher à développer, par des commentaires appropriés, les différents sens qu'ils contiennent (à la condition, d'ailleurs, de bien se garder en cela de toute « systématisation », qui est incompatible avec l'essence même du symbolisme) ; mais nous voulons dire que cela ne devrait, en tout cas, être regardé que comme une simple préparation à quelque chose d'autre, et c'est justement là ce qui, par définition, échappe forcément au point de vue « spéculatif » comme tel. Celui-ci ne peut que s'en tenir à une étude extérieure des symboles, qui ne saurait évidemment faire passer ceux qui s'y livrent de l'initiation virtuelle à l'initiation effective ; encore s'arrête-t-elle le plus souvent aux significations les plus superficielles, parce que, pour pénétrer plus avant, il faut déjà un degré de compréhension qui, en réalité, suppose tout autre chose que de la simple « érudition » ; et il faut même s'estimer heureux si elle ne s'égaré pas plus ou moins complètement dans des considérations « à côté », comme par exemple lorsqu'on veut surtout trouver dans les symboles un prétexte à « moralisation », ou en tirer de prétendues applications sociales, voire même politiques, qui n'ont certes rien d'initiatique ni même de traditionnel. Dans ce dernier cas, on a déjà franchi la limite où le « travail » de certaines organisations cesse entièrement d'être initiatique, fût-ce d'une façon toute « spéculative », pour tomber purement et simplement dans le point de vue profane ; cette limite est aussi, naturellement, celle qui sépare la simple dégénérescence de la déviation, et il n'est que trop facile de comprendre comment la « spéculation », prise pour une fin en elle-même, se prête fâcheusement à glisser de l'une à l'autre d'une façon presque insensible.

Nous pouvons maintenant conclure sur cette question : tant qu'on ne fait que « spéculer », même en se tenant au point de vue initiatique et sans en dévier d'une façon ou d'une autre, on se trouve en quelque sorte enfermé dans une impasse, car on ne saurait en rien dépasser par là l'initiation virtuelle ; et, d'ailleurs, celle-ci existerait tout aussi bien sans aucune « spéculation », puisqu'elle est la conséquence immédiate de la transmission de l'influence spirituelle. L'effet du rite par lequel cette transmission est opérée est « différé », comme nous le disions plus haut, et reste à l'état latent et « enveloppé » tant qu'on ne passe pas du « spéculatif » à l'« opératif » ; c'est dire que les considérations théoriques n'ont de valeur réelle, en tant que travail proprement initiatique, que si elles sont destinées à préparer la « réalisation » ; et elles en sont, en fait, une préparation nécessaire, mais c'est là ce que le point de vue « spéculatif » lui-même est incapable de reconnaître, et ce dont, par conséquent, il ne peut aucunement donner la conscience à ceux qui y bornent leur horizon.

De l'enseignement initiatique

Nous devons encore revenir sur les caractères qui sont propres à l'enseignement initiatique, et par lesquels il se différencie profondément de tout enseignement profane. Il s'agit ici de ce qu'on peut appeler l'extériorité de cet enseignement, c'est-à-dire des moyens d'expression par lesquels il peut être transmis dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, à titre de préparation au travail purement intérieur par lequel l'initiation, de virtuelle qu'elle était tout d'abord, deviendra plus ou moins complètement effective. Beaucoup, ne se rendant pas compte de ce que doit être réellement l'enseignement initiatique, n'y voient rien de plus, comme particularité digne de remarque, que l'emploi du symbolisme ; il est d'ailleurs très vrai que celui-ci y joue en effet un rôle essentiel, mais encore faut-il savoir pourquoi il en est ainsi ; or ceux-là, n'envisageant les choses que d'une façon toute superficielle, et s'arrêtant aux apparences et aux formes extérieures, ne comprennent aucunement la raison d'être et même, peut-on dire, la nécessité du symbolisme, que, dans ces conditions, ils ne peuvent trouver qu'étrange et pour le moins inutile. Ils supposent en effet que la doctrine initiatique n'est guère, au fond, qu'une philosophie comme les autres, un peu différente sans doute par sa méthode, mais en tout cas rien de plus, car leur mentalité est ainsi faite qu'ils sont incapables de concevoir autre chose ; et il est bien certain que, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, la philosophie n'a rien à voir avec le symbolisme et s'y oppose même en un certain sens. Ceux qui, malgré cette méprise, consentiront tout de même à reconnaître à l'enseignement d'une telle doctrine quelque valeur à un point de vue ou à un autre, et pour des motifs quelconques, qui n'ont habituellement rien d'initiatique, ceux-là même ne pourront jamais arriver qu'à en faire tout au plus une sorte de prolongement de l'enseignement profane, de complément de l'éducation ordinaire, à l'usage d'une élite relative ¹. Or mieux vaut peut-être encore nier totalement sa valeur, ce qui équivaut en somme à l'ignorer purement et simplement, que de le rabaisser ainsi et, trop souvent, de présenter en son nom et à sa place l'expression de vues particulières quelconques, plus ou moins coordonnées, sur toute sorte de choses qui, en réalité, ne sont initiatiques ni en elles-mêmes, ni par la façon dont elles sont traitées ; c'est là proprement cette déviation du travail « spéculatif » à laquelle nous avons déjà fait allusion.

Il est aussi une autre manière d'envisager l'enseignement initiatique qui n'est guère moins fautive que celle-là, bien qu'apparemment toute contraire : c'est celle qui consiste à vouloir l'opposer à l'enseignement profane, comme s'il se situait en quelque sorte au même niveau, en lui attribuant pour objet une certaine science spéciale, plus ou moins vaguement définie, à chaque instant mise en contradiction et en conflit avec les autres sciences, bien que toujours déclarée supérieure à celles-ci par hypothèse et sans que les raisons en soient jamais nettement dégagées. Cette façon de voir est surtout celle des occultistes et autres pseudo-initiés, qui d'ailleurs, en réalité, sont loin de mépriser l'enseignement profane autant qu'ils veulent bien le dire, car ils lui font même de nombreux emprunts plus ou moins déguisés, et, au surplus, cette attitude d'opposition ne s'accorde guère avec la préoccupation constante qu'ils ont, d'un autre côté, de trouver des points de comparaison entre la doctrine traditionnelle, ou ce qu'ils croient être tel, et les sciences modernes ; il est vrai qu'opposition et comparaison supposent également, au fond, qu'il s'agit de choses du même ordre. Il y a là une double erreur : d'une part, la confusion de la connaissance initiatique avec l'étude d'une science traditionnelle plus ou moins secondaire (que ce soit la magie ou toute autre chose de ce genre), et, d'autre part, l'ignorance de ce qui fait la différence essentielle entre le point de vue des sciences traditionnelles et celui des sciences profanes ; mais, après tout ce que nous avons déjà dit, il n'y a pas lieu d'insister plus longuement là-dessus.

Maintenant, si l'enseignement initiatique n'est ni le prolongement de l'enseignement profane, comme le voudraient les uns, ni son antithèse, comme le soutiennent les autres, s'il ne constitue ni un système philosophique ni une science spécialisée, c'est qu'il est en réalité d'un ordre totalement différent ; mais il ne faudrait d'ailleurs pas chercher à en donner une définition à proprement parler, ce qui serait encore le déformer inévitablement. Cela, l'emploi constant du symbolisme dans la transmission de cet enseignement peut déjà suffire à le faire entrevoir, dès lors qu'on admet, comme il est simplement logique de le faire sans même aller jusqu'au fond des choses, qu'un mode d'expression

1. Bien entendu, ceux dont il s'agit sont également incapables de concevoir ce qu'est l'élite au seul vrai sens de ce mot, sens qui a aussi une valeur proprement initiatique comme nous l'expliquerons plus loin.

tout différent du langage ordinaire doit être fait pour exprimer des idées également autres que celles qu'exprime ce dernier, et des conceptions qui ne se laissent pas traduire intégralement par des mots, pour lesquelles il faut un langage moins borné, plus universel, parce qu'elles sont elles-mêmes d'un ordre plus universel. Il faut d'ailleurs ajouter que, si les conceptions initiatiques sont essentiellement autres que les conceptions profanes, c'est qu'elles procèdent avant tout d'une autre mentalité que celles-ci ¹, dont elles diffèrent moins encore par leur objet que par le point de vue sous lequel elles envisagent cet objet ; et il en est forcément ainsi dès lors que celui-ci ne peut être « spécialisé », ce qui reviendrait à prétendre imposer à la connaissance initiatique une limitation qui est incompatible avec sa nature même. Il est dès lors facile d'admettre que, d'une part, tout ce qui peut être considéré du point de vue profane peut l'être aussi, mais alors d'une tout autre façon et avec une autre compréhension, du point de vue initiatique (car, comme nous l'avons dit souvent, il n'y a pas en réalité un domaine profane auquel certaines choses appartiendraient par leur nature, mais seulement un point de vue profane, qui n'est au fond qu'une façon illégitime et déviée d'envisager ces choses) ², tandis que, d'autre part, il y a des choses qui échappent complètement à tout point de vue profane ³ et qui sont exclusivement propres au seul domaine initiatique.

Que le symbolisme, qui est comme la forme sensible de tout enseignement initiatique, soit en effet réellement un langage plus universel que les langages vulgaires, c'est ce que nous avons déjà expliqué précédemment, et il n'est pas permis d'en douter un seul instant si l'on considère seulement que tout symbole est susceptible d'interprétations multiples, non point en contradiction entre elles, mais au contraire se complétant les unes les autres, et toutes également vraies quoique procédant de points de vue différents ; et, s'il en est ainsi, c'est que ce symbole est moins l'expression d'une idée nettement définie et délimitée (à la façon des idées « claires et distinctes » de la philosophie cartésienne, supposées entièrement exprimables par des mots) que la représentation synthétique et schématique de tout un ensemble d'idées et de conceptions que chacun pourra saisir selon ses aptitudes intellectuelles propres et dans la mesure où il est préparé à leur compréhension. Ainsi, le symbole, pour qui parviendra à pénétrer sa signification profonde, pourra faire concevoir incomparablement plus que tout ce qu'il est possible d'exprimer directement ; aussi est-il le seul moyen de transmettre, autant qu'il se peut, tout cet inexprimable qui constitue le domaine propre de l'initiation, ou plutôt, pour parler plus rigoureusement, de déposer les conceptions de cet ordre en germe dans l'intellect de l'initié, qui devra ensuite les faire passer de la puissance à l'acte, les développer et les élaborer par son travail personnel, car nul ne peut rien faire de plus que de l'y préparer en lui traçant, par des formules appropriées, le plan qu'il aura par la suite à réaliser en lui-même pour parvenir à la possession effective de l'initiation qu'il n'a reçue de l'extérieur que virtuellement. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que, si l'initiation symbolique, qui n'est que la base et le support de l'initiation effective, est forcément la seule qui puisse être donnée extérieurement, du moins peut-elle être conservée et transmise même par ceux qui n'en comprennent ni sens ni la portée ; il suffit que les symboles soient maintenus intacts pour qu'ils soient toujours susceptibles d'éveiller, en celui qui en est capable, toutes les conceptions dont ils figurent la synthèse. C'est en cela, rappelons-le encore, que réside le vrai secret initiatique, qui est inviolable de sa nature et qui se défend de lui-même contre la curiosité des profanes, et dont le secret relatif de certains signes extérieurs n'est qu'une figuration symbolique ; ce secret, chacun pourra le pénétrer plus ou moins selon l'étendue de son horizon intellectuel, mais, alors même qu'il l'aurait pénétré intégralement, il ne pourra jamais communiquer effectivement à un autre ce qu'il en aura compris lui-même ; tout au

1. En réalité, le mot « mentalité » est insuffisant à cet égard, comme nous le verrons par la suite, mais il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit présentement que d'un stade préparatoire à la véritable connaissance initiatique, et dans lequel, par conséquent, il n'est pas encore possible de faire directement appel à l'intellect transcendant.

2. Ce que nous disons ici pourrait s'appliquer tout aussi bien au point de vue traditionnel en général qu'au point de vue proprement initiatique ; dès lors qu'il s'agit seulement de les distinguer du point de vue profane, il n'y a en somme aucune différence à faire sous ce rapport entre l'un et l'autre.

3. Et même aussi, faut-il ajouter, au point de vue traditionnel exotérique, qui est en somme la façon légitime et normale d'envisager ce qui est déformé par le point de vue profane, de sorte que tous deux se rapportent en quelque sorte à un même domaine, ce qui ne diminue en rien leur différence profonde ; mais, au delà de ce domaine qu'on peut appeler exotérique, puisqu'il est celui qui concerne également et indistinctement tous les hommes, il y a le domaine ésotérique et proprement initiatique, que ne peuvent qu'ignorer entièrement ceux qui se tiennent dans l'ordre exotérique.

plus pourra-t-il aider à parvenir à cette compréhension ceux-là seuls qui y sont actuellement aptes.

Cela n'empêche nullement que les formes sensibles qui sont en usage pour la transmission de l'initiation extérieure et symbolique aient, même en dehors de leur rôle essentiel comme support et véhicule de l'influence spirituelle, leur valeur propre en tant que moyen d'enseignement ; à cet égard, on peut remarquer (et ceci nous ramène à la connexion intime du symbole avec le rite) qu'elles traduisent les symboles fondamentaux en gestes, en prenant ce mot au sens le plus étendu comme nous l'avons déjà fait précédemment, et que, de cette façon, elles font en quelque sorte « vivre » à l'initié l'enseignement qui lui est présenté ¹, ce qui est la manière la plus adéquate et la plus généralement applicable de lui en préparer l'assimilation, puisque toutes les manifestations de l'individualité humaine se traduisent nécessairement, dans ses conditions actuelles d'existence, en des modes divers de l'activité vitale. Il ne faudrait d'ailleurs pas prétendre pour cela faire de la vie, comme le voudraient beaucoup de modernes, une sorte de principe absolu ; l'expression d'une idée en mode vital n'est, après tout, qu'un symbole comme les autres, aussi bien que l'est, par exemple, sa traduction en mode spatial, qui constitue un symbole géométrique ou un idéogramme ; mais c'est, pourrait-on dire, un symbole qui, par sa nature particulière, est susceptible de pénétrer plus immédiatement que tout autre à l'intérieur même de l'individualité humaine. Au fond, si tout processus d'initiation présente en ses différentes phases une correspondance, soit avec la vie humaine individuelle, soit même avec l'ensemble de la vie terrestre, c'est que le développement de la manifestation vitale elle-même, particulière ou générale, « microcosmique » ou « macrocosmique », s'effectue suivant un plan analogue à celui que l'initié doit réaliser en lui-même, pour se réaliser lui-même dans la complète expansion de toutes les puissances de son être. Ce sont toujours et partout des plans correspondant à une même conception synthétique, de sorte qu'ils sont principiellement identiques, et, bien que tous différents et indéfiniment variés dans leur réalisation, ils procèdent d'un « archétype » unique, plan universel tracé par la Volonté suprême qui est désignée symboliquement comme le « Grand Architecte de l'Univers ».

Donc tout être tend, consciemment ou non, à réaliser en lui-même, par les moyens appropriés à sa nature particulière, ce que les formes initiatiques occidentales, s'appuyant sur le symbolisme « constructif », appellent le « plan du Grand Architecte de l'Univers » ², et à concourir par là, selon la fonction qui lui appartient dans l'ensemble cosmique, à la réalisation totale de ce même plan, laquelle n'est en somme que l'universalisation de sa propre réalisation personnelle. C'est au point précis de son développement où un être prend réellement conscience de cette finalité que commence pour lui l'initiation effective, qui doit le conduire par degrés, et selon sa voie personnelle, à cette réalisation intégrale qui s'accomplit, non point dans le développement isolé de certaines facultés spéciales, mais dans le développement complet, harmonique et hiérarchique, de toutes les possibilités impliquées dans l'essence de cet être. D'ailleurs, puisque la fin est nécessairement la même pour tout ce qui a même principe, c'est dans les moyens employés pour y parvenir que réside exclusivement ce qui est propre à chaque être, considéré dans les limites de la fonction spéciale qui est déterminée pour lui par sa nature individuelle, et qui, quelle qu'elle soit, doit être regardée comme un élément nécessaire de l'ordre universel et total ; et, par la nature même des choses, cette diversité des voies particulières subsiste tant que le domaine des possibilités individuelles n'est pas effectivement dépassé.

Ainsi, l'instruction initiatique, envisagée dans son universalité, doit comprendre, comme autant d'applications, en variété indéfinie, d'un même principe transcendant, toutes les voies de réalisation qui sont propres, non seulement à chaque catégorie d'êtres, mais aussi à chaque être individuel considéré en particulier ; et, les comprenant toutes ainsi en elle-même, elle les totalise et les synthétise dans l'unité absolue de la Voie universelle ³. Donc, si les principes de l'initiation sont immuables, ses modalités peuvent et doivent varier de façon à s'adapter aux conditions multiples et relatives de l'existence manifestée, conditions dont la diversité fait que, mathématiquement en quelque sorte, il ne peut pas y avoir deux choses identiques dans tout l'univers, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en

1. De là ce que nous avons appelé la « mise en action » des « légendes » initiatiques ; on pourra aussi se reporter ici à ce que nous avons dit du symbolisme du théâtre.

2. Ce symbolisme est d'ailleurs loin d'être exclusivement propre aux seules formes occidentales ; le *Vishwakarma* de la tradition hindoue, en particulier, est exactement la même chose que le « Grand Architecte de l'Univers ».

3. Cette Voie universelle est le *Tao* de la tradition extrême-orientale.

d'autres occasions ¹. On peut donc dire qu'il est impossible qu'il y ait, pour deux individus différents, deux initiations exactement semblables, même au point de vue extérieur et rituel, et à plus forte raison au point de vue du travail intérieur de l'initié ; l'unité et l'immutabilité du principe n'exigent nullement une uniformité et une immobilité qui sont d'ailleurs irréalisables en fait, et qui, en réalité, ne représentent que leur reflet « inversé » au plus bas degré de la manifestation ; et la vérité est que l'enseignement initiatique, impliquant une adaptation à la diversité indéfinie des natures individuelles, s'oppose par là à l'uniformité que l'enseignement profane regarde au contraire comme son « idéal ». Les modifications dont il s'agit se limitent d'ailleurs, bien entendu, à la traduction extérieure de la connaissance initiatique et à son assimilation par telle ou telle individualité, car, dans la mesure où une telle traduction est possible, elle doit forcément tenir compte des relativités et des contingences, tandis que ce qu'elle exprime en est indépendant dans l'universalité de son essence principielle, comprenant toutes les possibilités dans la simultanéité d'une synthèse unique.

L'enseignement initiatique, extérieur et transmissible dans des formes, n'est en réalité et ne peut être, nous l'avons déjà dit et nous y insistons encore, qu'une préparation de l'individu à acquérir la véritable connaissance initiatique par l'effet de son travail personnel. On peut ainsi lui indiquer la voie à suivre, le plan à réaliser, et le disposer à prendre l'attitude mentale et intellectuelle nécessaire pour parvenir à une compréhension effective et non pas simplement théorique ; on peut encore l'assister et le guider en contrôlant son travail d'une façon constante, mais c'est tout, car nul autre, fût-il un « Maître » dans l'acception la plus complète du mot ², ne peut faire ce travail pour lui. Ce que l'initié doit forcément acquérir par lui-même, parce que personne ni rien d'extérieur à lui ne peut le lui communiquer, c'est en somme la possession effective du secret initiatique proprement dit ; pour qu'il puisse arriver à réaliser cette possession dans toute son étendue et avec tout ce qu'elle implique, il faut que l'enseignement qui sert en quelque sorte de base et de support à son travail personnel soit constitué de telle façon qu'il s'ouvre sur des possibilités réellement illimitées, et qu'ainsi il lui permette d'étendre indéfiniment ses conceptions, en largeur et en profondeur tout à la fois, au lieu de les enfermer, comme le fait tout point de vue profane, dans les limites plus ou moins étroites d'une théorie systématique ou d'une formule verbale quelconque.

1. Voir notamment *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. VII.

2. Nous entendons par là ce qu'on appelle un *Guru* dans la tradition hindoue, ou un *Sheikh* dans la tradition islamique, et qui n'a rien de commun avec les idées fantastiques qu'on s'en fait dans certains milieux pseudo-initiatiques occidentaux.

Les limites du mental

Nous parlions tout à l'heure de la mentalité nécessaire à l'acquisition de la connaissance initiatique, mentalité toute différente de la mentalité profane, et à la formation de laquelle contribue grandement l'observation des rites et des formes extérieures en usage dans les organisations traditionnelles, sans préjudice de leurs autres effets d'un ordre plus profond ; mais il faut bien comprendre qu'il ne s'agit en cela que d'un stade préliminaire, ne correspondant qu'à une préparation encore toute théorique, et non point de l'initiation effective. Il y a lieu, en effet, d'insister sur l'insuffisance du mental à l'égard de toute connaissance d'ordre proprement métaphysique et initiatique ; nous sommes obligé d'employer ce terme de « mental », de préférence à tout autre, comme équivalent du sanscrit *manas*, parce qu'il s'y rattache par sa racine ; nous entendons donc par là l'ensemble des facultés de connaissance qui sont spécifiquement caractéristiques de l'individu humain (désigné aussi lui-même, dans diverses langues, par des mots ayant la même racine), et dont la principale est la raison.

Nous avons assez souvent précisé la distinction de la raison, faculté d'ordre purement individuel, et de l'intellect pur, qui est au contraire supra-individuel, pour qu'il soit inutile d'y revenir ici ; nous rappellerons seulement que la connaissance métaphysique, au vrai sens de ce mot, étant d'ordre universel, serait impossible s'il n'y avait dans l'être une faculté du même ordre, donc transcendante par rapport à l'individu : cette faculté est proprement l'intuition intellectuelle. En effet, toute connaissance étant essentiellement une identification, il est évident que l'individu, comme tel, ne peut pas atteindre la connaissance de ce qui est au delà du domaine individuel, ce qui serait contradictoire ; cette connaissance n'est possible que parce que l'être qui est un individu humain dans un certain état contingent de manifestation est aussi autre chose en même temps : il serait absurde de dire que l'homme, en tant qu'homme et par ses moyens humains, peut se dépasser lui-même ; mais l'être qui apparaît en ce monde comme un homme est, en réalité, tout autre chose par le principe permanent et immuable qui le constitue dans son essence profonde ¹. Toute connaissance que l'on peut dire vraiment initiatique résulte d'une communication établie consciemment avec les états supérieurs ; et c'est à une telle communication que se rapportent nettement, si on les entend dans leur sens véritable et sans tenir compte de l'abus qui en est fait trop souvent dans le langage ordinaire de notre époque, des termes comme ceux d'« inspiration » et de « révélation » ².

La connaissance directe de l'ordre transcendant, avec la certitude absolue qu'elle implique, est évidemment, en elle-même, incommunicable et inexprimable ; toute expression, étant nécessairement formelle par définition même, et par conséquent individuelle ³, lui est par là, même inadéquate et ne peut en donner, en quelque sorte, qu'un reflet dans l'ordre humain. Ce reflet peut aider certains êtres à atteindre réellement cette même connaissance, en éveillant en eux les facultés supérieures, mais, comme nous l'avons déjà dit, il ne saurait aucunement les dispenser de faire personnellement ce que nul ne peut faire pour eux ; il est seulement un « support » pour leur travail intérieur. Il y a d'ailleurs, à cet égard, une grande différence à faire, comme moyens d'expression, entre les symboles et le langage ordinaire ; nous avons expliqué précédemment que les symboles, par leur caractère essentiellement synthétique, sont particulièrement aptes à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle, tandis que le langage, qui est essentiellement analytique, n'est proprement que l'instrument de la pensée discursive et rationnelle. Encore faut-il ajouter que les symboles, par leur côté « non-humain », portent en eux-mêmes une influence dont l'action est susceptible d'éveiller directement la faculté intuitive chez ceux qui les méditent de la façon voulue ; mais ceci se rapporte uniquement à leur usage en quelque sorte rituel comme support de méditation, et non point aux commentaires verbaux qu'il est possible de faire sur leur signification, et qui n'en représentent dans tous les cas qu'une

1. Il s'agit ici de la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », ou de la personnalité et de l'individualité, qui est au principe même de la théorie métaphysique des états multiples de l'être.

2. Ces deux mots désignent au fond la même chose, envisagée sous deux points de vue quelque peu différents : ce qui est « inspiration » pour l'être même qui le reçoit devient « révélation » pour les autres êtres à qui il le transmet, dans la mesure où cela est possible, en le manifestant extérieurement par un mode d'expression quelconque.

3. Nous rappellerons que la forme est, parmi les conditions de l'existence manifestée, celle qui caractérise proprement tout état individuel comme tel.

étude encore extérieure ¹. Le langage humain étant étroitement lié, par sa constitution même, à l'exercice de la faculté rationnelle, il s'ensuit que tout ce qui est exprimé ou traduit au moyen de ce langage prend forcément, d'une façon plus ou moins explicite, une forme de « raisonnement » ; mais on doit comprendre qu'il ne peut cependant y avoir qu'une similitude tout apparente et extérieure, similitude de forme et non de fond ; entre le raisonnement ordinaire, concernant les choses du domaine individuel qui sont celles auxquelles il est proprement et directement applicable, et celui qui est destiné à refléter, autant qu'il est possible, quelque chose des vérités d'ordre supra-individuel. C'est pourquoi nous avons dit que l'enseignement initiatique ne devait jamais prendre une forme « systématique », mais devait au contraire toujours s'ouvrir sur des possibilités illimitées, de façon à réserver la part de l'inexprimable, qui est en réalité tout l'essentiel ; et, par là, le langage lui-même, lorsqu'il est appliqué aux vérités de cet ordre, participe en quelque sorte au caractère des symboles proprement dits ². Quoi qu'il en soit, celui qui, par l'étude d'un exposé dialectique quelconque, est parvenu à une connaissance théorique de certaines de ces vérités, n'en a pourtant encore aucunement par là une connaissance directe et réelle (ou plus exactement « réalisée »), en vue de laquelle cette connaissance discursive et théorique ne saurait constituer rien de plus qu'une simple préparation.

Cette préparation théorique, si indispensable qu'elle soit en fait, n'a pourtant en elle-même qu'une valeur de moyen contingent et accidentel ; tant qu'on s'en tient là, on ne saurait parler d'initiation effective, même au degré le plus élémentaire. S'il n'y avait rien de plus ni d'autre, il n'y aurait là en somme que l'analogie, dans un ordre plus élevé, de ce qu'est une « spéculation » quelconque se rapportant à un autre domaine ³, car une telle connaissance, simplement théorique, n'est que par le mental, tandis que la connaissance effective est « par l'esprit et l'âme », c'est-à-dire en somme par l'être tout entier, C'est d'ailleurs pourquoi, même en dehors du point de vue initiatique, les simples mystiques, sans dépasser les limites du domaine individuel, sont cependant, dans leur ordre qui est celui de la tradition exotérique, incontestablement supérieurs non seulement aux philosophes, mais même aux théologiens, car la moindre parcelle de connaissance effective vaut incomparablement plus que tous les raisonnements qui ne procèdent que du mental ⁴.

Tant que la connaissance n'est que par le mental, elle n'est qu'une simple connaissance « par reflet », comme celle des ombres que voient les prisonniers de la caverne symbolique de Platon, donc une connaissance indirecte et tout extérieure ; passer de l'ombre à la réalité, saisie directement en elle-même, c'est proprement passer de l'« extérieur » à l'« intérieur », et aussi, au point de vue où nous nous plaçons plus particulièrement ici, de l'initiation virtuelle à l'initiation effective. Ce passage implique la renonciation au mental, c'est-à-dire à toute faculté discursive qui est désormais devenue impuissante, puisqu'elle ne saurait franchir les limites qui lui sont imposées par sa nature même ⁵ ; l'intuition intellectuelle seule est au delà de ces limites, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre des facultés individuelles. On peut, en employant le symbolisme traditionnel fondé

1. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que celui qui explique les symboles en se servant du langage ordinaire n'en a forcément lui-même qu'une connaissance extérieure, mais seulement que celle-ci est tout ce qu'il peut communiquer aux autres par de telles explications.

2. Cet usage supérieur du langage est surtout possible quand il s'agit des langues sacrées, qui précisément sont telles parce qu'elles sont constituées de telle sorte qu'elles portent en elles-mêmes ce caractère proprement symbolique ; il est naturellement beaucoup plus difficile avec les langues ordinaires, surtout lorsque celles-ci ne sont employées habituellement que pour exprimer des points de vue profanes comme c'est le cas pour les langues modernes.

3. On pourrait comparer une telle « spéculation », dans l'ordre ésotérique, non pas à la philosophie qui ne se réfère qu'à un point de vue tout profane, mais plutôt à ce qu'est la théologie dans l'ordre traditionnel exotérique et religieux.

4. Nous devons préciser que cette supériorité des mystiques doit s'entendre exclusivement quant à leur état intérieur, car, d'un autre côté, il peut arriver, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, que, faute de préparation théorique, ils soient incapables d'en exprimer quoi que ce soit d'une façon intelligible ; et, en outre, il faut tenir compte du fait que, en dépit de ce qu'ils ont vraiment « réalisé », ils risquent toujours de s'égarer, par là même qu'ils ne peuvent dépasser les possibilités de l'ordre individuel.

5. Cette renonciation ne veut aucunement dire que la connaissance dont il s'agit alors soit en quelque façon contraire ou opposée à la connaissance mentale, en tant que celle-ci est valable et légitime dans son ordre relatif, c'est-à-dire dans le domaine individuel ; on ne saurait trop redire, pour éviter toute équivoque à cet égard, que le « supra-rationnel » n'a rien de commun avec l'« irrationnel ».

sur les correspondances organiques, dire que le centre de la conscience doit être alors transféré du « cerveau » au « cœur »¹; pour ce transfert, toute « spéculation » et toute dialectique ne sauraient évidemment plus être d'aucun usage ; et c'est à partir de là seulement qu'il est possible de parler véritablement d'initiation effective. Le point où commence celle-ci est donc bien au delà de celui où finit tout ce qu'il peut y avoir de relativement valable dans quelque « spéculation » que ce soit ; entre l'un et l'autre, il y a un véritable abîme, que la renonciation au mental, comme nous venons de le dire, permet seule de franchir. Celui qui s'attache au raisonnement et ne s'en affranchit pas au moment voulu demeure prisonnier de la forme, qui est la limitation par laquelle se définit l'état individuel ; il ne dépassera donc jamais celui-ci, et il n'ira jamais plus loin que l'« extérieur », c'est-à-dire qu'il demeurera lié au cycle indéfini de la manifestation. Le passage de l'« extérieur » à l'« intérieur », c'est aussi le passage de la multiplicité à l'unité, de la circonférence au centre, au point unique d'où il est possible à l'être humain, restauré dans les prérogatives de l'« état primordial », de s'élever aux états supérieurs² et, par la réalisation totale de sa véritable essence, d'être enfin effectivement et actuellement ce qu'il est potentiellement de toute éternité. Celui qui se connaît soi-même dans la « vérité » de l'« Essence » éternelle et infinie³, celui-là connaît et possède toutes choses en soi-même et par soi-même, car il est parvenu à l'état inconditionné qui ne laisse hors de soi aucune possibilité, et cet état, par rapport auquel tous les autres, si élevés soient-ils, ne sont réellement encore que des stades préliminaires sans aucune commune mesure avec lui⁴, cet état qui est le but ultime de toute initiation, est proprement ce qu'on doit entendre par l'« Identité Suprême ».

1. Il est à peine besoin de rappeler que le « cœur », pris symboliquement pour représenter le centre de l'individualité humaine envisagée dans son intégralité, est toujours mis en correspondance, par toutes les traditions, avec l'intellect pur, ce qui n'a absolument aucun rapport avec la « sentimentalité » que lui attribuent les conceptions profanes des modernes.

2. Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 58-61.

3. Nous prenons ici le mot « vérité » dans le sens du terme arabe *haqîqah*, et le mot « Essence » dans le sens d'*Edh-Dhât*. – À ceci se rapporte dans la tradition islamique ce *hadîth* : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur » (*Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu*) ; et cette connaissance est obtenue par ce qui est appelé « l'œil du cœur » (*aynul-qalb*), qui n'est autre chose que l'intuition intellectuelle elle-même, ainsi que l'expriment ces paroles d'El-Hallâj : « Je vis mon Seigneur par l'œil de mon cœur, et je dis : qui es-tu ? Il dit : Toi » (*Raaytu Rabbî bi-ayni qalbî, faqultu man anta, qâla anta*).

4. Ceci ne doit pas s'entendre seulement des états qui ne correspondent qu'à des extensions de l'individualité, mais aussi des états supra-individuels encore conditionnés.

Connaissance initiatique et « culture » profane

Nous avons déjà fait remarquer précédemment qu'il faut bien se garder de toute confusion entre la connaissance doctrinale d'ordre initiatique, même lorsqu'elle n'est encore que théorique et simplement préparatoire à la « réalisation », et tout ce qui est instruction purement extérieure ou savoir profane, qui est en réalité sans aucun rapport avec cette connaissance. Cependant, nous devons insister encore plus spécialement sur ce point, car nous n'avons eu que trop souvent à en constater la nécessité : il faut en finir avec le préjugé trop répandu qui veut que ce qu'on est convenu d'appeler la « culture », au sens profane et « mondain », ait une valeur quelconque, ne fût-ce qu'à titre de préparation, vis-à-vis de la connaissance initiatique alors qu'elle n'a et ne peut avoir véritablement aucun point de contact avec celle-ci.

En principe, il s'agit bien là, purement et simplement, d'une absence de rapport : l'instruction profane, à quelque degré qu'on l'envisage, ne peut servir en rien à la connaissance initiatique, et (toutes réserves faites sur la dégénérescence intellectuelle qu'implique l'adoption du point de vue profane lui-même) elle n'est pas non plus incompatible avec elle ¹; elle apparaît uniquement, à cet égard, comme une chose indifférente, au même titre que l'habileté manuelle acquise dans l'exercice d'un métier mécanique, ou encore que la « culture physique » qui est si fort à la mode de nos jours. Au fond, tout cela est exactement du même ordre pour qui se place au point de vue qui nous occupe ; mais le danger est de se laisser prendre à l'apparence trompeuse d'une prétendue « intellectualité » qui n'a absolument rien à voir avec l'intellectualité pure et véritable, et l'abus constant qui est fait précisément du mot « intellectuel » par nos contemporains suffit à prouver que ce danger n'est que trop réel. Il en résulte souvent, entre autres inconvénients, une tendance à vouloir unir ou plutôt mêler entre elles des choses qui sont d'ordre totalement différent ; sans reparler à ce propos de l'intrusion d'un genre de « spéculation » tout profane dans certaines organisations initiatiques occidentales, nous rappellerons seulement la vanité, que nous avons eu maintes occasions de signaler, de toutes les tentatives faites pour établir un lien ou une comparaison quelconque entre la science moderne et la connaissance traditionnelle ². Certains vont même, en ce sens, jusqu'à prétendre trouver dans la première des « confirmations » de la seconde, comme si celle-ci, qui repose sur les principes immuables, pouvait tirer le moindre bénéfice d'une conformité accidentelle et tout extérieure avec quelques-uns des résultats hypothétiques et sans cesse changeants de cette recherche incertaine et tâtonnante que les modernes se plaisent à décorer du nom de « science » !

Mais ce n'est pas sur ce côté de la question que nous avons à insister surtout présentement, ni même sur le danger qu'il peut y avoir, lorsqu'on accorde une importance exagérée à ce savoir inférieur (et souvent même tout à fait illusoire), d'y consacrer toute son activité au détriment d'une connaissance supérieure, dont la possibilité même arrivera ainsi à être totalement, méconnue ou ignorée ; On ne sait que trop que ce cas est en effet celui de l'immense majorité de nos contemporains ; et, pour ceux-là, la question d'un rapport avec la connaissance initiatique, ou même traditionnelle en général, ne se pose évidemment plus, puisqu'ils ne soupçonnent même pas l'existence d'une telle connaissance. Mais, sans même aller jusqu'à cet extrême, l'instruction profane peut constituer bien souvent en fait, sinon en principe, un obstacle à l'acquisition de la véritable connaissance, c'est-à-dire tout le contraire d'une préparation efficace, et cela pour diverses raisons sur lesquelles nous devons maintenant nous expliquer un peu plus en détail.

D'abord, l'éducation profane impose certaines habitudes mentales dont il peut être plus ou moins difficile de se défaire par la suite ; il n'est que trop aisé de constater que les limitations et même les déformations qui sont l'ordinaire conséquence de l'enseignement universitaire sont souvent irrémédiables ; et, pour échapper entièrement à cette fâcheuse influence, il faut des positions spéciales qui ne peuvent être qu'exceptionnelles. Nous parlons ici d'une façon tout à fait générale, et nous n'insisterons pas sur tels inconvénients plus particuliers, comme l'étroitesse de vues qui résulte inévitablement de la « spécialisation », ou la « myopie intellectuelle » qui est l'habituel

1. Il est évident que, notamment, celui qui reçoit dès son enfance l'instruction profane et « obligatoire » dans les écoles ne saurait en être tenu pour responsable, ni être regardé pour cela comme « disqualifié » pour l'initiation ; toute la question est de savoir quelle « empreinte » il en gardera par la suite, car c'est là ce qui dépend réellement de ses possibilités propres.

2. Cf. notamment *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XVIII et XXXII.

accompagnement de l'« érudition » cultivée pour elle-même ; ce qu'il est essentiel d'observer, c'est que, si la connaissance profane en elle-même est simplement indifférente, les méthodes par lesquelles elle est inculquée sont en réalité la négation même de celles qui ouvrent l'accès à la connaissance initiatique.

Ensuite, il faut tenir compte, comme d'un obstacle qui est loin d'être négligeable, de cette sorte d'infatuation qui est fréquemment causée par un prétendu savoir, et qui est même, chez bien des gens, d'autant plus accentuée que ce savoir est plus élémentaire, inférieur et incomplet ; d'ailleurs, même sans sortir des contingences de la « vie ordinaire », les méfaits de l'instruction primaire à cet égard sont aisément reconnus de tous ceux que n'aveuglent pas certaines idées préconçues. Il est évident que, de deux ignorants, celui qui se rend compte qu'il ne sait rien est dans une disposition beaucoup plus favorable à l'acquisition de la connaissance que celui qui croit savoir quelque chose ; les possibilités naturelles du premier sont intactes, pourrait-on dire, tandis que celles du second sont comme « inhibées » et ne peuvent plus se développer librement. D'ailleurs, même en admettant une égale bonne volonté chez les deux individus considérés, il n'en resterait pas moins, dans tous les cas, que l'un d'eux aurait tout d'abord à se débarrasser des idées fausses dont son mental est encombré, tandis que l'autre serait tout au moins dispensé de ce travail préliminaire et négatif, qui représente un des sens de ce que l'initiation maçonnique désigne symboliquement comme le « dépouillement des métaux ».

On peut s'expliquer facilement par là un fait que nous avons eu fréquemment l'occasion de constater en ce qui concerne les gens dits « cultivés » ; on sait ce qui est entendu communément par ce mot : il ne s'agit même pas là d'une instruction tant soit peu solide, si limitée et si inférieure qu'en soit la portée, mais d'une « teinture » superficielle de toute sorte de choses, d'une éducation surtout « littéraire », en tout cas purement livresque et verbale, permettant de parler avec assurance de tout, y compris ce qu'on ignore le plus complètement, et susceptible de faire illusion à ceux qui, séduits par ces brillantes apparences, ne s'aperçoivent pas qu'elles ne recouvrent que le néant. Cette « culture » produit généralement, à un autre niveau, des effets assez comparables à ceux que nous rappelions tout à l'heure au sujet de l'instruction primaire ; il y a certes des exceptions, car il peut arriver que celui qui a reçu une telle « culture » soit doué d'assez heureuses dispositions naturelles pour ne l'apprécier qu'à sa juste valeur et ne point en être dupe lui-même ; mais nous n'exagérons rien en disant que, en dehors de ces exceptions, la grande majorité des gens « cultivés » doivent être comptés parmi ceux dont l'état mental est le plus défavorable à la réception de la véritable connaissance. Il y a chez eux, vis-à-vis de celle-ci, une sorte de résistance souvent inconsciente, parfois aussi voulue ; ceux mêmes qui ne nient pas formellement, de parti pris et *a priori*, tout ce qui est d'ordre ésotérique ou initiatique, témoignent du moins à cet égard d'un manque d'intérêt complet, et il arrive même qu'ils affectent de faire étalage de leur ignorance de ces choses, comme si elle était à leurs propres yeux une des marques de la supériorité que la « culture » est censée leur conférer ! Qu'on ne croie pas qu'il y ait là de notre part la moindre intention caricaturale ; nous ne faisons que dire exactement ce que nous avons vu en maintes circonstances, non seulement en Occident, mais même en Orient, où d'ailleurs ce type de l'homme « cultivé » a heureusement assez peu d'importance, n'ayant fait son apparition que très récemment et comme produit d'une certaine éducation « occidentalisation », d'où il résulte, notons-le en passant, que cet homme « cultivé » est nécessairement en même temps un « moderniste »¹. La conclusion à tirer de là, c'est que les gens de cette sorte sont tout simplement les moins « initiables » des profanes, et qu'il serait parfaitement déraisonnable de tenir le moindre compte de leur opinion, ne fût-ce que pour essayer d'y adapter la présentation de certaines idées ; du reste, il convient d'ajouter que le souci de l'« opinion publique » en général est une attitude aussi « anti-initiatique » que possible.

Nous devons encore, à cette occasion, préciser un autre point qui se rattache étroitement à ces considérations : c'est que toute connaissance exclusivement « livresque » n'a rien de commun avec la connaissance initiatique, même envisagée à son stade simplement théorique. Cela peut même paraître évident après ce que nous venons de dire, car tout ce qui n'est qu'étude livresque fait incontestablement partie de l'éducation la plus extérieure ; si nous y insistons, c'est qu'on pourrait

1. Sur les rapports de ce « modernisme » avec l'opposition à tout ésotérisme, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XI.

se méprendre dans le cas où cette étude porte sur des livres dont le contenu est d'ordre initiatique. Celui qui lit de tels livres à la façon des gens « cultivés », ou même celui qui les étudie à la façon des « érudits » et selon les méthodes profanes, n'en sera pas pour cela plus rapproché de la véritable connaissance, parce qu'il y apporte des dispositions qui ne lui permettent pas d'en pénétrer le sens réel ni de se l'assimiler à un degré quelconque ; l'exemple des orientalistes, avec l'incompréhension totale dont ils font généralement preuve, en est une illustration particulièrement frappante. Tout autre est le cas de celui qui, prenant ces mêmes livres comme « supports » de son travail intérieur, ce qui est le rôle auquel ils sont essentiellement destinés, sait voir au delà des mots et trouve dans ceux-ci une occasion et un point d'appui pour le développement de ses propres possibilités ; ici, on en revient en somme à l'usage proprement symbolique dont le langage est susceptible, et dont nous avons déjà parlé précédemment. Ceci, on le comprendra sans peine, n'a plus rien de commun avec la simple étude livresque, bien que les livres en soient le point de départ ; le fait d'entasser dans sa mémoire des notions verbales n'apporte pas même l'ombre d'une connaissance réelle ; seule compte la pénétration de l'« esprit » enveloppé sous les formes extérieures, pénétration qui suppose que l'être porte en lui-même des possibilités correspondantes, puisque toute connaissance est essentiellement identification ; et, sans cette qualification inhérente à la nature même de cet être, les plus hautes expressions de la connaissance initiatique, dans la mesure où elle est exprimable, et les Écritures sacrées de toutes les traditions elles-mêmes, ne seront jamais que « lettre morte » et *flatus vocis*.

Mentalité scolaire et pseudo-initiation

Une des marques caractéristiques de la plupart des organisations pseudo-initiatiques modernes est la façon dont elles usent de certaines comparaisons empruntées à la « vie ordinaire », c'est-à-dire en somme à l'activité profane sous l'une ou l'autre des formes qu'elle revêt le plus couramment dans le monde contemporain. Il ne s'agit même pas là seulement d'analogies qui, malgré la fâcheuse banalité des images ainsi employées et le fait qu'elles sont aussi éloignées que possible de tout symbolisme traditionnel, pourraient encore être plus ou moins valables dans certaines limites ; plus ou moins, disons-nous, car il ne faut pas oublier que, au fond, le point de vue profane comme tel comporte toujours en lui-même quelque chose d'illégitime, en tant qu'il est une véritable négation du point de vue traditionnel ; mais ce qui est plus grave encore, c'est que ces choses sont prises de la façon la plus littérale, allant jusqu'à une sorte d'assimilation de prétendues réalités spirituelles à des formes d'activité qui, du moins dans les conditions actuelles, sont proprement à l'opposé de toute spiritualité. C'est ainsi que, dans certaines écoles occultistes que nous avons connues jadis, il n'était question sans cesse que de « dettes à payer », et cette idée était poussée jusqu'à l'obsession ; dans le théosophisme et ses différents dérivés plus ou moins directs, c'est surtout de « leçons à apprendre » qu'il s'agit constamment, et tout y est décrit en termes « scolaires », ce qui nous ramène encore à la confusion de la connaissance initiatique avec l'instruction profane. L'univers tout entier n'est conçu que comme une vaste école dans laquelle les êtres passent d'une classe à une autre à mesure qu'ils ont « appris leurs leçons » ; la représentation de ces classes successives est d'ailleurs intimement liée à la conception « réincarnationniste », mais ce n'est pas ce point qui nous intéresse présentement, car c'est sur l'erreur inhérente à ces images « scolaires » et sur la mentalité essentiellement profane dont elles procèdent que nous nous proposons d'appeler l'attention, indépendamment de la relation qu'elles peuvent avoir en fait avec telle ou telle théorie particulière.

L'instruction profane, telle qu'elle est constituée dans le monde moderne, et sur laquelle sont modelées toutes les représentations en question, est évidemment une des choses qui présentent au plus haut point le caractère antitraditionnel ; on peut même dire qu'elle n'est faite en quelque sorte que pour cela, ou du moins que c'est dans ce caractère que réside sa première et principale raison d'être, car il est évident que c'est là un des instruments les plus puissants dont on puisse disposer pour parvenir à la destruction de l'esprit traditionnel. Il est inutile d'insister ici une fois de plus sur ces considérations ; mais il est un autre point qui peut sembler moins évident à première vue, et qui est celui-ci : même si une telle déviation ne s'était pas produite, de semblables représentations « scolaires » seraient encore erronées dès qu'on prétend les appliquer à l'ordre initiatique, car l'instruction extérieure, bien qu'alors elle ne soit pas profane comme elle l'est actuellement, et qu'elle soit au contraire légitime et même traditionnelle dans son ordre, n'en est pas moins, par sa nature et sa destination même, quelque chose d'entièrement différent de ce qui se rapporte au domaine initiatique. Il y aurait donc là, dans tous les cas, une confusion entre l'exotérisme et l'ésotérisme, confusion qui témoigne non seulement d'une ignorance de la véritable nature de l'ésotérisme, mais même d'une perte du sens traditionnel en général, et qui, par conséquent, est bien, en elle-même, une manifestation de la mentalité profane ; mais, pour le faire comprendre mieux encore, il convient de préciser un peu plus que nous ne l'avons fait jusqu'ici certaines des différences profondes qui existent entre l'instruction extérieure et l'initiation, ce qui fera d'ailleurs apparaître plus nettement un défaut qui se rencontre déjà dans certaines organisations initiatiques authentiques, mais en état de dégénérescence, et qui naturellement se retrouve à plus forte raison, accentué jusqu'à la caricature, dans les organisations pseudo-initiatiques auxquelles nous avons fait allusion.

À ce propos, nous devons dire tout d'abord qu'il y a, dans l'enseignement universitaire lui-même, ou plutôt à son origine, quelque chose qui est beaucoup moins simple et même plus énigmatique qu'on ne le croit d'ordinaire, faute de se poser une question qui devrait pourtant se présenter immédiatement à la pensée de quiconque est capable de la moindre réflexion : s'il est une vérité évidente, en effet, c'est qu'on ne peut pas conférer ou transmettre à d'autres quelque chose qu'on

ne possède pas soi-même ¹ ; comment donc les grades universitaires ont-ils pu être institués tout d'abord, si ce n'est par l'intervention, sous une forme ou sous une autre, d'une autorité d'ordre supérieur ? Il doit donc y avoir eu là une véritable « extériorisation » ², qui peut aussi être considérée en même temps comme une « descente » dans cet ordre inférieur auquel appartient nécessairement tout enseignement « public », fût-il constitué sur les bases les plus strictement traditionnelles (nous l'appellerions alors volontiers « scolastique », suivant l'usage du moyen âge, pour réserver de préférence au mot « scolaire » le sens profane habituel) ; et c'est d'ailleurs en vertu de cette « descente » que cet enseignement pouvait participer effectivement, dans les limites de son domaine propre, à l'esprit même de la tradition. Cela s'accorde bien, d'une part, avec ce qu'on sait des caractères généraux de l'époque à laquelle remonte l'origine des Universités, c'est-à-dire du moyen âge, et aussi, d'autre part et plus particulièrement, avec le fait trop peu remarqué que la distinction de trois grades universitaires est assez manifestement calquée sur la constitution d'une hiérarchie initiatique ³. Nous rappelons également, à cet égard, que, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs ⁴, les sciences du *trivium* et du *quadrivium*, en même temps qu'elles représentaient, dans leur sens exotérique, des divisions d'un programme d'enseignement universitaire, étaient aussi, par une transposition appropriée, mises en correspondance avec des degrés d'initiation ⁵ ; mais il va de soi qu'une telle correspondance, respectant rigoureusement les rapports normaux des différents ordres, ne saurait en aucune façon impliquer le transport, dans le domaine initiatique, de choses telles qu'un système de classes et d'examens comme celui que comporte forcément l'enseignement extérieur. Il est à peine besoin d'ajouter que, les Universités occidentales ayant été, dans les temps modernes, complètement détournées de leur esprit originel, et ne pouvant plus dès lors avoir le moindre lien avec un principe supérieur capable de les légitimer, les grades qui y ont été conservés, au lieu d'être comme une image extérieure de grades initiatiques, n'en sont plus qu'une simple parodie, de même qu'une cérémonie profane est la parodie ou la contrefaçon d'un rite, et que les sciences profanes elles-mêmes sont, sous plus d'un rapport, une parodie des sciences traditionnelles ; ce dernier cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui des grades universitaires, qui, s'ils se sont maintenus d'une façon continue, représentent actuellement un véritable « résidu » de ce qu'ils ont été à l'origine, comme les sciences profanes sont, ainsi que nous l'avons expliqué en plus d'une occasion, un « résidu » des anciennes sciences traditionnelles.

Nous avons tout à l'heure fait allusion aux examens, et c'est sur ce point que nous voudrions maintenant insister quelque peu : ces examens, comme on peut d'ailleurs le constater par leur pratique constante dans les civilisations les plus différentes, sont à leur place et ont leur raison d'être dans l'enseignement extérieur, même traditionnel, où par définition en quelque sorte, on ne dispose d'aucun critère d'un autre ordre ; mais, quand il s'agit au contraire d'un domaine purement intérieur comme celui de l'initiation, ils deviennent complètement vains et inefficaces, et ils ne pourraient normalement jouer tout au plus qu'un rôle exclusivement symbolique, à peu près comme le secret concernant certaines formes rituelles n'est qu'un symbole du véritable secret initiatique ; ils sont d'ailleurs parfaitement inutiles dans une organisation initiatique tant que celle-ci est véritablement

1. Nous avons vu un écrivain maçonnique affirmer qu'« il a bien fallu que le premier initié s'initie lui-même », et cela avec l'intention évidente de nier l'origine « non-humaine » de l'initiation ; il serait difficile de pousser l'absurdité plus loin, comme nous l'avons montré en expliquant quelle est la véritable nature de l'initiation ; mais, dans quelque domaine que ce soit, il n'est guère moins absurde de supposer que quelqu'un ait pu se donner à lui-même ce qu'il n'avait pas, et à plus forte raison le transmettre ; nous avons déjà soulevé ailleurs une question de ce genre au sujet du caractère éminemment suspect de la transmission psychanalytique (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV).

2. Nous avons déjà parlé d'une telle « extériorisation », dans un autre ordre, à propos du rapport qui existe entre certains rites exotériques et des rites initiatiques.

3. Les trois grades de bachelier, de licencié et de docteur reproduisent la division ternaire qui est fréquemment adoptée par les organisations initiatiques, et qui se trouve notamment dans la Maçonnerie avec les trois grades d'Apprenti, de Compagnon et de Maître.

4. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

5. On a alors une autre division, non plus ternaire, mais septénaire, qui était notamment en usage dans l'organisation médiévale des « Fideles d'Amour », et aussi, dans l'antiquité, dans les mystères mithriaques ; dans ces deux cas, les sept degrés ou « échelons » de l'initiation étaient pareillement mis en rapport avec les sept ciels planétaires.

tout ce qu'elle doit être. Seulement, en fait, il faut tenir compte de certains cas de dégénérescence, ou personne n'étant plus capable d'appliquer les critères réels (surtout en raison de l'oubli complet des sciences traditionnelles qui seules peuvent les fournir, ainsi que nous l'avons dit à propos des qualifications initiatiques), on y supplée autant qu'on le peut en instituant, pour le passage d'un degré à un autre, des examens plus ou moins similaires dans leur forme, sinon dans leur programme, aux examens universitaires, et qui, comme ceux-ci ne peuvent en somme porter que sur des choses « apprises », de même que, en l'absence d'une autorité intérieure effective, on institue des formes administratives comparables à celles des gouvernements profanes. Ces deux choses, n'étant au fond que deux effets d'une même cause, apparaissent d'ailleurs comme assez étroitement liées entre elles, et on les constate presque toujours simultanément dans les mêmes organisations ; on les retrouve aussi associées l'une à l'autre, non seulement en réalité, mais encore en tant que représentations imaginaires, dans les organisations pseudo-initiatiques : ainsi, les théosophistes, qui usent si volontiers des images « scolaires », conçoivent d'autre part ce qu'ils appellent le « gouvernement occulte du monde » comme divisé en différents « départements », dont les attributions s'inspirent trop manifestement de celles des ministères et des administrations du monde profane. Cette dernière remarque nous amène du reste à reconnaître quelle peut être la principale source des erreurs de ce genre : c'est que les inventeurs d'organisations pseudo-initiatiques, ne connaissant, même du dehors, aucune organisation authentiquement initiatique autre que celles qui sont arrivées à cet état de dégénérescence (et il est tout naturel qu'il en soit ainsi, puisque ce sont les seules qui subsistent encore de nos jours dans le monde occidental), n'ont cru pouvoir faire mieux que de les imiter, et, inévitablement, ils les ont imitées dans ce qu'elles ont de plus extérieur, qui est aussi ce qui est le plus affecté par la dégénérescence en question et où elle s'affirme le plus nettement par des choses comme celles que nous venons d'envisager ; et, non contents d'introduire cette imitation dans la constitution de leurs propres organisations, ils l'ont pour ainsi dire projetée en imagination dans un « autre monde », c'est-à-dire dans la représentation qu'ils se font du monde spirituel ou de ce qu'ils croient être tel. Le résultat est que, tandis que les organisations initiatiques, tant qu'elles n'ont subi aucune déviation, sont constituées à l'image du véritable monde spirituel, la caricature de celui-ci se trouve, inversement, être à l'image des organisations pseudo-initiatiques, qui, elles-mêmes, en voulant copier certaines organisations initiatiques pour s'en donner les apparences, n'en ont pris en réalité que les côtés déformés par des emprunts au monde profane.

Qu'il s'agisse d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou d'organisations pseudo-initiatiques, on voit que ce qui se produit ainsi, par l'introduction des formes profanes, est exactement l'inverse de la « descente » que nous envisagions en parlant de l'origine des institutions universitaires, et par laquelle, dans une époque de civilisation traditionnelle, l'exotérique se modelait en quelque façon sur l'ésotérique, et l'inférieur sur le supérieur ; mais la grande différence entre les deux cas est que, dans celui d'une initiation amoindrie ou même déviée jusqu'à un certain point, la présence de ces formes parasites n'empêche pas que la transmission d'une influence spirituelle existe toujours malgré tout, tandis que, dans celui de la pseudo-initiation, il n'y a derrière ces mêmes formes que le vide pur et simple. Ce dont les promoteurs de la pseudo-initiation ne se doutent certes pas, c'est que, en transportant leurs idées « scolaires » et autres choses du même genre jusque dans leur représentation de l'ordre universel, ils ont tout simplement mis eux-mêmes sur celle-ci la marque de leur mentalité profane ; ce qui est le plus regrettable, c'est que ceux à qui ils présentent ces conceptions fantaisistes ne sont pas davantage capables de discerner cette marque, qui, s'ils pouvaient se rendre compte de tout ce qu'elle signifie, devrait suffire à les mettre en garde contre de telles entreprises et même à les en détourner à jamais.

Initiation et « passivité »

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

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

Ces réflexions, nous nous les sommes faites bien des fois ¹, et encore, en particulier, à propos d'un livre publié il y a quelques années, en Angleterre, par un ancien membre de certaines organisations d'un caractère essentiellement suspect, nous voulons dire d'organisations pseudo-initiatiques qui sont parmi celles où se distingue le plus nettement la marque d'une influence de la contre-initiation ; bien qu'il les ait quittées et qu'il se soit même tourné ouvertement contre elles, il n'en est pas moins demeuré fortement affecté par l'enseignement qu'il y a reçu, et cela est surtout visible

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

dans la conception qu'il se fait de l'initiation. Cette conception, où domine précisément l'idée de la « passivité », est assez étrange pour mériter d'être relevée plus spécialement ; elle sert d'idée directrice à ce qui veut être une histoire des organisations initiatiques, ou soi-disant telles, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, histoire éminemment fantaisiste, où tout est brouillé de la façon que nous disions tout à l'heure, et qui s'appuie sur de multiples citations hétéroclites et dont la plupart sont empruntées à des « sources » fort douteuses ; mais, comme nous n'avons certes pas l'intention de faire ici une sorte de compte rendu du livre dont il s'agit, ce n'est pas là ce qui nous intéresse présentement, non plus que ce qui est simplement conforme à certaines thèses « convenues » qu'on retrouve invariablement dans tous les ouvrages de ce genre. Nous préférons nous borner, car c'est là ce qu'il y a de plus « instructif » à notre point de vue, à montrer les erreurs impliquées dans l'idée directrice elle-même, erreurs que l'auteur doit manifestement à ses attaches antérieures, si bien qu'il ne fait en somme que contribuer à répandre et à accréditer les vues de ceux dont il se croit devenu l'adversaire, et qu'il continue à prendre pour l'initiation ce qu'ils lui ont présenté comme tel, mais qui n'est réellement qu'une des voies pouvant servir à préparer très efficacement des agents ou des instruments pour la contre-initiation.

Naturellement, tout ce dont il s'agit est confiné dans un certain domaine purement psychique, et, par là même, ne saurait avoir aucun rapport avec la véritable initiation, puisque celle-ci est au contraire d'ordre essentiellement spirituel ; il est beaucoup question de « magie » là-dedans, et, comme nous l'avons déjà suffisamment expliqué, des opérations magiques d'un genre quelconque ne constituent nullement un processus initiatique. D'autre part, nous trouvons cette singulière croyance que toute initiation doit reposer sur l'éveil et l'ascension de la force subtile que la tradition hindoue désigne sous le nom de *Kundalinî*, alors que ce n'est là, en fait, qu'une méthode propre à certaines formes initiatiques très particulières ; ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous avons eu à constater, dans ce que nous appellerions volontiers les légendes anti-initiatiques, une sorte de hantise de *Kundalinî* qui est pour le moins curieuse, et dont les raisons, en général, n'apparaissent pas très clairement. Ici, la chose se trouve liée assez étroitement à une certaine interprétation du symbolisme du serpent, pris dans un sens exclusivement « maléfique » ; L'auteur semble n'avoir pas la moindre idée de la double signification de certains symboles, question fort importante que nous avons déjà traitée ailleurs ¹. Quoi qu'il en soit, le *Kundalinî Yoga*, tel qu'il est pratiqué surtout dans l'initiation tantrique, est assurément tout autre chose que la magie ; mais ce qui est envisagé abusivement sous ce nom, dans le cas qui nous occupe, peut bien n'être que cela ; s'il ne s'agissait que de pseudo-initiation, ce serait même sans doute encore moins que cela, une illusion « psychologique » pure et simple ; mais, si la contre-initiation intervient à quelque degré, il peut très bien y avoir une déviation réelle, et même une sorte d'« inversion », aboutissant à une prise de contact, non point avec un principe transcendant ou avec les états supérieurs de l'être mais tout simplement avec la « lumière astrale » nous dirions plutôt avec le monde des « influences errantes », c'est-à-dire en somme avec la partie la plus inférieure du domaine subtil. L'auteur, qui accepte l'expression de « lumière astrale » ², désigne ce résultat sous le nom d'« illumination », qui devient ainsi curieusement équivoque ; au lieu de s'appliquer à quelque chose d'ordre purement intellectuel et à l'acquisition d'une connaissance supérieure, comme il le devrait normalement s'il était pris en un sens initiatique légitime, il ne se rapporte qu'à des phénomènes de « clairvoyance » ou à d'autres « pouvoirs » de même catégorie, fort peu intéressants en eux-mêmes, et d'ailleurs surtout négatifs dans ce cas, car il paraît qu'ils servent finalement à rendre celui qui en est affligé accessible aux suggestions émanant de prétendus « Maîtres » inconnus, lesquels, en l'occurrence, ne sont que de sinistres « magiciens noirs ».

Nous admettons très volontiers l'exactitude d'une telle description pour certaines organisations auxiliaires de la contre-initiation, celle-ci ne cherchant guère en effet, d'une façon générale, qu'à faire de leurs membres de simples instruments qu'elle puisse utiliser à son gré ; nous nous demandons seulement, car ce point n'est pas parfaitement clair, quel rôle précis joue le soi-disant « initié » dans les opérations magiques qui doivent amener un semblable résultat, et il semble bien que ce ne puisse être, au fond, que le rôle tout passif d'un « sujet », au sens où les « psychistes » de tout genre entendent ce mot. Mais ce que nous contestons de la façon la plus absolue, c'est que ce même résultat ait quoi que

1. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXX.

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

ce soit de commun avec l'initiation, qui exclut au contraire toute passivité ; nous avons déjà expliqué, dès le début, que c'est là une des raisons pour lesquelles elle est incompatible avec le mysticisme ; à plus forte raison l'est-elle avec ce qui implique une passivité d'un ordre incomparablement plus bas que celle des mystiques, et rentrant en somme dans ce qu'on a pris l'habitude, depuis l'invention du spiritisme, de désigner sous le nom vulgaire de « médiumnité ». Peut-être même, disons-le en passant, ce dont il s'agit est-il assez comparable à ce qui fut l'origine réelle de la « médiumnité » et du spiritisme lui-même ; et, d'autre part, quand la « clairvoyance » est obtenue par certains « entraînements » psychiques, même si *Kundalinî* n'y est pour rien, elle a communément pour effet de rendre l'être éminemment « suggestible », comme le prouve la conformité constante, à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, de ses visions avec les théories spéciales de l'école à laquelle il appartient ; il n'est donc pas difficile de comprendre tout le parti que peuvent en tirer de véritables « magiciens noirs », c'est-à-dire des représentants conscients de la contre-initiation. Il n'est pas plus difficile de se rendre compte que tout cela va directement à l'encontre du but même de l'initiation, qui est proprement de « délivrer » l'être de toutes les contingences, et non point de lui imposer de nouveaux liens venant encore s'ajouter à ceux qui conditionnent naturellement l'existence de l'homme ordinaire ; l'initié n'est pas un « sujet », il est même exactement le contraire ; toute tendance à la passivité ne peut être qu'un obstacle à l'initiation, et, où elle est prédominante, elle constitue une « disqualification » irrémédiable. Au surplus, dans toute organisation initiatique qui a gardé une conscience nette de son véritable but, toutes les pratiques hypnotiques ou autres qui impliquent l'emploi d'un « sujet » sont considérées comme illégitimes et strictement interdites ; et nous ajouterons qu'il est même prescrit de maintenir toujours une attitude active à l'égard des états spirituels transitoires qui peuvent être atteints dans les premiers stades de la « réalisation », afin d'éviter par là tout danger d'« autosuggestion »¹ ; en toute rigueur, au point de vue initiatique, la passivité n'est concevable et admissible que vis-à-vis du Principe suprême exclusivement.

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

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

Initiation et « service »

Parmi les caractères des organisations pseudo-initiatiques modernes, il n'en est peut-être guère de plus général ni de plus frappant que le fait d'attribuer une valeur ésotérique et initiatique à des considérations qui ne peuvent réellement avoir un sens plus ou moins acceptable que dans le domaine le plus purement exotérique ; une telle confusion, qui s'accorde bien avec l'emploi de ces images tirées de la « vie ordinaire » dont nous avons parlé plus haut, est d'ailleurs en quelque sorte inévitable de la part de profanes qui, voulant se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas, ont la prétention de parler de choses qu'ils ignorent et dont ils se font naturellement une idée à la mesure de ce qu'ils sont capables de comprendre. Non moins naturellement, les considérations de cette sorte sur lesquelles ils insistent le plus sont toujours en conformité avec les tendances prédominantes de l'époque actuelle, et elles suivent même celles-ci dans leurs variations plus ou moins secondaires ; on pourrait se demander, à ce propos, comment le fait de subir ainsi l'influence du monde profane peut se concilier avec les moindres prétentions initiatiques ; mais, bien entendu, les intéressés ne s'aperçoivent nullement de ce qu'il y a là de contradictoire. On pourrait facilement citer de telles organisations qui, à leurs débuts, donnaient l'illusion d'une sorte d'intellectualité, du moins à ceux qui n'allaient pas au fond des choses, et qui, par la suite, en sont venues à se confiner de plus en plus dans les pires banalités sentimentales ; et il est évident que ce déploiement du sentimentalisme ne fait que correspondre à ce qu'on peut constater aussi présentement dans le « monde extérieur ». On rencontre d'ailleurs, de part et d'autre, exactement les mêmes formules aussi vides que grandiloquentes, dont l'effet relève de ces « suggestions » auxquelles nous avons fait allusion, quoique ceux qui les emploient ne soient certes pas toujours conscients eux-mêmes des fins auxquelles tout cela tend ; et le ridicule qu'elles ont aux yeux de quiconque sait tant soit peu réfléchir se trouve encore accru dans le cas où elles servent à des parodies d'ésotérisme. Ce ridicule est d'ailleurs une véritable « marque » des influences qui agissent réellement derrière tout cela, même si ceux qui leur obéissent sont bien loin de s'en douter ; mais, sans insister davantage sur ces remarques d'ordre général, nous voulons seulement envisager ici un cas qui nous paraît particulièrement significatif, et qui, au surplus, se rattache d'une certaine façon à ce que nous avons indiqué tout à l'heure à propos de la « passivité ».

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

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

tout exotérique, qu'elles pourraient du moins revêtir si elles étaient envisagées à un point de vue religieux ; mais il y a certes bien loin de la religion au simple moralisme « humanitaire » qui est le fait des pseudo-initiés de toute catégorie !

D'autre part, il est incontestable que le sentimentalisme, sous toutes ses formes, dispose toujours à une certaine « passivité » ; c'est par là que nous rejoignons la question que nous avons déjà traitée précédemment, et c'est là aussi que se trouve, très probablement, la raison d'être principale de la « suggestion » que nous avons maintenant en vue, et en tout cas ce qui la rend particulièrement dangereuse. En effet, à force de répéter à quelqu'un qu'il doit « servir » n'importe quoi, fût-ce de vagues entités « idéales », on finit par le mettre dans de telles dispositions qu'il sera prêt à « servir » effectivement, quand l'occasion s'en offrira à lui, tout ce qui prétendra incarner ces entités ou les représenter de façon plus positive ; et les ordres qu'il pourra en recevoir, quel qu'en soit le caractère, et même s'ils vont jusqu'aux pires extravagances, trouveront alors en lui l'obéissance d'un véritable « serviteur ». On comprendra sans peine que ce moyen soit un des meilleurs qu'il est possible de mettre en œuvre pour préparer des instruments que la contre-initiation pourra utiliser à son gré ; et il a encore, par surcroît, l'avantage d'être un des moins compromettants, puisque la « suggestion », dans des cas de ce genre, peut fort bien être exercée par de vulgaires dupes, c'est-à-dire par d'autres instruments inconscients, sans que ceux qui les mènent à leur insu aient jamais besoin d'y intervenir directement.

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

Nous n'insisterons pas plus longuement sur ce sujet, somme toute assez désagréable ; mais du moins avons-nous cru nécessaire, en voyant à combien de « services » divers et suspects les gens sont aujourd'hui invités de toutes parts, de signaler le danger qui se cache là-dessous et de dire aussi nettement que possible ce qu'il en est. Pour conclure en deux mots, nous ajouterons simplement ceci : l'initié n'a pas à être un « serviteur », ou, du moins, il ne doit l'être que de la Vérité ¹.

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

Le don des langues

Une question qui se rattache assez directement à celle de l'enseignement initiatique et de ses adaptations est celle de ce qu'on appelle le « don des langues », qui est souvent mentionné parmi les privilèges des véritables Rose-Croix, ou, pour parler plus exactement (car le mot de « privilèges » pourrait trop facilement donner lieu à de fausses interprétations), parmi leurs signes caractéristiques, mais qui est d'ailleurs susceptible d'une application beaucoup plus étendue que celle qui en est faite ainsi à une forme traditionnelle particulière. À vrai dire, il ne semble pas qu'on ait jamais expliqué très nettement ce qu'il faut entendre par là au point de vue proprement initiatique, car beaucoup de ceux qui ont employé cette expression paraissent l'avoir entendue à peu près uniquement en son sens le plus littéral, ce qui est insuffisant, bien que, sans doute, ce sens littéral lui-même puisse être justifié d'une certaine façon. En effet, la possession de certaines clefs du langage peut fournir, pour comprendre et parler les langues les plus diverses, des moyens tout autres que ceux dont on dispose d'ordinaire ; et il est très certain qu'il existe, dans l'ordre des sciences traditionnelles, ce qu'on pourrait appeler une philologie sacrée, entièrement différente de la philologie profane qui a vu le jour dans l'Occident moderne. Cependant, tout en acceptant cette première interprétation et en la situant dans son domaine propre, qui est celui des applications contingentes de l'ésotérisme, il est permis de considérer surtout un sens symbolique, d'ordre plus élevé, qui s'y superpose sans la contredire aucunement, et qui s'accorde d'ailleurs avec les données initiatiques communes à toutes les traditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident.

À ce point de vue, on peut dire que celui qui possède véritablement le « don des langues », c'est celui qui parle à chacun son propre langage, en ce sens qu'il s'exprime toujours sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels il s'adresse. C'est aussi ce à quoi il est fait allusion, d'une manière plus extérieure, lorsqu'il est dit que les Rose-Croix devaient adopter le costume et les habitudes des pays où ils se trouvaient ; et certains ajoutent même qu'ils devaient prendre un nouveau nom chaque fois qu'ils changeaient de pays, comme s'ils revêtaient alors une individualité nouvelle. Ainsi, le Rose-Croix, en vertu du degré spirituel qu'il avait atteint, n'était plus lié exclusivement à aucune forme définie, non plus qu'aux conditions spéciales d'aucun lieu déterminé ¹, et c'est pourquoi il était un « Cosmopolite » au vrai sens de ce mot ². Le même enseignement se rencontre dans l'ésotérisme islamique : Mohyid-din ibn Arabi dit que « le vrai sage ne se lie à aucune croyance », parce qu'il est au delà de toutes les croyances particulières, ayant obtenu la connaissance de ce qui est leur principe commun ; mais c'est précisément pour cela qu'il peut, suivant les circonstances, parler le langage propre à chaque croyance. Il n'y a d'ailleurs là, quoi que puissent en penser les profanes, ni « opportunisme » ni dissimulation d'aucune sorte ; au contraire, c'est la conséquence nécessaire d'une connaissance qui est supérieure à toute les formes, mais qui ne peut se communiquer (dans la mesure où elle est communicable) qu'à travers des formes, dont chacune, par là même qu'elle est une adaptation spéciale, ne saurait convenir indistinctement à tous les hommes. On peut, pour le comprendre, comparer ce dont il s'agit à la traduction d'une même pensée en des langues diverses : c'est bien toujours la même pensée, qui, en elle-même, est indépendante de toute expression ; mais, chaque fois qu'elle est exprimée en une autre langue, elle devient accessible à des hommes qui, sans cela, n'auraient pu la connaître ; et cette comparaison est d'ailleurs rigoureusement conforme au symbolisme même du « don des langues ».

Celui qui en est arrivé à ce point, c'est celui qui a atteint, par une connaissance directe et profonde (et non pas seulement théorique ou verbale), le fond identique de toutes les doctrines traditionnelles, qui a trouvé, en se plaçant au point central dont elles sont émanées, la vérité une qui s'y cache sous la diversité et la multiplicité des formes extérieures. La différence, en effet, n'est jamais que dans la forme et l'apparence ; le fond essentiel est partout et toujours le même, parce qu'il n'y a qu'une vérité,

1. Ni d'aucune époque particulière, pourrions-nous ajouter ; mais ceci, qui se réfère directement au caractère de « longévité », demanderait, pour être bien compris, de plus amples explications qui ne peuvent trouver place ici ; nous donnerons d'ailleurs plus loin quelques indications sur cette question de la « longévité ».

2. On sait que ce nom de « Cosmopolite » a servi de signature « couverte » à divers personnages qui, s'ils n'étaient pas eux-mêmes de véritables Rose-Croix, semblent bien avoir tout au moins servi de porte-parole à ceux-ci pour la transmission extérieure de certains enseignements, et qui pouvaient par conséquent s'identifier à eux dans une certaine mesure, en tant qu'ils remplissaient cette fonction particulière.

bien qu'elle ait des aspects multiples suivant les points de vue plus ou moins spéciaux sous lesquels on l'envisage, et que, comme le disent les initiés musulmans, « la doctrine de l'Unité est unique »¹; mais il faut une variété de formes pour s'adapter aux conditions mentales de tel ou tel pays, de telle ou telle époque, ou, si l'on préfère, pour correspondre aux divers points de vue particularisés qui sont déterminés par ces conditions ; et ceux qui s'arrêtent à la forme voient surtout les différences, au point de les prendre même parfois pour des oppositions, tandis qu'elles disparaissent au contraire pour ceux qui vont au delà. Ceux-ci peuvent ensuite redescendre dans la forme, mais sans plus en être aucunement affectés, sans que leur connaissance profonde en soit modifiée en quoi que ce soit ; ils peuvent, comme on tire les conséquences d'un principe, réaliser en procédant de haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur (et c'est en cela que la véritable synthèse est, comme nous l'avons expliqué précédemment, tout l'opposé du vulgaire « syncrétisme »), toutes les adaptations de la doctrine fondamentale. C'est ainsi que, pour reprendre toujours le même symbolisme, n'étant plus astreints à parler une langue déterminée, ils peuvent les parler toutes, parce qu'ils ont pris connaissance du principe même dont toutes les langues dérivent par adaptation ; ce que nous appelons ici les langues, ce sont toutes les formes traditionnelles, religieuses ou autres, qui ne sont en effet que des adaptations de la grande Tradition primordiale et universelle, des vêtements divers de l'unique vérité. Ceux qui ont dépassé toutes les formes particulières et sont parvenus à l'universalité, et qui « savent » ainsi ce que les autres ne font que « croire » simplement, sont nécessairement « orthodoxes » au regard de toute tradition régulière ; et, en même temps, ils sont les seuls qui puissent se dire pleinement et effectivement « catholiques », au sens rigoureusement étymologique de ce mot², tandis que les autres ne peuvent jamais l'être que virtuellement, par une sorte d'aspiration qui n'a pas encore réalisé son objet, ou de mouvement qui, tout en étant dirigé vers le centre, n'est pas parvenu à l'atteindre réellement.

Ceux qui sont passés au delà de la forme sont, par là-même, libérés des limitations inhérentes à la condition individuelle de l'humanité ordinaire ; ceux mêmes qui ne sont parvenus qu'au centre de l'état humain, sans avoir encore réalisé effectivement les états supérieurs, sont du moins, en tout cas, affranchis des limitations par lesquelles l'homme déchu de cet « état primordial » dans lequel ils sont réintégrés est lié à une individualité particulière, aussi bien qu'à une forme déterminée, puisque toutes les individualités et toutes les formes du domaine humain ont leur principe immédiat au point même où ils sont placés. C'est pourquoi ils peuvent, comme nous le disions plus haut, revêtir des individualités diverses pour s'adapter à toutes les circonstances ; ces individualités, pour eux, n'ont véritablement pas plus d'importance que de simples vêtements. On peut comprendre par là ce que le changement de nom signifie vraiment, et ceci se rattache naturellement à ce que nous avons exposé précédemment au sujet des noms initiatiques ; d'ailleurs, partout où cette pratique se rencontre, elle représente toujours un changement d'état dans un ordre plus ou moins profond ; dans les ordres monastiques eux-mêmes, sa raison d'être n'est en somme nullement différente au fond, car, là aussi, l'individualité profane³ doit disparaître pour faire place à un être nouveau, et, même quand le symbolisme n'est plus entièrement compris dans son sens profond, il garde pourtant encore par lui-même une certaine efficacité.

Si l'on comprend ces quelques indications, on comprendra en même temps pourquoi les vrais Rose-Croix n'ont jamais pu constituer quoi que ce soit qui ressemble de près ou de loin à une « société », ni même une organisation extérieure quelconque ; ils ont pu sans doute, ainsi que le font encore en Orient, et surtout en Extrême-Orient, des initiés d'un degré comparable au leur, inspirer plus ou moins directement, et en quelque sorte invisiblement, des organisations extérieures formées temporairement en vue de tel ou tel but spécial et défini ; mais, bien que ces organisations puissent pour cette raison être dites « rosicruciennes », eux-mêmes ne s'y liaient point et, sauf peut-être dans quelques cas tout à fait exceptionnels, n'y jouaient aucun rôle apparent. Ce qu'on a appelé les Rose-Croix en Occident à partir du XIV^e siècle, et qui a reçu d'autres dénominations en d'autres temps

1. *Et-tawhîdu wâhidun.*

2. Le mot « catholique », pris ainsi dans son acception originelle, revient fréquemment dans les écrits d'inspiration plus ou moins directement rosicrucienne.

3. En toute rigueur, il faudrait plutôt dire ici la modalité profane de l'individualité, car il est évident que, dans cet ordre exotérique, le changement ne peut être assez profond pour porter sur quelque chose de plus que de simples modalités.

et en d'autres lieux, parce que le nom n'a ici qu'une valeur purement symbolique et doit lui-même s'adapter aux circonstances, ce n'est pas une association quelconque, c'est la collectivité des êtres qui sont parvenus à un même état supérieur à celui de l'humanité ordinaire, à un même degré d'initiation effective, dont nous venons d'indiquer un des aspects essentiels, et qui possèdent aussi les mêmes caractères intérieurs, ce qui leur suffit pour se reconnaître entre eux sans avoir besoin pour cela d'aucun signe extérieur. C'est pourquoi ils n'ont d'autre lieu de réunion que « le Temple du Saint-Esprit, qui est partout », de sorte que les descriptions qui en ont parfois été données ne peuvent être entendues que symboliquement ; et c'est aussi pourquoi ils demeurent nécessairement inconnus des profanes parmi lesquels ils vivent, extérieurement semblables à eux, bien qu'entièrement différents d'eux en réalité, parce que leurs seuls signes distinctifs sont purement intérieurs et ne peuvent être perçus que par ceux qui ont atteint le même développement spirituel, de sorte que leur influence, qui est attachée plutôt à une « action de présence » qu'à une activité extérieure quelconque, s'exerce par des voies qui sont totalement incompréhensibles au commun des hommes.

Rose-croix et rosicruciens

Puisque nous avons été amené à parler des Rose-Croix, il ne sera peut-être pas inutile, bien que ce sujet se rapporte à un cas particulier plutôt qu'à l'initiation en général, d'ajouter là-dessus quelques précisions, car ce nom de Rose-Croix est, de nos jours, employé d'une façon vague et souvent abusive, et appliqué indistinctement aux personnages les plus différents, parmi lesquels bien peu, sans doute, y auraient réellement droit. Pour éviter toutes ces confusions, il semble que le mieux serait d'établir une distinction nette entre Rose-Croix et Rosicruciens, ce dernier terme pouvant sans inconvénient recevoir une plus large extension que le premier ; et il est probable que la plupart des prétendus Rose-Croix, communément désignés comme tels, ne furent véritablement que des Rosicruciens. Pour comprendre l'utilité et l'importance de cette distinction, il faut tout d'abord se rappeler que, comme nous l'avons déjà dit tout à l'heure, les vrais Rose-Croix n'ont jamais constitué une organisation avec des formes extérieures définies, et qu'il y eut cependant, à partir du début du XVII^e siècle tout au moins, de nombreuses associations qu'on peut qualifier de rosicruciennes ¹, ce qui ne veut nullement dire que leurs membres étaient des Rose-Croix ; on peut même être assuré qu'ils ne l'étaient point, et cela du seul fait qu'ils faisaient partie de telles associations, ce qui peut sembler paradoxal et même contradictoire à première vue, mais est pourtant facilement compréhensible d'après les considérations exposées précédemment.

La distinction que nous indiquons est loin de se réduire à une simple question de terminologie, et elle se rattache en réalité à quelque chose qui est d'un ordre beaucoup plus profond, puisque le terme de Rose-Croix est proprement, comme nous l'avons expliqué, la désignation d'un degré initiatique effectif, c'est-à-dire d'un certain état spirituel, dont la possession, évidemment, n'est pas liée d'une façon nécessaire au fait d'appartenir à une certaine organisation définie. Ce qu'il représente, c'est ce qu'on peut appeler la perfection de l'état humain, car le symbole même de la Rose-Croix figure, par les deux éléments dont il est composé, la réintégration de l'être au centre de cet état et la pleine expansion de ses possibilités individuelles à partir de ce centre ; il marque donc très exactement la restauration de l'« état primordial », ou, ce qui revient au même, l'achèvement de l'initiation aux « petits mystères ». D'un autre côté, au point de vue que l'on peut appeler « historique », il faut tenir compte du fait que cette désignation de Rose-Croix, liée expressément à l'usage d'un certain symbolisme, n'a été employée que dans certaines circonstances déterminées de temps et de lieux, hors desquelles il serait illégitime de l'appliquer ; on pourrait dire que ceux qui possédaient le degré dont il s'agit sont apparus comme Rose-Croix dans ces circonstances seulement et pour des raisons contingentes, comme ils ont pu, en d'autres circonstances, apparaître sous d'autres noms et sous d'autres aspects. Cela, bien entendu, ne veut pas dire que le symbole même auquel ce nom se réfère ne puisse être beaucoup plus ancien que l'emploi qui en a été fait ainsi, et même, comme pour tout symbole véritablement traditionnel, il serait sans doute tout à fait vain de lui chercher une origine définie. Ce que nous voulons dire, c'est seulement que le nom tiré du symbole n'a été appliqué à un degré initiatique qu'à partir du XIV^e siècle, et, de plus, uniquement dans le monde occidental ; il ne s'applique donc que par rapport à une certaine forme traditionnelle, qui est celle de l'ésotérisme chrétien, ou, plus précisément encore, de l'hermétisme chrétien ; nous reviendrons plus loin sur ce qu'il faut entendre exactement par le terme d'« hermétisme ».

Ce que nous venons de dire est indiqué par la « légende » même de Christian Rosenkreutz, dont le nom est d'ailleurs purement symbolique, et en qui il est bien douteux qu'il faille voir un personnage historique, quoi que certains en aient dit, mais qui apparaît plutôt comme la représentation de ce qu'on peut appeler une « entité collective » ². Le sens général de la « légende » de ce fondateur supposé, et

1. C'est à une organisation de ce genre qu'appartient notamment Leibnitz ; nous avons parlé ailleurs de l'inspiration manifestement rosicrucienne de certaines de ses conceptions, mais nous avons aussi montré qu'il n'était pas possible de le considérer comme ayant reçu plus qu'une initiation simplement virtuelle, et d'ailleurs incomplète même sous le rapport théorique (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*).

2. Cette « légende » est en somme du même genre que les autres « légendes » initiatiques auxquelles nous avons déjà fait allusion précédemment.

en particulier des voyages qui lui sont attribués ¹, semble être que, après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent, d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique, pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction ; mais cette réorganisation dut se faire d'une façon plus cachée, invisible en quelque sorte, et sans prendre son appui dans une institution connue extérieurement et qui, comme telle, aurait pu être détruite une fois encore ². Les vrais Rose-Croix furent proprement les inspirateurs de cette réorganisation, ou, si l'on veut, ce furent les possesseurs du degré initiatique dont nous avons parlé, envisagés spécialement en tant qu'ils jouèrent ce rôle, qui se continua jusqu'au moment où, par suite d'autres événements historiques, le lien traditionnel dont il s'agit fut définitivement rompu pour le monde occidental, ce qui se produisit au cours du XVII^e siècle ³. Il est dit que les Rose-Croix se retirèrent alors en Orient, ce qui signifie qu'il n'y eut plus désormais en Occident aucune initiation permettant d'atteindre effectivement à ce degré, et aussi que l'action qui s'y était exercée jusqu'alors pour le maintien de l'enseignement traditionnel correspondant cessa de se manifester, tout au moins d'une façon régulière et normale ⁴.

Quant à savoir quels furent les vrais Rose-Croix, et à dire avec certitude si tel ou tel personnage fut l'un d'eux, cela apparaît comme tout à fait impossible, par le fait même qu'il s'agit essentiellement d'un état spirituel, donc purement intérieur, dont il serait fort imprudent de vouloir juger d'après des signes extérieurs quelconques. De plus, en raison de la nature de leur rôle, ces Rose-Croix n'ont pu, comme tels, laisser aucune trace visible dans l'histoire profane, de sorte que, même si leurs noms pouvaient être connus, ils n'apprendraient sans doute rien à personne ; à cet égard, nous renverrons d'ailleurs à ce que nous avons déjà dit des changements de noms, et qui explique suffisamment ce qu'il peut en être en réalité. Pour ce qui est des personnages dont les noms sont connus, notamment comme auteurs de tels ou tels écrits, et qui sont communément désignés comme Rose-Croix, le plus probable est que, dans bien des cas, ils furent influencés ou inspirés plus ou moins directement par les Rose-Croix, auxquels ils servirent en quelque sorte de porte-parole ⁵, ce que nous exprimerons en disant qu'ils furent seulement des Rosicruciens, qu'ils aient appartenu ou non à quelqu'un des groupements auxquels on peut donner la même dénomination. Par contre, s'il s'est trouvé exceptionnellement et comme accidentellement qu'un véritable Rose-Croix ait joué un rôle dans les événements extérieurs, ce serait en quelque sorte malgré sa qualité plutôt qu'à cause d'elle, et alors les historiens peuvent être fort loin de soupçonner cette qualité, tellement les deux choses appartiennent à des domaines différents. Tout cela, assurément, est peu satisfaisant pour les curieux, mais ils doivent en prendre leur parti ; bien des choses échappent ainsi aux moyens d'investigation de l'histoire profane, qui forcément, par leur nature même, ne permettent de saisir rien de plus que ce qu'on peut appeler le « dehors » des événements.

Il faut encore ajouter une autre raison pour laquelle les vrais Rose-Croix durent rester toujours inconnus : c'est qu'aucun d'eux ne peut jamais s'affirmer tel, pas plus que, dans l'initiation islamique, aucun *Çûfi* authentique ne peut se prévaloir de ce titre. Il y a même là une similitude qu'il est particulièrement intéressant de remarquer, quoique, à vrai dire, il n'y ait pas équivalence entre les deux dénominations, car ce qui est impliqué dans le nom de *Çûfi* est en réalité d'un ordre plus

1. Nous rappellerons ici l'allusion que nous avons faite plus haut au symbolisme initiatique du voyage ; il y a d'ailleurs, surtout en connexion avec l'hermétisme, bien d'autres voyages, comme ceux de Nicolas Flamel par exemple, qui paraissent bien avoir avant tout une signification symbolique.

2. De là le nom de « Collège des Invisibles » donné quelquefois à la collectivité des Rose-Croix.

3. La date précise de cette rupture est marquée, dans l'histoire extérieure de l'Europe, par la conclusion des traités de Westphalie, qui mirent fin à ce qui subsistait encore de la « Chrétienté » médiévale pour y substituer une organisation purement « politique », au sens moderne et profane de ce mot.

4. Il serait tout à fait inutile de chercher à déterminer « géographiquement » le lieu de retraite des Rose-Croix ; de toutes les assertions qu'on rencontre à ce sujet, la plus vraie est certainement celle d'après laquelle ils se retirèrent au « royaume du prêtre Jean », celui-ci n'étant autre chose, comme nous l'avons expliqué ailleurs (*Le Roi du Monde*, pp. 13-15), qu'une représentation du centre spirituel suprême, où sont en effet conservées à l'état latent, jusqu'à la fin du cycle actuel, toutes les formes traditionnelles, qui pour une raison ou pour une autre, ont cessé de se manifester à l'extérieur.

5. Il est fort douteux qu'un Rose-Croix ait jamais écrit lui-même quoi que ce soit, et, en tout cas, ce ne pourrait être que d'une façon strictement anonyme, sa qualité même lui interdisant de se présenter alors comme un simple individu parlant en son propre nom.

élevé que ce qu'indique celui de Rose-Croix et se réfère à des possibilités qui dépassent celles de l'état humain, même envisagé dans sa perfection ; il devrait même, en toute rigueur, être réservé exclusivement à l'être qui est parvenu à la réalisation de l'« Identité Suprême », c'est-à-dire au but ultime de toute initiation ¹ ; mais il va de soi qu'un tel être possède *a fortiori* le degré qui fait le Rose-Croix et peut, s'il y a lieu, accomplir les fonctions correspondantes. On fait d'ailleurs communément du nom de *Çûfi* le même abus que de celui de Rose-Croix, jusqu'à l'appliquer parfois à ceux qui sont seulement sur la voie qui conduit à l'initiation effective, sans avoir encore atteint même les premiers degrés de celle-ci ; et l'on peut noter à ce propos qu'une pareille extension illégitime est donnée non moins couramment au mot *Yogî* en ce qui concerne la tradition hindoue, si bien que ce mot, qui, lui aussi, désigne proprement celui qui a atteint le but suprême, et qui est ainsi l'exact équivalent de *Çûfi*, en arrive à être appliqué à ceux qui n'en sont encore qu'aux stades préliminaires et même à la préparation la plus extérieure. Non seulement en pareil cas, mais même pour celui qui est arrivé aux degrés les plus élevés, sans pourtant être parvenu au terme final, la désignation qui convient proprement est celle de *mutaçawwuf* ; et, comme le *Çûfi* lui-même n'est marqué par aucune distinction extérieure, cette même désignation sera aussi la seule qu'il pourra prendre ou accepter, non point en vertu de considérations purement humaines comme la prudence ou l'humilité, mais parce que son état spirituel constitue véritablement un secret incommunicable ². C'est une distinction analogue à celle-là, dans un ordre plus restreint (puisqu'il ne dépasse pas les bornes de l'état humain), que l'on peut exprimer par les deux termes de Rose-Croix et de Rosicrucien, ce dernier pouvant désigner tout aspirant à l'état de Rose-Croix, à quelque degré qu'il soit parvenu effectivement, et même s'il n'a encore reçu qu'une initiation simplement virtuelle dans la forme à laquelle cette désignation convient proprement en fait. D'autre part, on peut tirer de ce que nous venons de dire une sorte de critérium négatif, en ce sens que, si quelqu'un s'est lui-même déclaré Rose-Croix ou *Çûfi*, on peut dès lors affirmer, sans même avoir besoin d'examiner les choses plus au fond, qu'il ne l'était certainement pas en réalité.

Un autre critérium négatif résulte du fait que les Rose-Croix ne se lièrent jamais à aucune organisation extérieure ; si quelqu'un est connu comme ayant été membre d'une telle organisation, on peut encore affirmer que, tout au moins tant qu'il en fit activement partie, il ne fut pas un véritable Rose-Croix. Il est d'ailleurs à remarquer que les organisations de ce genre ne portèrent le titre de Rose-Croix que très tardivement, puisqu'on ne le voit apparaître ainsi, comme nous le disions plus haut, qu'au début du XVII^e siècle, c'est-à-dire peu avant le moment où les vrais Rose-Croix se retirèrent de l'Occident ; et il est même visible, par bien des indices, que celles qui se firent alors connaître sous ce titre étaient déjà plus ou moins déviées, ou en tout cas fort éloignées de la source originelle. À plus forte raison en fut-il ainsi pour les organisations qui se constituèrent plus tard encore sous le même vocable, et dont la plupart n'auraient sans doute pu se réclamer, à l'égard des Rose-Croix, d'aucune filiation authentique et régulière, si indirecte fût-elle ³ ; et nous ne parlons pas, bien entendu, des multiples formations pseudo-initiatiques contemporaines qui n'ont de rosicrucien que le nom usurpé, ne possédant aucune trace d'une doctrine traditionnelle quelconque, et ayant simplement adopté, par une initiative tout individuelle de leurs fondateurs, un symbole que chacun interprète suivant sa propre fantaisie, faute d'en connaître le véritable sens, qui échappe tout aussi complètement à ces prétendus Rosicruciens qu'au premier profane venu.

Il est encore un point sur lequel nous devons revenir pour plus de précision : nous avons dit qu'il dut y avoir, à l'origine du Rosicrucianisme, une collaboration entre des initiés aux deux ésotérismes chrétien et islamique ; cette collaboration dut aussi se continuer par la suite, puisqu'il s'agissait précisément de maintenir le lien entre les initiations d'Orient et d'Occident. Nous irons même plus loin : les mêmes personnages, qu'ils soient venus du Christianisme ou de l'Islamisme, ont pu, s'ils

1. Il n'est pas sans intérêt d'indiquer que le mot *Çûfi*, par la valeur des lettres qui le composent, équivaut numériquement à *el-hikmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la sagesse divine ». – La différence du Rose-Croix et du *Çûfi* correspond exactement à celle qui existe, dans le Taoïsme, entre l'« homme véritable » et l'« homme transcendant ».

2. C'est d'ailleurs là, en arabe, un des sens du mot *sirr*, « secret », dans l'emploi particulier qu'en fait la terminologie « technique » de l'ésotérisme.

3. Il en fut vraisemblablement ainsi, au XVIII^e siècle, pour des organisations telles que celle qui fut connue sous le nom de « Rose-Croix d'Or ».

ont vécu en Orient et en Occident (et les allusions constantes à leurs voyages, tout symbolisme à part, donnent à penser que ce dut être le cas de beaucoup d'entre eux), être à la fois Rose-Croix et *Çûfi* (ou *mutaçawwufîn* des degrés supérieurs), l'état spirituel qu'ils avaient atteint impliquant qu'ils étaient au-delà des différences qui existent entre les formes extérieures, et qui n'affectent en rien l'unité essentielle et fondamentale de la doctrine traditionnelle. Bien entendu, il n'en convient pas moins de maintenir, entre *Taçawwuf* et Rosicrucianisme, la distinction qui est celle de deux formes différentes d'enseignement traditionnel ; et les Rosicruciens, disciples plus ou moins directs des Rose-Croix, sont uniquement ceux qui suivent la voie spéciale de l'hermétisme chrétien ; mais il ne peut y avoir aucune organisation initiatique pleinement digne de ce nom et possédant la conscience effective de son but qui n'ait, au sommet de sa hiérarchie, des êtres ayant dépassé la diversité des apparences formelles. Ceux-là pourront, suivant les circonstances, apparaître comme Rosicruciens, comme *mutaçawwufîn*, ou dans d'autres aspects encore ; ils sont véritablement le lien vivant entre toutes les traditions, parce que, par leur conscience de l'unité, ils participent effectivement à la grande Tradition primordiale, dont toutes les autres sont dérivées par adaptation aux temps et aux lieux, et qui est une comme la Vérité elle-même.

Grands mystères et petits mystères

Nous avons fait allusion à diverses reprises, dans ce qui précède, à la distinction des « grands mystères » et des « petits mystères », désignations empruntées à l'antiquité grecque, mais qui sont en réalité susceptibles d'une application tout à fait générale ; il nous faut maintenant y insister un peu plus, afin de bien préciser comment cette distinction doit être entendue. Ce qu'il faut bien comprendre avant tout, c'est qu'il n'y a pas là des genres d'initiation différents, mais des stades ou des degrés d'une même initiation, si l'on envisage celle-ci comme devant constituer un ensemble complet et être poursuivie jusqu'à son terme ultime ; en principe, les « petits mystères » ne sont donc qu'une préparation aux « grands mystères », puisque leur terme lui-même n'est encore qu'une étape de la voie initiatique. Nous disons en principe, car il est bien évident que, en fait, chaque être ne peut aller que jusqu'au point où s'arrêtent ses possibilités propres ; par conséquent, certains pourront n'être qualifiés que pour les « petits mystères », ou même pour une portion plus ou moins restreinte de ceux-ci ; mais cela veut dire seulement qu'ils ne sont pas capables de suivre la voie initiatique jusqu'au bout, et non pas qu'ils suivent une autre voie que ceux qui peuvent aller plus loin qu'eux.

Les « petits mystères » comprennent tout ce qui se rapporte au développement des possibilités de l'état humain envisagé dans son intégralité ; ils aboutissent donc à ce que nous avons appelé la perfection de cet état, c'est-à-dire à ce qui est désigné traditionnellement comme la restauration de l'« état primordial ». Les « grands mystères » concernent proprement la réalisation des états supra-humains : prenant l'être au point où l'ont laissé les « petits mystères », et qui est le centre du domaine de l'individualité humaine, ils le conduisent au delà de ce domaine, et à travers les états supra-individuels, mais encore conditionnés, jusqu'à l'état inconditionné qui seul est le véritable but, et qui est désigné comme la « Délivrance finale » ou comme l'« Identité Suprême ». Pour caractériser respectivement ces deux phases, on peut, en appliquant le symbolisme géométrique ¹, parler de « réalisation horizontale » et de « réalisation verticale », la première devant servir de base à la seconde ; cette base est représentée symboliquement par la terre, qui correspond au domaine humain, et la réalisation supra-humaine est alors décrite comme une ascension à travers les cieux, qui correspondent aux états supérieurs de l'être ². Il est d'ailleurs facile de comprendre pourquoi la seconde présuppose nécessairement la première : le point central de l'état humain est le seul où soit possible la communication directe avec les états supérieurs, celle-ci s'effectuant suivant l'axe vertical qui rencontre en ce point le domaine humain ; il faut donc être parvenu d'abord à ce centre pour pouvoir ensuite s'élever, suivant la direction de l'axe, aux états supra-individuels ; et c'est pourquoi, pour employer le langage de Dante, le « Paradis terrestre » est une étape sur la voie qui mène au « Paradis céleste » ³.

Nous avons cité et expliqué ailleurs un texte dans lequel Dante met le « Paradis céleste » et le « Paradis terrestre » respectivement en rapport avec ce que doivent être, au point de vue traditionnel, le rôle de l'autorité spirituelle et celui du pouvoir temporel, c'est-à-dire, en d'autres termes, avec la fonction sacerdotale et la fonction royale ⁴ ; nous nous contenterons de rappeler brièvement les conséquences importantes qui se dégagent de cette correspondance au point de vue qui nous occupe présentement. Il en résulte en effet que les « grands mystères » sont en relation directe avec l'« initiation sacerdotale », et les « petits mystères » avec l'« initiation royale » ⁵ ; si nous employons les termes empruntés à l'organisation hindoue des castes, nous pouvons donc dire que,

1. Voir l'exposé que nous en avons fait dans *Le Symbolisme de la Croix*.

2. Nous avons expliqué plus amplement cette représentation dans *L'Ésotérisme de Dante*.

3. Dans la tradition islamique, les états auxquels aboutissent respectivement les « petits mystères » et les « grands mystères » sont désignés comme l'« homme primordial » (*el-insân el-qadîm*) et l'« homme universel » (*el-insân el-kâmil*) ; ces deux termes correspondent donc proprement à l'« homme véritable » et à l'« homme transcendant » du Taoïsme, que nous avons rappelés dans une note précédente.

4. Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VIII. – Ce texte est le passage dans lequel Dante, à la fin de son traité *De Monarchia*, définit les attributions respectives du Pape et de l'Empereur, qui représentent la plénitude de ces deux fonctions dans la constitution de la « Chrétienté ».

5. Les fonctions sacerdotale et royale comportent l'ensemble des applications dont les principes sont fournis respectivement par les initiations correspondantes, d'où l'emploi des expressions d'« art sacerdotal » et d'« art royal » pour désigner ces applications.

normalement, les premiers peuvent être regardés comme le domaine propre des Brâhmanes et les seconds comme celui des Kshatriyas¹. On peut dire encore que le premier de ces deux domaines est d'ordre « surnaturel » ou « métaphysique », tandis que le second est seulement d'ordre « naturel » ou « physique », ce qui correspond bien effectivement aux attributions respectives de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, d'autre part, ceci permet aussi de caractériser nettement l'ordre de connaissance auquel se réfèrent les « grands mystères » et les « petits mystères » et qu'ils mettent en œuvre pour la partie de la réalisation initiatique qui les concerne : ceux-ci comportent essentiellement la connaissance de la nature (envisagée, cela va sans dire, au point de vue traditionnel et non au point de vue profane qui est celui des sciences modernes), et ceux-là la connaissance de ce qui est au delà de la nature. La connaissance métaphysique pure relève donc proprement des « grands mystères », et la connaissance des sciences traditionnelles des « petits mystères » ; comme la première est d'ailleurs le principe dont dérivent nécessairement toutes les sciences traditionnelles, il en résulte encore que les « petits mystères » dépendent essentiellement des « grands mystères » et y ont leur principe même, de même que le pouvoir temporel, pour être légitime, dépend de l'autorité spirituelle et a en elle son principe.

Nous venons de parler seulement des Brâhmanes et des Kshatriyas, mais il ne faut pas oublier que les Vaishyas peuvent aussi être qualifiés pour l'initiation ; en fait, nous trouvons partout, comme leur étant plus spécialement destinées, les formes initiatiques basées sur l'exercice des métiers, sur lesquelles nous n'avons pas l'intention de revenir longuement, puisque nous en avons suffisamment expliqué ailleurs le principe et la raison d'être², et que du reste nous avons dû en reparler ici même à diverses reprises, étant donné que c'est précisément à de telles formes que se rattache tout ce qui subsiste d'organisations initiatiques en Occident. Pour les Vaishyas à plus forte raison encore que pour les Kshatriyas, le domaine initiatique qui leur convient proprement est celui des « petits mystères » ; cette communauté de domaine, si l'on peut dire, a d'ailleurs amené fréquemment des contacts entre les formes d'initiation destinées aux uns et aux autres³, et, par suite, des relations assez étroites entre les organisations par lesquelles ces formes sont pratiquées respectivement⁴. Il est évident que, au delà de l'état humain, les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient essentiellement les initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle ; dès que l'être est parvenu à l'« état primordial », les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » n'existent plus, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter, en allant jusqu'au terme des « petits mystères », pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme, ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement par là même les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produisit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscuration que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères », c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut

1. Sur ce point, voir aussi *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. II.

2. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. VIII.

3. En Occident, c'est dans la chevalerie que se trouvaient, au moyen âge, les formes d'initiation propres aux Kshatriyas, ou à ce qui doit être considéré comme l'équivalent aussi exact que possible de ceux-ci.

4. C'est ce qui explique, pour nous borner à donner ici un seul exemple caractéristique, qu'une expression comme celle d'« art royal » ait pu être employée et conservée jusqu'à nos jours par une organisation comme la Maçonnerie, liée par ses origines à l'exercice d'un métier.

en définitive remonter au delà même des origines de l'humanité ; et c'est pourquoi la question d'une origine « historique » de l'initiation apparaît comme entièrement dépourvue de sens. Il en est d'ailleurs de même en ce qui concerne l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et légitime, car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du « plan du Grand Architecte de l'Univers ».

Nous devons encore ajouter que, puisque les « grands mystères » ont pour domaine la connaissance métaphysique pure, qui est essentiellement une et immuable en raison même de son caractère principal, c'est seulement dans le domaine des « petits mystères » que des déviations peuvent se produire ; et ceci pourrait rendre compte de bien des faits concernant certaines organisations initiatiques incomplètes. D'une façon générale, ces déviations supposent que le lien normal avec les « grands mystères » a été rompu, de sorte que les « petits mystères » en sont arrivés à être pris pour une fin en eux-mêmes ; et, dans ces conditions, ils ne peuvent même plus aboutir réellement à leur terme, mais se dispersent en quelque sorte dans un développement de possibilités plus ou moins secondaires, développement qui, n'étant plus ordonné en vue d'une fin supérieure, risque dès lors de prendre un caractère « désharmonique » qui constitue précisément la déviation. D'un autre côté, c'est aussi dans ce même domaine des « petits mystères », et là seulement, que la contre-initiation est susceptible de s'opposer à l'initiation véritable et d'entrer en lutte avec elle ¹ ; celui des « grands mystères », qui se rapporte aux états supra-humains et à l'ordre purement spirituel, est, par sa nature même, au delà d'une telle opposition, donc entièrement fermé à tout ce qui n'est pas la vraie initiation selon l'orthodoxie traditionnelle. Il résulte de tout cela que la possibilité d'égarer subsiste tant que l'être n'est pas encore réintégré dans l'« état primordial », mais qu'elle cesse d'exister dès qu'il a atteint le centre de l'individualité humaine ; et c'est pourquoi l'on peut dire que celui qui est parvenu à ce point, c'est-à-dire à l'achèvement des « petits mystères », est déjà virtuellement « délivré » ², bien qu'il ne puisse l'être effectivement que lorsqu'il aura parcouru la voie des « grands mystères » et réalisé finalement l'« Identité Suprême ».

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXVIII.

2. Il est ce que la terminologie bouddhique appelle *anâgamî*, c'est-à-dire « celui qui ne retourne pas » à un état de manifestation individuelle.

Initiation sacerdotale et initiation royale

Bien que ce qui vient d'être dit suffise en somme à caractériser assez nettement l'initiation sacerdotale et l'initiation royale, nous croyons devoir insister encore quelque peu sur la question de leurs rapports, en raison de certaines conceptions erronées que nous avons rencontrées de divers côtés, et qui tendent à présenter chacune de ces deux initiations comme formant par elle-même un tout complet, de telle sorte qu'on aurait affaire, non pas à deux degrés hiérarchiques différents, mais à deux types doctrinaux irréductibles. L'intention principale de ceux qui propagent une telle conception paraît être, en général, d'opposer les traditions orientales, qui seraient du type sacerdotal ou contemplatif, et les traditions occidentales, qui seraient du type royal et guerrier ou actif ; et, quand on ne va pas jusqu'à proclamer la supériorité de celles-ci sur celles-là, on prétend tout au moins les mettre sur un pied d'égalité. Ajoutons incidemment que ceci s'accompagne le plus souvent, en ce qui concerne les traditions occidentales, de vues historiques assez fantaisistes sur leur origine, telles, par exemple, que l'hypothèse d'une « tradition méditerranéenne » primitive et unique, qui très probablement n'a jamais existé.

En réalité, à l'origine, et antérieurement à la division des castes, les deux fonctions sacerdotale et royale n'existaient pas à l'état distinct et différencié ; elles étaient contenues l'une et l'autre dans leur principe commun, qui est au delà des castes, et dont celles-ci ne sont sorties que dans une phase ultérieure du cycle de l'humanité terrestre ¹. Il est d'ailleurs évident que, dès que les castes ont été distinguées, toute organisation sociale a dû, sous une forme ou sous une autre, les comporter toutes également, puisqu'elles représentent différentes fonctions qui doivent nécessairement coexister ; on ne peut concevoir une société composée uniquement de Brâhmanes, ni une autre composée uniquement de Kshatriyas. La coexistence de ces fonctions implique normalement leur hiérarchisation, conformément à leur nature propre, et par conséquent celle des individus qui les remplissent ; le Brâhmane est supérieur au Kshatriya par nature, et non point parce qu'il a pris plus ou moins arbitrairement la première place dans la société ; il l'est parce que la connaissance est supérieure à l'action, parce que le domaine « métaphysique » est supérieur au domaine « physique », comme le principe est supérieur à ce qui en dérive ; et de là provient aussi, non moins naturellement, la distinction des « grands mystères », constituant proprement l'initiation sacerdotale, et des « petits mystères », constituant proprement l'initiation royale.

Cela étant, toute tradition, pour être régulière et complète, doit comporter à la fois, dans son aspect ésotérique, les deux initiations, ou plus exactement les deux parties de l'initiation, c'est-à-dire les « grands mystères » et les « petits mystères », la seconde étant d'ailleurs essentiellement subordonnée à la première, comme l'indiquent assez clairement les termes mêmes qui les désignent respectivement. Cette subordination n'a pu être niée que par les Kshatriyas révoltés, qui se sont efforcés de renverser les rapports normaux, et qui, dans certains cas, ont pu réussir à constituer une sorte de tradition irrégulière et incomplète, réduite à ce qui correspond au domaine des « petits mystères », le seul dont ils avaient la connaissance et présentant faussement ceux-ci comme la doctrine totale ². Dans un pareil cas, l'initiation royale seule subsiste, d'ailleurs dégénérée et déviée par le fait même qu'elle n'est plus rattachée au principe qui la légitimait ; quant au cas contraire, celui où l'initiation sacerdotale seule existerait, il est assurément impossible d'en trouver nulle part le moindre exemple. Cela suffit à remettre les choses au point : s'il y a vraiment deux types d'organisations traditionnelles et initiatiques, c'est que l'un est régulier et normal et l'autre irrégulier et anormal, l'un complet et l'autre incomplet (et, faut-il ajouter, incomplet par en haut) ; il ne saurait en être autrement, et cela d'une façon absolument générale, en Occident aussi bien qu'en Orient.

Certes, dans l'état actuel des choses tout au moins, comme nous l'avons dit en maintes occasions, les tendances contemplatives sont beaucoup plus largement répandues en Orient et les tendances actives (ou plutôt « agissantes » au sens le plus extérieur) en Occident ; mais ce n'est là, malgré tout, qu'une question de proportion, et non pas d'exclusivité. S'il y avait une organisation traditionnelle en Occident (et nous voulons dire ici une organisation traditionnelle intégrale, possédant effectivement les deux aspects ésotérique et exotérique), elle devrait normalement, tout aussi bien que celles de

1. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. I^{er}.

2. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. III.

l'Orient, comporter à la fois l'initiation sacerdotale et l'initiation royale, quelles que soient les formes particulières qu'elles puissent prendre pour s'adapter aux conditions du milieu, mais toujours avec reconnaissance de la supériorité de la première sur la seconde, et cela quel que soit d'ailleurs le nombre des individus qui seraient respectivement aptes à recevoir l'une ou l'autre de ces deux initiations, car le nombre n'y fait rien et ne saurait aucunement modifier ce qui est inhérent à la nature même des choses ¹.

Ce qui peut faire illusion, c'est qu'en Occident, bien que l'initiation royale n'existe pas plus actuellement que l'initiation sacerdotale ², on retrouve plus facilement les vestiges de la première que ceux de la seconde ; cela tient avant tout aux liens qui existent généralement entre l'initiation royale et les initiations de métier, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, et en raison desquels de tels vestiges peuvent se rencontrer dans les organisations dérivées de ces initiations de métier et qui subsistent encore aujourd'hui dans le monde occidental ³. Il a même aussi quelque chose de plus : par un phénomène assez étrange, on voit parfois reparaître, d'une façon plus ou moins fragmentaire, mais néanmoins très reconnaissable, quelque chose de ces traditions diminuées et déviées qui furent, en des circonstances fort diverses de temps et de lieux, le produit de la révolte des Kshatriyas, et dont le caractère « naturaliste » constitue toujours la marque principale ⁴. Sans y insister davantage, nous signalerons seulement la prépondérance accordée fréquemment, en pareil cas, à un certain point de vue « magique » (et il ne faut d'ailleurs pas entendre exclusivement par là la recherche d'effets extérieurs plus ou moins extraordinaires, comme il en est lorsqu'il ne s'agit que de pseudo-initiation), résultat de l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique ⁵.

Le « mélange des castes », c'est-à-dire en somme la destruction de toute vraie hiérarchie, caractéristique de la dernière période du *Kali-Yuga* ⁶, rend d'ailleurs plus difficile, surtout pour ceux qui ne vont pas jusqu'au fond des choses, de déterminer exactement la nature réelle d'éléments comme ceux auxquels nous faisons allusion ; et encore ne sommes-nous sans doute pas arrivés au degré le plus extrême de la confusion. Le cycle historique, parti d'un niveau supérieur à la distinction des castes, doit aboutir, par une descente graduelle dont nous avons retracé ailleurs les différentes

1. Pour éviter toute équivoque possible, nous devons préciser qu'il serait tout à fait erroné de supposer, d'après ce que nous avons dit de la correspondance respective des deux initiations avec les « grands mystères » et les « petits mystères », que l'initiation sacerdotale ne comporte pas le passage par les « petits mystères » ; mais la vérité est que ce passage peut s'effectuer beaucoup plus rapidement en pareil cas, en raison de ce que les Brâhmanes, par leur nature, sont portés plus directement à la connaissance principielle, et que, par conséquent, ils n'ont pas besoin de s'attarder à un développement détaillé de possibilités contingentes, de sorte que les « petits mystères » peuvent être réduits pour eux au minimum, c'est-à-dire à cela seul qui en constitue l'essentiel et qui vise immédiatement à l'obtention de l'« état primordial ».

2. Il va de soi que, en tout ceci, nous entendons ces termes au sens le plus général, comme désignant les initiations qui conviennent respectivement à la nature des Kshatriyas et à celle des Brâhmanes, car, pour ce qui est de l'exercice des fonctions correspondantes dans l'ordre social, le sacre des rois et l'ordination sacerdotale ne représentent que des « extériorisations », comme nous l'avons déjà dit plus haut, c'est-à-dire qu'ils ne relèvent plus que de l'ordre exotérique et n'impliquent aucune initiation, fût-elle même simplement virtuelle.

3. On pourrait rappeler notamment, à cet égard, l'existence de grades « chevaleresques » parmi les hauts grades qui se sont superposés à la Maçonnerie proprement dite ; quelle que puisse être en fait leur origine historique plus ou moins ancienne, question sur laquelle il serait toujours possible de discuter indéfiniment sans arriver jamais à aucune solution précise, le principe même de leur existence ne peut réellement s'expliquer que par là, et c'est tout ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons présentement.

4. Les manifestations de ce genre semblent avoir eu leur plus grande extension à l'époque de la Renaissance, mais, de nos jours encore, elles sont fort loin d'avoir cessé, bien qu'elles aient généralement un caractère très caché et qu'elles soient complètement ignorées, non seulement du « grand public », mais même de la plupart de ceux qui prétendent se faire une spécialité de l'étude de ce qu'on est convenu d'appeler vaguement les « sociétés secrètes ».

5. Il faut ajouter que ces initiations inférieures et déviées sont naturellement celles qui donnent le plus facilement prise à l'action d'influences émanant de la contre-initiation ; nous rappellerons à ce propos ce que nous avons dit ailleurs sur l'utilisation de tout ce qui présente un caractère de « résidus » en vue d'une œuvre de subversion (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXVI et XXVII).

6. Sur ce sujet, voir notamment le *Vishnu-Purâna*.

étapes ¹, à un niveau inférieur à cette même distinction, car il y a évidemment comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, deux façons opposées d'être en dehors des castes : on peut être au delà ou en deçà, au-dessus de la plus haute ou au-dessous de la plus basse d'entre elles ; et, si le premier de ces deux cas était normalement celui des hommes du début du cycle, le second sera devenu celui de l'immense majorité dans sa phase finale ; on en voit dès maintenant des indices assez nets pour qu'il soit inutile de nous y arrêter davantage, car, à moins d'être complètement aveuglé par certains préjugés, nul ne peut nier que la tendance au nivellement par en bas soit un des caractères les plus frappants de l'époque actuelle ².

On pourrait cependant objecter ceci : si la fin d'un cycle doit nécessairement coïncider avec le commencement d'un autre, comment le point le plus bas pourra-il rejoindre le point le plus haut ? Nous avons déjà répondu ailleurs à cette question ³ : un redressement devra s'opérer en effet, et ne sera possible précisément que lorsque le point le plus bas aura été atteint : ceci se rattache proprement au secret du « renversement des pôles ». Ce redressement devra d'ailleurs être préparé, même visiblement, avant la fin du cycle actuel ; mais il ne pourra l'être que par celui qui, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Terre, celles de l'Orient et de l'Occident, manifestera au dehors, à la fois dans le domaine de la connaissance et dans celui de l'action, le double pouvoir sacerdotal et royal conservé à travers les âges, dans l'intégrité de son principe unique, par les détenteurs cachés de la Tradition primordiale. Il serait d'ailleurs vain de vouloir chercher dès maintenant à savoir quand et comment une telle manifestation se produira, et sans doute sera-t-elle fort différente de tout ce qu'on pourrait imaginer à ce sujet ; les « mystères du Pôle » (*el-asrâr-el-qutbâniyah*) sont assurément bien gardés, et rien n'en pourra être connu à l'extérieur avant que le temps fixé ne soit accompli.

1. Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VII.

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. VII.

3. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX et XXIII.

Quelques considérations sur l'hermétisme

Nous avons dit précédemment que les Rose-Croix étaient proprement des êtres parvenus à l'achèvement effectif des « petits mystères », et que l'initiation rosicrucienne, inspirée par eux, était une forme particulière se rattachant à l'hermétisme chrétien ; en rapprochant ceci de ce que nous venons d'expliquer en dernier lieu, on doit pouvoir comprendre déjà que l'hermétisme, d'une façon générale, appartient au domaine de ce qui est désigné comme l'« initiation royale ». Cependant, il sera bon d'apporter encore quelques précisions à ce sujet, car, là encore, bien des confusions se sont introduites, et le mot « hermétisme » lui-même est employé par beaucoup de nos contemporains d'une façon fort vague et incertaine ; nous ne voulons pas seulement parler en cela des occultistes, pour lesquels la chose est trop évidente, mais il en est d'autres qui, tout en étudiant la question d'une façon plus sérieuse, paraissent, peut-être à cause de certaines idées préconçues, ne pas s'être rendu très exactement compte de ce dont il s'agit en réalité.

Il faut noter tout d'abord que ce mot « hermétisme » indique qu'il s'agit d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajouterons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier ¹, comme le prouvent les nombreux termes arabes ou arabisés adoptés par les hermétistes européens, à commencer par le mot même d'« alchimie » (*el-kimyâ*) ². Il serait donc tout à fait abusif d'étendre cette désignation à d'autres formes traditionnelles, tout autant qu'il le serait, par exemple, d'appeler « Kabbale » autre chose que l'ésotérisme hébraïque ³; ce n'est pas, bien entendu, qu'il n'en existe pas d'équivalents ailleurs, et il en existe même si bien que cette science traditionnelle qu'est l'alchimie ⁴ a son exacte correspondance dans des doctrines comme celles de l'Inde, du Thibet et de la Chine, bien qu'avec des modes d'expression et des méthodes de réalisation naturellement assez différents ; mais, dès lors qu'on prononce le nom d'« hermétisme », on spécifie par là une forme nettement déterminée, dont la provenance ne peut être que gréco-égyptienne. En effet, la doctrine ainsi désignée est par là même rapportée à *Hermès*, en tant que celui-ci était considéré par les Grecs comme identique au *Thoth* égyptien ; ceci présente d'ailleurs cette doctrine comme essentiellement dérivée d'un enseignement sacerdotal, car *Thoth*, dans son rôle de conservateur et de transmetteur de la tradition, n'est pas autre chose que la représentation même de l'antique sacerdoce égyptien, ou plutôt, pour parler plus exactement, du principe d'inspiration « supra-humaine » dont celui-ci tenait son autorité et au nom duquel il formulait et communiquait la connaissance initiatique. Il ne faudrait pas voir là la moindre contradiction avec le fait que cette doctrine appartient proprement au domaine de l'initiation royale, car il doit être bien entendu que, dans toute tradition régulière et complète, c'est le sacerdoce qui, en vertu de sa fonction essentielle d'enseignement, confère également les deux initiations, directement ou indirectement, et qui assure ainsi la légitimité effective de l'initiation royale elle-même, en la rattachant à son principe supérieur, de la même façon que le pouvoir temporel ne peut tirer sa légitimité que d'une consécration reçue de l'autorité spirituelle ⁵.

Cela dit, la question principale qui se pose est celle-ci : ce qui s'est maintenu sous ce nom d'« hermétisme » peut-il être regardé comme constituant une doctrine traditionnelle complète en elle-même ? La réponse ne peut être que négative, car il ne s'agit là strictement que d'une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique, en entendant d'ailleurs ce mot dans

1. Ceci est encore à rapprocher de ce que nous avons dit des rapports qu'eut le Rosicrucianisme, à son origine même, avec l'ésotérisme islamique.

2. Ce mot est arabe dans sa forme, mais non dans sa racine ; il dérive vraisemblablement du nom de Kêmi ou « Terre noire » donné à l'ancienne Égypte, ce qui indique encore l'origine de ce dont il s'agit.

3. La signification du mot *Qabbalah* est exactement la même que celle du mot « tradition » ; mais, ce mot étant hébraïque, il n'y a aucune raison, quand on emploie une langue autre que l'hébreu, de l'appliquer à d'autres formes traditionnelles que celle à laquelle il appartient en propre, et cela ne pourrait que donner lieu à des confusions. De même, le mot *Taçawwuf*, en arabe, peut être pris pour désigner tout ce qui a un caractère ésotérique et initiatique dans quelque forme traditionnelle que ce soit ; mais, quand on se sert d'une autre langue, il convient de le réserver à la forme islamique à laquelle il appartient par son origine.

4. Notons dès maintenant qu'il ne faut pas confondre ou identifier purement et simplement alchimie et hermétisme : à proprement parler, celui-ci est une doctrine, et celle-là en est seulement une application.

5. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. II.

sa double application « macrocosmique » et « microcosmique », car il va de soi que, dans toute conception traditionnelle, il y a toujours une étroite correspondance entre ces deux points de vue. Il n'est donc pas admissible que l'hermétisme, au sens que ce mot a pris dès l'époque alexandrine et gardé constamment depuis lors, représente, fût-ce à titre de « réadaptation », l'intégralité de la tradition égyptienne, d'autant plus que cela serait nettement contradictoire avec le rôle essentiel joué dans celle-ci par le sacerdoce et que nous venons de rappeler ; bien que, à vrai dire, le point de vue cosmologique semble y avoir été particulièrement développé, dans la mesure du moins où il est encore possible actuellement d'en savoir quelque chose de tant soit peu précis, et qu'il soit en tout cas ce qu'il y a de plus apparent dans tous les vestiges qui en subsistent, qu'il s'agisse de textes ou de monuments, il ne faut pas oublier qu'il ne peut jamais être qu'un point de vue secondaire et contingent, une application de la doctrine principielle à la connaissance de ce que nous pouvons appeler le « monde intermédiaire », c'est-à-dire du domaine de manifestation subtile où se situent les prolongements extra-corporels de l'individualité humaine, ou les possibilités mêmes dont le développement concerne proprement les « petits mystères » ¹.

Il pourrait être intéressant, mais sans doute assez difficile, de rechercher comment cette partie de la tradition égyptienne a pu se trouver en quelque sorte isolée et se conserver d'une façon apparemment indépendante, puis s'incorporer à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge (ce que n'aurait d'ailleurs pu faire une doctrine complète), au point de devenir véritablement partie intégrante de l'un et de l'autre, et de leur fournir tout un symbolisme qui, par une transposition convenable, a pu même y servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé ². Nous ne voulons pas entrer ici dans ces considérations historiques fort complexes ; quoi qu'il en soit de cette question particulière, nous rappellerons que les sciences de l'ordre cosmologique sont effectivement celles qui, dans les civilisations traditionnelles, ont été surtout l'apanage des Kshatriyas ou de leurs équivalents, tandis que la métaphysique pure était proprement, comme nous l'avons déjà dit, celui des Brâhmanes. C'est pourquoi, par un effet de la révolte des Kshatriyas contre l'autorité spirituelle des Brâhmanes, on a pu voir se constituer parfois des courants traditionnels incomplets, réduits à ces seules sciences séparées de leur principe transcendant, et même, ainsi que nous l'indiquons plus haut, déviés dans le sens « naturaliste », par négation de la métaphysique et méconnaissance du caractère subordonné de la science « physique » ³, aussi bien (les deux choses se tenant étroitement, comme les explications que nous avons déjà données doivent le faire suffisamment comprendre) que de l'origine essentiellement sacerdotale de tout enseignement initiatique, même plus particulièrement destiné à l'usage des Kshatriyas. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'hermétisme constitue en lui-même une telle déviation ou qu'il implique quoi que ce soit d'illégitime, ce qui aurait évidemment rendu impossible son incorporation à des formes traditionnelles orthodoxes ; mais il faut bien reconnaître qu'il peut s'y prêter assez aisément par sa nature même, pour peu qu'il se présente des circonstances favorables à cette déviation ⁴, et c'est là du reste, plus généralement, le danger de toutes les sciences traditionnelles, lorsqu'elles sont cultivées en quelque sorte pour elles-mêmes, ce qui expose à perdre de vue leur rattachement à l'ordre principiel. L'alchimie, qu'on pourrait définir comme étant pour ainsi dire la « technique » de l'hermétisme, est bien réellement « un art royal », si l'on entend par

1. Le point de vue cosmologique comprend aussi, bien entendu, la connaissance de la manifestation corporelle, mais il l'envisage surtout en tant qu'elle se rattache à la manifestation subtile comme à son principe immédiat, en quoi il diffère entièrement du point de vue profane de la physique moderne.

2. Une telle transposition est en effet toujours possible, dès lors que le lien avec un principe supérieur et véritablement transcendant n'est pas rompu, et nous avons dit que le « Grand Œuvre » hermétique lui-même peut être regardé comme une représentation du processus initiatique dans son ensemble ; seulement, il ne s'agit plus alors de l'hermétisme en lui-même, mais bien en tant qu'il peut servir de base à quelque chose d'un autre ordre, d'une façon analogue à celle dont l'exotérisme traditionnel lui-même peut être pris comme base d'une forme initiatique.

3. Il va de soi que nous prenons ici ce mot dans son sens ancien et strictement étymologique.

4. De telles circonstances se sont présentées notamment, en Occident, à l'époque qui marque le passage du moyen âge aux temps modernes, et c'est ce qui explique l'apparition et la diffusion, que nous signalions plus haut, de certaines déviations de ce genre pendant la période de la Renaissance.

là un mode d'initiation plus spécialement approprié à la nature des Kshatriyas ¹; mais cela même marque précisément sa place exacte dans l'ensemble d'une tradition régulièrement constituée, et, en outre, il ne faut pas confondre les moyens d'une réalisation initiatique, quels qu'ils puissent être, avec son but, qui, en définitive, est toujours de connaissance pure.

D'un autre côté, il faut se méfier parfaitement d'une certaine assimilation qu'on tend parfois à établir entre l'hermétisme et la « magie » ; même si l'on veut alors prendre celle-ci dans un sens assez différent de celui où on l'entend d'ordinaire, il est fort à craindre que cela même, qui est en somme un abus de langage, ne puisse que provoquer des confusions plutôt fâcheuses. La magie, dans son sens propre, n'est en effet, comme nous l'avons amplement expliqué, qu'une des plus inférieures parmi toutes les applications de la connaissance traditionnelle, et nous ne voyons pas qu'il puisse y avoir le moindre avantage à en évoquer l'idée quand il s'agit en réalité de choses qui, même encore contingentes, sont tout de même d'un niveau notablement plus élevé. Du reste, il se peut qu'il y ait là encore autre chose qu'une simple question de terminologie mal appliquée : ce mot de « magie » exerce sur certains, à notre époque, une étrange fascination, et, comme nous l'avons déjà noté, la prépondérance accordée à un tel point de vue, ne serait-ce même qu'en intention, est encore liée à l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique ; c'est sans doute là l'écueil principal auquel risque de se heurter toute tentative de reconstitution ou de restauration de telles sciences, si l'on ne commence par ce qui est véritablement le commencement sous tous les rapports, c'est-à-dire par le principe même, qui est aussi, en même temps, la fin en vue de quoi tout le reste doit être normalement ordonné.

Un autre point sur lequel il y a lieu d'insister, c'est la nature purement « intérieure » de la véritable alchimie, qui est proprement d'ordre psychique quand on la prend dans son application la plus immédiate, et d'ordre spirituel quand on la transpose dans son sens supérieur ; c'est là, en réalité, ce qui en fait toute la valeur au point de vue initiatique. Cette alchimie n'a donc absolument rien à voir avec les opérations matérielles d'une « chimie » quelconque, au sens actuel de ce mot ; presque tous les modernes se sont étrangement mépris là-dessus, aussi bien ceux qui ont voulu se poser en défenseurs de l'alchimie que ceux qui, au contraire, se sont faits ses détracteurs ; et cette méprise est encore moins excusable chez les premiers que chez les seconds, qui, du moins, n'ont certes jamais prétendu à la possession d'une connaissance traditionnelle quelconque. Il est pourtant bien facile de voir en quels termes les anciens hermétistes parlent des « souffleurs » et « brûleurs de charbon », en lesquels il faut reconnaître les véritables précurseurs des chimistes actuels, si peu flatteur que ce soit pour ces derniers ; et, même au XVIII^e siècle encore, un alchimiste comme Pernéty ne manque pas de souligner en toute occasion la différence de la « philosophie hermétique » et de la « chymie vulgaire ». Ainsi, comme nous l'avons déjà dit bien des fois en montrant le caractère de « résidu » qu'ont les sciences profanes par rapport aux sciences traditionnelles (mais ce sont là des choses tellement étrangères à la mentalité actuelle qu'on ne saurait jamais trop y revenir), ce qui a donné naissance à la chimie moderne, ce n'est point l'alchimie, avec laquelle elle n'a en somme aucun rapport réel (pas plus que n'en a d'ailleurs l'« hyperchimie » imaginée par quelques occultistes contemporains ²; c'en est seulement une déformation ou une déviation, issue de l'incompréhension de ceux qui, profanes dépourvus de toute qualification initiatique et incapables de pénétrer dans une mesure quelconque le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre, suivant l'acception la plus extérieure et la plus vulgaire des termes employés, et, croyant par suite qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation plus ou moins désordonnée, et en tout cas assez peu digne

1. Nous avons dit que l'« art royal » est proprement l'application de l'initiation correspondante ; mais l'alchimie a bien en effet le caractère d'une application de la doctrine, et les moyens de l'initiation, si on les envisage en se plaçant à un point de vue en quelque sorte « descendant », sont évidemment une application de son principe même, tandis qu'inversement, au point de vue « ascendant », ils sont le « support » qui permet d'accéder à celui-ci.

2. Cette « hyperchimie » est à peu près, par rapport à l'alchimie, ce qu'est l'astrologie moderne dite « scientifique » par rapport à la véritable astrologie traditionnelle (cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. X).

d'intérêt à plus d'un égard ¹. Dans le monde arabe également, l'alchimie matérielle a toujours été fort peu considérée, parfois même assimilée à une sorte de sorcellerie, tandis que, par contre, on y tenait fort en honneur l'alchimie « intérieure » et spirituelle, souvent désignée sous le nom de *kimyâ el-saâdah* ou « alchimie de la félicité » ².

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'il faille nier pour cela la possibilité des transmutations métalliques, qui représentent l'alchimie aux yeux du vulgaire ; mais il faut les réduire à leur juste importance, qui n'est pas plus grande en somme que celle d'expériences « scientifiques » quelconques, et ne pas confondre des choses qui sont d'ordre totalement différent ; on ne voit même pas, *a priori*, pourquoi il ne pourrait pas arriver que de telles transmutations soient réalisées par des procédés relevant tout simplement de la chimie profane (et, au fond, l'« hyperchimie » à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure n'est pas autre chose qu'une tentative de ce genre) ³. Il y a pourtant un autre aspect de la question : l'être qui est arrivé à la réalisation de certains états intérieurs peut, en vertu de la relation analogique du « microcosme » avec le « macrocosme », produire extérieurement des effets correspondants ; il est donc parfaitement admissible que celui qui est parvenu à un certain degré dans la pratique de l'alchimie « intérieure » soit capable par là même d'accomplir des transmutations métalliques ou d'autres choses du même ordre, mais cela à titre de conséquence tout accidentelle, et sans recourir à aucun des procédés de la pseudo-alchimie matérielle, mais uniquement par une sorte de projection au dehors des énergies qu'il porte en lui-même. Il y a d'ailleurs, ici encore, une distinction essentielle à faire : il peut ne s'agir en cela que d'une action d'ordre psychique, c'est-à-dire de la mise en œuvre d'influences subtiles appartenant au domaine de l'individualité humaine, et alors c'est bien encore de l'alchimie matérielle, si l'on veut, mais opérant par des moyens tout différents de ceux de la pseudo-alchimie, qui se rapportent exclusivement au domaine corporel ; ou bien, pour un être ayant atteint un degré de réalisation plus élevé, il peut s'agir d'une action extérieure de véritables influences spirituelles, comme celle qui se produit dans les « miracles » des religions et dont nous avons dit quelques mots précédemment. Entre ces deux cas, il y a une différence comparable à celle qui sépare la « théurgie » de la magie (bien que, redisons-le encore, ce ne soit pas de magie qu'il s'agit proprement ici, de sorte que nous n'indiquons ceci qu'à titre de similitude), puisque cette différence est, en somme, celle même de l'ordre spirituel et de l'ordre psychique ; si les effets apparents sont parfois les mêmes de part et d'autre, les causes qui les produisent n'en sont pas moins totalement et profondément différentes. Nous ajouterons d'ailleurs que ceux qui possèdent réellement de tels pouvoirs ⁴ s'abstiennent soigneusement d'en faire étalage pour étonner la foule, et que même ils n'en font généralement aucun usage, du moins en dehors de certaines circonstances particulières où leur exercice se trouve légitimé par d'autres considérations ⁵.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce qui est à la base même de tout enseignement véritablement initiatique, c'est que toute réalisation digne de ce nom est d'ordre essentiellement intérieur, même si elle est susceptible d'avoir à l'extérieur des répercussions de quelque genre que ce soit. L'homme ne peut en trouver les principes qu'en lui-même, et il le peut parce qu'il porte en lui la correspondance de tout ce qui existe, car il ne faut pas oublier que, suivant

1. Il existe encore çà et là des pseudo-alchimistes de cette sorte, et nous en avons connu quelques-uns, tant en Orient qu'en Occident ; mais nous pouvons assurer que nous n'en avons jamais rencontré aucun qui ait obtenu des résultats quelconques tant soit peu en rapport avec la somme prodigieuse d'efforts dépensés dans des recherches qui finissaient par absorber toute sa vie !

2. Il existe notamment un traité d'El-Ghazâli qui porte ce titre.

3. Rappelons à ce propos que les résultats pratiques obtenus par les sciences profanes ne justifient ni ne légitiment en aucune façon le point de vue même de ces sciences, pas plus qu'ils ne prouvent la valeur des théories formulées par celles-ci et avec lesquelles ils n'ont en réalité qu'un rapport purement « occasionnel ».

4. On peut ici employer sans abus ce mot de « pouvoirs », parce qu'il s'agit de conséquences d'un état intérieur acquis par l'être.

5. On trouve dans la tradition islamique des exemples très nets de ce que nous indiquons ici : ainsi, Seyidnâ Ali avait, dit-on, une connaissance parfaite de l'alchimie sous tous ses aspects, y compris celui qui se rapporte à la production d'effets extérieurs tels que les transmutations métalliques, mais il se refusa toujours à en faire le moindre usage. D'autre part, on raconte que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdhili, durant son séjour à Alexandrie, transmua en or, à la demande du sultan d'Égypte qui en avait alors un urgent besoin, une grande quantité de métaux vulgaires ; mais il le fit sans avoir recours à aucune opération d'alchimie matérielle ni à aucun moyen d'ordre psychique, et uniquement par l'effet de sa *barakah* ou influence spirituelle.

une formule de l'ésotérisme islamique, « l'homme est le symbole de l'Existence universelle »¹; et, s'il parvient à pénétrer jusqu'au centre de son propre être, il atteint par là même la connaissance totale, avec tout ce qu'elle implique par surcroît : « celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur »², et il connaît alors toutes choses dans la suprême unité du Principe même, en lequel est contenue « éminemment » toute réalité.

1. *El-insânu ramzul-wujûd.*

2. C'est le hadith que nous avons déjà cité précédemment : *Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu.*

Transmutation et transformation

Une autre question qui se rapporte encore directement à l'hermétisme est celle de la « longévité », qui a été considérée comme un des caractères des véritables Rose-Croix, et dont il est d'ailleurs parlé, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les traditions ; cette « longévité », dont l'obtention est généralement regardée comme constituant un des buts de l'alchimie et comme impliquée dans l'achèvement même du « Grand Œuvre » ¹, a plusieurs significations qu'il faut avoir bien soin de distinguer entre elles, car elles se situent en réalité à des niveaux très différents parmi les possibilités de l'être. Le sens le plus immédiat, mais qui, à vrai dire, est loin d'être le plus important, est évidemment celui d'une prolongation de la vie corporelle ; et, pour en comprendre la possibilité, il est bon de se reporter à l'enseignement suivant lequel la durée de la vie humaine a été en diminuant progressivement au cours des différentes phases du cycle parcouru par la présente humanité terrestre depuis ses origines jusqu'à l'époque actuelle ². Si l'on regarde le processus initiatique, dans sa partie qui se rapporte aux « petits mystères », comme faisant en quelque sorte remonter à l'homme le cours de ce cycle, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, de façon à le conduire, de proche en proche, de l'état présent jusqu'à l'« état primordial », il doit par là même lui faire acquérir, à chaque étape, toutes les possibilités de l'état correspondant, y compris la possibilité d'une vie plus longue que celle de l'homme ordinaire actuel. Que cette possibilité soit réalisée effectivement ou non, c'est là une autre question ; et, en fait, il est dit que celui qui est vraiment devenu capable de prolonger ainsi sa vie n'en fait généralement rien, à moins d'avoir pour cela des raisons d'un ordre très particulier, parce que la chose n'a plus réellement aucun intérêt pour lui (de même que les transmutations métalliques et autres effets de ce genre pour celui qui est capable de les réaliser, ce qui se rapporte en somme au même ordre de possibilités) ; et même il ne peut que trouver avantage à ne pas se laisser attarder par là dans ces étapes qui ne sont encore que préliminaires et fort éloignées du but véritable, car la mise en œuvre de tels résultats secondaires et contingents ne peut jamais, à tous les degrés, que distraire de l'essentiel.

D'autre part, et ceci peut encore contribuer à réduire à sa juste importance la possibilité dont il s'agit, il est dit aussi, dans diverses traditions, que la durée de la vie corporelle ne peut en aucun cas dépasser un maximum de mille ans ; peu importe d'ailleurs que ce nombre doive être pris à la lettre ou qu'il ait plutôt une valeur symbolique, car ce qu'il faut en retenir, c'est que cette durée est en tout cas limitée, et que, par conséquent, la recherche d'une prétendue « immortalité corporelle » ne peut être que parfaitement illusoire ³. La raison de cette limitation est, au fond, assez facilement compréhensible : toute vie humaine constituant en elle-même un cycle analogue à celui de l'humanité prise dans son ensemble, le temps se « contracte » en quelque sorte pour chaque être à mesure qu'il épuise les possibilités de l'état corporel ⁴ ; il doit donc nécessairement arriver un moment où il sera pour ainsi dire réduit à un point, et alors l'être ne trouvera littéralement plus en ce monde aucune durée dans laquelle il lui soit possible de vivre, de sorte qu'il n'y aura plus pour lui d'autre issue que de passer à un autre état, soumis à des conditions différentes de celles de l'existence corporelle, même si cet état n'est encore, en réalité, que quelque'une des modalités extra-corporelles du domaine individuel humain.

Ceci nous amène à envisager les autres sens de la « longévité », qui effectivement se rapportent à des possibilités autres que celles de l'état corporel ; mais, pour bien comprendre ce qu'il en est exactement, il faut tout d'abord préciser nettement la différence qui existe entre la « transmutation » et la « transformation ». Nous prenons toujours le mot « transformation » dans son acception strictement étymologique, qui est celle de « passage au delà de la forme » ; par conséquent, l'être ne

1. La « pierre philosophale » est en même temps, sous d'autres aspects, l'« élixir de longue vie » et la « médecine universelle ».

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXIII.

3. Nous avons connu certaines écoles soi-disant ésotériques qui se proposaient effectivement pour but l'obtention de l'immortalité corporelle ; il faut dire que, en réalité, il ne s'agissait là que de pseudo-initiation, et même compliquée d'éléments d'un caractère plutôt suspect.

4. Il est d'ailleurs d'observation courante que, à mesure que l'homme avance en âge, les années paraissent s'écouler pour lui de plus en plus rapidement, ce qui revient à dire que la durée qu'elles ont réellement pour lui va en diminuant de plus en plus.

pourra être dit « transformé » que s'il est effectivement passé à un état supra-individuel (puisque tout état individuel, quel qu'il soit, est par là même formel) ; il s'agit donc là de quelque chose dont la réalisation appartient essentiellement au domaine des « grands mystères ». Pour ce qui est du corps lui-même, sa « transformation » ne peut être autre chose que sa transposition en mode principiel ; en d'autres termes, ce qu'on peut appeler le corps « transformé », c'est proprement la possibilité corporelle affranchie des conditions limitatives auxquelles elle est soumise quant à son existence en mode individuel (et qui n'ont d'ailleurs, comme toute limitation, qu'un caractère purement négatif), et se retrouvant nécessairement, à son rang et au même titre que toutes les autres possibilités, dans la réalisation totale de l'être ¹. Il est évident que c'est là quelque chose qui dépasse toute conception possible de la « longévité », car celle-ci, par définition même, implique forcément une durée, et ne peut par conséquent pas aller, dans la plus grande extension dont elle soit susceptible, au delà de la « perpétuité » ou de l'indéfinité cyclique, tandis que, au contraire, ce dont il s'agit ici, appartenant à l'ordre principiel, relève par là même de l'éternité qui en est un des attributs essentiels ; avec la « transformation », on est donc au delà de toute durée, et non plus dans une durée quelconque, si indéfiniment prolongée qu'on puisse la supposer.

Par contre, la « transmutation » n'est proprement qu'un changement d'état, à l'intérieur du domaine formel qui comprend tout l'ensemble des états individuels, ou même, plus simplement encore, un changement de modalité, à l'intérieur du domaine individuel humain, ce qui est d'ailleurs le seul cas qu'il y ait lieu de considérer en fait ² ; avec cette « transmutation », nous revenons donc aux « petits mystères », auxquels se rapportent en effet les possibilités d'ordre extra-corporel dont la réalisation peut être comprise dans le terme de « longévité », bien qu'en un sens différent de celui que nous avons envisagé en premier lieu et qui ne dépassait pas l'ordre corporel lui-même. Là encore, il y a d'autres distinctions à faire, suivant qu'il s'agit d'extensions quelconques de l'individualité humaine ou de sa perfection dans l'« état primordial » ; et, pour commencer par les possibilités de l'ordre le moins élevé, nous dirons tout d'abord qu'il est concevable que, dans certains cas et par certains procédés spéciaux qui relèvent proprement de l'hermétisme ou de ce qui y correspond dans d'autres traditions (car ce dont il s'agit est connu en particulier dans les traditions hindoue et extrême-orientale), les éléments mêmes qui constituent le corps puissent être « transmués » et « subtilisés » de façon à être transférés dans une modalité extra-corporelle, où l'être pourra dès lors exister dans des conditions moins étroitement limitées que celles du domaine corporel, notamment sous le rapport de la durée. En pareil cas, l'être disparaîtra à un certain moment sans laisser derrière lui aucune trace de son corps ; il pourra d'ailleurs, dans des circonstances particulières, reparaître temporairement dans le monde corporel, en raison des « interférences » qui existent entre celui-ci et les autres modalités de l'état humain ; ainsi peuvent s'expliquer beaucoup de faits que les modernes s'empressent naturellement de qualifier de « légendes » mais dans lesquels il y a pourtant bien quelque réalité ³. Il ne faut d'ailleurs voir là rien de « transcendant » au véritable sens de ce mot, puisqu'il ne s'agit encore en cela que de possibilités humaines, dont la réalisation, d'ailleurs, ne peut avoir d'intérêt que pour un être qu'elle rend capable de remplir quelque « mission » spéciale ; en dehors de ce cas, ce ne serait en somme qu'une simple « digression » au cours du processus initiatique, et un arrêt plus ou moins prolongé sur la voie qui doit normalement mener à la restauration de l'« état primordial ».

C'est précisément des possibilités de cet « état primordial » qu'il nous reste encore à parler

1. C'est là le sens supérieur de la « résurrection » et du « corps glorieux », bien que ces termes puissent aussi être employés parfois pour désigner quelque chose qui, en fait, se situe seulement dans les prolongements de l'état humain, mais qui y correspond en quelque façon à ces réalités d'ordre principiel et en est comme un reflet, ce qui est surtout le cas pour certaines possibilités inhérentes à l'« état primordial » comme celles que nous envisagerons un peu plus loin.

2. Il n'y a en effet aucun intérêt à envisager le passage à d'autres états individuels, puisque la perfection de l'état humain lui-même permet d'accéder directement aux états supra-individuels, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment.

3. Il semble bien que ce cas soit notamment celui de certains *Siddhas* de l'Inde, qui, à en juger par les descriptions qui sont données de leur séjour, vivent en réalité sur une « autre terre », c'est-à-dire sur l'un des *dwîpas* qui apparaissent successivement à l'extérieur dans les différents *Manvantaras*, et qui, pendant les périodes où ils passent à l'état « non-sensible », subsistent dans les prolongements extra-corporels du domaine humain.

maintenant : puisque l'être qui y est parvenu est déjà virtuellement « délivré », comme nous l'avons dit plus haut, on peut dire qu'il est aussi virtuellement « transformé » par là même ; il est bien entendu que sa « transformation » ne peut être pas effective, puisqu'il n'est pas encore sorti de l'état humain, dont il a seulement réalisé intégralement la perfection ; mais les possibilités qu'il a dès lors acquises reflètent et « préfigurent » en quelque sorte celles de l'être véritablement « transformé », puisque c'est en effet au centre de l'état humain que se reflètent directement les états supérieurs. L'être qui est établi en ce point occupe une position réellement « centrale » par rapport à toutes les conditions de l'état humain, de sorte que, sans être passé au delà, il les domine pourtant d'une certaine façon, au lieu d'être au contraire dominé par elles comme l'est l'homme ordinaire ; et cela est vrai notamment en ce qui concerne la condition temporelle aussi bien que la condition spatiale ¹. De là, il pourra donc, s'il le veut (et il est d'ailleurs bien certain que, au degré spirituel qu'il a atteint, il ne le voudra jamais sans quelque raison profonde), se transporter en un moment quelconque du temps, aussi bien qu'en un lieu quelconque de l'espace ²; si extraordinaire que puisse sembler une telle possibilité, elle n'est pourtant qu'une conséquence immédiate de la réintégration au centre de l'état humain ; et, si cet état de perfection humaine est celui des véritables Rose-Croix, on peut dès lors comprendre ce qu'est en réalité la « longévité » qui est attribuée à ceux-ci, et qui est même quelque chose de plus que ce que ce mot paraît impliquer à première vue, puisqu'elle est proprement le reflet, dans le domaine humain, de l'éternité principielle elle-même. Cette possibilité peut d'ailleurs, dans le cours ordinaire des choses, ne se manifester au dehors en aucune façon ; mais l'être qui l'a acquise la possède désormais d'une manière permanente et immuable, et rien ne saurait la lui faire perdre ; il lui suffit de se retirer du monde extérieur et de rentrer en lui-même, toutes les fois qu'il lui convient de le faire, pour retrouver toujours, au centre de son propre être, la véritable « fontaine d'immortalité ».

1. Sur le symbolisme du « milieu des temps » et les relations qui existent à cet égard entre les deux points de vue temporel et spatial, voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 78-87.

2. Cette possibilité, en ce qui concerne l'espace, est ce qu'on désigne sous le nom d'« ubiquité » ; elle est un reflet de l'« omniprésence » principielle, comme la possibilité correspondante en ce qui concerne le temps est un reflet de l'éternité et de l'absolue simultanéité que celle-ci implique essentiellement.

Sur la notion de l'élite

Il est un mot que nous avons employé assez fréquemment en d'autres occasions, et dont il nous faut encore préciser ici le sens en nous plaçant plus spécialement au point de vue proprement initiatique, ce que nous n'avons pas fait alors, du moins explicitement : ce mot est celui d'« élite », dont nous nous sommes servi pour désigner quelque chose qui n'existe plus dans l'état actuel du monde occidental, et dont la constitution, ou plutôt la reconstitution, nous apparaissait comme la condition première et essentielle d'un redressement intellectuel et d'une restauration traditionnelle ¹. Ce mot, il faut bien le dire, est encore de ceux dont on abuse étrangement à notre époque, au point de les employer, de la façon la plus courante, dans des acceptions qui n'ont plus rien de commun avec ce qu'ils devraient normalement signifier ; ces déformations, comme nous l'avons fait remarquer à d'autres propos, prennent souvent une véritable allure de caricature et de parodie, et il en est notamment ainsi lorsqu'il s'agit de mots qui, antérieurement à toute déviation profane, ont été en quelque sorte consacrés par un usage traditionnel, ce qui est bien le cas, comme on va le voir, en ce qui concerne le mot « élite » ². De tels mots se rattachent d'une certaine façon, à titre de termes « techniques », au symbolisme initiatique lui-même, et ce n'est pas parce que des profanes s'emparent parfois d'un symbole qu'ils sont incapables de comprendre, le détournement de son sens et en font une application illégitime, que ce symbole cesse d'être en lui-même ce qu'il est véritablement ; il n'y a donc aucune raison valable pour que l'abus qui est fait d'un mot nous oblige à en éviter l'emploi, et d'ailleurs, s'il devait en être ainsi, nous ne voyons pas trop, avec tout le désordre dont témoigne le langage actuel, quels termes pourraient bien rester finalement à notre disposition.

Quand nous avons employé le mot d'« élite » comme nous le disions tout à l'heure, les fausses conceptions auxquelles on l'applique communément ne nous étaient pas encore apparues comme si répandues que nous l'avons constaté depuis lors, et peut-être ne l'étaient-elles réellement pas encore, car tout cela va visiblement en s'aggravant de plus en plus rapidement ; en fait, on n'a jamais tant parlé de « l'élite », à chaque instant et de tous les côtés, que depuis qu'elle n'existe plus, et, bien entendu ce qu'on veut désigner par là n'est jamais l'élite prise dans son vrai sens. Il y a même mieux encore : on en est arrivé maintenant à parler « des élites », terme dans lequel on prétend comprendre tous les individus qui dépassent tant soit peu la « moyenne » dans un ordre d'activité quelconque, fût-il le plus inférieur en lui-même et le plus éloigné de toute intellectualité ³. Remarquons tout d'abord que le pluriel est ici un véritable non-sens : sans même sortir d'un simple point de vue profane, on pourrait déjà dire que ce mot est de ceux qui ne sont pas susceptibles de pluriel, parce que leur sens est en quelque sorte celui d'un « superlatif », ou encore parce qu'ils impliquent l'idée de quelque chose qui, par sa nature même, n'est pas susceptible de se fragmenter et de se subdiviser ; mais, pour nous, il y a lieu de faire appel ici à quelques autres considérations d'un ordre plus profond.

Parfois, pour plus de précision et pour écarter tout malentendu possible, nous avons employé l'expression d'« élite intellectuelle » ; mais, à vrai dire, il y a là presque un pléonasme, car il n'est même pas concevable que l'élite puisse être autre qu'intellectuelle, ou, si l'on préfère, spirituelle, ces deux mots étant en somme équivalents pour nous, dès lors que nous nous refusons absolument à confondre l'intellectualité vraie avec la « rationalité ». La raison en est que la distinction qui détermine l'élite ne peut, par définition même, s'opérer que « par en haut », c'est-à-dire sous le rapport des possibilités les plus élevées de l'être ; et il est facile de s'en rendre compte en réfléchissant quelque peu au sens propre du mot, tel qu'il résulte directement de son étymologie. En effet, au point de vue proprement traditionnel, ce qui donne à ce mot d'« élite » toute sa valeur, c'est qu'il est dérivé d'« élu » ; et c'est bien là, disons-le nettement, ce qui nous a amené à l'employer comme nous l'avons fait de préférence à tout autre ; mais encore faut-il préciser un peu davantage comment ceci

1. Voir *Orient et Occident* et *La Crise du Monde moderne*.

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

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

doit être entendu ¹. Il ne faudrait pas croire que nous nous arrêtons là au sens religieux et exotérique qui est sans doute celui où l'on parle le plus habituellement des « élus », bien que ce soit déjà, assurément, quelque chose qui pourrait donner lieu assez aisément à une transposition analogique appropriée à ce dont il s'agit effectivement ; mais il y a encore autre chose, dont on pourrait d'ailleurs trouver une indication jusque dans la parole évangélique bien connue et souvent citée, mais peut-être insuffisamment comprise : *Multi vocati, electi pauci*.

Au fond, nous pourrions dire que l'élite, telle que nous l'entendons, représente l'ensemble de ceux qui possèdent les qualifications requises pour l'initiation, et qui sont naturellement toujours une minorité parmi les hommes ; en un sens, ceux-ci sont tous « appelés », en raison de la situation « centrale » qu'occupe l'être humain dans cet état d'existence, parmi tous les autres êtres qui s'y trouvent également ², mais il y a peu d'« élus », et, dans les conditions de l'époque actuelle, il y en a assurément moins que jamais ³. On pourrait objecter que cette élite existe toujours en fait, car, si peu nombreux que soient ceux qui sont qualifiés, au sens initiatique du mot, il en est pourtant au moins quelques-uns, et d'ailleurs, ici, le nombre importe peu ⁴; cela est vrai, mais ils ne représentent ainsi qu'une élite virtuelle, ou, pourrait-on dire, la possibilité de l'élite, et, pour que celle-ci soit effectivement constituée, il faut avant tout qu'eux-mêmes prennent conscience de leur qualification. D'autre part, il doit être bien entendu que, comme nous l'avons expliqué précédemment, les qualifications initiatiques, telles qu'on peut les déterminer au point de vue proprement « technique », ne sont pas toutes d'ordre exclusivement intellectuel, mais comportent aussi la considération des autres éléments constitutifs de l'être humain ; mais cela ne change absolument rien à ce que nous avons dit de la définition de l'élite, puisque, quelles que soient ces qualifications en elles-mêmes, c'est toujours en vue d'une réalisation essentiellement intellectuelle ou spirituelle qu'elles doivent être envisagées, et que c'est en cela que réside en définitive leur unique raison d'être.

Normalement, tous ceux qui sont ainsi qualifiés devraient avoir, par là-même, la possibilité d'obtenir l'initiation ; s'il n'en est pas ainsi en fait, cela tient en somme uniquement à l'état présent du monde occidental, et, à cet égard, la disparition de l'élite consciente d'elle-même et l'absence d'organisations initiatiques adéquates pour la recevoir apparaissent comme deux faits étroitement liés entre eux, corrélatifs en quelque sorte, sans même peut-être qu'il y ait lieu de se demander lequel a pu être une conséquence de l'autre. Mais, d'autre part, il est évident que des organisations initiatiques, qui seraient vraiment et pleinement ce qu'elles doivent être, et non pas simplement des vestiges plus ou moins dégénérés de ce qui fut autrefois, ne pourraient se former que si elles trouvaient des éléments possédant, non seulement l'aptitude initiale nécessaire à titre de condition préalable, mais aussi les dispositions effectives déterminées par la conscience de cette aptitude, car c'est à eux qu'il appartient avant tout d'« aspirer » à l'initiation, et ce serait renverser les rapports que de penser que celle-ci doit venir à eux indépendamment de cette aspiration, qui est comme une première manifestation de l'attitude essentiellement « active » exigée par tout ce qui est d'ordre véritablement initiatique. C'est pourquoi la reconstitution de l'élite, nous voulons dire de l'élite consciente de ses possibilités initiatiques, bien que ce ne puissent être que des possibilités latentes et non développées tant qu'un rattachement traditionnel régulier n'est pas obtenu, est ici la condition première dont dépend tout le reste, de même que la présence de matériaux préalablement préparés est indispensable à la construction d'un édifice, quoique ces matériaux ne puissent évidemment remplir leur destination que lorsqu'ils auront trouvé leur place dans l'édifice lui-même.

En supposant l'initiation, en tant que rattachement à une « chaîne » traditionnelle, réellement obtenue par ceux qui appartiennent à l'élite, il restera encore à considérer, pour chacun d'eux, la

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

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

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

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

possibilité d'aller plus ou moins loin, c'est-à-dire d'abord de passer de l'initiation virtuelle à l'initiation effective, puis d'atteindre dans celle-ci la possession de tel ou tel degré plus ou moins élevé, suivant l'étendue de ses propres possibilités particulières. Il y aura donc lieu, pour le passage d'un degré à un autre, de considérer ce qu'on pourrait appeler une élite à l'intérieur de l'élite même ¹, et c'est en ce sens que certains ont pu parler de l'« élite de l'élite » ²; en d'autres termes, on peut envisager des « élections » successives, et de plus en plus restreintes quant au nombre des individus qu'elles concernent, s'opérant toujours « par en haut » et suivant le même principe, et correspondant en somme aux différents degrés de la hiérarchie initiatique ³. Ainsi, de proche en proche, on peut aller jusqu'à l'« élection » suprême, celle qui se réfère à l'« adeptat », c'est-à-dire à l'accomplissement du but ultime de toute initiation ; et, par conséquent, l'élus au sens le plus complet de ce mot, celui qu'on pourrait appeler l'« élu parfait », sera celui qui parviendra finalement à la réalisation de l'« Identité Suprême » ⁴.

1. Il subsistait encore une allusion assez claire à ceci dans la Maçonnerie du XVIII^e siècle, lorsqu'on y parlait de la constitution d'un système de hauts grades « à intérieur » d'une Loge ordinaire.

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

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

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

De la hiérarchie initiatique

Ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu, à propos de la hiérarchie initiatique, a besoin d'être encore précisé à quelques égards, car, à ce sujet comme à tant d'autres, il se produit de trop fréquentes confusions, non seulement dans le monde purement profane, ce dont il n'y aurait en somme pas lieu de s'étonner, mais même parmi ceux qui, à un titre ou à un autre, devraient normalement être plus instruits de ce dont il s'agit. Il semble d'ailleurs que toute idée de hiérarchie, même en dehors du domaine initiatique, soit particulièrement obscurcie à notre époque, et qu'elle soit une de celles contre lesquelles s'acharnent plus spécialement les négations de l'esprit moderne, ce qui, à vrai dire, est parfaitement conforme au caractère essentiellement antitraditionnel de celui-ci, caractère dont, au fond, l'« égalitarisme » sous toutes ses formes représente simplement un des aspects. Il n'en est pas moins étrange et presque incroyable, pour qui n'est pas dépourvu de toute faculté de réflexion, de voir cet « égalitarisme » admis ouvertement, et même proclamé avec insistance, par des membres d'organisations initiatiques qui, si amoindries ou même déviées qu'elles puissent être à bien des points de vue, conservent pourtant forcément toujours une certaine constitution hiérarchique, faute de quoi elles ne pourraient subsister en aucune façon ¹. Il y a là évidemment quelque chose de paradoxal, et même de contradictoire, qui ne peut s'expliquer que par l'extrême désordre qui règne partout actuellement ; et d'ailleurs, sans un tel désordre, les conceptions profanes n'auraient jamais pu envahir, comme elles l'ont fait, un domaine qui doit leur être strictement fermé par définition même, et sur lequel, dans des conditions normales, elles ne peuvent exercer absolument aucune influence. Il n'est pas nécessaire d'y insister davantage ici, car il est bien clair que ce n'est pas à ceux qui nient de parti pris toute hiérarchie que nous pouvons songer à nous adresser ; ce que nous voulions dire surtout, c'est que, quand les choses en sont arrivées à un tel point, il n'est pas étonnant que cette idée soit parfois plus ou moins mal comprise par ceux mêmes qui l'admettent encore, et qu'il leur arrive de se méprendre sur les différentes applications qu'il convient d'en faire.

Toute organisation initiatique, en elle-même, est essentiellement hiérarchique, si bien qu'on pourrait voir là un de ses caractères fondamentaux, quoique, bien entendu, ce caractère ne lui soit pas exclusivement propre, car il existe aussi dans les organisations traditionnelles « extérieures », nous voulons dire celles qui relèvent de l'ordre exotérique ; et même il peut encore exister en un certain sens (car il y a naturellement des degrés en toute déviation) jusque dans des organisations profanes, pour autant que celles-ci sont constituées, dans leur ordre, suivant des règles normales, du moins dans la mesure où ces règles sont compatibles avec le point de vue profane lui-même ². Cependant, la hiérarchie initiatique a quelque chose de spécial qui la distingue de toutes les autres : c'est qu'elle est formée essentiellement par des degrés de « connaissance », avec tout ce qui implique ce mot entendu dans son véritable sens (et, quand on le prend dans la plénitude de celui-ci, c'est de connaissance effective qu'il s'agit en réalité), car c'est en cela que consistent proprement les degrés mêmes de l'initiation, et aucune considération autre que celle-là ne saurait y intervenir. Certains ont représenté ces degrés par une série d'enceintes concentriques qui doivent être franchies successivement, ce qui est une image très exacte, car c'est bien d'un « centre » qu'il s'agit en effet de s'approcher de plus en plus, jusqu'à l'atteindre finalement au dernier degré ; d'autres ont comparé aussi la hiérarchie initiatique à une pyramide, dont les assises vont toujours en se rétrécissant à mesure qu'on s'élève de la base vers le sommet, de façon à aboutir ici encore à un point unique qui joue le même rôle que le centre dans la figure précédente ; quel que soit d'ailleurs le symbolisme adopté à cet égard, c'est bien précisément cette hiérarchie de degrés que nous avons en vue en parlant des distinctions successives s'opérant à l'intérieur de l'élite.

Il doit être bien entendu que ces degrés peuvent être indéfiniment multiples, comme les états auxquels ils correspondent et qu'ils impliquent essentiellement dans leur réalisation, car c'est bien véritablement d'états différents, ou tout au moins de modalités différentes d'un état tant que

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

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

les possibilités individuelles humaines ne sont pas encore dépassées, qu'il s'agit dès lors que la connaissance est effective et non plus simplement théorique. Par conséquent, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, les degrés existant dans une organisation initiatique quelconque ne représenteront jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale, forcément « schématique » ici comme en toutes choses, et limitée en somme à la considération distincte de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées. Suivant le point de vue particulier auquel on se placera pour établir une telle classification, les degrés ainsi distingués en fait pourront naturellement être plus ou moins nombreux ¹, sans qu'il faille pour cela voir dans ces différences de nombre une contradiction ou une incompatibilité quelconque, car, au fond, cette question ne touche à aucun principe doctrinal et relève simplement des méthodes plus spéciales qui peuvent être propres à chaque organisation initiatique, fût-ce à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, et à plus forte raison quand on passe d'une de ces formes à une autre. À vrai dire, il ne peut y avoir, en tout cela, de distinction parfaitement tranchée que celle des « petits mystères » et des « grands mystères », c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, de ce qui se rapporte respectivement à l'état humain et aux états supérieurs de l'être ; tout le reste n'est, dans le domaine des uns et des autres, que subdivisions qui peuvent être poussées plus ou moins loin pour des raisons d'ordre contingent.

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

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

Ceci, notons-le encore, achève de préciser la signification réelle qu'il convient d'attribuer à certaines des qualifications secondaires auxquelles nous avons fait allusion précédemment : outre les qualifications requises pour l'initiation elle-même, il peut y avoir, par surcroît, d'autres qualifications plus particulières qui soient requises seulement pour remplir telle ou telle fonction dans une organisation initiatique. En effet, l'aptitude à recevoir l'initiation, même jusqu'au degré

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

le plus élevé, n'implique pas nécessairement l'aptitude à exercer une fonction quelconque, fût-ce la plus simple de toutes ; mais, dans tous les cas, ce qui seul est véritablement essentiel, c'est l'initiation elle-même avec ses degrés, puisque c'est elle qui influe d'une façon effective sur l'état réel de l'être, tandis que la fonction ne saurait aucunement le modifier ou y ajouter quoi que ce soit.

La hiérarchie initiatique véritablement essentielle est donc celle des degrés, et c'est d'ailleurs elle qui, en fait, est comme la marque particulière de la constitution des organisations initiatiques ; dès lors que c'est de « connaissance » qu'il s'agit proprement en toute initiation, il est bien évident que le fait d'être investi d'une fonction n'importe en rien sous ce rapport, même en ce qui concerne la simple connaissance théorique, et à plus forte raison en ce qui concerne la connaissance effective ; il peut donner, par exemple, la faculté de transmettre l'initiation à d'autres, ou encore celle de diriger certains travaux, mais non pas celle d'accéder soi-même à un état plus élevé. Il ne saurait y avoir aucun degré ou état spirituel qui soit supérieur à celui de l'« adepte » ; que ceux qui y sont parvenus exercent par surcroît certaines fonctions, d'enseignement ou autres, ou qu'ils n'en exercent aucune, cela ne fait absolument aucune différence sous ce rapport ; et ce qui est vrai à cet égard pour le degré suprême l'est également, à tous les échelons de la hiérarchie, pour chacun des degrés inférieurs ¹. Par conséquent, lorsqu'on parle de la hiérarchie initiatique sans préciser davantage, il doit être bien entendu que c'est toujours de la hiérarchie des degrés qu'il s'agit ; c'est celle-là, et celle-là seule, qui, comme nous le disions plus haut, définit les « élections » successives allant graduellement du simple rattachement initiatique jusqu'à l'identification avec le « centre », et non pas seulement, au terme des « petits mystères », avec le centre de l'individualité humaine, mais encore, à celui des « grands mystères », avec le centre même de l'être total, c'est-à-dire, en d'autres termes, jusqu'à la réalisation de l'« Identité Suprême ».

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

De l'infaillibilité traditionnelle

Puisque nous avons été amené à dire quelques mots de la hiérarchie des fonctions initiatiques, nous devons encore envisager une autre question qui s'y rattache plus particulièrement, et qui est celle de l'infaillibilité doctrinale ; nous pouvons d'ailleurs le faire en nous plaçant, non pas seulement au point de vue proprement initiatique, mais au point de vue traditionnel en général, comprenant l'ordre exotérique aussi bien que l'ordre ésotérique. Ce qu'il faut avant tout poser en principe pour bien comprendre ce dont il s'agit, c'est que ce qui est proprement infaillible, c'est la doctrine elle-même et elle seule, et non point des individus humains comme tels, quels qu'ils puissent être d'ailleurs ; et, si la doctrine est infaillible, c'est parce qu'elle est une expression de la vérité, qui, en elle-même, est absolument indépendante des individus qui la reçoivent et qui la comprennent. La garantie de la doctrine réside, en définitive, dans son caractère « non humain » ; et l'on peut d'ailleurs dire que toute vérité, de quelque ordre qu'elle soit, si on la considère au point de vue traditionnel, participe de ce caractère, car elle n'est vérité que parce qu'elle se rattache aux principes supérieurs et en dérive à titre de conséquence plus ou moins immédiate, ou d'application à un domaine déterminé. La vérité n'est point faite par l'homme, comme le voudraient les « relativistes » et les « subjectivistes » modernes, mais elle s'impose au contraire à lui, non pas cependant « du dehors » à la façon d'une contrainte « physique », mais en réalité « du dedans », parce que l'homme n'est évidemment obligé de la « reconnaître » comme vérité que si tout d'abord il la « connaît », c'est-à-dire si elle a pénétré en lui et s'il se l'est assimilée réellement ¹. Il ne faut pas oublier, en effet, que toute connaissance vraie est essentiellement, et dans toute la mesure où elle existe réellement, une identification du connaissant et du connu : identification encore imparfaite et comme « par reflet » dans le cas d'une connaissance simplement théorique, et identification parfaite dans le cas d'une connaissance effective.

Il résulte de là que tout homme sera infaillible lorsqu'il exprimera une vérité qu'il connaît réellement, c'est-à-dire à laquelle il s'est identifié ² ; mais ce n'est point en tant qu'individu humain qu'il le sera alors, mais en tant que, en raison de cette identification, il représente pour ainsi dire cette vérité elle-même ; en toute rigueur, on devrait dire, en pareil cas, non pas qu'il exprime la vérité, mais plutôt que la vérité s'exprime par lui. À ce point de vue, l'infaillibilité n'apparaît nullement comme quelque chose d'extraordinaire ou d'exceptionnel, ni comme constituant un « privilège » quelconque ; en fait, n'importe qui la possède dans la mesure où il est « compétent », c'est-à-dire pour tout ce qu'il connaît au vrai sens de ce mot ³ ; toute la difficulté sera naturellement de déterminer les limites réelles de cette compétence dans chaque cas particulier. Il va de soi que ces limites dépendront du degré de connaissance que l'être aura atteint, et qu'elles seront d'autant plus étendues que ce degré sera plus élevé ; et, par conséquent, il va de soi aussi que l'infaillibilité dans un certain ordre de connaissance n'entraînera aucunement l'infaillibilité dans un autre ordre supérieur ou plus profond, et que, par exemple, pour appliquer ceci à la division la plus générale qu'on puisse établir dans les doctrines traditionnelles, l'infaillibilité dans le domaine exotérique n'entraînera aucunement l'infaillibilité dans le domaine ésotérique et initiatique.

Dans ce que nous venons de dire, nous avons considéré l'infaillibilité comme proprement attachée à la connaissance, c'est-à-dire en somme comme inhérente à l'être qui possède cette connaissance, ou plus exactement à l'état qu'il a atteint par là, et cela non point en tant qu'il est tel ou tel être, mais en tant que, dans cet état, il s'est réellement identifié avec la part de vérité correspondante. On peut d'ailleurs dire que c'est là une infaillibilité qui ne regarde en quelque sorte que l'être lui-même auquel elle appartient, comme faisant partie intégrante de son état intérieur, et qui n'a pas à être reconnue

1. Nous disons que l'homme s'assimile une vérité, parce que c'est la façon de parler la plus habituelle, mais on pourrait tout aussi bien dire, inversement, qu'il s'assimile lui-même à cette vérité ; on comprendra l'importance de cette remarque par la suite.

2. Il y aurait seulement lieu de faire une réserve en ce que l'expression ou la formulation de la vérité peut être inadéquate, et que même elle l'est forcément toujours dans une certaine mesure ; mais ceci ne touche en rien au principe lui-même.

3. Ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, un enfant lui-même, s'il a compris et assimilé une vérité mathématique élémentaire, sera infaillible chaque fois qu'il énoncera cette vérité ; mais, par contre, il ne le sera nullement lorsqu'il ne fera que répéter des choses qu'il aura simplement « apprises par cœur », sans se les être assimilées en aucune façon.

par d'autres, si l'être dont il s'agit n'est pas expressément revêtu d'une certaine fonction particulière, et plus précisément d'une fonction d'enseignement de la doctrine ; ceci évitera, dans la pratique, les erreurs d'application qui sont toujours possibles du fait de la difficulté, que nous indiquions tout à l'heure, de déterminer « du dehors » les limites de cette inaffabilité. Mais il y a d'autre part, dans toute organisation traditionnelle, une autre sorte d'inaffabilité, qui, elle, est attachée exclusivement à la fonction d'enseignement, dans quelque ordre qu'elle s'exerce d'ailleurs, car ceci encore s'applique à la fois aux deux domaines exotérique et ésotérique, chacun deux étant naturellement envisagé dans ses limites propres ; et c'est surtout sous ce rapport qu'on peut voir, d'une façon particulièrement nette, que l'inaffabilité n'appartient aucunement aux individus comme tels, puisque, dans ce cas, elle est entièrement indépendante de ce que peut être en lui-même l'individu qui exerce la fonction dont il s'agit.

Il faut ici se reporter à ce que nous avons dit précédemment au sujet de l'efficacité des rites : cette efficacité est essentiellement inhérente aux rites eux-mêmes, en tant qu'ils sont les moyens d'action d'une influence spirituelle ; le rite agit donc indépendamment de ce que vaut, sous quelque rapport que ce soit, l'individu qui l'accomplit, et sans même qu'il soit aucunement nécessaire que celui-ci ait une conscience effective de cette efficacité¹. Il faut seulement, si le rite est de ceux qui sont réservés à une fonction spécialisée, que l'individu ait reçu, de l'organisation traditionnelle dont il relève, le pouvoir de l'accomplir valablement ; nulle autre condition n'est requise, et, si ceci peut exiger, comme nous l'avons vu, certaines qualifications particulières, celles-ci, en tout cas, ne se réfèrent pas à la possession d'un certain degré de connaissance, mais sont seulement celles qui rendent possible à l'influence spirituelle d'agir en quelque sorte à travers l'individu, sans que la constitution particulière de celui-ci y mette obstacle. L'homme devient alors proprement un « porteur » ou un « transmetteur » de l'influence spirituelle ; c'est cela seul qui importe, car, devant cette influence d'ordre essentiellement supra-individuel, et par conséquent tant qu'il accomplit la fonction dont il est investi, son individualité ne compte plus et disparaît même entièrement. Nous avons déjà insisté sur l'importance de ce rôle de « transmetteur », particulièrement en ce qui concerne les rites initiatiques ; c'est encore ce même rôle qui s'exerce à l'égard de la doctrine lorsqu'il s'agit d'une fonction d'enseignement ; et il y a d'ailleurs entre ces deux aspects, et par conséquent entre la nature des fonctions correspondantes, un rapport fort étroit en réalité, qui résulte directement du caractère des doctrines traditionnelles elles-mêmes.

En effet, ainsi que nous l'avons déjà expliqué à propos du symbolisme, il n'est pas possible d'établir une distinction absolument nette, et encore moins une séparation, entre ce qui relève des rites et ce qui relève de la doctrine, donc entre l'accomplissement de ceux-là et l'enseignement de celle-ci, qui, même s'ils constituent extérieurement deux fonctions différentes, sont pourtant de même nature au fond. Le rite comporte toujours un enseignement en lui-même, et la doctrine, en raison de son caractère « non-humain » (qui, rappelons-le, se traduit tout particulièrement par la forme proprement symbolique de son expression), porte aussi en elle l'influence spirituelle, de sorte que ce ne sont véritablement là que deux aspects complémentaires d'une seule et même réalité ; et cela, bien que nous l'ayons dit tout d'abord plus spécialement en ce qui concerne le domaine initiatique, peut encore s'étendre, d'une façon tout à fait générale, à tout ce qui est d'ordre traditionnel. En principe, il n'y a aucune distinction à faire à cet égard ; en fait, il peut y en avoir une seulement en ce sens que, dans le domaine initiatique, le but essentiel étant de pure connaissance, une fonction d'enseignement, à un degré quelconque, ne devrait normalement être confiée qu'à celui qui possède une connaissance effective de ce qu'il doit enseigner (d'autant plus que ce qui importe ici est moins l'extériorité de l'enseignement que le résultat d'ordre intérieur qu'il doit contribuer à produire chez ceux qui le reçoivent), tandis que, dans l'ordre exotérique dont le but immédiat est autre, celui qui exerce une telle fonction peut fort bien avoir simplement une connaissance théorique suffisante pour exprimer la doctrine d'une façon intelligible ; mais, en tout cas, là n'est pas l'essentiel, du moins pour ce qui est de l'inaffabilité attachée à la fonction elle-même.

À ce point de vue, on peut dire ceci : le fait d'être investi régulièrement de certaines fonctions

1. Nous rappelons que ceci est vrai pour les rites exotériques, comme la doctrine catholique le reconnaît expressément, aussi bien que pour les rites initiatiques.

permet, à lui seul et sans autre condition ¹, d'accomplir tels ou tels rites ; de la même façon, le fait d'être investi régulièrement d'une fonction d'enseignement entraîne par lui-même la possibilité d'accomplir valablement cette fonction, et, pour cela, il doit nécessairement conférer l'infailibilité dans les limites où cette fonction s'exercera ; et la raison, au fond, en est la même dans l'un et l'autre cas. Cette raison, c'est, d'une part, que l'influence spirituelle est inhérente aux rites mêmes qui en sont le véhicule, et c'est aussi, d'autre part, que cette même influence spirituelle est également inhérente à la doctrine par là même que celle-ci est essentiellement « non-humaine » ; c'est donc toujours elle, en définitive, qui agit à travers les individus, soit dans l'accomplissement des rites, soit dans l'enseignement de la doctrine, et c'est elle qui fait que ces individus, quoi qu'ils puissent être en eux-mêmes, peuvent exercer effectivement la fonction dont ils sont chargés ². Dans ces conditions, bien entendu, l'interprète autorisé de la doctrine, en tant qu'il exerce sa fonction comme tel, ne peut jamais parler en son propre nom, mais uniquement au nom de la tradition qu'il représente alors et qu'il « incarne » en quelque sorte, et qui seule est réellement infailible ; tant qu'il en est ainsi, l'individu n'existe plus, sinon en qualité de simple « support » de la formulation doctrinale, qui ne joue pas en cela un rôle plus actif que le papier sur lequel un livre est imprimé n'en joue par rapport aux idées auxquelles il sert de véhicule. Si par ailleurs il lui arrive de parler en son propre nom, il n'est plus, par là même, dans l'exercice de sa fonction, et il ne fait alors qu'exprimer de simples opinions individuelles, en quoi il n'est plus aucunement infailible, pas plus que ne le serait un autre individu quelconque ; il ne jouit donc par lui-même d'aucun « privilège », car, dès que son individualité reparait et s'affirme, il cesse immédiatement d'être le représentant de la tradition pour n'être plus qu'un homme ordinaire, qui, comme tout autre, vaut seulement, sous le rapport doctrinal, dans la mesure de la connaissance qu'il possède réellement en propre, et qui, en tout cas, ne peut prétendre imposer son autorité à qui que ce soit ³. L'infailibilité dont il s'agit est donc bien attachée uniquement à la fonction et non point à l'individu, puisque, en dehors de l'exercice de cette fonction, ou si l'individu cesse de la remplir pour une raison quelconque, il ne subsiste plus rien en lui de cette infailibilité ; et nous trouvons ici un exemple de ce que nous disions plus haut, que la fonction, contrairement au degré de connaissance, n'ajoute véritablement rien à ce qu'un être est en lui-même et ne modifie pas réellement son état intérieur.

Nous devons encore préciser que l'infailibilité doctrinale, telle que nous venons de la définir, est nécessairement limitée comme la fonction même à laquelle elle est attachée, et cela de plusieurs façons : tout d'abord, elle ne peut s'appliquer qu'à l'intérieur de la forme traditionnelle dont relève cette fonction, et elle est inexistante à l'égard de tout ce qui appartient à quelque autre forme traditionnelle que ce soit ; en d'autres termes, nul ne peut prétendre juger d'une tradition au nom d'une autre tradition, et une telle prétention serait fautive et illégitime, parce qu'on ne peut parler au nom d'une tradition qu'en ce qui concerne cette tradition elle-même ; cela est en somme évident pour quiconque n'y apporte aucune idée préconçue. Ensuite, si une fonction appartient à un certain ordre déterminé, elle ne peut entraîner l'infailibilité que pour ce qui se rapporte à cet ordre seul, qui peut, suivant les cas, être renfermé dans des bornes plus ou moins étroites : ainsi, par exemple, sans sortir du domaine exotérique, on peut concevoir une infailibilité qui, en raison du caractère particulier de la fonction à laquelle elle est attachée, concerne seulement telle ou telle branche de la doctrine, et non la doctrine dans son ensemble ; à plus forte raison, une fonction d'ordre exotérique, quelle qu'elle soit, ne saurait conférer aucune infailibilité, ni par conséquent aucune autorité, vis-à-vis de l'ordre ésotérique ; et, ici encore, toute prétention contraire, qui impliquerait d'ailleurs un renversement des rapports hiérarchiques normaux, ne pourrait avoir qu'une valeur rigoureusement nulle. Il est indispensable d'observer toujours ces deux distinctions, d'une part entre les différentes

1. Dès lors que nous disons régulièrement, cela implique en effet nécessairement la possession des qualifications requises.

2. C'est cette action de l'influence spirituelle, en ce qui concerne l'enseignement doctrinal, que le langage de la théologie catholique désigne comme l'« assistance du Saint-Esprit ».

3. Tout ceci est strictement conforme à la notion catholique de l'« infailibilité pontificale » ; ce qui peut sembler étonnant dans celle-ci, et ce qui en tout cas lui est particulier, c'est seulement que l'infailibilité doctrinale y est regardée comme concentrée tout entière dans une fonction exercée exclusivement par un seul individu, tandis que, dans les autres formes traditionnelles, il est généralement reconnu que tous ceux qui exercent une fonction régulière d'enseignement participent à cette infailibilité dans une mesure déterminée par l'étendue de leur fonction même.

formes traditionnelles, et d'autre part entre les différents domaines exotérique et ésotérique ¹, pour prévenir tout abus et toute erreur d'application en ce qui concerne l'infailibilité traditionnelle : au delà des limites légitimes qui conviennent à chaque cas, il n'y a plus d'infailibilité, parce qu'il ne s'y trouve rien à quoi elle puisse s'appliquer valablement. Si nous avons cru devoir y insister quelque peu, c'est que nous savons que trop de gens ont tendance à méconnaître ces vérités essentielles, soit parce que leur horizon est borné en fait à une seule forme traditionnelle, soit parce que, dans cette forme même, ils ne connaissent que le seul point de vue exotérique ; tout ce qu'on peut leur demander, pour qu'il soit possible de s'entendre avec eux, c'est qu'ils sachent et veuillent bien reconnaître jusqu'où va réellement leur compétence, afin de ne jamais risquer d'empiéter sur le terrain d'autrui, ce qui d'ailleurs serait surtout regrettable pour eux-mêmes, car ils ne feraient en somme par là que donner la preuve d'une incompréhension probablement irrémédiable.

1. On pourrait, en se servant du symbolisme géométrique, dire que, par la première de ces deux distinctions, l'infailibilité doctrinale est délimitée dans le sens horizontal, puisque les formes traditionnelles comme telles se situent à un même niveau, et que, par la seconde, elle est délimitée dans le sens vertical, puisqu'il s'agit alors de domaines hiérarchiquement superposés.

Sur deux devises initiatiques

Il est, dans les hauts grades de la Maçonnerie écossaise, deux devises dont le sens se rapporte à quelques-unes des considérations que nous avons exposées précédemment : l'une est *Post Tenebras Lux*, et l'autre *Ordo ab Chao* ; et, à vrai dire, leur signification est si étroitement connexe qu'elle est presque identique, bien que la seconde soit peut-être susceptible d'une application plus étendue ¹. Elles se réfèrent en effet l'une et l'autre à l'« illumination » initiatique, la première directement et la seconde par voie de conséquence, puisque c'est la vibration originelle du *Fiat Lux* qui détermine le début du processus cosmogonique par lequel le « chaos » sera ordonné pour devenir le « cosmos » ². Les ténèbres représentent toujours, dans le symbolisme traditionnel, l'état des potentialités non développées qui constituent le « chaos » ³; et, corrélativement, la lumière est mise en rapport avec le monde manifesté, dans lequel ces potentialités seront actualisées, c'est-à-dire le « cosmos » ⁴, cette actualisation étant déterminée ou « mesurée », à chaque moment du processus de manifestation, par l'extension des « rayons solaires » partis du point central où a été proféré le *Fiat Lux* initial.

La lumière est donc bien « après les ténèbres », et cela non seulement au point de vue « macrocosmique », mais également au point de vue « microcosmique » qui est celui de l'initiation, puisque, à cet égard, les ténèbres représentent le monde profane, d'où vient le récipiendaire, ou l'état profane dans lequel celui-ci se trouve tout d'abord, jusqu'au moment précis où il deviendra initié en « recevant la lumière ». Par l'initiation, l'être passe donc « des ténèbres à la lumière », comme le monde, à son origine même (et le symbolisme de la « naissance » est pareillement applicable dans les deux cas), y est passé par l'acte du Verbe créateur et ordonnateur ⁵; et ainsi l'initiation est véritablement, suivant un caractère d'ailleurs très général des rites traditionnels, une image de « ce qui a été fait au commencement ».

D'autre part, le « cosmos », en tant qu'« ordre » ou ensemble ordonné de possibilités, n'est pas seulement tiré du « chaos » en tant qu'état « non-ordonné », mais il est encore produit proprement à partir de celui-ci (*ab Chao*), où ces mêmes possibilités sont contenues à l'état potentiel et « indistingué », et qui est ainsi la *materia prima* (en un sens relatif, c'est-à-dire, plus exactement et par rapport à la véritable *materia prima* ou substance universelle, la *materia secunda* d'un monde particulier) ⁶ ou le point de départ « substantiel » de la manifestation de ce monde, de même que le *Fiat Lux* en est, de son côté, le point de départ « essentiel ». D'une façon analogue, l'état de l'être antérieurement à l'initiation constitue la substance « indistinguée » de tout ce qu'il pourra devenir effectivement par la suite ⁷, car, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment, l'initiation ne peut pas avoir pour effet d'introduire en lui des possibilités qui n'y auraient pas été tout d'abord (et c'est d'ailleurs la raison d'être des qualifications requises comme condition préalable), pas plus que le *Fiat Lux* cosmogonique n'ajoute « substantiellement » quoi que ce soit aux possibilités du monde

1. Si l'on prétend que, historiquement, cette devise *Ordo ab Chao* a simplement exprimé tout d'abord l'intention de mettre de l'ordre dans le « chaos » des grades et des « systèmes » multiples qui avaient vu le jour pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle, cela ne constitue nullement une objection valable contre ce que nous disons ici, car il ne s'agit là en tout cas que d'une application très spéciale, qui n'empêche point l'existence d'autres significations plus importantes.

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

3. Il y a aussi un autre sens supérieur du symbolisme des ténèbres, se rapportant à l'état de non-manifestation principielle ; mais nous n'avons à envisager ici que le sens inférieur et proprement cosmogonique.

4. Le mot sanscrit *loka*, « monde », dérivé de la racine *lok* qui signifie « voir », a un rapport direct avec la lumière, comme le montre d'ailleurs le rapprochement avec le latin *lux* ; d'autre part, le rattachement du mot « Loge » à *loka*, possible vraisemblablement par l'intermédiaire du latin *locus* qui est identique à celui-ci, est loin d'être dépourvu de sens, puisque la Loge est considérée comme un symbole du monde ou du « cosmos » : c'est proprement, par opposition aux « ténèbres extérieures » qui correspondent au monde profane, le « lieu éclairé et régulier », où tout se fait suivant le rite, c'est-à-dire conformément à l'« ordre » (*rita*).

5. Le double sens du mot « ordre » a ici une valeur particulièrement significative : en effet, le sens de « commandement » qui s'y attache également est formellement exprimé par le mot hébraïque *yomar*, qui traduit l'opération du Verbe divin dans le premier chapitre de la Genèse ; nous reviendrons d'ailleurs là-dessus un peu plus loin.

6. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II.

7. C'est la « pierre brute » (*rough ashlar*) du symbolisme maçonnique.

pour lequel il est proféré ; mais ces possibilités ne s'y trouvent encore qu'à l'état « chaotique et ténébreux »¹, et il faut l'« illumination » pour qu'elles puissent commencer à s'ordonner et, par là même, à passer de la puissance à l'acte. Il doit être bien compris, en effet, que ce passage ne s'effectue pas instantanément, mais qu'il se continue au cours de tout le travail initiatique, de même que, au point de vue « macrocosmique », il se poursuit durant tout le cours du cycle de manifestation du monde considéré ; le « cosmos » ou l'« ordre » n'existe encore que virtuellement du fait du *Fiat Lux* initial (qui, en lui-même, doit d'ailleurs être regardé comme ayant un caractère proprement « intemporel », puisqu'il précède le déroulement du cycle de manifestation et ne peut donc se situer à l'intérieur de celui-ci), et, de même, l'initiation n'est que virtuellement accomplie par la communication de l'influence spirituelle dont la lumière est en quelque sorte le « support » rituelique.

Les autres considérations que l'on peut encore déduire de la devise *Ordo ab Chao* se rapportent plutôt au rôle des organisations initiatiques à l'égard du monde extérieur : puisque, comme nous venons de le dire, la réalisation de l'« ordre », en tant qu'elle ne fait qu'un avec celle de la manifestation elle-même dans le domaine d'un état d'existence tel que notre monde, se poursuit d'une façon continue jusqu'à l'épuisement des possibilités qui y sont impliquées (épuisement par lequel est atteinte l'extrême limite jusqu'où peut s'étendre la « mesure » de ce monde), tous les êtres qui sont capables d'en prendre conscience doivent, chacun à sa place et suivant ses possibilités propres, concourir effectivement à cette réalisation, qui est aussi désignée comme celle du « plan du Grand Architecte de l'Univers », dans l'ordre général et extérieur, en même temps que chacun d'eux, par le travail initiatique proprement dit, réalise en lui-même, intérieurement et en particulier, le plan qui correspond à celui-là au point de vue « microcosmique ». On peut facilement comprendre que ceci soit susceptible, dans tous les domaines, d'applications diverses et multiples ; ainsi, en ce qui concerne plus spécialement l'ordre social, ce dont il s'agit pourra se traduire par la constitution d'une organisation traditionnelle complète, sous l'inspiration des organisations initiatiques qui, en constituant la partie ésotérique, seront comme l'« esprit » même de tout l'ensemble de cette organisation sociale²; et celle-ci représente bien en effet, même sous le rapport exotérique, un « ordre » véritable, par opposition au « chaos » représenté par l'état purement profane auquel correspond l'absence d'une telle organisation.

Nous mentionnerons encore, sans y insister outre mesure, une autre signification d'un caractère plus particulier, qui est d'ailleurs liée assez directement à celle que nous venons d'indiquer en dernier lieu, car elle se réfère en somme au même domaine : cette signification se rapporte à l'utilisation, pour les faire concourir à la réalisation du même plan d'ensemble, d'organisations extérieures, inconscientes de ce plan comme telles, et apparemment opposées les unes aux autres, sous une direction « invisible » unique, qui est elle-même au delà de toutes les oppositions ; nous y avons déjà fait allusion précédemment, en signalant que ceci avait trouvé son application, d'une façon particulièrement nette, dans la tradition extrême-orientale. En elles-mêmes, les oppositions, par l'action désordonnée qu'elles produisent, constituent bien une sorte de « chaos » au moins apparent ; mais il s'agit précisément de faire servir ce « chaos » même (en le prenant en quelque sorte comme la « matière » sur laquelle s'exerce l'action de l'« esprit » représenté par les organisations initiatiques de l'ordre le plus élevé et le plus « intérieur ») à la réalisation de l'« ordre » général, de même que, dans l'ensemble du « cosmos », toutes les choses qui paraissent s'opposer entre elles n'en sont pas moins réellement, en définitive, des éléments de l'ordre total. Pour qu'il en soit effectivement ainsi, il faut que ce qui préside à l'« ordre » remplisse, par rapport au monde extérieur, la fonction du « moteur immobile » : celui-ci, se tenant au point fixe qui est le centre de la « roue cosmique », est par là même comme le pivot autour duquel tourne cette roue, la norme sur laquelle se règle son mouvement ; il ne peut l'être que parce qu'il ne participe pas lui-même à ce mouvement, et il l'est sans avoir à y intervenir expressément, donc sans se mêler en aucune façon à l'action extérieure, qui

1. Ou « informe et vide », suivant une autre traduction, d'ailleurs à peu près équivalente au fond, du *thohû va-bohû* de la Genèse, que Fabre d'Olivet rend par « puissance contingente d'être dans une puissance d'être », ce qui exprime en effet assez bien l'ensemble des possibilités particulières contenues et comme enveloppées, à l'état potentiel, dans la potentialité même de ce monde (ou état d'existence) envisagé dans son intégralité.

2. C'est ce qui, en connexion avec la devise dont nous parlons présentement, est désigné dans la Maçonnerie écossaise comme le « règne du Saint-Empire », par un souvenir évident de la constitution de l'ancienne « Chrétienté », considérée comme une application de l'« art royal » dans une forme traditionnelle particulière.

appartient tout entière à la circonférence de la roue ¹. Tout ce qui est entraîné dans les révolutions de celle-ci n'est que modifications contingentes qui changent et passent ; seul demeure ce qui, étant uni au Principe, se tient invariablement au centre, immuable comme le Principe même ; et le centre, que rien ne peut affecter dans son unité indifférenciée, est le point de départ de la multitude indéfinie de ces modifications qui constituent la manifestation universelle ; et il est aussi en même temps leur point d'aboutissement, car c'est par rapport à lui qu'elles sont toutes ordonnées finalement, de même que les puissances de tout être sont nécessairement ordonnées en vue de sa réintégration finale dans l'immutabilité principielle.

1. C'est là la définition même de l'« activité non-agissante » de la tradition taoïste, et c'est aussi ce que nous avons appelé précédemment une « action de présence ».

« Verbum, Lux et Vita »

Nous avons fait allusion tout à l'heure à l'acte du Verbe produisant l'« illumination » qui est à l'origine de toute manifestation, et qui se retrouve analogiquement au point de départ du processus initiatique ; ceci nous amène, bien que cette question puisse sembler quelque peu en dehors du sujet principal de notre étude (mais, en raison de la correspondance des points de vue « macrocosmique » et « microcosmique », ce n'est d'ailleurs là qu'une apparence), à signaler l'étroite connexion qui existe, au point de vue cosmogonique, entre le son et la lumière, et qui est exprimée très nettement par l'association et même l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum, Lux et Vita* ¹. On sait que la tradition hindoue, qui considère la « luminosité » (*tajasa*) comme caractérisant proprement l'état subtil (et nous verrons bientôt le rapport de ceci avec le dernier des trois termes que nous venons de rappeler), affirme d'autre part la primordialité du son (*shabda*) parmi les qualités sensibles, comme correspondant à l'éther (*ākāsha*) parmi les éléments ; cette affirmation, ainsi énoncée, se réfère immédiatement au monde corporel, mais, en même temps, elle est aussi susceptible de transposition dans d'autres domaines ², car elle ne fait en réalité que traduire, à l'égard de ce monde corporel qui ne représente en somme qu'un simple cas particulier, le processus même de la manifestation universelle. Si l'on envisage celle-ci dans son intégralité, cette même affirmation devient celle de la production de toutes choses dans quelque état que ce soit, par le Verbe ou la Parole divine, qui est ainsi au commencement ou, pour mieux dire (puisqu'il s'agit là de quelque chose d'essentiellement « intemporel »), au principe de toute manifestation ³, ce qui se trouve aussi expressément indiqué au début de la Genèse hébraïque, où l'on voit, ainsi que nous l'avons déjà dit, que la première parole proférée, comme point de départ de la manifestation, est le *Fiat Lux* par lequel est illuminé et organisé le chaos des possibilités ; ceci établit précisément le rapport direct qui existe, dans l'ordre principiel, entre ce qui peut être désigné analogiquement comme le son et la lumière, c'est-à-dire en somme ce dont le son et la lumière, au sens ordinaire de ces mots, sont les expressions respectives dans notre monde.

Ici, il y a lieu de faire une remarque importante : le verbe *amar*, qui est employé dans le texte biblique, et qu'on traduit habituellement par « dire », a en réalité pour sens principal, en hébreu comme en arabe, celui de « commander » ou d'« ordonner » ; la Parole divine est l'« ordre » (*amr*) par lequel est effectuée la création, c'est-à-dire la production de la manifestation universelle, soit dans son ensemble, soit dans l'une quelconque de ses modalités ⁴. Selon la tradition islamique également, la première création est celle de la Lumière (*En-Nûr*), qui est dite *min amri'Llah*, c'est-à-dire procédant immédiatement de l'ordre ou du commandement divin ; et cette création se situe, si l'on peut dire, dans le « monde », c'est-à-dire l'état ou le degré d'existence, qui, pour cette raison, est désigné comme *alamul-amr*, et qui constitue à proprement parler le monde spirituel pur. En effet, la Lumière intelligible est l'essence (*dhât*) de l'« Esprit » (Er-Rûh), et celui-ci, lorsqu'il est envisagé au sens universel, s'identifie à la Lumière elle-même ; c'est pourquoi les expressions *En-Nûr el-muhammadî* et *Er-Rûh el-muhammadiyah* sont équivalentes, l'une et l'autre désignant la forme principielle et totale de l'« Homme Universel » ⁵, qui est *awwalu khalqi'Llah*, « le premier de la création divine ». C'est là le véritable « Cœur du Monde », dont l'expansion produit la manifestation

1. Il n'est pas sans intérêt de noter à ce propos que, dans les organisations maçonniques qui ont conservé le plus complètement les anciennes formes rituelles, la Bible placée sur l'autel doit être ouverte précisément à la première page de l'Évangile de saint Jean.

2. Ceci résulte d'ailleurs évidemment du fait que la théorie sur laquelle repose la science des *mantras* (*mantra-vidyâ*) distingue différentes modalités du son : *parâ* ou non-manifestée, *pashyantî* et *vaikharî*, qui est la parole articulée ; cette dernière seule se rapporte proprement au son comme qualité sensible, appartenant à l'ordre corporel.

3. Ce sont les premières paroles mêmes de l'Évangile de saint Jean : *In principio erat Verbum*.

4. Nous devons rappeler ici la connexion existant entre les deux sens différents du mot « ordre », que nous avons déjà mentionnée dans une note précédente.

5. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 58.

de tous les êtres, tandis que sa contraction les ramène finalement à leur Principe ¹; et ainsi il est à la fois « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création, comme Allah Lui-même est « le Premier et le Dernier » au sens absolu ². « Cœur des cœurs et Esprit des esprits » (*Qalbul-qulûbi wa Rûhul-arwâh*), c'est en son sein que se différencient les « esprits » particuliers, les anges (*el-malâikah*) et les esprits « séparés » (*el-arwâh el-mujarradah*), qui sont ainsi formés de la Lumière primordiale comme de leur unique essence, sans mélange des éléments représentant les conditions déterminantes des degrés inférieurs de l'existence ³.

Si maintenant nous passons à la considération plus particulière de notre monde, c'est-à-dire du degré d'existence auquel appartient l'état humain (envisagé ici intégralement, et non pas restreint à sa seule modalité corporelle), nous devons y trouver comme « centre », un principe correspondant à ce « Cœur universel » et qui n'en soit en quelque sorte que la spécification par rapport à l'état dont il s'agit. C'est ce principe que la doctrine hindoue désigne comme *Hiranyagarbha* : il est un aspect de *Brahmâ*, c'est-à-dire du Verbe producteur de la manifestation ⁴, et, en même temps, il est aussi « Lumière », comme l'indique la désignation de *Tajasa* donnée à l'état subtil qui constitue son propre « monde », et dont il contient essentiellement en lui-même toutes les possibilités ⁵. C'est ici que nous trouvons le troisième des termes que nous avons mentionnés tout d'abord : cette Lumière cosmique, pour les êtres manifestés dans ce domaine, et en conformité avec leurs conditions particulières d'existence, apparaît comme « Vie » ; *Et Vita erat Lux hominum*, dit, exactement dans ce sens, l'Évangile de saint Jean. *Hiranyagarbha* est donc, sous ce rapport, comme le « principe vital » de ce monde tout entier, et c'est pourquoi il est dit *jîva-ghana*, toute vie étant synthétisée principiellement en lui ; le mot *ghana* indique qu'on retrouve ici cette forme « globale » dont nous parlions plus haut à propos de la Lumière primordiale, de telle sorte que la « Vie » y apparaît comme une image ou une réflexion de l'« Esprit » à un certain niveau de manifestation ⁶; et cette même forme est encore celle de l'« Œuf du Monde » (*Bhmâmîu*), dont *Hiranyagarbha* est, suivant la signification de son nom, le « germe » vivifiant ⁷.

Dans un certain état, correspondant à cette première modalité subtile de l'ordre humain qui constitue proprement le monde de *Hiranyagarbha* (mais, bien entendu, sans qu'il y ait encore identification avec le « centre » même) ⁸, l'être se sent lui-même comme une vague de l'« Océan primordial » ⁹, sans qu'il soit possible de dire si cette vague est une vibration sonore ou une onde lumineuse ; elle est, en réalité, à la fois l'une et l'autre, indissolublement unies en principe, au delà de toute différenciation qui ne se produit qu'à un stade ultérieur dans le développement

1. Le symbolisme du double mouvement du cœur doit être regardé ici comme équivalent à celui, bien connu notamment dans la tradition hindoue, des deux phases inverses et complémentaires de la respiration ; dans les deux cas, il s'agit toujours d'une expansion et d'une contraction alternées, qui correspondent aussi aux deux termes *coagula* et *solve* de l'hermétisme, mais à la condition d'avoir bien soin de remarquer que les deux phases doivent être prises en sens inverse suivant que les choses sont envisagées par rapport au principe ou par rapport à la manifestation, de telle sorte que c'est l'expansion principielle qui détermine la « coagulation » du manifesté, et la contraction principielle qui détermine sa « solution ».

2. Tout ceci a également un rapport avec le rôle de *Metatron* dans la Kabbale hébraïque.

3. Il est facile de voir que ce dont il s'agit ici peut être identifié au domaine de la manifestation supra-individuelle.

4. Il est « producteur » par rapport à notre monde, mais, en même temps, il est lui-même « produit » par rapport au Principe suprême, et c'est pourquoi il est appelé aussi *Kârya-Brahma*.

5. Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIV. – Dans le nom même de *Hiranyagarbha*, cette nature lumineuse est nettement indiquée, car la lumière est symbolisée par l'or (*hiranya*), qui est lui-même « lumière minérale », et qui correspond, parmi les métaux, au soleil parmi les planètes ; et l'on sait que le soleil est aussi, dans le symbolisme de toutes les traditions, une des figures du « Cœur du Monde ».

6. Cette remarque peut aider à définir les rapports de l'« esprit » (*er-rûh*) et de l'« âme » (*en-nefs*), celle-ci étant proprement le « principe vital » de chaque être particulier.

7. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

8. L'état dont il s'agit est ce que la terminologie de l'ésotérisme islamique désigne comme un *hâl*, tandis que l'état qui correspond à l'identification avec le centre est proprement un *maqâm*.

9. Conformément au symbolisme général des Eaux, l'« Océan » (en sanscrit *samudra*) représente l'ensemble des possibilités contenues dans un certain état d'existence ; chaque vague correspond alors, dans cet ensemble, à la détermination d'une possibilité particulière.

de la manifestation. Nous parlons ici analogiquement, cela va de soi, car il est évident que, dans l'état subtil, il ne saurait être question du son et de la Lumière au sens ordinaire, c'est-à-dire en tant que qualités sensibles, mais seulement de ce dont ils procèdent respectivement ; et, d'autre part, la vibration ou l'ondulation, dans son acception littérale, n'est qu'un mouvement qui, comme tel, implique nécessairement les conditions d'espace et de temps qui sont propres au domaine de l'existence corporelle ; mais l'analogie n'en est pas moins exacte, et elle est d'ailleurs ici le seul mode d'expression possible. L'état dont il s'agit est donc en relation directe avec le principe même de la Vie, au sens le plus universel où l'on puisse l'envisager ¹ ; on en retrouve comme une image dans les principales manifestations de la vie organique elle-même, celles qui sont proprement indispensables à sa conservation, tant dans les pulsations du cœur que dans les mouvements alternés de la respiration ; et là est le véritable fondement des multiples applications de la « science du rythme », dont le rôle est extrêmement important dans la plupart des méthodes de réalisation initiatique. Cette science comprend naturellement la *mantra-vidyâ*, qui correspond ici à l'aspect « sonore » ² ; et, d'autre part, l'aspect « lumineux » apparaissant plus particulièrement dans les *nâdîs* de la « forme subtile » (*sûkshma-sharîra*) ³, on peut voir sans difficulté la relation de tout ceci avec la double nature lumineuse (*gyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*) que la tradition hindoue attribue à *Kundalinî*, la force cosmique qui, en tant qu'elle réside spécialement dans l'être humain, y agit proprement comme « force vitale » ⁴. Ainsi, nous retrouvons toujours les trois termes *Verbum, Lux et Vita*, inséparables entre eux au principe même de l'état humain ; et, sur ce point comme sur tant d'autres, nous pouvons constater le parfait accord des différentes doctrines traditionnelles, qui ne sont en réalité que les expressions diverses de la Vérité une.

1. Ceci, dans la tradition islamique, se réfère plus spécialement à l'aspect ou attribut exprimé par le nom divin *El-Hayy*, qu'on traduit ordinairement par « le Vivant », mais qu'on pourrait rendre beaucoup plus exactement par « le Vivificateur ».

2. Il va de soi que ceci ne s'applique pas exclusivement aux *mantras* de la tradition hindoue, mais tout aussi bien à ce qui y correspond ailleurs, par exemple au *dhikr* dans la tradition islamique ; il s'agit, d'une façon tout à fait générale, des symboles sonores qui sont pris rituellement comme « supports » sensibles de l'« incantation » entendue au sens que nous avons expliqué précédemment.

3. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV et XXI.

4. *Kundalinî* étant représentée symboliquement comme un serpent enroulé sur lui-même en forme d'anneau (*kundala*), on pourrait rappeler ici le rapport étroit qui existe fréquemment, dans le symbolisme traditionnel, entre le serpent et l'« Œuf du Monde » auquel nous faisons allusion tout à l'heure à propos de *Hiranyagarbha* : ainsi, chez les anciens Égyptiens, *Kneph*, sous la forme d'un serpent, produit l'« Œuf du Monde » par sa bouche (ce qui implique une allusion au rôle essentiel du Verbe comme producteur de la manifestation) ; et nous mentionnerons aussi le symbole équivalent de l'« œuf de serpent » des Druides, qui était figuré par l'oursin fossile.

La naissance de l'Avatâra

Le rapprochement que nous avons indiqué entre le symbolisme du cœur et celui de l'« Œuf du Monde » nous conduit encore à signaler, en ce qui concerne la « seconde naissance », un aspect autre que celui sous lequel nous l'avons envisagée précédemment : c'est celui qui la présente comme la naissance d'un principe spirituel au centre de l'individualité humaine, qui, comme on le sait, est précisément figuré par le cœur. À vrai dire, ce principe réside bien toujours au centre de tout être ¹, mais, dans un cas tel que celui de l'homme ordinaire, il n'y est en somme que d'une façon latente, et, quand on parle de « naissance », on entend proprement par là le point de départ d'un développement effectif ; et c'est bien en effet ce point de départ qui est déterminé ou tout au moins rendu possible par l'initiation. En un sens, l'influence spirituelle qui est transmise par celle-ci s'identifiera donc au principe même dont il s'agit ; en un autre sens, et si l'on tient compte de la préexistence de ce principe dans l'être, on pourra dire qu'elle a pour effet de le « vivifier » (non pas en lui-même, bien entendu, mais par rapport à l'être dans lequel il réside), c'est-à-dire en somme de rendre « actuelle » sa présence qui n'était tout d'abord que potentielle ; et, de toute façon, il est évident que le symbolisme de la naissance peut s'appliquer également dans l'un et l'autre cas.

Maintenant, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, en vertu de l'analogie constitutive du « macrocosme » et du « microcosme », ce qui est contenu dans l'« Œuf du Monde » (et il est à peine besoin de souligner le rapport évident de l'œuf avec la naissance ou le début du développement d'un être) est réellement identique à ce qui est aussi contenu symboliquement dans le cœur ² : il s'agit de ce « germe » spirituel qui, dans l'ordre macrocosmique, est, ainsi que nous l'avons déjà dit, désigné par la tradition hindoue comme *Hiranyagarbha* ; et ce « germe », par rapport au monde au centre duquel il se situe, est proprement l'*Avatâra* primordial ³. Or, le lieu de la naissance de l'*Avatâra*, aussi bien que de ce qui y correspond au point de vue « microcosmique », est précisément représenté par le cœur, identifié aussi à cet égard à la « caverne », dont le symbolisme initiatique se prêterait à des développements que nous ne pouvons songer à entreprendre ici ; c'est ce qu'indiquent très nettement des textes tels que celui-ci : « Sache que cet *Agni*, qui est le fondement du monde éternel (principliel), et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne (du cœur) » ⁴. On pourrait peut-être objecter que, ici comme d'ailleurs en beaucoup d'autres cas, l'*Avatâra* est expressément désigné comme *Agni*, tandis qu'il est dit d'autre part que c'est *Brahmâ* qui s'enveloppe dans l'« Œuf du Monde », appelé pour cette raison *Brahmânda*, pour y naître comme *Hiranyagarbha* ; mais, outre que les différents noms ne désignent en réalité que divers aspects ou attributs divins, qui sont toujours forcément en connexion les uns avec les autres, et non point des « entités » séparées, il y a lieu de se souvenir plus spécialement que *Hiranyagarbha* est caractérisé comme un principe de nature lumineuse, donc ignée ⁵, ce qui l'identifie bien véritablement à *Agni* lui-même ⁶.

Pour passer de là à l'application « microcosmique », il suffit de rappeler l'analogie qui existe entre le *pinda*, embryon subtil de l'être individuel, et le *Brahmânda* ou l'« Œuf du Monde » ⁷ ; et ce *pinda*, en tant que « germe » permanent et indestructible de l'être, s'identifie par ailleurs au

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

2. Un autre symbole qui a à cet égard avec le cœur une relation similaire à celle de l'œuf est le fruit, au centre duquel se trouve également le germe qui représente ce dont il s'agit ici ; kabbalistiquement, ce germe est figuré par la lettre *iod*, qui est, dans l'alphabet hébraïque, le principe de toutes les autres lettres.

3. Il ne s'agit pas ici des *Avatâras* particuliers qui se manifestent au cours des différentes périodes cycliques, mais de ce qui est en réalité, et dès le commencement, le principe même de tous les *Avatâras*, de même que, au point de vue de la tradition islamique, *Er-Rûh el-muhammadiyah* est le principe de toutes les manifestations prophétiques, et que ce principe est à l'origine même de la création. – Nous rappellerons que le mot *Avatâra* exprime proprement la « descente » d'un principe dans le domaine de la manifestation, et aussi, d'autre part, que le nom de « germe » est appliqué au Messie dans de nombreux textes bibliques.

4. *Katha Upanishad*, 1^{er} Valli, shruti 14.

5. Le feu (*Têjas*) contient en lui-même les deux aspects complémentaires de lumière et de chaleur.

6. Cette raison s'ajoute d'ailleurs encore à la position « centrale » de *Hiranyagarbha* pour le faire assimiler symboliquement au soleil.

7. *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, pp. 143 et 191).

« noyau d'immortalité » qui est appelé *luz* dans la tradition hébraïque ¹. Il est vrai que, en général, le *luz* n'est pas indiqué comme situé dans le cœur, ou que du moins ce n'est là qu'une des différentes « localisations » dont il est susceptible, dans sa correspondance avec l'organisme corporel, et que ce n'est pas celle qui se rapporte au cas le plus habituel ; mais elle ne s'en trouve pas moins exactement, parmi les autres, là où le *luz* est en relation immédiate avec la « seconde naissance ». En effet, ces « localisations », qui sont aussi en rapport avec la doctrine hindoue des *chakras* ou centres subtils de l'être humain, se réfèrent à autant de conditions de celui-ci ou de phases de son développement spirituel, qui sont les phases mêmes de l'initiation effective : à la base de la colonne vertébrale, c'est l'état de « sommeil » où se trouve le *luz* chez l'homme ordinaire ; dans le cœur, c'est la phase initiale de sa « germination », qui est proprement la « seconde naissance » ; à l'œil frontal, c'est la perfection de l'état humain, c'est-à-dire la réintégration dans l'« état primordial » ; enfin, à la couronne de la tête, c'est le passage aux états supra-individuels, qui doit mener finalement jusqu'à l'« Identité Suprême ».

Nous ne pourrions insister davantage là-dessus sans entrer dans des considérations qui, se rapportant à l'examen détaillé de certains symboles particuliers, trouveraient mieux leur place dans d'autres études, car, ici, nous avons voulu nous tenir à un point de vue plus général, et nous n'avons envisagé de tels symboles, dans la mesure où cela était nécessaire, qu'à titre d'exemples ou d'« illustrations ». Il nous suffira donc d'avoir indiqué brièvement, pour terminer, que l'initiation, en tant que « seconde naissance », n'est pas autre chose au fond que l'« actualisation », dans l'être humain, du principe même qui, dans la manifestation universelle, apparaît comme l'« Avatâra éternel ».

1. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 87-91. On peut noter aussi que l'assimilation de la « seconde naissance » à une « germination » du *luz* rappelle nettement la description taoïste du processus initiatique comme « endogénie de l'immortel ».

AUTORITE SPIRITUELLE ET POUVOIR TEMPOREL

Avant-propos

Nous n'avons pas l'habitude, dans nos travaux, de nous référer à l'actualité immédiate, car ce que nous avons constamment en vue, ce sont les principes, qui sont, pourrait-on dire, d'une actualité permanente, parce qu'ils sont en dehors du temps ; et, même si nous sortons du domaine de la métaphysique pure pour envisager certaines applications, nous le faisons toujours de telle façon que ces applications conservent une portée tout à fait générale. C'est ce que nous ferons encore ici ; et, cependant, nous devons convenir que les considérations que nous allons exposer dans cette étude offrent en outre un certain intérêt plus particulier au moment présent, en raison des discussions qui se sont élevées en ces derniers temps sur la question des rapports de la religion et de la politique, question qui n'est qu'une forme spéciale prise, dans certaines conditions déterminées, par celle des rapports du spirituel et du temporel. Cela est vrai, mais ce serait une erreur de croire que ces considérations nous ont été plus ou moins inspirées par les incidents auxquels nous faisons allusion, ou que nous entendons les y rattacher directement, car ce serait là accorder une importance fort exagérée à des choses qui n'ont qu'un caractère purement épisodique et qui ne sauraient influencer sur des conceptions dont la nature et l'origine sont en réalité d'un tout autre ordre. Comme nous nous efforçons toujours de dissiper par avance tous les malentendus qu'il nous est possible de prévoir, nous tenons à écarter avant tout, aussi nettement et aussi explicitement qu'il se peut, cette fausse interprétation que certains pourraient donner à notre pensée, soit par passion politique ou religieuse, ou en vertu de quelques idées préconçues, soit même par simple incompréhension du point de vue où nous nous plaçons. Tout ce que nous dirons ici, nous l'aurions dit tout aussi bien, et exactement de la même façon, si les faits qui appellent aujourd'hui l'attention sur la question du spirituel et du temporel ne s'étaient pas produits ; les circonstances présentes nous ont seulement montré, plus clairement que jamais, qu'il était nécessaire et opportun de le dire ; elles ont été, si l'on veut, l'occasion qui nous a amené à exposer maintenant certaines vérités de préférence à beaucoup d'autres que nous nous proposons de formuler également si le temps ne nous fait pas défaut, mais qui ne semblent pas susceptibles d'une application aussi immédiate ; et là s'est borné tout leur rôle en ce qui nous concerne.

Ce qui nous a frappé surtout dans les discussions dont il s'agit, c'est que, ni d'un côté ni de l'autre, on n'a paru se préoccuper tout d'abord de situer les questions sur leur véritable terrain, de distinguer d'une façon précise entre l'essentiel et l'accidentel, entre les principes nécessaires et les circonstances contingentes ; et, à vrai dire, cela n'a pas été pour nous surprendre car nous n'y avons vu qu'un nouvel exemple, après bien d'autres, de la confusion qui règne aujourd'hui dans tous les domaines, et que nous regardons comme éminemment caractéristique du monde moderne, pour les raisons que nous avons expliquées dans de précédents ouvrages ¹. Pourtant, nous ne pouvons nous empêcher de déplorer que cette confusion affecte jusqu'aux représentants d'une autorité spirituelle authentique, qui semblent ainsi perdre de vue ce qui devrait faire leur véritable force, nous voulons dire la transcendance de la doctrine au nom de laquelle ils sont qualifiés pour parler. Il aurait fallu distinguer avant tout la question de principe et la question d'opportunité : sur la première, il n'y a pas à discuter, car il s'agit de choses appartenant à un domaine qui ne peut être soumis aux procédés essentiellement « profanes » de la discussion ; et, quant à la seconde, qui n'est d'ailleurs que d'ordre politique et, pourrait-on dire, diplomatique, elle est en tout cas très secondaire, et même, rigoureusement, elle ne doit pas compter au regard de la question de principe ; il eût, par conséquent, été préférable de ne pas même donner à l'adversaire la possibilité de la soulever, ne fût-ce que sur de simples apparences ; nous ajouterons que, quant à nous, elle ne nous intéresse aucunement.

Nous entendons donc, pour notre part, nous placer exclusivement dans le domaine des principes ; c'est ce qui nous permet de rester entièrement en dehors de toute discussion, de toute polémique, de toute querelle d'école ou de parti, toutes choses auxquelles nous ne voulons être mêlé ni de près ni de loin, à aucun titre ni à aucun degré. Étant absolument indépendant de tout ce qui n'est pas la vérité pure et désintéressée, et bien décidé à le demeurer, nous nous proposons simplement de dire les choses telles qu'elles sont, sans le moindre souci de plaire ou de déplaire à quiconque ; nous n'avons

1. *Orient et Occident* et *La Crise du Monde moderne*.

rien à attendre ni des uns ni des autres, nous ne comptons même pas que ceux qui pourraient tirer avantage des idées que nous formulons nous en sachent gré en quelque façon, et, du reste, cela nous importe fort peu. Nous avertissons une fois de plus que nous ne sommes disposé à nous laisser enfermer dans aucun des cadres ordinaires, et qu'il serait parfaitement vain de chercher à nous appliquer une étiquette quelconque, car, parmi celles qui ont cours dans le monde occidental, il n'en est aucune qui nous convienne en réalité ; certaines insinuations, venant d'ailleurs simultanément des côtés les plus opposés, nous ont montré encore tout récemment qu'il était bon de renouveler cette déclaration, afin que les gens de bonne foi sachent à quoi s'en tenir et ne soient pas induits à nous attribuer des intentions incompatibles avec notre véritable attitude et avec le point de vue purement doctrinal qui est le nôtre.

C'est en raison de la nature même de ce point de vue, dégagé de toutes les contingences, que nous pouvons envisager les faits actuels d'une façon aussi complètement impartiale que s'il s'agissait d'événements appartenant à un passé lointain, comme ceux dont il sera surtout question ici lorsque nous en viendront à citer des exemples historiques pour éclairer notre exposé. Il doit être bien entendu que nous donnons à celui-ci, comme nous le disions dès le début, une portée tout à fait générale, dépassant toutes les formes particulières que peuvent revêtir, selon les temps et les lieux, le pouvoir temporel et même l'autorité spirituelle ; et il faut préciser notamment, sans plus tarder, que cette dernière, pour nous, n'a pas nécessairement la forme religieuse, contrairement à ce qu'on s'imagine communément en Occident. Nous laissons à chacun le soin de faire de ces considérations telle application qu'il jugera convenable à l'égard de cas particuliers que nous nous abstenons à dessein d'envisager directement ; il suffit que cette application, pour être légitime et valable, soit faite dans un esprit vraiment conforme aux principes dont tout dépend, esprit qui est ce que nous appelons l'esprit traditionnel au véritable sens de ce mot, et dont, malheureusement, toutes les tendances spécifiquement modernes sont l'antithèse ou la négation.

C'est précisément un des aspects de la déviation moderne que nous allons avoir encore à envisager, et, à cet égard, la présente étude complètera ce que nous avons eu déjà l'occasion d'expliquer dans les ouvrages auxquels nous faisons allusion tout à l'heure. On verra d'ailleurs que, sur cette question des rapports du spirituel et du temporel, les erreurs qui se sont développées au cours des derniers siècles sont loin d'être nouvelles ; mais du moins leurs manifestations antérieures n'avaient-elles jamais eu que des effets assez limités, alors qu'aujourd'hui ces mêmes erreurs sont devenues en quelque sorte inhérentes à la mentalité commune, qu'elles font partie intégrante d'un état d'esprit qui se généralise de plus en plus. C'est bien là ce qu'il y a de plus particulièrement grave et inquiétant, et, à moins qu'un redressement ne s'opère à bref délai, il est à prévoir que le monde moderne sera entraîné à quelque catastrophe, vers laquelle il semble même marcher avec une vitesse sans cesse croissante. Ayant exposé ailleurs les considérations qui peuvent justifier cette affirmation ¹, nous n'y insisterons pas davantage, et nous ajouterons seulement ceci : s'il y a encore, dans les circonstances présentes, quelque espoir de salut pour le monde occidental, il semble que cet espoir doive résider, au moins en partie, dans le maintien de la seule autorité traditionnelle qui y subsiste ; mais il est nécessaire pour cela que cette autorité ait une pleine conscience d'elle-même, afin qu'elle soit capable de fournir une base effective à des efforts qui, autrement, risquent de demeurer dispersés et incoordonnés. C'est là, tout au moins, un des moyens les plus immédiats qui puissent être pris en considération pour une restauration de l'esprit traditionnel ; il y en a d'autres sans doute, si celui-là vient à faire défaut ; mais, comme cette restauration, qui est l'unique remède au désordre actuel, est le but essentiel que nous avons sans cesse en vue dès que, sortant de la pure métaphysique, nous en venons à envisager les contingences, il est facile de comprendre que nous ne négligions aucune des possibilités qui s'offrent pour y parvenir, même si ces possibilités paraissent n'avoir pour le moment que peu de chances de réalisation. C'est en cela, et en cela seulement, que consistent nos véritables intentions ; toutes celles qu'on pourrait nous prêter, en dehors de celles-là, sont parfaitement inexistantes ; et, si certains venaient à prétendre que les réflexions qui vont suivre nous ont été inspirées par des influences extérieures quelles qu'elles soient, nous leur opposons à l'avance le plus formel démenti.

Cela étant dit, parce que nous savons par expérience que de telles précautions ne sont pas inutiles, nous pensons pouvoir nous dispenser par la suite de toute allusion directe à l'actualité, afin de

1. *La Crise du Monde moderne.*

rendre encore plus sensible et plus incontestable le caractère strictement doctrinal que nous voulons conserver à tous nos travaux. Sans doute, les passions politiques ou religieuses n'y trouveront point leur compte, mais c'est là une chose dont nous n'aurons qu'à nous féliciter, car il ne s'agit nullement, pour nous, de fournir un nouvel aliment à des discussions qui nous paraissent fort vaines, voire même assez misérables, mais au contraire de rappeler les principes dont l'oubli est, au fond, la seule vraie cause de toutes ces discussions. C'est, nous le répétons, notre indépendance même qui nous permet de faire cette mise au point en toute impartialité, sans concessions ni compromissions d'aucune sorte ; et, en même temps, elle nous interdit tout autre rôle que celui que nous venons de définir, car elle ne peut être maintenue qu'à la condition de demeurer toujours dans le domaine purement intellectuel, domaine qui, d'ailleurs, est celui des principes essentiels et immuables, par conséquent celui dont tout le reste dérive plus ou moins directement, et par lequel doit forcément commencer le redressement dont nous parlions tout à l'heure : en dehors du rattachement aux principes, on ne peut obtenir que des résultats tout extérieurs, instables et illusoires ; mais ceci, à vrai dire, n'est pas autre chose qu'une des formes de l'affirmation même de la suprématie du spirituel sur le temporel, qui va être précisément l'objet de cette étude.

Autorité et hiérarchie

À des époques fort diverses de l'histoire, et même en remontant bien au delà de ce qu'on est convenu d'appeler les temps historiques, dans la mesure où il nous est possible de le faire à l'aide des témoignages concordants que nous fournissent les traditions orales ou écrites de tous les peuples ¹, nous trouvons les indices d'une fréquente opposition entre les représentants de deux pouvoirs, l'un spirituel et l'autre temporel, quelles que soient d'ailleurs les formes spéciales qu'aient revêtues l'un et l'autre de ces deux pouvoirs pour s'adapter à la diversité des circonstances, selon les époques et selon les pays. Ce n'est pas à dire, cependant, que cette opposition et les luttes qu'elle engendre soient « vieilles comme le monde », suivant une expression dont on abuse trop souvent ; ce serait là une exagération manifeste, car, pour qu'elles viennent à se produire, il a fallu, d'après l'enseignement de toutes les traditions, que l'humanité en soit arrivée déjà à une phase assez éloignée de la pure spiritualité primordiale. D'ailleurs, à l'origine, les deux pouvoirs dont il s'agit n'ont pas dû exister à l'état de fonctions séparées, exercées respectivement par des individualités différentes ; ils devaient, au contraire, être contenus alors l'un et l'autre dans le principe commun dont ils procèdent tous deux, et dont ils représentaient seulement deux aspects indivisibles, indissolublement liés dans l'unité d'une synthèse à la fois supérieure et antérieure à leur distinction. C'est ce qu'exprime notamment la doctrine hindoue lorsqu'elle enseigne qu'il n'y avait tout d'abord qu'une seule caste ; le nom de *Hamsa*, qui est donné à cette caste primitive unique, indique un degré spirituel très élevé, aujourd'hui tout à fait exceptionnel, mais qui était alors commun à tous les hommes et qu'ils possédaient en quelque sorte spontanément ²; et ce degré est au delà des quatre castes qui se sont constituées intérieurement, et entre lesquelles se sont réparties les différentes fonctions sociales.

Le principe de l'institution des castes, si complètement incompris des Occidentaux, n'est pas autre chose que la différence de nature qui existe entre les individus humains, et qui établit parmi eux une hiérarchie dont la méconnaissance ne peut amener que le désordre et la confusion. C'est précisément cette méconnaissance qui est impliquée dans la théorie « égalitaire » si chère au monde moderne, théorie qui est contraire à tous les faits les mieux établis, et qui est même démentie par la simple observation courante, puisque l'égalité n'existe nulle part en réalité ; mais ce n'est pas ici le lieu de nous étendre sur ce point, que nous avons déjà traité ailleurs ³. Les mots qui servent à désigner la caste, dans l'Inde, ne signifient pas autre chose que « nature individuelle » ; il faut entendre par là l'ensemble des caractères qui s'ajoutent à la nature humaine « spécifique » pour différencier les individus entre eux ; et il convient d'ajouter tout de suite que l'hérédité n'entre que pour une part dans la détermination de ces caractères, sans quoi tous les individus d'une même famille seraient exactement semblables, si bien que la caste n'est pas strictement héréditaire en principe, quoiqu'elle ait pu le devenir le plus souvent en fait et dans l'application. En outre, puisqu'il ne saurait y avoir deux individus identiques ou égaux sous tous les rapports, il y a forcément encore des différences entre ceux qui appartiennent à une même caste ; mais, de même qu'il y a plus de caractères communs entre les êtres d'une même espèce qu'entre des êtres d'espèces différentes, il y en a aussi davantage, à l'intérieur de l'espèce, entre les individus d'une même caste qu'entre ceux de castes différentes ;

1. Ces traditions furent toujours orales tout d'abord ; quelquefois, comme chez les Celtes, elles ne furent jamais écrites ; leur concordance prouve à la fois leur communauté d'origine, donc le rattachement à une tradition primordiale, et la rigoureuse fidélité de la transmission orale, dont le maintien est, dans ce cas, une des principales fonctions de l'autorité spirituelle.

2. La même indication se retrouve tout aussi nettement formulée dans la tradition extrême-orientale, comme le montre notamment un passage de Lao-tseu : « Les Anciens, maîtres, possédaient la Logique, la Clairvoyance et l'Intuition ; cette Force de l'Âme restait inconsciente ; cette Inconscience de leur Force Intérieure rendait à leur apparence la majesté... Qui pourrait, de nos jours, par sa clarté majestueuse, clarifier les ténèbres intérieures ? Qui pourrait, de nos jours, par sa vie majestueuse, revivifier la mort intérieure ? Eux, portaient la Voie (*Tao*) dans leur âme et furent Individus Autonomes ; comme tels, ils voyaient les perfections de leurs faiblesses » (*Tao-te-king*, ch. XV, traduction Alexandre Ular ; cf. Tchoang-tseu, ch. VI, qui est le commentaire de ce passage). L'« Inconscience » dont il est parlé ici se rapporte à la spontanéité de cet état, qui n'était alors le résultat d'aucun effort ; et l'expression « Individus Autonomes » doit être entendue dans le sens du terme sanscrit *swêchhâchârî*, c'est-à-dire « celui qui suit sa propre volonté » ou, suivant une autre expression équivalente qui se rencontre dans l'ésotérisme islamique, « celui qui est à lui-même sa propre loi ».

3. *La Crise du Monde moderne*, ch. VI ; d'autre part, sur le principe de l'institution des castes, voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^{ème} partie, ch. VI.

on pourrait donc dire que la distinction des castes constitue, dans l'espèce humaine, une véritable classification naturelle à laquelle doit correspondre la répartition des fonctions sociales. En effet, chaque homme, en raison de sa nature propre, est apte à remplir telles fonctions définies à l'exclusion de telles autres ; et, dans une société établie régulièrement sur des bases traditionnelles, ces aptitudes doivent être déterminées suivant des règles précises, afin que, par la correspondance des divers genres de fonctions avec les grandes divisions de la classification des « natures individuelles », et sauf des exceptions dues à des erreurs d'application toujours possibles, mais réduites en quelque sorte au minimum, chacun se trouve à la place qu'il doit occuper normalement, et qu'ainsi l'ordre social traduise exactement les rapports hiérarchiques qui résultent de la nature même des êtres. Telle est, résumée en peu de mots, la raison fondamentale de l'existence des castes ; et il faut en connaître au moins ces notions essentielles pour comprendre les allusions que nous serons forcément amené à faire par la suite, soit à leur constitution telle qu'elle existe dans l'Inde, soit aux institutions analogues qui se rencontrent ailleurs, car il est évident que les mêmes principes, bien qu'avec des modalités d'application diverses, ont présidé à l'organisation de toutes les civilisations possédant un caractère véritablement traditionnel.

La distinction des castes, avec la différenciation des fonctions sociales à laquelle elle correspond, résulte en somme d'une rupture de l'unité primitive ; et c'est alors qu'apparaissent aussi, comme séparés l'un de l'autre, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, qui constituent précisément, dans leur exercice distinct, les fonctions respectives des deux premières castes, celle des Brâhmanes et celle des Kshatriyas. D'ailleurs, entre ces deux pouvoirs, comme plus généralement entre toutes les fonctions sociales attribuées désormais à des groupes différents d'individus, il devait y avoir originairement une parfaite harmonie, par laquelle l'unité première était maintenue autant que le permettaient les conditions d'existence de l'humanité dans sa nouvelle phase, car l'harmonie n'est en somme qu'un reflet ou une image de la véritable unité. Ce n'est qu'à un autre stade que la distinction devait se transformer en opposition et en rivalité, que l'harmonie devait être détruite et faire place à la lutte des deux pouvoirs, en attendant que les fonctions inférieures prétendent à leur tour à la suprématie, pour aboutir finalement à la confusion la plus complète, à la négation et au renversement de toute hiérarchie. La conception générale que nous venons d'esquisser ainsi dans ses grands traits est conforme à la doctrine traditionnelle des quatre âges successifs en lesquels se divise l'histoire de l'humanité terrestre, doctrine qui ne se rencontre pas seulement dans l'Inde, mais qui était également connue de l'antiquité occidentale, et spécialement des Grecs et des Latins. Ces quatre âges sont les différentes phases que traverse l'humanité en s'éloignant du principe, donc de l'unité et de la spiritualité primordiale ; ils sont comme les étapes d'une sorte de matérialisation progressive, nécessairement inhérente au développement de tout cycle de manifestation, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ¹.

C'est seulement dans le dernier de ces quatre âges, que la tradition hindoue appelle le *Kali-Yuga* ou « âge sombre », et qui correspond à l'époque où nous sommes présentement, que la subversion de l'ordre normal a pu se produire et que, tout d'abord, le pouvoir temporel a pu l'emporter sur le spirituel ; mais les premières manifestations de la révolte des Kshatriyas contre l'autorité des Brâhmanes peuvent cependant remonter beaucoup plus haut que le début de cet âge ², début qui est lui-même fort antérieur à tout ce que connaît l'histoire ordinaire ou « profane ». Cette opposition des deux pouvoirs, cette rivalité de leurs représentants respectifs, était représentée chez les Celtes sous la figure de la lutte du sanglier et de l'ours, suivant un symbolisme d'origine hyperboréenne, qui se rattache à l'une des plus anciennes traditions de l'humanité, sinon même à la première de toutes, à la véritable tradition primordiale ; et ce symbolisme pourrait donner lieu à d'amples développements,

1. *La Crise du Monde moderne*, ch. 1^{er}.

2. On trouve une indication à cet égard dans l'histoire de Parashu-Râma, qui, dit-on, anéantit les Kshatriyas révoltés, à une époque où les ancêtres des Hindous habitaient encore une région septentrionale.

qui ne sauraient trouver place ici, mais que nous aurons peut-être l'occasion d'exposer quelque jour ¹.

Dans ce qui va suivre, nous n'avons pas l'intention de remonter ainsi jusqu'aux origines, et tous nos exemples seront empruntés à des époques beaucoup plus rapprochées de nous, comprises même uniquement dans ce que nous pouvons appeler la dernière partie du *Kali-Yuga*, celle qui est accessible à l'histoire ordinaire, et qui commence exactement au VI^{ème} siècle avant l'ère chrétienne. Il n'en était pas moins nécessaire de donner ces notions sommaires sur l'ensemble de l'histoire traditionnelle, sans lesquelles le reste ne serait compris que très imparfaitement, car on ne peut comprendre vraiment une époque quelconque qu'en la situant à la place qu'elle occupe dans le tout dont elle est un des éléments ; c'est ainsi que, comme nous avons eu à le montrer récemment, les caractères particuliers de l'époque moderne ne s'expliquent que si l'on considère celle-ci comme constituant la phase finale du *Kali-Yuga*. Nous savons bien que ce point de vue synthétique est entièrement contraire à l'esprit d'analyse qui préside au développement de la science « profane », la seule que connaissent la plupart de nos contemporains ; mais il convient précisément de l'affirmer d'autant plus nettement qu'il est plus méconnu, et d'ailleurs il est le seul que puissent adopter tous ceux qui, comme nous, entendent se tenir strictement dans la ligne de la véritable orthodoxie traditionnelle, sans aucune concession à cet esprit moderne qui, nous ne le redirons jamais trop, ne fait qu'un avec l'esprit antitraditionnel lui-même.

Sans doute, la tendance qui prévaut actuellement est de traiter de « légendaires », voire même de « mythiques », les faits de la plus lointaine histoire, tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion, ou même certains autres qui sont pourtant beaucoup moins anciens, comme quelques-uns de ceux dont il pourra être question par la suite, parce qu'ils échappent aux moyens d'investigation dont disposent les historiens « profanes ». Ceux qui penseraient ainsi, en vertu d'habitudes acquises par une éducation qui n'est trop souvent aujourd'hui qu'une véritable déformation mentale, pourront du moins, s'ils ont malgré tout conservé certaines possibilités de compréhension, prendre ces faits simplement pour leur valeur symbolique ; nous savons, quant à nous, que cette valeur ne leur enlève rien de leur réalité propre en tant que faits historiques, mais elle est en somme ce qui importe le plus, parce qu'elle leur confère une signification supérieure, d'un ordre beaucoup plus profond que celle qu'ils peuvent avoir en eux-mêmes ; et c'est là encore un point qui demande quelques explications.

Tout ce qui est, sous quelque mode que ce soit, participe nécessairement des principes universels, et rien n'est que par participation à ces principes, qui sont les essences éternelles et immuables contenues dans la permanente actualité de l'Intellect divin ; par conséquent, on peut dire que toutes choses, si contingentes qu'elles soient en elles-mêmes, traduisent ou représentent les principes à leur manière et selon leur ordre d'existence, car, autrement elles ne seraient qu'un pur néant. Ainsi, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, car l'harmonie, comme nous l'indiquions déjà plus haut, n'est rien d'autre que le reflet de l'unité principielle dans la multiplicité du monde manifesté ; et c'est cette correspondance qui est le véritable fondement du symbolisme. C'est pourquoi les lois d'un domaine inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser les réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin ; et nous pouvons signaler en passant, à cette occasion, l'erreur des modernes interprétations « naturalistes » des antiques doctrines traditionnelles, interprétations qui renversent purement et simplement la hiérarchie des rapports entre les différents ordres de réalités. Par exemple, pour ne considérer qu'une des théories les plus répandues de nos jours, les symboles ou les mythes n'ont jamais eu pour rôle de représenter le mouvement des astres, mais ce qui est vrai, c'est qu'on y trouve souvent des figures inspirées de celui-ci et destinées à exprimer analogiquement tout autre chose, parce que les lois de ce mouvement traduisent physiquement les principes métaphysiques dont elles dépendent ; et c'est là-dessus que reposait la véritable astrologie des anciens. L'inférieur peut symboliser le supérieur, mais l'inverse est impossible ; d'ailleurs, si le symbole était plus éloigné de l'ordre sensible que ce qu'il représente, au lieu d'en être plus

1. Il faut dire d'ailleurs que les deux symboles du sanglier et de l'ours n'apparaissent pas toujours forcément comme étant en lutte ou en opposition, mais qu'ils peuvent aussi représenter parfois les deux pouvoirs spirituel et temporel, ou les deux castes des Druides et des Chevaliers, dans leurs rapports normaux et harmoniques, comme on le voit notamment par la légende de Merlin et d'Arthur, qui, en effet, sont aussi le sanglier et l'ours, ainsi que nous l'expliquerons si les circonstances nous permettent de développer ce symbolisme dans une autre étude.

rapproché, comment pourrait-il remplir la fonction à laquelle il est destiné, qui est de rendre la vérité plus accessible à l'homme en fournissant un « support » à sa conception ? D'autre part, il est bien évident que l'emploi d'un symbolisme astronomique, pour reprendre le même exemple, n'empêche nullement les phénomènes astronomiques d'exister comme tels et d'avoir, dans leur ordre propre, toute la réalité dont ils sont susceptibles ; il en est exactement de même pour les faits historiques, car ceux-ci, comme tous les autres, expriment selon leur mode les vérités supérieures et se conforment à cette loi de correspondance que nous venons d'indiquer. Ces faits, eux aussi, existent bien réellement comme tels, mais, en même temps, ils sont également des symboles ; et, à notre point de vue, ils sont beaucoup plus dignes d'intérêt en tant que symboles qu'en tant que faits ; il ne peut en être autrement, dès lors que nous entendons tout rattacher aux principes, et c'est précisément là, comme nous l'avons expliqué ailleurs ¹, ce qui distingue essentiellement la « science sacrée » de la « science profane ». Si nous y avons insisté quelque peu, c'est pour qu'il ne se produise aucune confusion à cet égard : il faut savoir mettre chaque chose au rang qui lui revient normalement ; l'histoire, à la condition d'être envisagée comme il convient, a, comme tout le reste, sa place dans la connaissance intégrale, mais elle n'a de valeur, sous ce rapport, qu'en tant qu'elle permet de trouver, dans les contingences mêmes qui sont son objet immédiat, un point d'appui pour s'élever au-dessus de ces contingences. Quant au point de vue de l'histoire « profane », qui s'attache exclusivement aux faits et ne les dépasse pas, il est sans intérêt à nos yeux, de même que tout ce qui est du domaine de la simple érudition ; ce n'est donc nullement en historien, si on l'entend en ce sens, que nous considérons les faits, et c'est ce qui nous permet de ne tenir aucun compte de certains préjugés « critiques » particulièrement chers à notre époque. Il semble bien, d'ailleurs, que l'emploi exclusif de certaines méthodes n'ait été imposé aux historiens modernes que pour les empêcher de voir clair dans des questions auxquelles il ne fallait pas toucher, pour la simple raison qu'elles auraient pu les amener à des conclusions contraires aux tendances « matérialistes » que l'enseignement « officiel » avait pour mission de faire prévaloir ; il va de soi que, pour notre part, nous ne nous sentons aucunement tenu de garder la même réserve. Cela dit, nous pensons donc pouvoir aborder directement le sujet de notre étude, sans nous attarder davantage à ces observations préliminaires, qui n'ont en somme pour but que de définir le plus nettement possible l'esprit dans lequel nous l'écrivons, et dans lequel il convient également de la lire si l'on veut vraiment en comprendre le sens.

1. *La crise du Monde moderne*, ch. IV.

Fonctions du sacerdoce et de la royauté

L'opposition des deux pouvoirs spirituel et temporel, sous une forme ou sous une autre, se rencontre à peu près chez tous les peuples, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'elle correspond à une loi générale de l'histoire humaine, se rattachant d'ailleurs à tout l'ensemble de ces « lois cycliques » auxquelles, dans presque tous nos ouvrages, nous avons fait de fréquentes allusions. Pour les périodes les plus anciennes, cette opposition se trouve habituellement, dans les données traditionnelles, exprimée sous une forme symbolique, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment en ce qui concerne les Celtes ; mais ce n'est pas cet aspect de la question que nous nous proposons spécialement de développer ici. Nous retiendrons surtout, pour le moment, deux exemples historiques, pris l'un en Orient et l'autre en Occident : dans l'Inde, l'antagonisme dont il s'agit se rencontre sous la forme de la rivalité des Brâhmanes et des Kshatriyas, dont nous aurons à retracer quelques épisodes ; dans l'Europe du moyen âge, elle apparaît surtout comme ce qu'on a appelé la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, bien qu'elle ait eu aussi alors d'autres aspects plus particuliers, mais non moins caractéristiques, comme on le verra par la suite ¹. Il ne serait d'ailleurs que trop facile de constater que la même lutte se poursuit encore de nos jours, quoique, du fait du désordre moderne et du « mélange des castes », elle se complique d'éléments hétérogènes qui peuvent la dissimuler parfois aux regards d'un observateur superficiel.

Ce n'est pas qu'on ait contesté, généralement du moins et en dehors de certains cas extrêmes, que ces deux pouvoirs, que nous pouvons appeler le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal, car ce sont là leurs véritables dénominations traditionnelles, aient l'un et l'autre leur raison d'être et leur domaine propre. En somme, le débat ne porte habituellement que sur la question des rapports hiérarchiques qui doivent exister entre eux ; c'est une lutte pour la suprématie, et cette lutte se produit invariablement de la même façon : nous voyons les guerriers, détenteurs du pouvoir temporel, après avoir été tout d'abord soumis à l'autorité spirituelle, se révolter contre elle, se déclarer indépendants de toute puissance supérieure, ou même chercher à se subordonner cette autorité dont ils avaient pourtant, à l'origine, reconnu tenir leur pouvoir, et à en faire un instrument au service de leur propre domination. Cela seul peut suffire à montrer qu'il doit y avoir, dans une telle révolte, un renversement des rapports normaux ; mais on le voit encore beaucoup plus clairement en considérant ces rapports comme étant, non pas simplement ceux de deux fonctions sociales plus ou moins nettement définies et dont chacune peut avoir la tendance assez naturelle à empiéter sur l'autre, mais ceux des deux domaines dans lesquels s'exercent respectivement ces fonctions ; ce sont, en effet, les relations de ces domaines qui doivent logiquement déterminer celles des pouvoirs correspondants.

Cependant, avant d'aborder directement ces considérations, nous devons encore formuler quelques observations qui en faciliteront la compréhension, en précisant le sens de certains des termes dont nous aurons à nous servir constamment ; et cela est d'autant plus nécessaire que ces termes, dans l'usage courant, ont pris une signification assez vague et parfois bien éloignée de leur acception première. Tout d'abord, si nous parlons de deux pouvoirs, et si nous pouvons le faire dans les cas où il y a lieu, pour des raisons diverses, de garder entre eux une sorte de symétrie extérieure, nous préférons pourtant, le plus souvent, et pour mieux marquer la distinction, employer, pour l'ordre spirituel, le mot d'« autorité », plutôt que celui de « pouvoir », qui est alors réservé à l'ordre temporel, auquel il convient plus proprement quand on veut l'entendre au sens strict. En effet, ce mot de « pouvoir » évoque presque inévitablement l'idée de puissance ou de force, et surtout d'une force matérielle ², d'une puissance qui se manifeste visiblement au dehors et s'affirme par l'emploi de moyens extérieurs ; et tel est bien, par définition même, le pouvoir temporel ³. Au contraire, l'autorité

1. On pourrait sans peine trouver bien d'autres exemples, notamment en Orient : en Chine, les luttes qui se produisent à certaines époques entre les Taoïstes et les Confucianistes, dont les doctrines respectives se rapportent aux domaines des deux pouvoirs, comme nous l'expliquerons plus loin ; au Thibet, l'hostilité témoignée d'abord par les rois au Lamaisme, qui finit d'ailleurs, non seulement par triompher, mais par absorber complètement le pouvoir temporel dans l'organisation « théocratique » qui existe encore actuellement.

2. On pourrait d'ailleurs faire rentrer aussi dans cette notion la force de la volonté, qui n'est pas « matérielle » au sens du mot, mais qui, pour nous, est encore du même ordre, puisqu'elle est essentiellement orientée vers l'action.

3. Le nom de la caste des Kshatriyas est dérivé de *kshatra*, qui signifie « force ».

spirituelle, intérieure par essence, ne s'affirme que par elle-même, indépendamment de tout appui sensible, et s'exerce en quelque sorte invisiblement ; si l'on peut encore parler ici de puissance ou de force, ce n'est que par transposition analogique et, du moins dans le cas d'une autorité spirituelle à l'être pur, si l'on peut dire, il faut bien comprendre qu'il s'agit alors d'une puissance tout intellectuelle, dont le nom est « sagesse », et de la seule force de la vérité ¹.

Ce qui demande aussi à être expliqué, et même un peu plus longuement, ce sont les expressions, que nous avons employées tout à l'heure, de pouvoir sacerdotal et de pouvoir royal ; que faut-il entendre ici exactement par sacerdoce et par royauté ? Pour commencer par cette dernière, nous dirons que la fonction royale comprend tout ce qui, dans l'ordre social, constitue le « gouvernement » proprement dit, et cela quand bien même ce gouvernement n'aurait pas la forme monarchique ; cette fonction, en effet, est celle qui appartient en propre à toute la caste des Kshatriyas, et le roi n'est que le premier parmi ceux-ci. La fonction dont il s'agit est double en quelque sorte : administrative et judiciaire d'une part, militaire de l'autre, car elle doit assurer le maintien de l'ordre à la fois au dedans, comme fonction régulatrice et équilibrante, et au dehors, comme fonction protectrice de l'organisation sociale ; ces deux éléments constitutifs du pouvoir royal sont, dans diverses traditions, symbolisés respectivement par la balance et l'épée. On voit par là que pouvoir royal est bien réellement synonyme de pouvoir temporel, même en prenant ce dernier dans toute l'extension dont il est susceptible ; mais l'idée beaucoup plus restreinte que l'Occident moderne se fait de la royauté peut empêcher que cette équivalence apparaisse immédiatement, et c'est pourquoi il était nécessaire de formuler dès maintenant cette définition, qui ne devra jamais être perdue de vue par la suite.

Quant au sacerdoce, sa fonction essentielle est la conservation et la transmission de la doctrine traditionnelle, dans laquelle toute organisation sociale régulière trouve ses principes fondamentaux ; cette fonction, d'ailleurs, est évidemment indépendante de toutes les formes spéciales que peut revêtir la doctrine pour s'adapter, dans son expression, aux conditions particulières de tel peuple ou de telle époque, et qui n'affectent en rien le fond même de cette doctrine, lequel demeure partout et toujours identique et immuable, dès lors qu'il s'agit de traditions authentiquement orthodoxes. Il est facile de comprendre que la fonction du sacerdoce n'est pas précisément celle que les conceptions occidentales, aujourd'hui surtout, attribuent au « clergé » ou aux « prêtres », ou que du moins, si elle peut être cela dans une certaine mesure et dans certains cas, elle peut aussi être bien autre chose. En effet, ce qui possède proprement le caractère « sacré », c'est la doctrine traditionnelle et ce qui s'y rapporte directement, et cette doctrine ne prend pas nécessairement la forme religieuse ² ; « sacré » et « religieux » ne s'équivalent donc nullement, et le premier de ces deux termes est beaucoup plus étendu que le second ; si la religion fait partie du domaine « sacré », celui-ci comprend des éléments et des modalités qui n'ont absolument rien de religieux ; et le sacerdoce, comme son nom l'indique, se rapporte, sans aucune restriction, à tout ce qui peut véritablement être dit « sacré ».

La vraie fonction du sacerdoce est donc, avant tout, une fonction de connaissance et d'enseignement ³, et c'est pourquoi, comme nous le disions plus haut, son attribut propre est la sagesse ; assurément, certaines autres fonctions plus extérieures, comme l'accomplissement des rites, lui appartiennent également, parce qu'elles requièrent la connaissance de la doctrine, en principe tout au moins, et participent du caractère « sacré » qui est inhérent à celle-ci ; mais ces fonctions ne

1. En hébreu, la distinction que nous indiquons ici est marquée par l'emploi de racines qui se correspondent, mais qui diffèrent par la présence des lettres *kaph* et *qoph*, lesquelles sont respectivement, par leur interprétation hiéroglyphique, les signes de la force spirituelle et de la force matérielle, d'où, d'une part, les sens de la vérité, sagesse, connaissance, et, de l'autre, ceux de puissance, possession, domination : telles sont les racines *hak* et *haq*, *kan* et *qan*, les premières formes désignant les attributions du pouvoir sacerdotal, et les secondes celles du pouvoir royal (voir *Le Roi du Monde*, ch. VI).

2. On verra plus loin pourquoi la forme religieuse proprement dite est particulière à l'Occident.

3. C'est en raison de cette fonction d'enseignement que, dans le *Purusha-sûkta* du *Rig-Vêda*, les Brâhmanes sont représentés comme correspondant à la bouche de *Purusha*, envisagé comme l'« Homme Universel », tandis que les Kshatriyas correspondent à ses bras, parce que leurs fonctions se rapportent essentiellement à l'action.

sont que secondaires, contingentes et en quelque sorte accidentelles ¹. Si, dans le monde occidental, l'accessoire semble ici être devenu la fonction principale, sinon même unique, c'est que la nature réelle du sacerdoce y est à peu près complètement oubliée ; c'est là un des effets de la déviation moderne, négatrice de l'intellectualité ², et qui, si elle n'a pu faire disparaître tout enseignement doctrinal, l'a du moins « minimisé » et rejeté au dernier plan. Qu'il n'en ait pas toujours été ainsi, le mot même de « clergé » en fournit la preuve, car, originairement, « clerc » ne signifie pas autre chose que « savant » ³, et il s'oppose à « laïque », qui désigne l'homme du peuple, c'est-à-dire du « vulgaire », assimilé à l'ignorant ou au « profane », à qui on ne peut demander que de croire ce qu'il n'est pas capable de comprendre, parce que c'est là le seul moyen de le faire participer à la tradition dans la mesure de ses possibilités ⁴. Il est même curieux de noter que les gens qui, à notre époque, se font gloire de se dire « laïques », tout aussi bien que ceux qui se plaisent à s'intituler « agnostiques », et d'ailleurs ce sont souvent les mêmes, ne font en cela que se vanter de leur propre ignorance ; et pour qu'ils ne se rendent pas compte que tel est le sens des étiquettes dont ils se parent, il faut que cette ignorance soit en effet bien grande et vraiment irrémédiable.

Si le sacerdoce est, par essence, le dépositaire de la connaissance traditionnelle, ce n'est pas à dire qu'il en ait le monopole, puisque sa mission est, non seulement de la conserver intégralement, mais aussi de la communiquer à tous ceux qui sont aptes à la recevoir, de la distribuer en quelque sorte hiérarchiquement suivant la capacité intellectuelle de chacun. Toute connaissance de cet ordre a donc sa source dans l'enseignement sacerdotal, qui est l'organe de sa transmission régulière ; et ce qui apparaît comme plus particulièrement réservé au sacerdoce, en raison de son caractère de pure intellectualité, c'est la partie supérieure de la doctrine, c'est-à-dire la connaissance des principes

1. Parfois, l'exercice des fonctions intellectuelles d'une part et rituelle de l'autre a donné naissance, dans le sacerdoce même, à deux divisions ; on en trouve un exemple très net au Thibet : « La première des deux grandes divisions comprend ceux qui préconisent l'observation des préceptes moraux et des règles monastiques comme moyen de salut ; la seconde englobe tous ceux qui préfèrent une méthode purement intellectuelle (appelée « voie directe »), affranchissant celui qui la suit de toutes lois quelles qu'elles soient. Il s'en faut qu'une cloison parfaitement étanche sépare les adhérents de ces deux systèmes. Bien rares sont les religieux attachés au premier qui ne reconnaissent pas que la vie vertueuse et la discipline des observances monastiques, tout excellentes et, en bien des cas, indispensables qu'elles soient, ne constituent pourtant qu'une simple préparation à une voie supérieure. Quant aux partisans du second système, tous, sans exception croient pleinement aux effets bienfaisants d'une stricte fidélité aux lois morales et à celles qui sont spécialement dictées pour les membres du Sangha (communauté bouddhique). De plus, tous aussi sont unanimes à déclarer que la première des deux méthodes est la plus recommandable pour la majorité des individus » (Alexandra David-Néel, *Le Thibet mystique*, dans la *Revue de Paris*, 15 février 1928). Nous avons tenu à reproduire textuellement ce passage, bien que certaines des expressions qui y sont employées appellent quelques réserves : ainsi, il n'y a pas là deux « systèmes », qui, comme tels, s'excluraient forcément ; mais le rôle de moyens contingents qui est celui du rites et des observances de toutes sortes et leur subordination par rapport à la voie purement intellectuelle y sont définis très nettement, et d'une façon qui, d'autre part, est exactement conforme aux enseignements de la doctrine hindous sur le même sujet.

2. Nous pensons qu'il est presque superflu de rappeler que nous prenons toujours ce mot dans le sens où il se rapporte à l'intelligence pure et à la connaissance supra-rationnelle.

3. Ce n'est pas qu'il soit légitime d'étendre la signification du mot « clerc » comme l'a fait M. Julien Benda dans son livre, *La Trahison des Clercs*, car cette extension implique la méconnaissance d'une distinction fondamentale, celle même de la « connaissance sacrée » et du « savoir profane » ; la spiritualité et l'intellectualité n'ont certainement pas le même sens pour M. Benda que pour nous, et il fait entrer dans le domaine qu'il qualifie de spirituel bien des choses qui, à nos yeux, sont d'ordre purement temporel et humain, ce qui ne doit pas, d'ailleurs, nous empêcher de reconnaître qu'il y a dans son livre des considérations fort intéressantes et justes à bien des égards.

4. La distinction qui est faite dans le Catholicisme entre l'« Église enseignante » et l'« Église enseignée » devrait être précisément une distinction entre « ceux qui savent » et « ceux qui croient » ; elle est cela en principe, mais, dans l'état présent des choses, l'est-elle encore en fait ? Nous nous bornons à poser la question, car ce n'est pas à nous qu'il appartient de la résoudre, et d'ailleurs nous n'en avons pas les moyens ; en effet, si bien des indices nous font craindre que la réponse ne doive être négative, nous ne prétendons pourtant pas avoir une connaissance complète de l'organisation actuelle de l'Église catholique, et nous ne pouvons qu'exprimer le souhait qu'il existe encore, dans son intérieur, un centre où se conserve intégralement, non seulement la « lettre », mais l'« esprit » de la doctrine traditionnelle.

mêmes, tandis que le développement de certaines applications convient mieux aux aptitudes des autres hommes, que leurs fonctions propres mettent en contact direct et constant avec le monde manifesté, c'est-à-dire avec le domaine auquel se rapportent ces applications. C'est pourquoi nous voyons dans l'Inde, par exemple, que certaines branches secondaires de la doctrine ont été étudiées plus spécialement par les Kshatriyas, tandis que les Brâhmanes n'y attachent qu'une importance très relative, leur attention étant sans cesse fixée sur l'ordre des principes transcendants et immuables, dont tout le reste n'est que conséquences accidentelles, ou, si l'on prend les choses en sens inverse, sur le but suprême par rapport auquel tout le reste n'est que moyens contingents et subordonnés ¹. Il existe même des livres traditionnels qui sont particulièrement destinés à l'usage des Kshatriyas, parce qu'ils présentent des aspects doctrinaux adaptés à leur nature propre ²; il y a des « sciences traditionnelles » qui conviennent surtout aux Kshatriyas, tandis que la métaphysique pure est l'apanage des Brâhmanes ³. Il n'y a là rien que de parfaitement légitime, car ces applications ou adaptations font aussi partie de la connaissance sacrée envisagée dans son intégralité, et d'ailleurs, bien que la caste sacerdotale ne s'y intéresse pas directement pour son propre compte, elles sont néanmoins son œuvre, puisqu'elle seule est qualifiée pour en contrôler la parfaite conformité avec les principes. Seulement, il peut arriver que les Kshatriyas, quand ils entrent en révolte contre l'autorité spirituelle, méconnaissent le caractère relatif et subordonné de ces connaissances, qu'en même temps ils les considèrent comme leur bien propre et nient les avoir reçues des Brâhmanes, et qu'enfin ils aillent même jusqu'à les prétendre supérieures à celles qui sont la possession exclusive de ces derniers. Ce qui résulte de là, c'est, dans les conceptions des Kshatriyas révoltés, le renversement des rapports normaux entre les principes et leurs applications, ou même parfois, dans les cas les plus extrêmes la négation pure et simple de tout principe transcendant ; c'est donc, dans tous les cas, la substitution de la « physique » à la « métaphysique », en entendant ces mots dans leur sens rigoureusement étymologique, ou, en d'autres termes, ce qu'on peut appeler le « naturalisme », ainsi qu'on le verra mieux encore par la suite ⁴.

De cette distinction, dans la connaissance sacrée ou traditionnelle, de deux ordres que l'on peut, d'une manière générale, désigner comme celui des principes et celui des applications, ou encore, suivant ce que nous venons de dire, comme l'ordre « métaphysique » et l'ordre « physique », était dérivée, dans les mystères antiques, en Occident aussi bien qu'en Orient, la distinction de ce qu'on appelait les « grands mystères » et les « petits mystères », ceux-ci comportant en effet essentiellement

1. Nous avons déjà eu ailleurs l'occasion de signaler un cas auquel s'applique ce que nous disons ici : tandis que les Brâhmanes se sont toujours attachés à peu près exclusivement, du moins pour leur usage personnel, à la réalisation immédiate de la « Délivrance » finale, les Kshatriyas ont développé de préférence l'étude des états conditionnés et transitoires qui correspondent aux divers stades des deux « voies du monde manifesté », appelées *dêva-yâna* et *pitri-yâna* (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3^{ème} édition, ch. XXI).

2. Tel est, dans l'Inde, le cas des Itihâsas et des Purânas, tandis que l'étude du Vêda concerne proprement les Brâhmanes, parce que c'est là le principe de toute la connaissance sacrée ; on verra d'ailleurs plus loin que la distinction des objets d'étude convenant aux deux castes correspond, d'une façon générale, à celle des deux parties de la tradition qui, dans la doctrine hindoue, sont appelées *Shruti* et *Smriti*.

3. Nous parlons toujours des Brâhmanes et des Kshatriyas pris dans leur ensemble ; s'il y a des exceptions individuelles, elles ne portent aucune atteinte au principe même des castes, et elles prouvent seulement que l'application de ce principe ne peut être qu'approximative, surtout dans les conditions qui sont celles du *Kali-Yuga*.

4. Bien que nous parlions ici de Brâhmanes et de Kshatriyas, parce que l'emploi de ces mots facilite grandement l'expression des choses dont il s'agit, il doit être bien entendu que tout ce que nous disons ici ne s'applique pas uniquement à l'Inde ; et la même remarque vaudra toutes les fois que nous emploierons ainsi ces mêmes termes sans nous référer expressément à la forme traditionnelle hindoue ; nous nous expliquerons d'ailleurs plus complètement là-dessus un peu plus loin.

la connaissance de la nature, et ceux-là la connaissance de ce qui est au delà de la nature ¹. Cette même distinction correspondait précisément à celle de l'« initiation sacerdotale » et de l'« initiation royale », c'est-à-dire que les connaissances qui étaient enseignées dans ces deux sortes de mystères étaient celles qui étaient regardées comme nécessaires à l'exercice des fonctions respectives des Brâhmanes et des Kshatriyas, ou de ce qui était l'équivalent de ces deux castes dans les institutions des divers peuples ²; mais, bien entendu, c'est le sacerdoce qui, en vertu de sa fonction d'enseignement, conférait également les deux initiations, et qui assurait ainsi la légitimité effective, non seulement de ses propres membres, mais aussi de ceux de la caste à laquelle appartenait le pouvoir temporel ; et c'est de là, comme nous le verrons, que procède le « droit divin » des rois ³. S'il en est ainsi, c'est que la possession des « grands mystères » implique, *a fortiori* et comme « par surcroît », celle des « petits mystères » ; comme toute conséquence et toute application est contenue dans le principe dont elle procède, la fonction supérieure comporte « éminemment » les possibilités des fonctions inférieures ⁴; il en est nécessairement ainsi dans toute hiérarchie véritable, c'est-à-dire fondée sur la nature même des êtres.

Il est encore un point que nous devons signaler ici, au moins sommairement et sans y insister outre mesure : à côté des expressions d'« initiation sacerdotale » et d'« initiation royale », et pour ainsi dire parallèlement on rencontre aussi celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui désignent la mise en œuvre des connaissances enseignées dans les initiations correspondantes, avec tout l'ensemble des « techniques » relevant de leurs domaines respectifs ⁵. Ces désignations se sont conservées longtemps dans les anciennes corporations, et la seconde, celle d'« art royal », a même eu un destin assez singulier, car elle s'est transmise jusqu'à la Maçonnerie moderne, dans laquelle, cela va sans dire, elle ne subsiste plus, ainsi que beaucoup d'autres termes et symboles, que comme un vestige incompris du passé. Quant à la désignation d'« art sacerdotal », elle a entièrement disparu ; cependant, elle convenait évidemment à l'art des constructeurs des cathédrales du moyen âge, au

1. À un point de vue un peu différent, mais néanmoins étroitement lié à celui-là, on peut dire aussi que les « *petits mystères* » concernent seulement les possibilités de l'état humain, tandis que les « *grands mystères* » concernent les états supra-humains ; par la réalisation de ces possibilités ou de ces états, ils conduisent respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste », ainsi que le dit Dante dans un texte du *De Monarchia* que nous citerons plus loin ; et il ne faut pas oublier que, comme le même Dante l'indique assez clairement dans sa *Divine Comédie*, et comme nous aurons encore l'occasion de le redire par la suite, le « Paradis terrestre » ne doit être considéré, en réalité, que comme une étape sur la voie qui mène au « Paradis céleste ».

2. Dans l'ancienne Égypte, dont la constitution était nettement « théocratique », il semble que le roi ait été considéré comme assimilé à la caste sacerdotale par le fait de son initiation aux mystères, et que même il ait été pris parfois parmi les membres de cette caste ; c'est du moins ce qu'affirme Plutarque : « Les rois étaient choisis parmi les prêtres ou parmi les guerriers, parce que ces deux classes, l'une en raison de son courage, l'autre en vertu de sa sagesse, jouissant d'une estime et d'une considération particulières. Quand le roi était tiré de la classe des guerriers, il entrait dès son élection dans la classe des prêtres ; il était alors initié à cette philosophie où tant de choses, sous des formules et des mythes qui enveloppaient d'une apparence obscure la vérité et la manifestaient par transparence, étaient cachées » (*Isis et Osiris*, 9, traduction Mario Meunier). On remarquera que la fin de ce passage contient l'indication très explicite du double sens du mot « révélation » (cf. *Le Roi du Monde*, p. 38).

3. Il faut ajouter que, dans l'Inde, la troisième caste, celle des Vaishyas, dont les fonctions propres sont celles de l'ordre économique, est admise aussi à une initiation lui donnant droit aux qualifications qui lui sont ainsi communes avec les deux premières, d'*ârya* ou « noble » et de *dwija* ou « deux fois né » ; les connaissances qui lui conviennent spécialement ne représentent d'ailleurs, en principe tout au moins, qu'une portion restreinte des « petits mystères » tels que nous venons de les définir ; mais nous n'avons pas à insister sur ce point, puisque le sujet de la présente étude ne comporte proprement que la considération des rapports des deux premières castes.

4. On peut donc dire que le pouvoir spirituel appartient « formellement » à la caste sacerdotale, tandis que le pouvoir temporel appartient « éminemment » à cette même caste sacerdotale et « formellement » à la caste royale. C'est ainsi que, d'après Aristote, les « formes » supérieures contiennent « éminemment » les « formes » inférieures.

5. Il faut noter à ce propos que, chez les Romains, Janus, qui était le dieu de l'initiation aux mystères, était en même temps le dieu des *Collegia fabrorum* ; ce rapprochement est tout particulièrement significatif au point de vue de la correspondance que nous indiquons ici. – Sur la transposition par laquelle tout art, aussi bien que toute science, peut recevoir une valeur proprement « initiatique », voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 12-15.

même titre que celui des constructeurs des temples de l'antiquité ; mais il dut se produire ensuite une confusion des deux domaines, due à une perte au moins partielle de la tradition, conséquence elle-même des empiètements du temporel sur le spirituel ; et c'est ainsi que se perdit jusqu'au nom de l'« art sacerdotal », sans doute vers l'époque de la Renaissance, qui marque en effet, sous tous les rapports, la consommation de la rupture du monde occidental avec ses propres doctrines traditionnelles ¹.

1. Certains fixent avec précision au milieu du XV^{ème} siècle la date de cette perte de l'ancienne tradition, qui entraîna la réorganisation, en 1459, des confréries de constructeurs sur une nouvelle base, désormais incomplète. Il est à remarquer que c'est à partir de cette époque que les églises cessèrent d'être orientées régulièrement, et ce fait a, pour ce dont il s'agit, une importance beaucoup plus considérable qu'on ne pourrait le penser à première vue (cf. *Le Roi du Monde*, pp. 96 et 123-124).

Connaissance et action

Nous avons dit plus haut que les rapports des deux pouvoirs spirituel et temporel doivent être déterminés par ceux de leurs domaines respectifs ; ramenée ainsi à son principe, la question nous paraît très simple, car elle n'est pas autre chose, au fond, que celle des rapports de la connaissance et de l'action. On pourrait objecter à cela que, d'après ce que nous venons d'exposer, les détenteurs du pouvoir temporel doivent aussi posséder normalement une certaine connaissance ; mais, outre qu'ils ne la possèdent pas par eux-mêmes et qu'ils la reçoivent de l'autorité spirituelle, cette connaissance ne porte que sur les applications de la doctrine, et non sur les principes mêmes ; ce n'est donc, à proprement parler, qu'une connaissance par participation. La connaissance par excellence, la seule qui mérite véritablement ce nom dans la plénitude de son sens, c'est la connaissance des principes, indépendamment de toute application contingente, et c'est celle-ci qui appartient exclusivement à ceux qui possèdent l'autorité spirituelle, parce qu'il n'y a en elle rien qui relève de l'ordre temporel, même entendu dans son acception la plus large. Par contre, quand on passe aux applications, on se réfère à cet ordre temporel, parce que la connaissance n'est plus envisagée alors uniquement en elle-même et pour elle-même, mais en tant qu'elle donne à l'action sa loi ; et c'est dans cette mesure qu'elle est nécessaire à ceux dont la fonction propre est essentiellement du domaine de l'action.

Il est évident que le pouvoir temporel, sous ses diverses formes militaire, judiciaire, administrative, est tout entier engagé dans l'action ; il est donc, par ses attributions mêmes, enfermé dans les mêmes limites que celle-ci, c'est-à-dire dans les limites du monde qu'on peut appeler proprement « humain », en comprenant d'ailleurs dans ce terme des possibilités beaucoup plus étendues que celles qu'on y envisage le plus habituellement. Au contraire, l'autorité spirituelle se fonde tout entière sur la connaissance, puisque, comme on l'a vu, sa fonction essentielle est la conservation et l'enseignement de la doctrine, et son domaine est illimité comme la vérité même¹ ; ce qui lui est réservé par la nature même des choses, ce qu'elle ne peut communiquer aux hommes dont les fonctions sont d'un autre ordre, et cela parce que leurs possibilités ne le comportent pas, c'est la connaissance transcendante et « suprême »², celle qui dépasse le domaine « humain » et même, plus généralement, le monde manifesté, celle qui est, non plus « physique », mais « métaphysique » au sens étymologique de ce mot. Il doit être bien compris qu'il ne s'agit pas là d'une volonté de la caste sacerdotale de garder pour elle seule la connaissance de certaines vérités, mais d'une nécessité qui résulte directement des différences de nature existant entre les êtres, différences qui, nous l'avons déjà dit, sont la raison d'être et le fondement de la distinction des castes. Les hommes qui sont faits pour l'action ne sont pas faits pour la pure connaissance, et, dans une société constituée sur des bases vraiment traditionnelles, chacun doit remplir la fonction pour laquelle il est réellement « qualifié » ; autrement, tout n'est que confusion et désordre, nulle fonction n'est remplie comme elle devrait l'être, et c'est précisément ce qui se produit à l'époque actuelle.

Nous savons bien que, en raison de cette confusion même, les considérations que nous exposons ici ne peuvent que paraître fort étranges dans le monde occidental moderne, où ce qu'on appelle « spirituel » n'a le plus souvent qu'un rapport bien lointain avec le point de vue strictement doctrinal et avec la connaissance dégagée de toutes les contingences. On peut même, à ce sujet, faire une observation assez curieuse : on ne se contente plus aujourd'hui de distinguer le spirituel et le temporel comme il est légitime et même nécessaire de le faire, mais on a la prétention de les séparer radicalement ; et il se trouve justement que les deux ordres n'ont jamais été mêlés comme ils le sont présentement, et que, surtout, les préoccupations temporelles n'ont jamais autant affecté ce qui devrait en être absolument indépendant ; sans doute est-il inévitable qu'il en soit ainsi, en raison des conditions mêmes qui sont celles de notre époque, et que nous avons décrites ailleurs. Aussi devons-nous, pour éviter toute fausse interprétation, déclarer nettement que ce que nous disons ici ne concerne que ce que nous appelions plus haut l'autorité spirituelle à l'état pur, et qu'il faudrait bien se garder d'en chercher des exemples autour de nous. On pourra même, si l'on veut, penser qu'il ne s'agit là que d'un type théorique et en quelque sorte « idéal », quoique, à vrai dire, cette façon

1. Selon la doctrine hindoue, les trois termes « Vérité, Connaissance, Infini » sont identifiés dans le Principe suprême : c'est le sens de la formule *Satyam Jnânam Anantam Brahma*.

2. Dans l'Inde la connaissance (*vidyâ*) est, selon son objet ou son domaine, distinguée en « suprême » (*parâ*) et « non-suprême » (*aparâ*).

d'envisager les choses ne soit pas entièrement la nôtre ; nous reconnaissons bien qu'en fait, dans les applications historiques, il faut toujours tenir compte des contingences dans une certaine mesure, mais nous ne prenons cependant la civilisation de l'Occident moderne que pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une déviation et une anomalie, qui s'explique d'ailleurs par sa correspondance avec la dernière phase du *Kali-Yuga*.

Mais revenons aux rapports de la connaissance et de l'action ; nous avons eu déjà l'occasion de traiter cette question avec un certain développement ¹, et, par conséquent, nous ne répéterons pas ici tout ce que nous avons dit alors ; mais il est cependant indispensable de rappeler tout au moins les points les plus essentiels. Nous avons considéré l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, dans l'état présent des choses, comme pouvant en somme se ramener à ceci : l'Orient maintient la supériorité de la connaissance sur l'action, tandis que l'Occident moderne affirme au contraire la supériorité de l'action sur la connaissance, quand il ne va pas jusqu'à la négation complète de celle-ci ; nous disons l'Occident moderne seulement, car il en fut tout autrement dans l'antiquité et au moyen âge. Toutes les doctrines traditionnelles, qu'elles soient orientales ou occidentales, sont unanimes à affirmer la supériorité et même la transcendance de la connaissance par rapport à l'action, à l'égard de laquelle elle joue en quelque sorte le rôle du « moteur immobile » d'Aristote, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que l'action n'ait pas aussi sa place légitime et son importance dans son ordre, mais cet ordre n'est que celui des contingences humaines. Le changement serait impossible sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément « immobile », étant le centre de la « roue des choses » ²; de même, l'action, qui appartient au monde du changement, ne peut avoir son principe en elle-même ; toute la réalité dont elle est susceptible, elle la tire d'un principe qui est au delà de son domaine, et qui ne peut se trouver que dans la connaissance. Celle-ci seule, en effet, permet de sortir du monde du changement ou du « devenir » et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, ce qui est le cas de la connaissance principielle ou métaphysique qui est la connaissance par excellence ³, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance vraie est essentiellement identification avec son objet. L'autorité spirituelle, par là même qu'elle implique cette connaissance, possède aussi en elle-même l'immutabilité ; le pouvoir temporel, au contraire, est soumis à toutes les vicissitudes du contingent et du transitoire, à moins qu'un principe supérieur ne lui communique, dans la mesure compatible avec sa nature et son caractère, la stabilité qu'il ne peut avoir par ses propres moyens. Ce principe ne peut être que celui qui est représenté par l'autorité spirituelle ; le pouvoir temporel a donc besoin, pour subsister, d'une consécration qui lui vienne de celle-ci ; c'est cette consécration qui fait sa légitimité, c'est-à-dire sa conformité à l'ordre même des choses. Telle était la raison d'être de l'« initiation royale », que nous avons définie au chapitre précédent ; et c'est en cela que consiste proprement le « droit divin » des rois, ou ce que la tradition extrême-orientale appelle le « mandat du Ciel » : c'est l'exercice du pouvoir temporel en vertu d'une délégation de l'autorité spirituelle, à laquelle ce pouvoir appartient « éminemment », ainsi que nous l'expliquions alors ⁴. Toute action qui ne procède pas de la connaissance manque de principe et n'est plus qu'une vaine agitation ; de même, tout pouvoir temporel qui méconnaît sa subordination vis-à-vis de l'autorité spirituelle est pareillement vain et illusoire ; séparé de son principe, il ne pourra s'exercer que d'une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

Puisque nous venons de parler du « mandat du Ciel », il ne sera pas hors de propos de rapporter ici comment, d'après Confucius lui-même, ce mandat devait être accompli : « Les anciens princes, pour faire briller les vertus naturelles dans le cœur de tous les hommes, s'appliquaient auparavant à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils mettaient auparavant

1. *La Crise du Monde moderne*, ch. III.

2. Le centre immobile est l'image du principe immuable, le mouvement étant pris pour symboliser le changement en général, dont il n'est qu'une espèce particulière.

3. Par contre, la connaissance « physique » n'est que la connaissance des lois du changement, lois qui sont seulement le reflet des principes transcendants dans la nature ; celle-ci tout entière n'est pas autre chose que le domaine du changement ; d'ailleurs, le latin *natura* et le grec *φύσις* expriment l'un et l'autre l'idée de « devenir ».

4. C'est pourquoi le mot *melek*, qui signifie « roi » en hébreu et en arabe, a en même temps, et même tout d'abord, le sens d'« envoyé ».

le bon ordre dans leurs familles. Pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes. Pour se perfectionner eux-mêmes, ils réglèrent auparavant les mouvements de leurs cœurs. Pour régler les mouvements de leurs cœurs, ils rendaient auparavant leur volonté parfaite. Pour rendre leur volonté parfaite, ils développaient leurs connaissances le plus possible. On développe ses connaissances en scrutant la nature des choses. La nature des choses une foi scrutée, les connaissances atteignent leur plus haut degré. Les connaissances étant arrivées à leur plus haut degré, la volonté devient parfaite. La volonté étant parfaite, les mouvements du cœur sont réglés. Les mouvements du cœur étant réglés, tout l'homme est exempt de défauts. Après s'être corrigé soi-même, on établit l'ordre dans la famille. L'ordre régnant dans la famille, la principauté est bien gouvernée. La principauté étant bien gouvernée, bientôt tout l'empire jouit de la paix »¹. On devra reconnaître qu'il y a là une conception du rôle du souverain qui diffère singulièrement de l'idée qu'on peut s'en faire dans l'Occident moderne, et qui le rend d'ailleurs autrement difficile à remplir, mais lui donne aussi une tout autre portée ; et l'on remarquera particulièrement que la connaissance est expressément indiquée comme la condition première de l'établissement de l'ordre, même dans le domaine temporel.

Il est facile de comprendre maintenant que le renversement des rapports de la connaissance et de l'action, dans une civilisation, est une conséquence de l'usurpation de la suprématie par le pouvoir temporel ; celui-ci, en effet, doit alors prétendre qu'il n'y a aucun domaine qui soit supérieur au sien, lequel est précisément celui de l'action. Cependant, si les choses en restent là, elles ne vont pas encore jusqu'au point où nous les voyons actuellement, et où toute valeur est déniée à la connaissance ; pour qu'il en soit ainsi, il faut que les Kshatriyas eux-mêmes aient été dépossédés de leur pouvoir par les castes inférieures². En effet, comme nous l'indiquions précédemment, les Kshatriyas, même révoltés, ont plutôt tendance à affirmer une doctrine tronquée, faussée par l'ignorance ou la négation de tout ce qui dépasse l'ordre « physique », mais dans laquelle subsistent encore certaines connaissances réelles, quoique inférieures ; ils peuvent même avoir la prétention de faire passer cette doctrine incomplète et irrégulière pour l'expression de la véritable tradition. Il y a là une attitude qui, bien que condamnable au regard de la vérité, n'est pas dépourvue encore d'une certaine grandeur³ ; d'ailleurs, des termes comme ceux de « noblesse », d'« héroïsme », d'« honneur », ne sont-ils pas, dans leur acception originelle, la désignation des qualités qui sont essentiellement inhérentes à la nature des Kshatriyas ? Par contre, quand les éléments correspondant aux fonctions sociales d'un ordre inférieur arrivent à dominer à leur tour, toute doctrine traditionnelle, même mutilée ou altérée, disparaît entièrement ; il ne subsiste plus même le moindre vestige de la « science sacrée », et c'est le règne du « savoir profane », c'est-à-dire de l'ignorance qui se prend pour science et se complaît dans son néant. Tout cela pourrait se résumer en ces quelques mots : la suprématie des Brâhmanes maintient l'orthodoxie doctrinale ; la révolte des Kshatriyas amène l'hétérodoxie ; mais, avec la domination des castes inférieures, c'est la nuit intellectuelle, et c'est là qu'en est aujourd'hui l'Occident, qui menace d'ailleurs de répandre ses propres ténèbres sur le monde entier.

On nous reprochera peut-être de parler comme s'il y avait des castes partout, et d'étendre indûment à toute organisation sociale des dénominations qui ne conviennent proprement qu'à celle de l'Inde ; et pourtant, puisque ces dénominations désignent en somme des fonctions qui se retrouvent nécessairement dans toute société, nous ne pensons pas que cette extension soit abusive. Il est vrai que la caste n'est pas seulement une fonction, qu'elle est aussi, et avant tout, ce qui, dans la nature des individus humains, les rend aptes à remplir cette fonction de préférence à toute autre ; mais ces différences de nature et d'aptitudes existent aussi partout où il y a des hommes. La différence entre

1. *Ta-hio*, 1^{ère} partie, traduction du P. Couvreur.

2. En particulier, le fait d'accorder une importance prépondérante aux considérations d'ordre économique, qui est un caractère très frappant de notre époque, peut être regardé comme un signe de la domination des Vaishyas, dont l'équivalent approximatif est représenté dans le monde occidental par la bourgeoisie ; et c'est bien celle-ci qui domine en effet depuis la Révolution.

3. Cette attitude des Kshatriyas révoltés pourrait être caractérisée assez exactement par la désignation de « luciférianisme », qui ne doit pas être confondu avec le « satanisme », bien qu'il y ait sans doute entre l'un et l'autre une certaine connexion : le « luciférianisme » est le refus de reconnaissance d'une autorité supérieure ; le « satanisme » est le renversement des rapports normaux de l'ordre hiérarchique ; et celui-ci est souvent une conséquence de celui-là, comme Lucifer est devenu Satan après sa chute.

une société où il y a des castes, au vrai sens du mot, et celle où il n'y en a pas, c'est que, dans la première, il y a une correspondance normale entre la nature des individus et les fonctions qu'ils exercent, sous la seule réserve des erreurs d'application qui ne sont en tout cas que des exceptions, tandis que, dans la seconde, cette correspondance n'existe pas, ou, du moins, ne se rencontre qu'accidentellement ; et ce dernier cas est celui qui se produit quand l'organisation sociale manque de base traditionnelle ¹. Dans les cas normaux, il y a toujours quelque chose de comparable à l'institution des castes, avec les modifications requises par les conditions propres à tel ou tel peuple ; mais l'organisation que nous trouvons dans l'Inde est celle qui représente le type le plus complet, en tant qu'application de la doctrine métaphysique à l'ordre humain, et cette seule raison suffirait en somme à justifier le langage que nous avons adopté, de préférence à tout autre que nous aurions pu emprunter à des institutions ayant, par leur forme plus spécialisée, un champ d'application beaucoup plus limité, et, par conséquent, ne pouvant fournir les mêmes possibilités pour l'expression de certaines vérités d'ordre tout à fait général ². Il y a d'ailleurs encore une autre raison, qui, pour être plus contingente, n'est pas négligeable, et qui est celle-ci : il est très remarquable que l'organisation sociale du moyen âge occidental ait été calquée exactement sur la division des castes, le clergé correspondant aux Brâhmanes, la noblesse aux Kshatriyas, le tiers-état aux Vaishyas, et les serfs aux Shûdras ; ce n'étaient pas des castes dans toute l'acception du mot, mais cette coïncidence, qui n'a assurément rien de fortuit, n'en permet pas moins d'effectuer très facilement une transposition de termes pour passer de l'un à l'autre de ces deux cas ; et cette remarque trouvera son application dans les exemples historiques que nous aurons à envisager par la suite.

1. Il est à peine besoin de faire remarquer que les « classes » sociales, telles qu'on les entend aujourd'hui en Occident, n'ont rien de commun avec les véritables castes et n'en sont tout au plus qu'une sorte de contrefaçon sans valeur ni portée, n'étant nullement fondées sur la différence des possibilités impliquées dans la nature des individus.

2. La raison pour laquelle il en est ainsi, c'est que la doctrine hindoue est, parmi les doctrines traditionnelles ayant subsisté jusqu'à nos jours, celle qui paraît dériver le plus directement de la tradition primordiale ; mais c'est un point sur lequel nous n'avons pas à insister ici.

Nature respective des Brâhmanes et des Kshatriyas

Sagesse et force, tels sont les attributs respectifs des Brâhmanes et des Kshatriyas, ou, si l'on préfère, de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et il est intéressant de noter que, chez les anciens Égyptiens, le symbole du Sphinx, dans une de ses significations, réunissait précisément ces deux attributs envisagés suivant leurs rapports normaux. En effet, la tête humaine peut être considérée comme figurant la sagesse, et le corps de lion la force ; la tête est l'autorité spirituelle qui dirige, et le corps est le pouvoir temporel qui agit. Il est d'ailleurs à remarquer que le Sphinx est toujours figuré au repos, le pouvoir temporel étant pris ici à l'état « non agissant » dans son principe spirituel où il est contenu « éminemment », donc seulement en tant que possibilité d'action, ou, mieux encore, dans le principe divin qui unifie le spirituel et le temporel, étant au delà de leur distinction, et étant la source commune dont ils procèdent tous deux, mais le premier directement, et le second indirectement et par l'intermédiaire du premier. Nous trouvons ailleurs un symbole verbal qui, par sa constitution hiéroglyphique, est un exact équivalent de celui-là : c'est le nom des Druides, qui se lit *dru-vid*, où la première racine signifie la force, et la seconde la sagesse ¹ ; et la réunion des deux attributs dans ce nom, comme celle des deux éléments du Sphinx dans un seul et même être, outre qu'elle marque que la royauté est implicitement contenue dans le sacerdoce, est sans doute un souvenir de l'époque lointaine où les deux pouvoirs étaient encore unis, à l'état d'indistinction primordiale, dans leur principe commun et suprême ².

À ce principe suprême des deux pouvoirs, nous avons déjà consacré une étude spéciale ³ : nous avons indiqué alors comment, de visible qu'il était tout d'abord, il était devenu invisible et caché, se retirant du « monde extérieur » à mesure que celui-ci s'éloignait de son état primordial, ce qui devait nécessairement amener la division apparente des deux pouvoirs. Nous avons montré aussi comment ce principe se retrouve, désigné sous des noms et des symboles divers, dans toutes les traditions, et comment il apparaît notamment dans la tradition judéo-chrétienne sous les figures de Melchissédéc et des Rois-Mages. Nous rappellerons seulement que, dans le Christianisme, la reconnaissance de ce principe unique subsiste toujours, au moins théoriquement, et s'affirme par la considération des deux fonctions sacerdotale et royale comme inséparables l'une de l'autre dans la personne même du Christ. À un certain point de vue, d'ailleurs, ces deux fonctions, rapportées ainsi à leur principe, peuvent être envisagées comme étant en quelque sorte complémentaires, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, dans leur distinction même, une sorte de corrélation. En d'autres termes, dès lors que le sacerdoce ne comporte pas, d'une façon habituelle, l'exercice effectif de la royauté, il faut que les représentants respectifs du sacerdoce et de la royauté tirent leur pouvoir d'une source commune, qui est « au delà des castes » ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le sacerdoce reçoit son pouvoir directement de cette source, avec laquelle il est en contact immédiat par sa nature même, tandis que la royauté, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du sacerdoce. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu, dans les traditions occidentales, le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu

1. Ce nom a d'ailleurs un double sens, qui se réfère encore à un autre symbolisme : *dru* ou *deru*, comme le latin *robur*, désigne à la fois la force et le chêne (en grec δρυς) ; d'autre part, *vid* est, comme en sanscrit, la sagesse ou la connaissance, assimilée à la vision, mais c'est aussi le gui ; ainsi, *dru-vid* est le gui du chêne, qui était en effet un des principaux symboles du Druidisme, et il est en même temps l'homme en qui réside la sagesse appuyés sur la force. De plus, la racine *dru*, comme on le voit par les formes sanscrites équivalentes *dhru* et *dhri*, comporte encore l'idée de stabilité, qui est d'ailleurs un des sens du symbole de l'arbre en général et du chêne en particulier ; et ce sens de stabilité correspond ici très exactement à l'attitude du Sphinx au repos.

2. En Égypte, l'incorporation du roi au sacerdoce, que nous avons signalée plus haut d'après Plutarque, était d'ailleurs comme un vestige de cet ancien état de choses.

3. *Le Roi du Monde*.

et l'homme »¹. Si donc on veut remonter à l'origine première des deux pouvoirs sacerdotal et royal, c'est dans le « monde céleste » qu'il faut la chercher ; ceci peut d'ailleurs s'entendre réellement et symboliquement à la fois² ; mais cette question est de celles dont le développement sortirait du cadre de la présente étude, et, si nous en avons donné ce bref aperçu, c'est que nous ne pourrions nous dispenser, dans la suite, de faire parfois allusion à cette source commune des deux pouvoirs.

Pour revenir à ce qui a été le point de départ de cette digression, il est évident que les attributs de sagesse et de force se rapportent respectivement à la connaissance et à l'action ; d'autre part, dans l'Inde, il est dit encore, en connexion avec le même point de vue, que le Brâhmane est le type des êtres stables, et que le Kshatriya est le type des êtres changeants³ ; en d'autres termes, dans l'ordre social, qui est d'ailleurs en parfaite correspondance avec l'ordre cosmique, le premier représente l'élément immuable, et le second l'élément mobile. Ici encore, l'immutabilité est celle de la connaissance, qui est d'ailleurs figurée sensiblement par la posture immobile de l'homme en méditation ; la mobilité, de son côté, est celle qui est inhérente à l'action, en raison du caractère transitoire et momentané de celle-ci. Enfin, la nature propre du Brâhmane et celle du Kshatriya se distinguent fondamentalement par la prédominance d'un *guna* différent ; comme nous l'avons expliqué ailleurs⁴, la doctrine hindoue envisage trois *gunas*, qualités constitutives des êtres dans tous leurs états de manifestation : *sattwa*, la conformité à la pure essence de l'Être universel, qui est identifiée à la lumière intelligible ou à la connaissance, et représentée comme une tendance ascendante ; *rajas*, l'impulsion expansive, selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, et représentée comme une tendance descendante. Les *gunas* sont en parfait équilibre dans l'indifférenciation primordiale, et toute manifestation représente une rupture de cet équilibre ; ces trois éléments sont dans tous les êtres, mais en des proportions diverses, qui déterminent les tendances respectives de ces êtres. Dans la nature du Brâhmane, c'est *sattwa* qui prédomine, l'orientant vers les états supra-humains ; dans celle du Kshatriya, c'est *rajas*, qui tend à la réalisation des possibilités comprises dans l'état humain⁵. À la prédominance de *sattwa* correspond celle de l'intellectualité ; à la prédominance de *rajas*, celle de ce que nous pouvons, faute d'un meilleur terme, appeler la sentimentalité ; et c'est là encore une justification de ce que nous disions plus haut, que le Kshatriya n'est pas fait pour la pure connaissance : la voie qui lui convient est la voie qu'on pourrait appeler « dévotionnelle », s'il est permis de se servir d'un tel mot pour rendre, assez imparfaitement d'ailleurs, le terme sanscrit de *bhakti*, c'est-à-dire la voie qui prend pour point de départ un élément d'ordre émotif ; et, bien que cette voie se rencontre en dehors des formes proprement religieuses, le rôle de l'élément émotif n'est nulle part aussi développé que dans celles-ci, où il affecte d'une teinte spéciale l'expression de la doctrine tout entière.

1. *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9. – À ce propos, et en relation avec ce que nous avons déjà indiqué au sujet du Sphinx, il est à remarquer que celui-ci représente *Harmakhis* ou *Hormakhouti*, le « Seigneur des deux horizons », c'est-à-dire le principe qui unit les deux mondes sensible et suprasensible, terrestre et céleste ; et c'est une des raisons pour lesquelles, aux premiers temps du Christianisme, il fut, en Égypte, regardé comme un symbole du Christ. Une autre raison de ce fait, c'est que le Sphinx est, comme le griffon dont parle Dante, « l'animal à deux natures », représentant à ce titre l'union des natures divine et humaine dans le Christ ; et on peut encore en trouver une troisième dans l'aspect sous lequel il figure, comme nous l'avons dit, l'union des deux pouvoirs spirituel et temporel, sacerdotal et royal, dans leur principe suprême.

2. Il s'agit ici de la conception traditionnelle des « trois mondes » que nous avons expliquée ailleurs à diverses reprises : à ce point de vue, la royauté correspond au « monde terrestre », le sacerdoce au « monde intermédiaire », et leur principe commun au « monde céleste » ; mais il convient d'ajouter que, depuis que ce principe est devenu invisible aux hommes, le sacerdoce représente aussi extérieurement le « monde céleste ».

3. L'ensemble de tous les êtres, divisés ainsi en stables et changeants, est désigné en sanscrit par le terme composé *sthâvara-jangama* ; ainsi, tous, suivant leur nature, sont principalement en relation, soit avec le Brâhmane, soit avec le Kshatriya.

4. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. IV.

5. Aux trois *gunas* correspondent des couleurs symboliques : le blanc à *sattwa*, le rouge à *rajas*, le noir à *tamas* ; en vertu du rapport que nous indiquons ici, les deux premières de ces couleurs symbolisent aussi respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. – Il est intéressant de noter, à ce propos, que l'« oriflamme » des rois de France était rouge ; la substitution ultérieure du blanc au rouge comme couleur royale marque, en quelque sorte, l'usurpation d'un des attributs de l'autorité spirituelle.

Cette dernière remarque permet de se rendre compte de la véritable raison d'être de ces formes religieuses : elles conviennent particulièrement aux races dont les aptitudes sont, d'une façon générale, dirigées surtout du côté de l'action, c'est-à-dire à celles qui, envisagées collectivement, ont en elles une prépondérance de l'élément « rajasique » qui caractérise la nature des Kshatriyas. Ce cas est celui du monde occidental, et c'est pourquoi, comme nous l'avons déjà signalé ailleurs ¹, on dit dans l'Inde que, si l'Occident revenait à un état normal et possédait une organisation sociale régulière, on y trouverait beaucoup de Kshatriyas, mais peu de Brâhmanes ; c'est aussi pourquoi la religion, entendue dans son sens le plus strict, est une chose proprement occidentale. C'est encore ce qui explique qu'il ne semble pas y avoir, en Occident, d'autorité spirituelle pure, ou que tout au moins il n'y en a pas qui s'affirme extérieurement comme telle, avec les caractères que nous avons précisés dans ce qui précède. L'adaptation religieuse, comme la constitution de toute autre forme traditionnelle, est cependant le fait d'une véritable autorité spirituelle, au sens le plus complet de ce mot ; et cette autorité, qui apparaît alors au dehors comme religieuse, peut aussi, en même temps, demeurer autre chose en elle-même, tant qu'il y a dans son sein de vrais Brâhmanes, et nous entendons par là une élite intellectuelle qui garde la conscience de ce qui est au delà de toutes les formes particulières, c'est-à-dire de l'essence profonde de la tradition. Pour une telle élite, la forme ne peut jouer qu'un rôle de « support », et, d'autre part, elle fournit un moyen de faire participer à la tradition ceux qui n'ont pas accès à la pure intellectualité ; mais ces derniers, naturellement, ne voient rien au delà de la forme, leurs propres possibilités individuelles ne leur permettant pas d'aller plus loin, et, par conséquent, l'autorité spirituelle n'a pas à se montrer à eux sous un autre aspect que celui qui correspond à leur nature ², bien que son enseignement, même extérieur, soit toujours inspiré de l'esprit de la doctrine supérieure ³. Seulement, il peut se faire aussi que, l'adaptation une fois réalisée, ceux qui sont les dépositaires de cette forme traditionnelle s'y trouvent enfermés eux-mêmes par la suite, ayant perdu la conscience effective de ce qui est au-delà ; cela peut d'ailleurs être dû à des circonstances diverses, et surtout au « mélange des castes », en raison duquel il peut arriver à se trouver parmi eux des hommes qui, en réalité, sont pour la plupart des Kshatriyas ; il est facile de comprendre, par ce que nous venons de dire, que ce cas soit possible principalement en Occident, d'autant plus que la forme religieuse peut s'y prêter tout particulièrement. En effet, la combinaison d'éléments intellectuels et sentimentaux qui caractérise cette forme crée une sorte de domaine mixte, où la connaissance est envisagée beaucoup moins en elle-même que dans son application à l'action ; si la distinction entre l'« initiation sacerdotale » et l'« initiation royale » n'est pas maintenue d'une façon très nette et très rigoureuse, on a alors un terrain intermédiaire où peuvent se produire toutes sortes de confusions, sans parler de certains conflits qui ne seraient même pas concevables si le pouvoir temporel avait en face de lui une autorité spirituelle pure ⁴.

Nous n'avons pas à rechercher ici quelle est, des deux possibilités que nous venons d'indiquer, celle à laquelle correspond actuellement l'état religieux du monde occidental, et la raison en est facile à comprendre : une autorité religieuse ne peut pas avoir l'apparence de ce que nous appelons une autorité spirituelle pure, même si elle en a intérieurement la réalité ; cette réalité, il y a eu

1. *La Crise du Monde moderne*, p. 45 (2^{ème} édition).

2. On dit symboliquement que les dieux, lorsqu'ils apparaissent aux hommes, revêtent toujours des formes qui sont en rapport avec la nature même de ceux à qui ils se manifestent.

3. Il s'agit encore ici de la distinction, que nous avons déjà indiquée plus haut, de « ceux qui savent » et de « ceux qui croient ».

4. La connaissance « suprême » étant oubliée, il ne subsiste plus alors qu'une connaissance « non-suprême », non plus du fait d'une révolte des Kshatriyas comme dans le cas que nous avons envisagé précédemment, mais par une sorte de dégénérescence intellectuelle de l'élément qui correspond aux Brâhmanes par sa fonction, sinon par sa nature ; dans ce dernier cas, la tradition n'est pas altérée comme dans l'autre, mais seulement diminuée dans sa partie supérieure ; le dernier degré de cette dégénérescence est celui où il n'y a plus aucune connaissance effective, où la virtualité seule de cette connaissance subsiste grâce à la conservation de la « lettre », et où il n'y a plus que simple croyance chez tous indistinctement. Il faut ajouter que les deux cas que nous séparons ici théoriquement peuvent aussi se combiner en fait, ou tout au moins se produire concurremment dans un même milieu et, pour ainsi dire, se conditionner réciproquement ; mais peu importe, car, sur ce point, nous n'entendons faire aucune application à des faits déterminés.

certainement un temps où elle l'a possédée, mais la possède-t-elle encore effectivement ¹ ? Ce serait d'autant plus difficile à dire que, quand l'intellectualité véritable est perdue aussi complètement qu'elle l'est à l'époque moderne, il est naturel que la partie supérieure et « intérieure » de la tradition devienne de plus en plus cachée et inaccessible, puisque ceux qui sont capables de la comprendre ne sont plus qu'une infime minorité ; nous voulons, jusqu'à preuve du contraire, admettre qu'il puisse en être ainsi et que la conscience de la tradition intégrale, avec tout ce qu'elle implique, subsiste encore effectivement chez quelques-uns, si peu nombreux soient-ils. D'ailleurs, même si cette conscience avait entièrement disparu, il n'en resterait pas moins que toute forme traditionnelle régulièrement constituée, par la seule conservation de la « lettre » à l'abri de toute altération, maintient toujours la possibilité de sa restauration, qui se produira s'il se rencontre quelque jour, parmi les représentants de cette forme traditionnelle, des hommes possédant les aptitudes intellectuelles requises. En tout cas, si même, par des moyens quelconques, nous avions à cet égard des données plus précises, nous n'aurions pas à les exposer publiquement, à moins d'y être amené par des circonstances exceptionnelles, et voici pourquoi : une autorité qui n'est que religieuse est pourtant encore, dans le cas le plus défavorable, une autorité spirituelle relative ; nous voulons dire que, sans être une autorité spirituelle pleinement effective, elle en porte en elle la virtualité, qu'elle tient de son origine, et, par là même, elle peut toujours en remplir la fonction à l'extérieur ² ; elle en joue donc légitimement le rôle vis-à-vis du pouvoir temporel, et elle doit être véritablement considérée comme telle dans ses rapports avec celui-ci. Ceux qui auront compris notre point de vue pourront sans difficulté se rendre compte que, en cas de conflit entre une autorité spirituelle quelle qu'elle soit, même relative, et un pouvoir purement temporel, nous devons toujours nous placer en principe du côté de l'autorité spirituelle ; nous disons en principe, car il doit être bien entendu que nous n'avons pas la moindre intention d'intervenir activement dans de tels conflits, ni surtout de prendre une part quelconque aux querelles du monde occidental, ce qui, d'ailleurs, ne serait nullement dans notre rôle.

Nous ne ferons donc pas, dans les exemples que nous aurons à envisager par la suite, de distinction entre ceux où il s'agit d'une autorité spirituelle pure et ceux où il peut ne s'agir que d'une autorité spirituelle relative ; nous considérerons comme autorité spirituelle, dans tous les cas, celle qui en remplit socialement la fonction ; et d'ailleurs les similitudes frappantes que présentent tous ces cas, si éloignés qu'ils puissent être les uns des autres dans l'histoire, justifieront suffisamment cette assimilation. Nous n'aurions de distinction à faire que si la question de la possession effective de la pure intellectualité venait à se poser, et, en fait, elle ne se pose pas ici ; de même, pour ce qui est d'une autorité attachée exclusivement à une certaine forme traditionnelle, nous n'aurions à nous préoccuper de délimiter exactement ses frontières, si l'on peut s'exprimer ainsi, que pour les cas où elle prétendrait les dépasser, et ces cas ne sont point de ceux que nous avons à examiner présentement. Sur ce dernier point, nous rappellerons ce que nous disions plus haut : le supérieur contient « éminemment » l'inférieur ; celui qui est compétent dans certaines limites, définissant son domaine propre, l'est donc aussi *a fortiori* pour tout ce qui est en deçà de ces mêmes limites, tandis que, par contre, il ne l'est plus pour ce qui est au-delà ; si cette règle très simple, au moins pour qui a une juste notion de la hiérarchie, était observée et appliquée comme il convient, aucune confusion de domaines et aucune erreur de « juridiction », pour ainsi parler, ne se produirait jamais. Certains ne verront sans doute, dans les distinctions et les réserves que nous venons de formuler, que des précautions d'une utilité assez contestable, et d'autres seront tentés de ne leur attribuer tout au plus qu'une valeur purement théorique ; mais nous pensons qu'il en est d'autres encore qui comprendront que, en réalité, elles sont tout autre chose que cela, et nous inviterons ces derniers à y réfléchir avec une attention toute particulière.

1. Cette question correspond, sous une autre forme, à celle que nous posons plus haut au sujet de l'« Église enseignante » et de l'« Église enseignée ».

2. Il faut bien remarquer que ceux qui remplissent ainsi la fonction extérieure des Brâhmanes, sans en avoir réellement les qualifications, ne sont point pour cela des usurpateurs, comme le seraient des Kshatriyas révoltés qui auraient pris la place des Brâhmanes pour instaurer une tradition déviée ; il ne s'agit là, en effet, que d'une situation due aux conditions défavorables d'un certain milieu, et qui assure d'ailleurs le maintien de la doctrine dans toute la mesure compatible avec ces conditions. On pourrait toujours, même dans l'hypothèse la plus fâcheuse, appliquer ici cette parole de l'Évangile : « Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse ; observez donc et faites tout ce qu'ils vous disent » (*St Matthieu*, XXIII, 2-3).

Dépendance de la royauté à l'égard du sacerdoce

Revenons maintenant aux rapports des Brâhmanes et des Kshatriyas dans l'organisation sociale de l'Inde : aux Kshatriyas appartient normalement toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l'action, qui est celui qui les concerne directement, c'est le monde extérieur et sensible ; mais cette puissance n'est rien sans un principe intérieur, purement spirituel, qu'incarne l'autorité des Brâhmanes, et dans lequel elle trouve sa seule garantie réelle. On voit ici que le rapport des deux pouvoirs pourrait encore être représenté comme celui de l'« intérieur » et de l'« extérieur », rapport qui, en effet, symbolise bien celui de la connaissance et de l'action, ou, si l'on veut, du « moteur » et du « mobile », pour reprendre l'idée que nous avons exposée plus haut, en nous référant du reste à la théorie aristotélicienne aussi bien qu'à la doctrine hindoue ¹. C'est de l'harmonie entre cet « intérieur » et cet « extérieur », harmonie qui d'ailleurs ne doit nullement être conçue comme une sorte de « parallélisme », car ce serait là méconnaître les différences essentielles des deux domaines, c'est de cette harmonie, disons-nous, que résulte la vie normale de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, sans vouloir suggérer par l'emploi d'une telle expression une assimilation quelconque de la collectivité à un être vivant, d'autant plus que, de nos jours, certains ont étrangement abusé de cette assimilation, prenant à tort pour une identité véritable ce qui n'est qu'analogie et correspondance ².

En échange de la garantie que donne à leur puissance l'autorité spirituelle, les Kshatriyas doivent, à l'aide de la force dont ils disposent, assurer aux Brâhmanes le moyen d'accomplir en paix, à l'abri du trouble et de l'agitation, leur propre fonction de connaissance et d'enseignement ; c'est ce que le symbolisme hindou représente sous la figure de Skanda, le Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de Ganêsha, le Seigneur de la connaissance ³. Il y a lieu de noter que la même chose était enseignée, même extérieurement, au moyen âge occidental ; en effet, saint Thomas d'Aquin déclare expressément que toutes les fonctions humaines sont subordonnées à la contemplation comme à une fin supérieure, « de sorte que, à les considérer comme il faut, toutes semblent au service de ceux qui contemplent la vérité », et que le gouvernement tout entier de la vie civile a, au fond, pour véritable raison d'être d'assurer la paix nécessaire à cette contemplation. On voit combien cela est loin du point de vue moderne, et on voit aussi par là que la prédominance de la tendance à l'action, telle qu'elle existe incontestablement chez les peuples occidentaux, n'entraîne pas nécessairement la dépréciation de la contemplation, c'est-à-dire de la connaissance, du moins tant que ces peuples possèdent une civilisation ayant un caractère traditionnel, quelle que soit d'ailleurs la forme qu'y revêt la tradition, et qui était ici une forme religieuse, d'où la nuance théologique qui, dans la conception de saint Thomas, s'attache toujours à la contemplation, tandis que, en Orient, celle-ci est envisagée dans l'ordre de la métaphysique pure.

D'autre part, dans la doctrine hindoue et dans l'organisation sociale qui en est l'application, donc chez un peuple ou les aptitudes contemplatives, entendues cette fois dans un sens de pure intellectualité, sont manifestement prépondérantes et sont même généralement développées à un degré qui ne se retrouve peut-être nulle part ailleurs, la place qui est faite aux Kshatriyas, et par conséquent à l'action, tout en étant subordonnée comme elle doit l'être normalement, est néanmoins fort loin d'être négligeable, puisqu'elle comprend tout ce qu'on peut appeler le pouvoir apparent. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé en une autre occasion ⁴, ceux qui, sous l'influence des

1. On pourrait aussi appliquer ici, comme nous le faisons alors, l'image du centre et de la circonférence de la « roue des choses ».

2. L'être vivant a en lui-même son principe d'unité, supérieur à la multiplicité des éléments qui entrent dans sa constitution ; il n'y a rien de tel dans la collectivité, qui n'est proprement pas autre chose que la somme des individus qui la composent ; par unité, un mot comme celui d'« organisation », quand il est appliqué à l'un et à l'autre, ne peut en toute rigueur être pris dans le même sens. On peut cependant dire que la présence d'une autorité spirituelle introduit dans la société un principe supérieur aux individus, puisque cette autorité, par sa nature et son origine, est elle-même « supra-individuelle » ; mais ceci suppose que la société n'est pas envisagée seulement sous son aspect temporel, et cette considération, la seule qui puisse en faire quelque chose de plus qu'une simple collectivité au sens que nous venons de dire, est précisément de celles qui échappent le plus complètement aux sociologues contemporains qui prétendent identifier la société à un être vivant.

3. Ganêsha et Skanda sont d'ailleurs représentés comme frères, étant l'un et l'autre fils de Shiva ; c'est là encore une façon d'exprimer que les deux pouvoirs spirituel et temporel procèdent d'un principe unique.

4. *La Crise du Monde moderne*, p. 47 (2^{ème} édition).

interprétations erronées qui ont cours en Occident, douteraient de cette importance très réelle, quoique relative, accordée à l'action par la doctrine hindoue, aussi bien que par toutes les autres doctrines traditionnelles, n'auraient, pour s'en convaincre, qu'à se reporter à la *Bhagavad-Gîtâ*, qui, il ne faut pas l'oublier si l'on veut en bien comprendre le sens, est un de ces livres qui sont spécialement destinés à l'usage des Kshatriyas et auxquels nous faisons allusion plus haut ¹. Les Brâhmanes n'ont à exercer qu'une autorité en quelque sorte invisible, qui, comme telle, peut être ignorée du vulgaire, mais qui n'en est pas moins le principe immédiat de tout pouvoir visible ; cette autorité est comme le pivot autour duquel tournent toutes les choses contingentes, l'axe fixe autour duquel le monde accomplit sa révolution, le pôle ou le centre immuable qui dirige et règle le mouvement cosmique sans y participer ².

La dépendance du pouvoir temporel à l'égard de l'autorité spirituelle a son signe visible dans le sacre des rois : ceux-ci ne sont réellement « légitimés » que lorsqu'ils ont reçu du sacerdoce l'investiture et la consécration, impliquant la transmission d'une « influence spirituelle » nécessaire à l'exercice régulier de leurs fonctions ³. Cette influence se manifestait parfois au dehors par des effets nettement sensibles, et nous en citerons comme exemple le pouvoir de guérison des rois de France, qui était en effet attaché directement au sacre ; elle n'était pas transmise au roi par son prédécesseur, mais il la recevait seulement par le fait du sacre. Cela montre bien que cette influence n'appartient pas en propre au roi, mais qu'elle lui est conférée par une sorte de délégation de l'autorité spirituelle, délégation en laquelle, comme nous l'indiquions déjà plus haut, consiste proprement le « droit divin » ; le roi n'en est donc que le dépositaire, et, par suite, il peut la perdre dans certains cas ; c'est pourquoi, dans la « Chrétienté » du moyen âge, le Pape pouvait délier les sujets de leur serment de fidélité envers leur souverain ⁴. D'ailleurs, dans la tradition catholique, saint Pierre est représenté tenant entre ses mains, non seulement la clef d'or du pouvoir sacerdotal, mais aussi la clef d'argent du pouvoir royal ; ces deux clefs étaient, chez les anciens Romains, un des attributs de Janus, et elles étaient alors les clefs des « grands mystères » et des « petits mystères », qui, comme nous l'avons expliqué, correspondent aussi respectivement à l'« initiation sacerdotale » et à l'« initiation royale » ⁵. Il faut remarquer, à cet égard, que Janus représente la source commune des deux pouvoirs, tandis que saint Pierre est proprement l'incarnation du pouvoir sacerdotal, auquel les deux clefs sont ainsi transférées parce que c'est par son intermédiaire qu'est transmis le pouvoir royal, tandis que

1. La *Bhagavad-Gîtâ* n'est à proprement parler qu'un épisode du *Mahâbhârata*, qui est un des deux *Itihâsas*, l'autre étant le *Râmâyana*. Ce caractère de la *Bhagavad-Gîtâ* explique l'usage qui y est fait d'un symbolisme guerrier, comparable, à certains égards, à celui de la « guerre sainte » chez les Musulmans ; il y a d'ailleurs une façon « intérieure » de lire ce livre en lui donnant son sens profond, et il prend alors le nom d'*Atmâ-Gîtâ*.

2. L'axe et le pôle sont avant tout des symboles du principe unique des deux pouvoirs, comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur *Le Roi du Monde* ; mais ces symboles peuvent aussi être appliqués à l'autorité spirituelle relativement au pouvoir temporel, comme nous le faisons ici, parce que cette autorité, en raison de son attribut essentiel de connaissance, a effectivement part à l'immutabilité du principe suprême, qui est ce que ces symboles expriment fondamentalement, et aussi parce que, comme nous le disions plus haut, elle représente directement ce principe par rapport au monde extérieur.

3. Nous traduisons par « influence spirituelle » le mot hébreu et arabe *barakah* ; le rite de l'« imposition des mains » est un des modes les plus habituels de transmission de la *barakah*, et aussi de production de certains effets, de guérison notamment, au moyen de celle-ci.

4. La tradition musulmane enseigne aussi que la *barakah* peut se perdre ; d'autre part, dans la tradition extrême-orientale également, le « mandat du Ciel » est révoqué lorsque le souverain ne remplit pas régulièrement ses fonctions, en harmonie avec l'ordre cosmique lui-même.

5. Ce sont encore, suivant un autre symbolisme, les clefs des portes du « Paradis céleste » et du « Paradis terrestre », comme on le verra par le texte de Dante que nous citerons plus loin ; mais il ne serait peut-être pas opportun, pour le moment du moins, de donner certaines précisions en quelque sorte « techniques » sur le « pouvoir des clefs », ni d'expliquer diverses autres choses qui s'y rapportent plus ou moins directement. Si nous y faisons ici cette allusion, c'est uniquement pour que ceux qui auraient quelque connaissance de ces choses voient bien qu'il s'agit là, de notre part, d'une réserve toute volontaire, à laquelle nous ne sommes d'ailleurs tenu par aucun engagement vis-à-vis de qui que ce soit.

lui-même est reçu directement de la source ¹.

Ce qui vient d'être dit définit les rapports normaux de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, si ses rapports étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s'élever entre l'une et l'autre, chacun occupant ainsi la place qui doit lui revenir en vertu de la hiérarchie des fonctions et des êtres, hiérarchie qui, nous y insistons encore, est strictement conforme à la nature même des choses. Malheureusement, en fait, il est loin d'en être toujours ainsi, et ces relations normales ont été trop souvent méconnues et même renversées ; à cet égard, il importe de noter tout d'abord que c'est déjà une grave erreur que de considérer simplement le spirituel et le temporel comme deux termes corrélatifs ou complémentaires, sans se rendre compte que celui-ci a son principe dans celui-là. Cette erreur peut être commise d'autant plus facilement que, comme nous l'avons déjà indiqué, cette considération du complémentarisme a aussi sa raison d'être à un certain point de vue, du moins dans l'état de division des deux pouvoirs, où l'un n'a pas dans l'autre son principe suprême et ultime, mais seulement son principe immédiat et encore relatif. Ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs en ce qui concerne la connaissance et l'action ², ce complémentarisme n'est pas faux, mais seulement insuffisant, parce qu'il ne correspond qu'à un point de vue qui est encore extérieur, comme l'est d'ailleurs la division même des deux pouvoirs, nécessitée par un état du monde dans lequel le pouvoir unique et suprême n'est plus à la portée de l'humanité ordinaire. On pourrait même dire que, lorsqu'ils se différencient, les deux pouvoirs se présentent d'abord forcément dans leur rapport normal de subordination, et que leur conception comme corrélatifs ne peut apparaître que dans une phase ultérieure de la marche descendante du cycle historique ; à cette nouvelle phase se réfèrent plus particulièrement certaines expressions symboliques qui mettent surtout en évidence l'aspect du complémentarisme, bien qu'une interprétation correcte puisse y faire reconnaître encore une indication du rapport de subordination. Tel est notamment l'apologue bien connu, mais peu compris en Occident, de l'aveugle et du paralytique, qui représente en effet, dans une de ses principales significations, les rapports de la vie active et de la vie contemplative : l'action livrée à elle-même est aveugle, et l'immobilité essentielle de la connaissance se traduit au dehors par une immobilité comparable à celle du paralytique. Le point de vue du complémentarisme est figuré par l'entr'aide des deux hommes, dont chacun supplée par ses propres facultés à ce qui manque à l'autre ; et, si l'origine de cet apologue, ou tout au moins la considération plus spéciale de l'application qui en est faite ainsi ³, doit être rapportée au Confucianisme, il est facile de comprendre que celui-ci doit en effet se borner à ce point de vue, par là même qu'il se tient exclusivement dans l'ordre humain et social. Nous ferons même remarquer, à ce propos, que, en Chine, la distinction du Taoïsme, doctrine purement métaphysique, et du Confucianisme, doctrine sociale, procédant d'ailleurs l'un et l'autre d'une même tradition intégrale qui représente leur principe commun, correspond très exactement à la distinction

1. Il y a cependant, en ce qui concerne la transmission du pouvoir royal, quelques cas exceptionnels où, pour des raisons spéciales, il est conféré directement par des représentants du pouvoir suprême, source des deux autres : c'est ainsi que les rois Saül et David furent consacrés, non par le Grand-Prêtre, mais par le prophète Samuel. On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons dit ailleurs (*Le Roi du Monde*, ch. IV) sur le triple caractère du Christ comme prophète, prêtre et roi, en rapport avec les fonctions respectives des trois Rois-Mages, correspondant elles-mêmes à la division des « trois mondes » que nous rappelions dans une précédente note : la fonction « prophétique », parce qu'elle implique l'inspiration directe, correspond proprement au monde céleste.

2. *La Crise du Monde moderne*, p. 44 (2^{ème} édition).

3. Il y a une autre application du même apologue, non plus sociale, mais cosmologique, qui se rencontre dans les doctrines de l'Inde, où elle appartient en propre au *Sânkhya* : là, le paralytique est *Purusha*, en tant qu'immuable ou « non-agissant », et l'aveugle est *Prakriti*, dont la potentialité indifférenciée s'identifie aux ténèbres du chaos ; ce sont effectivement deux principes complémentaires, en tant que pôles de la manifestation universelle, et ils procèdent d'ailleurs d'un principe supérieur unique, qui est l'Être pur, c'est-à-dire du *Sânkhya*. Pour rattacher cette interprétation à celle que nous venons d'indiquer, il faut remarquer qu'on peut établir une correspondance analogique de la contemplation ou de la connaissance avec *Purusha* et de l'action avec *Prakriti* ; mais nous ne pouvons naturellement entrer ici dans l'explication de ces deux principes, et nous devons nous contenter de renvoyer à ce que nous avons exposé à ce sujet dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.

du spirituel et du temporel ¹; et il faut ajouter que l'importance du « non-agir » au point de vue du Taoïsme justifie tout spécialement, pour qui l'envisage de l'extérieur ², le symbolisme employé dans l'apologue en question. Cependant, il faut bien prendre garde que, dans l'association des deux hommes, c'est le paralytique qui joue le rôle directeur. et que sa position même, monté sur les épaules de l'aveugle, symbolise la supériorité de la contemplation sur l'action, supériorité que Confucius lui-même était fort loin de contester en principe, comme en témoigne le récit de son entrevue avec Lao-tseu, tel qu'il nous a été conservé par l'historien Sse-ma-tsien ; et il avouait qu'il n'était point « né à la connaissance », c'est-à-dire qu'il n'avait pas atteint la connaissance par excellence, qui est celle de l'ordre métaphysique pur, et qui, comme nous l'avons dit plus haut, appartient exclusivement, par sa nature même, aux détenteurs de la véritable autorité spirituelle ³.

Si donc c'est une erreur d'envisager le spirituel et le temporel comme simplement corrélatifs, il en est une autre, plus grave encore, qui consiste à prétendre subordonner le spirituel au temporel, c'est-à-dire en somme la connaissance à l'action ; cette erreur, qui renverse complètement les rapports normaux, correspond à la tendance qui est, d'une façon générale, celle de l'Occident moderne, et elle ne peut évidemment se produire que dans une période de décadence intellectuelle très avancée. De nos jours, d'ailleurs, certains vont encore plus loin dans ce sens, jusqu'à la négation de la valeur propre de la connaissance comme telle, et aussi, par une conséquence logique, car les deux choses sont étroitement solidaires, jusqu'à la négation pure et simple de toute autorité spirituelle ; ce dernier degré de dégénérescence, qui implique la domination des castes les plus inférieures, est un des signes caractéristiques de la phase finale du *Kali-Yuga*. Si nous considérons en particulier la religion, puisque c'est là la forme spéciale que prend le spirituel dans le monde occidental, le renversement des rapports peut s'exprimer de la façon suivante : au lieu de regarder l'ordre social tout entier comme dérivant de la religion, comme y étant suspendu en quelque sorte et ayant en elle son principe, ainsi qu'il en était dans la « Chrétienté » du moyen âge, et ainsi qu'il en est également dans l'Islam qui lui est fort comparable à cet égard, on ne veut aujourd'hui voir tout au plus dans la religion qu'un des éléments de l'ordre social, un élément parmi les autres et au même titre que les autres ; c'est l'asservissement du spirituel au temporel, ou même l'absorption de celui-là dans celui-ci, en attendant la complète négation du spirituel qui en est l'aboutissement inévitable. En effet, envisager les choses de cette façon revient forcément à « humaniser » la religion, nous voulons dire à la traiter comme un fait purement humain, d'ordre social ou mieux « sociologique » pour les uns, d'ordre plutôt psychologique pour les autres ; et alors, à vrai dire, ce n'est plus la religion, car celle-ci comporte essentiellement quelque chose de « supra-humain », faute de quoi nous ne sommes plus dans le domaine spirituel, le temporel et l'humain étant en réalité identiques au fond, suivant ce que nous avons expliqué précédemment ; c'est donc là une véritable négation implicite de la religion et du spirituel, quelles que puissent être les apparences, de telle sorte que la négation explicite et avérée sera moins l'instauration d'un nouvel état de choses que la reconnaissance d'un fait accompli. Ainsi, le renversement des rapports prépare directement la suppression du terme supérieur, il l'implique même déjà au moins virtuellement, de même que la révolte des Kshatriyas contre l'autorité des Brâhmanes, comme nous allons le voir, prépare et appelle pour ainsi dire l'avènement des castes les plus inférieures ; et ceux qui auront suivi notre exposé jusqu'ici comprendront sans peine qu'il y a dans ce rapprochement quelque chose de plus qu'une simple comparaison.

1. Cette division de la tradition extrême-orientale en deux branches distinctes s'est accomplie au VI^{ème} siècle avant l'ère chrétienne, époque dont nous avons eu ailleurs l'occasion de signaler le caractère spécial (*La Crise du Monde moderne*, pp. 18-21), et que, du reste, nous allons encore retrouver par la suite.

2. Nous disons de l'extérieur parce que, au point de vue intérieur, le « non-agir » est en réalité l'activité suprême dans toute sa plénitude ; mais, précisément en raison de son caractère total et absolu, cette activité ne se montre pas au dehors comme les activités particulières, déterminées et relatives.

3. On voit par là qu'il n'y a aucune opposition de principe entre le Taoïsme et le Confucianisme, qui ne sont point et ne peuvent pas être deux écoles rivales, puisque chacun a son domaine propre et nettement distinct ; s'il y eut cependant des luttes, parfois violentes, comme nous l'avons signalé plus haut, elles furent dues surtout à l'incompréhension et à l'exclusivisme des Confucianistes, oublieux de l'exemple que leur maître lui-même leur avait donné.

La révolte des Kshatriyas

Chez presque tous les peuples, à des époques diverses, et de plus en plus fréquemment à mesure qu'on s'approche de notre temps, les détenteurs du pouvoir temporel tentèrent, comme nous l'avons dit, de se rendre indépendants de toute autorité supérieure, prétendant ne tenir leur propre pouvoir que d'eux-mêmes et séparer complètement le spirituel du temporel, sinon même soumettre celui-là à celui-ci. Dans cette « insubordination », au sens étymologique du mot, il y a des degrés différents, dont les plus accentués sont aussi les plus récents, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent ; les choses ne sont jamais allées aussi loin en ce sens que dans l'époque moderne, et surtout il ne semble pas que, antérieurement, les conceptions qui y correspondent sous divers rapports se soient jamais incorporées à la mentalité générale comme elles l'ont fait au cours des derniers siècles. Nous pourrions reprendre notamment, à ce propos, ce que nous avons déjà dit ailleurs sur l'« individualisme » considéré comme caractéristique du monde moderne ¹ : la fonction de l'autorité spirituelle est la seule qui se rapporte à un domaine supra-individuel ; dès lors que cette autorité est méconnue, il est logique que l'individualisme apparaisse aussitôt, au moins comme tendance, sinon comme affirmation bien définie ², puisque toutes les autres fonctions sociales, à commencer par la fonction « gouvernementale » qui est celle du pouvoir temporel, sont d'ordre purement humain, et que l'individualisme est précisément la réduction de la civilisation tout entière aux seuls éléments humains. Il en est de même pour le « naturalisme », comme nous l'indiquons plus haut : l'autorité spirituelle, étant liée à la connaissance métaphysique et transcendante, a seule un caractère véritablement « surnaturel » ; tout le reste est d'ordre naturel ou « physique », ainsi que nous le faisons remarquer en ce qui concerne le genre de connaissances qui est principalement, dans une civilisation traditionnelle, l'apanage des Kshatriyas. D'ailleurs, individualisme et naturalisme sont assez étroitement solidaires, car ils ne sont guère, au fond, que deux aspects que prend une seule et même chose, selon qu'on l'envisage par rapport à l'homme ou par rapport au monde ; et l'on pourrait constater, d'une façon très générale, que l'apparition de doctrines « naturalistes » ou antimétaphysiques se produit lorsque l'élément qui représente le pouvoir temporel prend, dans une civilisation, la prédominance sur celui qui représente l'autorité spirituelle ³.

C'est ce qui arriva dans l'Inde même, lorsque les Kshatriyas, ne se contentant plus d'occuper le second rang dans la hiérarchie des fonctions sociales, bien que ce second rang comportât l'exercice de toute la puissance extérieure et visible, se révoltèrent contre l'autorité des Brâhmanes et voulurent s'affranchir de toute dépendance à leur égard. Ici, l'histoire apporte une éclatante confirmation à ce que nous disions plus haut, que le pouvoir temporel se ruine lui-même en méconnaissant sa subordination vis-à-vis de l'autorité spirituelle, parce que, comme tout ce qui appartient au monde du changement, il ne peut se suffire à lui-même, le changement étant inconcevable et contradictoire sans un principe immuable. Toute conception qui nie l'immuable, en mettant l'être tout entier dans le « devenir », enferme en elle-même un élément de contradiction ; une telle conception est éminemment antimétaphysique, puisque le domaine métaphysique est précisément celui de l'immuable, de ce qui est au delà de la nature ou du « devenir » ; et elle pourrait aussi être appelée « temporelle », pour indiquer par là que son point de vue est exclusivement celui de la succession ; il faut d'ailleurs remarquer que l'emploi même de ce mot « temporel », quand il s'applique au pouvoir qui est ainsi désigné, a pour raison d'être de signifier que ce pouvoir ne s'étend pas au delà de ce qui est engagé

1. *La Crise du Monde moderne*, ch. V.

2. Cette affirmation, quelque forme qu'elle prenne, n'est d'ailleurs en réalité qu'une négation plus ou moins dissimulée, la négation de tout principe supérieur à l'individualité.

3. Un autre fait curieux, que nous ne pouvons que signaler en passant, est le rôle important que joue le plus souvent un élément féminin, ou représenté symboliquement comme tel, dans les doctrines des Kshatriyas, qu'il s'agisse d'ailleurs des doctrines constituées régulièrement pour leur usage ou des conceptions hétérodoxes qu'eux-mêmes font prévaloir ; il est même à remarquer, à cet égard, que l'existence d'un sacerdoce féminin, chez certains peuples, apparaît comme liée à la domination de la caste guerrière. Ce fait peut s'expliquer, d'une part, par la prépondérance de l'élément « rajassique » et émotif chez les Kshatriyas, et surtout, d'autre part, par la correspondance du féminin, dans l'ordre cosmique, avec *Prakriti* ou la « Nature primordiale », principe du « devenir » et de la mutation temporelle.

dans la succession, de ce qui est soumis au changement. Les modernes théories « évolutionnistes », sous leurs diverses formes, ne sont pas les seuls exemples de cette erreur qui consiste à mettre toute réalité dans le « devenir », bien qu'elles y aient apporté une nuance spéciale par l'introduction de la récente idée de « progrès » ; des théories de ce genre ont existé dès l'antiquité, notamment chez les Grecs, et ce cas fut aussi celui de certaines formes du Bouddhisme ¹, que nous devons d'ailleurs regarder comme des formes dégénérées ou déviées, bien que, en Occident, on ait pris l'habitude de les considérer comme représentant le « Bouddhisme originel ». En réalité, plus on étudie de près ce qu'il est possible de savoir de celui-ci, plus il apparaît comme différent de l'idée que s'en font généralement les orientalistes ; notamment, il semble bien établi qu'il ne comportait aucunement la négation de l'*Ātmā* ou du « Soi », c'est-à-dire du principe permanent et immuable de l'être, qui est précisément ce que nous avons surtout en vue ici. Que cette négation ait été introduite ultérieurement dans certaines écoles du Bouddhisme indien par les Kshatriyas révoltés ou sous leur inspiration, ou qu'ils aient seulement voulu l'utiliser pour leurs fins propres, c'est ce que nous ne chercherons pas à décider, car cela importe peu au fond. et les conséquences sont les mêmes dans tous les cas ². On a pu voir en effet, par ce que nous avons exposé, le lien très direct qui existe entre la négation de tout principe immuable et celle de l'autorité spirituelle, entre la réduction de toute réalité au « devenir » et l'affirmation de la suprématie des Kshatriyas ; et il faut ajouter que, en soumettant l'être tout entier au changement, on le réduit par là même à l'individu, car ce qui permet de dépasser l'individualité, ce qui est transcendant par rapport à celle-ci, ce ne peut être que le principe immuable de l'être ; on voit donc très nettement ici cette solidarité du naturalisme et de l'individualisme que nous signalions tout à l'heure ³.

Mais la révolte dépassa son but, et les Kshatriyas ne furent pas maîtres d'arrêter, au point précis où ils auraient pu en tirer avantage, le mouvement qu'ils avaient ainsi déclenché ; ce furent les castes les plus inférieures qui en profitèrent en réalité, et cela se comprend aisément, car, une fois qu'on s'est engagé sur une telle pente, il est impossible de ne pas la descendre jusqu'au bout. La négation de l'*Ātmā* n'était pas la seule qu'on eût introduite dans le Bouddhisme dévié ; il y avait aussi celle de la distinction des castes, base de tout l'ordre social traditionnel ; et cette négation, dirigée tout d'abord contre les Brâhmanes, ne devait pas tarder à se retourner contre les Kshatriyas eux-mêmes ⁴. En effet, dès lors que la hiérarchie est niée dans son principe même, on ne voit pas comment une caste quelconque pourrait maintenir sa suprématie sur les autres, ni d'ailleurs au nom de quoi elle prétendrait l'imposer ; n'importe qui, dans ces conditions, peut estimer qu'il a autant de droits au pouvoir que tout autre, pour peu qu'il dispose matériellement de la force nécessaire pour s'en emparer pour l'exercer en fait ; et, si ce n'est qu'une simple question de force matérielle, n'est-il pas manifeste que celle-ci doit se trouver au plus haut degré dans les éléments qui sont à la fois les plus nombreux et, par leurs fonctions, les plus éloignés de toute préoccupation touchant, même indirectement, à la spiritualité ? Par la négation des castes, la porte était donc ouverte à toutes les usurpations ; aussi les hommes de la dernière caste, les Shûdras, pouvaient eux-mêmes s'en prévaloir ; en fait, on vit parfois certains d'entre eux s'emparer de la royauté et, par une sorte de « choc en retour » qui était dans la

1. C'est pourquoi les Bouddhistes de ces écoles reçurent l'épithète de *sarva-vainâshikas*, c'est-à-dire « ceux qui soutiennent la dissolubilité de toutes choses » ; cette dissolubilité est, en somme, un équivalent de l'« écoulement universel » enseigné par certains « philosophes physiciens » de la Grèce.

2. On ne peut invoquer, contre ce que nous disons ici du Bouddhisme originel et d'une déviation ultérieure, le fait que Shâkya-Muni lui-même appartenait par sa naissance à la caste des Kshatriyas, car ce fait peut très légitimement s'expliquer par les conditions spéciales d'une certaine époque, conditions résultant des lois cycliques. On peut du reste remarquer, à cet égard, que le Christ aussi descendait non pas de la tribu sacerdotale de Lévi, mais de la tribu royale de Juda.

3. On pourrait noter encore que les théories du « devenir » tendent assez naturellement à un certain « phénoménisme », bien que, d'ailleurs, le « phénoménisme » au sens le plus strict ne soit, à vrai dire, qu'une chose toute moderne.

4. On ne peut dire que le Bouddha lui-même ait nié la distinction des castes, mais seulement qu'il n'avait pas à en tenir compte, parce que ce qu'il avait réellement en vue était la constitution d'un ordre monastique, à l'intérieur duquel cette distinction ne s'appliquait pas ; c'est seulement quand on prétendit étendre cette absence de distinction à la société extérieure qu'elle se transforma en une véritable négation.

logique des événements, déposséder les Kshatriyas du pouvoir qui leur avait appartenu tout d'abord légitimement, mais dont ils avaient pour ainsi dire détruit eux-mêmes la légitimité ¹.

1. Un gouvernement dans lequel des hommes de caste inférieure s'attribuent le titre et les fonctions de la royauté est ce que les anciens Grecs appelaient « tyrannie » ; le sens primitif de ce mot est, comme on le voit, assez éloigné de celui qu'il a pris chez les modernes, qui l'emploient plutôt comme un synonyme de « despotisme ».

Les usurpations de la royauté et leurs conséquences

On dit parfois que l'histoire se répète, ce qui est faux, car il ne peut y avoir dans l'univers deux êtres ni deux événements qui soient rigoureusement semblables entre eux sous tous les rapports ; s'ils l'étaient, ils ne seraient plus deux, mais, coïncideraient en tout, ils se confondraient purement et simplement, de sorte que ce ne serait qu'un seul et même être ou un seul et même événement ¹. La répétition de possibilités identiques implique d'ailleurs une supposition contradictoire, celle d'une limitation de la possibilité universelle et totale, et, comme nous l'avons expliqué ailleurs avec tous les développements nécessaires ², c'est là ce qui permet de réfuter des théories comme celles de la « réincarnation » et du « retour éternel ». Mais une autre opinion qui n'est pas moins fautive est celle qui, à l'extrême opposé de celle-là, consiste à prétendre que les faits historiques sont entièrement dissemblables, qu'il n'y a rien de commun entre eux ; la vérité est qu'il y a toujours à la fois des différences sous certains rapports et des ressemblances sous d'autres rapports, et que, comme il y a des genres d'êtres dans la nature, il y a également, dans ce domaine aussi bien que dans tous les autres, des genres de faits ; en d'autres termes, il y a des faits qui sont, dans des circonstances diverses, des manifestations ou des expressions d'une même loi. C'est pourquoi l'on rencontre parfois des situations comparables, et qui, si l'on néglige les différences pour ne retenir que les points de similitude, peuvent donner l'illusion d'une répétition ; en réalité, il n'y a jamais identité entre des périodes différentes de l'histoire, mais il y a correspondance et analogie, là comme entre les cycles cosmiques ou entre les états multiples d'un être ; et, comme différents êtres peuvent passer par des phases comparables, sous la réserve des modalités qui sont propres à la nature de chacun d'eux, il en est de même pour les peuples et pour les civilisations.

Ainsi, comme nous l'avons signalé plus haut, il y a, malgré de très grandes différences, une analogie incontestable, et qu'on n'a peut-être jamais assez remarquée, entre l'organisation sociale de l'Inde et celle du moyen âge occidental ; entre les castes de l'une et les classes de l'autre, il n'y a qu'une correspondance, non une identité, mais cette correspondance n'en est pas moins fort importante, parce qu'elle peut servir à montrer, avec une particulière netteté, que toutes les institutions présentant un caractère véritablement traditionnel reposent sur les mêmes fondements naturels et ne diffèrent en somme que par une adaptation nécessaire à des circonstances diverses de temps et de lieu. Il faut bien remarquer, d'ailleurs, que nous n'entendons nullement suggérer par là l'idée d'un emprunt que l'Europe, à cette époque, aurait fait directement à l'Inde, ce qui serait assez peu vraisemblable ; nous disons seulement qu'il y a là deux applications d'un même principe, et, au fond, cela seul importe, du moins au point de vue où nous nous plaçons présentement. Nous réservons donc la question d'une origine commune, qu'on ne pourrait assurément trouver, en tous cas, qu'en remontant fort loin dans le passé ; cette question se rattacherait à celle de la filiation des différentes formes traditionnelles à partir de la grande tradition primordiale, et c'est là, on le comprendra sans peine, quelque chose d'extrêmement complexe. Si nous signalons cependant cette possibilité, c'est parce que nous ne pensons pas que, en fait, des similitudes aussi précises puissent s'expliquer d'une façon entièrement satisfaisante en dehors d'une transmission régulière et effective, et aussi parce que nous rencontrons au moyen âge beaucoup d'autres indices concordants, qui montrent assez clairement qu'il y avait encore en Occident un lien conscient, au moins pour quelques-uns, avec le véritable « centre du monde », source unique de toutes les traditions orthodoxes, alors que, par contre, nous ne voyons plus rien de tel à l'époque moderne.

En Europe, nous trouvons aussi, dès le moyen âge, l'analogie de la révolte des Kshatriyas ; nous le trouvons même plus particulièrement en France, où, à partir de Philippe le Bel, qui doit être considéré comme un des principaux auteurs de la déviation caractéristique de l'époque moderne, la royauté travailla presque constamment à se rendre indépendante de l'autorité spirituelle, tout en conservant cependant, par un singulier illogisme, la marque extérieure de sa dépendance originelle, puisque, comme nous l'avons expliqué, le sacre des rois n'était pas autre chose. Les « légistes » de

1. C'est là ce que Leibnitz a appelé le « principe des indiscernables » ; comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer, Leibnitz, contrairement aux autres philosophes modernes, possédait quelques données traditionnelles, fragmentaires d'ailleurs et insuffisantes pour lui permettre de s'affranchir de certaines limitations.

2. *L'Erreur spirite*, 2^{ème} partie, ch. VI.

Philippe le Bel sont déjà, bien avant les « humanistes » de la Renaissance, les véritables précurseurs du « laïcisme » actuel ; et c'est à cette époque, c'est-à-dire au début du XIV^{ème} siècle, qu'il faut faire remonter en réalité la rupture du monde occidental avec sa propre tradition. Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, et que nous avons d'ailleurs indiquées dans d'autres études ¹, nous pensons que le point de départ de cette rupture fut marqué très nettement par la destruction de l'Ordre du Temple ; nous rappellerons seulement que celui-ci constituait comme un lien entre l'Orient et l'Occident, et que, en Occident même, il était, par son double caractère religieux et guerrier, une sorte de trait d'union entre le spirituel et le temporel, si même ce double caractère ne doit être interprété comme le signe d'une relation plus directe avec la source commune des deux pouvoirs ². On sera peut-être tenté d'objecter que cette destruction, si elle fut voulue par le roi de France, fut du moins réalisée d'accord avec la Papauté ; la vérité est qu'elle fut imposée à la Papauté, ce qui est tout différent ; et c'est ainsi que, renversant les rapports normaux, le pouvoir temporel commença dès lors à se servir de l'autorité spirituelle pour ses fins de domination politique. On dira sans doute encore que le fait que cette autorité spirituelle se laissa ainsi subjuguée prouve qu'elle n'était déjà plus ce qu'elle aurait dû être, et que ses représentants n'avaient plus la pleine conscience de son caractère transcendant ; cela est vrai, et c'est d'ailleurs ce qui explique et justifie, à cette époque même, les invectives parfois violentes de Dante à leur égard ; mais il n'en reste pas moins que, vis-à-vis du pouvoir temporel, c'était malgré tout l'autorité spirituelle, et que c'est d'elle qu'il tenait sa légitimité. Les représentants du pouvoir temporel ne sont pas, comme tels, qualifiés pour reconnaître si l'autorité spirituelle correspondant à la forme traditionnelle dont ils relèvent possède ou non la plénitude de sa réalité effective ; ils en sont même incapables par définition, puisque leur compétence est limitée à un domaine inférieur ; quelle que soit cette autorité, s'ils méconnaissent leur subordination à son égard, ils compromettent par là même leur légitimité. Il faut donc avoir bien soin de distinguer la question de ce que peut être une autorité spirituelle en elle-même, à tel ou tel moment de son existence, et celle de ses rapports avec le pouvoir temporel ; la seconde est indépendante de la première, qui ne regarde que ceux qui exercent des fonctions d'ordre sacerdotal ou qui seraient normalement qualifiés pour les exercer ; et, même si cette autorité, par la faute de ses représentants, avait entièrement perdu l'« esprit » de sa doctrine, la seule conservation du dépôt de la « lettre » et des formes extérieures dans lesquelles cette doctrine est contenue en quelque façon continuerait encore à lui assurer la puissance nécessaire et suffisante pour exercer valablement sa suprématie sur le temporel ³, car cette suprématie est attachée à l'essence même de l'autorité spirituelle et lui appartient tant qu'elle subsiste régulièrement, si diminuée qu'elle puisse être en elle-même, la moindre parcelle de spiritualité étant encore incomparablement supérieure à tout ce qui relève de l'ordre temporel. Il résulte de là que, tandis que l'autorité spirituelle peut et doit toujours contrôler le pouvoir temporel, elle-même ne peut être contrôlée par rien d'autre, du moins extérieurement ⁴ ; si choquante qu'une telle affirmation puisse paraître aux yeux de la plupart de nos contemporains,

1. Voir notamment *L'Ésotérisme de Dante*.

2. Voir à ce sujet notre étude sur *Saint Bernard* ; nous y avons signalé que les deux caractères du moine et du chevalier se trouvaient réunis en saint Bernard, auteur de la règle de l'Ordre du Temple, qualifié par lui de « milice de Dieu », et par là s'explique le rôle, qu'il eut à jouer constamment, de conciliateur et d'arbitre entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique.

3. Ce cas est comparable à celui d'un homme qui aurait reçu en héritage une cassette fermée contenant un trésor, et qui, ne pouvant l'ouvrir, ignorerait la vraie nature de celui-ci ; cet homme n'en serait pas moins l'authentique possesseur du trésor ; la perte de la clef ne lui en enlèverait pas la propriété, et, si certaines prérogatives extérieures étaient attachées à cette propriété, il conserverait toujours le droit de les exercer ; mais, d'autre part, il est évident que, en ce qui le concerne personnellement, il ne pourrait, dans ces conditions, avoir effectivement la pleine jouissance de son trésor.

4. Cette réserve concerne le principe suprême du spirituel et du temporel, qui est au delà de toutes les formes particulières, et dont les représentants directs ont évidemment le droit de contrôle sur l'un et l'autre domaine ; mais l'action de ce principe suprême, dans l'état actuel du monde, ne s'exerce pas visiblement, de telle sorte qu'on peut dire que toute autorité spirituelle apparaît au dehors comme suprême, même si elle est seulement ce que nous avons appelé plus haut une autorité spirituelle relative, et même si, dans ce cas, elle a perdu la clef de la forme traditionnelle dont elle est chargée d'assurer la conservation.

nous n'hésitons pas à déclarer que ce n'est là que l'expression d'une vérité indéniable ¹.

Mais revenons à Philippe le Bel, qui nous fournit un exemple particulièrement typique pour ce que nous nous proposons d'expliquer ici : il est à remarquer que Dante attribue comme mobile à ses actions la « cupidité » ², qui est un vice, non de Kshatriya, mais de Vaishya ; on pourrait dire que les Kshatriyas, dès qu'ils se mettent en état de révolte, se dégradent en quelque sorte et perdent leur caractère propre pour prendre celui d'une caste inférieure. On pourrait même ajouter que cette dégradation doit inévitablement accompagner la perte de la légitimité : si les Kshatriyas sont, par leur faute, déchus de leur droit normal à l'exercice du pouvoir temporel, c'est qu'ils ne sont pas de vrais Kshatriyas, nous voulons dire que leur nature n'est plus telle qu'elle les rende aptes à remplir ce qui était leur fonction propre. Si le roi ne se contente plus d'être le premier des Kshatriyas, c'est-à-dire le chef de la noblesse, et de jouer le rôle « régulateur » qui lui appartient à ce titre, il perd ce qui fait sa raison d'être essentielle, et, en même temps, il se met en opposition avec cette noblesse dont il n'était que l'émanation et comme l'expression la plus achevée. C'est ainsi que nous voyons la royauté, pour « centraliser » et absorber en elle les pouvoirs qui appartiennent collectivement à la noblesse tout entière, entrer en lutte avec celle-ci et travailler avec acharnement à la destruction de la féodalité, dont pourtant elle était issue ; elle ne pouvait d'ailleurs le faire qu'en s'appuyant sur le tiers-état, qui correspond aux Vaishyas ; et c'est pourquoi nous voyons aussi, à partir de Philippe le Bel précisément, les rois de France s'entourer presque constamment de bourgeois, surtout ceux qui, comme Louis XI et Louis XIV, ont poussé le plus loin le travail de « centralisation », dont la bourgeoisie devait du reste recueillir ensuite le bénéfice lorsqu'elle s'empara du pouvoir par la Révolution.

La « centralisation » temporelle est d'ailleurs généralement la marque d'une opposition vis-à-vis de l'autorité spirituelle, dont les gouvernements s'efforcent de neutraliser ainsi l'influence pour y substituer la leur ; c'est pourquoi la forme féodale, qui est celle où les Kshatriyas peuvent exercer le plus complètement leurs fonctions normales, est en même temps celle qui paraît convenir le mieux à l'organisation régulière des civilisations traditionnelles, comme l'était celle du moyen âge. L'époque moderne, qui est celle de la rupture avec la tradition, pourrait, sous le rapport politique, être caractérisée par la substitution du système national au système féodal ; et c'est au XIV^{ème} siècle que les « nationalités » commencèrent à se constituer, par ce travail de « centralisation » dont nous venons de parler. On a raison de dire que la formation de la « nation française », en particulier, fut l'œuvre des rois ; mais ceux-ci, par la même, préparaient sans le savoir leur propre ruine ³ ; et, si la France fut le premier pays d'Europe où la royauté fut abolie, c'est parce que c'est en France que la « nationalisation » avait eu son point de départ. D'ailleurs, il est à peine besoin de rappeler combien la Révolution fut farouchement « nationaliste » et « centralisatrice », et aussi quel usage

1. Il en est de même de l'« infailibilité pontificale », dont la proclamation a soulevé tant de protestations dues simplement à l'incompréhension moderne, incompréhension qui, d'ailleurs, rendait son affirmation explicite et solennelle d'autant plus indispensable : un représentant authentique d'une doctrine traditionnelle est nécessairement infailible quand il parle au nom de cette doctrine ; et il faut bien se rendre compte que cette infailibilité est ainsi attachée, non à l'individualité, mais à la fonction. C'est ainsi que, dans l'Islam, tout *mufti* est infailible en tant qu'interprète autorisé de la *sharīyah*, c'est-à-dire de la législation basée essentiellement sur la religion, quoique sa compétence ne s'étende pas à un ordre plus intérieur ; les Orientaux pourraient donc s'étonner, non pas que le Pape soit infailible dans son domaine, ce qui ne saurait faire pour eux la moindre difficulté, mais bien plutôt qu'il soit seul à l'être dans tout l'Occident.

2. C'est par là que s'explique, non seulement la destruction de l'Ordre du Temple, mais aussi, plus visiblement encore, ce qu'on a appelé l'altération des monnaies, et ces deux faits sont peut-être liés plus étroitement qu'on ne pourrait le supposer à première vue ; en tous cas, si les contemporains de Philippe le Bel lui firent un crime de cette altération, il faut en conclure que, en changeant de sa propre initiative le titre de la monnaie, il dépassait les droits reconnus au pouvoir royal. Il y a là une indication qui est à retenir, car cette question de la monnaie avait, dans l'antiquité et au moyen âge, des aspects tout à fait ignorés des modernes, qui s'en tiennent au simple point de vue « économique » ; c'est ainsi qu'on a remarqué que, chez les Celtes, les symboles figurant sur les monnaies ne peuvent s'expliquer que si on les rapporte à des connaissances doctrinales qui étaient propres aux Druides, ce qui implique une intervention directe de ceux-ci dans ce domaine ; et ce contrôle de l'autorité spirituelle a dû se perpétuer jusque vers la fin du moyen âge.

3. À la lutte de la royauté contre la noblesse féodale, on peut appliquer strictement cette parole de l'Évangile : « Toute maison divisée contre elle-même périra ».

proprement révolutionnaire fut fait, durant tout le cours du XIX^{ème} siècle, du soi-disant « principe des nationalités »¹; il y a donc une assez singulière contradiction dans le « nationalisme » qu'affichent aujourd'hui certains adversaires déclarés de la Révolution et de son œuvre. Mais le point le plus intéressant pour nous présentement est celui-ci : la formation des « nationalités » est essentiellement un des épisodes de la lutte du temporel contre le spirituel ; et, si l'on veut aller au fond des choses, on peut dire que c'est précisément pour cela qu'elle fut fatale à la royauté, qui, alors même qu'elle semblait réaliser toutes ses ambitions, ne faisait que courir à sa perte².

Il est une sorte d'unification politique, donc tout extérieure, qui implique la méconnaissance, sinon la négation, des principes spirituels qui seuls peuvent faire l'unité véritable et profonde d'une civilisation, et les « nationalités » en sont un exemple. Au moyen âge, il y avait, pour tout l'Occident, une unité réelle, fondée sur des bases d'ordre proprement traditionnel, qui était celle de la « Chrétienté » ; lorsque furent formées ces unités secondaires, d'ordre purement politique, c'est-à-dire temporel et non plus spirituel, que sont les nations, cette grande unité de l'Occident fut irrémédiablement brisée, et l'existence effective de la « Chrétienté » prit fin. Les nations, qui ne sont que les fragments dispersés de l'ancienne « Chrétienté », les fausses unités substituées à l'unité véritable par la volonté de domination du pouvoir temporel, ne pouvaient vivre, par les conditions mêmes de leur constitution, qu'en s'opposant les unes aux autres, en luttant sans cesse entre elles sur tous les terrains³; l'esprit est unité, la matière est multiplicité et division, et plus on s'éloigne de la spiritualité, plus les antagonismes s'accroissent et s'amplifient. Personne ne pourra contester que les guerres féodales, étroitement localisées, et d'ailleurs soumises à une réglementation restrictive émanant de l'autorité spirituelle, n'étaient rien en comparaison des guerres nationales, qui ont abouti, avec la Révolution et l'Empire, aux « nations armées »⁴, et que nous avons vues prendre de nos jours de nouveaux développements fort peu rassurants pour l'avenir.

D'autre part, la constitution des « nationalités » rendit possibles de véritables tentatives d'asservissement du spirituel au temporel, impliquant un renversement complet des rapports hiérarchiques entre les deux pouvoirs ; cet asservissement trouve son expression la plus définie dans l'idée d'une Église « nationale », c'est-à-dire subordonnée à l'État et enfermée dans les limites de celui-ci ; et le terme même de « religion d'État », sous son apparence volontairement équivoque, ne signifie rien d'autre au fond : c'est la religion dont le gouvernement temporel se sert comme d'un moyen pour assurer sa domination ; c'est la religion réduite à n'être plus qu'un simple facteur de l'ordre social⁵. Cette idée d'Église « nationale » vit le jour tout d'abord dans les pays protestants, ou, pour mieux dire, c'est peut-être surtout pour la réaliser que le Protestantisme fut suscité, car il semble bien que Luther n'ait guère été, politiquement tout au moins, qu'un instrument des ambitions de certains princes allemands, et il est fort probable que, sans cela, même si sa révolte contre Rome s'était produite, les conséquences en auraient été tout aussi négligeables que celles de beaucoup d'autres dissidences individuelles qui ne furent que des incidents sans lendemain. La Réforme est le symptôme le plus apparent de la rupture de l'unité spirituelle de la « Chrétienté », mais ce n'est pas elle qui commença, suivant l'expression de Joseph de Maistre, à « déchirer la robe sans couture » ; cette rupture était alors un fait accompli depuis longtemps déjà, puisque, comme nous l'avons dit, son

1. Il y a lieu de remarquer que ce « principe des nationalités » fut surtout exploité contre la Papauté et contre l'Autriche, qui représentait le dernier reste du Saint-Empire.

2. Là où la royauté a pu se maintenir en devenant « constitutionnelle », elle n'est plus que l'ombre d'elle-même et n'a guère qu'une existence nominale et « représentative », comme l'exprime la formule connue d'après laquelle « le roi règne, mais ne gouverne pas » ; ce n'est véritablement qu'une caricature de l'ancienne royauté.

3. C'est pourquoi l'idée d'une « société des nations » ne peut être qu'une utopie sans portée réelle ; la forme nationale répugne essentiellement à la connaissance d'une unité quelconque supérieure à la sienne propre ; d'ailleurs, dans les conceptions qui se font jour actuellement, il ne s'agirait évidemment que d'une unité d'ordre exclusivement temporel, donc d'autant plus inefficace, et qui ne pourrait jamais être qu'une parodie de la véritable unité.

4. Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs (*La Crise du Monde moderne*, pp. 104-105), en obligeant tous les hommes indistinctement à prendre part aux guerres modernes, on méconnaît entièrement la distinction essentielle des fonctions sociales ; c'est là, du reste, une conséquence logique de l'« égalitarisme ».

5. Cette conception peut d'ailleurs se réaliser sous d'autres formes que celle d'une Église « nationale » proprement dite ; on en a un exemple des plus frappants dans un régime comme celui du « Concordat » napoléonien, transformant les prêtres en fonctionnaires de l'État, ce qui est une véritable monstruosité.

début remonte en réalité deux siècles plus tôt ; et l'on pourrait faire une remarque analogue au sujet de la Renaissance, qui, par une coïncidence où il n'y a rien de fortuit, se produisit à peu près en même temps que la Réforme, et seulement alors que les connaissances traditionnelles du moyen âge étaient presque entièrement perdues. Le Protestantisme fut donc plutôt, à cet égard, un aboutissement qu'un point de départ ; mais, s'il fut surtout, en réalité, l'œuvre des princes et des souverains, qui l'utilisèrent tout d'abord à des fins politiques, ses tendances individualistes ne devaient pas tarder à se retourner contre ceux-ci, car elles préparaient directement la voie aux conceptions démocratiques et égalitaires de l'époque actuelle ¹.

Pour revenir à ce qui concerne l'asservissement de la religion à l'État, sous la forme que nous venons d'indiquer, ce serait d'ailleurs une erreur de croire qu'on n'en trouverait pas d'exemples en dehors du Protestantisme ²: si le schisme anglican d'Henri VIII est la réussite la plus complète dans la constitution d'une Église « nationale », le gallicanisme lui-même, tel que Louis XIV a pu le concevoir, n'était pas autre chose au fond ; si cette tentative avait abouti, le rattachement à Rome aurait sans doute subsisté en théorie, mais, pratiquement, les effets en auraient été complètement annulés par l'interposition du pouvoir politique, et la situation n'aurait pas été sensiblement différente en France de ce qu'elle pourrait être en Angleterre si les tendances de la friction « ritualiste » de l'Église anglicane arrivaient à prévaloir définitivement ³. Le Protestantisme, sous ses différentes formes, a poussé les choses à l'extrême ; mais ce n'est pas seulement dans les pays où il s'établit que la royauté détruisit son propre « droit divin », c'est-à-dire l'unique fondement réel de sa légitimité, et, en même temps, l'unique garantie de sa stabilité ; d'après ce qui vient d'être exposé, la royauté française, sans aller jusqu'à une rupture aussi manifeste avec l'autorité spirituelle, avait en somme, par d'autres moyens plus détournés, agi exactement de la même façon, et même il semble bien qu'elle avait été la première à s'engager dans cette voie ; ceux de ses partisans qui lui en font une sorte de gloire ne paraissent guère se rendre compte des conséquences que cette attitude a entraînées et qu'elle ne pouvait pas ne pas entraîner. La vérité est que c'est la royauté qui, par là, ouvrit inconsciemment le chemin à la Révolution, et que celle-ci, en la détruisant, ne fit qu'aller plus loin dans le sens du désordre où elle-même avait commencé à s'engager. En fait, partout dans le monde occidental, la bourgeoisie est parvenue à s'emparer du pouvoir, auquel la royauté l'avait tout d'abord fait participer indûment ; peu importe d'ailleurs qu'elle ait alors aboli la royauté comme en France, ou qu'elle l'ait laissée subsister nominalement comme en Angleterre ou ailleurs ; le résultat est le même dans tous les cas, et c'est le triomphe de l'« économique », sa suprématie proclamée ouvertement. Mais, à mesure qu'on s'enfonce dans la matérialité, l'instabilité s'accroît, les changements se produisent de plus en plus rapidement ; aussi le règne de la bourgeoisie ne pourra-t-il avoir qu'une assez courte durée, en comparaison de celle du régime auquel il a succédé ; et, comme l'usurpation appelle l'usurpation, après les Vaishyas, ce sont maintenant les Shûdras qui, à leur tour, aspirent à la domination : c'est là, très exactement, la signification du bolchevisme. Nous ne voulons, à cet égard, formuler aucune prévision, mais il ne serait sans doute pas bien difficile de tirer, de ce qui précède, certaines conséquences pour l'avenir : si les éléments sociaux les plus inférieurs accèdent au pouvoir d'une façon ou d'une autre, leur règne sera vraisemblablement le plus bref de tous, et il marquera la dernière place d'un certain cycle historique, puisqu'il n'est pas possible de descendre plus bas ; si même un tel événement n'a pas une portée plus générale, il est donc à supposer qu'il sera tout au moins, pour l'Occident, la fin de la période moderne.

Un historien qui s'appuierait sur les données que nous avons indiquées pourrait sans doute développer ces considérations presque indéfiniment, en recherchant des faits plus particuliers qui feraient encore ressortir, d'une façon très précise, ce que nous avons voulu montrer principalement

1. Il y a lieu de noter que le Protestantisme supprime le clergé, et que s'il prétend maintenir l'autorité de la Bible, il la ruine en fait par le « libre arbitre ».

2. Nous n'envisageons pas ici le cas de la Russie, qui est quelque peu spécial et devrait donner lieu à des distinctions qui compliqueraient assez inutilement notre exposé ; il n'en est pas moins vrai que là aussi, on trouve la « religion d'État » au sens que nous avons défini ; mais les ordres monastiques ont pu du moins échapper dans une certaine mesure à la subordination du spirituel au temporel, tandis que, dans les pays protestants, leur suppression a rendu cette subordination aussi complète que possible.

3. On remarquera du reste qu'il y a, entre les deux dénominations d'« anglicanisme » et de « gallicanisme », une étroite similitude, qui correspond bien à la réalité.

ici ¹: cette responsabilité trop peu connue du pouvoir royal à l'origine de tout le désordre moderne, cette première déviation, dans les rapports du spirituel et du temporel, qui devait inévitablement entraîner toutes les autres. Quant à nous, ce ne peut être là notre rôle ; nous avons voulu donner seulement des exemples destinés à éclairer un exposé synthétique ; nous devons donc nous en tenir aux grandes lignes de l'histoire, et nous borner aux indications essentielles qui se dégagent de la suite même des événements.

1. Il pourrait être intéressant, par exemple, d'étudier spécialement à ce point de vue le rôle de Richelieu, qui s'acharna à détruire les derniers vestiges de la féodalité, et qui, tout en combattant les Protestants à l'intérieur, s'allia à eux à l'extérieur contre ce qui pouvait encore subsister du Saint-Empire, c'est-à-dire contre les survivances de l'ancienne « Chrétienté ».

Paradis terrestre et Paradis céleste

La constitution politique de la « Chrétienté » médiévale était, avons-nous dit, essentiellement féodale ; elle avait son couronnement dans une fonction, véritablement suprême dans l'ordre temporel, qui était celle de l'Empereur, celui-ci devant être par rapport aux rois ce que les rois, à leur tour, étaient par rapport à leurs vassaux. Il faut dire, d'ailleurs, que cette conception du Saint-Empire resta quelque peu théorique et ne fut jamais pleinement réalisée, sans doute par la faute des Empereurs eux-mêmes, qui, égarés par l'étendue de la puissance qui leur était conférée, furent les premiers à contester leur subordination vis-à-vis de l'autorité spirituelle, dont ils tenaient cependant leur pouvoir tout comme les autres souverains, et même plus directement encore ¹. Ce fut ce qu'on est convenu d'appeler la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, dont les vicissitudes diverses sont assez connues pour qu'il n'y ait pas lieu de les rappeler ici, même sommairement, d'autant plus que le détail de ces faits importe peu pour ce que nous nous proposons ; ce qui est plus intéressant, c'est de comprendre ce qu'aurait dû être véritablement l'Empereur, et aussi ce qui a pu donner naissance à l'erreur qui lui fit prendre sa suprématie relative pour une suprématie absolue.

La distinction de la Papauté et de l'Empire provenait en quelque sorte d'une division des pouvoirs qui, dans l'ancienne Rome, avaient été réunis dans une seule personne, puisque, alors, l'*Imperator* était en même temps *Pontifex Maximus* ²; nous n'avons d'ailleurs pas à chercher comment peut expliquer, dans ce cas spécial, cette réunion du spirituel et du temporel, ce qui risquerait de nous engager dans des considérations assez complexes ³. Quoi qu'il en soit, le Pape et l'Empereur étaient ainsi, non pas précisément « les deux moitiés de Dieu » comme l'a écrit Victor Hugo, mais beaucoup plus exactement les deux moitiés de ce Christ-Janus que certaines figurations nous montrent tenant d'une main une clef et de l'autre un sceptre, emblèmes respectifs des deux pouvoirs sacerdotal et royal unis en lui comme dans leur principe commun ⁴. Cette assimilation symbolique du Christ à Janus, en tant que principe suprême des deux pouvoirs, est la marque très nette d'une certaine continuité traditionnelle, trop souvent ignorée ou niée de parti pris, entre la Rome ancienne et la Rome chrétienne ; et il ne faut pas oublier que, au moyen âge, l'Empire était « romain » comme la Papauté. Mais cette même figuration nous donne aussi la raison de l'erreur que nous venons de signaler, et qui devait être fatale à l'Empire : cette erreur consiste en somme à regarder comme équivalentes les deux moitiés de Janus, qui le sont en effet en apparence, mais qui, lorsqu'elles représentent le spirituel et le temporel, ne peuvent l'être en réalité ; en d'autres termes, c'est encore l'erreur qui consiste à prendre le rapport des deux pouvoirs pour un rapport de coordination, alors qu'il est un rapport de subordination, parce que, dès lors qu'ils sont séparés, tandis que l'un procède directement du principe suprême, l'autre n'en procède qu'indirectement ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus dans ce qui précède pour qu'il n'y ait pas lieu maintenant d'y insister davantage.

Dante, à la fin de son traité *De Monarchia*, définit d'une façon très nette les attributions respectives du Pape et de l'Empereur ; voici ce passage important : « L'ineffable Providence de Dieu proposa à l'homme deux fins : la béatitude de cette vie, qui consiste dans l'exercice de la vertu propre et qui est

1. Le Saint-Empire commence avec Charlemagne, et on sait que c'est le Pape qui conféra à celui-ci la dignité impériale ; ses successeurs ne pouvaient être légitimés autrement qu'il ne l'avait été lui-même.

2. Il est très remarquable que le Pape ait toujours conservé ce titre de *Pontifex Maximus*, dont l'origine est si évidemment étrangère au Christianisme et lui est d'ailleurs fort antérieure ; ce fait est de ceux qui devraient donner à penser, à ceux qui sont capables de réfléchir, que le soi-disant « paganisme » avait en réalité un caractère bien différent de celui qu'on est convenu de lui attribuer.

3. L'Empereur romain apparaît en quelque sorte comme un Kshatriya exerçant, outre sa fonction propre, la fonction d'un Brâhmane ; il semble donc qu'il y ait là une anomalie, et il faudrait voir si la tradition romaine n'a pas un caractère particulier permettant de considérer ce fait autrement que comme une simple usurpation. D'autre part, on peut douter que les Empereurs aient été, pour la plupart, vraiment « qualifiés » au point de vue spirituel ; mais il faut parfois distinguer entre le représentant « officiel » de l'autorité et ses détenteurs effectifs, et il suffit que ceux-ci inspirent celui-là, même s'il n'est pas l'un d'entre eux, pour que les choses soient ce qu'elles doivent être.

4. Voir un article de L. Charbonneau-Lassay intitulé *Un ancien emblème du mois de janvier*, publié dans la revue *Regnabit* (mars 1925). – La clef et le spectre équivalent ici à l'ensemble plus habituel des deux clefs d'or et d'argent ; ces deux symboles sont d'ailleurs rapportés directement au Christ par cette formule liturgique : « *O Clavis David, et Sceptrum domus Israel...* » (*Bréviaire romain*, office du 20 décembre).

représentée par le Paradis terrestre ; et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste à jouir de la vue de Dieu, à quoi la vertu humaine ne peut pas se hausser si elle n'est aidée par la lumière divine, et qui est représentée par le Paradis céleste. À ces deux béatitudes, comme à des conclusions diverses, il faut arriver par des moyens différents ; car à la première nous arrivons par les enseignements philosophiques, pourvu que nous les suivions en agissant selon les vertus morales et intellectuelles ; à la seconde, par les enseignements spirituels, qui dépassent la raison humaine, pourvu que nous les suivions en agissant selon les vertus théologiques, la Foi, l'Espérance et la Charité. Ces conclusions et ces moyens, bien qu'ils nous soient enseignés, les uns par la raison humaine qui nous est manifestée tout entière par les philosophes, les autres par l'Esprit-Saint qui nous a révélé la vérité surnaturelle, à nous nécessaire, par les prophètes et les écrivains sacrés, par le Fils de Dieu, Jésus-Christ, coéternel à l'Esprit, et par ses disciples, ces conclusions et ces moyens, la cupidité humaine les ferait abandonner si les hommes, semblables à des chevaux qui vagabondent dans leur bestialité, n'étaient par le frein retenus dans leur route. C'est pourquoi l'homme a eu besoin d'une double direction suivant sa double fin, c'est-à-dire du Souverain Pontife, qui, selon la Révélation, conduirait le genre humain à la vie éternelle, et de l'Empereur, qui, selon les enseignements philosophiques, le dirigerait à la félicité temporelle. Et comme à ce port nul ne pourrait parvenir, ou il n'y parviendrait que très peu de personnes et au prix des pires difficultés, si le genre humain ne pouvait reposer libre dans la tranquillité de la paix, après qu'auraient été apaisés les flots de la cupidité insinuante, c'est à ce but que doit tendre surtout celui qui régit la terre, le prince romain : que dans cette petite habitation des mortels on vive librement en paix »¹.

Ce texte a besoin d'un certain nombre d'explications pour être parfaitement compris, car il ne faut pas s'y laisser tromper : sous un langage d'apparence purement théologique, il renferme des vérités d'un ordre beaucoup plus profond, ce qui est d'ailleurs conforme aux habitudes de son auteur et des organisations initiatiques auxquelles celui-ci était rattaché². D'autre part, il est assez étonnant, remarquons le en passant, que celui qui a écrit ces lignes ait pu être présenté parfois comme un ennemi de la Papauté ; il a sans doute, comme nous le disions plus haut, dénoncé les insuffisances et les imperfections qu'il a pu constater dans l'état de la Papauté à son époque, et en particulier, comme une de leurs conséquences, le recourt trop fréquent à des moyens proprement temporels, donc peu convenables à l'action d'une autorité spirituelle ; mais il a su ne pas imputer à l'institution elle-même les défauts des hommes qui la représentaient passagèrement, ce que ne sait pas toujours faire l'individualisme moderne³.

Si l'on se reporte à ce que nous avons déjà expliqué, on verra sans difficulté que la distinction que fait Dante entre les deux fins de l'homme correspond très exactement à celle des « petits mystères » et des « grands mystères », et aussi, par conséquent, à celle de l'« initiation royale » et de l'« initiation sacerdotale ». L'Empereur préside aux « petits mystères », qui concernent le « Paradis terrestre », c'est-à-dire la réalisation de la perfection de l'état humain⁴ ; le Souverain Pontife préside aux « grands mystères », qui concernent le « Paradis céleste », c'est-à-dire la réalisation des états supra-humains, reliés ainsi à l'état humain par la fonction « pontificale », entendue en son sens strictement

1. *De Monarchia*, III, 16.

2. Voir notamment, à ce sujet, notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, et aussi l'ouvrage de Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »* ; l'auteur est malheureusement mort sans avoir pu pousser ses recherches jusqu'au bout, et au moment même où elles semblaient l'amener à envisager les choses dans un esprit plus proche de l'ésotérisme traditionnel.

3. Quand on parle du Catholicisme, on devrait toujours avoir le plus grand soin de distinguer ce qui concerne le Catholicisme lui-même en tant que doctrine et ce qui se rapporte seulement à l'état actuel de l'organisation de l'Église catholique ; quoi qu'on puisse penser sur cette dernière question, l'autre ne saurait nullement en être affecté. Ce que nous disons ici du Catholicisme, parce que cet exemple se présente immédiatement à propos de Dante, pourrait d'ailleurs trouver beaucoup d'autres applications ; mais bien peu nombreux sont aujourd'hui ceux qui savent, quand il le faut, se dégager des contingences historiques, à tel point que, pour continuer à prendre le même exemple, certains défenseurs du Catholicisme, aussi bien que ses adversaires, croient pouvoir tout ramener à une simple question d'« historicité », ce qui est une des formes de la moderne « superstition du fait ».

4. Cette réalisation est, en effet, la restauration de l'« état primordial » dont il est question dans toutes les traditions, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de l'exposer à diverses reprises.

étymologique ¹. L'homme, en tant qu'homme, ne peut évidemment atteindre par lui-même que la première de ces deux fins, qui peut être dite « naturelle », tandis que la seconde est proprement « surnaturelle », puisqu'elle réside au delà du monde manifesté ; cette distinction est donc bien celle de l'ordre « physique » et de l'ordre « métaphysique ». Ici apparaît aussi clairement que possible la concordance de toutes les traditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident : en définissant comme nous l'avons fait les attributions respectives des Kshatriyas et des Brâhmanes, nous étions bien fondé à n'y pas voir seulement quelque chose d'applicable à une certaine forme de civilisation, celle de l'Inde, puisque nous les retrouvons, définies d'une façon rigoureusement identique, dans ce qui fut, avant la déviation moderne, la civilisation traditionnelle du monde occidental.

Dante assigne donc pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste » ; la première de ces deux fonctions s'accomplit « selon la philosophie », et la seconde « selon la Révélation » ; mais ces termes sont de ceux qui demandent à être expliqués soigneusement. Il va de soi, en effet, que la « philosophie » ne saurait être entendue ici dans son sens ordinaire et « profane », car, s'il en était ainsi, elle serait trop manifestement incapable de jouer le rôle qui lui est assigné ; il faut, pour comprendre ce dont il s'agit réellement, restituer à ce mot de « philosophie » sa signification primitive, celle qu'il avait pour les Pythagoriciens, qui furent les premiers à en faire usage. Comme nous l'avons indiqué ailleurs ², ce mot, signifiant étymologiquement « amour de la sagesse », désigne tout d'abord une disposition préalable requise pour parvenir à la sagesse, et il peut désigner aussi, par une extension toute naturelle, la recherche qui, naissant de cette disposition même, doit conduire à la véritable connaissance ; ce n'est donc qu'un stade préliminaire et préparatoire, un acheminement vers la sagesse, comme le « Paradis terrestre » est une étape sur la voie qui mène au « Paradis céleste ». Cette « philosophie », ainsi entendue, est ce qu'on pourrait appeler, si l'on veut, la « sagesse humaine », parce qu'elle comprend l'ensemble de toutes les connaissances qui peuvent être atteintes par les seules facultés de l'individu humain, facultés que Dante synthétise dans la raison, parce que c'est par celle-ci que se définit proprement l'homme comme tel ; mais cette « sagesse humaine » précisément parce qu'elle n'est qu'humaine, n'est point la vraie sagesse, qui s'identifie avec la connaissance métaphysique. Cette dernière est essentiellement supra-rationnelle, donc aussi supra-humaine ; et, de même que, à partir du « Paradis terrestre », la voie du « Paradis céleste » quitte la terre pour « *salire alle stelle* », comme dit Dante ³, c'est-à-dire pour s'élever aux états supérieurs, que figurent les sphères planétaires et stellaires dans le langage de l'astrologie, et les hiérarchies angéliques dans celui de la théologie, de même, pour la connaissance de tout ce qui dépasse l'état humain, les facultés individuelles deviennent impuissantes, et il faut d'autres moyens : c'est ici qu'intervient la « Révélation », qui est une communication directe des états supérieurs, communication qui, comme nous l'indiquions tout à l'heure, est effectivement établie par le « pontificat ». La possibilité de cette « Révélation » repose sur l'existence de facultés transcendantes par rapport à l'individu : quel que soit le nom qu'on leur donne, qu'on parle par exemple d'« intuition intellectuelle » ou d'« inspiration », c'est toujours la même chose au fond ; le premier de ces deux termes pourra faire penser en un sens aux états « angéliques », qui sont en effet identiques aux états supra-individuels de l'être, et le second évoquera surtout cette action de l'Esprit-Saint à laquelle Dante fait allusion expressément ⁴ ; on pourra dire aussi que ce qui est « inspiration » intérieurement, pour celui qui la reçoit directement, devient « Révélation » extérieurement, pour la collectivité humaine à laquelle elle est transmise par son intermédiaire, dans la mesure où une telle transmission est possible, c'est-à-dire dans la mesure de ce qui est exprimable. Naturellement, nous ne faisons que résumer là très sommairement, et d'une façon peut-être un peu trop simplifiée par là même, un ensemble de considérations qui, si l'on voulait les développer plus complètement, seraient assez complexes et s'écarteraient d'ailleurs beaucoup de notre sujet ; ce que nous venons de dire est

1. Dans le symbolisme de la croix, la première de ces deux réalisations est représentée par le développement indéfini de la ligne horizontale, et la seconde par celui de la ligne verticale ; ce sont, suivant le langage de l'ésotérisme islamique, les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation », dont le plein épanouissement se réalise dans l'« Homme Universel », qui est le Christ mystique, le « second Adam » de saint Paul.

2. *La Crise du Monde moderne*, pp. 21-22 (2^{ème} édition).

3. *Purgatorio*, XXXIII, 145 ; voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 60.

4. L'intellect pur, qui est d'ordre universel et non individuel, et qui relie entre eux tous les états de l'être, est le principe que la doctrine hindoue appelle *Buddhi*, nom dont la racine exprime essentiellement l'idée de « sagesse ».

en tout cas suffisant pour le but que nous nous proposons présentement.

Dans cette acception, la « Révélation » et la « philosophie » correspondent respectivement aux deux parties qui, dans la doctrine hindoue, sont désignées par les noms de *Shruti* et de *Smriti* ¹; il faut bien remarquer que, là encore, nous disons qu'il y a correspondance, et non pas identité, la différence des formes traditionnelles impliquant une différence réelle dans les points de vue auxquels les choses y sont envisagées. La *Shruti*, qui comprend tous les textes védiques, est le fruit de l'inspiration directe, et la *Smriti* est l'ensemble des conséquences et des applications diverses qui en sont tirées par réflexion ; leur rapport est, à certains égards, celui de la connaissance intuitive et de la connaissance discursive ; et, en effet, de ces deux modes de connaissance, le premier est supra-humain, tandis que le second est proprement humain. De même que le domaine de la « Révélation » est attribué à la Papauté et celui de la « philosophie » à l'Empire, la *Shruti* concerne plus directement les Brâhmanes, dont l'étude du *Vêda* est la principale occupation, et la *Smriti*, qui comprend le *Dharma-Shâstra* ou « Livre de la Loi » ², donc l'application sociale de la doctrine, concerne plutôt les Kshatriyas, auxquels sont plus spécialement destinés la plupart des livres qui en renferment l'expression. La *Shruti* est le principe dont dérive tout le reste de la doctrine, et sa connaissance, impliquant celle des états supérieurs, constitue les « grands mystères » ; la connaissance de la *Smriti*, c'est-à-dire des applications au « monde de l'homme », en entendant par là l'état humain intégral, considéré dans toute l'extension de ses possibilités, constitue les « petits mystères » ³. La *Shruti* est la lumière directe, qui, comme l'intelligence pure, laquelle est ici en même temps la pure spiritualité, correspond au soleil, et la *Smriti* est la lumière réfléchie, qui, comme la mémoire dont elle porte le nom et qui est la faculté « temporelle » par définition même, correspond à la lune ⁴; c'est pourquoi la clef des « grands mystères » est d'or et celle des « petits mystères » d'argent, car l'or et l'argent sont, dans l'ordre alchimique, l'exact équivalent de ce que sont le soleil et la lune dans l'ordre astrologique. Ces deux clefs, qui étaient celles de Janus dans l'ancienne Rome, étaient un des attributs du Souverain Pontifical, auquel la fonction d'« hiérophante » ou « maître des mystères » était essentiellement attachée ; avec le titre même de *Pontifex Maximus*, elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la Papauté, et d'ailleurs les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » ne font en somme, ainsi qu'il arrive également sur bien d'autres points, que confirmer pleinement la tradition primordiale. On peut maintenant comprendre, plus complètement encore que par ce que nous avons expliqué précédemment, pourquoi ces deux clefs sont en même temps celles du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel ; pour exprimer les rapports de ces deux pouvoirs, on pourrait dire que le Pape doit garder pour lui la clef d'or du « Paradis céleste » et confier à « l'Empereur la clef d'argent du « Paradis terrestre » ; et on a vu tout à l'heure que, dans le symbolisme, cette seconde clef était parfois remplacée par le sceptre, insigne plus spécial de la royauté ⁵.

Il y a, dans ce qui précède, un point sur lequel nous devons attirer l'attention, pour éviter jusqu'à l'apparence d'une contradiction : nous avons dit, d'une part, que la connaissance métaphysique,

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. I^{er}.

2. On pourrait peut-être, sous ce rapport, tirer certaines conséquences du fait que, dans la tradition judaïque, source et point de départ de tout ce qui peut porter le nom de « religion » dans son sens le plus précis, puisque l'Islamisme s'y rattache aussi bien que le Christianisme, la désignation de *Thorah* ou « Loi » est appliquée à tout l'ensemble des Livres sacrés : nous y voyons surtout une connexion avec la convenance spéciale de la forme religieuse aux peuples en qui prédomine la nature des Kshatriyas, et aussi avec l'importance particulière que prend dans cette forme le point de vue social, ces deux considérations ayant d'ailleurs entre elles des liens assez étroits.

3. Il doit être bien entendu que, dans tout ce que nous disons, il s'agit toujours d'une connaissance qui n'est pas seulement théorique, mais effective, et qui, par conséquent, comporte essentiellement la réalisation correspondante.

4. À cet égard, il faut remarquer que le « Paradis céleste » est essentiellement le *Brahma-Loka*, identifié au « Soleil spirituel » (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI et XXII), et que d'autre part, le « Paradis terrestre » est décrit comme touchant la « sphère de la Lune » (*Le Roi du Monde*, p. 55) : le sommet de la montagne du Purgatoire, dans le symbolisme de la *Divine Comédie*, est la limite de l'état humain ou terrestre, individuel, et le point de communication avec les états célestes, supra-individuels.

5. Le sceptre, comme la clef, a des rapports symboliques avec l'« axe du monde » ; mais c'est là un point que nous ne pouvons que signaler ici en passant, nous réservant de le développer comme il convient dans d'autres études.

qui est la véritable sagesse, est le principe dont toute autre connaissance dérive à titre d'application à des ordres contingents, et, d'autre part, que la « philosophie », au sens originel où elle désigne l'ensemble de ces connaissances contingentes, doit être considérée comme une préparation à la sagesse ; comment ces deux choses peuvent-elles se concilier ? Nous nous sommes déjà expliqué ailleurs sur cette question, à propos du double rôle des « sciences traditionnelles »¹ : il y a là deux points de vue, l'un descendant et l'autre ascendant, dont le premier correspond à un développement de la connaissance partant des principes pour aller à des applications de plus en plus éloignées de ceux-ci, et le second à une acquisition graduelle de cette même connaissance en procédant de l'inférieur au supérieur, ou encore, si l'on veut, de l'extérieur à l'intérieur. Ce second point de vue correspond donc à la voie selon laquelle les hommes peuvent être conduits à la connaissance, d'une façon graduelle et proportionnée à leurs capacités intellectuelles ; et c'est ainsi qu'ils sont conduits d'abord au « Paradis terrestre », et ensuite au « Paradis céleste » ; mais cet ordre d'enseignement ou de communication de la « science sacrée » est inverse de son ordre de constitution hiérarchique. En effet, toute connaissance qui a vraiment le caractère de « science sacrée », de quelque ordre qu'elle soit, ne peut être constituée valablement que par ceux qui, avant tout, possèdent pleinement la connaissance principielle, et qui, par là, sont seuls qualifiés pour réaliser, conformément à l'orthodoxie traditionnelle la plus rigoureuse, toutes les adaptations requises par les circonstances de temps et de lieu ; c'est pourquoi ces adaptations, lorsqu'elles sont effectuées régulièrement, sont nécessairement l'œuvre du sacerdoce, auquel appartient par définition la connaissance principielle ; et c'est pourquoi le sacerdoce seul peut conférer légitimement l'« initiation royale », par la communication des connaissances qui la constituent. On peut encore se rendre compte par là que les deux clefs, considérées comme étant celles de la connaissance dans l'ordre « métaphysique » et dans l'ordre « physique », appartiennent bien réellement l'une et l'autre à l'autorité sacerdotale, et que c'est seulement par délégation, si l'on peut dire, que la seconde est confiée aux détenteurs du pouvoir royal. En fait, lorsque la connaissance « physique » est séparée de son principe transcendant, elle perd sa principale raison d'être et ne tarde pas à devenir hétérodoxe ; c'est alors qu'apparaissent, comme nous l'avons expliqué, les doctrines « naturalistes », résultat de l'adultération des « sciences traditionnelles » par les Kshatriyas révoltés ; c'est déjà un acheminement vers la « science profane », qui sera l'œuvre propre des castes inférieures et le signe de leur domination dans l'ordre intellectuel, si toutefois, en pareil cas, on peut encore parler d'intellectualité. Là comme dans l'ordre politique, la révolte des Kshatriyas prépare donc la voie à celle des Vaishyas et des Shûdras ; et c'est ainsi que, d'étape en étape, on en arrive au plus bas utilitarisme, à la négation de toute connaissance désintéressée, fût-elle d'un rang inférieur, et de toute réalité dépassant le domaine sensible ; c'est là, très exactement, ce que nous pouvons constater à notre époque, où le monde occidental est presque arrivé au dernier degré de cette descente qui, comme la chute des corps pesants, va sans cesse en s'accéléralant.

Il reste encore, dans le texte du *De Monarchia*, un point que nous n'avons pas élucidé, et qui n'est pas moins digne de remarque que tout ce que nous en avons expliqué jusqu'ici : c'est l'allusion à la navigation que contient la dernière phrase, suivant un symbolisme dont Dante se sert d'ailleurs très fréquemment². Parmi les emblèmes qui furent autrefois ceux de Janus, la Papauté n'a pas conservé seulement les clefs, mais aussi la barque, attribuée pareillement à saint Pierre et devenue la figure de l'Église³ : son caractère « romain » exigeait cette transmission de symboles, sans laquelle il n'aurait représenté qu'un simple fait géographique sans portée réelle⁴. Ceux qui ne verraient là que des « emprunts » dont ils seraient tentés de faire grief au Catholicisme feraient montre en cela d'une mentalité tout à fait « profane » ; nous y voyons au contraire, pour notre part, une preuve de cette régularité traditionnelle sans laquelle aucune doctrine ne saurait être valable, et qui remonte de proche en proche jusqu'à la grande tradition primordiale ; et nous sommes certain que nul de

1. *La Crise du Monde moderne*, pp. 63-65 (2^{ème} édition).

2. Voir à ce sujet Arturo Reghini, *L'Allegoria esoterica di Dante*, dans *Il Nuovo Patto*, septembre-novembre 1921, pp. 546-548.

3. La barque symbolique de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

4. On devra bien remarquer, d'ailleurs, que, s'il y a dans l'Évangile des paroles et des faits qui permettent d'attribuer directement les clefs et la barque à saint Pierre, c'est que la Papauté, dès son origine, était prédestinée à être « romaine », en raison de la situation de Rome comme capitale de l'Occident.

ceux qui comprennent le sens profond de ces symboles ne pourra nous contredire. La figure de la navigation a été souvent employée dans l'antiquité gréco-latine : on peut en citer notamment comme exemples l'expédition des Argonautes à la conquête de la « Toison d'or »¹, les voyages d'Ulysse ; on la trouve aussi chez Virgile et chez Ovide. Dans l'Inde également, cette image se rencontre parfois, et nous avons eu déjà l'occasion de citer ailleurs une phrase qui contient des expressions étrangement semblables à celles de Dante : « Le Yogî, dit Shankarâchârya, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la tranquillité et possède le « Soi » dans la plénitude »². La « mer des passions » est évidemment la même chose que les « flots de la cupidité », et, dans les deux textes, il est pareillement question de la « tranquillité » : ce que représente la navigation symbolique, c'est en effet la conquête de la « grande paix »³. Celle-ci peut d'ailleurs s'entendre de deux façons, suivant qu'elle se rapporte au « Paradis terrestre » ou au « Paradis céleste » ; dans ce dernier cas, elle s'identifie à la « lumière de gloire » et à la « vision béatifique »⁴ ; dans l'autre, c'est la « paix » proprement dite, en un sens plus restreint, mais encore très différent du sens « profane » ; et il est d'ailleurs à remarquer que Dante applique le même mot de « béatitude » aux deux fins de l'homme. La barque de saint Pierre doit conduire les hommes au « Paradis céleste » ; mais, si le rôle du « prince romain », c'est-à-dire de l'Empereur, est de les conduire au « Paradis terrestre », c'est là aussi une navigation⁵, et c'est pourquoi la « Terre sainte » des diverses traditions, qui n'est pas autre chose que ce « Paradis terrestre », est souvent représentée par une île : le but assigné par Dante à « celui qui régit la terre », c'est la réalisation de la « paix »⁶ ; le port vers lequel il doit diriger le genre humain, c'est l'« île sacrée » qui demeure immuable au milieu de l'agitation incessante des flots, et qui est la « Montagne du Salut », le « Sanctuaire de la paix »⁷.

Nous arrêterons là l'explication de ce symbolisme, dont la compréhension, après ces éclaircissements, ne devra plus faire la moindre difficulté, dans la mesure du moins où elle est nécessaire à l'intelligence des rôles respectifs de l'Empire et de la Papauté ; d'ailleurs, nous ne pourrions guère en dire davantage là-dessus sans entrer dans un domaine que nous ne voulons pas

1. Dante y fait précisément allusion dans un des passages de la *Divine Comédie* qui sont les plus caractéristiques en ce qui concerne l'emploi de ce symbolisme (*Paradiso*, II, 1-18) ; et ce n'est pas sans motif qu'il rappelle cette allusion dans le dernier chant du poème (*Paradiso*, XXXIII, 96) ; la signification hermétique de la « Toison d'or » était d'ailleurs bien connue au moyen âge.

2. *Atmâ-Bodha* ; voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIII, et *Le Roi du Monde*, p. 121.

3. C'est cette même conquête qui est aussi représentée parfois sous la figure d'une guerre ; nous avons signalé plus haut l'emploi de ce symbolisme dans la *Bhagavad-Gîtâ*, ainsi que chez les Musulmans, et nous pouvons ajouter qu'on trouve aussi un symbolisme du même genre dans les romans de chevalerie du moyen âge.

4. C'est ce qu'indiquent très nettement les différents sens du mot hébreu *Shekinah* ; d'ailleurs, les deux aspects que nous mentionnons ici sont ceux que désignent les mots *Gloria* et *Pax* dans la formule : « *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonæ voluntatis* », ainsi que nous l'avons expliqué dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

5. Ceci se rapporte au symbolisme des deux océans, celui des « eaux supérieures » et celui des « eaux inférieures », qui est commun à toutes les doctrines traditionnelles.

6. On pourra aussi, sur ce point, faire un rapprochement avec l'enseignement de saint Thomas d'Aquin que nous avons rapporté plus haut, ainsi qu'avec le texte de Confucius que nous avons cité.

7. Nous avons dit ailleurs que la « paix » est un des attributs fondamentaux du « Roi du Monde », dont l'Empereur reflète un des aspects ; un second aspect a sa correspondance dans le Pape, mais il en est un troisième, principe des deux autres, qui n'a pas de représentation visible dans cette organisation de la « Chrétienté » (voir, sur ces trois aspects, *Le Roi du Monde*, p. 44). Par toutes les considérations que nous venons d'exposer, il est facile de comprendre que Rome est, pour l'Occident, une image du véritable « centre du monde », de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec.

aborder présentement ¹. Ce passage du *De Monarchia* est, à notre connaissance, l'exposé le plus net et le plus complet, dans sa volontaire concision, de la constitution de la « Chrétienté » et de la façon dont les rapports des deux pouvoirs devaient y être envisagés. On se demandera sans doute pourquoi une telle conception est demeurée comme l'expression d'un idéal qui ne devait jamais être réalisé ; ce qui est étrange, c'est que, au moment même où Dante la formulait ainsi, les événements qui se déroulaient en Europe étaient précisément tels qu'ils devaient en empêcher à tout jamais la réalisation. L'œuvre tout entière de Dante est, à certains égards, comme le testament du moyen âge finissant ; elle montre ce qu'aurait été le monde occidental s'il n'avait pas rompu avec sa tradition ; mais, si la déviation moderne a pu se produire, c'est que, véritablement, ce monde n'avait pas en lui de telles possibilités, ou que tout au moins elles n'y étaient que l'apanage d'une élite déjà fort restreinte, qui les a sans doute réalisées pour son propre compte, mais sans que rien puisse en passer à l'extérieur et s'en refléter dans l'organisation sociale. On en était dès lors arrivé à ce moment de l'histoire où devait commencer la période la plus sombre de l'« âge sombre » ², caractérisée, dans tous les ordres, par le développement des possibilités les plus inférieures ; et ce développement, allant toujours plus avant dans le sens du changement et de la multiplicité, devait inévitablement aboutir à ce que nous constatons aujourd'hui : au point de vue social comme à tout autre point de vue, l'instabilité est en quelque sorte à son maximum, le désordre et la confusion sont partout ; jamais, assurément, l'humanité n'a été plus éloignée du « Paradis terrestre » et de la spiritualité primordiale. Faut-il conclure que cet éloignement est définitif, que nul pouvoir temporel stable et légitime ne régira plus jamais la terre, que toute autorité spirituelle disparaîtra de ce monde, et que les ténèbres, s'étendant de l'Occident à l'Orient, cacheront pour toujours aux hommes la lumière de la vérité ? Si telle devait être notre conclusion, nous n'aurions certes pas écrit ces pages, pas plus d'ailleurs que nous n'aurions écrit aucun de nos autres ouvrages, car ce serait là, dans cette hypothèse, une peine bien inutile ; il nous reste à dire pourquoi nous ne pensons pas qu'il puisse en être ainsi.

1. Ce domaine est celui de l'ésotérisme catholique du moyen âge, envisagé plus spécialement dans ses rapports avec l'hermétisme ; sans les connaissances de cet ordre, les pouvoirs du Pape et de l'Empereur, tels qu'ils viennent d'être définis, ne sauraient avoir leur réalisation pleinement effective, et ce sont précisément ces connaissances qui semblent le plus complètement perdues pour les modernes. Nous avons laissé de côté quelques points secondaires, parce qu'ils n'importaient pas au dessein de cette étude : ainsi, l'allusion que fait Dante aux trois vertus théologiques, Foi, Espérance et Charité, devrait être rapproché du rôle qu'il leur attribue dans la *Divine Comédie* (voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 31) ; D'autre part, on pourrait établir une comparaison entre les rôles respectifs des trois guides de Dante, Virgile, Béatrice et saint Bernard, et ceux du pouvoir temporel, de l'autorité spirituelle et de leur principe commun ; en ce qui concerne saint Bernard, ceci est à rapprocher de ce que nous indiquions précédemment.

2. Voir *La Crise du Monde moderne*, ch. I^{er}.

La loi immuable

Les enseignements de toutes les doctrines traditionnelles sont, on l'a vu, unanimes à affirmer la suprématie du spirituel sur le temporel et à ne considérer comme normale et légitime qu'une organisation sociale dans laquelle cette suprématie est reconnue et se traduit dans les relations des deux pouvoirs correspondant à ces deux domaines. D'autre part, l'histoire montre clairement que la méconnaissance de cet ordre hiérarchique entraîne partout et toujours les mêmes conséquences : déséquilibre social, confusion des fonctions, domination d'éléments de plus en plus inférieurs, et aussi dégénérescence intellectuelle, oubli des principes transcendants d'abord, puis, de chute en chute, on en arrive jusqu'à la négation de toute véritable connaissance. Il faut d'ailleurs bien remarquer que la doctrine, qui permet de prévoir que les choses doivent inévitablement se passer ainsi, n'a pas besoin, en elle-même, d'une telle confirmation *a posteriori* ; mais, si nous croyons cependant devoir y insister, c'est que, nos contemporains étant particulièrement sensibles aux faits en raison de leurs tendances et de leurs habitudes mentales, il y a là de quoi les inciter à réfléchir sérieusement, et peut-être même est-ce surtout par là qu'ils peuvent être amenés à reconnaître la vérité de la doctrine. Si cette vérité était reconnue, ne fût-ce que d'un petit nombre, ce serait un résultat d'une importance considérable, car ce n'est que de cette façon que peut commencer un changement d'orientation conduisant à une restauration de l'ordre normal ; et cette restauration, quels qu'en soient les moyens et les modalités, se produira nécessairement tôt ou tard ; c'est sur ce dernier point qu'il nous faut donner encore quelques explications.

Le pouvoir temporel, avons-nous dit, concerne le monde de l'action et du changement ; or le changement n'ayant pas en lui-même sa raison suffisante ¹, doit recevoir d'un principe supérieur sa loi, par laquelle seule il s'intègre à l'ordre universel ; si au contraire il se prétend indépendant de tout principe supérieur, il n'est plus, par là même, que désordre pur et simple. Le désordre est, au fond, la même chose que le déséquilibre, et, dans le domaine humain, il se manifeste par ce qu'on appelle l'injustice, car il y a identité entre les notions de justice, d'ordre, d'équilibre, d'harmonie, ou, plus précisément, ce ne sont là que des aspects divers d'une seule et même chose, envisagée de façons différentes et multiples suivant les domaines auxquels elle s'applique ². Or, suivant la doctrine extrême-orientale, la justice est faite de la somme de toutes les injustices, et, dans l'ordre total, tout désordre se compense par un autre désordre ; c'est pourquoi la révolution qui renverse la royauté est à la fois la conséquence logique et le châtement, c'est-à-dire la compensation, de la révolte antérieure de cette même royauté contre l'autorité spirituelle. La loi est niée dès lors qu'on nie le principe même dont elle émane ; mais ses négateurs n'ont pu la supprimer réellement, et elle se retourne contre eux ; c'est ainsi que le désordre doit rentrer finalement dans l'ordre, auquel rien ne saurait s'opposer, si ce n'est en apparence seulement et d'une façon tout illusoire.

On objectera sans doute que la révolution, substituant au pouvoir des Kshatriyas celui des castes inférieures, n'est qu'une aggravation du désordre, et, assurément, cela est vrai si l'on n'en considère que les résultats immédiats ; mais c'est précisément cette aggravation même qui empêche le désordre de se perpétuer indéfiniment. Si le pouvoir temporel ne perdait sa stabilité par là même qu'il méconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, il n'y aurait aucune raison pour que le désordre cesse, une fois qu'il se serait ainsi introduit dans l'organisation sociale ; mais parler de stabilité du désordre est une contradiction dans les termes, puisqu'il n'est pas autre chose que le changement réduit à lui-même, si l'on peut dire : ce serait en somme vouloir trouver l'immobilité dans le mouvement. Chaque fois que le désordre s'accroît, le mouvement s'accélère, car on fait un pas de plus dans le sens du changement pur et de l'« instantanéité » ; c'est pourquoi, comme nous le disions plus haut, plus les éléments sociaux qui l'emportent sont d'un ordre inférieur, moins leur domination est durable. Comme tout ce qui n'a qu'une existence négative, le désordre se détruit

1. C'est là, proprement, la définition même de la contingence.

2. Tous ces sens, et aussi celui de « loi » sont compris dans ce que la doctrine hindoue désigne par le mot *dharma* ; l'accomplissement par chaque être de la fonction qui convient à sa nature propre, sur quoi repose la distinction des castes, est appelé *swadharma*, et on pourrait faire un rapprochement avec ce que Dante, dans le texte que nous avons cité et commenté au chapitre précédent, désigne comme l'« exercice de la vertu propre ». – Nous renverrons aussi, à ce propos, à ce que nous avons dit ailleurs sur la « justice » considérée comme un des attributs fondamentaux du « Roi du Monde » et sur ses rapports avec la « paix ».

lui-même ; c'est dans son excès même que peut se trouver le remède aux cas les plus désespérés, parce que la rapidité croissante du changement aura nécessairement un terme ; et, aujourd'hui, beaucoup ne commencent-ils pas à sentir plus on moins confusément que les choses ne pourront continuer à aller ainsi indéfiniment ? Même si, au point où en est le monde, un redressement n'est plus possible sans une catastrophe, est-ce une raison suffisante pour ne pas l'envisager malgré tout, et, si l'on s'y refusait, ne serait-ce pas là encore une forme de l'oubli des principes immuables, qui sont au delà de toutes les vicissitudes du « temporel », et que, par conséquent, nulle catastrophe ne saurait affecter ? Nous disions précédemment que l'humanité n'a jamais été aussi éloignée du « Paradis terrestre » qu'elle l'est actuellement ; mais il ne faut pas oublier pourtant que la fin d'un cycle coïncide avec le commencement d'un autre cycle ; qu'on se reporte d'ailleurs à l'*Apocalypse*, et l'on verra que c'est à l'extrême limite du désordre, allant jusqu'à l'apparent anéantissement du « monde extérieur », que doit se produire l'avènement de la « Jérusalem céleste », qui sera, pour une nouvelle période de l'histoire de l'humanité, l'analogie de ce que fut le « Paradis terrestre » pour celle qui se terminera à ce moment même ¹. L'identité des caractères de l'époque moderne avec ceux que les doctrines traditionnelles indiquent pour la phase finale du *Kali-Yuga* permet de penser, sans trop d'in vraisemblance, que cette éventualité pourrait bien n'être plus très lointaine ; et ce serait là, assurément, après l'obscurité présente, le complet triomphe du spirituel ².

Si de telles prévisions semblent trop hasardeuses, comme elles peuvent le sembler en effet à qui n'a pas de données traditionnelles suffisantes pour les appuyer, on peut du moins se rappeler les exemples du passé, qui montrent clairement que tout ce qui ne s'appuie que sur le contingent et le transitoire passe fatalement, que toujours le désordre s'efface et l'ordre se restaure finalement, de sorte que, même si le désordre semble parfois triompher, ce triomphe ne saurait être que passager, et d'autant plus éphémère que le désordre aura été plus grand. Sans doute en sera-t-il de même, tôt ou tard, et peut-être plus tôt qu'on ne serait tenté de le supposer, dans le monde occidental, où le désordre, dans tous les domaines, est actuellement porté plus loin qu'il ne l'a jamais été nulle part ; là aussi, il convient d'attendre la fin ; et même si, comme il y a quelques motifs de le craindre, ce désordre devait s'étendre pour un temps à la terre entière, cela encore ne serait pas pour modifier nos conclusions, car ce ne serait que la confirmation des prévisions que nous indiquions tout à l'heure quant à la fin d'un cycle historique, et la restauration de l'ordre aurait seulement à s'opérer, dans ce cas, sur une échelle beaucoup plus vaste que dans tous les exemples connus, mais aussi n'en serait-elle qu'incomparablement plus profonde et plus intégrale, puisqu'elle irait jusqu'à ce retour à l'« état primordial » dont parlent toutes les traditions ³.

D'ailleurs, quand on se place, comme nous le faisons, au point de vue des réalités spirituelles, on peut attendre sans trouble et aussi longtemps qu'il le faut, car c'est là, nous l'avons dit, le domaine de l'immuable et de l'éternel ; la hâte fébrile qui est si caractéristique de notre époque prouve que, au fond, nos contemporains s'en tiennent toujours au point de vue temporel, même quand ils croient l'avoir dépassé, et que, malgré les prétentions de quelques-uns à cet égard, ils ne savent guère ce qu'est la spiritualité pure. Du reste, parmi ceux mêmes qui s'efforcent de réagir contre le « matérialisme » moderne, combien en est-il qui soient capables de concevoir cette spiritualité en dehors de toute forme spéciale, et plus particulièrement d'une forme religieuse, et de dégager les principes de toute application à des circonstances contingentes ? Parmi ceux qui se posent en défenseurs de l'autorité spirituelle, combien en est-il qui soupçonnent ce que peut être cette autorité à l'état pur, comme nous disions plus haut, qui se rendent vraiment compte de ce que sont ses fonctions essentielles, et qui ne s'arrêtent pas à des apparences extérieures, réduisant tout à de simples questions de rites, dont les raisons profondes demeurent d'ailleurs totalement incomprises, et même de « jurisprudence », qui

1. Sur les rapports du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste », voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 91-93.

2. Ce serait aussi, d'après certaines traditions d'éso'térisme occidental, se rattachant au courant auquel appartenait Dante, la véritable réalisation du « Saint-Empire » ; et, en effet, l'humanité aurait alors retrouvé le « Paradis terrestre », ce qui, d'ailleurs, impliquerait la réunion des deux pouvoirs spirituel et temporel dans leur principe, celui-ci étant de nouveau manifesté visiblement comme il était à l'origine.

3. Il doit être bien entendu que la restauration de l'« état primordial » est toujours possible pour certains hommes, mais qui ne constituent alors que des cas d'exception ; il s'agit ici de cette restauration envisagée pour l'humanité prise collectivement et dans son ensemble.

est une chose toute temporelle ? Parmi ceux qui voudraient tenter une restauration de l'intellectualité, combien en est-il qui ne la rabaissent pas au niveau d'une simple « philosophie », entendue cette fois au sens habituel et « profane » de ce mot, et qui comprennent que, dans leur essence et dans leur réalité profonde, intellectualité et spiritualité ne sont absolument qu'une seule et même chose sous deux noms différents ? Parmi ceux qui ont gardé malgré tout quelque chose de l'esprit traditionnel, et nous ne parlons que de ceux-là parce que ce sont les seuls dont la pensée puisse avoir pour nous quelque valeur, combien en est-il qui envisagent la vérité pour elle-même, d'une façon entièrement désintéressée, indépendante de toute préoccupation sentimentale, de toute passion de parti ou d'école, de tout souci de domination ou de prosélytisme ? Parmi ceux qui, pour échapper au chaos social où se débat le monde occidental, comprennent qu'il faut, avant tout, dénoncer la vanité des illusions « démocratiques » et « égalitaires », combien en est-il qui aient la notion d'une vraie hiérarchie, basée essentiellement sur les différences inhérentes à la nature propre des êtres humains et sur les degrés de connaissance auxquels ceux-ci sont parvenus effectivement ? Parmi ceux qui se déclarent adversaires de l'« individualisme », combien en est-il qui aient en eux la conscience d'une réalité transcendante par rapport aux individus ? Si nous posons ici toutes ces questions, c'est qu'elles permettront, à ceux qui voudront bien y réfléchir, de trouver l'explication de l'inutilité de certains efforts, en dépit des excellentes intentions dont sont sans doute animés ceux qui les entreprennent, et aussi celle de toutes les confusions et de tous les malentendus qui se font jour dans les discussions auxquelles nous faisons allusion dans les premières pages de ce livre.

Cependant, tant qu'il subsistera une autorité spirituelle régulièrement constituée, fût-elle méconnue de presque tout le monde et même de ses propres représentants, fût-elle séduite à n'être plus que l'ombre d'elle-même, cette autorité aura toujours la meilleure part, et cette part ne saurait lui être enlevée ¹, parce qu'il y a en elle quelque chose de plus haut que les possibilités purement humaines, parce que, même affaiblie ou endormie, elle incarne encore « la seule chose nécessaire », la seule qui ne passe point. « *Patiens quia oeterna* », dit-on parfois de l'autorité spirituelle, et très justement, non pas, certes, qu'aucune des formes extérieures qu'elle peut revêtir soit éternelle, car toute forme n'est que contingente et transitoire, mais parce que, en elle-même, dans sa véritable essence, elle participe de l'éternité et de l'immutabilité des principes ; et c'est pourquoi, dans tous les conflits qui mettent le pouvoir temporel aux prises avec l'autorité spirituelle, on peut être assuré que, quelles que puissent être les apparences, c'est toujours celle-ci qui aura le dernier mot.

1. Nous pensons ici au récit évangélique bien connu, dans lequel Marie et Marthe peuvent effectivement être considérées comme symbolisant respectivement le spirituel et le temporel, en tant qu'ils correspondent à la vie contemplative et à la vie active. – Selon saint Augustin (*Contra Faustum*, XX, 52-58), on trouve le même symbolisme dans les deux épouses de Jacob : Lia (*laborans*) représente la vie active, et Rachel (*visum principium*) la vie contemplative. De plus, dans la « Justice » se résument toutes les vertus de la vie active, tandis que dans la « Paix » se réalise la perfection de la vie contemplative ; et on retrouve ici les deux attributs fondamentaux de Melchissédec, c'est-à-dire du principe commun des deux pouvoirs spirituel et temporel, qui régissent respectivement le domaine de la vie active et celui de la vie contemplative. D'autre part, pour saint Augustin également (*Sermo XLIII de Verbis Isaïæ*, c. 2), la raison est au sommet de la partie inférieure de l'âme (sens, mémoire et cogitative), et l'intellect au sommet de sa partie supérieure (qui connaît les idées éternelles qui sont les raisons immuables des choses) ; à la première appartient la science (des choses terrestres et transitoires), à la seconde la Sagesse (connaissance de l'absolu et de l'immuable) ; la première se rapporte à la vie active, la seconde à la vie contemplative. Cette distinction équivaut à celle des facultés individuelles et supra-individuelles et des deux ordres de connaissance qui y correspondent respectivement ; et on peut encore en rapprocher ce texte de saint Thomas d'Aquin : « Dicendum quod sicut *rationaliter* procedere attribuitur *naturali philosophiæ*, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita *intellectualiter* procedere attribuitur *divinæ scientiæ*, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus » (*In Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1, ad 3). On a vu précédemment que, suivant Dante, le pouvoir temporel s'exerce selon la « philosophie » ou la « science » rationnelle, et le pouvoir spirituel selon la « Révélation » ou la « Sagesse » supra-rationnelle, ce qui correspond très exactement à cette distinction des deux parties inférieure et supérieure de l'âme.

CORRESPONDANCES**Correspondance avec A.K. Coomaraswamy**

Non publié, 1935-1947

Le Caire, 24 juin 1935

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre et de votre envoi, qui me sont parvenus en même temps.

Il y a dans “The Darker Side of the Dawn” des indications forts intéressantes, et qui peuvent suggérer beaucoup de rapprochements avec ce qu’on trouve aussi dans d’autres traditions ; il serait bien à souhaiter que vous ayez l’occasion de développer davantage ces considérations par la suite. – Quant à votre étude sur l’esthétique médiévale, les idées que vous exprimez coïncident tout à fait avec ce que je pense moi-même.

Je suis heureux de voir que nous sommes aussi tout à fait d’accord sur le sens à donner aux mots “âryen” et “non-âryen”, que je n’ai jamais pu considérer comme désignant des races.

Quand aux traditions “pré-hindoues” dans l’Inde, je me suis sans doute insuffisamment expliqué. Il est bien entendu que tous les peuples sont ou ont été en possession de traditions qui dérivent d’une source unique, mais de façon plus ou moins distincte. Les traditions sumériennes, dravidiennes, etc., paraissent procéder de formes se rattachant plus spécialement à certains centres secondaires, tandis que la tradition “hindoue”, venue du Nord, est celle qui provient le plus directement de la Tradition primordiale (pour notre Manvantara), indiqué partout comme “polaire” à l’origine. Ceci a naturellement un lien direct avec la question du “Paradis Terrestre” à laquelle vous faites allusion, et dont j’ai déjà parlé dans mon livre “Le Roi du Monde”, ce qui n’empêche que j’y reviendrai peut-être encore quelque jour comme vous me le suggérez. – Pour ce qui est de l’analogie des événements historiques avec les principes, d’où leur valeur symbolique (qui n’exclue aucunement leur réalité de fait), j’y ai insisté souvent ; c’est là une chose que les occidentaux semblent avoir beaucoup de peine à comprendre en général.

Je m’excuse de vous répondre aussi brièvement pour aujourd’hui mais j’espère bien que maintenant notre correspondance ne s’en tiendra pas là.

Je vous remercie de ce que vous voulez bien me dire de mes ouvrages et de que vous faites pour les faire connaître autour de vous.

Veillez croire, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 5 septembre 1935

Cher Monsieur,

J’ai reçu hier votre aimable lettre, et je vous remercie bien vivement de l’envoi de l’article qui y était joint, et qui, je pense, conviendra très bien en effet pour le “Voile d’Isis” ; il va naturellement falloir le traduire, mais ce n’est pas là un travail bien long ni bien difficile.

Je ne suis pas étonné que vous n’ayez pas pu trouver d’exemplaire de l’“Ésotérisme de Dante” et du “Roi du Monde”, car ces deux volumes sont épuisés depuis assez longtemps déjà, il paraît qu’on n’en rencontre plus que rarement. Il est arrivé heureusement que, ces jours derniers, j’ai retrouvé dans des paquets de livres un exemplaire de chacun, alors que je croyais bien n’avoir plus que les miens ; c’est donc avec grand plaisir que je vais vous les envoyer dès demain.

Je vous remercie de vos remarques très intéressantes, et je prends bonne note de vos suggestions. Pour la question de la “moralité”, nous sommes, bien entendu, tout à fait d’accord en principe, mais je crois qu’il faudrait pouvoir trouver un autre mot, afin d’éviter les confusions que peuvent faire naître l’acception la plus commune de celui-là. Ce qui me rend un peu difficile de traiter ce point de vue, c’est que, pour réagir contre le “moralisme” occidental, j’ai souvent insisté fortement, dans mes

livres, sur le caractère relatif de tout ce qui s'appelle morale ; évidemment, il y a une question de vocabulaire à déterminer pour résoudre cette difficulté, et, avec quelque réflexion, ce n'est peut-être pas impossible...

Pour ce qui est de "bhakti", vous avez tout à fait raison en ce qui concerne le sens originel ; mais, dans les époques plus récentes, le sens de "dévotion" ne paraît-il pas malgré cela avoir prévalu, avec la prédominance de l'élément sentimental qu'il implique comme vous le dites très justement ? Il faudrait, dès que j'en aurais l'occasion, que j'appelle sur ce point l'attention de notre collaborateur Monsieur R. Allar, qui s'est occupé plus particulièrement de cette question.

Votre remarque au sujet d'"Indrâgni" est très importante et vient s'ajouter encore, comme confirmation, à beaucoup d'autres choses du même genre. Ne pourrait-on pas aussi, à un certain point de vue, envisager ici un rapprochement avec le couple Nara-Nârâyana, identifié lui-même avec Arjuna-Krishna, etc. ? Cela demanderait des développements, mais vous n'en avez certainement pas besoin pour comprendre ce que je veux dire... – D'autre part tout indique que les deux pouvoirs n'ont pas été séparés à l'origine, mais seulement à partir d'une certaine période. Cependant il semble bien qu'on doive envisager une révolte "pré-historique" des Kshatriyas ; autrement, comment comprendre le rôle de Parashu-Râma ?

Veillez croire, cher Monsieur, à mes meilleurs et très distingués sentiments.

René Guénon

Le Caire, 22 octobre 1935

Cher Monsieur,

Je suis heureux de savoir que mon envoi vous est bien parvenu, et je vous remercie de ce que voulez bien me dire à ce sujet. Quand les circonstances permettront de re-éditer ces deux livres, il est probable que j'y ferai un certain nombre d'additions importantes.

Ce que vous me signalez au sujet de l'"ûrna" est très intéressant, et d'ailleurs il me semble que les deux interprétations ne s'excluent pas ; j'ai moi-même parlé du symbolisme "solaire" de l'araignée et de sa toile (je crois que c'est dans "Le Symbolisme de la Croix", bien que je ne le retrouve pas en ce moment). – Merci d'avance pour le travail sur "Angel and Titan" que vous m'annoncez.

Votre article est traduit ; je ne sais pas encore quand il passera, car il y avait ces temps-ci un certain nombre de choses en retard, mais il est probable que ça ne tardera pas beaucoup.

Pour "bhakti", il est à craindre que, en Français, le mot "participation" ne soit pas compris sans d'assez longues explications, d'autant plus qu'il faut tenir compte du fait que certains "sociologues" en ont fait un emploi fâcheux, en rapport avec cette absurde invention qu'ils appellent la "mentalité prélogique" ; quoi qu'il en soit, il faudra que je réfléchisse encore à cela...

Pour la question de la "morale", nous sommes bien d'accord au fond, comme je crois vous l'avoir déjà dit ; seulement, toutes ces transpositions d'un point de vue à un autre demandent toujours de sérieuses précautions si l'on ne veut pas risquer qu'elles entraînent des confusions ou de fausses assimilations. – Quant à la "science", je crois surtout qu'il faut toujours maintenir nettement la distinction entre "science traditionnelle" et "science profane" cette dernière n'étant d'ailleurs que le produit d'une déviation. Pour Indrâgni, etc., vos remarques concordent entièrement avec ce que j'ai indiqué dans "Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel", au sujet du pouvoir unique dont dérive à la fois le spirituel et le temporel, et qui, par conséquent, est antérieur à leur séparation ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il y a dans tous cela des aspects qui se situent, si l'on peut dire à des degrés différents de réalité.

Ce que vous dites de ceux qui ont accepté les points de vues et les méthodes des occidentaux n'est malheureusement que trop vrai ; et cela non pas seulement dans l'Inde, mais dans tout l'Orient... Quant à la possibilité de faire admettre certaines choses par les orientalistes, je dois avouer que j'en suis un peu étonné, car, pour ma part, je n'ai jamais rencontré dans ce monde la moindre marque de compréhension ! - Je vous remercie de ce que vous m'indiquez à ce propos ; j'ai déjà demandé à ce que l'on recherche ce travail de M. Mus (dont le nom m'était tout à fait inconnu), et j'ai signalé le livre

d'Andrae à un de nos collaborateurs qui sait l'Allemand car je l'ignore malheureusement moi-même. – Pour ce qui est de Lacombe, je ne sais que trop bien de quoi il s'agit, puisque c'est quelque chose qui est plus spécialement dirigé contre moi ; ce groupe de Maritain a, depuis quelques temps, entrepris à l'égard des doctrines orientales un travail de déformation d'un nouveau genre, en les travestissant en "mysticisme" ; si cette question vous intéresse, je pourrais vous en reparler plus longuement une prochaine fois.

Croyez, je vous prie, à mes meilleurs et très distingués sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 novembre 1935

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre carte, et je vous remercie de ce que vous voulez bien me signaler. Pour ce que vous dites concernant "Kha" et "Shûnya", je suis entièrement d'accord avec vous ; je me demande seulement s'il est possible de considérer l'espace en lui-même comme une "substance", car il ne représente en somme qu'un "contenant" (ce que montre d'ailleurs l'homogénéité même ou l'"indiscernabilité" de toutes ses parties) ; je pense qu'au fond, comme le temps, il est plutôt une condition d'existence. Naturellement, toutes ces questions seront à reprendre plus complètement si j'arrive à faire le travail que je projette depuis longtemps déjà sur les conditions de l'existence corporelle.

Vous ai-je remercié de votre dernier envoi de deux articles ? Voilà que je ne sais plus si je les ai reçus avant de vous écrire ou seulement depuis. Si donc je ne l'ai pas fait encore, veuillez m'en excuser.

M. Luc Benoist m'a écrit que vous aviez eu l'amabilité de lui faire d'intéressantes remarques au sujet de votre article sur l'art indien ; il se propose d'en tenir compte lors d'un tirage à part de sa série d'articles (qui n'est pas encore terminée).

Croyez, je vous prie, cher monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 2 décembre 1935

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 7 novembre ; j'ai bien reçu aussi, il y a une quinzaine de jours, les "Brooklyn Museum Quarterly", et je vous en remercie. Il y a en effet dans cet article de H. J. Spinden des vues intéressantes ; et cela semble indiquer, comme vous le dites, qu'il y a tout de même quelque chose de changé dans la façon de voir de certains ; souhaitons que cette compréhension aille en se développant...

La lettre dont vous me communiquez la copie est assez remarquable aussi à ce point de vue, et j'avoue que cela m'a même quelque peu étonné de la part d'un Occidental. Je ne connais d'ailleurs pas du tout ce Mr Hocart même de nom ; j'en ai parlé aujourd'hui à quelqu'un qui pourra peut-être m'informer plus complètement à son sujet mais il est très difficile ici d'avoir des relations quelconques avec le monde européen, qui est complètement séparé du nôtre... Enfin, je verrai par la suite suivant ce que j'en apprendrais ; je vous remercie de lui avoir signalé mes livres et le "Voile d'Isis" ; peut-être aussi vous écrira-t-il quelque chose à ce sujet.

Les disques de gramophone qui existent ici sont tous, autant que je sache, de la musique moderne et ayant subi des influences occidentales. On avait fait des disques de récitation du Qorân mais la chose a été interdite, et il paraît que l'on ne peut se les procurer qu'en Allemagne.

Merci de vos explications au sujet de l'"ûrna", qui sont extrêmement intéressantes ; tous les rapprochements que vous notez me paraissent tout à fait justes. J'avais déjà entendu parler de cet "anansi" ouest-africain, mais je ne crois pas qu'il puisse y avoir un rapport avec le nom latin (ou plutôt grec d'origine) de l'araignée, car, si je ne me trompe (je n'ai pas de dictionnaire pour vérifier),

celui-ci est “arachnia” et non “aranea”. – D’autre part, je ne crois pas à l’étymologie de “çûfi” venant de “çûf”, laine ; comme toutes les autres qu’on m’a données, elle est plutôt un rapprochement fait après coup ; ce mot est plutôt un “chiffre” qui, comme tel, n’a pas de dérivation linguistique. – La “mandorla” est appelée aussi “vesica piscis”, mais je pense que c’est uniquement à cause de sa forme et qu’il serait difficile de tirer de cette dénomination des considérations d’un ordre bien profond, tandis que le symbolisme de l’amande (“luz”) est au contraire très important ; ceci, bien entendu, sans préjudice des autres rapports symboliques de la figure en question, soit avec la “yoni”, soit avec une construction géométrique qui est liée à celle du triangle équilatéral, et peut-être d’autres encore...

Je suis heureux d’apprendre que vous préparez un article établissant l’inexistence de l’idée de “ré-incarnation” dans les textes anciens, orthodoxes et même bouddhiques ; cela est très important et très utile, car cette interprétation grossière a fini par s’imposer d’une façon presque générale ; il est à remarquer qu’on ne la trouve pas dans les premières traductions, et certainement l’influence théosophiste a été pour beaucoup dans sa diffusion ; c’est vraiment une chose incroyable que la plupart des Occidentaux semblent incapables de comprendre la différence essentielle qui existe entre “trans-migration” et “ré-incarnation” !

Il y a chez Maritain, malgré ce qu’il prétend, bien des côtés très “modernistes”, non pas seulement au point de vue esthétique comme vous l’avez remarqué, mais aussi sous d’autres rapports ; j’ai même appris dernièrement des choses qui m’ont étonné sur ses sympathies communistes... Quoiqu’il en soit, si lui et ceux qui le suivent ont eu l’idée de s’intéresser aux doctrines orientales, je sais que c’est uniquement pour me combattre ; il paraît même que Lacombe prépare un livre qui veut être spécialement une réponse à “L’Homme et son devenir”. Il y a certainement chez eux, à cet égard, un travail de déformation qui, pour être dans un autre sens que celui des orientalistes “officiels”, n’en est pas moins dangereux, et que j’ai bien des raisons de ne pas croire inconscient...

Vous ne m’aviez pas parlé du travail d’Albert Gleizes mais j’en avais déjà entendu parler par ailleurs. Je connais du reste l’auteur, et je sais qu’il a beaucoup d’idées vraiment curieuses, bien qu’il ne réussisse pas toujours à les préciser et à les mettre entièrement au point. Il faudra que je demande à M. Luc Benoist s’il connaît cela, car, naturellement, puisqu’il s’agit d’art, c’est là quelque chose qui rentre davantage dans le domaine de sa compétence particulière.

Je prends note aussi de l’ouvrage de Hippner, que j’ignorais tout à fait ; peut-être pourrais-je trouver un moyen de l’obtenir... En principe, je me méfie beaucoup de ce qu’écrivent les missionnaires ; il est rare, en effet, que leurs exposés mêmes ne soient pas déformés par leurs préjugés ; mais il faut reconnaître qu’il y a tout de même des exceptions, et il me semble, d’après ce que vous dites, que ce soit ici le cas. Il en est ainsi aussi pour les traductions de textes chinois du P. Wieger ; il n’y a qu’à ne pas tenir compte des réflexions plus ou moins extraordinaires dont il les accompagne ; mais je me suis toujours demandé, à ce propos, comment on pouvait exposer ou traduire correctement quelque chose sans l’avoir compris véritablement au fond...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 14 décembre 1935

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre et de votre carte, qui me sont parvenues en même temps aujourd’hui.

Votre explication complémentaire au sujet des sens de “bhakti” me permet de mieux comprendre comment ils se relient, et comment celui de “dévotion” a pu s’introduire.

Quant à la question de la “seconde mort” et de la “troisième naissance”, ces expressions, qui ont d’ailleurs un caractère traditionnel et qui par conséquent ne peuvent pas être modifiées, sont bien exactement celles que j’ai voulu employer dans l’article dont il s’agit. Il est bien entendu qu’une mort (à un état) coïncide nécessairement avec une naissance (à un autre état) de telle sorte que mort et naissance ne sont en somme qu’une même chose vue de deux côtés différents. – Le texte de

“Jaiminiya Upanishad Brâhmana” répond exactement à ce dont j’ai parlé dans cet article.

Merci d’avance pour l’envoi que vous m’annoncez d’un nouvel article devant faire suite à votre “Darker Side of the Dawn” ; le sujet est du plus grand intérêt, et je suis heureux de savoir que vous allez le traiter plus complètement.

Croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 25 janvier 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir aujourd’hui même votre article “Angel and Titan”, et je vous remercie bien vivement de cet envoi. Je l’attendais pour vous répondre à votre lettre du 30 décembre, dans laquelle vous me l’annonciez, et qui m’était parvenue dès la semaine dernière. – Je vois que cet article a une grande étendue ; je vais le lire avec beaucoup d’intérêt, et, naturellement, en faire un compte-rendu. C’est intéressant en effet qu’il ait pu paraître ainsi dans une revue “orientaliste” en dépit de son point de vue traditionnel ; je crois qu’en France une pareille chose serait tout à fait impossible !

Je vous remercie d’avance pour votre autre article concernant la “réincarnation” que j’espère aussi pouvoir lire bientôt. – J’ai déjà remarqué aussi bien souvent ces extraordinaires confusions dont vous parlez pour la traduction d’“âtman” et d’autres termes. Du reste, il semble que les Occidentaux n’aient plus actuellement aucune idée d’une différence quelconque entre l’âme, l’esprit, etc. ; leur conception de la constitution de l’être humain est si grossièrement simplifiée !

Si Mrs Coomaraswamy s’arrête ici à son retour de l’Inde, je serais très heureux de la rencontrer, car il est bien entendu que son cas est de ceux qui représentent une exception ; et ce que vous me dites des conditions de son séjour dans l’Inde le montre bien. C’est seulement dommage que nous ne soyons pas assez grandement logés, car autrement ma femme se serait fait un plaisir de la recevoir de son mieux, malgré la difficulté que peut causer la différence de langage, car elle ne connaît aucune autre langue que l’arabe. Maintenant, il y a aussi cette question de l’étude du Français, pour laquelle il n’y a pas beaucoup de ressources ici. En y réfléchissant bien, je vois une solution qui serait possible, grâce à une dame que nous connaissons (elle est française, mais est, elle aussi, une véritable exception) ; mais tout dépend de la question de savoir si sa santé et ses occupations le lui permettront... Elle doit déménager ces temps-ci, et je crois que justement sa nouvelle demeure sera assez grande ; enfin, je lui en parlerai le plus tôt possible et je vous tiendrai au courant, ou bien j’informerai directement Mrs Coomaraswamy à l’adresse que vous m’indiquez. En ce qui me concerne, je dois dire que je suis tout à fait ignorant de l’enseignement des langues ; et puis, si je ne perds pas l’habitude d’écrire le Français, parce que je le fais continuellement, j’ai tout à fait perdu, depuis plusieurs années, celle de le parler... Enfin, sans rien pouvoir affirmer, j’espère un peu que la chose pourrait s’arranger de la façon dont je viens de vous dire ; ce serait certainement très bien ainsi.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 11 février 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre carte du 21 janvier, en même temps que votre traduction de mon chapitre de la “Crise du Monde moderne”. Je vous remercie bien vivement pour celle-ci, que je trouve vraiment parfaite, et aussi pour la très aimable note de “présentation” dont vous l’avez fait précéder ! - Comme il ne m’est pas possible d’en parler moi-même dans le “Voile d’Isis”, parce que je suis trop directement en cause, puis-je vous demander d’avoir l’obligeance d’en envoyer un exemplaire à M. A. Préau, 42, rue Étienne Marcel, Paris (2e) ? Merci d’avance.

La phrase d’A. B. Keith est tout à fait intéressante, car la vue est d’une rare netteté ; et, sûrement, je ne manquerais pas de m’en servir à l’occasion... Et que votre citation de Saint Augustin est bien

appropriée à la circonstance !

Je lis en ce moment un livre de Mrs Rhys Davids : “The Birth of Indian Psychology and its developments in Buddhism”, et j’y vois notamment ce dont vous me parliez dernièrement : Cette confusion de “soul”, “spirit”, “self”, etc., est véritablement effrayante ! Et que dire de son point de vue prétendu “historique” ? Son “Sakya” me fait l’effet d’être, pour une bonne part, une imagination due tout simplement à son préjugé “antimonastique”...

Mr John Lennard me dit qu’il vous a écrit comme je l’y avais engagé, pour vous demander une indication au sujet d’un éditeur possible pour la traduction du “Théosophisme” en Amérique (cela paraît tout à fait introuvable en Angleterre) et que vous lui avez indiqué “The Open Court Pub. Co.” à laquelle il doit s’être adressé dès maintenant ; espérons qu’il y aura un résultat favorable !

Croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 18 février 1936

Cher Monsieur,

Je viens de voir la personne dont vous m’avez parlé dans une précédente lettre, et malheureusement, il n’y a de ce côté aucun moyen d’arranger les choses comme je l’espérais pour Mrs Coomaraswamy. Et je ne vois toujours, par ailleurs, aucune autre solution qui lui permettrait de se perfectionner ici dans l’étude du Français ; à ce point de vue, Paris offrirait évidemment beaucoup plus de ressources... Quant à la possibilité de prendre contact avec les milieux islamiques, j’y ai encore réfléchi, et je dois dire que, ces milieux étant très fermés, je ne crois pas qu’il soit possible de faire quelque chose à cet égard pendant un séjour aussi court ; la difficulté est même, comme vous le savez sans doute, beaucoup plus grande pour une femme que pour un homme, et il lui faudrait un temps bien plus long pour être reçue, autrement du moins que comme une étrangère, ce qui assurément ne présenterait pas d’intérêt...

Croyez que je regrette bien vivement toutes ces difficultés ; mais il me semble préférable de vous dire les choses telles qu’elles sont, pour éviter une désillusion ou une perte de temps. Il est bien entendu que, si cependant il venait à se présenter quelque autre possibilité, je vous en ferais part immédiatement.

Croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 7 mars 1936

Cher Monsieur,

J’ai bien reçu votre carte du 4 février, et, aujourd’hui même, votre lettre du 20. Malheureusement, comme vous le voyez par ce que je vous ait écrit depuis, mes efforts n’ont pas eu le résultat que j’espérais, et jusqu’ici, à mon grand regret, je n’ai toujours pu trouver aucune autre solution qui puisse être satisfaisante pour Mrs Coomaraswamy...

Merci pour les références des livres de Hocart, S. H. Cooke, et C. W. Hagner.

Vos “Elements of Buddhist Iconography” ne m’ont jamais été envoyés ; sans doute ont-ils été pris sur place par quelqu’un d’autre, mais je me demande même si quelque compte-rendu en a jamais été fait, car je n’en ai aucun souvenir. Si vous voulez bien, comme vous le dites, m’envoyer directement un autre exemplaire, j’en serais très heureux, et je vous en remercie à l’avance ; et si réellement il n’y a pas eu de compte-rendu, ce que je vérifierai, vous pouvez être certain que je ne manquerais d’en faire un.

Mr Lennard m’écrit qu’il n’a reçu jusqu’ici aucune réponse de “The Open Court” ; il est vrai qu’il n’y a peut-être pas encore trop de temps perdu...

Croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 14 mars 1936

Cher Monsieur,

Je vous remercie bien vivement de l'envoi de votre article, que je viens de recevoir et de lire ; c'est une excellente idée que vous avez eue là ! Il sera en effet très opportun de donner dans le "Voile d'Isis" quelque chose de ce caractère à l'occasion du centenaire de Shrî Râmakrishna, qui a été trop souvent présenté d'une façon si déformée par les interprétations "occidentalisées" de certains disciples... Et, en dehors de cette considération, votre article est en lui-même du plus grand intérêt ; on ne saurait mieux mettre au point cette question de la soi-disant "tolérance religieuse", contre toutes les conceptions vulgaires "synchrétistes" ou "éclectiques". – Il est d'ailleurs bien entendu que, si cet article paraît également en Anglais dans l'Inde, cela ne saurait avoir aucun inconvénient, le public n'étant certainement pas le même dans les deux cas.

J'ai vu ces jours-ci que Mr Paul Mus dont vous m'avez signalé le travail sur le Borobudur, a fait dernièrement une communication à l'Académie des inscriptions et belles lettres sur la signification symbolique du temple d'Angkor-Tom. Si on ose maintenant parler de symbolisme dans un tel milieu, c'est tout de même à croire qu'il y a quelque chose qui commence à changer réellement... Merci encore ; cher Monsieur, et croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 2 avril 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 11 mars ; j'ai reçu aussi précédemment votre carte, et je vous remercie d'avoir bien voulu me signaler le nouveau livre de W. J. Evans-Wentz (j'ai le "Tibetan Book of the Dead"), j'ai aussi prié Chacornac, comme je fais toujours en pareil cas, de le demander pour compte-rendu, espérons que cette demande sera prise en considération.

Je suis heureux de voir que vous êtes satisfait de la traduction de votre article, et aussi du changement de titre de la revue, que tout le monde est d'ailleurs unanime à approuver ; il y a bien longtemps que nous le souhaitions ; mais il a été assez difficile d'y décider Chacornac ; vous savez quelle est la force de l'habitude chez certains !

On me demande à quelle adresse on peut se procurer votre étude "Angel and Titan" ; mais la brochure porte seulement la mention du "Journal of the American Oriental Society", sans aucune indication d'adresse ; vous seriez donc bien aimable de me donner ce renseignement afin que je puisse répondre.

Je n'ai pas encore reçu l'article de Hocart dont vous m'annoncez l'envoi, mais cela n'a rien d'étonnant, les imprimés ayant presque toujours du retard ; je vous en remercie à l'avance, et il est bien entendu que je vous le retournerai après en avoir pris connaissance.

Je regrette bien que les choses n'aient pas pu s'arranger pour que Mrs Coomaraswamy vienne ici mais, comme vous l'avez bien compris, ce séjour n'aurait guère pu être qu'une perte de temps pour elle ; est-il décidé qu'elle s'arrêtera à Paris ?

J'ai eu l'occasion de parler de vous ces jours derniers avec M. Félix Vâlya qui vous connaît, et qui est venu me voir pour me demander une collaboration pour sa nouvelle publication "Synthèses", dont il vient de faire paraître le premier volume, avez-vous entendu parler de cela ? Je ne le connaissais jusqu'ici que de nom, mais il se trouve que nous avons ici des amis communs, et c'est l'un d'eux qui l'a amené chez moi.

Que faut-il penser, comme maison d'édition, de Messrs. Gansh and Co. de Madras ? On veut leur proposer d'éditer une traduction anglaise de mon "Introduction générale", et, comme je crois bien qu'ils ont publié quelque chose de vous, c'est pourquoi je vous pose cette question. Il y avait déjà eu, il y a une dizaine d'années, un projet de publier ce livre dans l'Inde, et qui malheureusement n'a eu

aucune suite.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 11 avril 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir vos deux lettres des 26 et 27 mars, en même temps que Mr Lennard me disait de son côté qu'il avait reçu aussi une lettre de vous et qu'il écrivait aussitôt à Harcourt Brace. Je vous remercie bien vivement d'avoir l'obligeance d'intervenir ainsi dans cette affaire, car je pense que personne ne peut mieux que vous trouver en Amérique un éditeur pour cette traduction du "Théosophisme".

Je n'ai rien reçu jusqu'ici de Mrs Coomaraswamy ; mais, si une lettre vient comme vous le pensez, je ne m'inquiéterai pas, puisque j'ai déjà l'explication.

J'ai reçu il y a une huitaine de jours l'article de Mr Hocart ; son attitude est intéressante par le contraste qu'elle fait avec celle de la plupart des orientalistes. Il a certainement raison d'insister sur l'importance de l'élément rituel, mais, quand il parle de "Priesthood" à cause de cela, c'est une interprétation inexacte : il croit, comme tous les Européens, que l'accomplissement des rites doit être uniquement le fait de "prêtres", alors qu'en réalité il s'agit là du caractère "sacré" qu'a originellement toute fonction et même tout métier. – Je garde encore cet article pour y consacrer une note dans mes comptes-rendus ; je ne manquerai pas de vous le retourner ensuite.

Votre "Buddhist Iconography" ne m'est pas arrivé encore, mais cela n'a rien d'étonnant ; je vous en remercie à l'avance. Merci aussi pour les différentes choses que vous me signalez cette fois encore ; je demande tout de suite à Paris si on peut se procurer l'article du "Journal Asiatique".

Je n'avais jamais entendu parler de Carl Hentza ni de ses ouvrages ; ceux-ci sont-ils publiés directement en Français, ou s'agit-il de traductions ? Ce que vous me citez de l'appendice du premier est vraiment remarquable en effet ; mais je ne sais pas non plus qui est Herbert Kühn, il faut dire d'ailleurs que je ne sais pas l'Allemand... – Je vais tâcher de me procurer l'autre ouvrage : "L'objet rituel, etc.", qui vient de paraître ; mais voudriez vous m'indiquer quel en est l'éditeur ? Ce renseignement est indispensable pour que je puisse le faire demander par Chacornac.

Pour les rapprochements que vous relevez à propos de "moon", et qui sont significatifs en effet, pensez vous qu'il y ait lieu de faire une distinction entre deux racines "mâ" et "man" dont les sens paraissent en tout cas bien voisins ?

J'ai bien l'intention de réunir en un volume mes articles sur les questions concernant l'initiation, quand je les aurai terminés, car il me reste encore quelques points à traiter. Il est possible aussi que je réutilise d'autres articles dans des ouvrages que j'ai en vue depuis longtemps ; malheureusement c'est le temps qui me fait toujours défaut pour arriver à réaliser tous ces projets.

Croyez, je vous prie à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 22 avril 1936

Cher Monsieur,

J'ai reçu la semaine dernière votre lettre du premier avril, et avant-hier me sont parvenues vos "Elements of Buddhist Iconography", que j'attendais pour y répondre, afin de pouvoir vous en remercier en même temps. J'en ai déjà lu une partie ; le point de vue où vous vous placez est fort intéressant et me paraît tout à fait juste ; les symboles qui se rapportent à l'Axis du Monde sont d'ailleurs particulièrement significatifs. Le rapprochement que vous indiquez entre le trishûla et le Vajra est très digne de remarque ; j'ai parlé autrefois du Vajra dans un article sur les "pierres de foudre", mais j'aurai peut-être encore quelque occasion de revenir sur ce sujet. D'autre part, vous avez

touché à une question qui se rattache à un mystère “préhistorique” : celle des figurations d’empreintes de pieds, humaines et animales ; il y a là quelque chose que je n’ai jamais pu arriver à préciser très exactement, mais qui me paraît important ; ne pensez vous pas pouvoir développer cette question à part ? – Un point qui n’est pas entièrement clair pour moi, c’est ce qui concerne les Yakoshas ; j’ai toujours pensé qu’ils étaient surtout associés au “feu souterrain”, comme les Kabires ; mais y a-t-il là encore autre chose ? – Sûrement, le titre “Buddhist Symbolism” que vous envisagiez aurait mieux montré le caractère de l’ouvrage, d’autant plus qu’il s’agit surtout de symboles “aniconiques”. Il est bien curieux que, dans le christianisme aussi, ce soient les symboles de cette sorte qui aient été employés exclusivement au début...

À propos précisément de questions d’iconographie et de symbolisme, il ne faut pas que j’oublie de vous parler d’une autre chose : M. Charbonneau-Lassay, aux travaux duquel vous avez du voir que j’ai fait assez souvent allusion, a terminé la première partie de son grand ouvrage sur les symboles du Christ ; lui aussi montre que la plupart de ces symboles se rattachent directement aux traditions antiques. Il a trouvé un éditeur, mais qui, à cause de l’importance de l’ouvrage (il doit y avoir ensuite deux autres parties), ne veut pas se risquer à entreprendre la publication sans être assuré d’un nombre suffisant de souscriptions. Comme j’ai pensé que peut-être vous pourriez trouver autour de vous des personnes susceptibles de s’y intéresser, j’ai donné votre adresse parmi quelques autres, à M. Charbonneau ; il vous enverra sans doute d’ici peu le prospectus contenant un spécimen de l’ouvrage. D’autre part, en vous retournant l’article de M. Hocart, j’y joins aussi une brochure de lui dont j’ai encore plusieurs exemplaires, et qui, bien que se rapportant à un sujet beaucoup plus spécial, pourra aussi vous donner quelques idées de ces travaux. Je me permets d’attirer votre attention là-dessus, car il serait bien à souhaiter que cette édition puisse se faire ; si vous aviez plusieurs adresses qui puissent être utiles (de personnes ou d’institutions), vous serez bien aimable de me les indiquer, et je les lui transmettrais, en tous cas, merci d’avance pour tout ce que vous pouvez faire à ce sujet.

À propos de Borobudur, il y a déjà longtemps que j’ai entendu dire que les bas-reliefs qui sont enterrés ne l’ont pas été accidentellement, mais que cela était prévu ainsi dans le plan primitif de l’édifice ; M. Mus a-t-il parlé aussi de cette question ?

J’arrive à ce dont vous me parlez dans votre lettre, concernant la doctrine des cycles ; je dois dire qu’il y a là des choses qui paraissent réellement très difficiles à exprimer, plus peut-être qu’à concevoir, et c’est d’ailleurs pourquoi, bien que l’on me l’ait souvent demandé, je n’ai jamais pu me décider à faire un travail d’ensemble sur ce sujet. – D’abord il doit être bien entendu qu’aucune doctrine traditionnelle n’admet l’idée d’un “progrès” général, à moins qu’on ne l’entende au sens tout à fait restreint de développement matériel, car cela même s’accorde bien avec la marche même du cycle. Par conséquent, il n’est aucunement nécessaire de supposer un tel développement matériel chez les premiers hommes ; ce que toutes les traditions affirment, c’est qu’ils possédaient tous, et d’une façon spontanée, un état spirituel qui ne peut-être atteint que difficilement et exceptionnellement par les hommes actuels. – Il faut remarquer aussi que les restes découverts par les paléontologistes ne sont pas forcément ceux des premiers hommes, surtout si ceux-ci vivaient sur quelque continent qui a disparu par la suite. Il se peut qu’il y ait eu déjà, à des époques reculées, des cas de dégénérescence, surtout parmi ceux qui avaient échappé à quelque cataclysme ; ce ne sont d’ailleurs pas les indices matériels qui peuvent permettre d’en juger réellement. En tout cas, j’ai l’impression que les cavernes préhistoriques ont été bien plutôt des sanctuaires que des habitations... – Je ne sais pas exactement à quelle période on pourrait faire correspondre ce qui est indiqué dans le chapitre VI de la Genèse, qui mériterait certainement d’être examiné de plus près à ce point de vue. Il se peut d’ailleurs que ce soit susceptible de plusieurs applications à des niveaux différents ; mais la plus immédiate doit être en rapport avec ce qu’on dit des derniers temps de l’Atlantide, ce qui ne nous reporterait qu’au Dwâpara-Yuga et serait donc encore bien loin du début du Manvantara.

Cela dit, je crois que, pour résoudre la principale difficulté que vous signalez, il faut distinguer nettement deux choses tout à fait différentes : d’une part, ce qui se rapporte à la marche même d’un cycle, c’est-à-dire au sens du développement d’un monde ; d’autre part, ce qui concerne les êtres qui sont manifestés dans ce monde, mais qui ne font en somme que le traverser sans lui être lié essentiellement ; l’état de ces êtres doit, d’une façon générale, être, à chaque moment, en conformité avec les conditions du monde considéré, donc plus spirituel au début et plus matériel à

la fin. On pourrait dire que, au début, un monde est apte à fournir un terrain de manifestation à des êtres réellement plus “avancés” que ceux qui viendront ensuite ; je ne vois pas qu’il y ait là quelque chose de contradictoire. – D’ailleurs, la distinction que je viens de dire apparaîtra nettement si, par exemple, on considère ceci : quand on parle des cycles précédents le nôtre (il est bien entendu que cela doit s’entendre analogiquement et non dans un sens littéralement temporel), on les représente comme au-dessous ou en arrière de nous ; quand on parle des êtres nous précédant dans le parcours des cycles, on les représente au contraire forcément comme au-dessus ou en avant de nous ; et ceci se rapporte naturellement encore à l’opposition des Dévas et des Asuras... J’ai dû écrire autrefois, sur ces sortes d’antinomies “cosmologiques”, quelque chose que je n’ai jamais publié, mais que je retrouverai sans doute parmi mes papiers, et que je pourrai peut-être reprendre un jour.

Les “Enfers” paraissent désigner en réalité plusieurs choses qu’il y a lieu de distinguer : soit les états inférieurs (cycles précédant la manifestation universelle) eux-mêmes, soit les “traces” de ses états dans l’état humain ; et encore les “limbes”, domaine des potentialités non-actualisées, qui peut répondre plus particulièrement à ce que vous envisagez ; les “ténèbres extérieures”, où sont rejetées finalement les “rebuts” d’un cycle, et qui correspondent aussi, dans le symbolisme hindou, à la région obscure située au-delà du mont Loka-Aloka, etc.

Le Krita-Yuga peut bien avoir été “sur la terre”, mais cela n’indique pas nécessairement que la terre elle-même était alors ce qu’elle est présentement ; on pourrait même se demander si ce ne sont pas les changements de conditions survenues à certaines époques dans le monde terrestre qui empêchent qu’on puisse, par des recherches quelconques, trouver des vestiges vraiment “primitifs”. – Je dirais volontiers aussi que “sur la terre” ne signifie pas exactement “sur cette terre” ; la tradition islamique parle très nettement de “sept terres”, manifestées successivement ou alternativement, et qui sont d’ailleurs la même chose que les sept d̥wīpas de la tradition hindoue. – Bien entendu, tout cela n’empêche pas que les considérations sur les origines puissent aussi être envisagées en un sens plus universel ; et elles doivent toujours pouvoir, par une transposition appropriée, s’appliquer à tous les niveaux, y compris celui que représente l’histoire de l’humanité terrestre.

Vous voudrez bien me dire ce que vous pensez de ces quelques réflexions, et aussi si elles donnent lieu à des questions portant sur des points plus précis...

Encore une chose que j’allais oublier, à propos de ce que vous indiquez dans votre note 100 : Er Rūh s’identifie au Metatron de la Kabbale ; son “lieu” est au centre d’El-’Arsh représenté par une figure circulaire. Les huit anges qui supportent El-’Arsh correspondent bien aux quatre points cardinaux et aux quatre points intermédiaires ; mais ils correspondent aussi, en même temps à certains groupes de lettres de l’alphabet arabe, disposés suivant leur ordre numérique et répartis selon ces mêmes régions.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 26 avril 1936.

Cher Monsieur,

Presque aussitôt après vous avoir écrit, j’ai reçu la nouvelle copie de votre article (je prends note de garder la citation de Mallory dans son texte original), ainsi que “The Taking of Toll” et “The Mystery of Mahâdêva” ; puis m’est parvenu aussi hier le “Bulletin of the Museum of Fine Arts” ; je vous remercie bien vivement pour le tout.

J’ai oublié de vous demander à propos de l’article de Mr Hocart, où paraissent les “Acta Orientalia” dont il est extrait. – Je voulais aussi vous demander dans quelle ville est publiée “The Vishwabharata quarterly” ; il me semble que c’est à Calcutta, mais je n’en suis pas sûr.

Je viens de lire votre article sur le makara, qui touche à certains des points dont j’ai parlé dernièrement sur le symbolisme du poisson (spécialement sous l’aspect du Dauphin). – Je vous remercie aussi de m’y avoir cité ; la question des rapports de l’Amour et de la Mort dans le symbolisme mériterait sûrement d’être traitée d’une façon développée, mais cela me paraît assez difficile à exposer

nettement...

Vous verrez, dans le n° de mars des “Études Traditionnelles”, que j’ai indiqué, au sujet du Lotus et autres fleurs symboliques, quelques considérations qui sont très proches de celles de votre “Buddhist Iconography”.

Encore une remarque à propos de celle-ci : Le titre du “Dhammapada” m’a toujours fait penser, d’une façon en quelque sorte naturelle et sans que je puisse l’expliquer, au “traces” laissées sur la terre par les pieds du taureau symbolique du Dharma ; vous faites incidemment une remarque qui me paraît tendre dans le même sens ; auriez vous quelque idée plus précise à ce sujet ?

Croyez, je vous prie à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 1er mai 1936

Cher Monsieur,

J’ai reçu ce matin votre lettre du 13 avril avec vos deux articles. Je ne saurais trop vous remercier de ce nouvel envoi, car vos articles sont toujours les bienvenus ! – Peut-être y aura-t-il un peu de retard pour leur publication, à cause du numéro d’août-septembre qui doit être un numéro spécial sur le Druidisme ; en tout cas, votre article sur Râmakrishna paraîtra certainement avant cela.

Il faut que je vous signale que, dans l’article sur le “Nirukta”, l’endroit exact où doit se placer la note 8 n’est pas indiquée dans le texte, et que, dans l’article “Beauty, Light and Sound”, à la fin de la note 6 (sur Oldenberg), deux lignes se sont superposées, de sorte que je ne peux pas lire la dernière phrase : “The discussion of ...” ? – Voulez vous avoir l’obligeance de me donner ces deux indications ? – Vous voyez que j’ai déjà lu attentivement ces articles que je trouve du plus grand intérêt comme toujours.

Je voudrais aussi vous demander ce que c’est que ces “Letters from Paulos”, par Omikron, que vous citez, et dont je n’avais jamais entendu parler jusqu’ici.

Ayant justement à écrire à Chacornac, je lui demande dès aujourd’hui de vous envoyer plusieurs exemplaires des numéros concernant vos articles ; cela est d’ailleurs tout naturel, et je croyais bien qu’il l’avait déjà fait, mais malheureusement il lui arrive souvent d’oublier beaucoup de choses...

Merci pour vos nouvelles indications de livres ; je dois avouer que, de tout cela, je ne connais que Nicholson. Je me méfie d’ailleurs de certaines interprétations de celui-ci, car elles sont parfois tendancieuses, et, d’après ce que j’ai entendu dire ici où il a passé un certain temps, il n’est pas toujours d’une entière bonne foi ; il est d’ailleurs un des responsables de la confusion du Sufisme avec le “mysticisme”.

Chacornac me dit avoir demandé le livre d’Evans-Wentz ; j’espère donc que je pourrais l’avoir d’ici peu.

Merci encore, cher Monsieur, et croyez, je vous prie, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 7 mai 1936

Cher Monsieur,

J’ai reçu ce matin vos deux lettres des 20 et 24 avril, qui ont dû se croiser avec plusieurs lettres de moi, et aussi votre “Vedic Exemplarism”, dont je vous remercie bien vivement.

Je vais faire à votre article “Beauty Light and Sound” les additions que vous m’indiquez. – Vous serez bien aimable de ne pas oublier de me donner aussi les autres indications que je vous ai demandées.

Merci aussi pour les renseignements concernant la publication d’“Angel and Titan” ; je vais les transmettre à la plus prochaine occasion.

J'apprends malheureusement que l'“Oxford University Press” refuse de faire l'envoi du livre d'Evans-Wentz, prétendant que le nombre d'exemplaires réservé pour les revues est déjà épuisé !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 16 mai 1936

Cher Monsieur,

Je reçois à l'instant votre lettre du 26 avril ; merci pour ce passage des Mémoires de Casanova que vous voulez bien me signaler. Je me souviens maintenant que je l'ai vu autrefois cité dans quelque ouvrage maçonnique, mais je ne sais plus lequel exactement ; il me semble que ce doit être un ouvrage de Ragon ; mais ne l'ayant vu depuis bien des années, je n'y pensais plus... Il donne en effet une idée très juste au sujet du secret initiatique ; sans doute pourrais-je le citer, soit dans quelque article, soit en tous cas quand j'arrangerai mes articles sur l'initiation pour en faire un volume.

Ces temps-ci, on me demande de différents côtés ce qu'il faut penser de Shri Aurobindo Ghose, et j'avoue que je suis très embarrassé pour répondre à ce sujet, n'ayant pas eu l'occasion de lire ses écrits. Ce que je sais, c'est qu'il y a autour de lui tout un groupe de Français sur lesquels j'ai les plus mauvais renseignements et dont le rôle paraît très suspect ; on dit que ces gens ne laissent approcher de lui que qui leur plaît, et même que ce sont eux qui rédigent en réalité ce qui est publié sous son nom. Comment se fait-il qu'il puisse subir un pareil entourage ? Il y a là quelque chose que je n'arrive pas à m'expliquer ; si vous aviez des informations là-dessus, vous me rendriez vraiment service en m'en faisant part.

Dans ma dernière lettre, j'ai dû oublier de vous remercier de ce que vous me disiez au sujet de Messrs. Ganesh and Co. Aujourd'hui je reçois justement une lettre de Mr MacLure qui traduit l'“Introduction Générale” et qui me dit qu'il n'a encore reçu d'eux aucune réponse, bien qu'il leur ait adressé une seconde lettre le 9 mars et qu'il l'a expédié cette fois par la poste aérienne ; ce silence paraît vraiment assez singulier...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 21 mai 1936

Cher Monsieur,

Merci de votre article sur la peinture jaina que j'ai reçu ce matin en même temps que votre carte du 6 mai et votre lettre du 8, et qui, bien que je n'ai pu encore que le parcourir, me paraît compléter remarquablement les considérations exposées dans votre “Buddhist Iconography”.

Les vases figurés avec des yeux me rappellent d'une singulière façon les vases mycéniens dits “à têtes de chouette” ; pensez vous qu'il soit réellement possible d'établir là quelque rapprochement ?

Ce que vous citez du livre de Madunath Sinha concorde en effet entièrement avec ce que j'ai dit sur le même sujet ; seulement, pourquoi vouloir alors éviter les considérations métaphysiques, ce qui ne me paraît pas seulement difficile, mais même impossible, du moins si l'on ne veut rien déformer ? – Je vais demander à Chacornac de tâcher d'obtenir ce livre, ainsi que celui de Carl Huntzi maintenant que j'ai l'indication de l'éditeur.

Merci d'avance pour ce que pourrez faire pour l'ouvrage de M. Charbonneau-Lassay ; l'éditeur traîne malheureusement beaucoup et ne finit pas de préparer les prospectus. – Je ne sais pas exactement quel titre va être arrêté définitivement pour cet ouvrage, mais je crois que le mot “symbolisme” y figure, ce qui en effet est peut-être plus prudent pour ne pas gêner sa diffusion ; à un moment il était question de prendre comme titre “L'Iconographie emblématique du Christ”.

Au sujet du mot “mâyâ”, il est certains qu'“illusion” est très loin du sens originel ; mais d'un autre côté, l'emploi du mot “magie”, en Français du moins, est vraiment impossible, à cause de

l'autre usage plus habituel de ce même mot, avec lequel il y aurait des confusions inévitables et très fâcheuses ; j'avoue que je ne vois pas très bien en ce moment quel terme à peu près satisfaisant on pourrait proposer... La terminologie de Bœhme est d'ailleurs tellement spéciale qu'on ne peut guère y faire des emprunts sans être obligé de les accompagner d'une explication.

Merci pour vos indications complémentaires sur la question du "vajra", sur laquelle je me propose de revenir dans quelque article.

Pour le "vestigium pedis", il sera très intéressant que vous puissiez rassembler les références dont vous parlez ; oserai-je vous demander s'il ne serait pas possible d'en faire un article pour les "Études Traditionnelles" ? – Quand à l'origine préhistorique de ce symbolisme, nous sommes bien d'accord ; on peut en effet penser qu'il y a là plus spécialement une relation avec les traditions des peuples pasteurs ; pour ce qui est des peuples chasseurs, je pense qu'il n'y en a jamais eu autrement que par suite d'une dégénérescence, et non primitivement. Quoiqu'il en soit, j'ai vu en France, sur des rochers, un assez grand nombre de ces empreintes préhistoriques de pieds humains (qui, sous l'influence du Christianisme, sont attribués par les paysans à la Vierge ou à différents saints), ainsi que deux pieds de chevaux ; j'ai vu également sur le mont Sinaï deux empreintes de pieds de chameau (que les bédouins de la région attribuent au chameau de Moïse). D'autre part, il me semble bien me rappeler que, dans l'iconographie chrétienne, il y a des figurations de l'Ascension où, au-dessous du Christ s'élevant dans les airs, on voit l'empreinte de ses pieds sur la montagne ; il y a sûrement quelque rapport entre tout cela... Je vais communiquer à M. Luc Benoist ce que vous me dites au sujet de M. Mus et lui donner l'adresse de celui-ci ; malheureusement cela est très éloigné de Paris, mais il se peut qu'il ait quelque occasion d'y aller. – Je vais lui signaler en même temps l'ouvrage de Dom L. Baillol, car cela me paraît rentrer aussi plus particulièrement dans son domaine.

Je n'avais jamais entendu parler de la revue "Ijuk" ; il y a d'ailleurs certainement beaucoup de choses de ce genre dont mon ignorance de l'Allemand m'empêche d'avoir connaissance.

Vous me reparlerez sans doute un peu plus tard des questions concernant les cycles ; en tous cas je vois bien que vous pensez exactement comme moi sur les points auxquels vous faites allusion.

Pour "Yaksha", votre explication me montre mieux de quoi il s'agit au fond ; il est regrettable que vos deux livres sur ce sujet soient épuisés, mais n'auriez-vous pas l'intention de les ré-éditer, en y ajoutant cette synthèse finale dont vous parlez ? – Ici, je doute qu'il puisse se trouver ailleurs qu'à l'Université américaine, avec laquelle il ne m'est pas possible d'entrer en relation, ne serait ce qu'à cause de son caractère "missionnaire"...

Je ne sais que trop en effet combien on est loin de pouvoir faire tout le travail qu'on se propose ; j'admire même que vous puissiez arriver à tant écrire, alors que, pour ma part, je désespère de faire jamais même le centième de ce que j'ai en vue ! – Sûrement toutes les interprétations des orientalistes seraient à reprendre et à rectifier d'un bout à l'autre ; un tel travail ne serait possible que si un assez grand nombre de personnes y collaboraient...

Je crois bien comme vous qu'il n'y a rien à faire pour modifier les vues de Mrs Rhys Davids, tellement elle me donne l'impression d'être pleine de parti-pris et de "self-concept" jusqu'à déclarer incompetents, par avance, tous ceux qui ne pensent pas comme elle ! – Il se peut qu'il y ait moins d'idées pré-conçues en Amérique qu'en Europe, où qu'elles y soient moins fortement enracinées.

Je suis persuadé aussi qu'il doit subsister encore quelque initiation chez les Indiens d'Amérique ; en dehors de cela, il n'y a sûrement, comme en Europe, d'autres vestiges authentiques de cet ordre que ceux qui se trouvent dans la Maçonnerie, dont les possibilités de restauration sont malheureusement bien douteuses. À défaut d'initiation de forme occidentale, il faudrait que quelque chose vienne d'ailleurs pour assurer la continuité indispensable d'une transmission, et il est bien difficile de dire actuellement jusqu'à quel point ce serait réalisable...

Pour revenir au Yakshas, il y a bien longtemps que j'hésite à écrire quelque chose sur la question des Kabires, qui touche de près à celle là (et aussi, bien entendu, à celle des "Fils de Dieu", ou plutôt des Dieux, "Beni-Élohim", et des "filles des hommes"), tellement elle me paraît complexe. – Ici, nous avons aussi, rapportées aux Jinns, beaucoup de choses touchant la question du "feu souterrain" et des "trésors cachés" ; mais tout cela est vraiment bien difficile à exposer de façon à le rendre

intelligible pour des esprits occidentaux...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 30 mai 1936

Cher Monsieur,

Je reçois aujourd'hui votre lettre du 9 mai, en même temps que votre causerie sur "The Love of Art" ; combien les idées que vous exprimez dans celle-ci sont justes !

Je prends note de votre adresse pour cet été ; mais j'adresse encore cette lettre à Boston, car il se peut qu'elle y arrive avant le 15 juin.

Merci pour les adresses des revues.

Non, vous ne m'avez pas envoyé votre article sur "Khwaja Khadir and the Fountains of Life" ; s'il vous est possible de me l'envoyer, cela m'intéressera vivement ; merci d'avance pour cela aussi.

Très sincèrement, je trouve tous vos articles tout à fait excellents pour les E.T., et je sais que tout le monde les apprécie de même. Quand au travail de la traduction, j'ai dû, à cause du manque de temps, prier M. Préau de s'en charger, de sorte que je n'ai qu'à la revoir seulement. Pour l'article sur Shri Râmakrishna, il me dit vous avoir envoyé sa traduction en même temps qu'à moi, afin que vous puissiez lui indiquer aussi vos observations. J'espère qu'elle ne tardera pas à vous parvenir, car il serait bien à souhaiter qu'elle puisse paraître dans le numéro de juillet.

J'apprends que Chacornac n'a pu vous envoyer que trois exemplaires du numéro de janvier, celui-ci étant presque épuisé ; la raison en est qu'il en a été fait beaucoup d'envois comme spécimen, parce que c'était le 1er numéro paraissant avec le nouveau titre ; mais, naturellement, il n'en sera pas de même une autre fois.

Ce que vous dites au sujet du sens véritable de "Junar-mritym" et "Junar-janina" me paraît entièrement exact et correspond bien aussi à ce que je pense. – De même pour votre remarque sur l'"infaillibilité".

Quant à ce que vous me citez de Huntzi, c'est assez étonnant en effet ; il faut croire tout de même qu'il y a quelque chose de changé ! – J'ai fait demander son dernier volume ; il faudra que je voie s'il ne sera pas possible de me procurer aussi les autres...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 3 juin 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 16 mai, et je vous remercie pour les indications concernant vos deux articles ; je les ai immédiatement reportés sur le texte.

Merci bien vivement de tout ce que vous voulez bien faire pour susciter de l'intérêt pour mes livres, à Harvard et ailleurs ! Espérons que Chacornac sera plus heureux pour le "Bruce Codex" qu'il ne l'a été pour le livre d'Evans-Wentz...

Je pense bien comme vous que, dans le cas de Nicholson, il y a réellement des limitations à sa compréhension, dont on ne peut le rendre responsable ; si j'ajoute qu'en outre il n'est pas toujours d'une entière bonne foi, c'est d'après ce que m'en ont rapporté les personnes qui ont eu l'occasion de discuter avec lui (tout en l'aidant d'ailleurs pour certaines traductions) pendant qu'il séjournait ici. Il n'en est pas moins vrai que ses traductions valent encore certainement mieux que beaucoup d'autres ; mais il est bien vrai aussi, malheureusement, que les textes indiens ont toujours été plus particulièrement maltraités par les traducteurs !

J'adresse cette fois ce mot à Karatunk (Maine) ; je regrette d'apprendre que ce séjour est motivé

par des raisons de santé, mais je veux espérer que, avec le grand air, il vous permettra de vous rétablir complètement. – J’espère aussi que le voyage de Mrs Coomaraswamy va s’être heureusement terminé.

Qui sait si je pourrai quelques jours aller en Amérique, ou même simplement retourner en Europe (pour peu de temps en tous cas) ? Je crois plus prudent de ne point faire de projets à longue échéance, et bien des raisons de toutes sortes, dans les circonstances actuelles, ne me permettent guère d’envisager quelque voyage... Mais qui sait aussi si vous-même n’aurez pas quelque occasion de venir de ce côté ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 17 juin 1936

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre du 2 juin, que je viens de recevoir aujourd’hui. Bien que je vois que vous n’avez pas non plus de renseignements directs et précis sur certains points, je n’en suis pas moins heureux de savoir ce que vous pensez d’Aurobindo Ghose. J’ai eu autrefois des amis qui l’avaient connu, mais cela remonte à une époque bien lointaine, et où il était encore mêlé à l’activité politique ; il a certainement beaucoup changé depuis lors... Ce que vous dites de lui, par comparaison avec certains autres “grands hommes” actuels me paraît tout à fait juste. – Je viens d’apprendre que deux livres de lui (mais je ne sais pas lesquels) viennent d’être traduits en Français, par quelqu’un que je connais d’ailleurs un peu, et qui doit aller dans l’Inde à l’automne prochain pour lui soumettre sa traduction.

Quand à Gandhi, j’ai bien eu toujours l’impression qu’une grande partie de ses idées étaient d’inspiration très occidentale ; mais cela se serait-il encore accentué ces derniers temps ?

Je suis heureux de savoir que Mrs Coomaraswamy est bien rentrée de son voyage et se trouve maintenant auprès de vous. Ce qu’elle vous a dit de l’état actuel de la mentalité dans l’Inde coïncide malheureusement avec l’impression que m’en avait donnée quelqu’un qui a fait un séjour de quelques mois il y a deux ans environ. Il faut bien en effet, comme vous le dites, que l’obscurité s’étende partout avant que le Kali-Yuga prenne fin ; mais, depuis quelques années, cela va incroyablement vite !

Croyez, je vous prie, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 27 juin 1936

Cher Monsieur,

Merci pour votre “Vedic Monotheism”, que je viens de recevoir et de lire. – Je vois que vous avez touché à la question du sens de “bhakti” dont vous m’aviez déjà parlé ; c’est dommage qu’on ait fait là quelques suppressions, et aussi tant de fautes d’impression dans tout l’article ! – Une petite remarque au sujet du mot “hénouthéisme” : je l’ai vu employé, à propos de la Bible, dans un sens différent de celui où le prend Max Müller. D’après certains “critiques”, le peuple d’Israël ne croyait pas en un dieu unique (ce qui serait le “monothéisme”), mais adorait exclusivement un Dieu parmi les autres (et c’est là ce qu’ils appellent “hénouthéisme”) ; bien entendu, cette théorie est encore de celles qui montrent leur incompréhension... Je ne sais d’ailleurs pas s’ils ont inventé le mot indépendamment de Max Müller ; en tous cas il semble bien que celui-ci ait chronologiquement la priorité pour son emploi.

M. Préau m’a écrit qu’il avait reçu votre réponse au sujet de la traduction de votre article qu’il vous avait soumise ; tout sera donc prêt à temps pour que cela puisse paraître en juillet, ainsi que je le pensais.

J’ai reçu la semaine dernière une lettre de M. Charbonneau, me disant qu’il avait eu enfin des nouvelles de son éditeur ; il avait pris rendez-vous avec celui-ci et a dû aller à Paris pour quelques jours,

et il se proposait de vous écrire à son retour. Le titre choisi pour son ouvrage est : “L’Iconographie emblématique du Christ”. – I – “Le Bestiaire”. Comme je le pensais, le mot “symbolisme” n’y figure pas ; il ne semble donc pas que cela soit susceptible d’effrayer les gens...

Il paraît que, en France, les événements politiques gênent tout en ce moment ; on me dit que, à cause des grèves, on ne sait pas encore quand les “Études Traditionnelles” de juin vont pouvoir paraître !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Alexandrie, 12 juillet 1936

Cher Monsieur,

Nous nous sommes décidés, ma femme et moi, à venir passer quelques temps ici pour changer un peu d’air, ce dont nous avons réellement besoin ; nous y sommes depuis une semaine et nous ne savons pas encore combien de temps nous y resterons. Ne vous étonnez donc pas si je tarde à répondre à quelques lettres de vous ces temps-ci, car je n’ai aucune possibilité de faire suivre ma correspondance pendant mon absence.

Avant mon départ j’ai reçu (transmis par Chacornac) une lettre un peu singulière de M. Carl Huntzi : Il dit avoir pris connaissance de mon article sur la “double spirale” que vous lui auriez signalé, et il se déclare heureux de l’accord de mes conclusions avec les siennes, mais... il me demande de signaler qu’il avait déjà formulées celles-ci dans son ouvrage publié en 1932 et que je pourrai trouver au Musée Guimet ! – Cette sorte de revendication de “priorité” m’a paru une chose plutôt étonnante, car il m’est bien difficile de comprendre qu’une idée vraie et traditionnelle puisse être regardée comme la propriété de quelqu’un... Quoiqu’il en soit, en lui répondant, j’en ai profité pour lui demander de me faire envoyer son dernier livre (que Chacornac devrait d’ailleurs avoir déjà demandé à l’éditeur), et aussi, si possible, le précédent qui est ici en cause, disant qu’en tout cas j’en parlerai bien volontiers, mais qu’autrement mon éloignement de toute bibliothèque ne me permet pas d’en prendre connaissance. – J’ignorais d’ailleurs tout à fait le nom même de M. Carl Huntzi, aussi bien que ses ouvrages, avant que vous ne m’en ayez parlé tout récemment ; on ne peut pourtant pas exiger, de quelqu’un qui entend uniquement se placer au point de vue traditionnel, et non à celui de l’érudition, qu’il se tienne au courant de tout ce qui paraît ! Enfin, je vous tiendrai au courant de ce qui résultera de cette histoire...

Votre article sur Shrî Râmakrishna doit paraître dans le numéro de juillet des “Études Traditionnelles” ; et, d’après ce qu’on écrit, je pense qu’un de vos deux autres articles pourra passer dans le numéro d’octobre.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 21 septembre 1936

Cher Monsieur,

Aujourd’hui seulement, j’ai reçu un envoi de vous contenant le tirage à part de trois articles, et que je pense bien être celui que vous m’aviez annoncé ; merci !

Votre réponse à Mrs Rhys Davids est tout à fait bien, et concorde en somme entièrement avec les critiques que j’ai formulées à son sujet il y a quelques temps. – Puisque vous avez abordé à cette occasion la question du “rebirth”, en attendant l’autre travail dont nous avons parlé, je dois dire que la façon dont vous l’envisagez me paraît très exacte ; “transmigration” et non “réincarnation”, ce sont bien les termes même que j’employais dans ma dernière lettre.

Votre article sur le Beau m’a rappelé une des considérations que vous développez dans un de ceux qui doivent paraître dans les “E.T.”. – Quant à l’article sur les deux passages de Dante (où je vous remercie de m’avoir cité), je n’ai pas besoin de vous dire à quel point je suis d’accord avec vous !

Je parlerai de tous ces articles dans mes comptes-rendus de novembre.

D'autre part, je viens d'apprendre qu'on a reçu, à l'adresse des "E.T.", votre livre "Patron and Artist" ; c'est donc sans doute que l'envoi ne m'a pas été fait directement ; mais cela ne fera en somme qu'un peu de retard, car, naturellement, j'ai demandé tout de suite qu'on me le fasse parvenir.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 1er novembre 1936

Cher Monsieur,

J'ai reçu votre lettre du 9 octobre il y a quelques jours déjà, et maintenant je viens de recevoir en même temps vos deux livres (j'avais lu la semaine dernière une carte de Mr Wynn m'annonçant l'envoi), ainsi que votre article sur l'Ashvamedha ; je vous remercie bien vivement pour le tout. – L'autre envoi d'article que vous m'annonciez ne m'est pas encore parvenu, mais cela n'a rien d'étonnant, étant donné les délais habituels de la poste.

Je comprends très bien que vous n'ayez guère pu écrire pendant votre séjour à la campagne, et cela est tout à fait excusable ; l'essentiel est qu'il ait été profitable à votre santé. On a quelque peine à s'imaginer qu'il puisse encore y avoir ainsi de la véritable campagne dans un pays aussi industrialisé que le sont les États-Unis !

Pour la question du "rebirth", je vois que nous sommes entièrement d'accord sur l'interprétation des textes auxquels vous faites allusions. Quant à ce cas de "mémoire" qui s'est produit récemment dans l'Inde, j'avais déjà lu divers articles à ce sujet ; il est bien clair qu'il s'agit là d'une sorte de transfert d'un ensemble d'éléments psychiques ayant gardés une cohésion exceptionnelle. Un cas qui semble plus fréquent, c'est celui où de semblables éléments, quoique beaucoup plus fragmentés en général, se trouvent transmis par hérédité. Quant à ceux qui se manifestent dans les séances spirites, il est bien entendu qu'ils sont aussi du même ordre ; il leur faut l'appui des êtres humains vivants (le médium ou les assistants, peu importe) pour qu'ils reprennent une apparence de conscience individuelle ; mais cette manifestation n'est que temporaire, tandis que, dans d'autres cas, ils se sont en quelques sortes "incorporés" à une individualité, et là est en somme toute la différence.

Ce que vous dites de ces vestiges traditionnels dont vous avez pu constater la survivance dans le Maine est vraiment bien curieux ; je ne suis d'ailleurs pas étonné qu'actuellement tout cela doive tendre à disparaître très rapidement... J'ai vu moi-même des choses tout à fait semblables en France, parmi les paysans, soit aussi pour arrêter le sang, soit pour guérir divers autres accidents : foulures ou entorses, brûlures, etc. ; et les conditions de transmission étaient bien les mêmes ; mais, là aussi, je crois que cela se perd maintenant. Les formules employées sont souvent assez singulières, car la plupart contiennent un mélange de mots latins, grecs, hébreux mêmes, généralement très déformés ; malgré cela, et l'ignorance du sens des mots chez ceux qui les emploient, ils n'en gardent pas moins une efficacité qui n'est pas contestable (j'en ai vu des effets dans bien des cas), mais toujours, bien entendu, à la condition qu'elles aient été transmises régulièrement. – Il est certain que l'équivalent de ces choses doit se retrouver à peu près partout ; en tous cas, l'analogue existe dans le monde arabe, et aussi chez les Juifs d'Orient.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 14 décembre 1936

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 21 novembre, et je suis content de savoir que mon envoi vous est bien parvenu, et aussi que nous sommes bien d'accord en ce qui concerne Saint Bernard ; cette étude que vous faites de l'idée de "déification" promet d'être fort intéressante.

Ce que vous me dites de ce petit groupe de bonne volonté à Harvard indique qu'il y a peut être

quelque chose à faire dans ce milieu, bien que, naturellement, il ne faille pas s'attendre à ce que la majorité puisse jamais être dans ces dispositions, si contraire en somme à ce qu'est l'esprit universitaire en général et dans tous les pays !

Pour "Khwaja Khidr", je m'étais bien douté en effet que vous n'aviez pas pu dire toute votre pensée, sans connaître cependant le caractère de la revue dans laquelle votre article est paru, car c'est la première fois que j'en vois quelque chose.

Pour le passage de Plotin que vous citez, il paraît bien évident en effet qu'il ne peut en aucune façon être question de "mémoire" dans l'"éternel présent", et que, même si on en étend la signification au delà de la modalité temporelle, elle ne peut en tout cas exister que pour un être qui est encore conditionné par quelque mode de succession. En l'entendant ainsi, la mémoire des états antérieurs, pour l'être qui n'a pas encore atteint la Délivrance, ne présente sans doute aucune impossibilité, et l'usage que vous envisagez de cette "mémoire recouvrée" serait en somme tout à fait légitime ; il y a cependant, en ce qui concerne le Bouddhisme, quelque chose qui peut donner lieu à un doute sur une telle intention : c'est son apparente négation du "Soi" permanent. C'est d'ailleurs là un point sur lequel il semble y avoir des contradictions difficiles à résoudre, et je n'ai jamais trouvé aucune explication satisfaisante dans la véritable attitude du Bouddhisme à cet égard.

On commence à se préoccuper du choix d'un sujet pour le numéro spécial des "Études Traditionnelles" de 1937, bien que ce ne soit que pour août-septembre, ce qui donne encore du temps pour y réfléchir. Parmi les sujets envisagés comme possibles, on me cite notamment le Yoga et le Tantrisme ; je n'ai pas encore pu beaucoup y penser, mais je serais très heureux d'avoir votre avis là-dessus. Naturellement, si un de ces sujets était décidément choisi, nous nous permettrions de vous demander votre collaboration. – On propose aussi le Taoïsme, mais il est à craindre qu'il ne soit plus difficile d'avoir suffisamment d'articles sur ce sujet.

Je n'aurais pas pensé qu'il pouvait y avoir actuellement encore de si grands espaces vides en Amérique ; sous ce rapport tout au moins, cela est bien différent de l'Europe où on a l'impression que tout est tellement resserré !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Le Caire, 26 décembre 1936

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre du 5 décembre, qui m'arrive aujourd'hui même, ainsi que d'un envoi, reçu il y a quelques jours, contenant la version anglaise de votre article sur le "Nirukta", et un numéro du "Bulletin of Museum" où j'ai lu avec beaucoup d'intérêt ce que vous dites contre la tendance à voir partout l'influence grecque ; vous savez que je pense tout à fait la même chose à cet égard... – Pour le "Nirukta", je vois que vous avez corrigé une faute (vibhuktah pour vimuktah) qui s'est trouvé aussi dans les "E.T." ; je l'ai signalé aussitôt pour qu'on fasse figurer cette correction dans les "errata".

Pour le symbole, ce que vous me dites au sujet de la double hache comme outils du charpentier, plutôt que comme arme, est très intéressant ; mais je me demande si le signe en question doit bien être identifié à la double hache, qui, sur les figurations que j'en ai vues (de Crète notamment), s'en distingue par l'adjonction du manche. Il n'en est pas moins vrai, que, très certainement, les deux formes ont l'une et l'autre un rapport avec tout l'ensemble des symboles "doubles" auxquels vous faites allusion. – Mais ce n'est pas tout : on retrouve dans certaines figurations celtiques le même signe mais placé verticalement, et représentant alors une enclume, que frappe avec un marteau un personnage qui tient en même temps, de l'autre main, une sorte de "lituus", et auquel on a donné pour cette raison le nom de "Pontife forgeron" ; cette figuration, qui doit bien avoir aussi quelques rapports avec le "Deus artifex", a été signalée par M. Charbonneau-Lassay. – Autre chose encore : Jamblique, si je ne me trompe, parle quelque part des "rhomboi" qui étaient en usage dans certains mystères ; on n'a jamais pu savoir exactement ce qu'étaient ces "rhomboi" ; je ne sais trop pourquoi la figure en question m'a toujours fait penser à cela, et maintenant votre rapprochement avec le tambour de Shiva me le rappelle encore ; mais il y a là quelque chose que je serais incapable de

préciser...

Ce que vous me signalez pour la spirale est encore intéressant, et je ne suis d'ailleurs pas étonné qu'elle ait été aussi répandue dans la région danubienne, où le swastika est aussi très fréquent et s'est même maintenu "vivant", si l'on peut dire, jusqu'à nos jours.

Pour la "régénération", les textes dont vous parlez paraissent vraiment très explicites en effet. J'ai bien toujours pensé aussi que "même" les textes bouddhiques soit disant "réincarnationnistes" avaient été mal interprétés et devaient avoir en réalité un autre sens que celui qu'on veut y voir.

En hâte, cher Monsieur, avec mes meilleurs vœux et mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 9 janvier 1937

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir ce matin votre lettre et votre carte du 18 décembre, ainsi que le livre annoncé, "Burning and melting", dont je vous remercie bien vivement. Ne vous excusez pas de la défectuosité de la reliure, car même ainsi, je suis très heureux de l'avoir ; je ne connaissais pas du tout ce poème persan.

Merci aussi pour la photo des bois du Maine, qui vraiment donnent en effet l'impression d'un très beau pays. Quel dommage, pour qu'il soit possible d'aller vous y trouver, que ce soit si loin d'ici et que nous soyons si peu "voyageur" ! Ma femme surtout s'effraierait même d'aller seulement jusqu'en Europe...

Je traduis votre "addendum" et l'envoie tout de suite, pensant qu'ainsi on pourra sans doute le placer à la suite de l'autre article de vous qui doit paraître prochainement (dans le numéro de février, car il paraît que la traduction n'a pas pu être tout à fait prête en temps voulu pour celui de janvier). – Je pense qu'on peut très bien maintenir la note, qui, comme vous le dites, n'est tout de même pas sans intérêt pour préciser le sens du texte cité.

En hâte, avec mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 8 avril 1937

Cher Monsieur,

Merci bien vivement pour votre article "Symbolism of the Sword", qui m'est parvenu ce matin. Je vois que le contenu de la note que vous m'avez envoyée précédemment sur ce sujet s'y trouve en somme incorporé ; la question que je vous posais à ce propos n'a donc plus raison d'être. – Je me demande s'il sera mieux de traduire ici "sword" par "épée" ou par "sabre", car le mot a les deux sens en anglais, comme d'ailleurs "sîf" en arabe ; cela dépend de la forme exacte de l'arme dont il s'agit ; voudriez-vous avoir l'obligeance de me donner une indication à cet égard ?

L'autre article que vous avez en vue, sur le symbolisme de l'"archery" (je ne me souviens pas en ce moment du mot français équivalent) sera sûrement très intéressant aussi. – Au sujet de ce que je vous écrivais l'autre jour, je me suis souvenu depuis que c'est Clémenceau qui, pendant un de ces ministères, a dissous les dernières compagnies d'archers existant en France, auxquelles il reprochait d'avoir un caractère "secret" ; cela est donc tout à fait récent.

Je vous remercie aussi de l'envoi de votre article sur "Parâvritti" que j'ai reçu il y a quelques jours ; cela touche quelque peu à la question du symbolisme "tantrique" dont nous avons parlé. – À ce propos, il semble qu'on doive décidément s'arrêter à l'idée du Tantrisme pour le numéro spécial des "E.T.", qui sera comme d'habitude le numéro d'août-septembre ; je me permettrais donc de vous rappeler l'article que vous avez bien voulu me promettre en ce cas, quoique ce ne soit pas encore tout à fait urgent... Le point le plus ennuyeux actuellement pour la réussite de ce projet, c'est que M. Préau se déclare assez embarrassé pour trouver un texte tantrique qui soit à la fois intéressant

et “traduisible” ; s’il vous était possible de nous suggérer quelque idée, cela encore nous rendrait un grand service ! – Merci d’avance pour tout cela.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 mai 1937

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir en même temps vos deux lettres des 19 et 22 avril, ainsi que la brochure concernant le Shamanisme ; merci du tout. – Je vous retournerai naturellement cette brochure comme vous me le demandez ; j’espère seulement que ce n’est pas trop pressé, car j’aurais sans doute certaines choses à noter, et peut-être même vais-je y trouver quelques idées à utiliser pour un article.

L’inconvénient qu’il peut y avoir à étendre le sens du mot “Shamanisme”, c’est que, pour beaucoup de gens, il est presque synonyme de “sorcellerie”. Cette assimilation n’est sans doute pas justifiée, et il y a autre chose que cela dans le Shamanisme proprement dit ; on pourrait cependant se demander si, dans son état actuel, il ne représente pas une certaine dégénérescence, et si les rites tels que ceux que vous mentionnez y ont encore gardés leur portée première. Il arrive souvent, en effet, que des vestiges de traditions très anciennes peuvent être plus ou moins déviés ; dans le cas de certains peuples africains, par exemple, la chose ne semble pas douteuse. Je vais naturellement repenser encore à tout cela...

Une autre question qui est assez énigmatique aussi, c’est celle du “Bôn” thibétain ; certain veulent l’assimiler plus ou moins au Shamanisme ; mais qu’en connaît-on au juste ? Tout ce que j’ai vu là-dessus ne donne en somme que des indications assez vagues.

Merci d’avance pour : “The Secret of Ana’l-Haqq” que vous m’annoncez, mais qui ne m’est pas encore parvenu ; devrais je le retourner aussi ?

D’après l’explication que vous me donnez, c’est bien le mot “épée” qui conviendra pour traduire “sword” dans votre article.

Je vais transmettre à M. Préau votre suggestion à propos du “Kâma-Kâla-Vilâra”. – Le numéro sur le Tantrisme est maintenant tout à fait décidé ; nous comptons donc sur l’article que vous avez bien voulu nous promettre. Quant à moi, je ne sais pas encore exactement quel sujet je traiterai ; étant toujours pris par des choses pressées, je n’ai pas eu le temps d’y réfléchir beaucoup jusqu’ici... La mise au point d’une traduction italienne de “L’Homme et son devenir” m’a donné beaucoup de mal ces temps-ci, mais enfin c’est presque terminé maintenant. D’un autre côté, Chacornac voudrait que je lui envoie sans tarder le texte complété du “Roi du Monde”, pour la réédition qu’il compte faire paraître avant la fin de cette année et je n’ai pas encore pu commencer à m’en occuper...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 23 mai 1937

Cher Monsieur,

J’ai reçu en même temps vos deux envois du 30 avril et du 4 mai, et je vous en remercie bien vivement. Votre article pour le numéro spécial est très bien ainsi ; il est certain que le sujet pourrait donner lieu à beaucoup de développements, mais ce que vous en avez dit est en somme l’essentiel et contient tout ce qui est nécessaire pour remettre au point les interprétations partiales ou tendancieuses qui sont répandues dans l’Occident. – Je vais demander s’il sera possible de vous envoyer une épreuve, mais je crains qu’on ne puisse en avoir en temps utiles pour cela ; Chacornac me dit que maintenant, avec l’application des nouvelles lois sur le travail, on ne peut plus rien obtenir des imprimeurs, et que le numéro de mai va paraître en retard. En tous cas, comme il y a encore du temps d’ici l’impression du numéro spécial, le mieux sera peut-être, si la traduction est prête assez tôt, qu’on vous la communique avant l’impression comme on l’a déjà fait pour d’autres articles. –

Bien entendu, j'insère à leur place les deux éditions jointes à votre seconde lettre.

Merci aussi pour votre note sur Saint Bernard ; on pourra très bien la faire paraître comme un petit article à part.

J'ai reçu aussi "The Secret of Ana'l-Haqq" que vous m'aviez annoncé ; sans l'avoir encore lu entièrement, je vois qu'il y a là des choses très intéressantes ; c'est seulement dommage que l'expression soit souvent assez défectueuse, et aussi que les citations arabes soient transcrites d'une façon qui les défigurent terriblement...

Votre article sur "Folklore and popular art" m'est bien parvenu aussi la semaine précédente. – L'auteur de la note intitulée "The Illuministic Sufis" qui précède la vôtre sur la vîna, n'est il pas un Syrien chrétien ? En tout cas, il semble accepter entièrement les vues historiques des Occidentaux, qui sont ici nettement opposés aux données traditionnelles.

Je vais faire demander par Chacornac "Cumaean Gates", dont le sujet semble très intéressant (si toutefois il n'est pas traité d'une façon simplement "littéraire") ; peut-être aurons-nous plus de chance cette fois que pour quelques uns des autres livres que vous m'avez signalés précédemment...

Les histoires de Mrs Bailey que je suis depuis quelques temps déjà, me paraissent bien étranges ; je me demande ce qu'il y a au juste derrière, peut-être à son insu d'ailleurs, et ce que peut bien être son soi-disant "Maître Thibétain" ; tout cela ne m'inspire pas confiance !

Je vous retourne ci-joint votre brochure sur le Shamanisme, après avoir utilisé quelques indications pour un de mes articles de juin, ainsi que vous le verrez. Ce que je dis à la fin de cet article fait allusion à l'histoire des "sept tours du Diable", dont j'ai déjà dit quelques mots à propos du livre de W. Seabrook sur l'Arabie ; c'est là encore une des questions sur lesquelles il est bien difficile de s'exprimer complètement...

Encore tous mes remerciements pour le tout, et croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 4 juillet 1937

Cher Monsieur,

Merci de votre envoi reçu avant hier, et aussi de la façon dont vous me citez au début de votre article sur "The Vedic Doctrine of Silence".

Le "Kûtâb Dawâ El-Arwah" est très intéressant ; malheureusement, la traduction anglaise est assez défectueuse. L'auteur a d'ailleurs dû s'en rendre compte lui-même, puisqu'il la déclare "somewhat tentative" ; et il faut reconnaître que c'est très difficile à rendre en une langue européenne ; mais, surtout, il faut une "clef" qui manque forcément à quiconque n'est pas "mutaçawwuf"... Je ne connais d'ailleurs pas autrement Mr Arberry ; pourriez-vous me dire qui il est ?

J'avais reçu précédemment le recueil de conférence "What use is Art anyway", envoyé par l'éditeur ; il m'est arrivé juste à temps pour que je puisse le signaler dans mes comptes-rendus du numéro de juillet des "E.T.". – Le numéro de juin doit contenir votre article sur "Le folklore et l'art populaire" ; je dis "doit", car je ne l'ai pas encore vu ; il paraît que l'impression était fort en retard, et on craignait même que cette fois il n'arrive pas à être prêt avant la fin du mois...

Pour le numéro sur le Tantrisme (août-septembre) ainsi que je m'en doutais, il ne sera malheureusement pas possible de vous envoyer des épreuves de votre article ; mais j'ai demandé que du moins on vous communique la traduction avant l'envoi à l'impression si elle peut être prête à temps ; J'espère que les choses pourront ainsi s'arranger pour le mieux.

Allez-vous quitter Boston pour l'été comme l'an dernier ? Il me semble que, à pareille époque, vous n'y étiez déjà plus – quant à moi je ne m'absenterai sans doute pas cette année ; nous venons de nous installer tout à fait en dehors de la ville, dans un endroit où on n'entend aucun bruit, mais où cependant les communications sont faciles. Je m'excuse de ce mot écrit au milieu du désordre d'un déménagement qui n'est pas encore terminé...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 août 1937

Cher Monsieur,

Mr Lennard m'écrit qu'il a envoyé le manuscrit de sa traduction du "Théosophisme", qui est maintenant achevée, à la maison Harcourt Brace and Co., de New York, que vous avez bien voulu lui indiquer comme éditeur possible ; il a d'ailleurs dû vous écrire aussi à ce sujet. Je vous serai bien reconnaissant de l'appui que vous pourrez nous donner auprès de cet éditeur, car il est d'autant plus à souhaiter que la chose réussisse de ce côté que, pour des raisons que vous savez, il n'est guère possible de publier ce livre en Angleterre. Pour mes autres ouvrages (car il y en a plusieurs dont la traduction est en train actuellement), il n'y a pas les mêmes difficultés, il est d'ailleurs encore trop tôt pour s'en occuper, puisque, en général, les éditeurs veulent voir une traduction complète avant de donner une réponse...

D'autre part, j'apprends avec plaisir que vous pensez pouvoir trouver plusieurs souscripteurs à l'ouvrage de Mr Charbonneau-Lassay. Je me permettrais, à ce propos, de vous adresser une demande : ce sera de vouloir bien faire envoyer les souscriptions à Chacornac, car la remise importante que celui-ci aura ainsi sera au bénéfice de la revue, et celle-ci en a plus grand besoin que jamais, du fait des énormes augmentations qu'ont subies ces derniers temps, en France, les prix du papier et de l'impression.

Merci d'avance pour tout cela !

M. Préau me dit s'occuper actuellement de la traduction de votre article pour le numéro sur le Tantrisme, et je pense qu'il vous écrira sans doute ces temps-ci. Malheureusement, il est à craindre que ce numéro ne paraisse avec un assez grand retard, car Chacornac m'apprend que l'imprimerie allait être fermée pendant vingt jours pour les vacances ; c'est là encore une chose qu'on n'avait jamais vue jusqu'ici !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 21 septembre 1937

Cher Monsieur,

Je m'excuse d'avoir tardé bien involontairement à répondre à vos dernières lettres : depuis que je vous ai écrit, j'ai une crise de douleurs rhumatismales tellement violente que je suis resté complètement immobilisé pendant près d'un mois, et bien que j'aie beaucoup mieux maintenant, je ressens encore une certaine fatigue qui ne disparaîtra que peu à peu... Naturellement, cela m'a mis tellement en retard pour tout mon travail que je ne sais plus trop comment en venir à bout ; j'ai dû commencer par m'occuper de mes articles pour octobre, et je suis tout de même arrivé à les expédier à temps, mais cela n'a pas été sans difficulté !

La première fois que j'ai pu aller à la poste, j'y ai trouvé vos lettres des 27 juillet et 9 août, ainsi que celles qui contenaient les mots à ajouter à vos articles, l'"American Revue", le "Bulletin of Museum of Fine Arts", votre article sur "The Vedic doctrine of Silence", et les "Anciens Indian Coins" ; je vous remercie bien vivement pour le tout.

Ces symboles figurant sur les anciennes monnaies sont en effet très intéressants et mériteraient d'être étudiés de près ; à quelle époque les fait-on remonter approximativement ? Le dernier de la p. 9 rappelle en effet celui dont vous m'aviez parlé il y a quelques temps, et, d'autre part, il est visiblement apparenté aussi au swastika et à la double spirale ; il y a d'ailleurs certainement entre tous ces symboles des relations sur lesquelles j'ai depuis longtemps l'intention d'écrire quelque chose ; peut-être y arriverais-je un jour... – Ce que vous vous proposez de faire sur la question des "7 rayons du soleil" m'intéressera beaucoup ; ce qui m'intrigue à ce propos dans les figures représentées

ici, c'est que la plupart n'ont que six rayons, et que, si la première en a bien sept, un de ceux-ci diffère des autres en ce qu'il ne se termine pas en "Trishûla" ; comment cela peut-il s'expliquer ? – Je remarque aussi, à la même page, (la huitième) exactement semblable à une des formes du symbole chrétien du "Signaculum Domini" étudié par M. Charbonneau-Lassay.

Pour l'article de Mr Arberry, c'est en effet le texte même qui est le plus intéressant ; je pense même que, si j'avais du temps, j'essayerais peut-être d'en faire une traduction plus exacte... Et surtout plus conforme à l'esprit même du texte.

Merci de me signaler la publication de "Cultural Heritage of India" ; j'ai dit à Chacornac de le demander pour compte-rendu, j'espère donc pouvoir ainsi le recevoir ; ce que vous m'en dites est réellement très satisfaisant, car il était à craindre que les tendances "modernistes" y aient la plus grande place ; mais, d'après ce qui m'a été dit il y a quelque temps, il semblerait que, dans la "Ramakrishna Mission" elle-même, il se produise un certain mouvement de retour à la tradition ; savez-vous jusqu'à quel point cela est exact ?

M. Préau m'a écrit qu'il vous avait envoyé sa traduction de votre article ; j'espère que vous l'aurez eu assez tôt pour que vos observations puissent lui parvenir avant qu'il ait l'épreuve à corriger ; je crois d'ailleurs que celles-ci auront un certain retard, l'imprimerie ayant été fermée pendant quinze jours le mois dernier.

Je vois que votre travail sur la "réincarnation" sera beaucoup plus long que je ne le pensais, car je croyais qu'il ne s'agissait en somme que d'un simple article ; je souhaite que vous puissiez terminer sans trop tarder le volume entier que vous envisagez, car il sera certainement fort utile pour rectifier beaucoup d'idées fausses... – Cela me fait penser à Mrs Rhys Davids : j'ai appris dernièrement qu'elle s'occupe beaucoup de "psychisme", pour ne pas dire de spiritisme ; il y a sûrement là l'explication de bien des choses bizarres que j'avais remarquées depuis longtemps dans ses écrits !

Je note votre suggestion d'écrire quelque chose sur la position réelle de la doctrine islamique à l'égard de la question des avatâras ; l'opposition n'est qu'apparente et se trouve beaucoup plus dans la forme que dans le fond ; mais je dois dire que le sujet est un de ceux que j'hésite beaucoup à traiter, non pas seulement parce qu'il est difficile de l'exposer exactement et de façon à être bien compris, mais aussi parce que cela risque beaucoup de provoquer des réactions particulièrement hostiles de différents côtés (et surtout bien entendu du côté chrétien).

Il faut que je vous parle d'une lettre que j'ai reçue la semaine dernière, de Mrs (ou Miss ?) Dorothy Norman, qui m'écrit de votre part, dit-elle, et m'expose son projet d'une revue qu'elle veut fonder, et à laquelle elle me demande si je serai disposé à collaborer. Voudriez-vous, si vous en aviez l'occasion, avoir l'obligeance de lui faire savoir que je viens d'être malade et que, à cause de cela, je tarderai probablement un peu à lui répondre ? C'est d'ailleurs la vérité, mais, en outre, je voudrais bien savoir par vous, avant de répondre, ce qu'il faut penser exactement de ce projet, qui, tel qu'elle me le présente, paraît quelque chose de très "mêlé" et dont l'orientation ne se dégage pas nettement... Elle dit que vous avez déjà accepté de collaborer à un numéro spécial sur le symbolisme ; peut-être pourrai-je aussi donner quelque chose au moins pour cette circonstance, si toutefois il y a un délai suffisant pour que j'ai le temps de m'en occuper, et aussi, bien entendu, à condition qu'on me laisse entièrement libre quant au sens dans lequel je traiterai le sujet. Je crains un peu, entre autres choses, que cette revue n'ait un côté politique assez accentué, sans d'ailleurs pouvoir très bien comprendre selon quelle tendance... Vous me rendrez un grand service si vous pouvez me donner quelques précisions sur tout cela ; j'avoue que je trouve toujours un peu inquiétant d'accepter de collaborer à une revue dont la publication n'est pas encore commencée ; mais il va de soi que, dans le cas présent, c'est surtout ce que vous m'en direz qui pourra déterminer ma réponse.

Je pense que peut-être vous êtes déjà rentrés à Boston maintenant ; il faut espérer que vous pourrez réaliser votre intention de vous installer hors de la ville, d'autant plus que dans celle-ci, l'agitation doit être certainement bien plus grande qu'au Caire et plus fatigante... Quant à nous, nous nous proposons de faire bâtir une petite maison sur un terrain que nous avons, tout près d'où nous habitons maintenant, aussitôt que nous pourrons avoir des fonds suffisants pour entreprendre cette construction ; il est tellement plus agréable d'être réellement "chez soi".

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 23 octobre 1937

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 5 octobre, et je vous remercie de vos bons souhaits pour mon rétablissement. Je continue à aller de mieux en mieux, mais pourtant je ressens encore une certaine fatigue, surtout quand je reste assis trop longtemps pour écrire, ce qui ne me permet pas d'avancer autant que je le voudrais tout mon travail en retard...

Le refus de Harcourt Brace est fâcheux, car je ne crois pas, et Mr Lennard, qu'un éditeur anglais "ose" publier ce livre. En tout cas, je transmets ce que vous me dites à Mr Lennard (qui est maintenant à Shantiniketan, comme vous le savez peut-être), et, s'il pense qu'il vaut mieux essayer de s'adresser à un autre éditeur américain, je vous serai bien reconnaissant de tout ce que vous pourrez faire encore à ce sujet.

Je vous remercie des renseignements concernant Mrs Dorothy Norman et son projet de revue ; je vais lui répondre, d'après cela et pour les raisons que vous dites en acceptant en principe, mais, bien entendu, sans engager une collaboration régulière dont il ne serait sans doute pas possible de trouver le temps. Il est d'ailleurs bien certain que, à part le cas d'une revue d'un caractère tout à fait spécial, il ne peut guère s'en trouver dans l'esprit et les tendances répondent exactement à ce que nous pourrions souhaiter...

Je viens de recevoir enfin le numéro des "E.T." sur le Tantrisme ; il a eu beaucoup de retard, surtout du fait de la négligence des imprimeurs dont il devient de plus en plus difficile d'obtenir ce que l'on veut, mais enfin il se présente d'une façon tout à fait satisfaisante. Auriez-vous quelques adresses de personnes à qui il pourrait y avoir intérêt de l'envoyer ?

Votre explication au sujet des sept rayons me paraît tout à fait satisfaisante ; en somme, le symbole est équivalent à dans le cas où l'on considère celui-ci comme représentant un septénaire, en comptant le centre ; d'ailleurs, partout où il est question des "sept directions de l'espace", la 7e (ou la 1re) est aussi le centre. – À propos de la forme des rayons, il y a aussi une autre chose d'assez remarquable dans la figuration médiévale du soleil, où les rayons sont de deux sortes, alternativement droits et ondulés (c'est M. Charbonneau-Lassay qui me l'a signalé) ; il me semble que cette dualité peut s'entendre comme celle de la lumière et de la chaleur, mais il est possible qu'elle ait encore d'autres significations.

Au sujet de "mâtrâ" et "matière", vous avez sans doute raison si l'on s'en tient au sens étymologique de ce dernier mot ; et, si l'on ne veut pas risquer des équivoques, on est donc obligé aussi de tenir compte de tout ce que les modernes, physiciens ou autres, ont accumulé dans cette notion de "matière" et qui en change complètement la signification ? Je ne vois pas que tout ce qui est "mesurable", c'est à dire en somme tout ce qui est du domaine de la quantité (plus exactement du domaine de la quantité continue) soit nécessairement "matière" au sens moderne du mot ; c'est ce dernier, bien entendu, qui n'a d'équivalent dans aucune doctrine traditionnelle, ni même dans la philosophie ancienne. – Je dois dire aussi que je trouve très gênant d'employer les mots "matière" et "forme" dans le langage scolastique, car ni l'un ni l'autre n'y a son sens actuel, il résulte de là de fréquentes confusions ; la traduction de "mâtrâ" par "matière" me paraît avoir le même inconvénient.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 19 décembre 1937

Cher Monsieur,

Je suis vraiment confus d'avoir tant tardé à répondre à trois lettres de vous (je viens encore d'en recevoir une quatrième, celle du 30 novembre), et à vous remercier des envois que vous m'annoncez et qui me sont parvenus. Celui de "White Sahibs in India", à vrai dire, a eu beaucoup de retard, si bien que je commençais à me demander s'il n'avait pas été intercepté en route ; mais finalement il est

bien arrivé aussi... – Je viens également de recevoir, d'autre part, les trois volumes de "The Cultural Heritage of India", que j'avais fait demander suivant votre indication.

Ma santé ne m'a pas encore permis de remettre à jour tout mon travail arriéré ; mes douleurs continuent cependant à s'atténuer lentement, mais il n'y a que peu de temps que j'arrive enfin à rester assis une grande partie de la journée sans trop en souffrir ; j'espère donc que vous voudriez bien m'excuser de ne vous avoir pas répondu plus tôt.

Vous verrez dans les "E.T." de janvier la note que j'ai rédigée sur "The Higher Learning in America" ; l'attitude de l'auteur est remarquable en effet de la part d'un universitaire ; pensez vous que ses idées aient quelque chance d'être acceptées ?

J'ai lu avec intérêt votre compte-rendu du travail de P. Mus, dans lequel vous m'avez signalé différents points particulièrement importants.

M. Préau m'a dit, il y a quelque temps déjà, vous avoir envoyé sa traduction de votre article sur le "Symbolisme de l'épée" ; il faut espérer que vous aurez le temps de l'examiner et de lui communiquer vos observations de façon à ce que cet article puisse paraître dans le numéro de janvier.

Je reviens à "White Sahibs in India" : il est bien certain que l'éditeur qui a publié un tel livre ne pourra pas soulever contre le "Théosophisme" des objections du genre de celles que nous craignons ; je pense donc comme vous qu'il serait bon de lui proposer la chose, je vais d'ailleurs le dire à Mr Lennard la prochaine fois que je lui écrirai. Il est vrai qu'en Angleterre, comme en France du reste, on peut théoriquement publier n'importe quoi ; mais, en fait, la plupart des éditeurs se laissent facilement intimider ; en France, il y en a qui n'oseraient pas publier un livre de moi, quel qu'il soit, et il y a même des libraires qu'on a empêché, en leur faisant des menaces, de vendre mes livres ou de les prendre en dépôt ! – Pour ce qui est de Luzac, Mr Lennard m'a rappelé qu'il s'était déjà adressé à lui au début, ce que j'avais tout à fait oublié ; il avait même eu soin de lui faire remarquer que cet ouvrage ne pouvait convenir à Rider, qui a déjà édité "Man and his Becoming", mais dont la clientèle est en grande partie théosophiste ; or Luzac lui a répondu, non seulement négativement pour sa part, mais en lui conseillant... de s'adresser à Rider !

Pour le "7e rayon", je vois que nous sommes entièrement d'accord ; quant à la question des rayons droits et ondulés, je me demande si la correspondance respective avec le feu et l'eau, telle que vous l'indiquez, peut bien s'impliquer dans tous les cas, d'abord parce qu'il y a aussi le symbole de l'"épée flamboyante", dont la forme est identique à celle du rayon ondulé, et qui se rapporte pourtant au feu. En outre, les deux formes semblent correspondre exactement à deux racines hébraïques : "ar", signifiant le mouvement rectiligne et le feu comme lumière ; "ash", signifiant le mouvement courbe et le feu comme chaleur ; vous voudrez bien me dire encore ce que vous pensez de ces différentes relations. Il n'en est pas moins vrai, bien entendu, que la ligne ondulée est aussi prise par ailleurs pour représenter l'eau, par exemple dans les hiéroglyphes égyptiens et dans le signe astrologique du Verseau.

Votre dossier de l'"araignée solaire" est très curieux ; je me demande si les deux serpents qui l'accompagnent peuvent avoir quelques rapports avec ceux qui sont joints au disque ailé des Égyptiens bien que leur disposition soit tout à fait différente...

Pour l'emploi du mot "matière", je crois qu'en somme il y a là un exemple des équivoques que peut causer l'imprécision des langages occidentaux, et qu'il vaut mieux éviter autant que possible, bien que ce ne soit certes pas toujours facile (la terminologie scolastique elle même n'y a pas réussi dans tous les cas, elle a fait notamment une terrible confusion de l'"essence" et de la "substance"). Le plus fâcheux est qu'on ne peut pas toujours se dispenser, en employant les mots, de tenir compte de tout ce qui est venu se rajouter à leur sens premier ; c'est là surtout ce qui constitue l'inconvénient de "matière" ; chose assez singulière, "matériau" qui en est pourtant dérivé directement, ne me donne pas l'impression de soulever les mêmes objections, peut être parce qu'il n'a été "manipulé" ni par les philosophes ni par les physiciens...

J'avais oublié de vous dire qu'une traduction anglaise d'"Orient et Occident" est actuellement commencée, et aussi celle de la "Crise du monde moderne", mais elles ne sont pas très avancées encore ; je me demande, d'après ce que vous dites, s'il n'y aura pas avantage à chercher à éditer ces

deux livres plutôt en Amérique, s'ils peuvent y trouver des lecteurs en nombre suffisant.

J'ai répondu à la lettre de Mrs Norman il y a un certain temps déjà, mais je n'ai pas eu d'autres nouvelles depuis lors ; vous parlez d'un article que, si je comprends bien, vous lui avez déjà donné pour sa revue ; ce projet doit-il donc être réalisé prochainement ?

Je vous remercie de vos remarques à propos de mes récents articles ; pour traduire "srishti" j'emploierais plus volontiers "production" (en anglais, on pourrait aussi dire "sending forth") ; je sais bien qu'il est presque impossible d'écarter toute image spatiale inexacte, mais, en tout cas, on peut du moins éviter ainsi les associations philosophiques suspectes d'"émanation" (je n'ai pas de données assez précises sur l'emploi de ce mot par Saint Thomas pour pouvoir en dire quelque chose de sûr). – La distinction d'Eckhart entre créature "séparée" et "unie" me rappelle quelque chose qui se trouve dans la Kabbale, mais que je n'arrive pas à préciser en ce moment... – Pour "prajā", il me semble que qu'"offspring" est un équivalent assez exact en anglais ; il est plus difficile de trouver en français quelque chose de tout à fait satisfaisant.

Pour la caverne, je pense que nous sommes tout à fait d'accord au fond ; vous verrez d'ailleurs la suite de mes articles sur ce même sujet. – Je connais un seul rite initiatique où l'ouverture de la caverne se trouve dans la voûte : c'est celui du 14^e degré de la Maç. : Écossaise (Grand Écossais de la Voûte Sacrée) ; il y a d'ailleurs dans ces hauts grades bien des éléments d'origines très diverses et assez souvent difficiles à déterminer.

Pour le texte du "Matherandī", il n'y a là qu'une exception "apparente" à la nécessité de l'initiation, et qui se réfère d'ailleurs à des conditions anormales ; mais la difficulté est de trouver un moyen d'expliquer cela clairement ; je m'en suis préoccupé depuis longtemps, à cause d'un article que nous voudrions reproduire, mais qui touche à cette question et auquel il faudrait adjoindre une note apportant des précisions suffisantes pour que cela ne risque pas d'être mal compris.

J'espère n'avoir rien oublié d'important, mais il y avait tant de choses cette fois que je n'en suis pas bien sûr...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux, auxquels je joins mes meilleurs vœux pour la nouvelle année qui va bientôt commencer.

René Guénon

Le Caire, 9 janvier 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu il y a quelques jours le premier numéro de "Twice a Year" ; je n'ai d'ailleurs pas eu le temps de le lire encore, d'autant plus que c'est un véritable volume... – De mon côté, comme je vous l'avais dit, j'ai envoyé à Mr Norman la traduction du chapitre "Individualisme", en supprimant seulement les mots renvoyant en divers endroits aux chapitres précédents du livre. J'ai fait cet envoi à l'adresse que j'avais notée quand j'ai reçu la lettre de Mrs Norman (1160, Park Avenue) ; mais ensuite je me suis aperçu que la revue porte l'indication d'une adresse différente ; j'espère cependant qu'il n'en résultera aucun inconvénient, d'autant plus que l'envoi est recommandé.

Mr R. Krishnaswamy Aiyar, de Tinnevely m'a écrit de votre part en m'envoyant deux volumes de lui. Naturellement, j'en ferais un compte-rendu dès que j'aurais pu en prendre connaissance, et, comme il me le demande, je lui ferai adresser le numéro des "E.T." dans laquelle ce compte-rendu paraîtra.

Avec mes meilleurs vœux pour la nouvelle année qui vient de commencer, croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 24 janvier 1938

Cher Monsieur,

Mr Lings, qui traduit “Orient et Occident”, m’écrit qu’il en a envoyé un exemplaire, à Messrs. Luzac and Co., et que “They replied that they could not undertake the cost of publication themselves, but they thought that the book “should have a fairly good sale” and that they will be very pleased “to do their best for it” if I would pay for the printing.” Or il ne peut pas faire lui même les frais de cette édition, un de ces amis serait disposé à s’en charger, non seulement pour ce livre, mais aussi pour la “Crise du Monde moderne”.

Je serais heureux de savoir ce que vous pensez de cette solution ; pensant toujours à ce que vous m’avez écrit il y a quelques temps, il ne semble pas que cela puisse empêcher ces livres d’avoir une diffusion en Amérique ; mais il y a encore autre chose à considérer. En effet, en France, quand l’éditeur n’a pas fait les frais de la publication d’un ouvrage, il s’en désintéresse complètement, et, de plus, le livre édité dans ces conditions est tout à fait déconsidéré auprès des libraires ; je veux espérer qu’il n’en est pas de même en Angleterre, il serait important d’être exactement fixé sur ce point ; auriez-vous des informations à cet égard ? Autrement, je ne vois personne qui puisse me renseigner...

J’ai reçu dernièrement un nouveau livre (édité justement chez Luzac) de Mrs Rhys-Davids, “To become or not to become” ; naturellement, il s’agit toujours du sens du mot “bhava” ; je n’ai d’ailleurs pas encore eu le temps de le lire, mais je me doute assez, d’après tout ce que j’ai déjà vu d’elle, de ce que peuvent être ses idées là-dessus...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 31 janvier 1938

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre du 9 janvier et de votre carte du 11, que je viens de recevoir. – Le manuel du British Museum ne m’est pas parvenu jusqu’ici, mais j’espère bien que, cette fois encore, il s’agit d’un simple retard, et je vous remercie d’avance.

Pour la question des “rayons”, nous sommes bien d’accord en effet : il n’est pas douteux que les rayons droits représentent la lumière ; quand aux rayons ondulés, représentant le feu ou l’eau, ou les deux, on pourrait en raison de l’opposition de ces deux éléments feu et eau, voir là encore un cas du “double sens” des symboles. – Je serais fort intéressé par ce que vous m’annoncez au sujet du symbolisme de l’“épée flamboyante”.

La question des individus exceptionnels se trouvant dans un milieu où il n’y a plus d’initiation est effectivement assez embarrassante à certains égards ; il peut, dans certains cas tout au moins, arriver qu’il soit remédié à cette situation par des circonstances également exceptionnelles ; mais la vérité est que ceci ne relève pas de la juridiction du “Qutb”, mais de ce qui est représenté par la fonction d’El-Khidr, en tant que maître des “Afrâd”.

Pour l’“émanation”, les textes de Saint Thomas que vous m’indiquez paraissent bien en effet pouvoir s’interpréter dans le sens que vous envisagez. Une chose qui m’étonne quelque peu, étant donné que Saint Thomas a parlé aussi d’“émanations”, c’est la version générale du théologien catholique pour ce mot, qui semble leur inspirer presque de la terreur...

Je ne connaissais pas le sens de “relinquere” que vous me signalez. – Il est certain qu’un même mot ne peut pas toujours être traduit de façon uniforme, car il n’y a jamais d’équivalence ou coïncidence parfaite entre les termes de deux langues différentes. Je pense seulement qu’il faut éviter autant que possible les mots qui, même si leur sens originel ne soulève pas d’objection, ont pris, par l’usage qu’en on fait les philosophes occidentaux, une acception spéciale dont il est devenu à peu près impossible de les séparer.

Ce que vous dites de la question de l’“éducation” en Amérique est tout de même un signe assez favorable, et j’avoue que je ne m’y serais pas attendu ; peut-être y a-t-il là, dans les Universités, moins de routine “officielle” qu’en Europe ; mais l’association de ces vues avec les tendances fascistes ne s’explique pas très bien... – D’autre part, je viens de recevoir le “Christian Social Arts quarterly” avec la conférence de Mr Graham Carey ; ce mouvement entrepris par des religieuses m’a aussi quelque

peu surpris...

Je vous remercie de votre suggestion de donner tout d'abord à Mrs Norman la traduction d'un chapitre de la "Crise du Monde moderne", quel est celui qui, à votre avis, pourrait convenir le mieux ? – Il n'y a encore que trois chapitres de traduits jusqu'ici.

Maintenant que votre article sur le symbolisme de l'épée est paru, puis-je vous permettre de vous rappeler que vous avez bien voulu nous en promettre un sur l'"archery" (je ne trouve pas le mot correspondant en français) ?

On me réclame avec insistance l'arrangement de la réédition du "Roi du Monde", et je n'arrive toujours pas à trouver le temps de m'en occuper.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 février 1938

Cher Monsieur,

Merci de votre envoi de "The Nature of Buddhist Art", que je viens de recevoir en même temps que votre carte du 18 janvier. – Je vois que vous y avez justement fait allusion, entre autres choses, à cette question de l'"archery" dont je vous reparlais dans ma dernière lettre ; j'espère qu'il vous sera possible de nous donner bientôt un article sur ce sujet.

Le numéro spécial des "E.T." de cette année (août-septembre) sera très probablement consacré à la tradition islamique ; à ce propos, j'aurais encore une demande à vous adresser : pourriez-vous nous donner pour ce numéro votre article sur El-Khidr, en le complétant par certaines considérations qui, comme vous me l'avez dit, n'auraient pas été à leur place dans la revue où il a été publié primitivement, mais qui seraient au contraire tout à fait appropriées pour les "E.T." ? Si cela était possible, j'en serais d'autant plus heureux que, de divers côtés, on réclame depuis longtemps déjà quelque chose sur ce sujet, mais que, pour bien des raisons, je préférerais qu'il soit traité par quelqu'un d'autre que moi...

On me pose une question à laquelle je suis incapable de répondre : l'"Oxford University Press" et la "Clarendon Press" sont-elles deux firmes distinctes, ou bien n'est-ce qu'une seule et même firme sous deux désignations différentes ? Peut-être pourriez-vous me renseigner sur ce point...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 17 février 1938

Cher Monsieur,

Merci de l'envoi de votre article sur "Janaka and Yâjñavalkya", que j'ai reçu la semaine dernière.

Aujourd'hui me parvient votre lettre du 26 janvier, à laquelle je veux répondre un mot tout de suite. Je demanderai d'ailleurs, à la prochaine occasion, des informations plus précises à "Getiens" ; mais, sans vouloir être trop affirmatif, je crois qu'il y a une explication très simple et qu'il ne s'agit en réalité de rien d'autre que d'un titre nobiliaire, "comes" devant ici être traduit par "comte". Il resterait à savoir ce que peuvent être les "Siculi" ; il est bien peu vraisemblable qu'il s'agisse de la Sicile (qui d'ailleurs est un royaume et non un comté) ; le nom de "Szeklir" que vous me signalez, et que je ne connaissais pas, me paraît donner un sens beaucoup plus plausible ; c'est sur ce point surtout que je tâcherai d'avoir des éclaircissements.

À ce propos, le double sens du mot "comes" a été utilisé dans les noms ou titres pris par certains personnages ayant joué un rôle dans les organisations initiatiques. Ainsi, le nom du "Comte de Saint-Germain", qui est d'ailleurs probablement un "hiéronyme" collectif, doit se traduire par "Compagnon de la Sainte-Fraternité". Je me souviens aussi d'un interrogatoire de Cagliostro, où à une question concernant son titre de comte, il répondit d'une façon apparemment énigmatique, mais dont le sens était nettement que ce titre n'avait rien à voir avec ceux de la noblesse profane. – Mais, dans le cas

dont vous me parlez, je pense qu'il ne s'agit de rien de tel, et que c'est bien un simple titre nobiliaire sans aucune autre signification.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 26 février 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir vos deux lettres du 7 et 8 février, ainsi que votre article de "The Hindu". – Tout d'abord, je vous remercie bien vivement d'avoir eu l'obligeance d'écrire tout de suite à Luzac, ce qui leur fera certainement prendre la chose en sérieuse considération ; ce que vous en dites est d'ailleurs tout à fait rassurant, et j'en fais part à Mr Lings. C'est celui-ci, et non pas moi, qui s'est mis en rapport avec Luzac ; je n'ai d'ailleurs pas qualité pour intervenir directement, l'éditeur français ayant seul, d'après les contrats, le droit de traiter pour les traductions. – D'autre part, je reçois aujourd'hui même une lettre de Mr John Levy, l'ami de Mr Lings, qui me confirme encore ce que celui-ci m'avait dit quand à son intention de se charger des frais d'édition ; il semble donc décidément que tout doit s'arranger ainsi pour le mieux.

Je viens de lire votre article que je trouve tout à fait bien ; j'admire que vous ayez pu donner cet exposé sous une telle forme, car, pour ma part, je dois reconnaître que je me juge tout à fait incapable de présenter les choses d'une façon suffisamment accessible au "grand public" (c'est d'ailleurs pourquoi il m'est si difficile d'écrire dans des revues non "spécialisées") ; je ne vois vraiment pas ce qu'il pourrait y avoir à modifier ou à ajouter.

Je n'ai toujours aucune nouvelle de Mrs Norman depuis que je lui ait écrit.

Ce que vous a écrit Mrs Rhys Davids ne me surprend pas beaucoup, car les allusions qu'elle fait à ses expériences "psychiques" sont en somme assez claires ; mais il semble même que cela aille jusqu'au vulgaire spiritisme ; c'est vraiment bien fâcheux de voir que tant de gens se laissent prendre à de pareilles illusions !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 11 mars 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu hier vos deux lettres des 17 et 21 janvier. – Je vous remercie de vouloir bien communiquer le manuscrit du "Théosophisme" à un autre éditeur ; espérons que le résultat sera plus favorable cette fois ! Mr Lennard m'a écrit dernièrement que, d'après ce que je lui avais dit, il le soumettrait à Martin Secker, mais naturellement il convient maintenant d'attendre d'abord une réponse de l'autre côté. – Pour les autres volumes, j'ai fait part à Mr Lings et à Mr Levy de ce que vous m'avez dit au sujet de l'édition par Luzac ; je n'ai pas encore eu d'autres nouvelles depuis lors.

Je prends note de ce que vous me dites pour le chapitre de "La Crise du Monde moderne" qu'on pourrait donner à Mrs Norman ; il n'y a encore que quatre chapitres traduits jusqu'ici, mais Mr Osborne paraît avancer assez vite.

Pour votre article sur le Védânta, il est entendu que, comme vous le demandez, je n'en parlerai que quand il aura paru dans l'"American Scholar".

Vous ai-je dit que je n'ai jamais reçu le manuel du "British Museum", dont vous m'aviez annoncé l'envoi il y a un certain temps déjà ?

Je vous remercie de vouloir bien penser à de prochains articles pour les "E.T." ; bien entendu, je ne sais que trop bien par moi-même qu'il est souvent impossible d'arriver à faire quelque chose pour une date déterminée ! – Quand à l'article sur El-Khidr, j'espère que, malgré ce que vous en dites, vous voudrez bien vous décider à nous le donner tout de même ; il va de soi, d'ailleurs, qu'il ne s'agit

pas de traiter la question d'une façon complète, ce qui est une chose tout à fait impossible. Je vais tâcher de voir quelles indications je pourrais vous suggérer sur certains points ; naturellement, il sera tout à fait inutile de mentionner que cela vient de moi...

Ce que vous me dites pour la Clarendon Press confirme en somme ce que nous en pensions ; je vois que ce nom a pourtant été employé encore pour le livre de Miss Getty. – À propos de votre compte-rendu de celui-ci, j'ai toujours eu l'idée qu'il y a quelque rapprochement à faire entre la forme de Ganesha et celle de Kuvira ; comment pensez-vous que l'on pourrait expliquer ce rapprochement qui semblerait indiquer un lien plus étroit que le caractère général "shivaïte" commun à l'un et à l'autre ?

Pour l'Arbre du Monde inversé seulement sous le Soleil, cela me paraît en effet normal ; je serai heureux d'avoir connaissance du résultat de vos recherches sur ce sujet. Je pense que vous avez dû aussi remarquer la représentation fréquente du Soleil lui-même comme fruit de l'Arbre ; certains caractères chinois, notamment, donnent un sens très net à cet égard. Il ne semble pas que l'on puisse dire que le Paradis terrestre soit proprement "supra-cosmique", puisqu'il est en tout cas au-dessous des Cieux ; son sommet "touche la sphère lunaire" comme le dit St Augustin entre autres ; mais si on dit qu'il est virtuellement "supra-cosmique", en entendant par là que l'être qui est parvenu à ce sommet (lequel est en même temps le "centre" de l'état humain) est désormais soustrait aux changements d'état et peut, de là, passer "au delà du cosmos" par la voie directe et "axiale", cela est parfaitement exact en effet.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 30 mars 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu la semaine dernière votre lettre du 3 mars, et j'ai bien regretté d'apprendre la réponse négative de Houghton Mifflin ; je vous remercie bien vivement de vouloir bien essayer encore auprès d'un autre éditeur ; si cela ne réussissait pas, on pourrait sans doute s'adresser alors à Martin Secker.

Je viens de recevoir la réponse de "Getiens" au sujet des "Siculi", que j'attendais pour vous écrire ; la voici : "Il ne s'agit naturellement pas des Siciliens, mais d'une peuplade de la Transylvanie, de race hongroise, les "Sacui" en roumain, "Szekely" en hongrois, "Szekler" en allemand. Ils habitent deux départements (anciens comtés) orientaux de la Transylvanie (Odorhei et Trei-Scanne), sur la frontière de la Moldavie. On dit qu'ils sont plus anciens que les Hongrois, étant les restes des Huns, tandis que les autres Hongrois sont venus en Europe seulement avec Arpad, au IXe siècle." Il me semble qu'ainsi la question est tout à fait éclaircie. – En même temps, il me charge d'une commission qui m'ennuie un peu, mais dont il faut que je m'acquitte tout de même : il a formé avec quelques amis un petit groupe d'études, mais il se trouve très isolé et dans un milieu peu favorable ; ils ne peuvent se procurer aucun de vos ouvrages (l'envoi d'argent à l'étranger est interdit, comme en Allemagne). Je sais bien que, comme moi (il y a des gens à qui j'ai eu de la peine à le faire comprendre) vous ne disposez pas de vos livres proprement dits ; mais, si du moins vous pouviez leur envoyer quelques uns de vos articles tirés à part et dont vous auriez encore des exemplaires, ils en seraient certainement très heureux. Je m'excuse de vous transmettre cette demande, et je vous remercie à l'avance de ce que vous pourrez faire. – L'adresse de "Getiens" est :

Mr Vasile Lovinescu, 6, Str. Avram Jancu, Bucarest (IV).

J'ai reçu aussi ces jours derniers la brochure sur cette religieuse mystique canadienne, envoyée par vous ; en présence de cas de ce genre, je me pose toujours la même question : à quel degré de connaissance effective ces choses peuvent-elles correspondre réellement ? Avec le mode d'expression qu'emploient les mystiques, il est assurément bien difficile de s'en rendre compte. D'un autre côté, cette attitude de "passivité" qui est la leur me paraît toujours quelque chose de bien dangereux...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

M. Préau m'a dit que vous lui aviez envoyée une note sur "The Milky Way" ; merci de ne pas oublier les "E.T."

Le Caire, 9 avril 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 24 mars, et je vous remercie bien vivement pour votre article, qui convient bien en effet parfaitement pour les "E.T." – Je pense qu'il ne sera pas nécessaire de mentionner qu'il a déjà paru ailleurs ; si cependant vous pensiez que cela puisse avoir quelque inconvénient, vous serez bien aimable de me le dire.

Pour le livre "Lost Atlantis", en voyant la note moins détaillée que vous m'aviez envoyée précédemment, j'avais déjà pensé qu'il pourrait être intéressant d'en rendre compte dans les "E.T." ; j'avais donc voulu le faire demander par Chacornac, mais celui-ci vient de me faire savoir qu'il ne peut trouver nulle part l'adresse de l'éditeur Cobden-Sanderson ; voudriez-vous, si vous la connaissez, avoir l'obligeance de me l'indiquer ? Merci d'avance.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guéron

Le Caire, 28 avril 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu avant-hier votre lettre du 7 avril, et juste en même temps m'est arrivée la publication du British Museum sur "The Babylonian Legend of the Creation" ; merci d'avoir écrit de nouveau pour me la faire envoyer. – Pour le symbole solaire en question, la forme des rayons ondulés est bien en effet, comme vous me l'aviez dit, celle qui sert généralement à figurer l'eau ; il y a, à cet égard, une différence à noter avec les figurations du moyen-âge occidental où ces rayons se terminent en pointe aussi bien que les rayons droits avec lesquels ils alternent, c'est-à-dire que leur forme est exactement celle de l'épée flamboyante. – Je vois là aussi d'autres symboles curieux, mais qui malheureusement ne semblent pas tous faciles à interpréter ; la tradition chaldéenne est, au fond, presque aussi énigmatique que la tradition égyptienne, bien que certains rapprochements avec la tradition hébraïque permettent peut être tout de même d'y voir un peu plus clair sur certains points...

C'est bien en effet surtout à la forme du ventre de Ganesha que j'avais pensé en parlant d'un rapprochement avec Kuvira, et par conséquent avec les Yakshas. Quand à la question des changements de tête, j'avoue que je n'avais pas envisagé ce que vous me signalé ; sans doute cela s'appliquerait-il également au cas de Daksha. Mais il y a un point qui ne me paraît pas tout à fait clair : la nouvelle tête est d'une autre sorte que l'ancienne, ce qui fait une différence avec le rythme du sacrifice ; comment cela peut-il s'interpréter ?

Je suis heureux de votre accord avec ce que j'ai écrit encore au sujet de la caverne ; il est bien certain que cette question est de celles qu'il n'est jamais possible de traiter complètement ; j'envisagerais du reste encore quelques autres points y touchant dans les deux ou trois articles suivants ; je ne pensais pas, en commençant, que cela prendrait tout ce développement, et je dois dire que vos remarques y ont bien été pour quelque chose... – Au sujet du stûpa comme demeure et tombeau à la fois, ce même double sens est bien donné, dans les églises chrétiennes, au tabernacle placé sur l'autel, mais je ne sais pas s'il a été quelque fois étendu à l'église tout entière, ce qui en tout cas semblerait logiquement justifié.

Le mot "dîkshâ" est certainement celui qui correspond exactement à "initiation", au sens le plus strict ; quant à "upanayana", je me suis souvent posé aussi la même question que vous à cet égard : il me semble qu'on peut, à cause de l'exclusion des Shûdras, comme vous le dites, parler aussi d'initiation dans ce cas, en un sens plus large, mais il serait assurément préférable d'employer deux termes distincts ; ce qui fait la difficulté d'en trouver un autre ici, c'est qu'en somme l'upanayana n'a pas d'équivalent, même approximatif, dans les formes traditionnelles occidentales...

J'ai votre article sur El-Khidr devant moi pour ne pas l'oublier, et je vous réécrirais d'ici peu à ce

sujet ; le temps passe si vite qu'il va déjà falloir bientôt penser à la préparation de ce numéro spécial !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 12 mai 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 25 avril, ainsi que votre mot indiquant la suppression à faire dans votre article ; je transmets cette indication à M. Préau, qui, d'après ce qu'il m'a dit dans sa dernière lettre, doit maintenant avoir déjà traduit l'article ; je pense d'ailleurs qu'il vous communiquera sa traduction comme à l'ordinaire.

Merci pour l'adresse de Cobden-Sanderson ; je l'envoie à Chacornac afin qu'il puisse cette fois demander "Lost Atlantis" ; même si cet ouvrage n'est pas très important, il sera assurément toujours possible d'en dire quelque chose.

Je communique aussi à M. Préau la référence du "Journal Asiatique", pour le cas où il aurait quelque occasion de voir cela, car ici cela m'est naturellement impossible ; mais lui-même, depuis qu'il habite loin de Paris, se trouve presque aussi désavantagé que moi à cet égard...

À propos de Ganesha, j'avais essayé de faire demander le livre de Miss Getty ; la "Clarendon Press" a répondu par un refus, suivant son habitude, en prétextant qu'il ne reste plus d'exemplaires disponibles pour le service de presse.

En répondant à votre dernière lettre, j'ai dû oublier de vous dire que j'ai indiqué dans "Autorité spirituelle et pouvoir temporel" la relation entre Ganesha et Skanda à laquelle vous faisiez allusion.

D'après votre question au sujet du manuscrit du "Théosophisme", je crois comprendre qu'il ne reste plus guère d'espoir de trouver un éditeur américain ; s'il en est ainsi, le mieux à faire sera sans doute, comme nous l'avions dit, de s'adresser à Martin Secker and Warburg. Il paraît qu'ils ont publié des ouvrages d'un caractère assez mêlé, entre autre ceux de D. H. Lawrence, ce que j'ignorais jusqu'ici ; mais en somme c'est là le cas de la plupart des éditeurs, de sorte que l'on ne peut pas se montrer trop difficile sous ce rapport... – Il y a assez longtemps que je n'ai eu de nouvelles de Mr Lennard, mais je pense que son adresse est toujours celle qu'il m'a donné en dernier lieu, et que voici :

Hazrat Shaheedullah Sahib, c/o Major Saïd Ahmad Hasheni, Sadiq Garh Palace, Dera Nawab, Bahawalpur State (India).

(Ne mettre aucun autre nom sur l'adresse.)

Seulement je me demande s'il ne serait pas moins compliqué d'envoyer le manuscrit directement à Martin Secker and Warburg, à la condition, bien entendu, que Mr Lennard leur écrive tout d'abord ; qu'en pensez vous ?

Dès que j'aurais terminé mon travail pour les "E.T." de juin, c'est-à-dire dans une semaine environ, j'espère pouvoir vous écrire au sujet d'El-Khidr.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 1er juin 1938

Cher Monsieur,

Merci de vos lettres des 5, 10 et 13 mai, qui viennent de m'arriver toutes en même temps. – Merci aussi d'avoir bien voulu faire un envoi de livres et d'articles à M. Lovinescu, qui va sûrement en être fort heureux.

Je vous ai donné l'adresse actuelle de Mr Lennard dans une de mes dernières lettres ; je regrette donc un peu que vous ayez déjà renvoyé le manuscrit du "Théosophisme" à Londres mais il est vrai

que ses parents et son plus jeune frère y sont encore, de sorte qu'il n'est guère à craindre que cet envoi puisse se perdre.

Tous les points que vous me signalez, en connexion avec la sortie de la caverne, sont encore très intéressants ; peut-être me sera-t-il possible d'utiliser ces renseignements complémentaires. Ce que vous me dites au sujet du "Kiva" des indiens d'Amérique m'était inconnu, car je dois vous avouer que je n'ai jamais eu l'occasion de voir grand chose d'important sur leur tradition ; mais je ne suis pas étonné que celles-ci soient en réalité beaucoup mieux conservées, encore actuellement, qu'on ne le croit d'ordinaire. Il serait certainement très souhaitable que ce sujet puisse être traité dans les "E.T.", s'il se trouvait quelqu'un de compétent pour le faire ; auriez-vous quelque idée à cet égard ? – Je ne comprends pas exactement le mot "louvre" ; il me semble que le sens doit être à peu près celui du français "lucarne", mais je n'en suis pas très sûr.

L'ascension de Moyallàna est aussi très remarquable : il est évident qu'elle s'effectue ainsi suivant l'"Axe du Monde", qui est bien le "sûtrâtma" en tant que reliant directement entre eux les états d'existence.

Pour les roues marquant les pieds du Buddha, votre interprétation me paraît entièrement juste ; je voudrais seulement vous demander une précision à ce propos : j'ai toujours vu les empreintes des deux pieds figurer l'un à côté de l'autre ; où trouve-t-on des exemples de l'un placé en haut d'une échelle et l'autre en bas ?

Je vous remercie de l'éclaircissement concernant les caractères "solaires" de la nouvelle tête avec laquelle est ressuscitée la victime du sacrifice. – À propos des têtes tranchées, je pense aussi à Kâtu et Râhu ; il ne semble pas que cela puisse se rattacher au même symbolisme, à moins que ce n'en soit, en un certain sens, un aspect opposé ; qu'en pensez-vous ?

Votre citation d'A. V. Shorter est vraiment bien typique d'une certaine mentalité ; je me demande toujours ce que ces gens tirent de leur études des antiquités, et aussi quel genre d'intérêt ils peuvent bien y trouver dans ces conditions !

M. Préau m'a dit, dans sa dernière lettre, qu'il vous avait envoyé sa traduction de votre article sur le "Panthéisme" ; il serait à souhaiter qu'elle vous parvienne assez tôt pour que vous ayez le temps de lui envoyer vos observations de façon à ce qu'elles puissent paraître dans le numéro de juillet.

Je viens de m'occuper de votre article d'El-Khidr aujourd'hui même ; et, tout d'abord, je dois dire que, contrairement à ce que vous pensiez, je ne le trouve pas trop long ainsi ; en effet, il s'agit d'un numéro spécial qui est pour deux mois (août-septembre), et qui doit avoir normalement un nombre de pages à peu près double de celui d'un numéro ordinaire. D'autre part, il serait intéressant de pouvoir reproduire, comme illustration, les fig. 1 et 2 ; pensez-vous que ce soit possible malgré la réduction nécessitée par le format de la revue ? On supprimerait seulement la fig. 3 (et aussi, par conséquent le renvoi qui y est fait dans le texte, vers le milieu de la p. 178). – Pour le titre, il me semble qu'il serait suffisant de mettre : "Khwaja Khadir and the Fountain of Life", sans ajouter la suite, étant donné que ce n'est pas sur le côté "artistique" de la question qu'il y a lieu d'attirer plus spécialement l'attention.

Quant à l'article lui-même, après y avoir encore réfléchi, je trouve qu'en définitive il serait difficile d'y faire des adjonctions sans que cela entraîne beaucoup trop loin. Il vaudrait donc mieux le laisser à peu près tel qu'il est, en modifiant seulement ce qui risquait de soulever certaines objections ou d'être interprété dans un sens qui serait en désaccord avec l'orthodoxie islamique. Je puis dire que j'ai examiné attentivement chaque mot à ce point de vue, et voici les modifications que je me permets de vous proposer :

"P. 173". – Au début : "In India the Saint and Prophet known as ...", et après "Raja Kidar" ajouter entre parenthèse : "(in arabic, Seyidna El-Khidr)".

Note 1 : "In accordance with the meaning of his name, from "akhdar", "green"."

Au commencement du 2e paragraphe : "The nature and fonctions of Khwaja Khidr can be inferred at least partly, from his iconography..."

"P. 176". – Au début : "He is the guardian of the Water of Life and corresponds in this respect

to Soma and Gandharva in Vedic mythology and even to Varuna himself though it is evident that he cannot, either from the Islamic or from the latter Hindu point of view, be properly identified with “deity”, he is nonetheless the direct expression or manifestation of a high spiritual power. We shall find these general conclusions amply confirmed by further examination of the Islamic text concerning al-Khadir.”

Ligne 6, remplacer “The legend” par “The narration”.

Supprimer la note 12, car “Bahrain” est ici simplement le duel de “bahr”, “mer”, et n’a pas de rapport avec l’île qui porte ce nom ; l’expression “Madjinà al-Bahrain” signifie exactement “réunion des deux mers”.

Ligne 10 : “this story can be compared with three other ones belonging to older traditions, the Gilgamesh epic, ...”

Note 13, au début, supprimer “Islamic Legend”.

Ligne 25, supprimez “in human form”.

“P. 177”. – Note 18 : “The prophet Elias, who is considered as belonging to the “spiritual family” of Khizr.” (Leur identification, en effet, n’est qu’une interprétation inexacte des orientalistes.)

“P. 178”. – À la fin du 1er paragraphe, on pourrait ajouter une note en référence à mon article “Quelques aspects du symbolisme du poisson” (numéro de février 1936), dans lequel j’ai parlé précisément de ce dont il s’agit à cet endroit.

Ligne 31 : “That Andreas here is a distortion of the Idris...”

Ligne 32 : “Whom Islamic tradition identifies with Enoch and Hiram and considers, like Ilyas and also Saint George, as having a close spiritual affinity with al-Khadir.”

“P. 181”. – Au début : “As to the resemblance between al-Khadir and Saint George, it is in this connection...”

Ligne 11 : “To some European parallels” et supprimer la fin de la phrase.

Lignes 13-14 : Supprimez “Khadir belongs to the Wandering Jew type”. (Cette phrase ne pourrait être conservée qu’à la condition d’être suivie de longues explications, car elle soulève une question “dangereuse” et qu’il est préférable d’éviter, surtout à cause du roman de Gustav Meyrinck, “le Visage Vert”, qui utilise cette assimilation d’un bout à l’autre, mais en la présentant d’une façon caricaturale, et dont l’inspiration est nettement “contre-initiatique”).

Ligne 33 : “All these iconographical types...”

J’espère que vous voudrez bien accepter ces modifications, qui sont toutes importantes, bien que les raisons de quelques-unes d’entre elles ne soient peut-être évidentes que pour quelqu’un qui vit dans un milieu strictement islamique...

En outre, il serait peut-être bon d’ajouter à la fin quelques lignes dont le sens serait à peu près celui-ci : “Nous n’avons envisagé ici qu’un des aspects d’Al-Khadir ; il est bien entendu qu’il en est d’autres, notamment celui qui se rapporte le plus proprement à son rôle initiatique, qui sont d’ailleurs en parfaite harmonie avec celui là, mais qui donneraient lieu à d’autres considérations qui ne pouvaient rentrer dans les limites de cette étude.”

J’espère que vous aurez encore un exemplaire disponible, sur lequel les corrections pourraient être faites facilement, ce qui vous éviterait la peine d’une copie (et aussi à cause des illustrations). Je vous prierai lorsque ce sera fait, de vouloir bien l’envoyer directement à M. Préau, afin d’éviter tout retard, car il faudra naturellement qu’il ait le temps voulu pour le traduire. Je pense n’avoir oublié aucune indication, et je vous remercie bien vivement à l’avance pour tout cela.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 4 juin 1938

Cher Monsieur,

Merci de votre article sur “The Pilgrim’s Way”, que je viens de recevoir ; cette question du symbolisme du voyage est encore une chose fort importante, et il semble bien que cela se retrouve dans toutes les formes traditionnelles. – Il y a à ce propos, dans le rituel maçonnique anglais, une formule très significative : “...That I may travel in foreign countries” ; ces “pays étrangers” sont interprétés comme les “autres” mondes, les états qui sont au-delà du domaine sensible.

Après vous avoir écrit il y a quelques jours, je me suis aperçu que j’avais oublié de répondre à un point de vos lettres, au sujet de la façon dont on pourrait traduire “upanayana”. Il me semble que, comme vous le dites, “onleading” rendrait bien le sens en anglais, mais j’avoue que je suis embarrassé pour trouver un équivalent français de ce mot. Je pense que “confirmation” est à éviter à cause des confusions auxquelles il risque de donner lieu, car on penserait presque inévitablement à l’acception qui lui est donnée dans le Christianisme (je devrais même dire les deux exceptions, car, chez les Catholiques et les Protestants respectivement, ils désignent des choses qui ne sont nullement équivalentes), et, ainsi que vous l’avez bien remarqué vous-même, on ne peut établir une telle assimilation. Le mot “induction” n’aurait pas le même inconvénient, mais je crois qu’il serait difficilement compris ; il a déjà deux autres usages, l’un en logique, comme opposé de “déduction”, et l’autre en physique, pour désigner une certaine catégorie de phénomènes électriques... D’un autre côté, au point de vue strictement étymologique, “induction” ne prête en somme à aucune objection, et il y a d’ailleurs une certaine parenté de sens entre ce mot et celui d’“initiation” ; “induction” peut être seulement, si l’on peut dire, une nuance plus “passive”...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Le Caire, 18 juin 1938

Cher Monsieur,

Merci de l’envoi de votre brochure “Asiatic Art” que je viens de recevoir.

J’ai reçu aussi il y a quelques jours, les prospectus du “Journal of Parapsychology” ; j’avais déjà vu précédemment quelques articles sur ces expériences d’“ESP”. Il est assez curieux de voir que des universitaires commencent à s’intéresser à ces questions, autrement que pour tout nier ; seulement, je ne crois pas que les méthodes qu’ils emploient puissent jamais les mener bien loin...

M. Préau me dit qu’il a reçu votre réponse au sujet de la traduction de votre article sur le Panthéisme, et qu’il a aussitôt envoyé celle-ci à la revue ; je pense donc, d’après cela, que l’article pourra paraître dans le numéro de juillet.

J’espère que vous aurez bientôt mes remarques concernant l’article sur El-Khidr, si même vous ne les avez déjà maintenant.

J’apprends que M. Lovinescu a bien reçu l’envoi que vous avez eu l’amabilité de lui adresser ; je pense d’ailleurs qu’il a déjà dû vous en remercier lui-même.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 4 juillet 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir “The Story of the American Indian”, par le Dr Paul Radin ; je pense bien que c’est vous qui avez eu l’obligeance de me faire faire cet envoi, et je vous en remercie bien vivement ; les informations que je trouverai dans ce livre me permettront sans doute d’écrire quelque chose sur le sujet dont vous me parlez dans une de vos dernières lettres.

Un de nos collaborateurs, M. Burckhardt, se propose de faire une thèse de doctorat sur la sculpture du Moyen-âge, et il me demande où il pourrait trouver des renseignements sur le point

que voici : “On commence à supposer, d’une façon très vague d’ailleurs, qu’il y eut à la base de la sculpture et de la construction romane des sciences géométriques d’origine arabe, dont on discute beaucoup les vestiges contenus dans le célèbre Album de Villard de Honnecourt du XIII^e siècle.” Naturellement, étant donné qu’il s’agit d’une thèse, il faudrait, pour parler de ce sujet, qu’il puisse citer des références précises ; malheureusement, je n’ai aucune indication là-dessus, et j’ai pensé qu’il n’était pas impossible que vous en ayez, et, en ce cas, je vous serais très obligé de vouloir bien me les communiquer afin que je les lui transmette.

On me pose aussi, d’un autre côté, une question qui me paraît assez embarrassante : dans quelles circonstances a été faite, dans l’Église latine, l’interdiction aux fidèles de la communion sous l’espèce du vin, au XIII^e siècle ? Je n’ai jamais vu nulle part aucune information là-dessus ; il me semble que ce soit là un de ces points obscurs comme il s’en rencontre tant dans l’histoire du Christianisme ; connaissez-vous par hasard quelques textes ou documents se rapportant à ce fait ? – Je m’excuse de vous soumettre autant de questions, et je vous remercie d’avance pour tout ce que vous pourrez me dire sur tout cela.

Qu’est devenu le projet de revue de Mrs Norman, dont je n’ai plus entendu parler ? J’y repense en ce moment, d’abord parce que nous sommes arrivés à l’époque vers laquelle, si je me souviens bien, la revue aurait dû commencer à paraître, et aussi parce que Mr Osborne vient de m’envoyer la traduction des deux chapitres de la “Crise du Monde moderne” dont, suivant votre suggestion, j’aurais pu donner l’un ou l’autre à Mrs Norman.

J’ai reçu dernièrement une lettre de Mr Lennard, dans laquelle il me demande si j’ai eu d’autres nouvelles au sujet de l’édition du “Théosophisme” ; le manuscrit ne lui était donc pas encore parvenu quand il m’a écrit ; il a d’ailleurs changé encore d’adresse, de sorte qu’il n’y a peut-être pas lieu de regretter que vous n’ayez pas eu à temps celle que je vous avais donnée...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 juillet 1938

Cher Monsieur,

Je vous ai écrit avant-hier, et aujourd’hui je reçois votre lettre du 20 juin. Je veux croire que maintenant vous ne ressentez plus du tout de votre blessure à la main, car c’est là une chose bien gênante pour quelqu’un qui a toujours beaucoup à écrire, comme c’est notre cas !

Je vous remercie bien vivement d’accepter toutes les modifications proposées pour votre article ; juste en même temps, je reçois un mot de M. Préau me disant que vous lui avez annoncé l’envoi de celui-ci. Comme, d’après ce qu’il me dit, vous pensiez qu’il avait déjà connaissance des modifications en question, je vais lui en envoyer tout de suite la copie que j’ai gardé, afin de lui éviter tout retard pour sa traduction.

Je vous renouvelle encore mes remerciements pour le livre de Radin, puisque c’est bien à vous que j’en dois l’envoi, ce que d’ailleurs j’avais bien pensé aussitôt que je l’ai reçu.

Encore une question : comment peut-on interpréter le fait que Sanatkumâra, qui est considéré en quelque sorte comme le Guru suprême, est parfois (quoique non pas toujours) identifié à Skanda ? Je pense à cela depuis hier sans arriver à trouver une explication vraiment satisfaisante, car il y a là quelque chose qui ne semble pas s’accorder très bien avec le rôle propre de Skanda et ses rapports avec Ganêsha...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 12 juillet 1938

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre du 25 juin, et de l'envoi à M. Préau de votre article avec les modifications indiquées ; j'espère qu'ainsi il aura bien le temps encore de faire la traduction dans le délai voulu.

Merci aussi pour la photo jointe à votre lettre, qui est tout à fait nette en effet, et que je ne connaissais pas ; je vous la retournerai, comme vous me le demandez, en une prochaine occasion. Il serait intéressant de pouvoir en donner la reproduction avec quelque article traitant de la question dont il s'agit ; malheureusement, le coût des clichés est devenu tel, en France du moins, que nous ne pouvons nous permettre de n'en donner que bien rarement... – Et il semble bien que, pour les échelons, la signification du nombre 14 doit être ici en rapport avec celle de “Loka”, ce qui est d'accord avec l'interprétation que vous envisagez. Quant au sens originel des “bottes de 7 lieues”, je pense que vous avez entièrement raison ; que de choses se sont ainsi conservées sans que ceux qui les répètent aient conscience de ce qu'elles veulent dire réellement !

Je suis tout étonné que M. Lovinescu tarde tant à vous écrire, car, ainsi que j'ai dû vous le dire, il y a déjà longtemps que j'ai appris que votre envoi lui était bien parvenu.

Je me doute bien que la plupart des études sur les Indiens d'Amérique doivent être faites au point de vue “ethnographique” ordinaire ; c'est déjà quelque chose que, en pareil cas, on rapporte les faits sans les déformer pour les mettre d'accord avec certaines théories préconçues... En tout cas, les quelques exemples que vous me citez sont bien significatifs et en parfaite concordance avec toutes les autres données traditionnelles.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 26 juillet 1938

Cher Monsieur,

Merci de l'envoi de votre article “Ushnisha and Chatra”, que je viens de recevoir ; je l'attendais d'ailleurs, car il y a déjà quelques temps que j'avais reçu votre carte m'indiquant une rectification à y faire. – Je vois qu'il y a encore là différents points qui touchent d'assez près aux questions dont nous avons parlé récemment, notamment à propos de la caverne cosmique et de sa voûte. – Le chariot solaire dont la caisse est carrée ou rectangulaire et de toit en forme de dôme (p. 16) correspond exactement aux formes que le symbolisme chinois assigne respectivement à la terre ou au ciel. Mais, d'autre part, je remarque, au sujet des monnaies chinoises, quelque chose qui semble être une anomalie par rapport à l'interprétation envisagée p. 17, vers la fin de la note 1 : si la pièce elle-même est ronde, le trou dont elle est percée en son centre est généralement carré ; comment l'expliquer ? Il semble que, pour ce cas, il faudra envisager une autre interprétation : la partie centrale représentant la terre, entourée de toutes parts par le ciel...

J'ai reçu aussi, la semaine dernière, le numéro de l'“India Bulletin” que vous m'avez envoyé ; je ne savais pas du tout qu'une publication de ce caractère paraissait en Angleterre même...

M. Préau, dans sa dernière lettre me dit avoir bien reçu votre article, ainsi que les deux photographies destinées aux illustrations, merci ! Je vous retourne sous ce pli la photographie de Bharhut, et je m'excuse d'avoir été obligé pour cela de ré-utiliser une vieille enveloppe, ne réussissant pas à en trouver une de la dimension voulue... – Il y a une chose qui m'intrigue : ce sont les mains qu'on voit vers le bas de la partie gauche ; il ne semble pas qu'elle puisse appartenir aux personnages qui sont classés au-dessous, et d'ailleurs elles ont plutôt l'air d'empreintes ; mais alors que représentent-elles ? Je serai très heureux si vous pouvez me donner un éclaircissement là-dessus...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 2 août 1938

Cher Monsieur,

Merci de votre envoi des “Prehistoric Rock Picture”, qui m'est arrivé juste en même temps que

vosre lettre du 8 juillet ; je n'ai pas encore eu le temps d'examiner cela, mais il semble qu'il y ait là des choses fort curieuses...

Votre explication de "luffer" ou "louver" est tout à fait claire pour moi maintenant ; mais je me demande s'il existe un mot correspondant en français ; s'il y en a un, je ne le connais pas. En tout cas, le nom du "Louvre" n'a aucun rapport avec cela, car il dérive de "loup", ce qui est apparemment tout à fait différent.

Ce que vous me dites au sujet du tumulus et de son rapport avec la forme du crâne est très intéressant ; je fais un rapprochement entre cela et le nom du "Golgotha", traduit en latin par "Calvarium", les deux mots signifiant également "crâne". Suivant une tradition du moyen-âge, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus loin, il s'agit du crâne d'Adam qui aurait été enterré en ce lieu, et qui est souvent figuré au pied de la croix ; il y a là une signification symbolique manifeste. – D'autre part je me demande même si les nombreuses localités qui portent un nom dérivé de "calvus mons", où l'équivalent en quelque autre langue, n'aurait pas aussi un certain rapport avec la même chose ; si un tumulus existe ou a existé autrefois en ces localités, ce serait assez facilement explicable dans ces conditions.

J'ai bien reçu en effet J.I.S.O.A., et j'y avais déjà remarqué plus particulièrement les articles que vous mentionnez ; c'est dommage que les idées de Strzyjowski soient exposées d'une façon qui n'est pas parfaitement claire, du moins pour qui ne connaît pas l'ensemble de ses travaux. – Depuis que j'ai reçu le J.I.S.O.A., je ne sais pas du tout ce qui se passe du côté de Mrs Kramrisch : en lui accusant réception, je lui demandais si elle voulait bien m'autoriser à publier dans les "E.T." le texte français de mon article, et je la priais aussi d'en envoyer un exemplaire à M. Préau ; je n'ai jamais eu de réponse à cette lettre, et M. Préau n'a jamais rien reçu, non plus que Mr MacIver à qui, d'autre part, elle avait elle-même promis directement l'envoi d'un exemplaire...

Je viens d'apprendre que le père de Mr Lennard a bien reçu le manuscrit du "Théosophisme" et va le soumettre à Martin Secker et Warburg ; tout est donc bien ainsi, et il ne reste qu'à souhaiter qu'on ait enfin plus de chance de ce côté...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 8 août 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 19 juillet ; merci de vouloir bien penser aux questions dont je vous ai parlé. – Pour celles des influences arabes dans la sculpture romane, M. Luc Benoist m'a envoyé ces jours derniers quelques références ; mais il se pourrait naturellement que vous en trouviez d'autres, surtout des ouvrages anglais ou américains...

Je vous ai dit, dans ma dernière lettre, les nouvelles que j'ai eues au sujet du "Théosophisme" ; peut-être Mr Lennard vous aura-t-il aussi écrit de son côté.

Si Mrs Norman paraît n'avoir pas renoncé à son projet de revue, je pourrai en effet lui envoyer un des deux chapitres dont nous avons parlé ; seulement, je me suis aperçus qu'il s'y trouve un certain nombre de passages renvoyant à ce qui a été dit dans les chapitres précédents ; ne pensez vous pas qu'il serait bon que je les modifie de façon à ce que cela présente l'apparence d'un article formant un tout complet, plutôt que d'un simple extrait d'un livre ?

Juste en même temps que votre livre, j'en ai reçu un qui me met dans un certain embarras : il s'agit d'un questionnaire envoyé par Mr August H. Wagner, en se recommandant de vous, ce qui me rend difficile de ne pas y répondre ; mais d'un autre côté, je ne vois vraiment pas comment traiter la question au point de vue où elle est présentée, car il est demandé à chacun d'exposer "à sa propre philosophie", alors que, en fait, je ne peux parler que des doctrines traditionnelles. Il est vrai que l'on est peut-être forcé de répondre dans le sens qui y est suggéré (je suppose que c'est la même lettre qui a dû être adressée à tout le monde indistinctement) ; mais une réponse "non philosophique" sera-t-elle trouvée bien satisfaisante ? En outre, il y a encore une autre chose ennuyeuse : dans

la liste des personnes ayant déjà envoyés leurs réponses, il y a trois agents notoires de la “contre-initiation” (Alexander Cameron, H. Spencer Lewis, Nicolas K. Roerich) ; étant donnée ma situation très particulière, je me demande s’il serait bien “normal” que mon nom figure à côté des leurs... En tout cas, je ne ferais rien avant que vous ayez bien voulu me dire ce que vous en pensez.

Je vous remercie de ce que vous me dites au sujet de Sanatkumâra ; mais dans quelle mesure Skanda peut-il être assimilé à Agni ? Ne représente-t-il pas surtout un aspect de “Kshatra”, qui le rapproche d’Indra plus que d’Agni ? C’est ce point seulement qui me paraît donner lieu à quelques difficultés...

Pour la question de l’arc-en-ciel, je pense que vous avez entièrement raison de le distinguer du “Pont” envisagé comme aspect de l’axe vertical, et qui est naturellement la “voie directe” de la Terre au Ciel ; et cependant l’arc-en-ciel ne peut-il pas être considéré comme un pont, évidemment d’une autre sorte ? En effet, en Chine, il est le signe de l’union du Ciel et de la Terre ; dans la Genèse hébraïque, celui de l’alliance de Dieu avec les hommes, ce qui en somme revient au même. D’autre part, si on le regarde comme reliant “les deux horizons” (suivant l’ancienne expression égyptienne) d’Orient et d’Occident, c’est aussi un pont en ce sens ; mais, bien entendu, il ne va pas au-delà du “toit du monde”... – Il y a aussi des traditions qui identifient l’arc-en-ciel au “serpent céleste” mais je n’arrive pas à retrouver ce que j’ai dû noter à ce sujet ; je tâcherai de le rechercher encore.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 22 août 1938

Cher Monsieur,

Merci de l’envoi de vos deux articles, que je viens de recevoir, et qui m’avaient été annoncés par votre lettre du 28 juillet, arrivée il y a quelques jours déjà.

Pour la Katha Upanishad, il est entendu que je n’en parlerai que quand j’aurai reçu les autres parties. – Quant au symbolisme du dôme, il est possible que j’en parle dans un article spécial, car le sujet est fort important, et il se rattache d’ailleurs encore à ceux que j’ai traités ces derniers temps. – Je vois que, dans ce même article, vous avez parlé accessoirement de la question de l’“archery” ; pourrais-je me permettre de vous demander d’arranger cela sous la forme d’un article séparé pour les “E.T.” (comme l’article sur le symbolisme de l’épée), ainsi que vous aviez bien voulu nous le promettre ? Merci d’avance.

Merci aussi pour l’indication concernant Villard de Honnecourt ; je l’ai transmise tout de suite à M. Burckhardt.

Je suis content de savoir que M. Lovinescu vous a écrit ; vous lui ferez certainement très grand plaisir si vous pouvez lui envoyer quelques articles de temps à autre.

Une question qui m’est suggérée par des réflexions d’un correspondant : comment pourrait-on présenter le symbolisme hindou de la vache pour le rendre facilement compréhensible à des personnes qui n’ont pas de connaissances doctrinales particulières ? Cela a quelque importance, car vous savez que c’est l’un des points que les Occidentaux s’efforcent plus spécialement de caricaturer et de tourner en ridicule ; c’est à propos d’un ouvrage de l’abbé Roussel que la chose m’a été signalée ces temps-ci.

Je suis heureux de la bonne nouvelle que vous m’annoncez ; il doit être bien agréable pour vous d’être maintenant ainsi à la campagne. C’est avec grand plaisir, certes, que je profiterais de votre aimable invitation d’aller vous y visiter ; mais j’avoue que je ne me vois guère entreprenant un voyage aussi lointain ; il est vrai que l’on ne sait jamais ce qui peut arriver un jour ou l’autre !...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 26 août 1938

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 10 août, et je suis tout étonné de la rapidité avec laquelle elle est arrivée cette fois...

Merci de ce que vous me dites au sujet des empreintes de mains et de leurs différentes significations. En tant que protection contre les influences maléfiques, il existe encore actuellement ici le même usage que dans l'Inde. Quand on tue un mouton, soit pour "El-Aïd el Kebir", soit en toute autre circonstance comme un mariage, la construction d'une maison, etc., on trempe la main dans le sang et on l'applique sur le mur. La couleur rouge des empreintes, même quand elle est obtenue autrement, ne serait-elle pas destinée à rappeler le sang de l'animal du sacrifice ? – Quand aux processions de Muharram dont vous parlez, c'est là un usage exclusivement "shiite" qui est inconnu ici.

Pour l'idée de "signature", j'ai entendu dire que les anciens Arabes, pour rendre un engagement inviolable, se faisaient des entailles aux doigts, de façon à ce que le sang en coule, et appliquaient alors la main sur l'écrit ; je ne sais pas si la même chose se retrouve chez d'autres peuples...

En dehors de tout cela, il faut dire qu'il y a aussi une signification "sinistre" des empreintes de mains, en rapport avec des pratiques de magie noire : elles représentent alors surtout l'emprise des forces d'en bas, et elles sont ainsi l'exact opposé des traces de pieds dont nous avons parlé. J'ajouterais même qu'il y a une relation très frappante, et qui n'est certainement pas "fortuite", entre ce dernier cas et les manifestations fréquentes de mains isolées dans les phénomènes psychiques de l'ordre le plus inférieur (sorcellerie et spiritisme).

Il semble que la trépanation posthume, dans les sépultures néolithiques, soit quelque chose d'assez généralement répandu ; je sais qu'on en a trouvé aussi des exemples en Europe, notamment dans les stations préhistoriques du midi de la France ; j'avais justement l'intention de vous signaler ce fait ; son interprétation comme ouverture du "brahmarandhra" m'a d'ailleurs toujours parue tout à fait évidente.

Je vois que nous sommes tout à fait d'accord sur la signification de la forme des monnaies chinoise ; la forme circulaire de l'ouverture dans le cas des jades "pç" la confirme du reste encore.

Qu'est ce donc que "Zalmoxis" ? Je n'avais encore jamais entendu parler de cette publication...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 septembre 1938

Cher Monsieur,

Merci de l'envoi de la 2e partie de votre "Mediaeval Æsthetic", que je viens de recevoir aujourd'hui même.

J'apprends une bien fâcheuse nouvelle : il y a une quinzaine de jours, M. Préau a été pris subitement d'une crise d'appendicite et a dû être opéré d'urgence. On me dit qu'heureusement tout s'est bien passé et qu'il allait aussi bien que possible ; mais ce sont toujours les suites de l'opération et l'affaiblissement qui en résulte qui sont à craindre, surtout dans son cas, car, même avant cela, sa santé laissait beaucoup à désirer depuis assez longtemps déjà, de sorte que je suis assez inquiet...

La personne qui m'avait posé la question dont je vous ai parlé, sur l'origine de la communion sous la seule espèce du pain dans l'Église latine, me dit avoir trouvé dans un dictionnaire de théologie, la discussion du Concile de Trente à ce sujet. Ce qu'elle m'en rapporte produit une impression plutôt lamentable : il semble que les considérations doctrinales aient été entièrement laissées de côté et sacrifiées à de simples contingences, ce qui indiquerait que, dans l'Église même, l'esprit traditionnel était déjà bien affaibli à cette époque ! D'autre part, ce qui est vraiment étrange, c'est qu'on ne trouve nulle part aucune trace d'ordonnance se rapportant à cette même question et antérieure au Concile de Trente ; c'est ce point surtout qu'il serait intéressant d'éclaircir...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 26 septembre 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu enfin il y a quelques jours une lettre de Mrs Kramrisch ; j'avais bien fait de lui écrire de nouveau, car il paraît que ma première lettre ne lui est jamais parvenue. Son autorisation est arrivée d'une façon tout à fait opportune, car j'étais justement en train de m'occuper de la préparation du numéro d'octobre des "E.T.", et cela va nous permettre de faire passer mon article sur les cycles cosmiques dans ce numéro où doit paraître également votre article sur le "Panthéisme".

En même temps, Mrs Kramrisch me demande si je ne pourrai pas lui donner pour le J.I.S.O.A. quelque article déjà paru en français et dont elle ferait la traduction. Je voudrais bien lui donner satisfaction, mais je me trouve un peu embarrassé, car je ne vois pas qu'il y ait dans mes articles grand-chose qui ait un rapport quelque peu direct avec l'art ; voudriez-vous avoir l'amabilité de me donner quelques suggestions à ce sujet ?

J'ai été heureusement surpris en recevant une lettre de M. Préau, qui m'a rassuré en me montrant qu'il était dès maintenant en bonne voie de rétablissement. Il est vrai qu'il se plaint que ses forces ne reviennent qu'assez lentement ; mais en somme cela est normal après une opération...

J'ai reçu la semaine dernière le numéro d'août-septembre des "E.T.". J'ai constaté que, dans votre article, il manquait les renvois aux illustrations, et, d'après ce que dit M. Préau, je comprends que cela est dû à ce que l'indication qu'il vous avait demandé à ce sujet ne lui est pas parvenue à temps ; mais enfin il ne me semble pas que cela puisse avoir de grands inconvénients pour la clarté, et, à part cela, tout me paraît très bien ainsi...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 11 novembre 1938

Cher Monsieur,

Vos deux lettres des 5 et 13 octobre me sont arrivées en même temps la semaine dernière, et je viens de recevoir celle du 27. – J'ai été très heureux d'avoir de vos nouvelles car je commençais à craindre que vous ne soyez souffrant ; mieux vaut que votre silence n'ait été dû à rien d'autre qu'à vos occupations, ce que je ne comprends que trop bien ; il est vraiment bien difficile d'arriver à faire tout ce que l'on voudrait, même en se laissant le moins possible distraire de son travail !

M. Préau semble décidément aller mieux ; il a quitté la Savoie pour les Landes, il faut espérer que le climat beaucoup plus doux de cette région sera plus favorable à sa santé. Sa nouvelle adresse, au cas où vous ne l'auriez pas encore est : "Clair Logis", Soustons (Landes).

Je suis content que vous ayez été satisfait de la façon dont votre article sur El-Khîdr a été présenté, malgré ce qui s'est produit pour les illustrations, et qui en somme n'est pas bien grave. – Je pense que vous avez reçu le numéro d'octobre, qui contient votre article sur le "panthéisme" ; merci d'avance pour l'"archery", quand il vous sera possible de trouver un peu de temps pour arranger cela.

Merci de l'envoi des deux dernières parties de la "Katha Upanishad", qui m'est parvenue juste à temps pour que je puisse en parler dans les comptes-rendus de novembre ; comme vous le verrez, je n'ai fait que signaler un certain nombre de points les plus importants, car je dois dire que je ne trouve aucune objection à formuler ; il me semble que nous sommes entièrement d'accord sur toutes ces questions, parmi lesquelles il en est peut-être quelques-unes sur lesquelles j'aurai à revenir moins sommairement dans mes articles, comme je le fais en ce moment pour celle qui se rapporte au symbolisme du dôme.

J'ai reçu aussi un numéro de la revue "Parnassus", et je pense qu'il a dû m'être envoyé sur votre indication. – Également la note du Dr Heinsch, qui, tout au moins sous cette forme succincte, est quelque peu énigmatique ; il y a sûrement quelque chose dans toutes ces histoires d'"orientations

préhistoriques”, mais malheureusement, parmi ceux qui s’en occupent, chacun semble préoccupé de les faire accorder avec les théories particulières qu’il a construites et qui sont souvent bien fantaisistes...

La traduction de “The Fifth Veda”, avec l’introduction de Mr MacIver dont vous parlez, a paru dans le numéro d’août du “Visva-Bharati Quarterly”. Quant à la publication qui a été faite simultanément dans “Indian Culture”, c’est le Dr Manilal Patel qui en a pris l’initiative sans en avoir avisé personne ; je ne sais comment il aura pu justifier, à l’égard du “V.-B. Q.”, cette façon d’agir qui semble un peu singulière ; en tout cas, ni Mr MacIver ni moi-même n’y avons été absolument pour rien.

Je vous remercie de toutes les explications concernant les différents points dont je vous avais parlé dans mes lettres successives ; pour la vache, ce que vous dites est en effet ce qui peut faire comprendre la chose le plus simplement. – Pour Skanda, il y a sûrement des aspects multiples, mais le rapprochement avec Agni paraît bien donner la signification fondamentale. Il est intéressant de remarquer que le mot hébreux, qui est l’équivalent exact du Sanskrit “Kumâra” est appliqué par les Kabbalistes à Metatron ; celui-ci a l’attribut d’“everlasting youth”, ce qui est aussi le sens même du nom de Sanatkumâra.

Pour la possibilité d’“entrée” par la voie de l’arc en ciel, il me semble que vous avez raison et qu’on pourrait dire en effet que ce chemin ne passe pas par la Porte même. Je pense aussi, à ce propos, à un passage du Qorân où il est question de “deux moitiés d’arc” (qui correspondent à el-Haqq et el-Khalq), le point où elles se rejoignent étant situé au “plus haut horizon” ; il faudrait pouvoir examiner cela de plus près...

Je vois que vous pensez tout à fait la même chose que moi au sujet du questionnaire de Mr Wagner, et d’ailleurs je me doutais bien qu’il ne pouvait pas en être autrement. De toute façon je me demande comme vous s’il me serait possible de trouver le temps de faire quelque chose, car j’ai toujours aussi bien du travail en retard ; et, par surcroît, je ne sais pas du tout dans quels délais il voudrait avoir les réponses...

Merci de vos suggestions au sujet d’articles pouvant convenir à Miss Kramrisch (dans le doute, j’écrivais toujours “Mrs” jusqu’ici) ; avec ceux que vous m’indiquiez, il pourra toujours y en avoir déjà pour un certain temps... – Quand à Mrs Norman, je vois qu’il y a encore du temps ; y a-t-il déjà quelque chose de paru ? Je n’ai toujours rien vu jusqu’ici... Vous avez oublié de me dire si vous pensiez préférable que je fasse quelques modifications à mon chapitre afin qu’il se présente comme un tout complet ; vous serez bien aimable d’y penser une prochaine fois, afin que je puisse l’arranger s’il y a lieu et le lui envoyer.

J’ai reçu ces jours derniers une lettre d’un M. Jan Chevalier, instituteur à Vienne (Isère) qui dit être aussi d’A. Gleizes et être en correspondance avec vous. Ce qu’il m’écrit ne me donne pas une idée entièrement nette de son point de vue ; il me fait plutôt l’impression de quelqu’un qui a de la bonne volonté, mais qui n’est pas tout à fait “au point” ; si vous le connaissez davantage, peut être pourrez vous me dire ce que vous en pensez... – Il me parle aussi d’Eric Gill et me demande si je le connais ; à la vérité, le nom ne m’est pas inconnu, mais je ne sais plus du tout qui peut m’en avoir parlé, et en tout cas je n’ai jamais rien lu de lui.

Je n’ai pas vu jusqu’ici le nouveau livre de Mrs Rhys Davids ; il est cependant possible encore que nous le recevions, s’il a été édité par Luzac comme les précédents. – L’emploi du mot “diksh” pour l’ordination bouddhique est intéressant en effet. – Quant à la question du nombre des éléments, votre interprétation la ramènerait en somme, comme vous le dites, à une affaire de terminologie ; seulement, je me demande si elle serait valable pour toutes les écoles, car certaines d’entre elles semblent bien faire âkâsha = shûnya.

Ce que vous me signalez au sujet de l’écriture “numérique” de la vallée de l’Indus me paraît très intéressant, et je serais heureux s’il m’était possible d’avoir plus de détails à ce sujet. – Ce que je ne comprends pas bien est la connexion “indonésienne”, à moins que ce mot ne soit pris ici dans un sens différent de celui qu’on lui donne d’ordinaire...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire 29 novembre 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu la semaine dernière votre lettre du 3 novembre ; le livre qu'elle m'annonçait vient de m'arriver à son tour, et je vous en remercie. Bien entendu, je ne manquerai pas d'en parler dans mes comptes-rendus ; ce que vous me dites de l'esprit dans lequel il est écrit ne m'étonne d'ailleurs aucunement, car il y a peu de gens, en occident, qui sont capable de sortir de cette perspective particulière et étroite !

La nouvelle que vous m'apprenez au sujet de la "Crise du Monde moderne" est très intéressante en effet, et assez inattendue, je dois le dire, du moins pour moi ; je ne vois pas du tout une chose de ce genre se produisant dans une Université française !

Je suis très heureux de ce que vous me dites au sujet des compléments que mon article sur le dôme apporte au votre ; ce que vous me citez de l'article d'"Ars Islamica" est intéressant aussi sous le même rapport ; je crois d'ailleurs que ce sont là des sujets à peu près inépuisables...

J'ai reçu ces jours derniers le prospectus de "Twice a Year", par lequel je vois que le 1er numéro doit paraître seulement maintenant. Ce qui m'inquiète un peu, ce sont les affirmations "démocratiques" du programme, car il est à craindre que ce ne soit pas très facilement conciliable avec le caractère de ce que je dois donner...

J'ai demandé qu'on envoie à Miss Kramrisch les numéros des "E.T." contenant les articles que vous m'avez indiqués comme pouvant lui convenir ; j'espère qu'ils ne seront pas épuisés, car autrement il faudrait que je fasse une copie des articles, et c'est toujours le temps qui me fait défaut pour arriver à tout !

M. Préau n'a décidément pas de chance pour sa santé : il m'écrit que, depuis sa nouvelle installation, il a attrapé un refroidissement qui l'a bien fatigué encore pendant 3 semaines. Le climat de cette région des Landes est cependant doux, mais il paraît qu'il y a, surtout le soir, une humidité due sans doute au voisinage de la mer et dont il faut se méfier...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 décembre 1938

Cher Monsieur,

Merci de l'envoi de votre étude sur "The Inverted Tree", reçu il y a quelques jours et que je viens de lire. Elle contient encore des choses fort importantes, et bien que j'aie déjà parlé assez souvent du symbolisme de l'arbre, je pense qu'il y aura lieu que j'y revienne encore en cette occasion. – Au point de vue que vous envisagez plus particulièrement, il est intéressant de considérer un schéma tel que comportant trois branches et trois racines, qui se rencontrent très fréquemment ; il peut être vu en quelque sorte dans les deux sens, d'autant plus qu'il s'apparente à toute une série de symboles impliquant tous la considération du "sens inverse" de l'analogie.

D'autre part, en connexion avec ce que vous dites au sujet du "Buisson ardent", il y a un passage très significatif dans le Qorân (Sûrat En-Mûr) : l'arbre "central" (littéralement dans le texte : "ni oriental ni occidental") est ici un olivier, qui est mis en relation immédiate avec la lumière (il produit de l'huile qui sert à éclairer) ; cela encore est donc en rapport avec "Agni"... – Enfin, je vais voir s'il m'est possible de coordonner tout cela pour un prochain article.

Permettez-moi de vous signaler une petite inexactitude (p. 14), qui d'ailleurs ne touche nullement au fond même de la question : le chêne est l'arbre symbolique chez les Celtes ; mais, chez les Scandinaves, c'est en réalité le frêne ("ash") ; Yggdrasil est un frêne et non un chêne.

Dans le cas du pommier, il y a quelque chose de curieux au sujet du mot "apple" et de sa similitude avec les noms d'Apollon, Aplum, Belen (et de là le double sens du nom de l'Ile d'"Avalon") ; l'allusion au caractère "solaire" de l'arbre n'est pas douteux ici.

Je m'étais souvent demandé comment s'expliquait le mot "ashwattha", et je n'avais rien trouvé de satisfaisant jusqu'ici mais avec votre explication, la chose devient tout à fait claire...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 9 décembre 1938

Cher Monsieur,

Je vous ai écrit ces jours derniers au sujet de "The Inverted Tree", et voici que je viens de recevoir votre lettre du 21 novembre. Merci de la note qui l'accompagne ; je la transmets tout de suite au "E.T." de façon à ce qu'elle puisse être placée dans les comptes-rendus des revues du numéro de Janvier. - La chose mérite en effet d'être signalée ; ce qui est seulement un peu ennuyeux à ce propos, et que vous ne savez sans doute pas, c'est que Melle Brosse est une théosophe ; j'ai lu plusieurs fois des articles d'elle dans le "Lotus Bleu" ; mais, comme cette fois il s'agit d'un travail public dans une revue médicale (et dont j'ignorais tout à fait l'existence), il est naturellement possible d'en parler sans attirer l'attention sur cette particularité, ce qui est bien préférable...

Au sujet de la "Presse Médicale", il m'est arrivé une assez singulière histoire il y a quelques mois : la direction de cette publication avait demandé à Chacornac mes articles sur la psychanalyse ; puis, après quelque temps, elle les lui a renvoyés en disant qu'on les lui avait signalés comme traitant la question au point de vue médical, mais que, comme il n'en était pas ainsi, il ne lui était pas possible d'en parler. Nous n'avons jamais su ce qui c'était passé en réalité, mais il est à supposer que quelques psychanalystes influents ont dû intervenir pour qu'on fasse le silence là-dessus !

De M. Filliozat, je ne connais que le nom ; qui est-ce au juste, et quel est son genre de travaux ? Je suis d'autant moins au courant de tout cela que tous les éditeurs "orientalistes", Geuthner et autres, s'abstiennent toujours soigneusement de nous envoyer la moindre de leur publication...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 17 décembre 1938

Cher Monsieur,

J'ai reçu en même temps que votre lettre du 28 novembre avec votre article, la carte dans laquelle vous me donnez le renseignement concernant Mrs ou Miss Kramrisch et le "Journal of the Royal Society of Art". Merci du tout, et spécialement de l'article sur le sens du terme "Mahâtâ", qui convient en effet très bien pour les "E.T."

Merci aussi d'avance pour le prochain article que vous m'annoncez sur le dernier livre de Mrs Rhys Davids ; nous n'avons toujours pas reçu celui-ci, mais, s'il nous est envoyé, je saurai dès maintenant qu'il n'y aura pas lieu que j'en parle dans les comptes-rendus, afin de ne pas faire double emploi avec votre article.

Je vous remercie aussi de vos explications au sujet d'"âkâsha" chez les Bouddhistes ; l'équivalence "âkâsha" = "chaos" est en effet correcte, puisqu'il est l'élément premier indifférencié ; ce "chaos" bien entendu, n'est d'ailleurs pas le "Vide" au sens métaphysique ; on peut seulement le dire "vide" en un certain sens relatif comme l'expression hébraïque de la Genèse est rendue dans la Vulgate par "inanis et vacua". Il resterait à savoir au juste ce qu'il est de la conception de "shûnyatâ" dans les différentes écoles bouddhiques ; d'autre part, les Jainas sont aussi regardés généralement comme liant "âkâsha" en tant qu'élément ; avez-vous quelques précisions sur ce dernier point ?

Le nom d'"Indonésie" est habituellement, je le crois, donné seulement aux îles malaises ; c'est pourquoi il ne m'avait pas fait penser à l'île de Pâques ; celle-ci représente encore une énigme qui semble assez difficile à résoudre...

Je m'occupe ces jours-ci de mon travail pour les "E.T." de janvier ; dès que j'aurai fini, je ferai une

copie du chapitre “Individualisme” en lui apportant simplement les modifications que vous dites, et je l’enverrai aussitôt à Mrs Norman. – La traduction de la “Crise du Monde moderne” est maintenant complètement achevée, ainsi que celle d’“Orient et Occident”, mais je n’ai pas encore eu le temps de tout revoir.

Je viens de recevoir une lettre de Mr MacIver, qui est maintenant à Bâle ; il me dit avoir reçu une carte de vous, et aussi avoir chargé Mr Lennard, avant son départ de l’Inde, de vous envoyer la “reprint” du “Visva-Rharati Quarterly” ; si celle-ci ne vous est pas parvenue, il vous en adressera un autre exemplaire. – Vous avez raison pour la publication dans “Indian Culture” ; ce que nous avons craint est seulement que cela ne cause quelques mécontentements du côté de “Visva-Rharati Quarterly”.

L’article d’Eric Gill me montre qu’il doit sûrement y avoir bien des points sur lesquels il s’accorde avec nous ; quand à ce qu’il vous a dit au sujet de l’Hindouisme, c’est assez remarquable en effet, et fort loin de l’attitude d’un Maritain par exemple ; mais je comprends d’ailleurs qu’il pourrait être gêné pour le déclarer publiquement...

D’après la façon dont M. Chevalier me parlait de sa correspondance avec vous, je ne croyais pas qu’elle se bornait à si peu jusqu’ici ; il m’a dit, à moi aussi, avoir l’intention d’écrire un article sur mes ouvrages ; il en a déjà fait paraître un sur A. Gleizes, dont il m’annonçait l’envoi, mais que je n’ai pas encore reçu.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 22 janvier 1939

Cher Monsieur,

Vos trois lettres des 30 décembre, 3 et 4 janvier, me sont arrivées en même temps. – Merci bien vivement pour l’article joint à la dernière, très intéressant comme toujours, et qui me paraît mettre très bien les choses au point.

Je vous remercie aussi pour la suggestion, que j’ai déjà transmise tout de suite à Chacornac, de proposer l’échange des “E.T.” avec les publications de la “Royal Asiatic Society”, qu’il y a sans doute en effet plus de chance d’obtenir ainsi que par l’intermédiaire des éditeurs ! Je pense comme vous qu’il est toujours possible de trouver, dans les publications de ce genre, des indications intéressantes au point de vue “documentaire” et pouvant servir de point de départ à d’autres considérations...

L’identité du schéma de l’“Arbre triple” avec le double Vajra est en effet très nette ; j’y reviendrai sans doute dans un prochain article, car, quoique je vienne d’en écrire déjà un sur l’arbre, dans lequel je parle surtout de l’étude que vous y avez consacrée, le sujet est encore bien loin d’être épuisé. J’ai aussi l’intention de traiter ensuite une autre question qui en somme s’y rattache de près, celle du symbolisme de l’échelle, dont jusqu’ici je n’ai parlé qu’incidemment dans l’“Ésotérisme de Dante”.

Pour ce qui est d’un livre donnant une expression convenable de l’astrologie, j’avoue que je suis embarrassé, car je ne connais rien de vraiment satisfaisant à cet égard ; les auteurs modernes qui traitent de tels sujets font généralement preuve d’une incompréhension à peu près complète et interprètent tout d’après leur propre conception ! Quoiqu’il en soit, j’ai posé la question, et j’espère obtenir tout de même quelques renseignements que je ne manquerai pas de vous transmettre aussitôt.

Ce que vous me citez d’Eckhart, “Size without size”, me rappelle une expression arabe dont je ne pourrais d’ailleurs pas vous dire l’origine exacte, car on l’emploie assez couramment : “fi zamâni ghayri zamân, wa fi makâni ghayri makân” = “dans un temps sans temps, et dans un espace sans espace”.

Je suis content de savoir que Mr MacIver vous a écrit et vous a envoyé des exemplaires du tirage à part.

Encore une nouvelle ennuyeuse au sujet du “Théosophisme” : Mr Lennard m’écrit que Martin Secker a donné à son tour une réponse négative. Il se propose, dit-il, d’essayer maintenant avec

Hadden and Stoughton ; je ne connais d'ailleurs pas cette maison et ne sais pas du tout quel est le genre de ce qu'elle publie. Peut-être aussi, comme il le dit, sera-t-il plus facile de faire accepter le "Théosophisme" par un éditeur quand quelque autre livre de moi aura déjà été publié en anglais... – Je ne sais pas si je vous ai dit que Mr Lennard a aussi l'intention de faire une nouvelle traduction de "L'Homme et son devenir", celle qui existe étant bien défectueuse, et d'ailleurs, paraît-il, maintenant "out of print".

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 février 1939

Cher Monsieur,

J'avais bien pensé en effet tout de suite, pour ce que vous m'écriviez au sujet de Tilak, à la question des "sept rayons", et je croyais même que c'était cela plus particulièrement qui vous avait inspiré cette réflexion ; je n'avais pas réfléchi qu'alors le numéro de décembre des "E.T." n'avait pas encore eu le temps de vous parvenir... En tout cas, c'est bien toujours la même question qui se pose : si c'est volontairement qu'il s'est limité à cette interprétation "naturaliste", pourquoi n'a-t-il pas tout au moins indiqué que ce sens n'était pas le seul ni même le principal ? – Sur Tilak lui-même, j'ai remarqué qu'il y avait, parmi ceux qui l'ont connu personnellement, des opinions extrêmement différentes : certaines vont jusqu'à le considérer comme un "jîvan-mukta", tandis que d'autres prétendent qu'il n'a jamais été rien d'autre qu'un simple "scholar" ; il me semble qu'il y a là exagération à la fois dans un sens et dans l'autre...

Pour ce qui est de Ghyka, son ouvrage m'a bien produit toujours exactement la même impression qu'à vous ; et je dois ajouter qu'il y a aussi certains faits bizarres qui ne sont pas de nature à inspirer confiance. Ainsi, quelqu'un m'a montré autrefois une lettre de lui dans laquelle il disait que la lecture de mes ouvrages avait beaucoup contribué à l'engager dans ces recherches ; or vous pouvez remarquer qu'il ne les mentionne jamais... Par contre, il cite indistinctement toutes sortes de "sources" parmi lesquelles il en est dont le caractère est plus que douteux ; il accepte même aveuglément de véritables mystifications. Je sais qu'il est en relations avec bien des gens plus ou moins suspects, qui l'influencent manifestement ; il est bien certain que tout cela ne serait pas possible s'il y avait chez lui une véritable compréhension... – La deuxième partie du "Nombre d'Or" surtout est écrite sur un ton "profane" extrêmement fâcheux, et qui montre qu'il n'a pas la mentalité voulue pour traiter un tel sujet comme il doit l'être, et aussi qu'une connaissance "technique" des organisations initiatiques lui fait défaut. Tout ce travail serait à refaire entièrement dans un autre esprit ; il est vrai qu'il y en a bien d'autres dont on pourrait en dire autant !

Le cas de Valéry est assez différent, car je ne crois pas qu'il se prenne lui-même très au sérieux ; mon impression est qu'il n'y a chez lui rien de plus qu'un "jeu d'idées", et qu'au fond il ne croit même pas qu'il y ait une vérité à atteindre. Il y a d'ailleurs dans son attitude et dans la façon dont il exploite son succès quelque chose qu'on pourrait qualifier de "charlatanesque" et qui est vraiment déplaisant ; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne fait jamais rien d'une façon désintéressée...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 16 février 1939

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 26 janvier, et je transmets tout de suite à M. Préau ce que vous demandez pour le manuscrit de votre article "Mahâtâmâ", car c'est lui qui l'a maintenant. Vous avez d'ailleurs dû recevoir sa traduction peu après m'avoir écrit ; comme il n'attendait que vos observations pour achever de la mettre au point, il pourra sûrement, aussitôt après, vous retourner le manuscrit.

Merci pour l'indication de l'adjonction à faire à votre article sur le livre de Mrs Rhys Davids.

Ce que vous me rapportez au sujet de “Divine Biunity”, venant d’un professeur d’Université catholique, est en effet très intéressant.

Je vois que le début de la publication de “Zalmoxis” a eu quelque retard, car vous m’aviez dit précédemment que ce serait à la fin de 1938 ; en quelle langue cette revue doit-elle paraître ?

On a émis l’idée de consacrer le numéro spécial des “E.T.” de cette année (ce sera, comme toujours, le numéro d’août-septembre) aux questions concernant le “folk-lore”, – à la condition, bien entendu de pouvoir trouver pour cela des collaborations en nombre suffisant. – Que pensez-vous de ce projet, et auriez vous quelque chose que vous puissiez nous donner dans cet ordre d’idée ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 26 février 1939

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 6 février, et je transmets tout de suite à M. Préau l’indication concernant votre article sur le Bouddhisme, car c’est lui qui l’a maintenant pour en faire la traduction.

Merci de vos explications au sujet de “shûnyavâda” ; il est bien certain que, avec cette interprétation, il n’y a rien là d’hétérodoxe ; mais est elle celle de toutes les écoles ? N’y a-t-il pas aussi, dans certains cas, une autre application toute différente, et d’ordre “cosmologique” dans laquelle l’idée de “shûnya” apparaît comme liée à la conception atomiste ?

Je reçois la réponse à la question que vous m’aviez posée au sujet d’un ouvrage d’astrologie ; voici ce qu’on m’écrit : “S’il s’agit d’un ouvrage qui soit dans le commerce, il n’y en a vraiment pas qu’on puisse déceimment recommander ; le moins mauvais de tous est sans doute le traité de Julevaro, édité par Chacornac, qui suit assez fidèlement Ptolémée et les astrologues européens de la Renaissance. S’il s’agit seulement d’un ouvrage à consulter dans une bibliothèque, on peut consulter les traductions latines, françaises et anglaises du “Tétrabiblos” et du “Centiloque” de Ptolémée, et les œuvres, en Latin, de Junctin, de Florence et de Morin de Villefranche. Il est à remarquer qu’en matière d’astrologie, les Occidentaux ne possèdent guère que les œuvres de décadence : œuvres du dernier temps de la tradition gréco-latine, œuvres de la décadence de la tradition hermétique chrétienne à l’époque de la Renaissance ; on en a aucune qui date du moyen-âge.” Je viens de revoir aussi une lettre qui m’est adressée de votre part par Mr A. Janta, me demandant de collaborer à un numéro spécial sur l’Inde de la revue polonaise “Wiadomosci Literackie”. La seule difficulté est, comme toujours, de trouver le temps de rédiger un article dans le délai voulu ; mais d’autre part, comme “on ne demande aucune exclusivité sauf pour la Pologne”, je pense que mon article “L’Esprit de l’Inde”, bien qu’ayant paru deux fois en français (dans le “Monde Nouveau”, puis dans les “E.T.”), pourrait peut-être faire assez bien l’affaire en cette circonstance. Je vais donc répondre en ce sens à Mr Janta ; en même temps, je vais écrire aussi à quelqu’un qui a déjà traduit en polonais quelques articles de moi pour d’autres revues, et qui pourra d’ailleurs s’entendre directement à ce sujet avec le directeur des “Wiadomosci Literackie” afin d’éviter de perdre du temps, puisqu’il faudrait que l’article soit remis d’ici un mois environ.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 mars 1939

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir en même temps vos trois lettres des 7, 20 et 22 février. – Tous mes remerciements pour votre nouvel article, que je trouve fort intéressant comme toujours. Il est certain que c’est là une question sur laquelle il est difficile de se prononcer sans aucune réserve, mais je pense que vous l’avez traitée avec toute la prudence requise ; et c’est sûrement un point important à fixer dans la mesure du possible.

Pour l'addition que vous m'indiquez cette fois pour votre article sur le livre de Mrs Rhys Davids, la dernière phrase ("it is the same "in the geneologia regni Dei", etc.) étant en caractères très pâles, je me demande si cela est dû seulement à un accident de "typing", ou si votre intention n'a pas été de l'effacer après coup ; voudriez vous avoir l'obligeance de me dire ce qu'il en est ?

J'ai mis à sa place la note que vous m'avez envoyée en dernier lieu pour remplacer la note 1 de la p. 3 de votre article.

Merci pour la notice du livre "The Westminster of Norway" ; je vais l'envoyer tout de suite à M. Burckhardt.

La remarque au sujet du "sun-kiss" me paraît tout à fait bien fondée ; mais je me demande à ce propos si vous auriez parlé de cette question dans quelque récent article que je n'aurais pas encore reçu... D'autre part, cela me fait penser que le sujet du "héros solaire" dans les contes pourrait être intéressant à traiter pour le numéro sur le folk-lore dont je vous ai parlé dans une de mes dernières lettres ; mais, bien entendu, je ne voudrais pas vous suggérer cela plus particulièrement qu'autre chose, car je pense que vous ne devez pas manquer de sujets se rapportant à cet ordre d'idées... – Je ne sais plus si je vous ai dit que M. Luc Benoist a promis pour ce numéro un article sur le motif de la "quête" dans les légendes populaires. Il y a aussi un article de M. Lovinescu sur le folklore roumain qui a été mis en réserve pour la circonstance.

Pour le mot "muni" et ses connexions, ce que vous dites au sujet de l'idée de "silence" est tout à fait plausible en soi ; seulement, il y a peut-être une difficulté d'ordre linguistique : la lettre "n" ne doit elle pas être considérée comme faisant partie de la racine ? Par ailleurs, il y a en tout cas, entre le "silence" et la "solitude", un rapport assez étroit ; toute la question est de savoir laquelle de ces deux idées le mot implique en premier lieu...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 2 avril 1939

Cher Monsieur,

J'ai reçu successivement, et à peu d'intervalle, vos 4 lettres des 28 février, 6, 8, et 16 mars, ainsi que le paquet où se trouvait le numéro de "Speculum" ; merci du tout. – Je n'ai pas encore reçu l'article sur le Védânta que vous m'annonciez aussi, ni "Zalmoxis".

Je vous remercie aussi de m'avoir fait envoyer le livre sur "el-ishrâq", qui m'est arrivé hier ; je verrai cela avec intérêt et j'en parlerais sûrement dans mes comptes-rendus.

M. Préau me dit vous avoir envoyé sa traduction de votre article sur le "Bouddhisme originel". – Je lui ai fait parvenir la note à ajouter à l'autre article.

Je vous retourne ci-joint la lettre du Prof. Adler et celle de Mrs Rhys Davids ; la première est tout à fait satisfaisante, puisqu'il en ressort que nous sommes bien d'accord au fond ; c'est seulement dommage que son livre n'est pas été plus clair à cet égard... – Quand à l'autre, c'est encore plus fâcheux que je ne le supposais, car il ne s'agit même plus là d'expériences "psychiques" plus ou moins bizarres, mais bien de spiritisme au sens le plus vulgaire du mot !

Pour le numéro des "E.T." sur le folk-lore, ce que vous proposez sur les "Jâtakas" serait en effet très bien et très intéressant ; j'espère donc qu'il vous sera possible de le faire, et je vous en remercie bien vivement à l'avance.

À propos du folk-lore, l'article de Mircéa Eliade que vous avez joint à "Speculum" est mieux en un sens que le point de vue ordinaire de ceux qui traitent de ces choses, car il cherche à montrer la réalité des faits qu'on a l'habitude, à l'époque actuelle de rejeter comme "légende" ou "superstition" sans fondements (mais peut-être attache-t-il plus d'importance qu'il ne faudrait, à cet égard, aux expérimentations "métapsychiques" modernes) ; cependant, ce n'est pas là le côté le plus intéressant de la question, et il semble que tout ce qui est signification symbolique lui échappe ou (mais alors pour quelle raison ?) qu'il ne veuille pas s'en occuper...

Qui est le prof. P.-E. Dumont, dont j'ai trouvé aussi dans le même paquet l'introduction d'un ouvrage sur l'Agnihotra ? Je n'en ai jamais entendu parler ; et ce qui m'a étonné est de voir qu'un livre écrit en français a été édité en Amérique.

Le sujet de la "pierre angulaire" et de son rapport avec le "diamant" est assez important et assez digne d'intérêt pour que j'y consacre un article comme vous le suggérez ; aussi j'accepte avec grand plaisir votre offre de m'envoyer une copie de l'illustration mentionnée par le Prof. Panowski ; merci pour cela encore ! Comment explique-t-on que le mot "Eckstein", en allemand, ait aussi le sens de "diamant" ? – Il faut que je vous signale une petite inexactitude (dont je me demande d'ailleurs si elle n'est pas due simplement à une faute d'impression) en ce qui concerne les mots hébreux : le mot signifiant "angle" est "pinnah" au singulier, et c'est "pinnoth" qui est le pluriel ; ce mot est apparenté à "pnê" qui signifie "face". Pour la question dont il s'agit, on trouve employées comme synonymes les deux expressions "eben pinnah", "pierre d'angle", et "rosh pinnah", "tête d'angle". Il est étonnant que la seconde n'ait pas empêché la confusion qui est faite couramment entre cette "pierre d'angle" et la "pierre de fondation", confusion qui est d'autant plus curieuse, dans la tradition chrétienne, qu'elle revient tout simplement à confondre Saint Pierre avec le Christ !

Pour la question du "needle's eye" (sur laquelle je souhaite que vous puissiez écrire un article comme vous en exprimez l'intention), l'emploi du mot "pâsha" dans ce sens est tout à fait remarquable. En lisant ce que vous m'écriviez à ce sujet, j'ai pensé tout de suite au rapprochement, que vous avez fait ensuite également, avec le P du Chrisme ; c'est surtout frappant dans certaines formes se rapprochant de la croix en C (?), comme (?), employée en Égypte dans les premiers siècles du christianisme ; et la "bouche d'Horus" (?), qui y remplace aussi parfois le P, n'est pas sans rapport non plus avec le "pâsha" au sens habituel de ce mot (de loupe). D'autre part, il n'est pas douteux que ce "pâsha" figure aussi le "nœud vital", qui joue un grand rôle dans certaines initiations, en particulier dans le Compagnonnage (où il est représenté par une cravate nouée d'une façon spéciale) ; mais d'ailleurs ces significations différentes, loin d'être incompatibles, ont au contraire un rapport assez étroit, quoique ce ne soit peut-être pas très facile à expliquer aussi clairement qu'il le faudrait...

La question de l'article pour la revue polonaise ne semble pas devoir s'arranger très facilement en ce qui me concerne ; je n'ai pas eu d'autres nouvelles de Mr Janta, mais, à quelqu'un que j'avais chargé de s'informer auprès du directeur, celui-ci a répondu qu'il n'accepterait que des articles inédits, et je ne vois guère la possibilité d'en rédiger un dans le délai voulu... – D'autre part je dois dire que j'ai eu de fâcheux renseignements sur la façon dont la revue en question est considérée en Pologne : tout ce qui y paraît est réputé représenter le "point de vue juif", et c'est là une opinion tellement admise que rien ne pourrait la modifier !

Je viens de voir des affiches annonçant la vente du mobilier du prof. Hocart ; je suppose que cela indique qu'il doit quitter l'Égypte prochainement.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 2 mai 1939

Cher Monsieur,

J'ai bien reçu, il y a quelque temps déjà, vos deux lettres des 24 et 27 mars, puis, un peu plus tard, le numéro de "The American Scholar" concernant votre article sur le Védânta ; merci du tout. – Me voilà encore une fois bien en retard pour ma correspondance, et du reste pour tout mon travail, par suite d'une forte grippe qui m'a rendu tout à fait malade ces temps derniers, et dont il me reste même encore une certaine fatigue.

Pour l'article sur la "Philosophia perennis", je comprends très bien l'intérêt qu'il y a à ce que je l'écrive, étant donné le caractère de la revue et le genre de lecteurs auxquels elle s'adresse. D'autre part, le fait qu'il n'y a pas un délai étroitement fixé m'engage aussi à accepter ; je vais donc répondre dans ce sens à la lettre que j'ai reçue à peu près en même temps que les vôtres ; je tâcherai de faire pour le mieux, et je vous remercie bien vivement de vouloir bien vous charger vous-même de la traduction !

Il est intéressant que l'on vous ait demandé de faire une conférence à l'Université Catholique ; il semble vraiment, d'après cela encore, qu'il y ait bien moins de partis pris et d'idées préconçues en Amérique qu'il y en a en Europe dans les milieux correspondants...

M. Préau m'a dit, dans sa dernière lettre, vous avoir envoyé sa traduction de votre article sur l'"ordination bouddhique" ; peut-être même l'avez vous déjà reçue maintenant.

Pour le folk-lore, il est vrai en effet que la question du "héros solaire" est très vaste, comme vous le dites, et qu'il faudrait plutôt un volume qu'un article pour la traiter... Les deux autres sujets que vous envisagez, celui des "Jâtakas" et celui de la "mentalité primitive", me paraissent également intéressants ; je ne puis donc mieux faire que de vous laisser en définitive le choix entre les deux, en regrettant seulement que, à cause du manque de temps, il ne soit pas possible de vous demander de traiter l'un et l'autre ! Mais celui que vous laisserez de côté cette fois ne pourrait-il, en tout cas, être retenu pour quelque autre occasion ? – Pour ma part, je ne sais pas encore exactement ce que je vais faire pour ce numéro ; peut-être sera-ce tout simplement quelque chose sur les diverses idées préconçues qui sont impliquées dans les méthodes ordinaires des "folkloristes", car il y a beaucoup à dire là-dessus...

Je vois que la question de la signification première de "muni" est décidément bien complexe ; les idées de "silence" et de "solitude" peuvent en somme être considérées comme connexes, mais il semble plus difficile d'y relier le rapport avec "man" et l'"idée inspiration"...

Merci pour les indications concernant le livre de Lund ; je pense que ce doit être dans ceux de Ghyka que je l'ai vu cité.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 5 mai 1939

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre du 21 avril que je viens de recevoir, et merci d'avance pour l'envoi annoncé de la photographie du "caput angularis".

Je vais réclamer pour l'envoi des 6 exemplaires des "E.T." de mars ; il est bien possible qu'on l'ait oublié, car malheureusement il arrive trop souvent des choses de ce genre chez Chacornac, et j'ai presque continuellement des réclamations à transmettre ainsi pour une chose ou une autre !

Bien entendu, je ferai envoyer au Prof. Jurjâ un exemplaire du numéro contenant le compte-rendu de son livre (mais il se peut que ce ne soit pas tout de suite, car j'ai beaucoup de retard en ce moment) ; je vous prierai de vouloir bien me donner pour cela son adresse exacte. – Je pense, d'après son nom, qu'il doit être d'origine syrienne.

Pour M. Eliade, une certaine crainte de se compromettre, comme vous le dites, correspondrait bien à ce qu'on a déjà dit de son caractère ; il est d'ailleurs vrai qu'il est jeune, et il est possible qu'il soit moins timide quand il sera arrivé à avoir une situation universitaire bien établie...

Nous vous serons bien reconnaissants de faire l'article pour le numéro sur le folk-lore malgré tant d'autres choses que vous avez à faire aussi actuellement ; s'il ne devrait être prêt qu'un peu tard (étant donné qu'il faut tenir compte du temps nécessaire pour la traduction), il serait peut-être préférable que vous l'envoyiez cette fois directement à M. Préau ; le numéro en question sera naturellement comme toujours celui d'août-septembre.

Pour le journal polonais, si vous n'arrivez pas à préparer quelque chose, je crois qu'il n'y aura vraiment pas lieu de le regretter, et que même cela vaudrait mieux à certains égards, car, d'après tout ce qu'on m'en a dit, ce journal a vraiment une bien fâcheuse réputation...

Vous ne m'aviez pas parlé de "sâkha" désignant la côte d'un parasol ; cela est très significatif en effet pour la correspondance avec l'arbre. Pour la boucle du P (?) dans le Chrisme, je pense comme vous que c'est sa position au sommet de la verticale qu'il y a lieu de prendre en considération.

Pour ce que vous dites au sujet de Janus, il est bien certain que son symbolisme a de multiples aspects ; il ne faut pas oublier, cependant, qu'il est, d'une façon générale, beaucoup plus "lunaire" que "solaire" (Diana = Dea Jana est sa forme féminine) ; elle est aussi "Janua Coeli", et, sous l'aspect d'Hécate, "Janua Inferni". Ce que vous envisagez se rapportera à une transposition, d'ailleurs légitime, à un autre niveau ; je me demande, d'autre part, si ce à quoi vous faites allusion à ce propos est une forme telle que celle de l'aigle à deux têtes ou de l'oiseau double Hamsa-Garuda.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes très cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 4 décembre 1939

Cher Monsieur,

Me voici enfin capable, après tant de mois, d'écrire un peu sans trop de fatigue ; cette crise rhumatismale a été vraiment bien longue, beaucoup plus que celle d'il y a deux ans ; enfin, si je n'en suis pas encore complètement remis, je vais cependant beaucoup mieux, et j'espère que bientôt je ne m'en ressentirai plus. – Je veux croire que, quand à vous, votre santé est complètement rétablie depuis longtemps déjà.

J'ai bien reçu toutes vos lettres (je vois que la dernière date du 30 juillet !) ainsi que vos autres envois, dont je vous remercie. – Au sujet de la photographie concernant la "corner-stone", comment la référence devra-telle être indiquée exactement ? Cela ne ressort pas très clairement de la lettre dont la copie était jointe à votre article, et où il est seulement question de manuscrits du moyen-âge, sans autres précisions.

J'ai fait transmettre aux "Études Traditionnelles" l'adresse de l'"American Oriental Society", en demandant qu'on envoie la revue ; mais, jusqu'ici, je ne sais pas ce qu'il en est résulté.

La publication des "Études Traditionnelles" s'est trouvée retardée par les événements, l'imprimerie ayant été fermée momentanément par manque de personnel ; enfin, le numéro sur le folk-lore, qui aurait dû être celui d'août-septembre, est tout de même paru (je ne l'ai d'ailleurs pas encore reçu) ; on doit faire seulement un autre numéro pour terminer l'année, et ensuite on tâchera de reprendre aussi régulièrement qu'il sera possible. En ce qui me concerne, je n'ai encore rien pu écrire, mais j'espère cependant pouvoir recommencer ma collaboration à partir du numéro de janvier.

Naturellement, je n'ai pas pu non plus rédiger l'article promis pour "The American Scholar" ; vous serez bien aimable, s'il y a lieu, d'excuser ce retard et d'en expliquer la raison ; je tâcherai de m'en occuper le plus tôt que je pourrai. Puisque vous voulez bien vous charger de la traduction, ne vaudrait-il pas mieux que je vous envoie l'article directement, plutôt que de m'adresser à la revue qui devrait vous le renvoyer ?

Je voulais aussi vous parler de "Twice a Year" ; je n'en ai plus rien su depuis que j'ai reçu le premier numéro, et on ne m'a d'ailleurs jamais accusé réception de ce que j'ai envoyé. Qu'est-ce que cela devient ?

Vous me parliez de William Blake ; j'ai bien eu aussi toujours l'impression qu'il était tout à fait autre chose qu'un mystique, mais sans pouvoir dire à quoi il se rattache exactement (à part l'emploi de quelques symboles évidemment maçonniques). J'ai relu ses poèmes pendant que j'étais malade, et je dois dire que je suis toujours aussi embarrassé ; à côté de quelques choses très nettes comme celles que vous citez, il y en a tant qui sont incompréhensibles ! Il faudrait notamment pouvoir trouver la "clé" des noms extraordinaires qu'il emploie, et qu'il ne doit pas avoir fabriqué d'une façon purement fantaisiste ; ses éditeurs semblent n'avoir pas osé risquer quelque hypothèse là-dessus ; auriez-vous quelque information à ce sujet ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 1er février 1940

Cher Monsieur,

Je pense que, malgré le retard qu'ont presque toutes les correspondances en ce moment, vous devez avoir reçu la lettre que je vous ai adressée il y a environ deux mois. Depuis lors, mon état a continué à s'améliorer, bien que toujours assez lentement ; tout en évitant toute fatigue trop grande qui risquerait d'amener une rechute, j'ai pu enfin recommencer à travailler un peu et écrire mes articles pour les numéros de janvier-février des "Études Traditionnelles".

J'ai reçu ces jours derniers une lettre un peu étonnante de Mrs Norman ; il paraît qu'elle m'avait déjà écrit il y a plusieurs mois, mais cette lettre a dû se perdre, car, ainsi que je vous le disais, je n'ai jamais rien reçu. Elle dit ne pouvoir publier ce que je lui ai envoyé, parce que "each issue is very carefully planned around basic ideas" et qu'elle n'envisage pas de traiter la question de l'individualisme ; je me demande si vraiment il n'y a là pas d'autres raisons, et si mon exposé n'a pas plus ou moins heurté ses propres conceptions... Quoiqu'il en soit, elle m'offre un dédommagement pour la traduction, ce que, bien entendu j'accepte en principe ; mais, comme je ne sais pas du tout ce qu'on peut raisonnablement demander en pareil cas, surtout en Amérique, je vous prierai de vouloir bien fixer cela avec elle ; je me rapporte entièrement à votre appréciation. – Elle demande aussi s'il y aurait quelque autre revue en Amérique à laquelle je voudrais qu'elle envoie le manuscrit ; là encore, ne sachant pas ce qu'il est possible de faire, je dois forcément avoir recours à votre obligeance ; en tout cas, vous pourriez vous faire remettre le manuscrit et le garder jusqu'à ce qu'il se trouve une occasion favorable. Je m'excuse de vous causer tout cet ennui, et je vous remercie à l'avance pour tout cela.

Autre chose dont je préfère vous parlez dès maintenant, bien qu'il y ait encore du temps : pour le numéro spécial des "Études Traditionnelles" de cette année, on s'est arrêté à l'idée des jeux sacrés ou traditionnels, voyant déjà la possibilité d'avoir déjà plusieurs articles se rapportant à ce sujet. Naturellement, j'ai pensé que l'article sur le symbolisme du tir à l'arc, que vous m'aviez dit envisager il y a longtemps déjà, serait tout à fait approprié pour cette circonstance ; puis-je donc vous prier de vouloir bien y penser quand vous aurez un peu de temps libre ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 9 février 1940

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 10 janvier ; je suis très heureux, moi aussi, d'avoir de vos nouvelles après si longtemps et de savoir que vous allez bien maintenant.

Je vous ai réécrit la semaine dernière, et je vous parlais de l'histoire de "Twice a Year" ; je n'y reviens donc pas, mais je vois que je ne suis pas seul à avoir trouvé cette façon d'agir un peu singulière !

Merci pour la référence concernant la "corner-stone" ; je vais donc pouvoir m'occuper maintenant de cette question dans un prochain article ; il y aurait beaucoup de choses à dire là-dessus, ne serait-ce que pour expliquer la confusion courante avec la "foundation-stone"...

Je pense que vous devez déjà avoir répondu aux questions que M. Préau me dit vous avoir posées au sujet de votre article "Nirvâna, Nibbâna" ; il y a plusieurs mots pour lesquels il a été embarrassé, et j'avoue que je n'arrive pas non plus à trouver une solution tout à fait satisfaisante. – Il me parle aussi de vos recherches sur la royauté et le sacerdoce, et, d'après ce qu'il me dit, j'espère que vous pourrez nous donner quelque chose sur ce sujet ; ce sera sûrement très intéressant, ainsi que le "Baiser du Soleil". – Bien entendu, je suis tout à fait de votre avis en ce qui concerne l'erreur d'Evola dont vous me parlez ; cela se rattache chez lui à tout un ensemble d'idées très contestables, qui visent manifestement à affirmer une supériorité de la royauté par rapport au sacerdoce ; il sait d'ailleurs bien ce que j'en pense, mais j'ai l'impression qu'il y a là chez lui un "parti pris" et que rien ne pourra l'amener à renoncer à ce point de vue...

Marco Pallis m'a naturellement envoyé son livre ; il s'y trouve en effet des parties qui sont très bien ; je regrette seulement qu'elles soient un peu perdues au milieu de détails d'un récit de voyage ;

mais il est vrai que cela pourra ainsi atteindre des gens qui n'auraient pas lu un ouvrage entièrement doctrinal, et, d'après ce qu'il m'a écrit, il semble bien que cela ait été son intention en mélangeant ainsi ces deux ordres de choses si différentes.

Pour Blake, je ne connais pas du tout le livre de Foster Damon ; Mr

Paterson va voir s'il ne se trouverait pas ici à la Bibliothèque de l'Université.

J'avais oublié de vous reparler du numéro sur le folklore, que j'ai reçu en effet depuis longtemps déjà ; j'ai trouvé votre article parfait à tout les points de vues. Quant à celui de Burckhardt, c'est seulement dommage que, pressé par le temps, il n'ait pas pu développer davantage certains points, mais il me dit avoir l'intention d'y revenir dans d'autres articles. – À propos de Burckhardt, voici une question qu'il me pose : "On retrouve dans l'art Roman un motif plastique que l'on voit assez fréquemment sur des portails hindous ; il s'agit d'une tête (souvent monstrueuse) qui forme pour ainsi dire la clé de l'arc et dont sortent, d'entre les dents, deux serpents ou dragons qui s'identifient aux deux "versants" de l'arc ; pourrait-il s'agir d'un symbole de Ganêsha ? Il faut ajouter que l'arc orné du motif en question n'est pas toujours l'élément d'un portail, mais plus souvent une sorte d'arc triomphal, couronnant le trône d'une divinité. "Je n'ai aucun souvenir d'avoir jamais vu cela, de sorte que je ne me représente pas exactement la chose ; à cause des serpents, je me demande s'il ne s'agirait pas plutôt d'une tête de Garuda ; sauriez vous ce qu'il en est ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 20 février 1940

Cher Monsieur,

Merci de vos deux lettres des 20 et 23 janvier, qui viennent d'arriver en même temps. – Vous avez peut-être maintenant, de votre côté, la lettre dans laquelle je vous parlais de Mrs Norman, que j'ai fini par recevoir ; quand à celle qu'elle dit m'avoir écrite l'an dernier, elle ne m'est jamais parvenue. Je vois qu'elle paraît s'être un peu contrariée de ce que vous lui avez écrit ; pourtant il est bien certain que, s'il y a un "malentendu", c'est entièrement de sa faute... Elle dit avoir offert de placer l'article ailleurs ; en fait, elle m'a seulement demandé de lui indiquer une revue à laquelle je voudrais qu'elle l'envoie, comme si je pouvais savoir quelle revue, en Amérique, serait susceptible de l'accepter ! Enfin, je ne puis que vous prier encore de vouloir bien arranger vous même toute cette affaire pour le mieux, et je vous en remercie à l'avance.

Quant à "The American Scholar", il est donc entendu que je vous enverrai l'article directement dès que je serai enfin arrivé à l'écrire ; espérons que cela ne tardera plus trop, bien que je n'arrive pas encore à travailler autant et aussi vite que je le voudrais pour rattraper tout le temps perdu, car il faut encore que je fasse attention à ne pas trop me fatiguer pour ne pas risquer une rechute...

Merci pour le renseignement concernant le livre de Foster Damon sur William Blake.

J'apprends que M. Préau a reçu de vous un compte-rendu du livre de Pallis ; comme de mon côté je ne l'avais pas fait encore, c'est très bien ainsi ; il me reste toujours bien des comptes-rendus en retard !

À propos de Pallis, il m'a écrit dernièrement que, dans votre correspondance avec lui, vous aviez parlé de la question d'une traduction anglaise de mes livres et de la possibilité de les faire éditer par Luzac. On avait ajourné la chose en raison des circonstances peu favorables, mais justement on a pensé ces temps-ci à essayer de la reprendre sans attendre davantage ; je vous tiendrai au courant de ce qui en résultera. Je ne sais pas au juste ce qu'il en est en Angleterre, mais, en France, les affaires de librairie semblent avoir repris plus rapidement qu'on ne l'aurait pensé.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 mars 1940

Cher Monsieur,

J'ai reçu il y a quelques jours votre lettre du 1er février ; il semble bien que vous avez dû l'écrire avant d'avoir reçu celle où je parlais justement de la question du numéro spécial de cette année ; s'il en est bien ainsi, la "coïncidence" est vraiment assez étonnante ! En effet, je vous disais qu'on s'était arrêté en principe au sujet des "jeux traditionnels", et ce que vous envisagez représente précisément une partie du même sujet. Peut-être vaudrait-il mieux lui laisser toute sa généralité, car, en le restreignant, on risquerait de rendre la composition du numéro plus difficile ; ainsi, on ne pourrait plus y faire rentrer un article sur la "vénerie" qui nous a déjà été promis. Bien entendu, ce que vous proposez comme article conviendra très bien dans tous les cas ; je vous reparlais aussi à ce propos de l'article sur l'"archery", que vous aviez en vue il y a déjà longtemps ; s'il vous était possible de nous donner les deux, ce serait encore mieux, mais j'ose à peine vous en demander tant...

Pour le numéro spécial de l'année prochaine, ce qui est encore bien éloigné, on nous a déjà proposé comme sujet les "Légendes des Saints" dans les différentes traditions ; il me semble qu'il serait en effet possible de faire quelque chose d'intéressant là-dessus.

Il paraît que le livre de M. Pallis a déjà une 2e édition ; j'en suis tout étonné, car la 1re a paru à un moment qui semblait bien peu favorable. – À propos de M. Pallis, il m'a dit vous avoir parlé de la question de la traduction anglaise de mes livres ; comme il paraissait d'ailleurs assez peu au courant du point où en sont les choses, je vais donner quelques explications à ce sujet. Au début de la guerre, on avait ajourné toute idée d'édition, mais maintenant on pense à reprendre la chose sans plus attendre. Nous renvoyons donc une dernière fois, en ce moment même, la traduction d'"Orient et Occident" et celle de la "Crise du Monde moderne" afin que ce soit complètement prêt.

M. Préau m'a envoyé le livre du prof. Hocart sur les castes ; je pourrai donc écrire quelque chose à ce sujet. Je ne l'ai encore que parcouru, mais il m'a semblé qu'il faisait, sur les rapports du sacerdoce et de la royauté, à peu près la même erreur que vous avez relevée chez Evola ; à part cela, il y a sûrement dans ce livre beaucoup de choses intéressantes, et heureusement assez différentes de ce qu'on écrit habituellement sur ces questions.

Je pense que vous devez avoir reçu les numéros de janvier et de février des "E.T.", qui vous auront montré que j'ai pu enfin recommencer à travailler d'une façon à peu près normale ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 20 mars 1940

Cher Monsieur,

La question soulevée par votre lettre du 19 février me semble réellement assez embarrassante, car je ne vois nulle part un cas comparable à celui dont vous parlez, du moins autant que je peux m'en rendre compte, car malheureusement je n'ai pas ici le texte du "Shatapatha Brâhmana" pour voir plus complètement de quoi il s'agit. À première vue, il semblerait que, dans ce cas, quelqu'un donne à un autre ce qu'il n'a pas lui-même, mais cette interprétation est évidemment impossible. Je me demande si la véritable explication ne serait pas donnée par le mot "purification" ; on pourrait alors, dans une certaine mesure, trouver un point de comparaison avec ce qui a lieu pour les rites funéraires, qui sont souvent accomplis, même dans leurs éléments qui ont le caractère le plus proprement purificateur (comme le lavage du corps par exemple) par des hommes qui sont eux-mêmes regardés comme appartenant à une catégorie plus ou moins impure. Seulement, s'il en est ainsi, il faudrait distinguer entre deux sens assez différents du mot "dikshâ" : celui de "purification" comme ici (notamment en tant que préparation à un sacrifice ainsi que vous le dites), et celui d'"initiation" à proprement parler (comme dans le cas de la communication d'un mantra).

Quant à l'"upanayana", j'ai justement envisagé cette question dans un de mes articles du numéro de mars (vous m'en aviez déjà parlé autrefois), et, plus généralement, celle de la différence entre "samskâra" et "dikshâ". Les samskâras, pour lesquels je vous ai emprunté le terme de "rites d'intégration" (et les sacrements chrétiens rentrent aussi dans cette définition) sont communs à

tous les membres d'un certain groupe, sans autre qualification plus particulière, et ils ont, par suite, un caractère "social" que ne peuvent pas avoir les rites proprement initiatiques. Pour ce qui est du caractère de "seconde naissance", c'est là quelque chose qui, en réalité, s'applique dans les deux ordres à la fois ; je dois dire d'ailleurs que j'ai écrit en partie cet article pour répondre à une question assez souvent posée à propos du baptême chrétien, qui est considéré aussi comme une "seconde naissance", et qui pourtant n'a évidemment rien d'une initiation.

J'ai commencé, pour le numéro d'avril, à traiter la question de la "pierre angulaire" ; je dis commencé seulement, car le sujet est décidément bien complexe, et, pour l'expliquer un peu complètement il faut entrer dans des développements qui auraient été trop longs pour un seul article (étant donné du moins le nombre de pages restreint dont nous disposons). Il y a beaucoup de choses dans les rituels anglais de "Mark Masonry" et de "Royal Arch Masonry", mais le langage en est si "archaïque" qu'on a parfois de la peine à comprendre le sens exact de certains mots.

M. Paterson me charge de vous demander si vous avez reçu son livre "Old Lithuanian Songs" ; il avait demandé qu'on vous l'envoie, mais les communications avec la Lithuanie sont si lentes et si difficiles en ce moment qu'il ne peut pas savoir si cela a été fait.

La revue "Zalmoxis" a-t-elle continué sa publication ? J'y pensais ces jours-ci en revoyant la mention de l'article "Janua Cœli" que vous deviez y faire paraître.

Merci de vous informer de ma santé ; en somme, je ne vais pas mal maintenant, mais pourtant je ne me sens pas encore assez solide pour oser me risquer à sortir de la maison !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 28 mars 1940

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 2 mars ; merci de vos explications concernant la question de M. Burckhardt, qui me paraissent tout à fait satisfaisantes, et que je lui transmets aussitôt. – Il est curieux que, dans ma dernière lettre, je vous parlais justement de "Zalmoxis" et de votre article "Janua Cœli" ; puisque vous êtes sans nouvelles, je pourrais demander à nos amis roumains s'ils ne sauraient pas quelque chose à ce sujet. Il faut bien espérer que cet article pourra paraître, car je vois, par l'aperçu que vous m'en donnez, que cela doit être fort intéressant.

Le "makara" correspond au signe zodiacal du Capricorne qui est bien en effet "Janua Cœli", ou l'entrée du "dêva-yâna". – Quant à la soi-disant "tête de Gorgone", il est tout à fait compréhensible que ses cheveux représentent les rayons solaires ; mais à quelle époque a-t-on commencé à en donner l'interprétation qu'on connaît le plus habituellement ? Certains veulent faire dériver cette "tête de Gorgone" de la représentation du poulpe ; mais c'est une manie de certains, que je considère comme fort peu sérieux, de vouloir retrouver le poulpe partout, de sorte que je m'en méfie beaucoup ; qu'en pensez vous ? (le poulpe, d'ailleurs, se rapporte en réalité au signe du Cancer, c'est à dire à l'opposé même du Capricorne.) – Il me semble, d'autre part, qu'une tête très semblable se trouve dans les anciennes sculptures de l'Amérique centrale, où elle doit avoir aussi une signification "solaire" ; et je n'arrive pas à retrouver cela exactement en ce moment.

Merci aussi du numéro de "The Art News" sur l'art médiéval reçu ces jours derniers.

M. Préau, dans une lettre du 3 mars, me disait attendre votre réponse pour achever de mettre au point sa traduction ; il a dû, d'après ce que vous me dites, la recevoir peu après m'avoir écrit, et j'espère que l'article pourra ainsi paraître dans le numéro d'avril. – Je suis heureux de savoir aussi que vous pensez pouvoir lui envoyer bientôt "Le Baiser du Soleil". Quant à la question du sacerdoce et de la royauté, je crois comme vous qu'il serait intéressant et utile de traiter séparément ce dont vous m'avez parlé à propos de l'erreur d'Evola, en attendant que vous ayez le temps d'examiner plus complètement les autres aspects du sujet, qui est sans doute assez étendu pour pouvoir donner lieu à plus d'un article.

Je viens de terminer la "Pierre angulaire" ; cette seconde partie, où devra se trouver la reproduction

de la photographie que vous m'avez envoyée, sera pour le numéro de mai. – J'ai été amené, au cours de ce travail, à faire allusion aux similitudes qui existent entre le symbolisme architectural et le symbolisme alchimique ; c'est encore là une question sur laquelle il y aurait bien des choses à dire !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 avril 1940

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 12 mars, et je vous remercie de ce que vous avez écrit à Mrs Norman ; naturellement, si elle accepte pour le paiement, ce sera très bien ainsi ; et, pour ce qui est de la publication éventuelle de l'article dans une autre revue, je me rapporte entièrement à ce que vous pourrez faire par la suite.

Merci d'avance pour l'envoi de "Sunkiss" que vous m'annoncez ; je crois en effet comme vous qu'il sera préférable que je n'en parle pas dans mes comptes-rendus, pour que vous puissiez en ré-utiliser le contenu de la façon que vous dites pour les "Études Traditionnelles".

J'ai appris ces jours-ci que M. Préau avait envoyé la traduction de votre article (il attendait d'avoir reçu vos observations pour le faire) et qu'on compte le faire paraître dans le numéro d'avril.

L'accueil fait à "The nature of mediaeval art" est assez surprenant en effet ; je me demande comme vous, surtout quand il s'agit des milieux universitaires, jusqu'à quel point certains gens comprennent les choses, et s'ils ne s'en tiennent pas souvent à une impression plus ou moins superficielle...

Pour la question du numéro spécial je m'étais bien douté (sans que j'ai pu me rappeler exactement quand je vous en avais parlé) que l'idée que vous aviez suggérée vous était venue d'une façon indépendante ; cette "rencontre" est vraiment assez remarquable... Il est certain qu'on pourra repenser pour une autre fois à la "jugglery", car on ne peut pas songer à épuiser en un seul numéro tous les côtés du sujet. Je ne sais pas encore au juste ce que je ferai ; je penserai à ce que vous me dites ; mais je me demande si je pourrai trouver des indications suffisamment précises sur le sens original de ces différents mots. – Pour l'"archery", je n'ai malheureusement pas de renseignements très précis sur ce qui a existé ou existe encore en Europe et particulièrement en France ; un de mes amis avait l'intention d'entrer en rapport avec les compagnies d'archers pour pouvoir examiner la chose de plus près, mais je crains que d'autres occupations ne l'aient empêché de donner suite à ce projet ; En tout cas, je lui repose la question... Je soupçonne qu'il doit y avoir là tout un langage symbolique qui pourrait donner des indications intéressantes, même s'il n'est plus compris ; mais je n'en connais qu'une seule chose, d'ailleurs assez curieuse : c'est que le centre de la cible est appelée le "Saint-Esprit". Du côté islamique, il ne semble pas qu'il n'y ait jamais eu grand chose à cet égard ; en tout cas, c'est complètement perdu, ici du moins... Mais je crois que ce que vous avez du côté indien suffirait, surtout si cela ne devait pas vous empêcher de donner l'autre article dont vous m'avez parlé.

Ce que vous dites au sujet du livre de M. Pallis est certainement juste ; il est sûr qu'il peut atteindre d'autres lecteurs qu'un ouvrage purement doctrinal. – Quant à Mme David-Neel, je suis tout à fait de votre avis ; j'ai eu d'elle autrefois une impression plutôt fâcheuse ; il est vrai que cela remonte à une trentaine d'années et que je ne l'ai jamais revue depuis, mais j'ai appris sur elle bien des histoires assez singulières et qui n'inspirent pas confiance ; en tout cas, son attrait pour les "phénomènes" est incontestable, et c'est ce qui a dû faire surtout son succès. M. Pallis m'avait parlé du "Mipam" ; mais ce livre a paru d'abord en français sous le titre "Le Lama EX "Lama" aux cinq Sagesses", et avec la double signature de Mme David-Neel et du Lama EX "Lama" Yongden ; et j'ai bien des raisons de penser que ce dernier n'est qu'un simple "prête-nom"...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 16 avril 1940

Cher Monsieur,

J'ai reçu il y a trois ou quatre jours une lettre de Mrs Norman, à laquelle était jointe un chèque de 25 dollars, "That I send you in all good faith", dit-elle. Je ne sais pas si cela correspond exactement à ce dont vous m'aviez parlé, mais en somme il me semble qu'il n'y a rien à dire ; cette affaire est donc ainsi réglée. – Elle me dit aussi vous écrire pour chercher quelles sont les revues auxquelles on pourrait proposer mon article ; mais, bien entendu, je compte plus sur vous que sur elle pour arriver à une solution à ce sujet !

Je viens de recevoir l'article "The Lost Atlantis" que vous m'avez envoyé, et je vous en remercie ; je ne suis pas fâché de voir que les conclusions n'en sont pas trop favorables à la théorie de Wegener. En effet, cette théorie m'a toujours paru nettement contraire à ce qui est dit dans toutes les traditions au sujet des continents disparus. Il est vrai qu'il y a lieu de distinguer entre les choses qui se rapportent évidemment à des époques très différentes, car les cataclysmes où ces continents ont été engloutis, étant contemporain de l'humanité actuelle, sont en somme très récents par rapport au "temps géologique" dont il s'agit dans la théorie en question ; mais l'incompatibilité vient de ce qu'il est impossible de trouver une place pour ces continents avec l'hypothèse de Wegener. Enfin, ce qui est plutôt satisfaisant, c'est que les géologues eux-mêmes semblent ne plus regarder l'Atlantide comme un simple "mythe" et qu'ils admettent la possibilité de sa disparition à une époque dont l'humanité a pu garder le souvenir ; mais, à ce propos, la notion d'une "folk-memory" dont il est question dans l'article ne me paraît pas des plus claires ; est-ce un moyen d'éviter de reconnaître l'existence d'une tradition au vrai sens du mot ?

Pour ce que vous m'avez dit au sujet de M. Burckhardt, j'ai oublié de vous signaler un point qui se rattache au même ordre d'idées, et auquel j'ai repensé depuis : dans les symboles de la Royal Arch Masonry, la "Keystone" est souvent représentée avec une sorte de figure annulaire tracée en sa partie centrale : (?).

Ce n'est pas une ouverture, mais cela semble être comme un rappel de l'"oeil" que la "Keystone" elle-même recouvre. D'ailleurs, cette figure circulaire se trouve ainsi placée naturellement au-dessus de la partie supérieure de l'arche, qui est aussi une "porte" ; cela correspond donc bien encore à ce que vous me disiez.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 6 mai 1940

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 1er avril, en même temps que "The Sun-Kiss" et le "Bulletin of the Museum of Fine Arts" ; merci du tout.

M. Préau, dans une lettre que j'ai reçue la semaine dernière, m'a dit avoir déjà traduit une partie de "The Sun-Kiss" ; vous l'aviez autorisé à y faire des coupures, mais il ne voit que bien peu de choses qu'on puisse retrancher sans inconvénients, je crois qu'il a raison ; il faudra sans doute mieux le faire paraître en deux fois.

Merci de penser à l'article sur l'"archery" pour le numéro spécial ; si vous avez sur ce sujet quelque chose concernant les Indiens d'Amérique, cela sera sûrement intéressant. – L'ami dont je vous avais parlé vient de me répondre qu'il n'a pas pu s'occuper jusqu'ici de la question de l'archerie française, mais qu'il a toujours l'intention de le faire ; naturellement, on ne peut pas attendre les renseignements qu'il obtiendra peut-être, puisque le numéro spécial doit paraître comme toujours en août-septembre, ce qui ne laisse plus beaucoup de temps ; mais je pense que, sans cela, vous avez certainement déjà bien assez de données intéressantes pour cet article !

Sûrement, il serait exagéré d'assimiler les idées de Hocart à celles d'Evola, mais, sur la question particulière dont il s'agit, il y a tout de même une similitude, bien qu'on ne puisse pas lui attribuer les mêmes intentions "tendancieuses". Je ne veux pas dire qu'Evola soit proprement de mauvaise foi, mais il interprète tout en conformité avec sa théorie et semble ne pas voir ce qui lui est contraire. En

parlant du livre de Hocart, je n'ai pas relevé ce qui concerne les "sexes" du Sacerdoce et de la Royauté, puisque je savais que vous vous proposiez de traiter plus spécialement cette question. – Pour la citation de la p. 65 dont vous parlez, je ne vois pas non plus comment peut s'expliquer cette sorte d'interversion. – Quant à la distinction dont vous parlez entre "les cieux" et "le ciel", cela est bien exact, mais je me demande comment on pourrait l'exprimer pour la rendre plus claire en français ; d'autre part, ne pensez vous pas qu'elle peut avoir un rapport avec celle des deux symbolismes "polaires" et "solaires" (le Pôle = le Père, le Soleil = le Fils) ?

J'aurais une question à vous poser au sujet du terme "akshamâlâ" ou "akshasûtra" : "aksha" y est expliqué comme étant le nom d'une graine dont on fait les chapelets ; mais, d'autre part, le sens premier d'"aksha" est "axe" (c'est d'ailleurs le même mot), et cela convient très bien à la signification évidemment "axiale" du fil qui traverse les grains et les relie entre eux ; seulement comment peut-on rattacher l'un à l'autre ces deux sens d'"aksha" apparemment si différents ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 31 mai 1940

Cher Monsieur,

J'ai reçu en même temps votre lettre du 23 avril et votre carte du 27. – Je suis étonné qu'alors vous n'ayez pas eu encore le numéro des "E.T." de mars, mais il est vrai que les courriers sont toujours bien irréguliers. En tout cas, ce numéro a paru à la date normale, et aussi celui d'avril qui contient votre article ; je pense que celui de mai doit être paru maintenant, quoique nous ne l'ayons pas encore reçu ici.

Je suis heureux de savoir que vous avez trouvé des informations sur l'"archery" chez les Turcs ; avec cela et tout ce dont vous m'avez déjà parlé précédemment, il y a certainement bien de quoi faire un article intéressant. J'espère, d'après ce que vous me dites, que vous aurez pu déjà l'envoyer à M. Préau ; il y a assez longtemps que je n'ai eu de nouvelles de celui-ci, et cela m'inquiète un peu, car, quand il n'écrit pas, il est toujours à craindre que ce ne soit dû à quelque nouvelle crise de fatigue... – Pour l'autre article que vous aviez envisagé, je comprends trop bien que vous ne puissiez pas en trouver le temps en ce moment ; ce sera donc pour plus tard ; bien entendu, il n'y a aucun inconvénient à ce que cela paraisse dans un numéro autre que le numéro spécial ; espérons seulement que nous pourrions avoir assez d'articles pour composer celui-ci.

Je souhaite que "Zalmoxis" ait enfin paru ; de mon côté, je n'ai rien pu apprendre à ce sujet jusqu'ici.

Si vous n'avez encore rien fait pour le manuscrit que Mrs Norman a dû vous remettre, il vaudrait peut-être mieux ne plus s'en occuper, car il est probable que la traduction entière de la "Crise du Monde moderne" va pouvoir paraître assez prochainement chez Luzac ; je suis en train d'achever de mettre au point les derniers chapitres. Nous pensions tout d'abord commencer par "Orient et Occident", mais, jusqu'ici, il a été impossible d'atteindre l'éditeur pour obtenir son autorisation !

Il est étonnant en effet que "Mipam" ait été écrit par Mme David-Neel, mais je crois qu'il le serait plus encore qu'il l'ait été par Yongden qui, d'après ceux qui l'ont rencontré, est un jeune homme assez insignifiant et complètement occidentalisé...

Merci pour les renseignements concernant le Gorgoneion ; cela paraît en effet assez concluant. Le type avec le corps entier me fait penser à une figure mithriaque dont j'ai vu autrefois la reproduction, je ne sais malheureusement plus où : un personnage ailé à tête de lion, tenant des serpents. Il y a aussi dans cet ordre, l'aigle chaldéen (ou sumérien ?) à tête de lion, que certains paraissent considérer comme le prototype des aigles héraldiques ; ici, l'identité avec Garuda est encore plus évidente. – Il semble bien qu'il y ait eu en effet dans tout cela des types animaux variés, mais dont la signification symbolique était essentiellement la même. D'où vient exactement la désignation de "tête de Kâla" qu'on trouve employée assez souvent, dans le cas où ce dont il s'agit semble bien être une tête de lion ? À ce propos, il va de soi que le symbolisme du lion est essentiellement "solaire". – Quant à

l'équivalence avec un crâne, j'ai lu l'article de H. Marchal dans le J.I.S.O.A., il ne dégage pas du tout le sens symbolique, et je doute même qu'il l'ait compris...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 7 juin 1940

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 2 mai ; M. Paterson est heureux de savoir que son livre vous est bien parvenu. Je lui ai transmis vos suggestions au sujet de la "Way land Saga" ; il n'a jamais eu l'occasion de voir celle-ci, mais peut-être pourrait-il la trouver ; où apparut cette version dont vous parlez ?

Au sujet de l'"archery", M. Vâlsan me dit avoir trouvé des choses assez curieuses dans un traité de vénerie du moyen-âge, qui semble bien avoir un double sens d'un bout à l'autre, bien que ce soit d'ailleurs exprimé sous une forme très énigmatique. Ce serait trop tard maintenant pour que vous puissiez utiliser cela, mais je vois du reste que vous avez déjà bien assez de choses pour cet article. Peut-être M. Préau, à qui M. Vâlsan a communiqué ce dont il s'agit pourra-t-il trouver le moyen d'ajouter une note à ce sujet. – Ce que vous me dites de la dérivation symbolique des mots tels que "sâdhu", etc., est vraiment très intéressant, et je ne l'ai jamais vu signalé nulle part.

Pour la question de "dikshâ", ou plus précisément de savoir ce qui doit ou non être considéré comme une initiation à proprement parler, il est bien certain que la distinction n'est pas toujours entièrement claire quand on veut entrer dans le détail des cas particuliers. Les raisons peuvent bien en être celles que vous envisagez : d'une part, il y a des traditions où la distinction de l'exotérique et de l'ésotérique n'est pas nettement tranchée, de sorte qu'il peut y avoir une multitude de degrés intermédiaires ; d'autre part, des rites qui ont été initiatiques à l'origine ont pu, par la suite, devenir simplement religieux, et on a particulièrement cette impression en ce qui concerne beaucoup de rites chrétiens ; malheureusement l'histoire des débuts du Christianisme est terriblement obscure !

Pour l'upanayana, l'exclusion des femmes et des Shûdras ne suffit pas à lui donner le caractère d'une initiation, puisque, comme je l'ai fait remarquer dans mon article, l'ordination chrétienne, qui, actuellement tout au moins, n'est certainement pas une initiation, exclut également non seulement les femmes, mais aussi certaines catégories d'hommes telles que les esclaves, les bâtards, les infirmes (il est d'ailleurs assez curieux qu'il n'y ait presque aucune différence entre les conditions requises pour cette ordination et pour l'initiation maçonnique).

Un autre point qui me paraît important est celui-ci : toute initiation a un caractère permanent, elle est quelque chose d'acquis une fois pour toute ; cela ne suffit pas à la définir, puisque ce caractère existe aussi pour certains sacrements (comme le baptême et l'ordination), mais ce qui ne répond pas à cette condition ne peut pas être considéré comme une initiation proprement dite. Cela justifierait encore ce que j'avais pensé tout d'abord au sujet de la dikshâ préparatoire à un sacrifice, puisqu'elle n'a qu'un effet purement temporaire ; je crois donc que le mot, dans ce cas, ne devrait pas être traduit par "initiation", mais plutôt par quelque chose comme "purification" ; et je ne vois toujours pas d'autres moyens que celui-là pour qu'il n'y ait pas de contradiction dans le fait qu'une dikshâ accomplie par quelqu'un qui lui-même n'est pas dikshita...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 29 décembre 1943

Cher Monsieur,

Voilà bien longtemps que j'aurais dû vous écrire, mais il faut avouer que les délais si longs de la correspondance dans les circonstances actuelles ne sont pas bien encourageants, sans compter qu'il y a sûrement beaucoup de choses qui se perdent en route... – Avez-vous jamais reçu une lettre que

M. Lings vous a adressée, il doit y avoir, si je me souviens bien, déjà plus d'un an ?

J'ai pourtant à vous remercier de beaucoup de choses reçues de vous pendant tout ce temps : d'abord un certain nombre d'articles, puis vos trois livres "Spiritual Authority and Temporal Power", "Hinduism and Buddhism" et "Why exhibit works of art ?", et enfin un article d'"Isis", pour lequel je tiens à vous exprimer tout particulièrement mes remerciements, car cette présentation de mes livres me paraît vraiment excellente. – À ce propos, vous savez peut-être déjà par M. Pallis que les traductions de l'"Introduction" et de "l'Homme et son devenir" vont être bientôt prêtes à paraître à leur tour.

Je me demande si M. Préau a jamais pu recevoir votre article sur l'"archery" que, dans une de vos dernières lettres, vous m'aviez dit lui avoir envoyé. J'avais reçu de lui, en dernier lieu, la 1^{re} partie de la traduction du "Sun-Kiss", mais je n'ai même pas pu lui répondre à ce sujet, les communications étant déjà coupées à ce moment là. – Il proposait de rendre "dikshâ", dans le cas d'un sacrifice, par "consécration" plutôt que par "initiation", et je crois bien que c'est là en effet la véritable solution, car une consécration peut très bien n'avoir qu'un effet temporaire. Cela m'a d'ailleurs rappelé ce que j'avais indiqué dans un article au sujet du verbe grec muéï, qui a également ces deux significations, du reste évidemment connexes, mais pourtant distinctes.

Le dernier numéro des "Études" qui est parvenu ici est celui de mai 1940 ; nous avons su cependant que celui de juin avait paru, mais nous ne l'avons jamais reçu, et, depuis lors, il n'y a plus d'autres nouvelles. – Les articles que j'avais envoyés pour le numéro de juillet ne sont jamais arrivés à destination et ils me sont revenus après plus d'une année !

Merci pour les renseignements concernant "aksha-mâlâ" ; naturellement, l'article pour lequel je me proposais de les utiliser n'a jamais été écrit ; qui sait quand tout cela pourra reprendre son cours normal ?

M. Cuttat vous a dit avoir l'intention de vous envoyer une copie du livre "Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps" que j'ai écrit l'an dernier, et je pense qu'il a dû le faire ; l'avez-vous reçu ? Nous lui avons aussi envoyé ensuite un autre travail que j'ai fait sur "Les Principes du Calcul infinitésimal", mais, jusqu'ici, nous ne savons pas encore s'il lui est parvenu ; les dernières nouvelles que nous avons eues de lui datent de près d'une année (sa lettre avait été huit mois en route !). Je ne sais pas non plus au juste où en est son projet de faire éditer des traductions espagnoles de quelques uns de mes livres...

En ce moment, je m'occupe d'arranger et de compléter, pour faire un volume, mes articles sur l'initiation ; on me l'avait demandé déjà avant la guerre, la plupart des années de la revue étant complètement épuisée. – Je me demande quand tout cela pourra paraître, mais enfin ce sera toujours prêt pour le moment où les circonstances le permettront...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 14 novembre 1944

Cher Monsieur,

Voilà déjà près d'un an que je vous ai écrit, et je n'ai reçu aucune lettre de vous depuis ce temps ; nous avons su cependant par M. Pallis que ma lettre vous était parvenue. Il est vrai que j'étais resté plus longtemps encore sans vous écrire, mais maintenant les communications redeviennent un peu plus normales, et je serai heureux que vous me donniez enfin bientôt de vos nouvelles directement.

J'ai reçu il y a quelques jours vos deux articles du J.A.O.S., et je vous en remercie ; vous avez bien fait de me les envoyer chez M. Lings, car c'est en effet l'adresse la plus commode actuellement.

J'ai enfin reçu dernièrement une lettre de M. Préau, la seule d'ailleurs qui me soit venue de France jusqu'ici ; il demande de vos nouvelles ; il est toujours à Soustons, à la même adresse qu'avant que les communications soient interrompues.

Vous avez peut-être su (je ne me souviens plus si c'est seulement depuis que je vous ai écrit qu'il y

en a été question) qu'on s'occupait d'éditer à Paris les deux livres que j'ai écrit il y a deux ans ; mais je ne sais pas encore ce qui a été fait, et je me demande s'ils sont actuellement à l'impression où s'il y a quelque retard. – Je ne sais toujours rien de précis non plus au sujet des “Études Traditionnelles” ; il paraît cependant qu'elles ont pu continuer à paraître à intervalle plus ou moins irrégulier.

Les traductions anglaises de l’“Introduction générale” et de “L’Homme et son devenir” qui auraient dû paraître dans le courant de cette année, ont été retardées jusqu'ici par les restrictions sur le papier ; j'espère pourtant que cela ne tardera plus beaucoup maintenant.

Depuis que je vous ai écrit, j'ai achevé mes “Aperçus sur l'Initiation”, auxquels je travaillais à ce moment là ; j'ai beaucoup ajouté à mes anciens articles, de sorte que cela a fini par faire un gros volume. Je viens maintenant de terminer, il y a seulement quelques jours, un autre livre encore sur “La Grande Triade”, c'est à dire, comme le titre l'indique, principalement sur le symbolisme extrême-oriental.

Voilà, je crois, à peu près tout ce qu'il y a d'important depuis mon autre lettre ; il me tarde bien de voir toutes choses reprendre un cours plus régulier !

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 24 mars 1945

Cher Monsieur,

Merci de votre lettre des 14 août-4 février ; j'ai été heureux de la recevoir et de savoir que les miennes vous étaient bien parvenues, et fort heureux aussi d'apprendre votre intention de vous arrêter ici en allant dans l'Inde, bien que ce soit là, semble-t-il, une perspective encore un peu éloignée ; M. Pallis nous en avait déjà d'ailleurs dit quelques mots.

La correspondance avec la France, bien que toujours très lente, semble tout de même devenir un peu plus facile qu'au début de la reprise ; espérons que bientôt tout sera à peu près normal à cet égard. – Il est question de reprendre la publication des “Études Traditionnelles” le plus tôt possible, peut-être l'été prochain ; naturellement, c'est toujours le manque de papier qui constitue la principale difficulté pour cela comme pour tant d'autres choses. Enfin, il semble que les traductions anglaises de l’“Introduction” et de “L’Homme et son devenir” vont pouvoir paraître le mois prochain ; cela fait juste un an de retard sur ce qui avait été prévu ! – D'autre part, on nous assure que le “Règne de la Quantité” et le “Calcul infinitésimal” paraîtront en mai.

Je n'ai malheureusement plus qu'une seule copie des “Aperçus sur l'Initiation” ; je ne sais pas si on en a fait d'autres en Angleterre, où nous venons d'envoyer aussi une copie de la “Grande Triade”. Je ne sais pas quand ces deux livres pourront être mis à l'impression, mais je voudrais bien que cela ne tarde pas trop non plus.

Il semble malheureusement manquer des articles parmi ceux que vous m'avez envoyés, car je n'ai jamais reçu “Sir Gawain” ; du reste, pour que vous puissiez vérifier, voici la liste de ce que j'ai reçu depuis 1940 (outre vos trois livres dont je pense vous avoir déjà accusé réception plus spécialement, ainsi que l'article d’“Isis” me concernant) : “Ornament”. – “The Reinterpretation of Buddhism”. – “Akinchanna”. – “Easter Religion and Western Thought”. – “Atma-yajna”. – “Play and Seriousness”. – “Symptoms, Diagnosis and Regimen”. – “Am I my brother's keeper ?”. – “Art sine Scientia nihil”. – “Recollection”. – “On the one and only Transmigrant”. – “The Perillous Bridge of Welfare”. – “The Iconography of Dürer's Knots and Leonardo's Concatenation”. – “The Bugbear of Literacy”. – C. R. Karl Hentze and G. Hardy.

Je n'ai plus jamais entendu parler de “Zalmoxis” ; qu'en est-il advenu, et les articles que vous y avez envoyés ont-ils finalement paru ?

Je viens de recevoir le livre de M. Luc Benoist, “Art du Monde”, paru en 1941, et dans lequel il a réarrangé ses articles des “Études Traditionnelles”. – J'ai reçu aussi, entre autres, une nouvelle lettre de M. Préau ; en lui répondant, je lui ai demandé s'il avait achevé la traduction de votre “Sun-Kiss”, en prévision de la reprise de la revue, et aussi si votre article sur l’“archery” lui était jamais parvenu.

Je n'ai pas lu le livre d'Aldous Huxley, mais, d'après ce que j'en sais, ce que vous me dites de lui ne m'étonne pas beaucoup.

Il n'y a actuellement personne dont on puisse dire vraiment qu'il soit "The foremost representative of Islam" ; dans chaque pays, on vous désignerait sans doute à cet égard une personne différente... En tout cas, pour ce qui est de l'Agha-Khan, il n'a absolument aucune autorité en dehors de la fraction de la secte hétérodoxe des Ismaéliens dont il est le chef ; je dis la fraction, car les Ismaéliens de Syrie ne le reconnaissent nullement.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 21 avril 1945

Cher Monsieur,

Depuis que je vous ai écrit en réponse à votre lettre, il y a un an environ, j'ai reçu deux nouveaux articles de vous, "The Symbolism of Archery" et "Headless Magicians", et je vous en remercie. Pour le premier, je vois que vous avez indiqué qu'il devait tout d'abord paraître dans les "Études Traditionnelles" ; je pense que vous avez dû en modifier quelque peu la forme pour l'adapter à "Ars Islamica". J'espère bien que cet article pourra tout de même être donné quelque jour dans les "Études" ; je crois vous avoir dit que j'avais demandé à M. Préau s'il y était parvenu, mais je n'ai pas encore sa réponse. – On semble envisager sérieusement la reprise de la revue ; on parle de juillet prochain, mais je me demande si c'est bien sûr, toujours à cause des difficultés pour se procurer le papier nécessaire...

Pour les "Headless Magicians", je voudrais vous demander ce qu'il faut entendre, au début, par "the rather enigmatic formula of "ab"". Il y a quelques autres choses encore qui ne sont pas entièrement claires pour moi, mais c'est parce qu'elles sont en relation avec votre article sur "Sir Gawain", qui malheureusement ne m'est pas parvenu, ainsi que je vous le disais dans ma dernière lettre. Je vois que cet article concerne plus particulièrement l'histoire du "Green Knight" ; nous avons parlé assez souvent de ce sujet avec M. Lings, et nous serions bien intéressé de connaître ce que vous avez écrit là-dessus. – À ce propos, je crois comprendre que deux articles de vous ont paru dans "Zalmoxis", et non pas un seulement comme je le croyais ; et je vois aussi la mention d'un autre article, "The E at Delphi", que je n'ai jamais eu non plus. Enfin, avec la liste que je vous ai envoyée, j'espère qu'il vous sera possible de compléter ce qui manque, et je vous en remercie à l'avance.

Je suppose que la question de la "décapitation" doit avoir quelques rapports avec ce que vous m'aviez écrit autrefois au sujet de Daksha. D'autre part, les "Headless followers of Mâra" m'ont fait penser aux histoires de fantômes sans têtes, qui semblent être particulièrement répandues en Angleterre (fantômes humains et aussi animaux, car il est souvent question de chevaux sans têtes) ; je me souviens qu'il y a eu là-dessus, il y a quelques années, un article dans l'"Occult Review", mais qui n'était d'ailleurs qu'une simple énumération de nombreux faits de ce genre, sans aucun essai d'explication à un point de vue quelconque. Je ne sais trop ce qu'on pourrait tirer de ce rapprochement, mais je tenais en tout cas à vous le signaler.

En connexion avec les "Knots" de Dürer, etc., j'ai trouvé plusieurs choses intéressantes sur les "encadrements" en rapport avec les labyrinthes ; je pense en faire le sujet d'un article quand la revue reprendra sa publication.

Il se confirme que les deux premiers de mes livres vont pouvoir paraître bientôt ; Gallimard promet que ce sera avant la fin de mai. D'autre part, Chacornac a maintenant en main les "Aperçus sur l'Initiation" ; je crains bien qu'il ne fasse traîner les choses beaucoup plus longtemps, mais il ne m'était pas possible de donner ce volume ailleurs sans l'indisposer réellement, ce qui aurait eu des conséquences très fâcheuses pour la revue...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 14 juillet 1945

Cher Monsieur,

J'ai reçu il y a quelques jours votre lettre du 14 mai, puis "Sir Gawain", et enfin "Initiation, Expression, and Participation", et "Some Sources of Buddhist Iconography" ; merci pour le tout.

À propos d'un passage de "Sir Gawain", je voudrais vous signaler (ou vous rappeler, car vous le savez sans doute, bien que vous ne l'avez pas mentionné) que le cas de famille soi-disant descendant de l'union d'un homme avec une nâginî n'est pas particulier à l'Inde ; en Europe, on peut citer notamment la dynastie polonaise des Jagellons, la famille française de Lusignan, et sans doute y en a-t-il d'autres encore.

Au sujet de "Zalmoxis", alors que je venais justement, à la suite de votre lettre de demander si l'on pouvait en trouver un exemplaire chez Geuthner, j'apprends que l'on se propose de m'en envoyer prochainement les deux numéros parus avec divers autres publications. J'apprends aussi en même temps que vous avez demandé à Luc Benoist s'il avait été fait un tirage à part de vos articles ; mais personne n'en a eu connaissance, et même il paraît qu'il n'a été envoyé à Paris qu'un très petit nombre d'exemplaires. Peut-être pourriez-vous cependant vous informer directement auprès de Mircéa Eliade ; on peut lui écrire à la légation de Roumanie à Lisbonne, d'où on lui transmettrait le courrier même s'il était parti. Il paraît qu'il a perdu sa femme il y a quelque temps et qu'il semble actuellement assez découragé...

J'ai appris il y a quelques temps par Pallis le projet d'édition américaine d'un de mes livres, à la suite de la communication faite par vous du "Règne de la Quantité" à Mr John Day, ce pourquoi j'ai encore à vous adresser tous mes remerciements. Naturellement, j'ai accepté tout de suite cette proposition, il paraît qu'on s'en occupe dès maintenant, d'après une nouvelle lettre de Pallis reçue hier. Je pense qu'il faudra pour cela une entente avec Luzac, mais ce sera sans doute assez facile à arranger. – À propos de Pallis, Albert Gleizes m'écrit que sa femme est en train de traduire "Peaks et Lamas" en français.

J'attends avec grand intérêt les travaux sur le Sagittaire, le Sphinx, etc., que vous préparez actuellement. – J'ai vu dans les bulletins de Luzac l'annonce de "Figures of Speech and figures of Thought" ; est-ce un nouveau livre qui n'est pas encore paru (comme les miens qu'il a annoncé également depuis deux ans) ? J'ai trouvé aussi la mention de deux autres articles de vous, "Lilâ" et "Being One's Right Mind", que je n'ai jamais eus, serait-ce abuser de votre obligeance que de vous demander encore s'il serait possible de me les envoyer ?

J'ai su enfin que Préau avait terminé les traductions du "Sun-Kiss" et du "Symbolism of Archery" et quelles étaient prêtes pour le moment où les "Études" reparaitront. D'après les dernières nouvelles, il est question maintenant de reprendre la publication sous la forme d'une série de 10 "cahiers" à paraître d'ici la fin 1946 (Il paraît que cela évite certaines difficultés pour le papier), après quoi on espère pouvoir revenir à la forme normale ; on espère que le 1er cahier pourrait paraître en octobre.

Pour mes nouveaux livres, il y a eu un certain retard sur ce qui avait été prévu, mais le "Règne" doit enfin paraître ces jours-ci.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 2 octobre 1945

Cher Monsieur,

Il y a déjà quelques temps que j'ai reçu votre lettre du 25 juin ; j'attendais, pour y répondre, votre article annoncé sur "The E at Delphi", mais, comme il n'est pas encore arrivé, je ne veux pas tarder davantage à vous écrire, car j'ai quelques nouvelles à vous communiquer.

D'abord, le "Règne de la Quantité" vient de paraître, avec un certain retard dû surtout au parti pris qu'ont les éditeurs de ne faire sortir aucun livre pendant la période des vacances ; ce qui est ennuyeux, c'est que ce retard aura forcément une répercussion sur les autres volumes. – Je viens de

recevoir un exemplaire envoyé par avion, et je vois que, sur la couverture, on annonce pour paraître dans la même collection, un ouvrage de vous sous le titre “Principes de l’Art occidental et oriental” ; je ne sais pas de quoi il s’agit au juste, personne ne m’en ayant encore parlé jusqu’ici ; est ce une traduction de ce qui a paru dans le numéro 1 de “Zalmoxis” ?

À ce propos, je viens aussi de recevoir enfin “Zalmoxis” I et II ; c’est tout ce dont on a eu connaissance à Paris, bien qu’il ait peut-être paru après cela un autre numéro, qui devait être consacré entièrement au folklore roumain. Depuis longtemps, personne de nos amis n’a eu de nouvelles directes de M. Eliade, mais il paraît qu’il aurait l’intention de revenir prochainement à Paris, car on l’a su par la Légation qui lui avait demandé et obtenu le visa de son passeport à cet effet.

Après bien des difficultés, le 1er numéro des “Études Traditionnelles” a été envoyé à l’imprimerie le 15 septembre, de sorte qu’il va sans doute pouvoir paraître dans le courant de ce mois-ci. Je pense qu’il devra probablement contenir un de vos articles ; je crois vous avoir déjà dit que Préau a achevé la traduction du “Sun-Kiss” et celle de l’“Archery”.

Chacornac, après avoir fait bien des démarches qui jusqu’ici n’avaient pas abouti, compte finalement avoir ce mois-ci le papier nécessaire pour l’édition des “Aperçus sur l’Initiation”. Il faut souhaiter que ce ne soit pas un faux espoir, car cette question commençait à me préoccuper sérieusement, d’autant plus que, tout en arrivant à rien faire, il ne semblait nullement disposé à renoncer à ce volume, ce qui me faisait craindre que les choses ne traînent ainsi indéfiniment...

Il faut que je vous mette au courant de ce qui est malheureusement arrivé pour le “Bestiaire du Christ”, car je vois par ce que vous me dites que Chacornac ne l’a pas fait. L’édition a été entièrement détruite vers la fin de l’an dernier, par un incendie qui a éclaté dans les magasins de Desclée à Bruges ; il n’a échappé à ce désastre que quelques rares exemplaires qu’on avait réussi à faire passer en France en contrebande (puisque naturellement c’était encore pendant l’occupation). M. Charbonneau-Lassay, déjà très affecté par cet événement, a de plus perdu sa femme au début de cette année ; il a été sérieusement malade à la suite de tout cela, mais, d’après une lettre que je viens de recevoir de lui, il commence tout de même à se reprendre un peu et il achève en ce moment le “Vulnérable du Christ”, 2e volume qui doit faire suite au “Bestiaire”. Il a reçu dernièrement la visite d’un représentant de la maison Desclée, qui lui a dit que, bien que la composition ait été fondue dans l’incendie, on songe à une réimpression quand la reprise du travail sera possible ; il n’y a donc qu’à attendre...

Pallis nous écrit que votre fils doit venir prochainement en Angleterre, j’avais cependant cru comprendre, par une de vos dernières lettres, que votre intention était de lui faire achever ses études en Amérique.

Ce que Clément d’Alexandrie dit du Sphinx, confirmant les conclusions auxquelles vous étiez déjà arrivé, est très intéressant. Il semble d’ailleurs qu’il n’y ait pas un rapport très direct entre ce Sphinx grec et le Sphinx égyptien, bien qu’il soit désigné par le même nom ; qu’en pensez-vous ? – Beaucoup ont prétendu voir dans le Sphinx égyptien un symbole quaternaire (combinaison des quatre animaux de la vision d’Ézéchiël et de l’Apocalypse, mais, en réalité, il n’est visiblement composé que de deux éléments, tête humaine et corps de lion. Je n’ai jamais vu aucun exemple du Sphinx égyptien ailé, mais seulement, comme variante, des sphinx à tête de bélier (symbole d’Ammon).

Pour le symbolisme de la “décapitation”, il est facilement compréhensible en effet qu’il ait un double aspect comme tant d’autres. Le rapprochement que vous faites avec les représentations de St-Denis (qui n’est d’ailleurs pas, sous ce rapport, un cas unique dans l’hagiographie) me paraît tout à fait justifié. Quant aux “têtes parlantes”, il y en a une notamment dans les légendes du Graal, mais je ne retrouve pas en ce moment les indications précises. – D’autre part, j’ai constaté tout récemment une chose que je n’avais jamais eu l’occasion de remarquer jusqu’ici, et qui me paraît tout à fait digne d’être signalée : il s’agit de l’histoire biblique de Judith et Holopherne, qui présente un parallélisme frappant avec le meurtre de Vritra par Indra. Mon attention a été attirée là-dessus par un article, d’ailleurs anonyme, paru dans le 1er numéro d’une nouvelle revue “Dieu Vivant” ; l’auteur insiste particulièrement sur les points les plus significatifs à cet égard, fait qui est d’autant plus curieux qu’il ne sait très probablement rien du symbolisme védique, et qu’en tout cas il n’y fait pas la moindre allusion. Holopherne “tient les eaux en réserve” comme Vritra, et (je cite l’article textuellement), “Pour que soit éteint la soif de Béthulie (lieu “situé sur la hauteur”), il faudra que Judith tranche

la tête du détenteur des eaux et la rapporte en triomphe dans la ville”. De plus, le nom d’Holopherne “est un nom perse qui passe pour signifier le serpent” ; et Holopherne, regardé le plus souvent comme “l’image du Démon”, est pourtant considéré au contraire par certains (notamment St François de Sales) comme “le symbole de la divinité” (car “le serpent est ambivalent historiquement”) ; c’est donc exactement l’Asura sous ses deux aspects opposés. Maintenant, on pourrait se demander quels rapports Judith peut bien avoir avec Indra mais cela me paraît assez clair : son nom est une forme féminine de celui de Juda ; or Juda, la tribu royale qui a pour emblème le lion, représente le “Kshatra” dans la tradition hébraïque ; en somme, la seule différence est donc qu’Indra (ou du moins son équivalent) est représenté ici comme agissant par sa Shakti, ce qui évidemment ne change rien à la signification du “mythe”.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 2 novembre 1945

Cher Monsieur,

[...] J’ai constaté tout récemment une chose que je n’avais jamais eu l’occasion de remarquer jusqu’ici, et qui me paraît tout à fait digne d’être signalée : il s’agit de l’histoire biblique de Judith et d’Holopherne, qui présente un parallélisme frappant avec le meurtre de Vritra par Indra. Mon attention a été attirée là-dessus par un article, d’ailleurs anonyme, d’une nouvelle revue *Dieu Vivant* ; l’auteur insiste particulièrement sur les points les plus significatifs à cet égard, ce qui est d’autant plus curieux qu’il ne sait très probablement rien du symbolisme védique, et qu’en tout cas il n’y fait pas la moindre allusion. Holopherne « tient les eaux en réserve » comme Vritra, et (je cite l’article textuellement), « pour que soit étanchée la soif de Béthulie (lieu “situé sur la hauteur”), il faudra que Judith tranche la tête du détenteur des eaux et la rapporte en triomphe dans la ville ». De plus, le nom d’Holopherne « est un nom perse qui passe pour signifier le serpent » ; et Holopherne, regardé le plus souvent comme « l’image du Démon », est pourtant considéré au contraire par certains (notamment saint François de Sales) comme « le symbole de la Divinité » (car « le serpent est ambivalent historiquement ») ; c’est donc exactement l’Asura sous ses deux aspects opposés. Maintenant, on pourrait se demander quel rapport Judith peut bien avoir avec Indra, mais cela aussi me paraît assez clair : son nom est une forme féminine de celui de Juda, la tribu royale qui a pour emblème le lion, représente le « Kshatra [?] » dans la tradition hébraïque ; en somme, la seule différence est donc qu’Indra (ou du moins son équivalent) est représenté ici comme agissant par sa Shakti, ce qui évidemment ne change rien à la signification du « mythe ».

René Guénon

Le Caire, 16 novembre 1945

Cher Monsieur,

J’ai reçu votre lettre du 6 septembre mais aucun des articles annoncés n’est encore arrivé, pas même “The E at Delphi”, ce qui devient véritablement étonnant... Il n’y a aucune raison pour que les choses se perdent maintenant en route, et pourtant j’ai constaté aussi en ces derniers temps que deux ou trois lettres de France ne m’étaient pas parvenues.

Un exemplaire du “Règne de la Quantité” vous a été adressé de Paris le mois dernier ; vous l’aurez sans doute déjà quand cette lettre vous parviendra. À ce propos, je voudrais vous demander si vous ne connaissiez pas, en Amérique, quelques publications et quelques personnes à qui il y aurait intérêt à envoyer ce livre ; merci d’avance pour tous les renseignements que vous voudrez bien nous donner, et aussi de vous occuper dès maintenant de la question de la traduction.

Les “Principes du Calcul infinitésimal” sont actuellement à l’impression ; on attend les épreuves vers la fin de ce mois-ci.

Du côté de Chacornac, malheureusement, les choses vont beaucoup moins bien : il comptait avoir le papier nécessaire pour les “Aperçus” en octobre, ou tout au moins avant la fin de l’année ; mais

voilà que, il y a une dizaine de jours, j'ai été avisé par télégramme qu'il déclare maintenant ne pas pouvoir l'obtenir avant mars, ni celui de la "Grande Triade" avant l'automne de 1946 ! Il est d'ailleurs disposé à renoncer à ce dernier livre ; mais, comme les "Aperçus" doivent forcément paraître en premier lieu ou du moins en même temps, et comme il se trouve un autre éditeur qui promet, si on lui donne les deux volumes, de les publier très rapidement, j'ai écrit immédiatement à Chacornac pour lui demander, dans ces conditions, de renoncer aux "Aperçus". Je crains qu'il ne fasse quelques difficultés pour cela, mais pourtant il devrait bien comprendre qu'il n'est pas admissible que tout soit ainsi retardé indéfiniment ; qui prouve même que son espoir d'avoir un jour du papier se réalisera davantage en mars que maintenant ?

Ce qui est assez extraordinaire aussi, c'est le retard des "Études Traditionnelles" : Chacornac m'avait écrit que le 1er numéro serait prêt à paraître le 15 octobre ; or j'ai appris que, à la fin du mois, on n'avait même pas encore reçu les 1res épreuves, si bien que je me demande si même il est paru maintenant... Quoiqu'il en soit, j'ai déjà envoyé mon travail pour deux autres numéros ; pour le numéro 3, j'ai fait un compte-rendu de "Zalmoxis", et j'ai en outre consacré un de mes articles à votre "Janua Cœli". J'ai réservé pour un autre article la question du "T'ao-T'ieh" et des autres figurations similaires dont nous avons parlé autrefois ; l'article de C. Hentze sur ce sujet se tient à un point de vue assez extérieur et ne touche pas vraiment au fond de la question ; son "démon des ténèbres" aurait en tout cas besoin d'être expliqué d'une façon plus précise, en connexion avec le double aspect de l'Asura.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 20 décembre 1945

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 15 novembre, et j'avais déjà reçu, il y a quelques jours, la copie de votre lettre à M. Pallis au sujet du ch. VI d'"Autorité spirituelle et pouvoir temporel". Je vous remercie d'avoir bien voulu me communiquer ces remarques, et je vais voir comment je pourrai arranger cela pour en tenir compte ; je crois bien que le plus simple sera de supprimer une grande partie de la fin du chapitre, c'est-à-dire tout ce qui concerne Ashoka, car il n'est guère possible d'y introduire des considérations qui seraient trop complexes et trop étendues. J'avais seulement modifié les passages ayant quelques rapports avec le Bouddhisme originel, ne pensant pas que le reste pouvait aussi donner lieu à des objections. Enfin, dès que j'aurai examiné cela, j'enverrai le nouveau texte à M. Pallis afin qu'il puisse modifier la traduction en conséquence. – Il y a seulement un point sur lequel je voudrais appeler votre attention : la consécration royale conférée à un Shûdra (ou même plus généralement à tout autre Kshatriya), même dans des formes régulières, n'est-elle pas rendue invalide par le défaut de sollicitation de celui qui la reçoit ?

Ce qui commence à m'étonner beaucoup, c'est que je n'ai encore reçu "aucun" des articles dont vous m'avez annoncé l'envoi ; enfin, il ne faut peut-être pas désespérer, car la poste est encore très irrégulière...

Je suis content de savoir que vous avez bien reçu le "Règne de la Quantité", et j'espère que votre ami pourra mener à bien la traduction qu'il a entreprise. – Les "Principes du Calcul infinitésimal" sont à l'impression, mais je n'en ais pas de nouvelles très récentes, et, depuis la dernière fois que je vous ai écrit, je n'ai rien su non plus au sujet de l'édition des deux autres livres.

J'ai appris en effet par M. Luc Benoist l'intention qu'il a maintenant de publier "Hinduism and Buddhism" au lieu de l'autre volume de vous qu'il avait en vue tout d'abord, et il m'a dit que vous étiez d'accord avec lui pour ce changement.

Le 1er numéro des "E.T." a un retard vraiment incompréhensible : Chacornac m'avait annoncé qu'il serait prêt pour le 15 octobre, mais j'ai appris dernièrement que, le 15 novembre, on n'en avait même pas encore reçu les épreuves !

J'ai entendu parler d'"Eranos" autrefois par M. Préau, mais je n'ai jamais eu l'occasion d'en voir

aucune publication.

Je pensais bien que la question de l’“Holopherne” vous intéresserait, et je vois que les rapprochements auxquels elle donne lieu ne vous paraissent pas plus douteux qu’à moi ; quand à l’assimilation de Vritra à Prajâpati, ce que vous avez exposé dans “Angel and Titan” me semble en effet la justifier suffisamment.

Pour ce qui est du Sphinx, nous sommes bien d’accord aussi ; il est tout à fait fantaisiste de vouloir, comme certains l’ont fait, trouver une combinaison de 4 éléments dans le Sphinx “égyptien”, qui n’en comprend réellement que deux ; par contre, les Kerubim sont bien effectivement des “tétramorphes” (cf. Visions d’Ezéchiel). – Maintenant, pourquoi le Sphinx grec semble-t-il envisagé surtout sous son aspect “maléfique”, et pourquoi ce nom même de Sphinx dérivé de Sphiggî qui, si je me souviens bien, signifie “étrangler” ou “étouffer” ? Il y a quelque chose que je ne me m’explique pas très clairement...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 5 février 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre carte du 8 janvier, et je vous remercie de ce que vous me signalez au sujet de C. Huntze. Je ne connais pas le livre dont il s’agit, et d’ailleurs je ne pourrai pas l’utiliser, car je ne sais pas l’allemand, ou du moins si peu que cela ne compte pas... Mais, puisque vous m’en indiquez le sens général, cela suffit en somme, et je vais naturellement en tenir compte, d’autant plus que l’article n’est pas encore rédigé.

J’ai reçu enfin ces jours derniers le 1er numéro des “E.T.” daté d’octobre-novembre, mais qui n’est arrivé à paraître qu’à la fin de décembre. Il contient le début de votre article sur l’“Archery” ; la suite doit paraître dans le 2e numéro ; espérons que celui-ci aura tout de même moins de retard.

Je suis très occupé ces temps-ci par le fait que mes trois nouveaux livres sont à l’impression en même temps ; j’ai terminé la correction des “Principes du Calcul infinitésimal” et celle de “Aperçus sur l’Initiation”, et j’attends d’un jour à l’autre les épreuves de la “Grande Triade”. – Le tout va donc pouvoir paraître presque simultanément, et plus vite en somme que je ne l’aurais pensé.

Le “Règne de la Quantité” a été épuisé avec une rapidité qui m’a surpris ; on en prépare dès maintenant un nouveau tirage. On prépare aussi la réédition de la “Crise du Monde moderne”, ainsi que celle de “L’Homme et son devenir” (déjà réédité en 1941).

M. Luc Benoist, dans sa dernière lettre, me disait qu’il était étonné de n’avoir pas de réponse à la demande qu’il vous avait adressée de lui envoyer “Hinduism and Buddhism” pour la traduction, n’ayant aucun autre moyen de se le procurer. Je me proposais de vous en parler, car ma lettre pourrait s’être perdue, mais j’apprends à l’instant qu’il a reçu (le 19 janvier) votre réponse favorable.

Aucun de vos articles annoncés ne m’est encore parvenu, ce qui devient de plus en plus étonnant ; attendons cependant encore, car il y a toujours bien des irrégularités dans le courrier...

J’ai reçu il y a quelques jours la traduction espagnole de l’“Introduction Générale” ; il s’y trouve malheureusement une quantité vraiment énorme de fautes d’impression !

M. Pallis doit passer ces jours-ci par Paris, en se rendant en Suisse où M. Cuttat est aussi en ce moment.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 8 mars 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 8 février et votre carte du 10 ; mais, hélas ! vos articles ne me

sont toujours pas parvenus, ce qui, malgré l'irrégularité fréquente des courriers, commence tout de même à devenir inquiétant. – J'ai reçu seulement ces jours derniers un programme de "The School of Asiatic Studies", et, bien que votre nom n'y figure pas, je pense que c'est vous qui avez du donner mon adresse.

Pour la question du sacre d'un Shûdra, il ne me semble pas qu'on puisse faire une comparaison avec le cas que vous envisagez comme possible en Europe, parce que là il n'y a pas de véritable caste, mais seulement des distinctions sociales basées sur la richesse ou d'autres considérations tout aussi extérieures. La question serait plutôt celle des conditions préalables qui ne sont pas remplies dans le cas du Shûdra, comme l'accomplissement de certains rites, et naturellement, surtout, pour l'Inde, de l'upanayana, de même que, dans le Catholicisme, l'ordination d'un homme qui n'aurait pas été préalablement baptisé serait nulle. Je dois dire que je connais, à notre époque, le cas d'un roi shûdra (le Mahârâja de Dawas) qui, après bien des tentatives inutiles, a fini par trouver un Brâhmane qui a consenti à lui conférer l'upanayana ; mais qu'est ce que cela peut valoir au juste dans ces conditions ? – Pour l'origine de Chandragupta, j'avais toujours entendu dire qu'il était Shûdra, et je ne savais pas du tout qu'il y avait des doutes à ce sujet.

En Europe, un cas de sacre certainement nul, mais pour des raisons tout à fait différentes, est celui de Napoléon : il prit la couronne des mains du Pape et se la posa lui-même sur la tête empêchant ainsi l'accomplissement du rite !

Ce que vous me dites au sujet du Sphinx est très intéressant et éclaircit beaucoup la question ; je ne savais pas que sphiggî avait ce sens, et je me souvenais seulement de l'avoir vu interprété dans celui d'"étrangler". Quant à ârpaxî, c'est évidemment "saisir", et par suite "raver", dans les différentes acceptions de ce mot ; je me demande, d'après cela, s'il est employé aussi pour l'enlèvement de Ganymède par l'aigle (j'allais dire par le Garuda) ; savez-vous ce qu'il en est ? – Quant à la connexion avec l'Éther, elle me paraît être à rapprocher tout particulièrement de la fin des "Vers dorés" pythagoriciens (les deux derniers vers).

Le 2e numéro des "E.T.", contenant la fin de votre article sur l'"Archery", est paru à la fin de janvier, donc avec moins de retard que le précédent (il porte la date de décembre) ; je viens seulement de le recevoir.

M. Luc Benoist va sûrement être fort heureux d'avoir bientôt "Hinduism and Buddhism".

J'ai appris que M. Eliade était revenu à Paris depuis novembre dernier mais je ne sais jusqu'ici rien de plus à son sujet.

M. Pallis m'a écrit de Suisse où il est en ce moment, comme vous le savez probablement, mais il ne dit pas combien de temps il compte y rester. En passant par Paris, il s'y est arrêté un jour seulement, mais a tout de même pu voir quelques uns de nos amis.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 avril 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir la carte (non datée) dans laquelle vous accusez réception de ma lettre du 5 février (je vous ai, depuis lors, réécrit encore le 8 mars). – Merci d'avance pour l'envoi d'articles que vous m'annoncez ; espérons qu'il me parviendra mieux que le précédent, dont je suis toujours sans nouvelles !

M. Luc Benoist m'a écrit qu'il avait bien reçu "Hinduism and Buddhism" et il se propose de le traduire lui-même ; il craint seulement que vous ne trouviez seulement un peu long le délai de publication, inévitable malheureusement du fait que le nombre des volumes à paraître dans la collection est limité à trois par an.

Je suis content de savoir que vous avez bien reçu les deux premiers nos des "E.T." ; le 3e est paru au début de mars, et je pense que le 4e doit être prêt maintenant ; cela a donc repris tout de même

une marche presque normale...

Les “Aperçus” sont parus il y a juste un mois ; mais je crois bien qu’il n’a encore été fait aucun envoi à personne ; Chacornac est si embarrassé pour tout qu’il ne faudra pas s’étonner si cela traîne quelque peu. – Les “Principes” doivent sortir ces jours-ci, et je vais en recevoir un exemplaire de la 2e édition du “Règne”. Au sujet de ce dernier, M. Luc Benoist me disait qu’il serait bon, pour la traduction, de se mettre d’accord avec Gallimard le plus tôt possible, et qu’il se proposait de vous écrire à ce sujet ; mais je vois que vous-même y avez pensé aussi de votre côté.

Je suis très heureux d’apprendre que vous avez une possibilité en vue pour l’édition américaine de tous mes livres ; qu’est ce exactement que l’“Asia Press” ? Vous m’aviez parlé précédemment de John Day pour le “Règne” ; je me demande si maintenant il s’agit d’autre chose ou si en réalité c’est seulement le nom de sa firme.

Il y a en ce moment un projet pour éditer la traduction française de “Peaks and Lamas”, et il faut espérer que cela pourra réussir malgré les difficultés actuelles ; vous savez sans doute que c’est Mme Gleizes qui fait cette traduction. – Je pense que M. Pallis doit être encore en Suisse ; du moins, il y était il y a une quinzaine de jours et on ne parlait pas de son départ.

Je me permets de vous rappeler ma demande d’adresses auxquelles il y aurait intérêt à adresser mes livres.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes meilleurs et bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 24 avril 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir enfin des articles de vous, et je me demande s’il ne s’agirait pas de l’envoi annoncé depuis si longtemps et que je croyais perdu. En effet, cet envoi a bien failli ne pas m’arriver, l’adresse étant incomplète : vous avez oublié d’inscrire “Gizah”, de sorte qu’on a dû chercher un peu partout, au Caire et peut-être ailleurs encore et qu’il est finalement revenu, je ne sais au bout de combien de temps, à la poste restante où M. Lings l’a trouvé hier.

Du reste, pour que vous puissiez vous rendre compte de ce qu’il en est, voici la liste de ce que j’ai trouvé dans l’enveloppe : “Lîlâ” ; “On Being in One’s Right Mind” ; le numéro du “Journal of Philosophy” contenant “Play and Seriousness” ; “On the Loathly Bride” ; “Spiritual Paternity and the Puppet-Complex”, et un autre extrait de “Psychiatry” contenant le compte-rendu d’un livre de John Layard.

Ce qui me laisse pourtant un doute, c’est qu’il n’y a pas “The E at Delphi”, que, si je me souviens bien, vous m’aviez dit mettre dans le même envoi. – En tout cas, merci encore.

J’ai trouvé aussi dans l’enveloppe le papier ci-joint, dont je ne comprends pas du tout à quoi il peut se rapporter ; sans doute est-ce simplement une note qui se serait glissée là par mégarde...

Il paraît que les “Principes du Calcul infinitésimal” ne sortiront qu’à la fin de ce mois-ci, je ne sais pas du tout quelle a pu être la raison de ce retard.

Le 4e numéro des “E.T.” devrait être paru, mais je ne sais encore rien à ce sujet ; du reste, il n’est venu cette semaine aucun courrier de France. – J’ai commencé, pour le 6e numéro, à préparer quelque chose sur le symbolisme de la “Chaîne des mondes” ; dans la suite (car ce serait trop long pour paraître en une seule fois), j’utiliserai les renseignements que vous m’aviez envoyé en 1940 au sujet d’“aksha-mâlâ”.

M. Pallis a quitté la Suisse, et, comme il ne devait s’arrêter cette fois encore qu’un seul jour à Paris, il est probablement rentré déjà maintenant à Liverpool.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 17 mai 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre brochure contenant “The Religious Basis of the Forms of Indian Society”, etc., et je vous en remercie bien vivement.

Dans la bibliographie publiée dans “Psychiatry”, j’ai relevé un certain nombre d’articles parus en ces dernières années (outre “The E at Delphi”) qui me manquent encore. Comme vous pouvez ne plus vous souvenir exactement de ce que vous m’avez envoyé, en voici la liste pour le cas où vous auriez des “reprints” : “Mesures of Fire” ; “Prâna-citi” ; “Unâtiriktan” ; “A Note on the Stickfast Motif” ; “Paths that lead to the same Summit” ; “Intuition” ; “Gradation and Evolution”. – Je m’excuse de vous importuner ainsi, mais, outre le grand intérêt que vos articles ont toujours pour moi, je dois dire aussi que, maintenant et sans doute pour un certain temps encore, il n’y en a plus guère d’autres dont je puisse parler dans les comptes-rendus des revues des “E.T.”, car le nombre des publications intéressantes ou même simplement nous concernant en quelque façon semble actuellement bien restreint ; je vous serais donc doublement reconnaissant pour tout ce qu’il vous sera possible de m’envoyer.

Nous venons de recevoir les traductions anglaises de l’“Introduction générale” et de “L’Homme et son devenir”, enfin paru après un retard de trois ans (Luzac les avaient annoncés au printemps 1943) ; peut-être vous sont-elles déjà parvenues également.

M. Pallis nous avait envoyé les modifications qu’il proposait pour les deux passages de la “Crise du Monde moderne” se rapportant au Bouddhisme, et je les avais approuvées ; mais il paraît malheureusement que, entre temps, la nouvelle édition a déjà été tirée, de sorte qu’il n’y a plus rien à faire pour cette fois. Il n’y a donc qu’à conserver le texte de ces modifications pour une autre édition s’il y en a une plus tard, et aussi, bien entendu, pour une seconde édition anglaise qu’on peut envisager comme plus prochaine, car il ne reste plus de la première qu’un assez petit nombre d’exemplaires.

Je suis étonné de ne rien savoir encore au sujet des “Principes du Calcul infinitésimal”, qui devrait cependant être paru. – J’ai appris ces jours derniers que la “Grande Triade” était complètement tirée ; il ne reste plus à faire que la couverture et le brochage. D’autre part, la nouvelle édition de “L’Homme et son devenir” est déjà composée en entier ; je ne sais plus si je vous ai dit que, pour celle-ci, j’ai encore ajouté toute une série de petites modifications à celles qui avaient été faites dans l’édition anglaise, de sorte que je pense que ce livre sera maintenant tout à fait au point.

Le 4^e numéro des “E.T.” semble avoir bien du retard ; je ne l’ai pas encore reçu (c’est ce numéro qui contient mon article sur Kâla-mukha et le T’ao-T’ie).

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 27 mai 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir en même temps vos deux lettres des 10 et 14 avril ; depuis la mienne du 8 mars qui vous était parvenue alors, j’ai dû vous écrire encore deux ou trois fois, car je vous ai accusé réception de vos articles à mesure, et vous pourrez ainsi vous rendre compte qu’il y a encore quelque chose qui manque.

J’ai appris ces jours-ci que les “Principes du Calcul infinitésimal” étaient enfin parus, mais naturellement je ne les ai pas encore reçus, non plus d’ailleurs que le 4^e numéro des “E.T.”.

Je vous avais moi-même parlé de la revue “Dieu Vivant” il y a un certain temps, à propos de l’histoire de Judith et d’Holopherne, j’en ai eu jusqu’ici 4 numéros, et j’ai bien l’intention d’en parler en effet, car il y a là dedans des choses qui sont loin d’être sans intérêt. Seulement, au point de vue oriental, il convient de se méfier grandement de certaines tendances ; la présence de Massignon dans le comité de direction est très significative à cet égard.

Au sujet de la traduction d’“ânanda”, mon objection ne portait pas contre des mots latins tels que “felicitas”, etc., mais uniquement contre le mot français “joie” qui, de même aussi que “plaisir”, donne une toute autre idée, celle d’un état purement sentimental et passager. On ne peut réellement, en Français, traduire que par “béatitude” (correspondant à “bliss” en anglais) ; parce que ce mot est habituellement employé dans le langage religieux. – Le passage d’Eckhart est intéressant en effet, et la correspondance que vous envisagez me paraît bien exacte.

À propos du Sphinx il est bien entendu que l’Ange de la Mort n’est nullement une entité diabolique ; vous avez d’ailleurs dû voir que j’ai signalé la façon dont vous aviez rectifié une erreur similaire dans “Zalmoxis”.

La conversation que me rapportez entre Mrs Coomaraswamy et le Sâdhu était en effet très “normale” de part et d’autre... Quant au fait qu’il y a actuellement bien des sortes de Shûdras, cela ne prouve-t-il pas surtout que les castes ne sont plus ce qu’elles étaient à l’origine, ce qui est assez compréhensible dans les conditions du Kali-Yuga ? Ne pourrait-on pas dire qu’il y a maintenant des gens qui se trouvent classés comme Shûdra sans l’être en réalité, de même que, par contre, il y a des Brâhmanes qui ne sont plus véritablement Brâhmanes, etc. ? – Quant aux Européens, j’ai entendu autrefois une singulière histoire : il paraîtrait que le colonel Olcott, qui pourtant se proclamait bouddhiste, aurait reçu l’upanayana au Népal !

J’ai fait, dans les “Aperçus”, quelques allusions à l’origine initiatique du baptême ; il y a d’ailleurs plus généralement, à cet égard, quelque chose d’assez extraordinaire : il semblerait qu’il y ait dans le Christianisme beaucoup d’éléments représentant comme une “extériorisation” de choses qui auraient perdu, à partir d’une certaine époque, leurs caractères primitivement ésotériques...

Bien entendu, je suis entièrement d’accord avec ce que vous dites au sujet de l’“instant” ; sur cette question dans le Soufisme, E. Dermenghem a écrit une étude assez intéressante, mais, en ce moment, je ne peux plus me rappeler où et quand cela a paru. – Ne pourrait-on pas faire aussi un rapprochement avec le “satori” du Zen ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 15 juin 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 16 mai ; j’ai du vous réécrire encore deux ou trois fois depuis le 10 avril.

Je suis content de savoir que vous avez reçu les deux nouveaux volumes traduits. Je trouve la traduction de l’“Introduction” très bien ; je n’ai relevé que quelques petites inexactitudes que j’ai signalées tout de suite à M. Pallis pour qu’il puisse les corriger en cas de réédition. Quant à “Man and his Becoming”, c’est dommage qu’il lui soit resté un assez grand nombre de fautes d’impression ; surtout, l’indication des voyelles longues dans les mots sanscrits semble avoir été mise un peu au hasard.

Peut-être vous ai-je déjà dit que les “Principes du Calcul infinitésimal” sont parus ; je viens d’apprendre que la “Grande Triade” est sortie aussi, mais je ne l’ai pas encore reçue.

J’apprends aussi que Gallimard a fait connaître ses conditions pour les droits de traduction du “Règne de la Quantité” et qu’elles ont été communiquées à M. Pallis, qui devra se charger de vous en faire part ; il faut espérer qu’on arrivera facilement à une entente avec l’éditeur américain ; je vois que je ne m’étais pas trompé quant à l’identité de l’“Asia Press” et de John Day. – Dans tous les contrats qui pourront être faits, il faudra avoir bien soin de préciser que la part qui me reviendra sur les droits devra m’être envoyée directement ici, car il est absolument impossible de sortir de l’argent de France, et sans doute pour longtemps encore !

J’ai reçu le 4e numéro des “E.T.” ; le 5e doit être paru maintenant, car la correction des épreuves était terminée il y a déjà trois semaines.

Merci d'avoir compris votre étude sur mon œuvre dans votre nouveau volume. – M. Pallis nous a dit dernièrement que vous aviez en préparation un travail sur les castes ; est-il contenu aussi dans le même volume, ou s'agit-il encore d'autre chose ? À propos de caste, il nous a fait part d'une remarque de vous au sujet de l'origine des Shûdras, dont il y aura lieu de tenir compte ultérieurement ; je ne peux malheureusement plus me rappeler d'où j'avais tiré la version différente que j'ai indiquée.

La dérivation étymologique et l'interprétation du Nirukta peuvent assurément coïncider mais, pour "purusha", je pensais que l'étymologie le rattachait à "puru" et non à "pura" ; il est vrai que la racine du moins est la même dans les deux cas.

La similitude que vous signalez entre les rites de l'ordination Bouddhique et ceux de l'installation royale est très intéressante. Quant à la pratique du changement de nom, elle est sûrement d'origine initiatique, mais il ne faut pas oublier qu'elle est placée quelque fois dans le domaine exotérique, notamment dans le cadre des ordres religieux chrétiens. À ce propos, un point qui serait encore important à fixer est celui-ci : l'ordination bouddhique s'est-elle jamais faite publiquement, ou bien toujours en présence des seuls membres du Sangha ?

M. Pallis nous a déjà parlé plusieurs fois de votre fils, dont il fait les plus grands éloges ; d'après ce que vous dites, nous espérons que peut-être nous le verrons ici avec lui assez prochainement.

L'ignorance dont vous parlez, en Amérique, ne m'étonne pas du tout ; pour les soldats américains, on a constaté la même chose ici que dans l'Inde, et on a eu en général l'impression d'une mentalité véritablement enfantine !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 7 juillet 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir "The E at Delphi", bien arrivé enfin cette fois, et je vous en remercie bien vivement.

La nouvelle édition de la "Crise du Monde moderne" est sortie, d'ailleurs un peu plus tôt qu'il n'avait été prévu. Je crois vous avoir déjà dit que les modifications proposées en dernier lieu par M. Pallis étaient arrivées trop tard, le tirage de la partie dans laquelle elles auraient dû se trouver étant déjà fait à ce moment là. Enfin, cela pourra sans doute servir plus tard pour une autre édition, anglaise aussi bien que française. Il a reçu la traduction que j'en ai faite (j'en ai envoyé également une copie à Paris), et il s'en est déclaré satisfait.

La "Grande Triade" est parue aussi, et j'espère bien qu'on vous l'a renvoyée, quoique je n'aie pas encore de nouvelles précises sur ce qui a été fait. Malheureusement, c'est moins satisfaisant comme impression que les autres volumes, car il est resté beaucoup de fautes. L'imprimeur auquel on a eu à faire s'est montré d'une maladresse peu ordinaire ; il a fait le tirage sans qu'on ait pu avoir des épreuves à peu près correctes, et une bonne partie des corrections qui avaient été portées sur les dernières n'ont pas été faites ; par surcroît, la moitié à peine des fautes ont été indiquées dans les "errata". C'est d'autant plus ennuyeux que c'est celui aussi qui imprime en ce moment la réédition de "L'Homme et son Devenir" ; je n'ai pas encore vu d'épreuve, et je ne sais si le travail sera mieux fait cette fois...

Je pense que vous devez avoir reçu les "Principes du Calcul infinitésimal". – Je me demande si vous avez aussi maintenant les "Aperçus sur l'Initiation" ; Chacornac a été malade, ce qui a retardé les envois, et il m'a écrit le 10 juin qu'il venait seulement de les faire. Une traduction, italienne de ce livre est déjà en train.

Le 5e numéro des "E.T." est paru dans le milieu de juin (il porte la date de mai, et il y a toujours des retards) ; il ne m'est pas encore parvenu.

M. Luc Benoist me dit qu'il pense quitter Versailles assez prochainement ; il va probablement être nommé conservateur du musée d'Aix-en-Provence.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 19 juillet 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 18 juin, avec les trois articles qui y étaient joints : “Paths”, “Intuition” et “The Stickfast Motif”. J’ai reçu aussi séparément il y a quelques jours, “Unâtiriktan” ; merci beaucoup pour le tout. Il semble donc bien qu’il ne me manque plus rien maintenant, puisque, pour les autres articles dont je vous avais parlé, il n’y a naturellement qu’à attendre que vous les repreniez sous une forme ou sous une autre. – Il faut espérer que le recueil qui est actuellement en préparation ne tardera pas beaucoup à paraître.

Je comprends trop bien que vous soyez toujours surchargé de travail, et aussi qu’il vous tarde de terminer les différentes choses que vous avez actuellement en train. Il serait bien à souhaiter que vous puissiez réussir à réunir en volume le plus possible de vos articles les plus importants, car, dispersés comme ils le sont dans tant de publications différentes, ils sont bien difficilement accessibles à la plupart des lecteurs. – Mais, si vous comptez ne pas pouvoir aller dans l’Inde avant deux ou trois ans, votre fils, d’après ce que nous avait écrit M. Pallis, devra-t-il donc vous y précéder ?

J’ignorais la mort d’Heinrich Zimmer dont je ne connaissais d’ailleurs pas grand chose... – Quant au Swâmî Nikhilânanda, je n’ai jamais rien vu de lui ; il semblerait, d’après ce que vous en dites, qu’il serait heureusement d’un niveau supérieur à la plupart des représentants de la Râmakrishna Mission qui en général ne font pas grand preuve d’une compréhension bien profonde mais tombent plutôt dans la “vulgarisation”. Ce milieu est vraiment, dans l’ensemble, bien loin de l’esprit de Shrî Râmakrishna...

Je viens de recevoir le 5e numéro des “E.T.” ; j’ai commencé à préparer mon travail pour le 8e numéro et je voudrais ne pas trop tarder à le terminer, car je suis toujours plutôt en retard, du moins en tenant compte des délais de la poste qui sont toujours à peu près aussi longs !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 8 août 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre des 30 juin-11 juillet, et j’avais déjà reçu la semaine dernière le livre d’A. Huxley et le numéro de “Chimera”, pour lesquels je vous remercie. – Je suis heureux de savoir que, de votre côté, vous avez bien reçu les “Aperçus”.

L’article de J. Barzun est curieux en effet ; on m’avait dit déjà, de différents côtés, que la réclame sous toutes ses formes a pris en ces dernières années, en Europe et en Amérique, un développement et une importance dont il n’est guère possible de se rendre compte ici !

Le livre d’A. Huxley me paraît un peu “décevant”, car, s’il se rend bien compte de certains défauts de l’époque actuelle, il semble pourtant garder encore bien des illusions modernes, “démocratiques” et autres ; et je me demande jusqu’à quel point les remèdes qu’il envisage pourraient être bien efficaces... D’un autre côté, quand il emploie certaines formules traditionnelles (par exemple à la p.27), j’ai l’impression qu’il ne les prend pas exactement dans leur véritable sens ; ainsi, “transcendant” et “immanent” paraissent vouloir dire simplement pour lui “macroscopique” et “microscopique” respectivement, et je ne crois pas qu’il comprenne qu’il n’y a de réellement transcendant que ce qui est au-delà du Cosmos. Comme vous le connaissez certainement beaucoup mieux que moi, je serais heureux que vous me disiez si cette impression est justifiée.

J’espère que vous pourrez écrire bientôt quelque chose sur la question de l’“instant” comme vous en avez l’intention, car ce serait fort intéressant ; il y a là encore quelque chose qui, sous une forme ou sous une autre, doit certainement se retrouver dans toutes les traditions.

Ce que vous dites au sujet de l'ordination Bouddhique confirme bien encore la possibilité qu'elle ait un caractère réellement initiatique, puisqu'elle n'a jamais été confirmée qu'en présence de ceux qui l'avaient déjà reçue eux-mêmes.

Il y a là une différence très nette entre les rites exotériques tels que ceux des ordinations chrétiennes, auxquelles n'importe qui peut assister. Il faut espérer que votre fils viendra ici bientôt ; mais nous ne savons pas encore au juste si M. Pallis a décidé la date de son voyage ; il avait parlé de la fin de cette année, mais d'une façon encore un peu vague, car il paraissait lui rester encore beaucoup de choses diverses à régler avant son départ.

Je vous remercie de me signaler le compte-rendu de W. Shewring, dont je n'avais pas eu connaissance, et son récent livre ; je vais donc lui écrire comme vous me le suggérez.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 11 septembre 1946

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir de Luzac "Figure of Speech and Figure of Thought" ; merci bien vivement de m'en avoir fait faire l'envoi.

J'ai reçu aussi votre carte du 30 juillet ; la référence que vous m'indiquez au sujet du soleil et de la pluie est intéressante, mais comment faut-il entendre exactement l'expression "rain-winner" ? Je n'arrive pas à trouver par quoi on pourrait la rendre en Français.

Il y a quelques jours est arrivée ici M. Kanefsky ; il est allé directement à Gizah, ayant eu l'adresse par M. Pallis, et de là est venu chez nous ; naturellement nous parlons beaucoup de vous. Il ne parle malheureusement l'arabe et le français qu'avec une certaine difficulté, ce qui rend la conversation un peu pénible, mais il est à espérer qu'il va s'y mettre peu à peu.

M. Lings est rentré hier de son voyage en Suisse.

Je viens de recevoir enfin les épreuves de "L'Homme et son devenir", que j'attendais depuis deux mois ! Cela va me faire bien du retard, et je me demande si le volume pourra sortir avant le fin de cette année...

J'apprends qu'une traduction hollandaise de la "Crise du Monde moderne" est en préparation ; on pourra naturellement y introduire les dernières modifications proposées par M. Pallis et qui étaient arrivées trop tard pour l'édition française.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 25 septembre 1946

Cher Monsieur,

J'ai reçu "Rigveda, X, 90, 1" et "Gradation, Evolution and Reincarnation" (cet article est-il le même que celui que j'avais vu mentionné, avec un titre similaire, comme devant paraître dans "Isis" ?) merci pour ce nouvel envoi.

À propos de votre note sur la pupille de l'œil, il faut que je vous signale que celle-ci est appelée en arabe "insân el-`ayn", littéralement "l'homme de l'œil", ce dont Mohyiddin ibn Arabi, dans ses "Fuṣūṣ el-Hikam" tire des conséquences assez remarquables, car il s'en sert pour interpréter le mot "insân" lui-même. – Un autre point très digne d'attention est le double sens du mot "`ayn" qui est à la fois "œil" et "source" ou "fontaine" (ceci, naturellement, en connexion avec la "Fons Vitae" ou "Fons Sapientiae", etc.).

Votre "Baiser du Soleil" doit passer dans les numéros d'août (sans doute paru maintenant) et de septembre-octobre des "E.T." ; après cela, il ne restera plus rien de vous en réserve. Je vais donc

vous prier de vouloir bien penser dès maintenant à d'autres articles que l'on puisse faire paraître au cours de l'année 1947 (où je pense que la revue va pouvoir reprendre sa périodicité normale) ; vous pourrez, pour la traduction, les envoyer directement à M. Préau comme à l'ordinaire, afin d'éviter une perte de temps.

Vous verrez que, dans un de mes articles pour le numéro de novembre, je cite "What is Civilization ?" que cependant je n'ai pas encore reçu jusqu'ici. C'est M. Kanefsky, dont je vous parlais la dernière fois, qui en a un exemplaire et qui me l'a montré, et, (encore une "coïncidence") j'y ai trouvé quelque chose qui était justement en rapport avec l'article que j'étais en train d'écrire à ce moment là.

Au sujet de M. Kanefsky, il a eu malheureusement quelques ennuis à cause d'un défaut de visa à son passeport, et il semble peu probable qu'il soit autorisé à résider ici comme il l'aurait souhaité. On est du reste devenu très difficile à cet égard depuis la guerre, et on ne fait guère d'exceptions que pour les personnes qui arrivent ayant déjà ici un emploi tout trouvé, ce qui n'est pas son cas. Il semble décidément qu'on mette de plus en plus d'obstacles aux voyages d'un pays dans un autre ; ce n'était vraiment pas la peine de tant perfectionner nos moyens de transports !

M. Allar me dit, dans sa dernière lettre, que la traduction de "Hinduism and Buddhism" est déjà presque terminée. – Il semble que M. Luc Benoist ne doive pas beaucoup tarder à être nommé à un poste de conservateur de musée en province, bien qu'il n'y ait encore rien de définitivement fixé. Du fait de son départ, c'est M. Allar qui le suppléera pour s'occuper effectivement de tout ce qui concerne la collection "Tradition" dont, bien entendu, il demeurera toujours le directeur en titre.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 21 janvier 1947

Cher Monsieur,

Merci de votre envoi de "What is Civilization ?", qui m'est parvenu il y a quelques temps déjà. – J'étais assez souffrant à ce moment là ; une fatigue dont je me ressentais déjà depuis plusieurs mois a augmenté à tel point que finalement j'ai dû rester deux semaines sans pouvoir me lever ni faire quoi que ce soit. C'est passé maintenant, mais cela m'a mis bien en retard pour tout, et je me demande encore comment arriver à rattraper ce temps perdu...

Il paraît que le 3e numéro de "Zalmoxis" dont vous m'avez parlé a bien été publié en effet (il doit former la 2e partie du T. II), et qui concerne uniquement la Roumanie et ne contient rien de particulièrement intéressant au point de vue traditionnel.

M. Pallis nous a fait savoir qu'il devait décidément partir vers la fin de ce mois, avec votre fils et MM. Nicholson et Messinesi, ayant pu enfin trouver, après tant de difficultés, des places sur un bateau ; mais malheureusement il ne leur sera pas possible de s'arrêter ici au passage comme ils en avaient l'intention, et nous regrettons beaucoup cette occasion manquée ; que les voyages sont compliqués actuellement !

Nous avons entendus dire que M. Kanefsky était reparti pour l'Angleterre presque aussitôt après son arrivée en Amérique, mais nous ne savons rien de plus, n'ayant pas eu jusqu'ici d'autres nouvelles de lui ; il serait bien à souhaiter qu'il ait toutefois plus de chance que pour son voyage ici !

On commence à s'occuper actuellement de la réédition de mes anciens ouvrages qui étaient tous épuisés ; cela va encore me donner quelque supplément de travail tous ces temps-ci...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 18 février 1947

Cher Monsieur,

Votre fils est passé ici jeudi dernier avec MM. Pallis et Nicholson ; j'ai été très heureux de pouvoir

les voir, mais ce n'a été que pour quelques instants seulement, et c'est bien dommage qu'il ne leur ait pas été possible de s'arrêter. Ils avaient quitté le bateau le matin à Port-Saïd, et ils sont allés le reprendre à Suez le soir même.

D'après ce que je viens d'apprendre de Paris, Gallimard dit avoir répondu il y a quelques temps déjà en envoyant ses conditions pour la traduction du "Règne de la Quantité". Vous serez bien aimable de me faire savoir si cette réponse est bien parvenue, afin que, dans le cas contraire, on puisse leur écrire de nouveau. Je vous prierai aussi de me dire où cela en est maintenant et si les choses ont été définitivement arrangées avec l'éditeur que vous aviez en vue, car il y a longtemps que je n'ai plus rien à ce sujet.

M. Nicholson m'a dit qu'il avait achevé la traduction d'"Autorité Spirituelle" et que maintenant il allait commencer une nouvelle traduction de la "Crise du Monde moderne", car il trouve que celle qui existe n'est pas très satisfaisante. Il espère pouvoir faire éditer d'abord cette traduction en Amérique (je ne sais si M. Pallis vous aura déjà parlé de cela), et aussi décider par la suite Luzac à la publier au lieu de rééditer l'ancienne traduction quand celle-ci sera épuisée. – Il paraît que la traduction d'"Orient et Occident" est déjà complètement épuisée maintenant.

Je viens d'apprendre la mort de M. Charbonneau-Lassay, survenue juste au moment où il devait s'entendre définitivement avec Desclée pour la réimpression de son "Bestiaire" et pour l'édition du "Vulnérable" qui doit faire suite à celui-ci. Ainsi, il n'aura malheureusement pas eu la satisfaction de voir paraître enfin ses ouvrages auxquels il avait travaillé pendant tant d'années...

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 4 mai 1947

Cher Monsieur,

J'ai été tout étonné en recevant votre lettre du 6 avril, alors que j'avais déjà répondu à celle du 19 ; la poste est toujours aussi irrégulière !

Je suis peiné d'apprendre que vous avez été souffrant dernièrement, mais je veux croire que votre santé est maintenant tout à fait rétablie.

J'espère recevoir bientôt l'envoi que vous m'annoncez, et dont je vous remercie à l'avance, de "Am I my Brother's Keeper ?" (je crois comprendre qu'il s'agit d'un nouveau recueil de vos articles (et de la "Review of Religion" ; est-ce vous qui avez fait les comptes-rendus de mes livres qui ont parus dans celle-ci ?)

Je vous remercie pour la communication de la lettre de M. Walsh, qui malheureusement est fort peu encourageante. Je ne sais trop ce qu'il y aurait lieu de faire, mais vous pouvez vous en rendre compte beaucoup mieux que moi ; pensez-vous qu'il conviendrait, comme il le suggère d'ailleurs lui-même, de chercher dès maintenant quelque autre éditeur possible ? Puisqu'on semble craindre que la vente ne soit pas suffisante dès le début, vous pourriez peut-être signaler à l'occasion que, en France, le livre a été épuisé en moins de deux mois, et qu'on a du en faire aussitôt une deuxième édition. – D'un autre côté, je ne sais toujours pas où en est M. John Murray et si sa traduction est maintenant complètement terminée...

Ce que je ne comprends pas très bien, c'est que M. Pallis ait éprouvé le besoin de compliquer les choses en proposant de faire d'abord une édition de la "Crise du Monde moderne". Je ne voudrais pas le lui dire, car il a naturellement d'excellentes intentions, mais je trouve que souvent il soulève bien des difficultés pour des choses qui ne paraissent pas avoir autant d'importance qu'il leur en attribue.

Il est assez étonnant qu'on n'ait pas entendu parler de Gallimard, puisque, comme je vous l'ai peut-être dit précédemment, celui-ci assure avoir écrit il y a déjà plusieurs mois. C'est d'autant plus extraordinaire que M. Galvao, à qui il dit avoir écrit également vers la même époque pour la traduction portugaise de la "Crise", n'a jamais rien reçu non plus. M. Allar a insisté pour que l'on écrive de nouveau, et je ne sais pas si cela a été fait.

M. Préau, qui malheureusement est toujours assez fatigué, se déclare, à cause de cela, dans l'impossibilité de faire des traductions comme autrefois, car il ne peut travailler que très lentement. Je vous prierai donc de vouloir bien envoyer désormais les articles destinés aux "E.T." à M. R. Allar qui pourra facilement trouver quelqu'un pour les traduire, comme il l'a d'ailleurs fait déjà pour votre livre ; je crois que vous avez son adresse, mais je vous la redonne pour plus de sûreté : 12, rue Jules Moulin, St Leu-la-Forêt (Seine-et-Oise). Bien entendu, si vous avez déjà envoyé quelque chose à M. Préau, celui-ci le transmettra à M. Allar, de telle sorte qu'il n'y ait pas lieu de s'en inquiéter.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 24 mai 1947

Cher Monsieur,

J'ai reçu il y a quelques jours l'envoi que vous m'aviez annoncé concernant "Am I my Brother's Keeper ?" et la "Review of Religion", et je vous en remercie encore.

J'ai à vous remercier aussi d'avoir compris dans votre nouveau recueil votre étude sur mon œuvre ; je vois que vous y avez même fait quelques additions. – Pourriez-vous me dire qui est R. A. Parker, qui a écrit l'introduction et qui y parle aussi de moi ? Ce qui m'étonne un peu, après tout cela, c'est le peu d'empressement des éditions John Day à publier un de mes livres, à en juger par la lettre que vous m'avez communiqué dernièrement...

Depuis que vous m'aviez parlé de votre article "Gradation, Evolution, and Reincarnation" comme pouvant convenir pour les "E.T.", et que je vous avais répondu affirmativement, je n'ai plus entendu parler de rien à ce sujet d'aucun côté, et pourtant il y a déjà longtemps de cela ; qu'est-il donc advenu ? Je me demande si maintenant la reproduction de cet article dans le recueil ne risque pas de faire obstacle à cette publication projetée, à cause du "copyright" de l'éditeur ; vous seriez bien aimable de me faire savoir ce qu'il en est exactement. Je dois dire aussi que cette question de la publication dans les "E.T.", tant qu'elle reste ainsi en suspens, me gêne un peu pour parler du volume dans les comptes-rendus, car je crois qu'il vaudrait peut-être mieux ne le faire qu'après.

Bien que le compte-rendu de mes livres dans la "Review of Religion" ne soit pas de vous comme je l'avais cru, il est en somme très bien dans l'ensemble ; il y a seulement un point que je ne m'explique pas : je me demande quels peuvent-être les objections de l'auteur contre l'emploi des mots "tradition" et "métaphysique", car il se contente de les déclarer "unhappy" sans en indiquer aucunement les raisons...

J'ai lu aussi avec intérêt, dans ce numéro, votre compte-rendu du livre posthume d'H. Zimmer. J'ai été surpris de voir d'autre part que celui-ci avait aussi écrit une étude sur Shrî Râmana, et que C. G. Jung s'était chargé d'en faire l'introduction, une façon tout à fait incompréhensive à ce qu'il semble. Je dois dire d'ailleurs que cette incompréhension ne m'étonne pas de sa part, après celle dont il avait déjà fait preuve dans le "Secret de la Fleur d'Or" !

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Le Caire, 10 juillet 1947

Cher Monsieur,

J'ai reçu avant-hier votre lettre du 26 juin, qui est venue cette fois plus vite que d'ordinaire. Je suis très heureux de savoir que vous êtes beaucoup mieux maintenant, et je veux croire que bientôt il n'y paraîtra plus du tout.

Je vous remercie des nouvelles copies de votre article "Gradation, Evolution, and Reincarnation" ; cela répond à la question que je vous posais justement à ce sujet dans ma dernière lettre. J'ai envoyé aussi cette copie à M. Allar, en lui demandant de faire indiquer, comme vous me le dites, que cet article est traduit de la revue "Blackfriars".

Je suis heureux de savoir que vous avez de bonnes nouvelles de votre fils ; il y a quelques temps déjà que nous n'avons rien eu de M. Pallis, ce qui n'est d'ailleurs pas étonnant s'il est maintenant parti pour une région plus éloignée.

Merci de l'explication concernant Mr Allerton Parker ; il ne me semble pas avoir jamais entendu parler de lui avant de lire sa préface.

J'espère que je pourrai avoir connaissance de votre "Time and Eternity" quand il paraîtra ; je ne savais pas qu'"Artibus Asiae" était publié en Suisse.

En hâte, avec mes biens cordiaux sentiments.

René Guénon

Correspondance avec Alain Daniélou

Non publié, 1947-1950

Le Caire, 27 août 1947

Cher Monsieur,

J'ai reçu votre envoi il y a déjà à peu près un mois ; je vous en remercie bien vivement, et c'est à mon tour de m'excuser d'avoir tant tardé à le faire ; j'ai toujours tant de travail que je ne sais comment arriver à tout, et ma correspondance en souffre trop souvent. – Il y eu des difficultés dues au fait que l'envoi avait été fait en colis postal, ce qui entraîne ici de telles complications qu'il est presque impossible de le retirer ; il a fallu 3 journées de démarches pour y arriver ! Un envoi recommandé par la poste est donc bien préférable ; d'autre part, je me suis aperçu que j'avais oublié de vous dire, dans ma précédente lettre, que maintenant il vaut mieux tout m'adresser ainsi :

c/o Mr. Martin Lings,
Pyramids Post Office,
near Cairo

Cela évite des retards, car, bien que naturellement je fasse toujours prendre aussi le courrier à la poste restante, il arrive quelquefois, comme nous habitons assez loin de la ville, qu'on est plus ou moins longtemps sans y passer. – Pendant que j'en suis aux questions d'adresses, celle que vous me donnez cette fois à Almora remplace-t-elle d'une façon définitive celle de Bénares, ou bien est-ce seulement une adresse temporaire ?

Je n'ai en effet jamais reçu le précédent envoi dont vous me parlez ; du reste, si c'était en 1943, cela n'a rien de très étonnant, car malheureusement il y avait alors beaucoup de choses qui se perdaient en route. Ce n'est qu'il y a peu de temps que j'ai eu votre « Introduction to Musical Scales » qui m'a été envoyée de Londres par un de nos amis.

J'ai aussi à vous remercier pour vos comptes rendus du « Vishwa Bharati Quarterly », que je trouve très bien, et même mieux en un sens que les articles de « Siddhant ». Ceux-ci, dans leur ensemble, constituent surtout un résumé bien fait et assez complet de l'« Introduction générale » ; mais il y a pourtant ça et là quelques réflexions qui prouvent que leur auteur n'a pas entièrement compris mon point de vue, et qu'il n'a pris certaines choses que dans un sens beaucoup trop « extérieur » (par exemple en ce qui concerne Vyâsa et Manu), de sorte que c'est alors sa façon d'envisager les choses qui, en réalité, apparaît comme beaucoup plus « occidentale » que la mienne ; et pourquoi m'attribue-t-il une « formation occidentale » dont heureusement j'ai été entièrement exempt ? Je note aussi incidemment que, pour l'affirmation que la tradition hindoue est venue du Nord, ce qu'il paraît contester, il n'y aurait qu'à le renvoyer, non point à des « Western scholars » dont l'opinion n'a aucune valeur pour moi, mais tout simplement au livre de B.G. Tilak, « The Arctic Home in the Veda ». Je ne veux pas insister davantage sur tout cela, mais cependant il y a quelques méprises que je ne crois pas inutile de vous signaler : ainsi, je n'ai très certainement jamais eu l'intention d'écrire « for the general reader in the West », mais au contraire uniquement pour ceux qui sont capables de comprendre vraiment, et qui, à notre époque, sont assurément bien peu nombreux ! Ce qui m'a beaucoup étonné aussi, c'est le regret de n'avoir pas de renseignements biographiques sur moi ; c'est là une chose à laquelle je me suis toujours opposé formellement, et avant tout pour une raison de principe, car, au regard de la doctrine traditionnelle, les individus ne comptent pour rien et doivent disparaître entièrement... Mais, malgré cela, je suis obligé tout au moins de rectifier les assertions erronées quand il s'en produit ; par exemple, je ne puis laisser dire que je suis « converti à l'Islam », car cette façon de présenter les choses est complètement fautive ; quiconque a conscience de l'unité essentielle des traditions est par là même « inconvertissable » à quoi que ce soit, et il est même le seul qui le soit ; mais on peut « s'installer », s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans telle ou telle tradition suivant les circonstances, et surtout pour des raisons d'ordre initiatique. J'ajoute à ce propos que mes liens avec les organisations ésotériques islamiques ne sont pas quelque chose de plus ou moins récent comme certains semblent le croire ; en fait ils datent de bien près de 40 ans...

J'aimerais aussi que l'on n'insiste pas à me qualifier de « Français », car je suis entièrement

indépendant de toute influence « locale » et, à part la langue, il me paraît évident qu'il n'y a rien de spécifiquement français dans ce que j'écris.

Une autre erreur qui n'a peut-être pas une bien grande importance, mais que je ne m'explique pas, c'est qu'on m'attribue la qualité de directeur (editor) des « Études Traditionnelles » ; la vérité est que j'en suis simplement un des collaborateurs réguliers, et d'ailleurs, à la distance où je me trouve, il serait bien difficile qu'il en soit autrement. Encore une dernière remarque : le fait d'être allé ou non dans l'Inde n'a absolument aucune importance en ce qui concerne la compréhension « intérieure » de la doctrine ; quant au souhait que j'y aille quelque jour, je dois dire que c'est une éventualité très improbable, car, pour de multiples raisons, je ne me déplace jamais. Je me permets de vous indiquer tout cela pour que vous puissiez mettre les choses au point si vous en avez l'occasion.

Je suis très intéressé par ce que vous me dites de la possibilité d'une traduction hindie de quelques uns de mes livres et j'espère que vous voudrez bien m'en reparler. Si ce projet se réalise, il faudrait prendre toutes les précautions nécessaires pour que la traduction soit rigoureusement exacte ; je la revois toujours moi-même quand il s'agit d'une langue dont j'ai une connaissance suffisante, mais ici ce n'est pas le cas... Il faudrait surtout éviter qu'il se reproduise quelque chose du même genre que ce qui est arrivé pour la traduction anglaise de « L'Homme et son devenir » ; c'est la seule qui ait été faite par quelqu'un avec qui je n'étais pas en relations, et le résultat a été véritablement lamentable !

Merci encore, cher Monsieur, et croyez, je vous prie, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Correspondance avec Di Giorgio

Non publié, 1924-1949

Blois, 17 août 1924
74, rue du Foix

Monsieur,

J'ai reçu, il y a près de quinze jours, un mot de M. Masson-Oursel me donnant votre adresse et me demandant de me mettre en relation avec vous. J'allais donc vous écrire lorsque votre lettre m'est parvenue ; je pense que c'est par lui également que vous avez eu mon adresse de votre côté.

Je commence par répondre à la question concernant les critiques de mes livres. Sur "Orient et Occident", il n'a paru que peu de chose encore, à part un article de Léon Daudet dans l'"Action Française" que je vais vous envoyer, car j'en ai ici plusieurs exemplaires. Pour les articles parus précédemment au sujet de mes autres ouvrages, je vous indiquerai les principaux comme vous me le demandez ; mais je ne pourrai le faire qu'après mon retour à Paris, c'est-à-dire au mois d'octobre.

Vous n'avez pas du tout à vous excuser de m'écrire comme vous l'avez fait ; je vous sais gré, au contraire, de me faire part de vos réflexions, et je vois avec plaisir que nous sommes tout à fait d'accord sur bien des points, qui sont même en somme les plus essentiels. Je dois vous avouer, cependant, que je vous trouve un peu trop "pessimiste" en ce qui concerne la situation actuelle de l'Occident ; je suis persuadé, pour ma part, qu'un changement de direction demeure encore possible malgré tout. Je vous accorde qu'une entente entre l'Orient et l'Occident est irréalisable dans les conditions actuelles ; je crois même ne pas avoir écrit autre chose dans mon dernier livre ; mais ce sont ces conditions qu'il s'agit précisément de changer. D'une façon ou de l'autre, le développement de la prétendue civilisation moderne ne peut se poursuivre indéfiniment, et j'ai même bien des raisons de penser que cela ne peut guère aller au-delà de la fin du siècle actuel ; qu'arrivera-t-il alors ? Cela dépend de ce qui aura pu être fait d'ici là dans le sens que j'ai indiqué ; en tout cas, ne croyez-vous pas que cela vaille la peine d'essayer de faire quelque chose ?

Naturellement, je suis tout à fait de votre avis en ce qui concerne les

Américains, et aussi les Japonais, qui du reste sont fort mal vus dans toute l'Asie. Quant aux gens tels que Coomaraswamy et même Tagore, leur importance paraît beaucoup plus grande ici que dans leur propre pays, parce que ce sont les seuls Orientaux qui se montrent à l'Occident.

Ce que vous dites du Bouddhisme est très juste ; je ne connais pas du tout ce livre de Formichi auquel vous faites allusion, mais d'après ce que vous en dites, je crois bien que je n'y perds rien.

Nous sommes exactement du même avis aussi pour ce qui est des orientalistes et de leurs méthodes. Je ne pense pas du tout que ces méthodes valent mieux quand elles sont appliquées par d'autres que par des Allemands ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elles sont bien d'origine allemande. Sans doute, il y a une mentalité qui est commune à tous les peuples européens, mais à des degrés divers ; et je persiste à penser qu'il y a tout de même, chez les peuples dits latins, spécialement en France et en Italie, des possibilités qu'on ne trouverait pas en Allemagne ou en Angleterre, où la déviation est plus accentuée.

Quant à la tradition occidentale dont vous parlez, et qui, même si elle est éteinte, a laissé des traces encore visibles, je pense qu'elle doit être surtout d'origine celtique. Maintenant, existe-t-il encore des représentants authentiques du celtisme ? Certains le prétendent ; si c'est vrai, comment rentrer en rapport avec eux ? La question paraît assez difficile à résoudre ; et en tout cas, pour ma part, ma position est trop purement orientaliste pour que je puisse l'essayer.

Vous seriez bien aimable de préciser un peu en quel sens vous entendez le mot de "poésie", où vous semblez voir autre chose que de l'art ; il y a là quelque chose que je n'ai pas très bien compris, probablement à cause d'une simple question de mots.

À propos de mots aussi, j'ai expliqué pourquoi je croyais devoir conserver celui de "métaphysique" en dépit de l'abus qui en a été fait. Du reste, s'il fallait renoncer à se servir des mots qui ont été ainsi employés à tort et à travers, surtout par les philosophes, je crois qu'il n'en resterait pas beaucoup à

notre disposition. Et croyez-vous que le terme d’“ascétique”, que vous proposez pour remplacer celui-là, risquerait moins d’être mal compris et de donner lieu à des confusions ? Je pense au contraire qu’il serait pris inévitablement, en Occident, dans une acceptation religieuse ; il l’est d’ailleurs toujours dans son usage actuel.

Vous avez bien dû voir que, comme vous, je regarde la pensée philosophique comme un obstacle des plus redoutables. Fort heureusement pour moi, j’ai connu les doctrines de l’Orient à une époque où j’ignorais à peu près complètement la philosophie, de sorte que, quand j’ai étudié celle-ci, elle ne pouvait avoir aucune prise sur moi. J’y ai fait allusion à la fin d’“Orient et Occident” parce que je tiens à ce qu’on comprenne bien que je ne suis pas allé de la pensée occidentale à la pensée orientale, mais que je suis, intellectuellement, tout à fait oriental. J’ai d’ailleurs conscience qu’il n’y a pas, dans mes livres, un seul mot qui n’ait pu être écrit par un Oriental de naissance. Aurais-je donc dû, pour cela, les signer d’un nom oriental ? Cela n’aurait pas été difficile, mais je n’ai pas cru que la chose fût nécessaire, d’autant plus que, sur le terrain où je me place, les questions d’“individualités” n’ont plus la moindre importance. Vous voyez que la “méfiance” dont vous parlez n’a aucune raison d’être ; mais je reconnais qu’elle est très excusable, d’autant plus que je l’ai éprouvé aussi en bien des cas, et qu’alors elle s’est toujours trouvée justifiée.

Je comprends que le “Théosophisme” ne vous ait pas intéressé ; mais vous devez bien penser que, si j’ai fait ce travail, ce n’est pas pour le plaisir d’employer la “méthode historique” ; c’est qu’il était rendu nécessaire par les circonstances, et que d’ailleurs, s’il avait été fait autrement, il n’aurait pas produit l’effet voulu. Il y a des gens à qui il faut opposer des documents et des faits précis, sans quoi ils ne se sentiraient pas atteints, parce qu’ils sont incapables de comprendre une discussion d’ordre purement doctrinal. Je comprends aussi que le livre de Grousset soit loin de vous satisfaire ; du reste, je crois qu’il était peu préparé à écrire sur un tel sujet ; en tout cas, il n’a de l’Orient et de tout ce qui s’y rapporte qu’une connaissance entièrement “livresque”. Ce qui m’étonne, c’est que vous soyez troublé parce qu’il cite ce qu’il appelle “mes interprétations” ; je n’y suis vraiment pour rien, et il ne m’a pas consulté pour le faire. Ce qui m’a frappé, pour ma part, c’est que les quelques passages où il me cite ne semblent pas faire corps avec le reste de son ouvrage, à tel point que je me suis demandé s’ils n’avaient pas été rajoutés après coup. En tout cas, s’il parle de “mes interprétations” comme il le fait, il ne faut en incriminer que son défaut de connaissance, et puis il ne faut pas oublier que son point de vue ne peut être que celui d’un historien.

Il est bien regrettable que vous n’ayez pas pu profiter des relations que vous avez eues à Tunis avec le soufi dont vous me parlez ; à quelle école appartenait-il ?

Excusez-moi de ne pas vous répondre plus longuement pour cette fois ; il y a encore dans votre lettre bien d’autres choses dont j’aurais voulu vous parler, mais j’espère bien en avoir l’occasion par la suite, car j’aime à croire que j’aurai le plaisir de continuer cette correspondance avec vous.

Veillez croire, Monsieur, à mes sentiments très sympathiques.

René Guénon

Paris, 12 octobre 1924
51, rue S^t Louis-en-l’Isle (IV^e)

Cher Monsieur,

J’ai bien reçu vos deux lettres, et j’ai beaucoup d’excuses à vous faire pour le retard que j’ai mis à y répondre. C’est que j’ai été fort dérangé pendant ces vacances, et je viens seulement de rentrer à Paris. J’espère que vous ne m’en voudrez pas et que vous ne croirez pas à de la mauvaise volonté de ma part, ce dont je serais désolé.

Je commence, pour ne pas l’oublier, par vous donner le renseignement que vous m’avez demandé précédemment. Voici l’indication de quelques-unes des revues dans lesquelles ont paru les principaux articles me concernant (je parle seulement des articles qui sont plus que de simples comptes-rendus) :

Revue Universelle, 15 juillet 1921, 1^{er} mars 1922, 1^{er} août 1922, 15 juin 1923

Les lettres, 1^{er} août 1921

L'Opinion, 15 octobre 1921, 4 février 1922

Revue Hebdomadaire, 4 mars 1922, 28 juillet 1923.

Si j'en retrouve d'autres, je vous les indiquerai dans une prochaine lettre.

Merci pour le compte-rendu que vous m'avez envoyé, et que je ne connaissais pas. L'auteur ne semble pas avoir compris grand chose à mon attitude ; ainsi, il n'a pas vu que, en envisageant le rôle de l'Angleterre comme je l'ai fait, je me place bien plus au point de vue hindou qu'au point de vue français. Qu'est-ce donc que cette revue Bilychnis ? Si vous voulez bien m'en donner l'adresse, je pourrai y faire envoyer "Orient et Occident", dont je ne serais pas fâché de voir le compte-rendu fait par le même rédacteur !

D'autre part, s'il vous arrive de trouver encore quelque chose à mon sujet, je vous serai toujours reconnaissant de bien vouloir me le signaler.

Vous me demandez si j'écris dans des revues ; je dois vous avouer que c'est là une chose qui m'est fort difficile, car on trouve généralement que ce que je fais n'est pas à la portée de la plupart des lecteurs ; ce n'est pas très flatteur pour ceux-ci, mais c'est peut-être vrai. Pourtant, on m'avait demandé pour la Revue Bleue un article sur les doctrines hindoues ; il n'est arrivé à paraître qu'après plus de deux ans, le 15 mars dernier. Ce n'est d'ailleurs qu'une sorte de résumé d'ensemble de mon "Introduction". En 1921, j'ai donné à la Revue de Philosophie (ne pas confondre avec la Revue Philosophique) une série d'articles sur le Théosophisme ; naturellement, ces articles ont été repris avec beaucoup d'autres choses que j'y ai ajoutées, dans mon volume sur le même sujet. Depuis, je n'ai donné à cette revue que quelques comptes-rendus de livres de temps en temps.

Quelque chose qui est beaucoup plus important, c'est une étude sur l'Esoterismo di Dante publié dans la revue italienne Atanor, qui paraît depuis le début de cette année. Voici l'adresse du directeur :

D^r Arturo Reghini,
presso signora Caramanica,
30, Salita de Crescenzi
Roma

Vous pourrez lui écrire de ma part ; du reste, je l'en ai déjà prévenu. Je compte bien préparer autre chose pour la même revue dès que j'aurai un peu de temps libre.

Ce que vous me dites de Masson-Oursel concorde tout à fait avec ce que je pense moi-même à son sujet. Je ne crois pas qu'il lui soit possible d'arriver à voir les choses autrement qu'il ne les voit, c'est-à-dire en Occidental et en philosophe moderne ; il ne faut pas oublier qu'il était agrégé de philosophie avant d'aborder les études orientales. Du reste, il est mêlé de trop près aux milieux officiels, surtout depuis qu'il remplace Foucher aux Hautes Études ; et je sais qu'il a aussi des rapports avec les théosophistes. Il y a chez lui une tendance à ménager tout le monde et toutes les opinions, qui tient sans doute à son caractère assez indécis ; cette tendance se voit très bien dans les comptes-rendus qu'il a fait de mes ouvrages dans la Revue Philosophique. Il a aussi donné à la revue Scientia, de Milan, un autre compte-rendu de mon "Introduction" qui est d'un ton plus acerbe, peut-être pensait-il que je ne le verrais pas...

Les orientalistes officiels m'ont fait quelques avances ces derniers temps, mais je me méfie... Je tiens avant tout à garder mon entière indépendance ; vous devez comprendre cela.

Je ne m'explique pas du tout pourquoi vous dites que je suis "dans la mêlée" parce que j'écris ; ce n'est pas du tout ainsi que j'envisage les choses. Il me semble, d'ailleurs, avoir déclaré assez nettement que j'entends rester en dehors de toute querelle occidentale. Porter un jugement sur autre chose au nom d'une doctrine c'est tout autre chose que d'engager une polémique avec des adversaires en me plaçant sur le même terrain qu'eux. Du reste, ce qui est assez curieux, c'est que ni les théosophistes ni même les spirites n'ont jamais cherché à s'en prendre à moi comme ils le font pour leurs contradicteurs habituels ; il faut croire que malgré leur compréhension très bornée, ils sentent tout de même qu'il y a une différence. Je n'ai même jamais reçu de ces milieux une seule

lettre d'injures, alors que je connais des gens qui en ont reçu pour de simples allusions.

Il se produit en ce moment une chose singulière : on voit paraître un peu de tous les côtés, et dans des organes de tendances très différentes, des articles dont l'idée principale est d'assimiler l'Orient avec l'Allemagne et la Russie, et d'opposer le tout au reste de l'Europe. On exploite beaucoup pour cela les écrits de Keyserling, que l'on prend ou que l'on feint de prendre pour l'exposé de doctrines orientales authentiques. Il semble qu'il y ait là un mot d'ordre ; je ne sais d'où il vient, mais il serait invraisemblable qu'il n'y ait pas là une campagne voulue, sans doute pour servir certains intérêts politiques. Je voudrais bien savoir si cela se limite à la France, ou si la même chose n'a pas lieu dans d'autres pays, en Italie notamment ; peut-être pourrez-vous me renseigner là-dessus.

Ce que vous dites du mot "ascétique", qu'il peut être entendu en un sens autre que le sens religieux est parfaitement exact ; mais il n'en est pas moins vrai que, le sens religieux étant seul d'un usage habituel en Occident, c'est celui-là que presque tout le monde lui donnerait inévitablement, et cela risquerait d'amener bien des malentendus. Aussi, je préfère encore m'en tenir au mot "métaphysique", en expliquant de quelle façon je l'entends, façon qui est d'ailleurs rigoureusement conforme à sa signification étymologique.

Nous sommes tout à fait d'accord sur le compte des Orientaux plus ou moins occidentalisés, qui sont en effet inexcusables, et que je regarde pour ma part, comme de simples Occidentaux. Le malheur est que leurs noms font illusion à bien des gens qui, ne connaissant pas d'autres Orientaux, croient que ceux-là sont vraiment "représentatifs", alors qu'ils ne le sont nullement. Quelqu'un me déclarait un jour qu'il ne croyait même pas à l'existence actuelle d'Orientaux attachés à leur tradition, parce qu'il n'en avait rencontré aucun ; il n'avait jamais vu, en fait d'Orientaux, que des étudiants de la Sorbonne ou des personnages fréquentant les milieux plus ou moins universitaires ! Du reste, je suis persuadé que même de vrais Orientaux ne lui auraient jamais dit ce qu'ils pensaient, car ils auraient estimé que ce serait parfaitement inutile.

Pour Tagore, dont le côté sentimental vous déplaît, il ne faut pas oublier que c'est un poète, et aussi qu'une foule d'influences hétérodoxes se sont exercés sur lui. Lui non plus n'a rien d'une autorité doctrinale ; et, n'y aurait-il que le rôle joué par sa famille dans le mouvement du Brahma-Samâj, ce serait suffisant pour qu'il y ait, chez la plupart des Hindous, une certaine méfiance à son égard. On lui a longtemps reproché d'être en trop bon termes avec les Anglais ; il a fini par renvoyer ses titres et ses décorations, ce qui l'a fait remonter dans l'estime de ses compatriotes.

Je ne dis pas que l'attitude des autres Européens à l'égard des Orientaux vaille mieux que celle des Anglais, mais seulement que ceux-ci ont à un plus haut degré que certains autres des défauts qui sont, au fond, ceux de tous les peuples Européens.

Il semblait que la guerre aurait dû être une bonne occasion de se débarrasser de la mentalité allemande, mais il faut croire que la chose est bien difficile, car les gens qui ont été habitués à certaines méthodes ne peuvent plus s'en défaire ; il faudrait changer tout le personnel universitaire pour arriver à quelque chose à cet égard.

Vous me demandez un éclaircissement au sujet de ce qui, d'après ce que j'ai dit dans "Orient et Occident", pourrait être maintenu de la civilisation moderne. Les avantages de celle-ci sont, bien entendu, d'ordre purement contingent ; mais l'industrie, par exemple, est-elle absolument incompatible, en elle-même, avec l'existence d'un état normal et d'une véritable intellectualité ? Je ne le pense pas, à la condition qu'on la maintienne à sa place et qu'on ne lui permette pas d'absorber tout l'activité humaine comme cela se produit actuellement. En ce qui me concerne personnellement, je partage tout à fait votre horreur de la mécanique ; mais je ne crois pas qu'on doive se laisser influencer par ce qui n'est, après tout, qu'affaire de tempérament, au point d'en arriver à exclure des possibilités réelles.

L'interprétation du Thomisme par Maritain n'est pas celle de tous les scolastiques, loin de là. D'un autre côté, il faut bien distinguer entre Thomisme et "néothomisme" ; rien n'est plus illusoire que les efforts qu'on fait pour s'accorder avec les conceptions de la science moderne (qui d'ailleurs change d'un jour à l'autre) des doctrines qui, en réalité, se sont placées à un tout autre point de vue. Ainsi, la cosmologie ancienne est tout autre chose que la physique moderne ; mais bien des gens n'arrivent pas à saisir la différence, parce qu'ils ont été habitués aux cadres de la science actuelle, et tout ce qui

n’y rentre pas leur échappe forcément.

Vous avez raisons de parler d’un “retour” pur et simple à la tradition, mais qui ne peut être une “répétition” (peut être vaudrait-il mieux alors un autre mot que celui de “retour”, mais peu importe au fond) ; maintenant, s’il n’y a pas “répétition”, il faut qu’il y ait “adaptation”, dans la mesure où les circonstances ont changé ; et c’est sans doute là que réside pratiquement les plus grandes difficultés. Il va de soi que cette adaptation n’a rien de commun avec des concessions faites aux idées modernes, scientifiques, philosophique ou autres.

Je ne sais si j’ai bien répondu à tout ce que vous m’avez écrit ; si j’ai oublié quelque chose, ne craignez pas de me le rappeler dans votre prochaine lettre.

Veillez croire, cher Monsieur, à mes sentiments très sympathiques.

René Guénon

Je ne sais si vous êtes toujours à la même adresse, mais j’espère que ma lettre vous parviendra de toute façon.

Paris, 5 décembre 1924
51, rue St Louis-en-l’Isle (IV^e)

Cher Monsieur,

J’ai bien reçu vos deux lettres, dont la première s’est croisée avec la mienne. En même temps que celle-ci, je vous envoie un paquet contenant les revues que vous me demandez de vous communiquer, du moins celles qui contiennent les articles les plus importants, car, parmi celles que je vous avais indiquées, il y en a une, par exemple, où il n’est question que du Théosophisme dans ses rapports avec la politique anglaise, ce qui, je suppose ne doit vous intéresser que faiblement. Vous trouverez donc dans ce paquet un n° des “Lettre”, trois n° de la “Revue Universelle”, et trois n° de “Foi et Vie”. Naturellement, je vous fais cet envoi recommandé, et je vous prierai de faire de même pour me retourner ces revues, car je ne les ai pas en double et je tiens à les conserver. Quant à l’article de Masson-Oursel dans “Scientia”, je vais, comme je vous l’avais dit, en joindre la copie à cette lettre ; cela ne me prendra pas beaucoup de temps, car il n’est pas long.

Excusez-moi de ne pas vous avoir envoyé tout de suite le renseignement relatif à Massignon ; pour l’avoir, il fallait d’abord que je puisse voir un de mes amis qui a ses ouvrages, car je ne les ai pas moi-même. L’“Essai sur le lexique” n’est pas qu’un travail purement historique et d’érudition ; les textes arabes qui se trouvent à la fin ne sont pas accompagnés d’une traduction.

Quant à Das Gupta, je ne peux pas vous donner une appréciation plus détaillée sur son livre, car je n’ai fait que le feuilleter, et il y a déjà assez longtemps.

Pour ce qui est du *hadj*, toutes les circonstances en ont une signification symbolique ; mais sur le point précis dont vous me parlez, je n’ai jamais vu d’interprétation ; celle que vous envisagez me paraît au moins très vraisemblable. On le traduit généralement par “extase”, mais, dans l’acceptation où vous le prenez là, un autre mot serait peut-être préférable.

Pourquoi avez-vous une antipathie pour le mot “élite” ? Je ne me l’explique pas très bien. Je dois vous avouer que je vous trouve aussi un peu sévère et exclusif dans certaines appréciations ; je pense surtout ici à ce que vous dites à propos d’études symboliques et initiatiques. Sans doute, le symbolisme n’est qu’un moyen, mais c’est un moyen dont l’importance n’est nullement négligeable ; ce qui le montre bien, c’est qu’il est employé partout sans exception. D’autre part, si ce que j’appelle les “sciences traditionnelles” n’est qu’application des principes, donc quelque chose de secondaire et de dérivé, il n’en est pas moins vrai que cela a aussi son intérêt ; et il n’est pas possible de se tenir toujours exclusivement sur le terrain de la métaphysique pure. Dans l’Inde et en Chine, ces sciences tiennent aussi une place assez considérable. Enfin, j’ajouterai que vous m’avez paru confondre hermétisme et magie, ce qui est tout à fait différent.

J’ai trouvé que le compte-rendu de Reghini montrait qu’il avait très bien compris mes intentions, bien que lui-même m’ait écrit qu’il n’en était pas entièrement satisfait et qu’il aurait voulu faire autre chose. Quant à ses attaques contre le théosophisme et l’occultisme, je suis sûr qu’elles sont

tout à fait sincères, d'autant plus que je suis bien pour quelque chose dans cette attitude ; c'est ce qui explique certaines attaques dirigées à la fois contre nous deux, tant du côté occultiste que du Grand-Orient d'Italie. La position nettement "anti-réincarnationniste" prise par "Atanor" a aussi beaucoup contribué à susciter certaines animosités notamment de la part de l'école de Kremmertz que vous connaissez peut-être.

Pour la "Gnose", je n'ai plus de collection dont je puisse disposer, car, n'ayant pas assez de place chez moi, j'ai dû, il y a déjà longtemps, céder celles qui me restaient au libraire Chacornac, 11 quai St Michel (V^e). Si vous voulez vous en procurer une, vous pourrez lui écrire ; il doit les vendre 20 F. En dehors de mes articles, vous y trouverez, sur l'ésotérisme musulman, des études et de traductions qui vous intéresseront sûrement. Le reste est assez inégal, surtout au début, car j'ai dû éliminer peu à peu un certain nombre de gens encombrants et peu intéressants ; seulement, quand on veut être trop rigoureux, on finit par rester presque tout seul, et c'est ce qui m'est arrivé.

Quand vous aurez eu le temps de lire mon étude sur Dante, j'espère que vous voudrez bien me dire ce que vous en pensez. En tout cas, je puis vous assurer qu'il y a là tout autre chose qu'un travail "livresque" ; les citations diverses n'ont qu'une importance accessoire, l'essentiel est d'un ordre très différent ; mais nous en reparlerons quant j'aurai vos appréciations.

Je me demande ce qui vous choque dans l'expression d'"intellectualité pure", que j'emploie moi-même assez souvent ; vous savez bien que nous n'entendons pas du tout par là la même chose que les modernes qui confondent intelligence et raison, ou qui réduisent la première à la seconde.

Je suis tout à fait de votre avis en ce qui concerne l'invention de l'imprimerie et ses conséquences fâcheuses ; mais puisque cela existe, il faut bien en tenir compte et s'en servir.

Pour moi comme pour vous, la décadence occidentale a commencé au XIV^e siècle, bien qu'elle se soit manifestée plus nettement à la renaissance. Pour ce que vous dites de l'état actuel du catholicisme et de la prépondérance du côté moral et sentimental, vous n'êtes pas seul à penser ainsi ; je connais bien des gens, très catholiques d'ailleurs, qui le constatent et le déplorent également. L'esprit moderne et les tendances démocratiques ont pénétré jusque là, et c'est bien ce qu'il y a de plus lamentable ; mais peut-être n'est-il pas encore tout à fait impossible de réagir.

Quel est donc ce livre d'un prêtre jésuite sur le Védânta, au sujet duquel Masson-Oursel vous a fait la réponse tout à fait extraordinaire que vous me rapportez ? Je serais curieux d'avoir quelques renseignements là-dessus, d'autant plus que, d'après ce qu'on m'a dit dernièrement, les Jésuites, dans l'Inde, cherchent actuellement à se mettre en rapport avec les Brâhmanes. À ce propos, vous connaissez peut-être un livre du P. Wallace (ancien missionnaires anglican converti au catholicisme), intitulé "De l'Évangile au Catholicisme par la route des Indes". Il y a là-dedans des considérations très intéressantes, et qui montrent une compréhension des doctrines hindoues que je n'ai rencontrée dans aucun autre ouvrage européen ; cela aussi est quelque chose de "vécu". La "réalisation" est demeurée incomplète, mais elle a été déjà assez loin ; le mot même y est, ainsi que certaines autres expressions dont je me sers moi-même, et j'ai trouvé cette concordance assez remarquable. La traduction française de ce livre par le P. Humbler, a paru en 1921 à la librairie Albert Dervit, 53 rue Royale à Bruxelles. L'auteur est mort il y a environ deux ans.

Vous serez bien aimable de me dire ce que vous pensez des articles que je vous envoie, ainsi que de ceux que vous avez déjà lus.

Croyez, je vous prie, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Voici le compte-rendu de Masson-Oursel :

"L'ouvrage de M. Guénon atteste chez un auteur de tempérament philosophique, le goût et une sérieuse information de la culture indienne : il rendra de réels services en attirant l'attention sur l'intérêt spéculatif des doctrines hindoues. Toutefois, l'indophilie, bien plus forte ici que chez Schopenhauer ou chez Denissen, est poussée jusqu'à l'identification de l'esprit métaphysique avec la pensée brahmanique. Nous ne saurions, quant à nous, accepter une "condamnation formelle de toute tentative d'application de la méthode historique à ce qui est métaphysique" ; car nous estimons

au contraire qu'une certaine utilisation de la méthode historique fournit la plus sûre critique philosophique. Nous tenons donc pour partiales et passionnées les attaques fougueuses que l'auteur dirige contre l'indianisme "officiel", ainsi que contre l'enseignement philosophique actuel, en tous pays ; nous regrettons en particulier comme injustes certaines appréciations purement personnelles sur la pensée philosophique et l'érudition indologique de l'Allemagne. Nous n'en rendons pas moins hommage à la conviction féconde que connaître ne dispense point de comprendre, et que la critique pratiquée à l'européenne ne saurait dispenser de l'initiation aux traditions indigènes. Mais cela même nous invite à trouver de l'intérêt à toutes les manifestations de la civilisation indienne, de laquelle M. Guénon exclut sans le moindre fondement tout la culture bouddhique, arbitrairement dénoncée comme "une simple déviation sans portée métaphysique", comme ce qui, dans l'Inde, se rapproche le plus des idées occidentales. La portée spéculative du Bouddhisme, qui fut le principal aiguillon de la philosophie indienne, se trouve de la sorte méconnue. Cas exceptionnel, en vérité, cet ouvrage européen qui a le très rare mérite de juger à l'indienne des choses hindoues, mais qui adopte la partialité d'une autre race en dénigrant la science et la pensée de la sienne propre."

(Scientia, 1^{er} mai 1922)

Paris, 20 novembre 1925
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Je commençais à être inquiet de ne rien recevoir de vous depuis votre carte de juillet, et, craignant que vous ne soyez encore souffrant, je pensais à vous écrire quelques mots pour vous demander de vos nouvelles, quand votre lettre m'est parvenue. Depuis lors, je remets d'un jour à l'autre pour vous répondre, car j'ai toujours été très pris depuis mon retour ici, de sorte que maintenant c'est moi qui, à mon tour, suis bien en retard avec vous. Je vous adresse cette lettre à Varazze, où je pense, d'après ce que vous me disiez, que vous devez être réinstallé depuis quelque temps déjà.

Merci de la bonne pensée que vous aviez eue de m'inviter à aller vous rejoindre mais, malheureusement, les voyages sont bien coûteux actuellement ; j'espère tout de même que nous finirons bien par nous rencontrer quelque jour.

Ce que vous dites de la Kabbale de Vulliaud est très juste, quoique peut-être un peu sévère ; au fond, c'est à peu près ce que j'ai écrit moi-même sous une forme plus atténuée. J'ai parlé de cet ouvrage avec différentes personnes qui l'ont lu ; leurs appréciations concordent avec les nôtres et sont assez peu enthousiastes. Je n'ai pas encore eu l'occasion de lire le nouveau livre de Vulliaud sur le Cantique des Cantiques, qui est paru il y a trois ou quatre mois ; il paraît qu'il contient moins de discussions et de critiques que la Kabbale, mais encore beaucoup trop au gré de certains.

Merci du n^o de "Bilychnis" que vous m'avez envoyé depuis, j'ai reçu d'Evola lui-même tout un paquet d'autres revues contenant des articles de lui. Comme, en lui en accusant réception, je lui ai dit que j'aurais bien des réserves à faire sur son point de vue qui me paraît surtout philosophique, il m'a écrit une assez longue lettre, plutôt embrouillée, et dans laquelle il proteste que la forme philosophique dont il se sert n'est pour lui qu'un simple moyen d'exposition qui n'affecte pas sa doctrine même. Je n'en crois rien, et je persiste à penser qu'il est réellement très imbu de philosophie, et spécialement de philosophie allemande. Dans un article publié par la revue "Ultra", il a fait allusion à moi dans une note, à propos d'"Orient et Occident", en des termes qui prouvent qu'il n'a pas compris grand-chose à ce que j'ai exposé ; il va même jusqu'à me qualifier de "rationaliste", ce qui est plutôt ridicule (d'autant qu'il s'agit d'un livre où j'ai expressément affirmé la fausseté du rationalisme !), et ce qui montre bien qu'il est de ceux qui ne peuvent se débarrasser des étiquettes philosophiques et qui éprouvent le besoin de les appliquer à tort et à travers. Il m'annonce son intention de faire un article sur "L'Homme et son devenir" ; je me demande ce que cela pourra être ; enfin, on verra bien.

Puisque nous en sommes à Evola, il faut encore que je vous dise qu'il a été froissé des critiques que Reghini lui a adressées, sous une forme très modérée cependant. Il doit être assez vaniteux et voudrait n'avoir que des éloges ; il est vrai qu'il est très jeune. Vulliaud, qui n'a pas la même excuse, est presque aussi susceptible ; il paraît que lui aussi a été plutôt mécontent de mon article ; il s'imagine que lui seul connaît la Kabbale et est capable d'en parler. Il est à craindre qu'Evola

n'en fasse bientôt autant pour les Tantras, dont il n'est pourtant pas très qualifié pour s'occuper ; il voit tout cela à travers sa philosophie, d'où une espèce de déformation à la manière allemande ; la conception véritable de la Shakti est tout autre chose qu'un "volontarisme".

Je suis content que vous ayez été intéressé par les articles de la "Gnose" ; l'infériorité des premiers n^{os} vient de ce que je n'avais alors qu'une direction toute nominale ; j'ai même eu quelque peine ensuite à me débarrasser des gens encombrants ; ce serait trop long à vous raconter en détail.

Quel est donc ce livre récent qui contient des fragments du Zohar d'après la traduction de Jean de Pauly ? Je n'en ai pas entendu parler.

J'ai fait dernièrement la connaissance de Massignon ; il parle beaucoup, et il y a chez lui une certaine affectation, qui d'ailleurs se sent aussi dans son style. Il est vrai que ses ouvrages sont assez difficiles à lire, et d'autre part, s'il a assurément compris certaines choses, il n'a pourtant pas pénétré le fond de l'ésotérisme musulman. Quant à Carra de Vaux, il comprend encore beaucoup moins, et, même au point de vue de l'exotérisme, il lui arrive de commettre d'assez grosses erreurs. C'est surtout un compilateur, et la principale utilité de ses ouvrages consiste en ce qu'il y a réuni des renseignements qui se trouvaient épars un peu partout.

Pour le Védânta, jusqu'ici, il n'y a pas encore eu de comptes-rendus dans les revues ; cela demande toujours assez longtemps, et de plus il y a eu les vacances. Rien de Masson-Oursel ; je ne sais s'il en parlera ni ce qu'il en dira, mais je serais bien étonné que ce soit mieux que ce qu'il a fait pour moi précédemment. Il y a eu quelques notes dans les journaux ; je joins à ma lettre la copie des principales ; vous verrez que ce n'est pas mauvais. Le mois dernier, il y a eu aussi un assez long article sur moi, de Gonzague Truc, dans "Candida" ; je n'en ai actuellement qu'un seul exemplaire, mais je vais tâcher de m'en procurer un autre pour vous l'envoyer.

Ne tardez pas trop cette fois à me redonner de vos nouvelles, et croyez toujours, je vous prie, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris-Soir :

"On sait assez combien l'Asie est à l'ordre du jour et plus généralement combien actuelle est la question des grandes civilisations orientales jusqu'ici en sommeil apparent, en sommeil politique tout au moins, mais toujours aptes à la nourriture intérieure de millions d'âmes. Sous le titre "Orient et Occident", M. Guénon nous exposa l'an dernier, dans un petit livre incisif, la révision de valeurs qui s'imposait à nous, si nous voulions enfin rendre justice à l'Orient. Il y préconisait la formation d'une élite capable de favoriser un rapprochement, d'éviter une friction terrible. Nul mieux que lui n'est désigné pour donner à cette élite les directives qui permettront de voir l'Orient tel qu'il est, et non tel que le veulent nos œillères occidentales.

"M. Guénon n'est pas seulement notre seul métaphysicien indianiste. Il a, en des études qui firent quelque bruit, dénoncé l'"Erreur spirite" et le "Théosophisme". Il reproche à cet occultisme de petite marque son ignorance moule des grandes doctrines traditionnelles, ses fraudes scandaleuses, les dangers de sa vulgarisation. Poursuivant l'exposé de la science sacrée commencé avec sa magistrale "Introduction à l'étude des doctrines hindoues", M. Guénon nous donne aujourd'hui la fleur du Védânta.

"L'être humain, d'après ces textes que seul un philosophe est capable de comprendre, car tout y est symbole, et un historien y suit toujours de fausses pistes, a une constitution autrement complexe que ne l'imagine la psychologie occidentale. Nous ne sommes pas qu'un être de chair en communication seulement avec nos semblables, nous disent-ils ; nous avons en nous des antennes merveilleuses, propres à capter autre chose que des "phénomènes" et à nous lier avec les puissances supérieures. Les chapitres les plus remarquables du livre sont peut-être ceux où l'auteur nous parle successivement de l'état de veille, de l'état de rêve et de l'état de sommeil profond. Mais ceux qui attireront le plus la curiosité sont ceux où il est question de l'évolution de l'être humain après la mort.

"René Guénon est à l'antipode de Maeterlinck. Qu'on ne s'attende donc pas, malgré des titres comme "L'artère coronale et le rayon solaire", ou "Le voyage divin", à trouver des embellissements

imaginatifs, ni une pensée incertaine ; mais la sobriété probe et ferme d'un esprit vigoureux et logique. Les rapprochements suggestifs des autres traditions biblique, arabe, égyptienne, taoïste, augmentent singulièrement l'intérêt de ce livre qui marque une date dans notre connaissance de l'Orient".

L'Intransigeant :

"D'une lecture assez ardue, ce livre récompense ceux qui le lisent page à page.

"M. René Guénon projette sur les doctrines métaphysiques hindoues, sur la distinction du *Soi* et du *moi* une lumière éclatante, mais son livre ne peut absolument pas être considéré comme une "vulgarisation". D'ailleurs, il est impossible de "vulgariser" de telles conceptions. M. René Guénon s'est contenté d'apporter des précisions, d'éclairer des nuances jusqu'ici incomprises même de l'élite intellectuelle et d'inviter cette élite à s'élever à la compréhension de la doctrine dans sa pureté intégrale.

"Son livre a la valeur d'un enseignement donné par un grand érudit ; il en a peut-être aussi un peu la sécheresse. Mais pour qui a pu atteindre le dernier chapitre, quel éblouissement ! Lisez Shankarâcharya dans la traduction qu'en donne M. René Guénon.

"Un livre à relire."

Dans le *Journal des Débats*, article d'Abel Bonnard dont voici le début :

"L'Asie, ses doctrines, ses arts, sont menacés par la mode. Ce mot de menace paraîtra bien fort. Il ne l'est pas trop. Dès qu'il s'agit de choses hautes et nobles, la mode peut faire beaucoup de mal ; elle masque ce qu'elle prétend découvrir ; elle le profane et souvent même le souille, et les idées qu'elle en répand sont si communes et si dénaturées qu'on regrette, en vérité, le temps où ces choses reposaient, à l'abri du public, intactes et pures. Malheureusement, notre temps ne paraît guère capable d'autre chose que des modes. Sollicité par mille objets sans être retenu, curieux sans être attentif, à la fois avide et distrait, il semble condamné à tout méconnaître. Il n'est pas douteux que l'influence de l'Asie s'étend jusqu'à nous. Mais il est fort à craindre que cette influence reste superficielle, et que tout cela finisse par un bouddhisme de contrebande et par des charlataneries.

"Il n'en est que plus important de signaler au public les livres qui peuvent lui donner de cette grande Asie une idée profonde et vraie. Il vient d'en paraître deux qui méritent d'être connus à ce titre. L'un d'eux, "L'Homme et son devenir selon le Vêdânta", est l'œuvre de M. René Guénon. Tous ceux que l'Orient intéresse sérieusement connaissent les livres de M. René Guénon. Ils sont trop pleins de pensée pour qu'on essaie de les résumer en quelques mots. Disons du moins qu'ils ont pour première qualité de retirer le lecteur à toutes les idées convenues et de le reporter au centre même du sujet, c'est-à-dire à la valeur générale que gardent pour l'humanité les doctrines que l'Asie conserve".

La suite de l'article concerne la traduction de la "Vie de Milarépa" par J. Bacot.

Dans l'*Ère Nouvelle*, un compte-rendu très habilement fait, mais que je ne vous copie pas, parce qu'il est composé presque entièrement de phrases tirées de mon avant-propos.

Dans le *Figaro*, il y a eu deux chroniques d'Étienne Fournol dans lesquelles il est question de moi, en termes sympathiques, mais d'une façon assez superficielle.

Enfin, dans le "Larousse Mensuel" de septembre, il y a un bon article sur "Orient et Occident" ; c'est long à paraître, mais cela arrive tout de même peu à peu...

Paris, 26 janvier 1926
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Je crois que je suis de plus en plus en retard pour ma correspondance ; j'aurais voulu vous adresser plutôt mes vœux de meilleure santé, puisque, d'après ce que vous me disiez dans votre dernière lettre, vous étiez encore assez souffrant.

Je suis heureux que vous ayez été satisfait de la lecture de “Milarépa” ; du reste, le contraire m’aurait bien étonné. Dans la même collection, il y a une autre traduction de Bacot : “Trois mystères thibétains” ; c’est bien aussi, mais ce sont des textes d’un caractère plutôt littéraire, donc beaucoup moins intéressants pour nous.

Je suppose que le livre du P. Huc dont vous me parliez est la réédition qui a été faite récemment de son voyage au Thibet et en Tartarie ; il ne contient en effet rien qui concerne les doctrines ; il y a là-dedans des descriptions qui sont assez curieuses, mais c’est tout.

L’ouvrage de Boehme qui a été traduit en italien doit être le “De signatura rerum” ; il me semble que le sens du titre n’a pas été rendu très exactement. Quant à celui de Campanella, je ne le connais pas ; j’en ai seulement lu un compte-rendu dans le dernier n° d’“Ignis”. Les fragments du Zohar publiés chez Rieder ne sont en effet que des extraits de la traduction de Jean de Pauly ; je ne les ai pas vus, mais on m’a dit qu’ils étaient assez bien choisis.

Quant à Mead, ses livres sont tellement imprégnés de Théosophisme que je doute fort qu’on puisse en tirer grand’chose de bon.

À propos de théosophisme, savez-vous que la proclamation solennelle du nouveau Messie (Krishnamurti) doit avoir lieu très prochainement avec une mise en scène extraordinaire ? Que tout cela est peu sérieux.

Vous me demandiez ce qu’était la revue “Ultra” ; elle se qualifie de “théosophique indépendante”, c’est-à-dire qu’elle est l’organe d’un groupement qui s’est séparé de la Société Théosophique “besantiste” (Gruppo “Roma”, 5, via Gregoriana). Voici la copie de la note d’Evolva qui a paru dans cette revue (dans un article intitulé “Il Problema di Oriente ed Occidente”), et où il est question de moi

“Qui é chiaro che si parli di Oriente e di Occidente come di due tipicità ideali, le quali se convergono alla intonazione generale delle due culture, possono non convenire ai particolari di queste. P. e. presentemente correnti come l’intuizionismo, l’idealismo attuale, l’irrazionalismo sono in massima giustiziabili con il principio dell’èros. Sul pragmatismo si debbono invece fare delle riserve. Non si saprebbe pertanto convenire con la tesi sostenuta da R. Guénon (“Orient et Occident”) che “scientificismo” e vita del senso sono elementi connessi insieme. È esatto che la scienza occidentale venga utilizzata praticamente. Tuttavia non bisogna confondere le due cose : con semplici desideri e bisogni che fossero restati tali la comprensione scientifica della natura non sarebbe proceduta d’un passo. Il compimento della scienza si rimette invece, come b si è accennato, ad una prima manifestazione del principio del dominio e di affermazione dell’Io - il che costituisce un valore metafisico. Che ciò che è stato reso possibile da un tale principio in sé superiore sia alla vita dei bisogni e del sentimento che a quella “pura intellettualità” di cui il Guénon, da buon razionalista, ha la superstizione sia stato utilizzato da elementi che cadono fuori di esso, questa è tutta un’altra questione. In sé stesso resta un valore, che da alla cultura occidentale il suo significato e la sua originalità. Con il Guénon affermiamo che il principio dell’assoluto non ha nulla a che fare con l’elemento sentimentale, moralistico ed astrattamente razionale ; contro il Guénon affermiamo però che esso non ha parimenti nulla a che fare con quella “intellettualità pura” o “metafisica” di cui egli parla e che, si badi, sappiamo cosa sia, e appunto per questo, da un livello superiore, contestiamo possa essere distinta dal razionale così come esso venne inteso p.e. dallo Hegel (Vernunft opposta a Verstand). E affermiamo dunque che il principio dell’assoluto è la potenza (çakti) e che razionalistico (nel senso dispregiativo usato dal Guénon) e astratto è qualunque sistema che nell’ordine metafisico

ponga qualcosa prima o sopra la potenza.”¹

Evola ne manque pas de prétentions, comme vous le voyez ; mais, pour ma part, je persiste à penser qu’il ne comprend pas du tout ce que nous entendons par “intellectualité”, connaissance”, “contemplation”, etc., et qu’il ne sait même pas faire la distinction entre le point de vue “initiatique” et le point de vue “profane”. Il paraît qu’il a l’intention de faire paraître un compte-rendu de mon ouvrage sur le Védânta dans la revue “L’Idealismo Realistico” ; on verra ce que ce sera. En tout cas, malgré tout ce qu’on a essayé de lui expliquer, il persiste à trouver du “rationalisme” dans le Védânta, tout en étant obligé de reconnaître qu’il prend alors ce mot de “rationalisme” dans un sens assez différent de celui qu’on lui donne habituellement.

Vous avez dû voir que la publication d’“Ignis” est interrompue : Reghini ne pouvait plus arriver à tout faire à lui seul ou à peu près, ou bien il aurait fallu qu’il n’ait eu à s’occuper que de cela, ce qui ne lui est pas possible avec les conditions de la vie actuelle. Il y a bien des gens qui avaient promis de l’aider, mais qui n’ont rien fait ; c’est souvent ainsi, malheureusement. Je pense que vous aurez vu, dans le dernier n^o, mon article sur Joseph de Maistre, à propos des livres d’Émile Dermenghem.

Je vais vous envoyer le n^o de “Candide” contenant l’article sur moi dont je vous avais parlé dans ma précédente lettre. À part cela, je n’ai pas grand’chose de nouveau à vous communiquer ; les comptes-rendus dans les revues sont longtemps à venir ; et puis il se peut que les gens éprouvent quelque difficulté à parler de mon dernier livre. Lorsque j’aurai quelque chose qui en vaudra la peine, je vous le dirai.

Ce que vous dites sur la conception de *Dharma* chez les Jains me paraît très juste, et je ne crois pas non plus que ce soit là qu’on peut trouver une différence essentielle avec la doctrine orthodoxe. Par contre, le sens où ils prennent les mots *loka* et *aloka* est assez particulier ; il me semble assez exact de traduire le premier, dans ce cas, par “monde des formes” comme vous le faites.

Quant au *sphota*, c’est une conception propre à certains grammairiens, et dont la discussion à laquelle vous faites allusion montre l’inutilité. Naturellement, le point de vue des grammairiens ne peut être qu’extérieur et analytique ; il se rapporte uniquement à la forme du mot, en tant que celui-ci est constitué par l’assemblage de certains éléments phonétiques ; le mot n’y est pas pris en lui-même et synthétiquement. C’est bien ce qu’il y a d’artificiel dans ce point de vue qui nécessite l’intervention du *sphota* ; vous avez donc tout à fait raison. Il est certain aussi que cette discussion a beaucoup plus d’importance qu’on pourrait le croire quand on l’envisage superficiellement ; mais ce n’est pas aux philologues actuels que l’on peut espérer faire comprendre cela ; tout ce qui concerne la véritable nature du langage leur échappe entièrement.

1. Traduction du passage d’Evola concernant Guénon :

“Il est clair ici qu’on parle de l’Orient et de l’Occident comme de deux types idéaux qui, s’ils conviennent au caractère général des deux cultures, peuvent ne pas convenir aux détails de celles-ci. Présentement par exemple, des courants comme l’intuitionnisme, l’actualisme idéaliste, l’irrationalisme sont en règle générale justifiables par le principe de l’eros. On doit au contraire faire des réserves sur le pragmatisme. On ne saurait pour autant admettre, en suivant ainsi la thèse soutenue par R. Guénon (“Orient et Occident”), que ‘scientisme’ et vie des sens sont des éléments liés entre eux. Il est exact que la science occidentale est employée à des fins pratiques. Mais il ne faut pas confondre les deux choses : avec de simples désirs et besoins qui seraient restés tels, la compréhension scientifique de la nature n’aurait pas avancé d’un pas. L’accomplissement de la science se rattache en fait, comme on l’a déjà dit, à une première manifestation du principe de domination et d’affirmation positive du Moi - ce qui constitue une valeur métaphysique. Que ce qui a été rendu possible par un tel principe, en soi supérieur tant à la vie des besoins et du sentiment qu’à cette “intellectualité pure” à laquelle Guénon, en bon rationaliste qu’il est, voue un culte superstitieux - ait été utilisé par des éléments qui lui sont étrangers, c’est là une tout autre question. Cela reste en soi une valeur, qui confère à la culture occidentale sa signification et son originalité. Nous affirmons avec Guénon que le principe de l’absolu n’a rien à voir avec l’élément sentimental, moraliste et abstraitement rationnel ; mais nous affirmons contre Guénon qu’il n’a rien à voir également avec cette ‘intellectualité pure’ ou ‘métaphysique’ dont il parle, et dont nous savons, soulignons-le, ce qu’elle est. C’est pour cela précisément que nous contestons, d’un point de vue supérieur, que cette ‘métaphysique’ puisse être distinguée du rationnel tel qu’il fut défini par exemple par Hegel (Vernunft opposée à Verstand). Et nous affirmons donc que le principe de l’absolu est la puissance (çakti), et que tout système qui pose dans l’ordre métaphysique quelque chose avant ou au-dessus de la puissance est rationaliste (au sens péjoratif utilisé par Guénon) et abstrait”. [N.d.É.]

Le mois dernier, j'ai fait, à un groupe d'études qui se réunit à la Sorbonne, une conférence sur la métaphysique orientale ; je vous l'enverrai quand elle sera publiée. Avant moi, Masson-Oursel en avait fait deux ; il y a dit des choses invraisemblables, et il a présenté une véritable caricature des doctrines hindoues. Si cela vous intéresse, je pourrais vous en donner quelques exemples la prochaine fois que je vous écrirai.

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 12 juin 1927
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Que devez-vous penser de mon silence ? Je suis vraiment confus d'avoir laissé si longtemps vos dernières lettres sans réponse, et je me le reproche d'autant plus que vous étiez alors souffrant. J'aime à croire que, depuis lors, votre santé s'est améliorée.

J'ai fait tout de suite votre commission à la librairie Bosse ; on n'a pas pu me dire si votre mandat était bien parvenu, car il paraît qu'il aurait fallu faire des recherches assez compliquées pour s'en assurer ; mais on m'a dit que vous n'aviez pas à vous inquiéter, et qu'il serait temps pour vous de faire une réclamation à la poste si vous receviez un avis que le paiement n'a pas été effectué ; je suppose qu'on doit recevoir les comptes à époques fixes.

La traduction italienne du "Roi du Monde" est parue ; je l'ai reçue tout dernièrement. Je ne savais pas que vous connaissiez M. Hackin, nous avons parlé de vous la dernière fois que je l'ai vu.

Il m'a envoyé aussi le livre de Stcherbatsky, mais, jusqu'ici, je n'ai pas encore eu le temps de le lire ; il y a déjà longtemps que cette traduction était annoncée.

J'ai vu Masson-Oursel il y a quelque temps ; il m'a dit qu'il se rapprochait de plus en plus de mon point de vue et qu'il se rendait compte que les orientalistes avaient commis bien des erreurs. Après tout ce qu'il a écrit jusqu'ici, j'ai été un peu surpris de cette déclaration ; je me demande s'il aura le courage de dire cela publiquement un jour ou l'autre ; il est vraiment trop indécis et craint trop de se compromettre par des affirmations nettes dans un sens ou dans l'autre.

Avez-vous reçu enfin une réponse de Tahar Kheired dine ?

Voici l'explication que vous m'aviez demandée au sujet d'*Avalokitêshwara* : ce nom signifie littéralement "le Seigneur (*Īshwara*) regardé (*lokita*) en bas (*ava*)" ; mais, malgré la forme *lokita* qui est celle du participe passé, on l'interprète le plus souvent comme s'il voulait dire "le Seigneur qui regarde en bas". En réalité, ces deux interprétations, loin d'être contradictoires ou de s'exclure, se complètent parfaitement l'une l'autre, car il y a là en quelque sorte une réciprocité de relation. On pourrait parler à cet égard d'une aspiration de bas en haut, provoquant la descente des influences spirituelles. C'est cette descente que représente le symbolisme d'*Avalokitêshwara* ; c'est ce qu'on peut appeler la "charité cosmique" (certaines écoles musulmanes emploient aussi une expression qui a cette signification), en employant, bien entendu, ce mot de "charité" en dehors de toute acception sentimentale. Un des symboles les plus employés, et qui se retrouve à peu près partout, est le triangle &9661 ; dont la pointe est dirigée vers le bas. L'assimilation qui a été faite parfois d'*Avalokitêshwara* à un principe féminin est aussi en connexion avec la même idée et avec le même symbolisme ; dans l'Inde, le triangle inversé ou descendant est un des signes des *Shaktis*.

Le *Rex Nemorensis* dont vous me parliez doit être le même personnage que ce qu'on appelle souvent le "prêtre de Nemi" (je crois que Renan a écrit quelque chose sous ce titre). Je sais qu'il existe un lac de *Nemi*, mais je ne sais pas exactement en quelle région de l'Italie il se trouve. En tout cas, c'est *Nemi* qui est le nom actuel de la localité dont il s'agit ; mais à l'origine, ce ne devait pas être un nom propre, car c'est tout simplement le mot latin *nemus*, qui signifie "bois", et spécialement "bois sacré". Ce mot est étroitement apparenté au *nemeton* celtique, et aussi, par inversion, au *temenos* grec, qui signifient l'un et l'autre "lieu consacré" ; les racines de ces mots, comme celles de *templum* et de *sacratum*, expriment principalement l'idée de mettre à part, de séparer du monde profane.

Je n'ai pas eu l'occasion de voir les traductions de Mardrus, mais, d'après ce que je sais du personnage, je m'en méfie en peu ; du reste, je ne crois pas que le Coran soit vraiment traduisible.

Evola m'envoie toujours sa revue ; il voudrait bien que je lui donne un article, mais je n'ai guère le temps de m'en occuper. Il y a là-dedans des choses d'intérêt assez inégal, mais cependant il y a beaucoup moins de "philosophie" que je ne le craignais. D'ailleurs, Evola m'a écrit qu'il laisserait bientôt de côté cette forme "philosophique" qu'il a adoptée jusqu'ici ; je ne puis que le féliciter de cette intention ; mais je crains que l'influence qu'il a subie ne persiste malgré tout, bien qu'il s'en défende et qu'il prétende avoir eu des raisons spéciales de prendre ce langage et ce mode d'exposition.

Tout ce que vous me disiez au sujet de la magie est tout à fait juste ; il semble qu'Evola prenne ce mot dans un sens assez différent de celui qu'il a normalement, et l'emploi qu'il en fait a bien des inconvénients. Au sens propre du mot, ce n'est en somme qu'une science d'ordre expérimental ; elle peut en effet servir de point de départ pour autre chose, mais cela est vrai de toutes les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, et même je dirais volontiers qu'elles sont surtout faites pour cela. Il n'y a que les sciences conçues à la façon occidentale moderne qui ne puissent mener à rien d'autre et qui soient constituées de façon à ne pas permettre le passage à une connaissance d'un ordre supérieur.

Pour ce qu'Evola vous a écrit, je suis d'accord avec lui pour dire qu'il a existé une tradition initiatique occidentale ; mais, malheureusement, je doute fort qu'elle puisse être considérée comme encore vivante actuellement. Je rencontre bien, de temps en temps, l'affirmation de l'existence de centres spirituels en telle ou telle région de l'Europe, mais, jusqu'ici, je n'ai pu avoir aucune preuve que cette affirmation soit fondée.

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Blois, 3 août 1927
74, rue du Foix

Cher Monsieur,

Vous devez vous étonner de n'avoir pas eu encore de réponse à votre dernière lettre ; c'est que nous ne sommes à Blois que depuis quelques jours. Nous avons dû retarder notre départ de Paris, parce que je n'avais pas encore terminé la préparation d'un petit volume sur "la crise du monde moderne" (un peu dans le même genre qu'"Orient et Occident"), qui doit paraître chez Bossard avant la fin de l'année. Maintenant, je me hâte de remettre ce travail au net, car je dois envoyer le manuscrit avant le 15 août, et j'aurai tout juste le temps d'y arriver.

Pour ce que vous me demandiez, des amis nous ont dit que vous pourriez assez facilement trouver à vous loger ici dans un quartier tranquille, où vous n'entendrez certainement pas beaucoup de bruit. Quant à la chaleur, il ne semble pas qu'elle soit fort à craindre cette année ; jusqu'ici, tout au moins, les journées ensoleillées ont été bien rares.

Je n'ai pas pu demander à M. Hackin si la lettre dont vous me parliez lui était parvenue ; nous sommes allés une fois à une conférence au musée Guimet et nous pensions l'y voir, mais il n'était pas là. Il n'y aurait rien d'étonnant, d'après ce que vous me dites, à ce qu'il n'ait pas reçu cette lettre. Il y a bien longtemps que je n'ai pas eu de nouvelles directes de Reghini ; quant à Evola, il m'envoie toujours sa revue régulièrement. Un ami de Reghini, qui est venu à Paris il y a peu de temps, m'a dit que sa façon d'envisager le Catholicisme s'était beaucoup modifiée en ces derniers temps.

Le lac de Nemi est en effet tout près de Rome ; vous avez peut-être vu comme moi qu'on se propose actuellement d'y faire des recherches pour retrouver les trirèmes de Caligula. Ce lac était appelé "Speculum Dianae" ; il y avait là, en effet, un temple de Diane, dont le prêtre devait être le "rex Nemorensis" auquel se rapportait la phrase que vous me citiez précédemment.

Pour *Avalokitêshwara*, il est tout à fait exact que les deux interprétations se complètent, et aussi que le même symbolisme se trouve exprimé dans le mot latin "chantas" (ainsi d'ailleurs que dans le grec *charis* qui lui est identique).

Excusez-moi de ne pas vous répondre plus longuement ; je me hâte pour terminer mon travail, mais j'ai voulu tout de même vous envoyer ces quelques lignes sans plus tarder. Naturellement, prévenez-moi si vous vous décidez à venir à Blois.

À bientôt peut-être, cher Monsieur, et croyez toujours à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Blois, 15 août 1927

74, rue du Foix

Cher Monsieur,

Je suis désolé de voir par votre dernière lettre que votre santé est encore loin d'être bonne ; j'espère pourtant qu'elle va s'améliorer. Malheureusement, le temps est bien mauvais depuis que nous sommes ici : orages, tempêtes, pluies presque continuelles ; ce n'est vraiment pas un temps d'été. Pourtant, ici, il fait habituellement beaucoup meilleur, et le ciel n'est pas du tout le même que dans la région de Paris ; mais, cette année, le soleil est presque toujours absent. Il n'y a ni montagnes ni collines, tout au plus des coteaux ; mais il y a des forêts tout près de Blois, et on peut faire d'assez nombreuses promenades aux environs. Voilà, je crois, les renseignements que vous me demandez ; en tout cas, si vous vous décidez à venir, ne le faites pas avant les premiers jours de septembre, car nous allons nous absenter d'ici là. Je serai très heureux d'avoir cette occasion de faire enfin votre connaissance, si toutefois votre santé vous permet à ce moment de faire le voyage sans trop de fatigue.

Vajra est la foudre, mais je dois vous avouer que, moi aussi, je serais actuellement bien en peine de dire exactement en quoi consiste *Vajrâyana* ; il faudra que je recherche cela à mon retour à Paris, n'ayant pas ici les renseignements nécessaires.

Je suis tout à fait de votre avis pour ce que vous dites de l'état de l'humanité actuelle en rapport avec le Kali-Yuga ; c'est d'ailleurs ce que j'explique dans le volume que je viens de terminer. D'autre part, il est bien certain que l'"initiation" ne se comprend que par les conditions spéciales du "Kali-Yuga", en dehors desquelles elle n'aurait pas sa raison d'être. Il n'en est pas moins vrai qu'il faut bien, en fait, tenir compte de ces conditions ; c'est pourquoi, tout en étant parfaitement d'accord avec vous en principe, je dois pourtant maintenir tout ce que j'ai dit sur le rôle de l'élite. Ce rôle, d'ailleurs, n'est nullement propre aux traditions à forme religieuse ; l'exemple du Taoïsme en est une preuve suffisante ; et la même chose se retrouve partout, quoique quelquefois d'une façon moins tranchée (dans l'Inde par exemple). Depuis le Kali-Yuga, l'"initiation" existe en Orient aussi bien qu'elle a existé en Occident ; il y a là une nécessité de fait. De même pour le symbolisme : l'emploi de symboles comparables aux symboles hermétiques est tout à fait général aussi ; et ces symboles ne s'opposent point aux symboles naturels, mais s'y relie au contraire très normalement. En outre, le caractère symbolique de toute manifestation permet de donner aux faits historiques, aussi bien qu'à tout le reste, une tout autre valeur que celle qu'ils ont en eux-mêmes ; ceci pour ce que vous dites à propos de Dante ; le symbolisme de celui-ci est, si vous voulez, occidental dans sa forme extérieure, mais il est tout à fait équivalent aux symbolismes orientaux. Du reste, il n'y a eu vraiment d'opposition entre l'Orient et l'Occident que lorsque celui-ci a perdu sa tradition, y compris le sens du symbolisme ; l'hermétisme est beaucoup plus proche de l'esprit oriental que de l'esprit occidental moderne. Peut-être aurons-nous bientôt l'occasion de reparler de tout cela plus longuement.

Je pense comme vous pour Hackin : il est très gentil, mais je ne sais pas au juste ce qu'il peut comprendre. S'il ne vous a pas envoyé le livre de Stcherbatsky, c'est sûrement un oubli ; il est assez distrait.

J'ai reçu hier une lettre d'Evola, qui insiste encore pour que je lui envoie quelque chose pour *Ur* ; je crois bien qu'il faudra que je finisse par me décider à lui donner satisfaction. Il me dit qu'il a fait paraître le premier volume de sa "Teoria dell'Individuo assoluto", mais qu'il ne me l'a pas envoyé à cause de son caractère surtout philosophique, qu'il pense que son "Imperialismo Pagano", qui doit paraître à l'automne, sera susceptible de m'intéresser davantage. Il est au courant du livre que je viens d'écrire ; je suppose que c'est vous qui lui en avez parlé, car je n'ai écrit à personne d'autre en Italie depuis que j'ai commencé à le préparer ; cela n'a d'ailleurs aucune importance, car je l'ai déjà

annoncé à beaucoup d'autres personnes. J'ai expédié le manuscrit à l'éditeur il y a huit jours ; je ne suis pas fâché que ce soit terminé, car jusque là, je n'ai pu prendre aucun repos.

Ce n'est pas d'Evola, mais de Reghini qu'on nous a dit que son attitude à l'égard du Catholicisme s'était modifiée en ces derniers temps ; il faut croire que je me suis mal expliqué dans ma dernière lettre, ou que peut-être j'ai écrit un nom pour l'autre par distraction. Il est d'ailleurs possible, d'après ce que vous dites, que la même chose soit vraie pour tous deux ; en tout cas, si vous pouvez avoir quelque influence sur Evola, ce sera très heureux ; je le crois intelligent, mais remplis de préjugés de toutes sortes ; je pense d'ailleurs qu'il ambitionne une situation dans l'Université, et cela aussi peut le gêner à bien des points de vue.

Croyez-moi, je vous prie, bien cordialement vôtre.

René Guénon

Paris, 1^{er} novembre 1927
51, rue S^t Louis-en-l'Ile (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Nous avons appris avec plaisir, par votre carte envoyée à votre arrivée à Varazze, que votre voyage de retour s'était bien passé ; mais ensuite votre lettre, qui nous est encore arrivée avant notre départ de Blois, nous a malheureusement apporté de beaucoup moins bonnes nouvelles. Cependant, comme vous ne reparlez pas de votre santé dans votre dernière lettre, nous aimons à croire qu'elle est maintenant rétablie.

Malgré tout ce que je savais d'Evola, surtout par vous, j'ai été un peu surpris de son refus d'insérer votre article ; je me demande, dans ces conditions, pourquoi il insiste tant pour que je lui envoie quelque chose, car il doit bien penser que ce que je ferais serait tout aussi traditionnel et, par conséquent, ne le satisferait pas davantage. Je vois bien que décidément il n'y a rien à faire avec lui ; aussi est-ce très volontiers que je vais lui écrire dans le sens que vous me demandez, d'autant plus que cela coupera court (du moins je le pense) à toute nouvelle insistance de sa part et me donnera une raison décisive de ne pas collaborer à sa revue. Je lui dois d'ailleurs une réponse, ayant reçu de lui, il y a environ un mois, une lettre dans laquelle il me demandait un renseignement sur un point dont je crois me souvenir qu'il vous avait déjà parlé. Je vais joindre ma lettre à celle-ci, en vous priant d'en prendre connaissance et de la lui expédier ensuite ; je m'excuse de ne pouvoir la timbrer, n'ayant pas de timbres italiens à ma disposition.

Je serais heureux de lire votre article si Evola vous l'a retourné et si vous voulez bien me l'envoyer ; mais je suis sûr d'avance que je serai tout à fait d'accord avec vous.

Quel est donc ce texte latin pour lequel la traduction de Reghini vous a paru douteuse ?

Je suis curieux de savoir ce qu'Evola pourra bien dire à propos de Milarépa ; il sera certainement heurté par la place tout à fait inférieure qui est donnée à la magie, et qui est pourtant bien celle qui lui convient en réalité.

Je ne connais pas du tout le poème d'Ashthâvakra dont vous me parlez ; si vous voulez bien, comme vous me le dites, m'envoyer la traduction que vous avez, bien qu'elle soit plutôt une adaptation, cela m'intéressera et me donnera tout au moins quelque idée de ce qu'est le poème en question.

Voici l'adresse que vous m'aviez demandée :

M. Taillard, interprète judiciaire,
5, rue Al-Djézirah,
Tunis

La brochure que Jossot m'a envoyée ne contient guère d'intéressant que le résumé de quelques entretiens avec Kheireddine (qu'il désigne seulement par une initiale), et un aperçu, que je connaissais déjà, sur la doctrine des Alaouias auxquels il se rattache maintenant comme je vous l'ai dit. Il paraît que cette confrérie prend beaucoup d'extension ; je viens même d'apprendre qu'elle a une zaouïa à Paris, boulevard Saint-Germain, à deux pas d'ici ; cela fait d'ailleurs craindre qu'elle ne devienne

trop ouverte et ne dévie ainsi comme beaucoup d'autres. Il paraît aussi qu'elle travaille, en Algérie, à favoriser un rapprochement entre Chrétiens et Musulmans, ce qui est assurément très louable ; mais ces efforts aboutiront-ils à un résultat appréciable ?

La revue à laquelle Parise a fait allusion est *Regnabit*, dont voici l'adresse : 30, rue Demours, Paris (XVIII^e) ; j'y ai en effet collaboré régulièrement d'août 1925 à mai 1927, et j'avais toujours oublié de vous en parler. Mais voyez comment on raconte l'histoire : cette revue est si peu dirigée par les Jésuites que ceux-ci ont fait tout ce qu'ils ont pu pour l'empêcher de paraître. D'autre part, j'ai dû cesser cette collaboration à la suite de certaines machinations qui ont eu leur point de départ dans l'entourage de Maritain ; ce serait trop long à vous raconter, et d'ailleurs assez peu intéressant au fond. J'ai l'intention de reprendre quelque jour, de façon à en faire un volume, les questions de symbolisme que j'avais commencé à traiter dans cette revue ; mais quand y arriverai-je ?

J'ai fini de corriger les épreuves de "La Crise du Monde moderne" je pense que cela va pouvoir paraître vers le 15 novembre.

Ces dames vous envoient leur meilleur souvenir, et moi je vous prie de croire à mes sentiments très cordiaux.

René Guénon

Paris, 31 décembre 1927
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu vos deux lettres et j'aurais voulu y répondre plus tôt ; mais j'ai de moins en moins de temps libre, si bien que j'ai dû toujours remettre jusqu'ici, d'autant plus que je me proposais de vous écrire assez longuement ; je crois bien que, aujourd'hui encore, je vais être obligé de ne répondre qu'à une partie de ce que vous me dites et de remettre le reste à une autre fois.

D'abord, Evola m'a écrit deux fois ces temps derniers, et, d'après ce que vous me rapportez, je vois que ce qu'il me dit est à peu près exactement la même chose que ce qu'il vous a écrit à vous-même. Je me demande ce que peut être cette "action" qu'il compte déclencher avec sa revue et son livre, et cela non seulement en Italie, mais aussi dans les pays voisins ; enfin, on verra bien... Il m'a envoyé aussi un article intitulé "Fascismo antifilosofico tradizione mediterranea", qu'il a fait paraître dans la "Critica Fascista" ; peut-être l'avez-vous vu ; il y a là-dedans des choses assez justes, surtout dans la première partie, mais ensuite son "antichristianisme" reparait, si bien que la direction de la revue a dû ajouter une note faisant des réserves sur ce point. D'autre part, je ne vois pas très nettement ce qu'il entend par "tradition méditerranéenne", et je crains que, dans l'idée qu'il s'en fait, il n'y ait une certaine part de fantaisie. Je n'ai pas eu le temps de lui répondre jusqu'ici ; il faudra tout de même que je le fasse un de ces jours. Quant à la question de la collaboration à "Ur", je pense exactement comme vous, et je ne suis pas plus disposé que vous l'êtes à accepter les limites qu'il prétend nous imposer ; d'ailleurs, comme il voit de la "polémique" dans des choses où mon intention a été tout autre, je ne sais pas trop comment je pourrais faire pour ne pas sortir desdites limites, qui ne correspondent qu'à une appréciation des plus contestables.

Dans le dernier n^o du "Voile d'Isis", il y a une petite note sur "Ur" dans laquelle il est dit que cette revue est consacrée à l'étude de la *psychologie* ! Je ne sais qui a écrit cela, mais c'est assurément quelqu'un qui n'a pas lu un seul des articles d'"Ur" ; il est probable que c'est l'expression "scienza dell'io" qui a donné lieu à cette méprise ; si Evola a vu cela, il n'a pas dû en être très satisfait.

Il y a deux ou trois jours, j'ai reçu une carte de Reghini, qui ne m'avait pas donné signe de vie depuis à peu près un an ; il m'annonce qu'il va m'écrire plus longuement et qu'il m'expliquera les raisons de son silence.

Mon nouveau livre est arrivé il y a une quinzaine de jours, alors qu'il aurait dû paraître en novembre ; il aurait été bien étonnant que les imprimeurs ne se mettent pas en retard, car c'est leur habitude ; aussi a-t-on décidé de ne sortir le volume qu'en janvier après les fêtes, car cette période des étrennes est tout à fait défavorable.

Nous avons vu Hackin dernièrement, et nous lui avons appris que vous étiez à Blois pendant les vacances ; il a regretté que vous ne vous soyez pas arrêté à Paris car il aurait été très heureux de vous revoir.

Masson-Oursel a donné dans la “Revue Critique” (je ne sais trop ce qu’est cette publication, n’ayant reçu qu’une coupure) un petit compte-rendu du “Roi du Monde” qu’il faut que je vous copie textuellement, car il en vaut la peine :

“Leibniz aimait à dire qu’il y a de l’or dans le fumier de la scolastique ; il s’en trouve probablement – même chez les alchimistes – dans cette symbolique universelle qu’ont prônée les gnostiques, les hindous, les Chinois, les kabbalistes. Malheureusement, cet or, R. Guénon ne cherche pas à l’extraire ; seule la critique pourrait y prétendre. Il prend tout pour argent comptant, pourvu que ce soit donnée traditionnelle, et il ne doute pas que tout correspond à tout ; il s’avère par là de la lignée des symbolistes. Il possède de l’information, mais il accueille n’importe laquelle. La critique serait à ses yeux entreprise misérable, qui discréditerait le chercheur, et combien superflue pour un auteur qui croit tenir la vérité métaphysique. Nous le savons assez par les autres ouvrages de M. Guénon. Ce qu’il prend pour force et lucidité, à nos yeux compromet la valeur du savoir très étendu, ce qui vaut mieux, curieux, de cet orientaliste. Nous sommes effrayé, quant à nous, de ce qu’en une centaine de coquettes petites pages on prétende révéler le fin du fin sur le *swastika*, *Aum* et *Manu*, sur la *luz* et la *Shekinah*, sur le Graal, sur les Mages et le Vieux de la Montagne, sur des énigmes sans nombre. Même si l’on a deviné juste ici ou là, qu’importe le résultat sans la démonstration ? Et la preuve qu’il n’y a qu’une symbolique parmi la diversité des religions, des philosophies ?”

Que dites-vous de cela ? Ce qui est le plus stupéfiant, c’est qu’il m’affirmait, il y a quelques mois, qu’il se rapprochait de plus en plus de mon point de vue ! Il semble qu’il en soit au contraire plus éloigné que jamais ; il est évidemment incapable de comprendre. Rien ne compte pour lui en dehors de la “critique” et de l’analyse, c’est-à-dire de ce que je considère précisément comme inexistant ; il s’imagine, comme tous ses collègues, qu’il faut des volumes de pesante érudition pour traiter le moindre point de détail. Si j’avais cru utile de lui répondre, j’aurais pu lui faire remarquer que je suis bien loin d’accueillir “n’importe quelle information” comme il prétend, puisque je me refuse à tenir le moindre compte de celle qui vient des orientalistes officiels ; mais cela aurait été parfaitement inutile ; on ne peut pas changer la mentalité de ces gens-là, et le mieux est de continuer son chemin sans s’occuper de ce qu’ils peuvent dire ou penser.

Moi non plus, je n’ai pas eu l’occasion de m’occuper de Virgile depuis longtemps ; il est certain qu’il s’y trouve des choses qu’il est assez difficile de comprendre maintenant, mais je suis persuadé que, si on avait le temps, il pourrait être utile d’y faire des recherches au point de vue qui nous intéresse ; en tout cas, les quelques interprétations que vous m’indiquez me semblent tout à fait justifiées.

Je n’ai pas pu me reporter aux passages que vous m’indiquez dans le livre du P. Wallace, car je l’ai prêté à quelqu’un qui ne me l’a pas encore rendu ; il faudra donc que je revoie cela un peu plus tard, et alors je vous en reparlerai. Pour la réflexion que je vous avais faite autrefois à ce sujet et que vous me rappelez, ce que vous formulez correspond en effet très bien à ce que j’avais voulu dire.

J’ai parlé à Bacot de la traduction allemande des chants de Milarépa ; il la connaît, mais, ne sachant pas très bien l’allemand, il n’a pas pu l’examiner d’assez près pour voir ce qu’elle vaut exactement ; il paraît d’ailleurs qu’elle est très incomplète. Les passages que vous me citez ne semblent pas très clairs en effet, et il aurait fallu des notes pour les expliquer ; mais le traducteur en était-il capable ? Vous avez certainement raison pour l’artère du milieu, qui ne peut être que *sushumna*, et il est plus que probable que le “vent” est bien *prâna* ; je me demande même si, là où il est question de “cinq vents”, il n’y aurait pas un rapprochement à faire avec les cinq *vâyus*, qui sont des modalités de *prâna*. Les sens de *mudrâ* sont bien ceux que vous indiquez ; quant à *Dharmadhātu*, littéralement “semence de la Loi”, je sais que c’est une désignation de Bouddha, mais cela n’éclaire pas beaucoup le sens de la phrase où se trouve ce mot. Pour ce qui est de *Vajra*, vous savez qu’il signifie à la fois “foudre” et “diamant” ; il y aurait tout une recherche à faire là-dessus.

Je n’ai pas encore eu le temps de chercher le texte de la Bhagavad Gîtâ ; je prends note du passage dont vous m’avez parlé ; je tâcherai de vérifier cela un de ces jours.

Merci d’avance pour le poème védântin que vous avez promis de m’envoyer ; je pense que vous ne

serez pas trop pressé que je vous le retourne, car en ce moment, je n'arrive même pas à lire quoi que ce soit. Merci aussi pour les indications que vous me donnez au sujet du texte et de sa traduction en prose ; mais il me sera difficile de trouver cela, car je ne vais jamais dans aucune bibliothèque.

Le sens de *sâkshî* est bien “témoin” ou “observateur” ; je pense que *sâkshipurusha* doit se prendre comme un équivalent de celui des “deux oiseaux sur l'arbre” qui “regarde sans manger”, et qui est effectivement la personnalité, tandis que l'autre, celui qui mange (c'est-à-dire qui est engagé dans l'action et ses conséquences), est *jîvâtmâ* ou l'individualité. La traduction du shloka en question me semble exacte à première vue ; quand j'aurai un instant, je la reverrai de plus près.

La lettre *Kha* symbolise l'atmosphère, et même le ciel, plutôt que l'air comme élément. La désignation d'Agni “triforme” peut avoir plusieurs significations ; il est possible que, dans le cas dont il s'agit, elle se rapporte au feu céleste, au feu terrestre et au feu vital. Les trois couleurs dont vous parlez sont plus habituellement rapportées aux *gunas* qu'aux éléments : *sattwa*, blanc ; *rajas*, rouge (c'est même le sens propre de la racine *rau*) ; *tamas*, noir (obscurité). Pour le O entre 3 et 2 (au lieu de l'unité), ce que vous dites me paraît tout à fait juste, ou en tout cas très plausible comme interprétation. Quant aux passages du commentaire indiquant la définition de la *mukti* suivant différentes écoles, c'est encore une chose qu'il faut que je remette à une prochaine fois, ne voulant pas vous donner une traduction qui risquerait d'être inexacte. Je suis content que Taillard vous ait répondu et qu'il ait pu vous envoyer une photographie de Kheireddine ; si vous arrivez à la faire reproduire comme vous l'espérez, je serai très heureux de l'avoir. Chose singulière, le jour même où j'ai reçu votre lettre, j'en avais une de Jossot qui me parlait aussi de Kheireddine ; il dit que celui-ci est mort alors qu'il se disposait à l'instruire ; mais je ne sais vraiment si Jossot aurait pu beaucoup profiter de ses enseignements. Vous serez bien aimable de me dire si vous avez eu une nouvelle réponse de Taillard ; le Cheikh dont il vous a parlé doit être certainement le Cheikh Mostafa ben Alioua, le chef des Alaouias. J'ai un résumé des enseignements de cette école, rédigé par le secrétaire du Cheikh Si Mohammed El Aid, avec une traduction française faite par Taulard, et dont je pourrai vous envoyer la copie si cela vous intéresse. Je crois vous avoir dit que les Alaouias ont maintenant un centre à Paris, d'ailleurs destiné exclusivement aux Arabes et aux Kabyles ; bien qu'on m'ait engagé à me mettre en rapport avec eux, je n'en ai pas eu le temps, et pourtant c'est tout à côté d'ici ; il faudra bien que j'arrive à voir cela, car cela peut être plus intéressant que la branche qui est en formation et dans laquelle on admettra des Européens, comme il me semble vous l'avoir dit également ; l'introduction des éléments occidentaux est trop facilement une cause de déviation.

Excusez ma réponse incomplète ; je tâcherai d'être moins longtemps sans vous écrire.

Je pense que vous n'étiez pas dans la montagne au moment des grands froids ; n'en avez-vous pas trop souffert.

Tous mes vœux pour l'année qui va commencer ; ces dames vous envoient leur meilleur souvenir, et moi je vous serre la main bien cordialement.

René Guénon

J'allais oublier de vous remercier de votre gracieux envoi de timbres.

Blois, 6 avril 1928
74, rue du Foix

Cher Monsieur et ami,

Je suis confus d'être si en retard avec vous ; j'aurais voulu vous remercier beaucoup plus tôt des témoignages de sympathie que vous m'avez donnés en ces tristes circonstances, mais j'ai été bien longtemps sans avoir le courage d'écrire à personne. Votre dernière lettre m'est bien parvenue à Paris, et j'aurais voulu répondre tout de suite, mais je n'ai pas pu trouver même quelques instants, tout mon temps a été pris par les leçons et d'autres occupations aussi peu intéressantes, mais pourtant nécessaires. Je profite des quelques jours que nous passons ici pour vous écrire enfin ; nous avons été obligés de venir à Blois pour affaires, sans quoi nous ne nous serions probablement pas décidés à quitter Paris en ce moment.

J'allais vous remercier de votre envoi, que j'avais reçu avec grand plaisir, quand le malheur est arrivé, et cela de la façon la plus subite et la plus inattendue : quelques jours de maladie à peine, mais d'une maladie contre laquelle on ne peut rien, la méningite cérébro-spinale. Il y a eu alors une véritable épidémie à Paris : certaines personnes ont été emportées en quelques heures ! Depuis, ma santé n'a pas été bien fameuse, ce qui n'a rien d'étonnant après un coup si dur ; il a fallu cependant que je reprenne presque tout de suite les occupations forcées, mais c'est à peu près tout ce que j'ai pu faire jusqu'ici.

Nous rentrerons à Paris à la fin de la semaine prochaine, c'est-à-dire le 13 ou le 14 avril ; peut-être vaudra-t-il mieux que vous attendiez ce moment pour m'envoyer la lettre de Taulard dont vous me parlez, et qui m'intéressera sûrement. Il faudra aussi, à mon retour à Paris, que je recherche ce résumé de la doctrine des Alaouias qu'il a traduit, pour vous en envoyer une copie comme je vous l'avais promis.

Il va falloir tout de même que je me décide un de ces jours à écrire à Evola dont j'ai toujours laissé plusieurs lettres sans réponse. Jusqu'ici, je n'ai pas reçu son "Imperialismo", et pourtant il m'avait annoncé, il y a déjà longtemps, qu'il me l'enverrait ; peut-être le fera-t-il quand je lui aurai écrit. En tout cas, si je ne reçois rien, je vous le dirai, et alors vous pourrez me prêter votre exemplaire comme vous voulez bien me le proposer.

J'ai lu un peu rapidement l'"Ashtâvakra Gîtâ" ; cela m'a paru très bien ; même dans cette adaptation qui est sûrement imparfaite (d'autant plus que la préface, autant que je me souviens, ne prouve pas beaucoup de compréhension chez son auteur) ; il faudra que je reprenne cela plus attentivement quand j'aurai un peu de temps libre.

J'ai reçu le 1^{er} n° de la 2^e année d'*Ur* ; en a-t-il paru un autre depuis ? Je n'ai pas constaté, dans l'ensemble, un bien grand changement avec la 1^{re} année, si ce n'est que ces histoires de "chaîne magique" semblent devoir prendre de plus en plus d'importance, et aussi que la "Scienza dell'Io" a disparu du titre ; est-ce l'interprétation "psychologique" dont je vous avais parlé qui a déterminé Evola à supprimer cette expression, à laquelle il semblait cependant tenir beaucoup ? J'avais trouvé très justes toutes les réflexions que vous faisiez dans une de vos lettres du début de janvier, au sujet du n° précédent ; quand j'écrirai à Evola, vous pouvez être sûr que je tiendrai compte de ce que vous me disiez alors, car je suis persuadé que vous avez tout à fait raison.

Avez-vous pu voir le nouvel ouvrage sur Dante dont vous m'aviez parlé ? Si oui, vous serez bien aimable, à l'occasion, de me dire un peu ce que c'est et de quel genre de symbolisme il est question là-dedans.

Je me suis acquitté, il y a déjà longtemps, de la commission dont vous m'aviez chargé pour Bossard ; j'allais oublier de vous le dire et de vous renvoyer la note, timbrée à la date du paiement.

J'ai été heureux de voir que vous étiez complètement d'accord avec tout ce que j'ai exposé dans mon dernier livre ; d'ailleurs le contraire m'aurait beaucoup étonné. Les coïncidences que vous m'avez signalées avec des choses que vous aviez écrites vous-même précédemment sont en effet très remarquables ; ces rencontres ne sont certainement pas l'effet du hasard (auquel d'ailleurs je ne crois pas du tout).

J'espère que j'aurai un jour le temps de reprendre toutes vos dernières lettres et de répondre au moins aux plus importantes des diverses questions que vous me posiez.

J'ai en ce moment un travail fort désagréable : c'est la correction de la traduction anglaise de "L'Homme et son devenir" ; cette traduction a été affreusement mal faite, il y a des contresens à toutes les pages. De plus, au lieu de m'envoyer le manuscrit comme j'y comptais, on a tout fait composer et on m'a seulement envoyé des épreuves, de sorte que les éditeurs ont été fort mécontents quand je leur ai écrit qu'il y aurait beaucoup de changements à faire ; ce n'est pourtant pas ma faute s'ils ont fait une sottise.

J'aime à croire que votre santé n'est pas trop mauvaise maintenant et que vous n'avez pas eu d'autre crise depuis votre dernière lettre.

Ma tante me charge de vous envoyer son meilleur souvenir, et moi, cher Monsieur et ami, je vous

prie de croire toujours à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 4 mai 1928
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Cette fois encore, j'aurais dû vous répondre plus promptement mais décidément il faut que j'aie, en ce moment, des travaux pressés et ennuyeux. J'avais à peine renvoyé de Blois à l'éditeur anglais la traduction de "L'Homme et son devenir" avec les corrections nécessaires, qu'il m'arrivait autre chose : on va rééditer le "Théosophisme" qui est épuisé, et on me demande des notes complémentaires pour que cette nouvelle édition soit mise à jour. Je me suis donc, dès notre retour à Paris, mis à ce travail qui demande beaucoup de recherches pour arriver à rédiger quelques pages, et je n'en suis pas encore sorti ; on me le demandait pour le plus tôt possible, mais je crois que j'en ai bien encore pour une quinzaine, car, avec mes cours et leçons, je suis loin de pouvoir disposer de tout mon temps, surtout à l'approche de l'époque des examens.

Bacot m'avait parlé, il y a à peu près six mois, du "Tibetan Book of the Dead" comme de quelque chose de très intéressant ; un jeune homme qui vient souvent me voir a fait venir dernièrement ce volume d'Angleterre, et il doit me le prêter quand il aura fini de le lire. Merci de votre offre de me le communiquer, mais vous voyez qu'il est inutile de vous donner cette peine ; du reste, si je n'avais pas su que je l'aurais autrement, je vous aurais tout de suite envoyé un mot pour vous le demander.

L'affaire de la traduction anglaise a fini par s'arranger mieux que je ne l'aurais cru : les éditeurs m'ont fait savoir, il y a quelques jours, qu'ils acceptaient de faire toutes les corrections que j'avais indiquées, tout en se plaignant des frais supplémentaires que cela va leur occasionner. Comme je le leur ai dit, je ne suis aucunement responsable de ces difficultés, puisqu'elles auraient été entièrement évitées si on m'avait envoyé la traduction en manuscrit. Je vous avoue que je n'aurais pas eu l'idée de proposer de faire cette traduction moi-même, parce que c'est un travail qui demande beaucoup de temps et qui n'est pas bien intéressant ; mais je l'ai un peu regretté en voyant comment cela avait été fait. Sûrement, nous nous en serions bien tirés en la faisant ensemble, merci de l'intention ; on pourra peut-être envisager cela en une autre occasion.

Ch. Lancelin est un expérimentateur "psychiste" et plus ou moins spirite ; je n'ai pas lu le livre que vous mentionnez, mais j'en ai lu d'autres de lui, et je n'y ai rien trouvé d'intéressant.

Ma collaboration à "Regnabit" va d'août 1925 à mai 1927 inclusivement ; l'adresse de la revue est 30, rue Demours (XVII^e), peut-être vous l'ai-je déjà donnée. Je regrette de n'avoir plus de séries complètes en double, sans quoi je me serais fait un plaisir de vous en envoyer une. Il faudra que je vous raconte quelque jour la suite de l'histoire de cette collaboration, mais c'est malheureusement trop long et à peu près impossible à résumer. Actuellement, j'en suis à recevoir de ce côté des lettres d'injures et de menaces ; il paraît que c'est la "Crise du Monde moderne" qui, je ne sais trop pourquoi, a suscité dans certains milieux catholiques de véritables accès de fureur.

Je n'ai pas encore pris le temps d'écrire à Evola ; c'est à se demander si j'y arriverai. Jusqu'ici, je n'ai pas reçu le n° 2 d'"Ur", est-il paru ? Je suis curieux de savoir ce qu'Evola y dira du livre tibétain ; sans doute y aura-t-il vu encore de la "magie", puisque, pour lui, tout se ramène à cela.

Merci pour la copie de la lettre de Taulard, qui contient en effet des choses très intéressantes ; vos réflexions à ce sujet sont tout à fait exactes ; il faudra que je vous reparle de cela plus longuement et plus tranquillement la prochaine fois que je vous écrirai car, aujourd'hui, je n'ai que bien peu de temps libre, et pourtant je n'ai pas voulu tarder davantage à vous écrire.

Je ne sais pas du tout qui est ce Pierre Taulard ; je suppose que ce doit être un parent de l'autre ; s'il est antoiniste, cela me donne une bien mauvaise idée de son intellectualité (voir le chapitre relatif à cette secte dans l'"Erreur spirite"). Du reste, la fin de la lettre m'inquiète un peu : Taillard semble se faire encore bien des illusions sur les prétendus "chercheurs de la Réalité de l'Être", et ce qu'il dit de l'Europe me paraît beaucoup trop "optimiste". Puisque vous ne connaissez pas les "Cosmiques",

je pourrai vous renseigner à l'occasion, car, ayant connu la plupart des dirigeants de ce mouvement (maintenant bien dispersé), je suis très bien informé là-dessus.

Comme je vous l'avais promis, je vous envoie sous ce pli la copie du résumé des enseignements des Alaouïas. J'y joins aussi celle d'une note sur les Tidjanias, dont Jossot m'a envoyé le texte arabe avec la traduction écrite par Taillard ; vous verrez que cette confrérie, comme tant d'autres, semble bien dégénérée aujourd'hui.

En hâte, bien cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 9 juin 1928
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Voilà déjà quelque temps que j'ai vos deux lettres, mais, cette fois encore je n'ai pas pu y répondre plus tôt, car c'est seulement ces jours-ci que j'ai terminé la rédaction de notes complémentaires pour le "Théosophisme" qui va être réédité ; peut-être vous ai-je déjà parlé de ce travail, auquel j'étais occupé depuis notre retour ici après les vacances de Pâques ; cela m'a donné plus de mal et pris plus de temps que je n'aurais cru.

Ur me parvient toujours régulièrement ; j'ai reçu il y a deux ou trois jours le n° de juin, dans lequel il y a encore moins que dans le précédent. Celui-ci m'était arrivé à peu près en même temps que votre avant-dernière lettre ; je me suis demandé aussi quelle intention Evola avait bien pu avoir en publiant ainsi votre article "arrangé" et des extraits de lettres que j'aurais tout de suite pensé être de vous également, même si vous ne me l'aviez pas dit. Depuis j'ai reçu une lettre d'Evola, dans laquelle il y a un passage qui vous concerne ; je vous le transcris textuellement ; "Avrà visto che *Ur* 34 comincia con un articolo che è una riduzione di quello che, a suo tempo, De Giorgio mi mandò. Avendo presa tale riduzione direttamente sotto nostra responsabilità, Lei potrà vedere che nei punti principali non si era certamente in contrasto con De Giorgio, ma solamente su alcune sfumature, su alcuni modi di presentazione che avrebbero nuociuto all'unità della rivista e che ora sono stati eliminati. Questa pubblicazione puô dunque servir le come un punto di orientamento maggiore nei nostri riguardi e nei nostri rapporti." ¹ Cela n'éclaircit pas beaucoup les choses, et j'avoue que "l'unité de la revue" ne m'apparaît pas très nettement jusqu'ici.

Dans la même lettre, Evola me demande si j'ai reçu son "Imperialismo Pagano" qu'il avait, paraît-il, dit à l'éditeur de m'envoyer ; je lui ai répondu que je n'avais rien reçu ; je pense donc l'avoir un de ces jours. Quand j'aurai lu ce livre, je pourrai lui faire quelques observations sur ce qu'il a dit de moi ; vous les lui avez déjà faites comme il convenait, et je vous en remercie ; mais cela ne fait rien, car je suis censé ne pas le savoir, et je pourrai les réitérer de mon côté ; on verra bien si Evola en tient compte, d'autant plus que, d'après ce qu'il m'a écrit, il a l'intention de donner dans *Ur* une étude sur mes ouvrages ; je me demande ce que ce sera. En tout cas, en lui répondant, je vous assure que je ne lui ai rien dit de bien compromettant ; après tout ce qui vous est arrivé avec lui, je me méfie beaucoup.

En effet, les articles d'*Ur* sont décidément bien faibles ; celui de Reghini sur la "Tradizione occidentale" est tout de même encore ce qu'il y a peut-être de mieux là-dedans, mais au sujet de Saturne, il y aurait eu beaucoup d'autres choses à dire. Je vois qu'Evola se propose de revenir dans le prochain n° sur sa "Tradizione mediterranea" ; la conception qu'il s'en fait me semble à la fois bien vague et bien fantaisiste.

J'ai reçu dernièrement le livre de Valu, mais je n'ai pas encore eu le temps de le lire ni même de le

1. "Vous aurez vu qu'*Ur* 34 commence par un article qui est une version abrégée de celui que De Giorgio m'envoya. Cette décision d'abrégé l'article relevant directement de notre responsabilité, vous pourrez voir que sur les principaux points il n'y avait certainement pas de désaccord avec De Giorgio, mais seulement sur quelques nuances, sur certaines façons de présenter les choses qui auraient nui à l'unité de la revue et qui ont maintenant été éliminées. Cette publication peut donc vous servir pour mieux vous orienter à notre sujet et dans nos rapports". [N.d.É.]

parcourir ; je vous en reparlerai donc plus tard.

La brochure dont vous me parlez est une biographie de Matgioi qui a dû paraître vers 1910 ; je ne sais pas du tout s'il est encore possible de se la procurer ; je dois bien l'avoir, mais où ? Je finis par avoir ici une telle accumulation de choses que je ne m'y retrouve plus. Oui, j'ai connu Matgioi, mais il y a au moins dix ans que je ne l'ai pas revu ; il a été, malheureusement, trop "dispersé" par toutes sortes de choses qui n'ont aucun rapport avec les doctrines extrême-orientales et qui l'ont empêché de continuer ce qu'il avait commencé. Ce que vous dites de son style est tout à fait exact ; il y a surtout chez lui un défaut de précision qui est bien gênant parfois. Quant aux autres choses qui le concernent, je vous en parlerai bien volontiers si vous venez à Blois cet été ; j'espère encore que vous pourrez obtenir le renouvellement de votre passeport.

Je n'ai malheureusement aucune donnée sur ce que signifie l'expression "Canticum graduum" ; l'hébreu se traduit bien littéralement par "cantique pour les ascensions", mais de quoi s'agit-il au juste ? Votre interprétation me paraît au moins vraisemblable, mais sans que je puisse rien affirmer.

Si vous devez quitter Varazze bientôt, n'oubliez pas de me faire connaître votre nouvelle adresse.

Excusez ma hâte, j'ai beaucoup de correspondance en retard.

Meilleur souvenir de ma tante, et bien cordialement à vous.

René Guénon

Blois, 8 septembre 1928

Cher Monsieur et ami,

Quelques mots seulement pour vous dire d'abord que j'ai bien reçu votre lettre et votre carte, et ensuite que nous pensons quitter Blois pour rentrer à Paris le 25 ou 26 septembre, car j'aurai des leçons dès le 1^{er} octobre, et nous ne pouvons pas attendre la veille à cause de la foule. Jusque vers le 20, vous pourrez, si vous vous décidez à venir, choisir le moment qui vous conviendra le mieux ; cela ne fait absolument rien pour nous, car décidément je ne bougerai pas d'ici. Je crois que le mieux serait que vous passiez par Lyon et Tours comme vous l'avez fait pour repartir l'an dernier ; mais je comprends que vous ayez de la peine à organiser un itinéraire, car moi-même je n'y entends pas grand'chose non plus. Nous aimons à croire que votre indisposition est passée maintenant et que votre séjour dans les montagnes vous a été tout à fait favorable. Vous avez très bien fait de ne vous engager à rien vis-à-vis d'Evola, qui sûrement voudrait bien que vous lui donniez des articles, quitte à les "arranger" comme il l'a déjà fait ; cette expérience n'est pas bien encourageante... Je n'ai toujours pas reçu le dernier n° d'*Ur* ; sans doute s'est-il perdu en route comme c'était déjà arrivé une fois ; quand j'aurai l'occasion d'écrire à Evola, je lui demanderai qu'il m'envoie un autre exemplaire, car je serais curieux de voir les fantaisies étymologiques auxquelles vous faites allusion.

À bientôt peut-être, et bien cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 18 décembre 1928
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Je pensais bien, en ne recevant rien de vous, que le faire-part que je vous avais envoyé, ne pouvant vous écrire alors, ne vous était pas parvenu tout de suite, et j'en avais conclu que vous ne deviez plus être à Varazze, en quoi je ne m'étais pas trompé.

Ce nouveau deuil était prévu, car l'état de ma tante s'était beaucoup aggravé depuis cet été ; je ne pensais pourtant pas, en quittant Blois à la fin de septembre, être obligé d'y revenir au bout de trois semaines et dans des circonstances aussi pénibles pour la seconde fois cette année.

Voilà déjà quelque temps que je me propose de vous écrire mais sans pouvoir y arriver ; il faut vous dire que, depuis plus d'un mois j'ai une grippe dont je ne peux pas me débarrasser ; je ne me

suis pas arrêté pour cela, mais je suis très fatigué et incapable de faire un travail quelconque en dehors des choses absolument obligées. D'un autre côté j'ai de très graves ennuis, qui sont bien aussi pour quelque chose dans cet état. Vous savez que j'ai avec moi une nièce que nous avons élevée depuis dix ans ; or la mère, qui ne s'en est jamais occupée jusqu'ici, veut maintenant à toute force me la retirer, et non pas même pour l'avoir avec elle, mais pour la mettre en pension ; et toute la famille l'approuve et se tourne contre moi. Je ne sais pas encore comment les choses vont pouvoir s'arranger, et la situation est d'autant plus inquiétante pour moi que, avec l'aide de cette enfant qui a maintenant quatorze ans, je peux arriver à me tirer d'affaire, tandis que seul j'en serais tout à fait incapable ; et puis, si je venais à tomber malade, n'ayant plus absolument personne, que se passerait-il ? Ma belle-sœur, à qui j'ai dit cela, m'a répondu que cela lui était indifférent, et que d'ailleurs tout ce que je pouvais dire ne comptait pas. Il ne m'est pas possible de vous donner tous les détails, ce serait beaucoup trop long ; l'ingratitude et la méchanceté des gens sont vraiment quelque chose d'incroyable.

J'ai beaucoup regretté que le moment où vous auriez pu être libre coïncide juste avec celui où il nous fallait rentrer à Paris ; et je le regrette d'autant plus maintenant que je ne sais pas du tout comment les vacances pourront s'arranger pour moi à l'avenir ; de toutes façons, il me sera encore beaucoup plus difficile de m'organiser à Blois qu'ici.

Par une lettre de Reghini, reçue quelques jours avant la vôtre, j'étais déjà au courant de ses difficultés avec Evola ; tout cela est bien singulier. Naturellement, il me demande ma collaboration pour la nouvelle revue qu'il projette de faire ; je ne lui ai pas répondu encore ; il va tout de même falloir que je le fasse, mais je tâcherai de ne m'engager à rien pour le moment.

La semaine dernière, j'ai reçu le n° 11-12 d'*Ur*, qui va, pour la nouvelle année, se transformer en *Krur* ; peut-être l'avez-vous eu aussi. Je n'avais plus rien reçu depuis le n° 6, non plus qu'aucune réponse à la lettre que j'avais écrite à Evola au sujet de son "Imperialismo Pagano", si bien que je pensais que peut-être il s'était froissé de ce que je lui avais dit. Dans ce n° 11-12, je trouve un extrait de cette lettre reproduit en note dans un article où il est question de la "Crise du Monde moderne", et qui contient encore les attaques habituelles contre le christianisme, auquel on refuse même le caractère de "tradition" ! Si vous voulez bien m'envoyer le n° 7-8 comme vous me l'aviez proposé, je serai content de pouvoir prendre connaissance des choses que vous me signaliez. Quant aux n° 9 et 10, je vois que vous ne les avez pas eues non plus, mais peut-être pourrez-vous les obtenir par Paris ; je serais curieux aussi de voir ce qui a déclenché la scission ; en tout cas, merci d'avance pour ce que vous pourrez m'envoyer.

Pour cette personne dont vous m'aviez parlé et que vous avez été voir à Gênes, je vous avoue que je n'ai pas été très surpris que vous ayez eu une déception ; quand il y a un côté "phénoménal" si extraordinaire, je me méfie toujours un peu, sans contester en principe que, dans certains cas, cela puisse recouvrir quelque chose de plus intéressant. Cette histoire n'en est pas moins curieuse ; avez-vous eu d'autres informations à ce sujet ?

Je me suis informé au sujet d'une question que vous m'aviez posée il y a déjà assez longtemps, et voici la réponse que j'ai reçue : "Pour la date première de l'apparition du crucifix, il faut s'en tenir au IV^e siècle, et les deux plus anciens documents certains paraissent être le crucifix de la porte de Ste Sabine à Rome, et l'autre en ivoire du Musée Britannique. On a parlé d'une gemme gnostique plus ancienne, mais sa date et son utilisation ont été contestées".

J'ai lu le livre de Valu à la fin des vacances ; je vous en parlerai la prochaine fois, car je n'ai plus le temps aujourd'hui ; rappelez-le moi quand vous m'écrirez. Dites-moi où vous en êtes de toutes vos difficultés ; je vois que malheureusement je ne suis pas seul à en avoir. Je tâcherai d'être moins longtemps sans vous donner de mes nouvelles.

Croyez toujours, je vous prie, à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 12 janvier 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Je n'ai que trop tardé à vous remercier de votre bonne lettre, ainsi que de l'envoi des trois n° d'*Ur* et de la conférence d'Evola, et aussi à vous adresser tous mes vœux pour la nouvelle année, vœux surtout d'amélioration de votre santé et de vos affaires de famille, car je vois que ce sont toujours là deux choses dont, comme moi-même en ce moment, vous avez grand besoin.

Mon état est toujours à peu près le même : je n'arrive pas à me débarrasser de cette sorte de grippe, qui est due certainement aux ennuis plus qu'à tout autre chose. La résistance de l'organisme a malheureusement des limites ; je ne sais pas comment j'arrive à tenir encore malgré tout.

Je ne sais plus si je vous avais dit que j'avais envoyé à ma belle-sœur une lettre rédigée par un avocat, et la menaçant, si elle persistait dans son attitude, de lui réclamer le remboursement de tous les frais que nous avons faits pour sa fille depuis dix ans ; il est fâcheux d'être obligé de recourir à de pareils moyens, mais, avec des gens de cette sorte, on se défend comme on peut. Il faut croire que cela a tout de même donné à réfléchir, car je n'ai eu jusqu'ici aucune réponse ; mais, hier, Françoise a reçu une lettre de sa mère, qui n'avait plus répondu à aucune des siennes depuis deux mois. Dans cette lettre, ma belle-sœur se dit malade, elle se plaint amèrement et récrimine beaucoup, mais j'ai l'impression que, sans vouloir l'avouer et tout en ayant l'air de réserver ses droits, elle bat en retraite, au moins pour le moment ; c'est toujours autant de gagné.

Hier soir, nouvelle aventure : la directrice du cours où allait Françoise m'écrit qu'elle ne veut plus de l'enfant, avec accompagnement d'arguments tout à fait semblables à ceux de la mère ; celle-ci a-t-elle agi pour obtenir ce résultat ? C'est bien possible, mais, naturellement, nous ne le saurons jamais. J'en serais quitte pour mettre Françoise dans un lycée, où il n'y aura pas à redouter les mêmes histoires, et pour perdre des leçons, car c'est moi qui faisais la philosophie dans ce cours, et j'ai répondu immédiatement à la directrice que, dans ces conditions, il m'était impossible de retourner dans son établissement, en même temps que je lui ai fait sentir qu'elle n'avait pas à se mêler d'affaires qui ne regardent que moi.

Ne trouvez-vous pas qu'il y a quelque chose de vraiment étrange dans toute cette persécution ? Je remarque que tout cela a commencé peu après la publication de la "Crise du Monde moderne" ; n'est-ce qu'une simple coïncidence ? Je vous ai parlé, il y a quelques mois, de mes démêlés avec les gens de "Regnabit" ; si vous réussissez à venir me voir dans quelque temps comme vous me le faites espérer, il faudra que je vous montre tout cela, car c'est très instructif.

J'ai lu *Ur* et j'ai vu que ce que vous me disiez au sujet des derniers articles était tout à fait justifié, ce qui d'ailleurs ne me surprend pas. L'article sur la "vertu des noms", dont vous m'aviez parlé autrefois, contient des choses véritablement extravagantes en fait d'étymologies ; j'ai vu du reste qu'on a fait des réserves dans le n° suivant, sans doute à la suite de protestations de quelques lecteurs. J'espère que ces n°s ne vous feront pas défaut, et que vous pourrez de nouveau les obtenir d'Evola. Depuis que je vous ai écrit, j'ai reçu une lettre de celui-ci, qui n'était nullement fâché comme je l'avais supposé, et qui s'excuse d'être resté si longtemps sans m'écrire. Il faudra que je lui réponde un de ces jours, ainsi qu'à Reghini, car je ne l'ai pas encore fait au fond, tout cela m'ennuie, surtout en ce moment ; je voudrais ne pas me mêler de leurs affaires, car j'ai bien assez des miennes, et, si chacun fait une revue de son côté, j'aimerais autant ne donner d'articles ni à l'un ni à l'autre. Quelqu'un que j'ai vu ces jours-ci me disait qu'il fallait se méfier de Parise ; est-ce aussi votre impression ?

Les livres tantriques se rattachent en effet directement à la grande tradition hindoue, qui est essentiellement une depuis l'origine, quoi qu'en puisse dire Evola. Ce que vous dites de la façon dont celui-ci, à la suite des orientalistes, envisage ces choses, est tout à fait exact, de même que pour la préoccupation "morale" qui, au fond, est en effet prépondérante chez lui, sans quoi il ne mettrait pas ainsi l'action au-dessus de tout.

Je vois que ce n'est pas encore aujourd'hui que je pourrai vous parler du livre de Valu ; il faut que je remette cela à une autre fois.

Croyez toujours, je vous prie, à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 20 février 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Voilà encore que j'ai laissé passer un mois avant de répondre à votre dernière lettre ; veuillez m'en excuser. Nous avons eu ces temps-ci un froid épouvantable, qui n'est même pas encore terminé, et, comme vous pouvez le penser, cela n'a pas contribué à améliorer ma santé. Je me demande comment vous devez supporter cette saison dans votre région de montagnes où elle est encore plus rigoureuse ; donnez-moi bientôt de vos nouvelles.

D'un autre côté, je voulais, avant de vous écrire, faire l'envoi de n^{os} de "Regnabit" contenant mes articles, ainsi que vous me le demandiez, et j'ai eu toutes sortes de difficultés à ce sujet. D'abord, j'ai eu de la peine à faire compléter la série, car il paraît que plusieurs n^{os} sont à peu près épuisés ; je ne pouvais d'ailleurs m'adresser pour cela qu'au dépositaire, et non à l'administration de la revue après ce qui s'est passé l'an dernier ; enfin, j'y suis arrivé tout de même. Ensuite, on m'a refusé le paquet à la poste parce qu'il était trop lourd ; il a donc fallu que je l'expédie par le chemin de fer, et je viens seulement de le faire ce matin même ; j'espère que vous le recevrez bientôt. Il y a 18 n^{os} à 2 f., soit 36 f., et j'ai dû payer 13 f. 15 pour l'envoi ; le prix des expéditions est vraiment effrayant.

Mes ennuis ne cessent pas ; après l'affaire du cours, il y a eu une période d'accalmie relative, pendant laquelle ma belle-sœur a essayé d'une autre tactique ; elle a recommencé à répondre régulièrement à sa fille, se disant malade (elle a dû être grippée comme presque tout le monde), se plaignant beaucoup, etc. ; elle lui a même envoyé des lettres extraordinaires de son frère et de sa sœur (15 et 12 ans !), de véritables sermons, tout cela avec l'intention évidente de décider l'enfant à revenir d'elle-même. Comme cela n'a pas pris, l'offensive a recommencé : j'ai reçu une lettre d'un avocat de Tours, puis, la semaine dernière une nouvelle lettre menaçante de ma belle-sœur, me sommant encore de lui renvoyer sa fille, me fixant même le jour et l'heure. J'ai passé le tout à mon avocat qui se charge d'y répondre, car je ne veux pas le faire moi-même, sachant que ce serait parfaitement inutile ; d'ailleurs, je ne pourrais pas m'empêcher d'en dire trop. Voilà où en sont les choses, et vous voyez que la situation est toujours aussi inquiétante ; comme vous le dites, cela aurait beaucoup moins d'importance pour quelqu'un qui est engagé dans l'action, mais nous, nous ne demandons que notre tranquillité et nous ne pouvons même pas l'obtenir. Il est certain que cette malheureuse déséquilibrée n'agit pas d'elle-même, mais qu'elle est poussée par toutes sortes de gens, d'abord par des personnes de sa famille, et aussi par des prêtres. En voyant tout cela, je ne peux pas m'empêcher de penser aux lettres d'injures et de menaces que j'ai reçues, il y a à peu près un an, du côté de "Regnabit" ; il n'y a sans doute aucun lien direct entre les deux choses, mais, dans des domaines différents, ce sont bien des manifestations de la même mentalité sectaire et haineuse.

Heureusement, ce que me rapportait le cours n'était pas très important ; à ce point de vue économique du moins, je n'ai pas trop à me plaindre en ce moment ; mais une grande partie de mon temps se trouve prise par des besognes sans aucun intérêt.

J'ai reçu le n^o 1 de *Krur* ; c'est bien la suite d'*Ur*, et je n'y vois aucun changement quant aux tendances ; mais je ne comprends pas plus que vous la signification de ce nouveau nom. Evola m'a encore écrit dernièrement (je n'ai pas répondu jusqu'ici à sa précédente lettre) ; il me demande de lui envoyer (gratuitement sans doute) ou de lui prêter mes articles de "Regnabit". Je ne peux pas recommencer les démarches dont je vous parlais tout à l'heure, et d'ailleurs, cette fois, je ne pourrais sûrement pas me procurer tous les n^{os} ; d'autre part, je ne peux lui envoyer la seule série complète qui me reste, et à laquelle j'ai parfois besoin de me reporter. Puis-je lui dire qu'il vous demande de lui prêter dans quelque temps les n^{os} que je viens de vous envoyer ? Naturellement, il faudrait qu'il soit bien entendu qu'il vous les rendrait après les avoir lus ; il paraît qu'il a seulement parcouru mes articles chez Reghini, à qui il ne veut pas les redemander maintenant. Dites-moi ce que je dois faire avant que je lui écrive.

Moi aussi, j'ai pensé depuis longtemps à un rapport possible entre Om et Amen, mais je ne suis jamais arrivé à rien de bien défini à ce sujet ; il faudra que j'y repense et peut-être pourrai-je vous en dire quelque chose une prochaine fois.

Je ne me souviens plus de ce chapitre de Tite-Live où il est question de Numa ; si vous voulez bien m'envoyer la copie du passage, cela me fera plaisir.

Croyez toujours, je vous prie, à mes sentiments très cordiaux.

René Guénon

Paris, 4 mars 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu ce matin votre lettre avec son contenu intact ; je ne veux pas tarder à vous en remercier et à vous tranquilliser sur le sort de cet envoi. Je pensais bien que vous attendriez d'avoir reçu le paquet pour me répondre ; je suis content de savoir qu'il vous est bien parvenu mais c'est effrayant qu'il y ait encore des droits de douane à payer pour cela. Ce que vous dites pour les cachets de cire me fait penser à une dernière difficulté que j'ai eue pour envoyer ce paquet : on a failli me le refuser au bureau du chemin de fer parce qu'il fallait des cachets et que je n'en avais pas mis ; heureusement, il s'est trouvé un employé complaisant qui a arrangé cela lui-même. Enfin, puisque tout s'est bien terminé, il ne faut plus y penser ; je ne suis pas du tout disposé à refaire les mêmes démarches pour Evola, d'autant plus qu'il est presque sûr que je n'arriverai pas cette fois à trouver tous les numéros. J'attendais donc votre lettre pour répondre à Evola ; je viens de le faire dans le sens que vous m'indiquez. Il est bien entendu que, si vous lui prêtez ces revues, il faudra vous assurer qu'il vous les rendra ; enfin, vous verrez vous-même ce que vous devez faire, d'autant plus que je ne lui affirme pas que vous les avez. Je ne sais pas plus que vous pourquoi il veut lire ces articles ; il est bien possible que ce soit, comme vous le dites, pour y trouver des idées pour les siens, puisque c'est son habitude de prendre ainsi un peu partout. Il n'y a en effet rien d'intéressant dans "Regnabit" en dehors de mes articles et de ceux de Charbonneau ; ceux-ci sont des fragments de cet ouvrage sur les symboles du Christ qu'il prépare et auquel j'ai fait allusion dans une note du "Roi du Monde" ; mais je crois qu'il en aura encore pour un certain temps avant de l'avoir terminé.

Il n'y a toujours pas grande amélioration dans ma santé ; une recrudescence du froid, ces jours derniers, m'a causé un nouvel accès de grippe ; ce n'aurait sans doute été qu'un simple rhume dans d'autres conditions, mais, avec mon état, cela amène tout de suite de la courbature et des douleurs de toute sorte. Quant à mes ennuis, il n'y a, je crois, rien de nouveau depuis la dernière fois que je vous ai écrit ; je ne sais pourtant si je vous ai dit que ma belle-sœur m'avait envoyé une lettre recommandée pour me signifier encore une fois de lui renvoyer sa fille ; je n'ai pas répondu, mais mon avocat a écrit deux fois à son collègue de Tours sans pouvoir en obtenir la moindre réponse ; tout cela est vraiment bizarre. Comme vous le dites, il n'y aurait qu'à traiter ces gens par le mépris si la chose ne devait avoir des conséquences plus graves ; mais il me serait absolument impossible de me tirer d'affaire si je venais à me trouver complètement seul ; cela n'est pas rassurant du tout.

Merci pour le texte de Tite-Live ; il est intéressant en effet, et je pense que les conclusions que vous en tirez sont tout à fait justes. Une question se pose à ce propos : quels liens a-t-il pu y avoir exactement entre les Sabins et les Étrusques ? Cela n'est pas très clair pour moi, peut-être savez-vous quelque chose de plus précis à ce sujet. En tout cas, il est assez curieux que le nom des Sabins soit si proche de celui des Sabéens d'Orient.

Oui, j'ai reçu aussi le premier numéro d'"Ignis" *redivivus*, et comme vous, je m'étonne un peu de toute cette polémique, à laquelle bien entendu, j'entends ne me mêler en aucune façon, malgré les allusions aux emprunts qu'Evola m'a faits comme à bien d'autres. Les critiques portant sur ses "plagiats" sont assurément justifiées, puisqu'il reproduit textuellement des passages entiers sans en indiquer la provenance et comme s'ils étaient de lui ; mais je pense qu'il y a chez lui, à cet égard, une véritable inconscience ; vous vous rappelez peut-être ce que je vous ai dit d'un article sur le spiritisme qu'il m'avait envoyé il y a déjà un certain temps. En tout cas, il me semble qu'il y aurait mieux à faire que d'engager des disputes comme celles-là ; mais j'avais toujours prévu que, entre Evola et les autres, cela ne pourrait que mal finir.

Amen doit certainement être rapproché de l'Égyptien *Amoun* (qui chose bizarre, donne Numa si

on le lit à l'envers), le sens principal semble être celui de mystère de chose cachée ou invisible de la dérive *Emounah*, qui signifie foi. Dans AMeN et AUM, il y a deux lettres communes sur trois, A et M, qui représentent deux opposés ou complémentaires ; N indique le produit de ces deux termes et par conséquent est placé après, tandis que U indique le lien qui les unit et, à ce titre, se place entre eux. Seulement, les deux complémentaires ne semblent pas être envisagés au même point de vue dans les deux cas bien que figurés par des symboles hiéroglyphiques correspondants. Il y a là quelque chose qui n'est pas encore très net, et il faudra que j'y repense avant de vous en parler davantage une prochaine fois.

Croyez-moi, je vous prie, bien cordialement vôtre.

René Guénon

P. S. Vous avez tout à fait raison, “moralisme” et “amoralisme” sont bien les deux aspects contraires d'une même chose ; cela se tient exactement au même niveau et répond à une seule et même préoccupation.

J'ai écrit à Jossot il y a quelques jours ; ses dernières lettres dataient de plus d'un an, et je n'y avais jamais répondu.

Paris, 23 mars 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Je pense que vous avez bien reçu ma dernière lettre, en réponse à celle où vous m'accusiez réception de mon envoi ; depuis lors, il s'est encore passé bien des choses fâcheuses. La catastrophe que je redoutais s'est produite ; ma misérable belle-sœur, me prenant en traître, a fait irruption ici il y a dix jours, et a enlevé sa fille dans les conditions les plus révoltantes. J'ai appris alors des choses inouïes, qui dépassent encore de beaucoup tout ce que j'aurais pu supposer ; j'étais entouré d'un véritable réseau d'espionnage et de trahison. Ce qui est le plus effrayant, c'est que l'enfant elle-même jouait un double jeu : pendant qu'elle protestait chaque jour qu'elle ne me quitterait pas, qu'elle tenait à rester avec moi, elle écrivait à sa mère, à mon insu, des lettres destinées à servir en cas de besoin et dans lesquelles elle disait qu'elle voulait aller avec elle. Bien entendu, ce n'est pas d'elle-même qu'elle a fait cela ; il y a deux femmes qui s'introduisaient chez moi en mon absence, et ce sont elles, évidemment, qui lui dictaient ces lettres (les voisins, qui ont été assez lâches pour ne pas m'avertir, commencent à parler maintenant). Tout de même, à son âge, on doit savoir ce qu'on dit et ce qu'on fait ; aussi, maintenant que je sais ces choses, je n'en voudrais plus à aucun prix. J'éprouve un dégoût et un écoëurement qui vont au-delà de tout ce qu'il est possible d'exprimer ; ce serait un soulagement d'être délivré de toute cette boue si mon isolement ne devait amener, au point de vue matériel, des complications presque insolubles pour moi ; mais je crois que tout vaut mieux que de vivre au milieu de telles ignominies.

Naturellement, ma santé s'est encore ressentie de cette affaire, et mon état va plutôt en s'aggravant qu'en s'améliorant ; je ne sais pas du tout comment cela finira. Avec cela, il m'est absolument impossible de travailler à quelque chose d'intéressant, et c'est bien là le résultat qu'on voulait obtenir. En effet, tout a été machiné avec une habileté infernale ; ce n'est sûrement pas cette détraquée qu'est ma belle-sœur qui a été capable de combiner cela ; on a utilisé son fanatisme sectaire pour la lancer contre moi. En pensant à la fin de l'histoire de “Regnabit” et aux lettres d'insultes et de menaces que j'ai reçues de ce côté l'an dernier, je crois qu'il n'est pas bien difficile de deviner d'où tout cela est parti. Je me demande ce qui va bien pouvoir encore m'arriver maintenant ; si j'étais mieux pourtant, ce serait beaucoup moins inquiétant mais mon organisme ne peut plus résister à ces chocs répétés.

Et vous, comment allez-vous en ce moment ? J'espère que vous pourrez me donner bientôt de vos nouvelles.

Avez-vous eu connaissance de l'extraordinaire attaque d'Evola contre Reghini ? Je ne sais plus très bien où j'en suis, mais il me semble que cela est arrivé depuis la dernière fois que je vous ai écrit.

Vraiment, cela dépasse les bornes permises ; si vous n'êtes pas au courant de la chose, dites-le moi, et je vous donnerai quelques détails.

J'ai reçu une lettre de Jossot il y a quelques jours ; il a perdu sa nièce il y a six mois ; ce que j'ignorais, et il semble en avoir été très affecté ; mais, à un autre point de vue, il paraît moins découragé qu'il y a quelque temps.

Je ne vous écris pas plus longuement, car je me sens tout à fait fatigué.

Croyez toujours, cher Monsieur et ami, à ma très cordiale sympathie.

René Guénon

Paris, 6 avril 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Je me reproche de n'avoir pas répondu tout de suite à votre si bonne lettre, mais il y a des jours où je n'arrive pas à avoir un instant à moi, ou bien, quand j'ai fini les choses indispensables, je suis si fatigué qu'il ne m'est pas possible d'écrire ni même de lire. C'est vous dire que mon état de santé est toujours le même ; j'ai des malaises bizarres, qui prennent toute sorte de formes, et contre lesquels aucune médication ne peut rien. Évidemment, tout cela est la conséquence de tout ce qui m'est arrivé ; même si je peux m'en remettre, je crois que ce sera bien long. Vous avez raison de dire que je ne devrais pas me laisser abattre mais, en réalité, c'est la résistance de l'organisme qui est à bout. Si on s'est proposé de m'empêcher de continuer mes travaux (et au fond il n'y a pas autre chose là-dedans), je dois reconnaître qu'on n'y réussit que trop bien, tout au moins pour le moment.

Pour ce qui est de l'organisation matérielle, j'arrive à peu près à m'arranger avec l'aide de la femme de ménage, et je tâche de ne pas trop penser à ce qui pourra survenir par la suite ; mais c'est difficile, car, un jour ou l'autre, je me trouverai forcément en face de questions très compliquées pour moi. Par exemple, je serai obligé d'aller à Blois aux vacances, ne serait-ce que pour peu de temps, afin de régler beaucoup de choses ; mais je ne sais pas du tout comment je pourrai me tirer d'affaire dans cette maison, d'autant plus qu'il est tout à fait impossible de trouver une femme de ménage.

À propos des vacances, merci beaucoup des intentions que vous m'exposez ; je serais très heureux de ce séjour avec vous mais j'avoue que je n'ose guère faire de projets plusieurs mois à l'avance ; enfin, on pourra peut-être trouver un moyen d'arranger les choses, nous en reparlerons d'ici là. En tout cas, j'espère bien que nous arriverons à nous revoir, et je vous suis bien reconnaissant de cette idée, ainsi que de l'offre que vous me faites de venir ici en cas de besoin. D'un autre côté, Reghini et Mikulski voudraient aussi que j'aille en Italie, et Mikulski m'écrivait même qu'il fallait que je vienne tout de suite à Rome, ce qui n'est pas possible, car j'ai ici des occupations que je ne peux pas abandonner. Je ne sais donc pas trop comment tout cela s'organisera cet été ; cela dépend bien aussi un peu de ce que sera mon état de santé.

Je n'avais plus entendu parler de ces misérables gens, mais il faut croire qu'ils ne se résigneront pas à me laisser tranquille : ce matin, je reçois une lettre me réclamant les vêtements et autres affaires de Françoise qui sont restés ici ; c'est de l'audace ! Vous pensez bien que, après ce qui s'est passé, j'aime mieux donner ces affaires à n'importe qui que de les leur envoyer.

Hackin est reparti pour l'Afghanistan il y a environ trois semaines ; je ne sais pas combien de temps il doit y rester.

Je n'ai pas encore récrit à Jossot ; je me suis trouvé à peu près aussi en retard avec lui que vous avec Taulard.

Evola ne m'a pas envoyé le n° 2 de "Kruur", mais je l'ai eu tout de même d'un autre côté ; la feuille qui y est jointe doit être en partie la reproduction de l'attaque dont je vous avais parlé. Il s'agissait d'un article paru dans "Roma Fascista", après avoir été d'ailleurs refusé par plusieurs autres journaux. Là aussi, il y avait l'accusation d'appartenir au Grand Orient, qui est tout à fait fausse ; il allait jusqu'à demander le "confino", ou tout au moins l'éloignement des écoles publiques. Cela n'a pas produit du tout l'effet attendu, et Evola a été jugé très sévèrement dans beaucoup de milieux. Il ne s'en est

pourtant pas tenu là, et il a fait paraître encore un autre article dans le journal “Patria” ; on ne voulait pas l’insérer tout d’abord, mais on l’a fait après avoir communiqué la chose à R. et pour lui donner l’occasion d’une réponse. D’autre part, R. et P. ont déposé une plainte qui suit son cours ; voilà où en sont les choses d’après les dernières nouvelles que j’ai reçues.

Merci encore, cher Monsieur et ami, et très cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 6 septembre 1929
51, rue S^t Louis-en-l’Ile (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J’ai reçu votre dernière lettre, ainsi que la précédente carte ; je voulais vous répondre tout de suite comme vous me le demandiez, mais, depuis trois jours, je n’ai pas eu une minute à moi ; je vous prie d’excuser ce petit retard.

Comme vous le voyez, je suis encore ici, mais pas pour bien longtemps maintenant ; je m’étais chargé d’un travail qui a duré beaucoup plus que je ne le prévoyais ; cela touche tout de même à sa fin, et je vous assure que je n’en suis pas fâché, car je me sens tout à fait fatigué. D’ailleurs, malgré la belle saison, ma santé ne s’est pas beaucoup améliorée ; je ne sais si un changement d’air va me faire du bien.

Je pars dimanche matin pour l’Alsace, où je passerai huit ou dix jours ; de là, j’irai en Haute-Savoie, et je pense y rester au moins jusqu’à la fin du mois. J’ai donc dû renoncer pour le moment à aller à Blois, car cela m’aurait mené beaucoup trop tard, mais j’irai au mois d’octobre. Je repasserai par Paris où je ne m’arrêterai que quelques jours ; je ne suis pas forcé d’y être à une date fixe. Je me demande, d’après tout ce que vous me dites, s’il vous sera possible de venir me rejoindre à Blois à cette époque, mais je le souhaite bien vivement, car il faudrait que nous puissions parler de beaucoup de choses qui sont vraiment trop longues à dire par lettre.

Quant à la possibilité que vous envisagez de venir vous installer à Blois avec vos enfants pendant quelque temps, je dois vous avouer que je n’ai jamais pu me résigner à l’idée de louer ma maison (qui est bien à moi en effet) ; on me l’a déjà demandé plusieurs fois, et j’ai toujours refusé. Cela m’ennuie beaucoup de vous le refuser à vous, mais vraiment, si singulier que cela semble peut-être, la chose m’apparaît comme une impossibilité. Du reste, cette maison est déjà si pleine de toutes sortes de choses que je ne vois pas du tout comment d’autres personnes pourraient encore trouver le moyen d’y loger leurs affaires. D’un autre côté, quoique je ne tiens guère à y aller actuellement (surtout à cause des difficultés d’organisation), je ne sais pas ce qui pourra arriver par la suite ; je peux même moins que jamais le prévoir ; j’ai l’impression de quelque chose de complètement instable. Enfin, j’ignore tout à fait le prix des locations en meublé, mais ce que je sais bien, c’est que je n’y aurais pas grand avantage à ce point de vue, car cela m’obligerait à payer des impôts que je ne paie pas actuellement (j’en paie déjà bien assez d’autres) et qui absorberaient la plus grande partie de ce que la location pourrait me rapporter.

Pour ce qui est de trouver autre chose à louer en meublé, il faudrait être sur place pour s’informer ; ce n’est donc qu’au mois d’octobre que je pourrais voir cela ; il se peut qu’il y ait quelque chose, mais il ne faut pas trop y compter, car ce n’est guère l’habitude de louer ainsi à Blois. C’est une ville assez dépourvue de ressources, comme le sont d’ailleurs la plupart des petites villes de province, du moins en France où tout est tellement centralisé. Il n’y a pas de lycée, mais seulement un collège municipal ; il est vrai que cela ne fait pas une grande différence pour les études ; les professeurs ont seulement moins de titres. Quant à trouver des leçons à donner à Blois, c’est tout à fait impossible ; j’en sais quelque chose par moi-même.

Tout cela est bien embarrassant, et je ne sais trop quoi vous dire ; j’aimerais bien, si ce n’était pas si pressé à cause de cette question de passeports, que vous puissiez d’abord venir voir cela avec moi au mois d’octobre ; vous pourriez ensuite prendre une décision plus sûrement. Je vois bien que vous êtes tout à fait comme moi, qui n’entends rien non plus à toutes ces questions d’organisation matérielle ; vous dirai-je que, même pour le voyage que je vais faire, je suis préoccupé par la crainte

de m'embrouiller dans les horaires des trains ?

Il y a encore, pour ma maison, autre chose que j'oubliais de vous dire : c'est que, pour l'hiver, il est presque impossible de s'y chauffer convenablement, à moins de brûler une grande quantité de bois comme le faisaient mes parents autrefois ; mais maintenant c'est devenu tellement coûteux qu'on ne peut plus songer à faire cela.

J'espère que votre fils va réussir à ses examens ; en somme, vous serez peut-être plus tranquille pour vous absenter après que ce sera passé.

J'ai toujours été tellement surchargé de travail en ces derniers mois que je n'ai rien pu arrivé à faire en dehors des choses strictement indispensables et urgentes. Je ne suis même pas passé chez Alcan pour prendre le livre que vous me demandiez, mais j'en ai pris bonne note et vous pouvez être sûr que je ne l'oublierai pas ; je ferai cela à mon passage à Paris, surtout si vous devez venir à Blois. À ce propos, vous m'avez bien indiqué le nom du traducteur de ce livre (H. Baron), mais non celui de l'auteur, qui est plus nécessaire pour le demander.

Avez-vous revu Taillard et M^{me} Bouchet à leur retour d'Ommen ?

J'ai eu l'occasion de parler d'eux avec Probst dont j'ai eu la visite il y a quelques jours. Il y a chez Taulard des choses que je n'arrive pas à comprendre ; je voudrais bien en parler avec vous.

À propos d'Ommen, vous savez sans doute ce qui est arrivé ; Krishnamurti a dissous l'“Ordre de l'Étoile” ; tous ces gens sont dans le désarroi le plus complet ; c'est en effet un véritable gâchis.

J'ai lu aussi l'article de Masson-Oursel dans les “Cahiers de l'Étoile”, et j'en pense tout à fait la même chose que vous ; mais je ne savais pas qu'il allait collaborer aussi à “Ur” ; il ne manquait vraiment plus que cela.

J'ai répondu très brièvement à Evola : je ne sais si cette fois il aura compris, mais depuis il ne m'a pas redonné signe de vie ; je crois cependant qu'il est bien difficile à décourager, et ce que vous me disiez de sa nouvelle proposition d'aller avec lui dans les Alpes en est encore la preuve. Je ne suis pas surpris de ce qu'il vous a dit au sujet de mes articles de “Regnabit”, ce qui ne l'a d'ailleurs pas empêché de les citer dernièrement ; il n'a pas dû y comprendre grand'chose. Il se peut en effet qu'il y ait de la mauvaise foi chez lui, mais il y a sûrement aussi de l'inconscience.

Voilà quatre ou cinq mois que je suis absolument sans nouvelles de Reghini ; c'est vraiment singulier. Ce qui m'étonne encore davantage, c'est que, depuis tout ce temps, je n'ai pas pu arriver non plus à avoir une réponse de Mikulski, à qui j'ai récrit aussi à plusieurs reprises ; je me demande ce que cela veut dire.

J'ai encore là plusieurs anciennes lettres de vous auxquelles je ne suis jamais arrivé à répondre complètement ; j'en suis tout à fait confus. Je revois tout ce que vous m'écriviez sur A V M et A M N ; c'est très intéressant, et je pense que c'est juste en grande partie ; il faudrait que nous reparlions de cela aussi, et il serait plus facile de le faire de vive voix. En tout cas, pour le point qui vous semble embarrassant, c'est-à-dire les rapports et les différences entre V et N, ce que je peux vous en dire pour le moment, c'est ceci : V est le lien entre les deux termes opposés ou complémentaires, d'où sa position intermédiaire (cette lettre et le nombre correspondant 6 représentant le “médiateur”) ; N est le produit de l'union de ces deux mêmes termes, d'où sa position finale.

Pour les signes [images manquantes], il faut remarquer que la verticale représente l'activité et l'horizontale la passivité ; quand une seule des deux lignes est complète, cela indique la prédominance de l'élément ou plutôt du terme correspondant. La passivité prédomine dans le minéral, et l'activité dans l'animal ; dans le végétal, il y a une sorte d'équilibre intermédiaire. Naturellement, par activité et passivité, il faut entendre ici ce qui, dans un être manifesté, est respectivement comme le reflet (ou la participation) de Purusha et de Prakriti.

Je n'ai jamais vu, ou du moins je ne le pense pas, l'hiéroglyphe égyptien formé de quatre marches devant un carré et signifiant “connaissance” ; il semble bien qu'il s'agisse en effet de quatre degrés ou stades ; pour le reste, votre interprétation est certainement plausible, mais il faudrait voir cela de plus près ; ce carré qui est peut-être la projection horizontale d'une pyramide, me fait penser aussi à d'autres choses dont je vous reparlerai à l'occasion. Pour ce qui est du Dad, je sais mieux de quoi il

s'agit : cela a un rapport très étroit avec le Brahma-danda, les chakras, Kundalini, etc. ; le “passage de l'horizontal au vertical”, dont vous parlez, est particulièrement significatif à cet égard.

L'histoire de l'omphalos de la terre et de l'omphalos de la mer est très intéressante ; il me semble bien que j'ai fait allusion à Ogygie dans le “Roi du Monde” ; je pense que cette île a dû être, à une certaine époque, identifiée à Thulé, mais alors il s'agirait de la Tula atlante, et non de la Tula hyperboréenne qui est encore bien au-delà, aussi bien géographiquement que chronologiquement.

Je connaissais le rapport établi (en latin) entre Eva et Ave ; en hébreu, *Hàwah* (Eva) vient de la racine *h'ai* qui signifie “vie” et “vivant”.

La nouvelle revue tunisienne “L'Astrosophie” est une publication spécifiquement théosophiste ; décidément, je ne comprends pas que Taillard soit toujours resté en relations avec tout cela.

“L'Œuf de Kneph” est un ouvrage déjà assez ancien ; sa réédition annoncée dans les “Cahiers du Portique” n'a pas paru, faute d'un nombre suffisant de souscripteurs ; il paraît que c'est très intéressant au point de vue linguistique.

Voilà cette fois une bien longue lettre, et encore je ne suis pas sûr d'avoir répondu à tout, même sommairement.

Il me reste encore tant de choses à faire avant de partir que je ne sais pas trop comment je vais pouvoir y arriver. Je suis obligé de travailler une bonne partie des nuits, quoique maintenant cela me fatigue beaucoup les yeux.

Vous pourrez toujours m'écrire ici ; c'est le plus sûr, car je ne vais pas avoir d'adresse bien fixe pendant ce mois ; je préviendrai de mes déplacements successifs pour qu'on me fasse suivre la correspondance.

Toujours bien cordialement à vous.

René Guénon

Les Avenières, par Cruseilles (Haute-Savoie)

29 septembre 1929

Cher Monsieur et ami,

Excusez-moi de ne pas vous avoir récrit plus tôt ; votre lettre m'est parvenue en Alsace, où je n'ai pas eu de temps libre, car j'ai visité toute cette région que je ne connaissais pas du tout et où il y a beaucoup de choses à voir. Maintenant, me voici ici depuis quelques jours déjà, et je pense y rester jusque vers le 15 octobre, c'est-à-dire plus longtemps que je ne comptais tout d'abord. En effet, ce séjour me fait beaucoup de bien, et je me porte bien mieux depuis que j'ai quitté Paris ; de plus, le temps est encore superbe (même plus beau que cet été), et il faut en profiter le plus possible.

Cela aurait été très bien si vous aviez pu venir ici, car c'est en effet plus près de chez vous que Blois ; mais, malheureusement, il n'y a aucune possibilité de vous loger à proximité. C'est un endroit tout à fait isolé dans la montagne, à plus de 1.000 mètres d'altitude, à mi-chemin entre Annecy et Genève.

C'est seulement dans la seconde moitié d'octobre que j'irai à Blois ; j'espère bien que, malgré toutes vos difficultés, il vous sera possible d'y venir aussi à ce moment-là. Vous n'aurez pas cette fois à vous inquiéter du logement, puisque, hélas ! Je serai maintenant tout seul dans cette maison.

Vos affaires s'arrangent-elles un peu ? Allez-vous pouvoir rester encore à Ormea comme vous sembliez l'espérer ?

Les examens de votre fils doivent être terminés ; comment cela s'est-il passé ?

Écrivez-moi ici pour me dire ce que vous pourrez faire ; je voudrais bien vous voir pendant quelques jours.

De toutes façons, en repassant par Paris (e m'y arrêterai probablement 3 ou 4 jours), je m'occuperai du livre que vous m'avez demandé ; il est singulier qu'on ne sache pas qui en est l'auteur.

Chose curieuse, il y a ici des cousins de Taillard ; le monde est vraiment bien petit.

Je suis toujours sans autres nouvelles d'Evola ; je crois que le dernier n° d' "Ur" que j'ai reçu est le n° 8 ; j'ai vu en effet ces histoires d'ascension de montagne, et je me suis demandé ce que cela venait faire là-dedans. Quant à Reghini, je ne sais pas du tout ce qu'il devient ; je ne comprends pas comment ni pourquoi il n'est pas arrivé à faire paraître le n° 2 d' "Ignis", qu'il me disait être en préparation il y a à peu près 6 mois, et dans lequel il devait y avoir un article de lui sur la "Crise du Monde moderne".

Il faudra que vous pensiez à me parler de ce passage du "Convivio" auquel vous faites allusion, et aussi de ce que Taulard vous a dit ou écrit d'intéressant ; mais tout cela sera plus facile si, comme je l'espère, nous arrivons à nous voir, car, par lettre, ce serait sans doute bien long.

Au sujet de l'hiéroglyphe égyptien dont vous m'avez parlé, j'ai demandé à Charbonneau s'il connaissait cela, il me répond qu'il ne l'a jamais vu, lui non plus, et il ajoute "Est-ce bien égyptien, ou ne serait-ce point égypto-chypriote ou égypto-phénicien ?... Chacun des quatre triangles inscrits dans le carré aurait-il un rapport avec l'une des marches de l'escabeau ? Je ne le crois pas. On pourrait en effet conjecturer une ascension en quatre temps conduisant à un plancher ferme. Pour l'instant, je ne vois rien de satisfaisant". Ainsi, la question n'est pas éclaircie ; mais du moins vous pourrez sans doute me dire si c'est dans des documents d'origine purement égyptienne que vous avez trouvé cette figure plutôt énigmatique.

Je me dépêche de terminer pour pouvoir donner ma lettre au facteur, car nous sommes à 7 kilomètres de la poste la plus proche.

À bientôt de vos nouvelles, et bien cordialement à vous.

René Guénon

Blois, 9 novembre 1929

Cher Monsieur et ami,

Ne recevant pas la dépêche annoncée par votre carte, je pensais bien que vous ne viendriez pas ici et qu'il avait dû vous survenir quelque empêchement. Par votre lettre reçue hier soir, je vois que les horaires des trains sont en effet bien compliqués et peu commodes, tout au moins pour le retour. Il est certain que c'est bien plus simple pour venir à Paris ; c'est dommage que le séjour dans une grande ville vous effraie tant ; mais l'île est très calme, et il y a des hôtels qui ne sont pas extraordinaires, mais où je pense que vous pourrez tout de même vous trouver à peu près bien. Il est seulement regrettable que je ne puisse pas vous loger à Paris, alors que j'aurais pu le faire si facilement ici ; enfin, j'espère que cela arrivera à s'arranger malgré tout.

Je rentrerai à Paris lundi ; j'ai à peu près terminé mes affaires ici, et il était bien nécessaire que je vienne voir à tout cela ; il y avait un peu plus d'un an que je n'y étais pas venu.

Je vais être très occupé la semaine prochaine, et sans doute encore la semaine suivante ; il se peut même que je sois de nouveau obligé de m'absenter pour quelques jours avant la fin du mois, mais je n'en sais rien encore. Si donc il vous était possible de retarder un peu votre voyage, jusqu'à ce que je sois plus tranquille, je crois que cela vaudrait mieux maintenant ; je vous réécrirai d'ailleurs dès que je pourrai y voir un peu plus clair et être à peu près réorganisé.

L'occasion de nous voir en Savoie ne sera pas unique, car j'y retournerai sûrement l'année prochaine, et j'aurai peut-être alors, pour recevoir quelqu'un, des facilités que je n'avais pas cette année, car il se peut que j'aie toute une maison à ma disposition, si toutefois la construction en est achevée (le froid et la neige ont dû déjà faire interrompre les travaux).

Aussitôt que j'ai reçu votre lettre, je vous ai expédié un paquet contenant la "Vie Impersonnelle", un exemplaire de mon livre que j'avais apporté à votre intention, et plusieurs n°s du "Voile d'Isis" où se trouvent mes derniers articles (parus depuis celui que je vous avais envoyé il y a quelque temps).

Je ne sais si je vous ai dit que le prix de la "Vie Impersonnelle" est de 15f. ; c'est un peu cher pour la grosseur du volume. J'ai parcouru ce livre ; c'est assez bizarre, et je me demande comment il se fait

que cela ait été édité chez Alcan. Je ne sais ce que peut vouloir dire la figure qui se trouve sur la page du titre. Savez-vous de quelle langue cela a été traduit ? En tout cas, j'ai rarement vu un français aussi incorrect que celui de la traduction. Toutes ces "révélations" qui sortent maintenant de tous les côtés me paraissent bien suspectes...

Evola est décidément bien singulier ; il y a quelque temps, j'ai su qu'il était question qu'il aille en Angleterre pour y continuer la publication de sa revue ; d'après ce qu'il vous a écrit, il n'est plus question de cela. Le dernier n° de "Kruur" que j'ai reçu est, si je me souviens bien, le n° 8 ; en a-t-il paru d'autres depuis ?

Pour le Christ-Panthère, je ne me rappelle pas avoir jamais vu cela ; vous serez bien aimable de me donner les indications que vous aurez là-dessus.

Il me semble bien qu'il doit en effet y avoir à Paris un livre de morceaux choisis qui servait à Françoise et qui pourra peut-être bien faire votre affaire ; je verrai cela en rentrant.

Comment se fait-il qu'il y ait tant d'écoles et de professeurs à Mondovi ? Je ne croyais pas que c'était une localité si importante. Espérons que vous arriverez tout de même à y trouver des leçons.

Si le climat est si humide, je comprends que cela ne vous convienne pas ; mais le grand froid est bien pénible aussi il faut souhaiter que l'hiver prochain ne soit pas aussi dur que le dernier, quoiqu'on annonce déjà qu'il sera encore très rigoureux.

Je vous réécrirai de Paris ; mais dites-moi dès que vous le pourrez s'il y a des moments où il vous sera plus facile de faire le voyage, afin que je tâche de combiner cela pour le mieux.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 25 décembre 1929
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Voilà bien des fois que je me propose de vous écrire, et j'y pensais encore quand votre carte m'est parvenue. J'ai bien reçu votre lettre recommandée, ainsi que son contenu dont je vous remercie. Excusez-moi d'avoir tant tardé ; depuis mon retour ici, j'ai été constamment surchargé de travail, et cela ne diminue pas ; j'espérais être un peu plus libre pendant cette période de fêtes, mais je vois qu'il n'en sera rien. Aussi, malgré mon désir de m'entretenir avec vous, je crois que vraiment il vaut mieux que vous remettiez encore votre voyage à un peu plus tard, car j'ai si peu de temps à moi que nous n'aurions guère la possibilité de nous voir tranquillement, et alors ce ne serait pas la peine que vous vous déplaciez. Vous parlez de Pâques ; peut-être irai-je à Blois à ce moment-là, mais, à vrai dire, je ne peux guère prévoir encore ce que je ferai dans si longtemps.

Je vais certainement mieux qu'avant les vacances, mais, depuis que je suis revenu à Paris, je souffre de nouveau de la gorge, ce qui est assez pénible ; il fait très humide, et cela m'est tout à fait contraire.

J'ai cherché le livre que vous m'aviez demandé ; ce que j'ai ici, ce sont les morceaux choisis de Des Granges, et j'ai aussi l'Histoire de la littérature française du même auteur ; dois-je vous envoyer le premier de ces deux volumes, ou bien les deux s'ils peuvent servir ? Bien entendu, je n'en ai nullement besoin ; ils sont donc à votre disposition.

Merci pour vos renseignements sur la panthère ; j'ai communiqué le texte du Bestiaire à Charbonneau, qui a été très heureux de la joindre à sa collection de documents sur les symboles du Christ.

À vrai dire, le livre de Marqués-Rivière n'est pas bien fameux, et je ne crois pas qu'il puisse vraiment vous intéresser ; il n'est guère question que de phénomènes là-dedans ; il paraît que c'est l'éditeur qui a voulu cela... C'est bon pour les gens qui, ne connaissant encore rien, peuvent être attirés par ce côté un peu bizarre ; encore est-il bien à craindre que ceux-là n'aillent pas plus loin. Les articles parus dans le "Lotus Bleu" sont bien meilleurs et plus sérieux ; mais, comme ils vont

très probablement être réunis en volume, je crois qu'il vaut mieux attendre. Il vient aussi de paraître un second livre de M^{me} David-Neel, intitulé "Mystiques et Magiciens au Thibet", mais je ne l'ai pas encore vu (le premier n'était qu'un récit de voyage assez quelconque). Quant au livre de Mukerji, ce qu'il contient de bien, c'est la première partie, où il raconte son éducation ; la seconde, sur son séjour en Amérique, n'a rien de particulièrement remarquable. On vient de faire paraître la traduction d'un autre ouvrage du même auteur, intitulé "Le visage de mon frère" ; je n'ai fait que le parcourir ; il semble qu'il y a aussi d'assez bonnes choses ; mais je pense bien que tout cela ne vous apprendrait pas grand'chose de nouveau.

Evola m'a écrit deux fois en ces derniers temps, et pour une chose plutôt désagréable : il paraît qu'il est décidément en procès avec Reghini, et que celui-ci a sorti une lettre de moi dans laquelle il était question de sa manie de reproduire des phrases et des passages entiers sans en indiquer la provenance ; il paraissait assez mécontent. Je lui ai répondu en tâchant de le calmer et de lui faire comprendre que je ne voulais pas me mêler de cette histoire. De Reghini lui-même, je n'ai pas eu de nouvelles depuis plus de six mois, je ne sais pas du tout pourquoi.

Evola m'a parlé en même temps de la modification de la revue et de son changement de titre ; tant mieux si vous y écrivez, cela lui donnera peut-être une orientation un peu différente de celle qui a été suivie jusqu'ici. Quant à moi, il faut attendre un peu et voir comment cela tournera ; pour le moment, je trouve que ma collaboration est rendue plus difficile par l'article concernant mon dernier livre, et qui marque une divergence irréductible sur un point essentiel, la question des rapports entre les Brâhmanes et les Kshatriyas. D'autre part, je suis trop pris en ce moment pour envisager encore autre chose ; j'ai déjà le "Voile d'Isis" qui m'occupe assez (ce n'est pas toujours si facile de trouver le temps de faire un article régulièrement chaque mois, sans parler des comptes-rendus), et je ne peux pas le lâcher alors qu'on est enfin arrivé, non sans peine, à lui donner une allure vraiment sérieuse. Enfin, nous reparlerons de cela dans quelque temps, quand je serai un peu plus tranquille, et quand les premiers numéros de la nouvelle revue auront paru, ce qui permettra de mieux voir ce qu'elle sera dans l'ensemble. Pour le titre, ce n'est pas ce que vous aviez suggéré ; il paraît que ce sera "La Torre".

Taillard vous a-t-il appris quelque chose d'intéressant dans sa dernière lettre ? J'ai donné dernièrement son adresse à un jeune officier de marine qui est à Bizerte et qui s'intéresse aux questions islamiques ; je ne sais pas s'il l'a vu.

Tous mes meilleurs vœux, cher Monsieur et ami, pour l'année qui va bientôt commencer, et croyez-moi toujours bien cordialement vôtre.

René Guénon

Paris, 5 Janvier 1930
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Suivant ce que vous m'avez écrit, j'ai porté avant-hier les deux livres à M^{me} Courtot ; elle avait bien reçu votre lettre, et elle va les joindre à son envoi.

Vous pouvez compter que je continuerai à vous envoyer régulièrement le "Voile d'Isis" ; je pense qu'il continuera à devenir de plus en plus intéressant dans l'ensemble. Cela a beaucoup changé, depuis un an environ, et très avantageusement ; on est heureusement arrivé à faire comprendre à Chacornac qu'il fallait faire quelque chose de sérieux, sans trop se préoccuper des goûts d'une certaine clientèle ; et, comme les abonnements augmentent au lieu de diminuer comme il le craignait, cela l'encourage à continuer dans ce sens.

Vous avez vraiment de la chance d'avoir un temps sec ; ici, il ne fait pas froid du tout, mais c'est toujours la pluie et le vent. Quoique je craigne beaucoup le froid, je crois que l'humidité m'est encore plus contraire à cause des douleurs. Ce que j'ai à la gorge est une pharyngite ; j'ai essayé beaucoup de choses sans aucun résultat, et, au fond, je crois qu'il n'y a à peu près rien à faire ; ma mère a eu cela toute sa vie et n'a jamais pu s'en débarrasser. Cela tient aux mêmes causes que les rhumatismes ; j'ai remarqué que j'en souffrais bien davantage aussi quand il faisait humide, comme c'est le cas en ce moment.

Je vous plains si vous êtes obligé de vous remettre au grec et au latin comme vous le dites ; je crois bien que, pour ma part, je n'en aurais pas le courage ; il est vrai que j'ai laissé tout cela complètement de côté depuis bien plus longtemps que vous. J'en sais toujours assez pour moi, si j'ai besoin d'un renseignement quelconque ; mais, quand il s'agit de l'enseigner, il est évident que ce n'est plus du tout la même chose.

Je ne pense pas que ce soit Reghini lui-même qui ait montré ma lettre à Evola ; j'ai compris qu'il l'avait versée aux pièces du procès, et que c'est ainsi qu'Evola en avait eu connaissance. Quoi qu'il en soit, je n'ai plus entendu parler de cette affaire, et j'espère bien que maintenant on me laissera tranquille avec cela. Vous devez avoir raison de penser que c'est Parise qui est la cause de toute cette histoire ; mais je me demande, moi aussi, quel peut bien être son rôle exactement.

Ce qui est vraiment curieux, c'est la façon dont vous traitez Evola et le résultat que vous en obtenez de cette façon ; je doute fort qu'il accepte cela d'un autre que de vous. Je serai intéressé de voir bientôt la nouvelle revue ; j'espère que vos articles dont vous me parlez y paraîtront tels que vous les avez écrits. J'attendrai donc pour savoir si je dois y collaborer également, il faut dire aussi que j'ai bien peu de temps libre et que je ne voudrais pas trop me disperser. La collaboration régulière au "Voile d'Isis" est déjà une occupation ; et puis, avec ce qui est en train maintenant, il faudra surtout que je me remette à écrire des livres ; enfin, on verra ce qu'il y aura moyen de faire.

Il me semble bien que Charbonneau a parlé quelque part du Christ-Bouc, ou que du moins il m'a dit qu'il en parlerait ; il y a eu bien d'autres articles de lui que ceux que vous avez vus, et encore tous ces articles ne représentent-ils qu'une petite partie de son travail, qui comprendra trois volumes ; il espère que le premier de ces volumes pourra être prêt dans le courant de cette année.

Si vous pouvez venir à Pâques et si nous pouvons aller ensemble d'ici à Blois, ce sera en effet ce qu'il y aura de mieux et de plus commode pour vous ; nous en reparlerons d'ici là.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 10 février 1930
51, rue S^t Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu vos deux lettres, ainsi que la carte dans laquelle vous m'annonciez l'envoi de "La Torre" ; mais celle-ci ne m'est jamais parvenue, bien que, d'après ce que vous me disiez, vous me l'ayez adressée recommandée. Par contre, le numéro qu'Evola m'a envoyé m'est bien arrivé, quoiqu'il ait été expédié comme imprimé ordinaire ; c'est à n'y rien comprendre. J'ai eu ce numéro juste en même temps que votre seconde lettre de même, le dernier n^o de "Kzur" m'était arrivé en même temps que la première ; cette double coïncidence est assez bizarre.

Voilà déjà un certain temps que je veux vous écrire, sans pouvoir y arriver, pour vous annoncer une nouvelle quelque peu imprévue : je pars pour l'Égypte le 20 février, c'est-à-dire ce jeudi en huit. Cela s'est décidé d'une façon très subite ; je ne suis pas fâché d'avoir enfin trouvé une occasion de faire ce voyage, dont il était question depuis 1911, et qui se réalise ainsi au moment où je n'y pensais pas. Je ne sais pas au juste combien de temps je resterai ; ce sera probablement quatre ou cinq mois.

Avec ce départ si proche, je suis tout à fait bousculé par toutes sortes de choses qu'il faut que j'arrive à faire d'ici là. Il faut surtout finir d'organiser l'affaire d'édition, de façon à ce que tout soit complètement prêt à marcher quand je partirai ; tout va d'ailleurs très bien de ce côté.

J'ai reçu hier une lettre très gentille de Taillard, à qui j'avais écrit il y a quelques jours pour lui demander s'il n'aurait pas besoin de quelques renseignements que je pourrais lui obtenir pendant mon séjour en Égypte. Il me parle de cette singulière chose de la "Vie Impersonnelle", et Probst, dont je reçois une lettre aussi à l'instant, m'en parle également ; il paraît que cela vient de Mexico, ce que j'ignorais. Je me demande quelle importance cela peut avoir ; qu'en pensez-vous au juste ?

Le livre dont vous me parlez est "Le Secret de la Chevalerie", de V.E. Michelet ; il est bien, quoique manquant un peu de précision sur certains points. Ce petit volume fait partie de la série des "Cahiers

du Portique”, que nous avons maintenant prise dans nos éditions ; le prix en est de 12 francs.

Pour le cas où vous en auriez besoin, voici l’adresse (ou plutôt les adresses) de notre maison Didier et Richard, 56, rue Mazarin, Paris (IVe), et 9, Grande Rue, Grenoble (Isère). Le titre général, qui a été définitivement choisi pour les éditions, après plusieurs modifications successives, est “L’anneau d’Or”.

Pour “La Torre”, vous avez tout à fait raison ; ce n’est pas fameux à aucun point de vue ; la présentation extérieure est même tout à fait mauvaise, et le format est abominable ; pourquoi avoir donné cet aspect de journal ? Quant aux articles, il n’y a à peu près rien dans la plupart ; la présence du vôtre, au milieu de tout cela, paraît d’une terrible ironie. Je me demande ce qu’on pourra faire ; Taillard ne m’en parle pas ; enfin, comme vous le dites, attendons que vos autres articles aient paru dans les prochains numéros. Comme vous le comprendrez facilement, je ne peux pas songer à préparer quoi que ce soit en ce moment, avec ce voyage si proche et tout ce que j’ai à faire ; on verra quand je serai en Égypte. Si je fais quelque chose, il est entendu que je vous l’enverrai directement pour que vous le traduisiez ; merci d’avance.

Comment allez-vous maintenant ? Avez-vous toujours autant de neige ? Ici, le temps, qui avait été constamment humide, est changé et s’est mis au froid depuis trois ou quatre jours. Je suis plus ou moins grippé depuis près d’un mois, mais je n’ai guère le temps d’y faire attention ; je compte sur le changement de climat pour me remettre.

Je regrette que ce voyage doive encore reporter notre rencontre jusqu’à l’époque des grandes vacances ; mais il fallait profiter des circonstances favorables.

Vous pourrez toujours m’écrire ici, du moins jusqu’à nouvel ordre je vais charger un ami de me faire parvenir ma correspondance tant que je n’aurai pas une adresse tout à fait stable.

Très cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 7 mars 1930
6 shawwad 1345

Cher Monsieur et ami,

Après une excellente traversée, je suis arrivé à Alexandrie samedi et ici dimanche ; j’aurais voulu vous écrire tout de suite, d’autant plus que votre lettre date déjà de près d’un mois, mais je n’ai pas pu en trouver le temps jusqu’ici. Mon arrivée a coïncidé avec le début des trois jours de fête de ‘Aïd es-sephir, ce qui m’a occasionné quelque difficulté pour rencontrer les personnes que j’avais à voir tout de suite, et c’est pourquoi tout mon temps a été pris en allées et venues diverses.

Je ne peux malheureusement pas vous donner le renseignement que vous me demandez : je ne sais pas le prix du voyage, car je dois vous dire que ce n’est pas moi qui en ai fait les frais ; je pense que cela doit être assez coûteux. Je suis venu ici avec plusieurs personnes qui retourneront en France dans un mois environ, et ensuite je resterai seul. Nous devons aller à Louqsor la semaine prochaine ; après cela, il est probable que je ne bougerai plus guère du Caire, à moins qu’il n’y ait pour cela des raisons sérieuses.

Mon adresse est : poste restante, bureau central, Le Caire. Tout le monde me dit en effet que c’est ce qu’il y a de plus simple et de plus sûr ; les adresses ici sont souvent compliquées, et, si on ne les transcrit pas très exactement, il peut se produire des erreurs.

Il faudrait que vous me disiez exactement ce que vous voudriez pouvoir trouver ici, comme leçons ou autre choses, et alors je m’informerai. Il y a ici une Association de jeunes gens musulmans (Gama’ish es-Shubbâr el-Meslimin) où on ne sait que faire pour me rendre service et m’aider dans toutes les choses qui pourraient être embarrassantes pour moi, surtout au début. On s’occupe dès maintenant de me trouver un logement ou une pension à peu de frais pour le moment où je serai seul.

Je pense que, chez les chrétiens (ou soi-disant tels), on ne trouverait guère un pareil appui en arrivant dans une ville où on ne connaît encore personne. C’est à cette Association que je pourrai savoir s’il aurait moyen de trouver quelque chose pour vous.

J'ai reçu hier une nouvelle lettre de Taillard, qui m'envoie une introduction d'un de ses amis pour un sheikk d'El Azhar.

On m'avait parlé d'un sheikk qu'on disait être un personnage tout à fait extraordinaire, et que je pensais voir en Haute Égypte, en allant à Louqsor ; mais j'ai appris hier qu'il était mort il y a près d'un an.

Je suis désolé de ce qui vous est arrivé au sujet de ce numéro de "La Torre" que vous aviez voulu m'envoyer. J'ai reçu le second numéro avant mon départ de Paris, je l'ai lu un peu rapidement, mais, autant que je m'en souviens, c'est à peu près la même chose que le premier, c'est-à-dire que, en dehors de votre article, il n'y a pas grand chose. Je me demande s'il sera jamais possible d'arriver à faire quoi que ce soit de bon avec Evola.

Je n'ai plus jamais entendu parler de la fameuse histoire du procès ; je ne sais pas du tout ce qu'il en est advenu.

Probst et Taillard m'ont en effet parlé de cette revue "Dios" de Mexico ; je me demande ce qu'il y a au juste au fond de tout cela. Pour ma part, je me méfie toujours a priori de tout ce qui vient du monde occidental, car jusqu'ici je n'y ai rien trouvé de sérieux.

J'espère avoir bientôt de vos nouvelles ; votre grippe est-elle passée ? Quant à moi, je vais bien mieux déjà, quoique je souffre encore un peu de la gorge ; il faut un certain temps pour que cela disparaisse tout à fait.

À vous bien cordialement

René Guénon

Le Caire, 6 décembre 1933

Cher Monsieur et ami,

C'est à mon tour d'être, cette fois encore, bien en retard pour vous répondre ; mais j'ai, moi aussi, une excuse qui n'est que trop valable. C'est que je viens d'être sérieusement souffrant pendant tout un mois : une trop grande fatigue, dont je me ressentais depuis longtemps déjà, et où les ennuis et les préoccupations sont certainement pour beaucoup, s'est porté sur la vue, dont j'ai même été complètement privé pendant plusieurs jours. Cela va beaucoup mieux maintenant, mais je me fatigue encore assez vite, et pourtant je n'ai guère le temps de me reposer, car naturellement je n'ai rien pu faire pendant tout ce temps, et je suis effrayé de toutes les choses qui se sont accumulées, correspondance et autres ; je ne sais vraiment pas comment je vais pouvoir arriver à m'en sortir !

Avec cela, j'ai toujours de sérieux ennuis avec mes histoires d'éditeurs : la maison Bossard a été déclarée en faillite, et il s'agit maintenant de [mots manquants] les deux livres que j'ai là ; on fait des démarches pour cela en ce moment, mais il n'y a pas encore de solution, si bien que je suis loin d'être tranquille. D'autre part, il a couru des bruits bizarres et contradictoires au sujet des éditions V. [Véga] ; la seule chose sûre est qu'elles déménagent au 1^{er} janvier prochain, mais pour quelles raisons et pour aller où, je n'ai pas pu le savoir encore ; avec cette "maison du mensonge", on peut s'attendre à n'importe quoi...

Par surcroît, il y a eu, tout dernièrement, une singulière machination pour m'inciter à retourner en France ; mais le piège était vraiment trop grossier pour que je m'y laisse prendre. On ne saurait croire tout ce que ces brigands sont capables d'imaginer ; mais quoi qu'ils fassent, j'arrive toujours à découvrir leurs agissements.

Voilà mes nouvelles, et vous voyez qu'elles ne sont pas brillantes ; mais les vôtres n'étaient guère bonnes non plus quand vous m'avez écrit, et cela m'inquiète aussi. Comment pourriez-vous bien trouver un moyen pour sortir de tout cela ? C'est véritablement extraordinaire en effet que votre santé y résiste tant bien que mal, sans parler de la fatigue de tant de leçons... Je sais aussi qu'il y a là des choses qui ressemblent, par certains côtés, à celles qui me sont arrivées et qui m'arrivent encore ; tout cela est bien étrange ! Tachez de me redonner des nouvelles sans trop tarder ; je souhaite qu'elles soient plus rassurantes...

À propos, vous ai-je jamais dit que la mère de ma nièce est morte il y a quelques mois, après une singulière et terrible maladie contre laquelle personne n'a rien pu faire ? Ce que vous me racontez me rappelle ses scènes de folie ; et il y avait aussi des prêtres qui jouaient un rôle là-dedans, mis d'ailleurs eux-mêmes en mouvement par un abominable sorcier, ainsi que j'en ai eu la preuve l'an dernier sans l'avoir cherchée ; cela ne faisait d'ailleurs que confirmer ce que j'avais toujours soupçonné depuis le début.

Rien de Taillard depuis quelques temps ; il est vrai que j'ai répondu à ses dernières lettre avec tant de retard qu'il peut bien tarder un peu aussi à son tour... Je n'arrive jamais à être à jour pour ma correspondance, même en temps normal ; avec ce qui vient de m'arriver, c'est encore bien autre chose maintenant !

Quant à Evola, il m'a écrit de Capri, où il a passé quelques temps après son séjour au Tyrol, puis de Rome à son retour ; et il m'a envoyé, pour que j'en prenne connaissance des épreuves de son nouveau livre, "Rivolta contro il Mondo moderno", qui doit paraître ces temps-ci. En un sens, c'est tout de même mieux que ce qu'il écrivait autrefois ; mais c'est encore assez "mélangé", et on y retrouve toujours certaines vues plus que contestables. Du reste, comme vous pouvez le penser, toutes les idées ne sont pas de lui ; je suis cité assez souvent, et vous l'êtes aussi plusieurs fois. D'autre part, il a réussi à faire paraître une édition allemande de son "Imperialismo pagano", qui, d'après ce qu'il m'a dit, est complètement remanié et très différent de l'édition italienne. Je ne savais pas ce que vous me dites au sujet de l'histoire d'"Ur" ; la bêtise des gens est décidément quelque chose d'inimaginable !

Je vois par votre lettre que Scarleta a fait paraître un nouveau volume ; je ne l'ai pas vu et n'en avais même pas entendu parler ; quel en est donc le titre ? Il est assez étonnant qu'il ne me l'ait pas envoyé, mais peut-être est-il contrarié, et voici pourquoi : il a demandé, il y a quelques mois, qu'on publie dans le "Voile d'Isis" une note dans laquelle il revendiquait, contre je ne sais plus qui, la priorité de certaines choses que l'autre se serait appropriées sans le citer ; question purement littéraire et de vanité assez ridicule, sans aucun intérêt ; naturellement, on ne pouvait accepter d'insérer cela ; il se peut que cela l'ait mécontenté. Quand à Ricolfi, il m'a chaleureusement remercié de mon article, qui était pourtant assez sévère ; lui du moins ne semble pas avoir tant de prétentions, et il reconnaît plus volontiers ses insuffisances ; mais il me posait, sur différentes choses que j'avais dites, des questions véritablement enfantines !

À propos de cet article, je me suis aperçu, après vous avoir écrit la dernière fois, que j'avais oublié de répondre à ce que vous me demandiez pour la phrase latine que j'y avais cité. Voici ce que c'est :

Docilitas ... Locet illos ab illorum vilitate abstinere data novitiis noticia vitiosem.

C'est un procédé de définition par décomposition et développement de mots, et c'est en quoi cela me rappelle le "nirukta". Inutile de dire que cela n'a rien à voir avec une étymologie vraie ou supposée ; mais c'est justement là ce que les gens comme Ricolfi ont bien de la peine à comprendre.

Mon étude sur Saint Bernard n'a pas une très grande importance ; on m'avait demandé cela, il y a 6 ou 7 ans, pour un recueil de vie de saints en deux volumes, dont chaque chapitre devrait être écrit par un auteur différent ; il fallait un nombre de pages déterminé, ce qui est très désagréable ; mais comme c'était assez bien rétribué, j'ai accepté tout de même. Ensuite, une autre maison d'édition m'a demandé de la publier dans une brochure séparée (Éditions Publiroc, 53, rue Adolphe Thiers, à Marseille) ; il y a plus de 3 ans que celle-ci a paru, et je n'avais plus jamais entendu parler de rien ; ces temps derniers, je me suis décidé à écrire pour demander des comptes, et j'ai été tout surpris d'apprendre qu'il s'en était vendu plus de 1300 exemplaires...

Il me semble que j'avais encore d'autres choses à vous dire, mais je ne sais plus...

Écrivez-moi bientôt si vous le pouvez.

Toujours bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 20 mai 1934

Cher Monsieur et ami,

Je suis réellement stupéfait des nouvelles que vous m'apprenez ; malgré tout ce que vous m'aviez déjà dit, je n'aurais pas cru que les choses pouvaient en arriver à ce point que vous devez être inquiet ! Tenez-moi au courant de la suite, car je pense continuellement à vous...

Oui, il y a dans tout cela, comme vous le dites, des choses vraiment étranges. En ce qui me concerne aussi, je vois chaque jour que les choses qui devaient être les plus simples rencontrent des obstacles invraisemblables et donnent lieu à des complications les plus extraordinaires. Je pense souvent que, pour pouvoir avoir un peu de tranquillité, il faudrait pouvoir couper toute communication avec l'Europe ; mais comment y arriver ?

Je suis toujours de plus en plus inquiet pour l'affaire de la faillite Bossard ; grâce à une mauvaise volonté du syndic qui est encore une chose inexplicable, je ne sais pas si finalement je réussirai à sauver mes livres... Quant à mon autre bandit d'éditeur, j'apprends sur son compte des choses de plus en plus fantastiques : il appartient à des organisations d'un caractère nettement "sataniste" ; on ne peut se faire une idée de toute cette sorcellerie. Il y en a d'autres qui ne sont que de simples instruments, mais celui-ci est bien conscient du rôle qu'il joue !

J'ai reçu un mot de Taillard, qui vient de s'installer dans une localité appelée Amilcar, entre Carthage et sidi Bon-Saïd ; je suppose que c'est pour l'été. Il ne fait aucune allusion à son mariage, mais se plaint toujours de ses occupations ; il dit que, tant qu'il n'aura pas sa retraite, il ne pourra pas songer à s'occuper sérieusement de choses intéressantes.

Pour le journal, je suis bien de votre avis, mais encore les articles d'Evola ne sont-ils pas ce qu'il y a de plus mauvais là-dedans ; ce sont ces Allemands, comme vous le dites, dont je n'arrive même pas à savoir ce qu'ils veulent dire...

Evola devait aller ce mois-ci faire des conférences en Allemagne ; je ne sais pas si ce projet s'est réalisé.

Quant au discours en question, vous avez sans doute raison ; du reste, tout ce qui touche à la politique n'est jamais bien clair... Mais que les gens en arrivent à dire certaines vérités malgré eux, cela est bien curieux. Je pense à ce propos à un autre phénomène singulier de notre époque : les gens qui font des fouilles un peu partout et qui découvrent des choses dont ils sont bien les plus incapables de comprendre la signification ; que penser de cela ? Le rapprochement peut paraître bizarre, mais je crois qu'il pourrait se justifier.

Moi aussi, il y a des moments où je me sens vraiment las d'écrire ; les résultats sont si peu encourageants ! À part des ennuis et des tracas de toutes sortes, et des injures venant de tous les côtés, je ne vois pas ce que j'y ai gagné jusqu'ici...

Tâchez de me donner bientôt d'autres nouvelles ; je suis très préoccupé de ce qui vous arrive.

En hâte, bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 1^{er} octobre 1934

Cher Monsieur et ami,

Je suis désolé de voir que les nouvelles que vous avez à me donner ne sont toujours pas meilleures ; que de complications encore dans votre existence, et que ces allées et venues, en surcroît des leçons, doivent être fatigantes pour vous ! Je me demande souvent comment vous pouvez tenir au milieu de tout cela ; et comme vous le dites, que faire ? Je ne saurais vraiment trop quel avis vous donner ; il est certain que, si vous pouviez continuer encore pendant deux ans, cela vaudrait mieux, car ensuite vous auriez tout de même moins de préoccupations pour vos enfants ; mais d'un autre côté, je comprends que vous soyez excédé de tout cela... Ce qui est vraiment singulier, c'est que, en dehors de votre famille, vous puissiez faire ce que vous voulez dans ce milieu dont les idées, d'après ce que vous dites, doivent pourtant être plutôt étroites ; c'est encore quelque chose qu'on vous laisse la tranquillité de ce côté !

Reçu un mot de Taillard, sur le point de repartir pour Tunis ; il est décidément tout à fait installé

à Amilcar, par Carthage, sur un petit plateau dominant le golfe de la Goulette. Il dit qu'il avait dû oublier de m'annoncer son mariage avec M^{me} B. ; naturellement, comme je ne le savais que par vous, j'étais censé l'ignorer et ne lui en avait rien dit.

Evola m'a envoyé une carte de Capri ; il y est dit-il, pour 2 ou 3 mois.

Fr. Schuon est un jeune homme de 26 ans, d'origine allemande-alsacienne ; je ne l'ai jamais vu, mais il me paraît doué de façon assez particulière ; il m'est malheureusement impossible de vous raconter par lettre l'histoire de son voyage en Algérie et de la manière plutôt extraordinaire dont il a été "mené" chez le Cheikk Ahmed El Alaoui, qui vient de mourir... Sous son influence, un certain nombre de jeunes gens de ses amis, à Bâle et à Lausanne, se réunissent pour étudier en commun, en se basant surtout sur mes ouvrages ; ils paraissent tous très sérieux, certainement beaucoup plus que les Français de leur âge ; en France, les esprits sont vraiment par trop superficiels, à de bien rares exceptions près !

Pour ce que vous me dites du calme de cette mère qui a perdu son fils, si un tel cas est si exceptionnel en Europe, je pense bien que la faute n'en est pas au Christianisme, mais à la mentalité occidentale ; n'est-ce pas parce que celle-ci est presque uniquement tournée vers les choses extérieures qu'elle manifeste de telles angoisses en face de la mort ? Et, bien entendu, cette tendance n'a fait qu'aller toujours en s'accroissant au cours de la déviation moderne... D'autre part, pour ce que vous dites de la religion et de l'unité de la Tradition, je suis bien de votre avis en principe ; mais, tout de même, la religion est seulement la "shariyah", c'est-à-dire la partie extérieure, appui nécessaire de l'autre, mais ne se confondant pas avec elle. Ne pas parler d'ésotérisme, ne serait-ce pas méconnaître la façon même dont est constituée la tradition chrétienne, tout à fait comparable sous ce rapport à la tradition islamique ? Mais, dans celle-ci, l'ésotérisme est toujours vivant, tandis que, dans le Christianisme, il ne semble pas qu'il en soit ainsi, et la tendance actuelle est même de la nier totalement... sans saisir ce qu'il peut être.

Ne manquez pas de me redonner bientôt de vos nouvelles.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 18 décembre 1934

Cher Monsieur et ami,

Quelle suite d'événements fâcheux vous m'apprenez toujours ! Ce changement de domicile ; et surtout l'incertitude de trouver un logement où vous puissiez rester d'une façon stable, tout cela a dû vous causer encore bien des tracas ; enfin, heureusement que vous avez tout de même pu arranger cela comme vous le dites dans la dernière partie de votre lettre...

D'un autre côté, c'est quelque chose que vos enfants aient réussi à leurs examens, mais il est certain que, comme vous le dites [mots manquants] n'est pas fini ainsi ; qu'allez vous faire maintenant ? Peut-être auriez-vous mieux fait de ne pas renoncer à l'enseignement du lycée, parce que c'est toujours plus sûr que les leçons ; mais pourtant je ne comprends que trop bien que vous n'aimiez pas cela...

Quel temps pouvez-vous bien avoir maintenant dans votre région ? La montagne doit être pleine de neige ; sortez-vous malgré cela ?

Evola m'a écrit il y a quelques temps qu'il quittait Capri pour rentrer à Rome, mais qu'il devait en repartir vers le milieu de décembre pour aller passer 2 mois à Vienne ; je ne m'explique pas très bien la raison de ces voyages continuels... Ce qu'il a écrit au sujet du récent congrès de philosophie doit être en relation avec cette préoccupation d'unir science et religion à laquelle vous faites allusion ; je ne suis pas très au courant de tout ce qui se passe dans tout cela, mais il faut croire que les Catholiques, comme les autres, sont de plus en plus infectés par l'esprit moderne. Comme vous le dites, où va-t-on, et à tous les points de vue ? Dans toutes les lettres que je reçois et où il est plus ou moins question de la situation actuelle, qu'elles viennent de n'importe quel pays de l'Europe, on sent partout la même inquiétude et la même impression d'instabilité croissante ; comment tout cela finira-t-il ?

Vous avez bien raison pour l'unité traditionnelle ; mais dès lors qu'il y a des degrés dans cette

unité, il faut forcément faire des distinctions et situer quelque chose à sa place, et je n'ai jamais voulu dire autre choses. On est bien obligé aussi de constater que le mot "religion", dans son emploi actuel tout au moins, ne s'applique pas à l'ensemble, mais seulement à quelque chose de bien défini, au-delà de quoi il y a autre chose. Il ne s'agit pas de rejeter ou d'exclure ce qui s'appelle "religion", mais seulement d'en marquer le domaine légitime ; du reste, l'attitude de ses représentants actuels le rend plus indispensable que jamais, puisqu'ils ont la prétention de nier tout ce qui dépasse ledit domaine ; et, s'il y a là une discontinuité de fait, c'est bien à eux qu'elle est due. Je comprends bien vos raisons, mais tout de même on ne peut pas, pour des considérations d'opportunité, aller à l'encontre de la vérité. Je ne crois d'ailleurs pas qu'il faille s'exagérer le danger à cet égard, car, dès lors qu'on se maintient strictement à un certain niveau, cela n'atteint pas beaucoup ceux qui ne peuvent pas comprendre ; je dirais même que cela peut plutôt les décourager de se mêler de ces choses pour lesquelles ils ne sont pas faits ; ce qui est dangereux, ce sont les "vulgarisations" et les contrefaçons... Vous semblez d'autre part, donner au mot "orthodoxie" un sens seulement religieux ; pourquoi ? Il s'applique à tous les degrés ; dès lors qu'on tient à la hiérarchie, comment pourrait-on le contester ?

En hâte, toujours bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 8 novembre 1935

Cher Monsieur et ami,

Je viens de recevoir votre lettre, et je suis bien inquiet de voir que les choses ne vont toujours pas mieux pour vous à tous les points de vue... Il n'est tout de même guère possible que cette situation dangereuse continuera indéfiniment ; mais quelle issue trouver ? Et puis, avec l'hiver qui vient, comment allez-vous pouvoir vous arranger avec ces voyages, ces courses continuelles ? Cette question des leçons qui ne viennent pas est bien préoccupante aussi, surtout avec tant de frais que vous avez de tous les côtés ; je me fais bien une idée de ce que cela peut être, et je comprends bien d'ailleurs que ce ne sont pas les leçons en elles-mêmes que vous pouvez regretter, mais que c'était vraiment une nécessité... Et ce départ de votre fils est encore une autre inquiétude qui vient s'ajouter à tout cela... D'un autre côté, il est bien sûr que votre horreur de tout ce qui touche à la vie moderne ne peut que compliquer encore les choses ; ce n'est pas à dire que je ne pense que vous puissiez essayer de la surmonter, car je me rends bien compte de ce qu'il peut en être ; vous savez que, si ce n'est peut-être pas au même point pour moi, toutes ces choses me sont pénibles aussi et antipathiques...

D'Alexandrie ici, il y a à peu près 3 heures de chemin de fer ; qui sait si vous pourrez arriver à venir ici ? En tout cas, pour me prévenir, il n'y a qu'à m'envoyer un mot poste restante, c'est toujours le plus sûr pour que cela arrive ; si vous venez, vous comprendrez ensuite la complication pour l'adresse. Mais il faut, à ce sujet, que je vous prévienne d'une chose assez ennuyeuse : il paraît qu'actuellement, ici comme dans beaucoup d'autres pays, il faut pouvoir présenter à l'arrivée une certaine somme (je ne sais pas combien), faute de quoi l'entrée est refusée ; au surplus, on ne donne de permis de séjour que pour un mois au maximum ; vous voyez que tout devient toujours de plus en plus difficile partout !

Ce que vous me dites à propos d'Evola ne donne vraiment pas l'impression d'un bien grand sérieux ; je ne savais pas qu'il était d'origine sicilienne... De ce "Kulturbund" de Vienne, où il doit faire une conférence à la fin du mois, on m'avait écrit pour m'en demander aussi ; mais vous pensez si je peux faire un tel voyage pour cela, sans compter que c'est bien peu mon affaire ! Evola pensait obtenir que sa page du R.F. soit maintenue une fois par mois, mais il ne m'a pas donnée d'autres nouvelles depuis. Peut-être, si vous pouviez écrire quelques articles, cela pourrait avoir quelque utilité pour vous dans les circonstances présentes...

Je ne sais pas au juste où est Aller en ce moment, mais, comme on le sait sûrement à Paris, j'ai dit qu'on lui demande à la première occasion les renseignements pour "Prabodhachandradaya" (que je n'ai jamais eu l'occasion de voir moi-même) et pour le livre de Valbuena, je vous transmettrai cela.

J'ai entendu parler de ce rite de la consécration des églises, et j'ai vu plusieurs applications qui ne me paraissent pas très satisfaisantes ils me parlent de l'union des Églises d'Orient et d'Occident ;

les autres (je me rappelle notamment le P. Sertillanges) disent que le latin est seulement la langue administrative de l'Église, tandis que le grec est sa véritable langue liturgique étant d'ailleurs la langue des Évangiles ; évidemment, toutes ces raisons sont assez superficielles...

À ce propos, je me suis souvent demandé pourquoi la Tradition chrétienne est la seule qui ne possède pas une langue sacrée à proprement parler ; qu'en pensez-vous ?

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 10 février 1936

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu votre lettre avant-hier, et je me demande comment vous pouvez faire pour circuler ainsi avec un hiver pareil ! Les saisons sont maintenant aussi détraquées que tout le reste, ce dont il n'y a d'ailleurs pas à s'étonner...

Pour les leçons, c'est tout de même un peu mieux, mais il est évident que c'est encore loin d'être suffisant ; qui sait s'il va vous en venir d'autres ?... Quant à votre fils, ce que vous me dites à son sujet est vraiment bien étrange ; je ne savais pas qu'il n'était pas dans l'armée régulière ; espérons pourtant que rien de fâcheux n'arrivera !

Non, vous ne m'aviez pas parlé de cette admiration de [mots manquants] pour les Éthiopiens ; cela est curieux en effet... Il y a, dans l'histoire de l'Éthiopie bien des questions obscures ; il y a eu certainement là un centre spirituel, mais que peut-il en subsister encore actuellement ? Je ne sais trop ce qu'il faut penser de ces histoires de l'Arche d'Alliance cachée à Axum ou ailleurs ; quant au lion, il a toujours été l'emblème de la tribu de Juda, en tant que tribu royale, et il s'agit ici de l'héritage de Salomon... Mais on ne sait même pas exactement à quelle époque les Éthiopiens actuels sont venus là, car leur véritable pays d'origine est le Yémen, le pays de la reine de Saba ; et puis il y a aussi une population de Juifs qui paraissent très différents de ceux des autres pays, et sur lesquels on ne sait pas grand chose ; tout cela est assez énigmatique...

J'ai enfin reçu un mot d'Evola ; il devait faire une 2^e conférence au "Kulturbund", et il compte décidément rester à Vienne jusqu'à la fin de mars.

Le texte de l'Âtmâ-Bodha n'est pas très long ; quant à la difficulté, je ne saurais trop que vous en dire, car il y a bien longtemps que je n'ai vu tout cela...

Voici les nombres en chiffres arabes :

[partie manquante]

Il y a d'ailleurs quelques variantes pour certains : 2 et 3, dans les caractères d'imprimerie, sont [partie manquante] ; 4 au Magreb est [partie manquante] ; 5 dans l'Inde est [partie manquante].

À propos de ce que je vous écrivais la dernière fois, on me dit encore que les disciples de Sédîr prétendent (probablement d'après lui) que c'est en français que se trouve le sens le plus exact des Évangiles, et que le français est la "langue sacrée" d'aujourd'hui ; c'est tout de même aller un peu loin comme fantaisie ! Sans doute, comme vous le dites, il y a toujours une origine sacrée dont on peut retrouver quelque chose dans les racines de n'importe quelle langue, mais celle-ci peut s'être éloignée plus ou moins, et il n'est pas douteux que pour les langues européennes modernes, l'éloignement est au maximum ; pour le latin et surtout pour le grec, on pourrait sans doute retrouver d'avantage, mais l'"humanisme" et le "classicisme" ont terriblement obscurci tout cela !

Pour en revenir aux Évangiles, il est bien certain qu'il y a là une apparence au moins de préoccupation morale qui cache le reste et le rend difficile à découvrir ; mais la raison de cette forme spéciale ne serait-elle pas qu'elle devait être appropriée à la mentalité occidentale ? Seulement, celle-ci s'est tellement bien [mots manquants] à notre écorce qu'elle en est arrivée à nier qu'il y ait autre chose ; c'était peut-être inévitable, mais à quoi cela peut-il bien mener encore dans ces conditions ? Je ne dis pas que le reste ne puisse pas se trouver si difficilement que ce soit ; mais si on y fait la moindre allusion, on soulève tout de suite, non seulement l'incompréhension, mais l'hostilité de tous

les côtés... On pourrait aussi se demander pourquoi tout ce qui a existé comme tradition ésotérique ou initiatique en Occident s'est toujours enveloppé d'une forme qui paraît compliquée et embrouillée comme à plaisir ; est-ce simple mesure de précaution, ou bien y a-t-il à cela quelque autre raison encore ?

En principe, il est bien certain que toutes les traditions doivent donner les mêmes choses, et aussi complètement les unes que les autres, la différence étant seulement dans les formes ; mais en fait, je veux dire dans les conditions actuelles, le cas du Christianisme semble être une exception, en ce sens que le côté "intérieur" (d'ordre initiatique et non plus religieux) paraît bien y être tout à fait mort, tout autant que s'il s'agissait d'une tradition disparue ; si réellement toute transmission régulière a été rompue à cet égard, il n'y a évidemment aucun moyen d'y suppléer, et alors ce qu'on peut retrouver dans ces ordres n'a que tout juste la valeur d'une reconstitution archéologique...

Le but de la liturgie est, en somme, le même que celui de tous les rites : communication d'influences spirituelles, mise en rapport avec des états ou tout au moins des éléments supra humains. Mais, probablement en raison de son emploi spécial dans le Christianisme, ce mot de liturgie semble être restreint aux rites religieux ou similaires, en tout cas exotérique. En ce sens, il y a évidemment une liturgie ailleurs aussi que dans le Christianisme ; c'est peut-être dans l'Islam qu'on peut trouver ce qui est le plus comparable, avec la prière rituelle, ce qui d'ailleurs, en réalité, n'est pas du tout une "prière", car ce mot n'a jamais voulu dire autre chose que "demande", et ici il est tout à fait abusif... Dans le Brâhmanisme, il y a le rite des sacrifices du matin, de midi et du soir, etc. Il est bien entendu que tout ce qui n'a pas une forme fixée traditionnellement ne peut pas avoir de valeur de rite, ni par conséquent de liturgie dans le cas particulier où ce mot est applicable.

Pour ce qui est de la tradition grecque et de la difficulté qu'il y a à juger de la mesure dans laquelle elle s'était maintenue, je suis assez de votre avis ; mais, même s'il était resté autre chose sous l'apparence extérieure du "culte de la forme" (ce qui est d'autant plus probable qu'au moins les [mots manquants], je pense malgré tout que la période commençant au VI^e siècle avant l'ère chrétienne celle qu'on appelle "classique", a été, spirituellement, une période de décadence et d'obscurcissement, sinon tout à fait de confusion. Quant à la prétendue opposition de Dionysos et d'Apollon, je me suis toujours demandé si elle répondait à quelque chose de réel, et je n'ai jamais rien pu trouver qui l'indique ; est-ce seulement une invention de Nietzsche ou bien quelqu'un d'autre avait-il eu déjà cette idée avant lui ? En tout cas, elle me paraît ne reposer sur aucune donnée traditionnelle authentique...

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 22 mars 1936

Cher Monsieur et ami,

Reçu votre lettre hier... Heureusement que les nouvelles de votre fils sont bonnes jusqu'ici ; il est vrai qu'elles sont forcément toujours un peu anciennes, mais enfin espérons que cela va continuer ainsi... Sa carte que vous me transcrivez est vraiment curieuse ; en somme, cela est "sympathique" et semblerait plutôt indiquer qu'il devrait y avoir quelque chose à faire avec un caractère comme le sien...

J'ignorais tout à fait cet article d'Evola dont vous me parlez, mais je ne peux pas dire que cela me surprenne beaucoup après ce qu'il avait déjà écrit sur la montagne ; sûrement, il y a dans tout ce mélange quelque chose qui est pour le moins anormal, mais est-il bien sûr que ce soit réellement conscient ? Du reste, je me pose aussi la même question dans un cas comme celui de Sédir ; je sais d'ailleurs que, pour celui-ci, l'entourage a eu la plus grande part de responsabilité pour bien des choses ! En tout cas, tout cela encore ne donne pas une idée avantageuse du monde occidental actuel ; évidemment, vous avez raison de dire que ce bouleversement n'est rien si on envisage les choses du point de vue plus élevé, si ennuyeux qu'il puisse être d'ailleurs de se trouver dedans ; mais à le considérer en lui-même, je ne suis pas sûr qu'il soit moins considérable que celui de la fin de l'antiquité, et il paraît même à la fois plus profond et plus généralisé ; du reste, cela ne s'accorde-t-il

pas avec le fait que nous en sommes à une phase plus avancé du Kali-Yuga ?

Pour en revenir à ces bêtises, imaginez vous qu'une espèce de toqué a entrepris de dénoncer Evola comme l'inspirateur de la guerre actuelle, et, parce qu'Evola me cite souvent, il en profite pour insinuer que je pourrais bien y être aussi pour quelque chose ; c'est vraiment risible, mais malheureusement les folies de ce genre se sont jamais complètement inoffensives ! On recommence aussi à raconter que je suis à Paris, et il y a même des gens qui affirment m'y avoir vu ; je ne sais pas à quoi tendent au juste ces histoires qui se reproduisent périodiquement ; mais ce qu'il y a de plus fort, c'est que, d'après différentes choses que je viens d'apprendre, il semble bien qu'il y ait réellement un personnage qui se fait passer pour moi ; qu'est-ce que tout cela peut bien vouloir dire encore ? Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on ne peut jamais avoir la paix avec ce monde là, alors que pourtant on le lui demande rien d'autre !

Sur la plus grande difficulté de la réalisation à mesure qu'on s'éloigne de la source, je suis tout à fait de votre avis ; et aussi, malgré cela, sur une certaine subsistance de la tradition, d'une façon en quelque sorte invisible ; mais il n'en est pas moins vrai que, dans le cas du Christianisme, les difficultés et les obscurités paraissent plus grandes que partout. Évidemment, le voile "moral" est partiellement épais ; ce n'est tout de même qu'un voile, bien entendu, et le reste se trouve dessous comme il se trouve ailleurs, mais il n'est pas toujours facile de l'en dégager ; et surtout ce qu'il y a de terrible, c'est qu'actuellement on ne peut même pas y faire la moindre allusion sans soulever à la fois la fureur des adversaires du Christianisme et celle de ses prétendus défenseurs ! Le cas de ces derniers est d'ailleurs certainement le plus grave et le plus inquiétant : quand on voit des religieux déclarer que la "transcendance" du Christianisme consiste précisément à n'avoir aucune signification en dehors des banalités morales et sociales courantes, on a bien l'impression qu'il n'y a plus rien à faire contre une pareille déchéance... Et cela m'amène directement à votre autre question : tout de même, l'Islam n'en est pas à ce point, et les quelques "modernistes" qui diraient peut-être volontiers aussi des choses de ce genre n'y ont qu'une influence très limitée ; alors, il me semble vraiment qu'il y a plus d'espoir de résistance de ce côté...

Vous avez sans doute raison de dire aussi que l'obscurité de la tradition ésotérique en Occident n'est pas qu'une affaire de simple précaution ; sur les deux directions possibles et sur le caractère "à double tranchant", si l'on peut dire, des sciences traditionnelles pour servir d'étapes intermédiaires, je pense tout à fait la même chose que vous ; c'est bien pourquoi je préfère ne jamais trop insister sur tout ce qui s'y rapporte, et pourtant vous ne pouvez pas vous figurer de combien de questions je suis toujours harcelé à ce sujet !

Pour la question de Dante et du Prophète, je vois plutôt là une apparente concession aux conceptions admise exotériquement, comme dans le cas du Zohar où le Christ est traité de la même façon ; et les remarques que vous faites à ce propos paraissent bien encore le confirmer. Il est certain qu'il y a eu dans les rapports de la Chrétienté et de l'Islam des choses bien extraordinaires, et qui sont très mal connues. Les Arabes sont restés en Provence, dans les Alpes, etc., au moins jusqu'au XI^e siècle, mais l'histoire écrite par les Européens le cache soigneusement ; mais de nombreux noms d'origine arabe (noms de lieux et noms de personnes) restent toujours, en France aussi bien qu'en Italie ; je vous citerai seulement comme exemple la rivière appelée Ain (source), qui a donné son nom à un département dont le chef lieu est Bourg (tour ou forteresse)...

Le Cheikh Ahmed El-Alaoui est mort il y a 2 ans, et son successeur est d'un niveau très ordinaire ; c'est malheureusement partout un peu la même chose ; non seulement ceux qui peuvent donner un véritable enseignement se font de plus en plus rares, mais encore ils ont une tendance à se "fermer" de plus en plus ; il y a bien là quelque chose qui tient aux conditions de l'époque actuelle.

Ce que vous me rappelez à propos de St François d'Assise est venu de ceci : quelqu'un l'ayant mis en avant pour me contredire sur je ne sais plus quoi, je lui ai fait remarquer que cela tombait dans le vide, entendu que je n'en avais pas parlé ; mais le fond de ma pensée était que je ne le confondais pas avec les "mystiques", et que pour moi il devait avoir été autre chose en réalité ; il me semble que c'est bien ce que vous pensez aussi. Quant à Jacoponi de Tadi, j'en connais seulement le nom et n'en ai jamais rien lu ; mais je suis bien persuadé qu'il doit en effet y avoir dans tout cela des choses très dignes d'intérêt ; si seulement on avait le temps !...

Le nom du mois de mai vient de celui de Maïa, mère d'Hermès ; la similitude entre Maïa et Maria n'est certainement pas fortuite (quoique, bien entendu, il ne s'agisse pas de dérivation "linguistique") ; j'ai parlé à plusieurs reprises, dans mes articles, des rapports du Christ avec Hermès.

D'après une note que je viens de retrouver, il paraît que l'emploi des chiffres actuels dans les manuscrits latins (avec diverses variantes dans leurs formes) remonterait au XI^e siècle ou à la fin du X^e.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 6 mai 1936

Cher Monsieur et ami,

Votre retard à m'écrire est tout excusé ; je sais trop bien qu'on n'arrive pas toujours à faire ce qu'on voudrait.

La situation de votre fils va sans doute se trouver améliorée à certains points de vue, mais je vois que malheureusement il ne sera pas moins exposé pour cela ; il est tout de même bien singulier qu'il ne vous donne jamais de ses nouvelles directement...

Moi non plus, je ne sais rien de [mots manquants] ; et je me demande ce que ce silence peut bien vouloir dire.

Je ne savais pas qu'Evola voyageait en avion ; je me demande où il peut être maintenant ; il m'avait dit qu'il resterait à Vienne jusqu'à la fin de mars, mais ensuite il ne m'a plus donné signe de vie. Cette histoire sur la façon dont il fait ses articles donne encore une impression bien peu sérieuse ; oui, quel mélange extraordinaire il y a dans tout cela !

Les universitaires sont bien les mêmes dans tous les pays, et rien ne peut m'étonner de leur part en fait d'incompréhension et de parti pris ; j'ai toujours pensé que c'était le milieu où il y avait le moins de possibilités, à cause de la déformation mentale qui leur est imposée par l'éducation qu'ils ont reçue. D'autre part, je remarque aussi, dans l'histoire que vous me racontez à ce sujet, un exemple des protestations qu'on soulève immédiatement dès qu'on vient parler d'un sens plus profond de l'Évangile ; il me semble bien que je vous avais déjà dit quelque chose de cela ; et le plus curieux, c'est que ce sont les soi-disant chrétiens qui protestent le plus violemment...

Je suis tout à fait de votre avis pour St Thomas : c'est certainement dans ses opuscules qu'on pourrait trouver les choses les plus intéressantes et celles qui vont le plus loin ; quoi qu'en puissent penser les "néo-Thomistes", la Somme n'a jamais été qu'un ouvrage élémentaire, une sorte de manuel à l'usage des étudiants.

Pour la tradition hellénique, je crois aussi qu'il est bien difficile d'arriver à retrouver quelque chose sous toute l'épaisseur du "classicisme" et de l'"humanisme"... Il y a bien longtemps que je n'ai lu les "Bacchantes" d'Euripide, de sorte que je n'ai plus de souvenirs bien nets à ce sujet.

Les caractères communs du moyen-âge avec l'Orient, sous tant de rapports, ne sont pas douteux ; l'Occident en tant qu'opposé à l'Orient, c'est bien l'antiquité "classique" et le monde moderne, uniquement.

Quant à ce que vous dites de la position du Christianisme et de l'Islam, tout cela est tout à fait exact ; c'est bien ainsi que j'ai toujours envisagé les choses aussi ; évidemment, il y a là quelque chose qui, par certains côtés, est comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident...

Sûrement, il ne faut s'étonner d'aucun racontar ; on ne se fera jamais une idée de tout ce que les gens peuvent inventer et je vois que, sous ce rapport, vous êtes à peu près dans le même cas pour moi ; tout de même, je voudrais bien savoir qui est cet individu qui, à Paris, se fait passer pour moi !

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 27 juin 1936

Cher Monsieur et ami,

Je viens de recevoir votre lettre, et je vois que malheureusement vos affaires ne se simplifient toujours pas ; je pensais que l'approche des examens vous aurait peut-être amené un peu plus d'élèves... Mais ce qu'il y a de plus extraordinaire cette fois, c'est cette histoire de votre accident ; et je me rappelle bien aussi votre autre chute de bicyclette ; je veux espérer pourtant qu'il n'y aura pas eu de suite ; tâchez cette fois de me redonner de vos nouvelles sans trop tarder.

Il est bien heureux que la guerre se soit terminée sans rien de fâcheux pour votre fils, et ce sera tout de même mieux pour lui de pouvoir finir son temps comme sous-lieutenant ; mais pourquoi ne pourrait-il pas rester dans l'armée après cela ? Je ne connais absolument rien des choses militaires, pas plus en France qu'ailleurs...

La lettre que vous avez reçue d'Evola est vraiment assez extraordinaire, tant pour ce qui vous concerne personnellement que pour son intention de se mettre maintenant à étudier la tradition catholique ! Il m'a écrit aussi qu'il avait repris avec Hoepli la traduction de mon livre ; et il m'a envoyé une lettre à transmettre à l'éditeur, ce que j'ai fait ; je ne sais d'ailleurs pas si la chose aboutira, car il paraît qu'Hoepli, ne veut pas payer des droits trop élevés (cette question ne me regarde pas, mais seulement l'éditeur). Je suis bien de votre avis et n'aime pas beaucoup non plus ce rapprochement, pour bien des raisons ; mais comment faire ? Du reste, on ne peut pas empêcher que lui et d'autres me citent, et d'une façon qui ne répond certainement pas toujours à mes intentions...

On peut reprocher aux Jésuites un "opportuniste" dont le ton dont vous parlez n'est qu'une des manifestations ; mais, à part cela, il y a quelque chose de suspect dans la façon apparemment sympathique dont ils s'occupent des doctrines de l'Inde : au fond ils cherchent surtout à les réduire à de la "philosophie" pour tenter de les "annexer" [mots manquants] comme un vulgaire aristotélisme ! Quant à St Thomas, il ne faut pas s'étonner qu'ils ne le comprennent guère ; n'oubliez pas que c'est le seul Ordre religieux qui se soit fait dispenser de l'obligation d'enseigner le Thomisme dans ses noviciats...

Je vous remercie d'avoir évité que l'ami d'Evola m'écrive ; je suis déjà accablé de correspondance, et souvent peu intéressante !

Quel est le livre de Platon auquel vous faites allusion ? Sûrement, tout cela est plein de choses que les modernes ne comprennent plus...

Il me semble que je vois un peu ce que vous voulez dire pour la question des langues et des formes traditionnelles ; aussi je ne sais pas trop non plus comment on pourrait exprimer cela. Quant à la différence entre le latin classique et le latin d'Église, il n'est pas très douteux qu'elle existe, mais en quoi consiste-t-elle au juste ? Il y a là quelque chose qu'il pourrait être intéressant de chercher à préciser un peu.

Bien cordialement à vous.

René Guéron

Le Caire, 16 août 1936

Cher Monsieur et ami,

Voilà en effet longtemps que vous ne m'aviez donné de vos nouvelles, mais je comprends trop bien cela avec tout ce qui vous arrive toujours et toutes les préoccupations que vous devez avoir. Ce serait bien que vous ayez en plus des leçons pour la fin de l'année... si les élèves vous donnaient ce qu'ils doivent ; n'y a-t-il donc rien à faire pour cela ? Dois-je vous adresser des félicitations pour la naissance de votre fille ? Sûrement, c'est encore une cause d'inquiétudes pour l'avenir, et non pas seulement dans votre situation, mais à cause de la tournure que prennent les événements en général, qui sait à quoi tout cela aboutira ? Quelles prévisions et quels projets pourrait-on bien faire dans une pareille instabilité de toutes choses et qui s'accroît si rapidement d'un moment à l'autre ?...

Comment se fait-il que votre fils ne revienne pas encore, puisqu'il semble bien que tout soit

terminé maintenant ? Il est en effet à craindre que, si cela se prolonge trop, ce ne soit guère favorable pour ce qu'il pourra faire par la suite ; son engagement était-il pour un temps déterminé ?

Evola m'a annoncé son départ pour le Tyrol, vers le milieu de juillet. Quand à Taill., je n'en ai toujours pas de nouvelles, moi non plus, et je me demande ce que cela peut bien vouloir dire...

Ce que vous dites de la nécessité qu'il y a toujours eu d'un "voile" pour certaines choses en Occident est sûrement vrai ; et il est d'ailleurs exact que cela concerne surtout les choses d'un ordre "intermédiaire", plus que les principes mêmes. Quant à la "prisca Italia", je suis tout à fait d'accord aussi avec vous à ce sujet ; du reste, pour la Grèce également, ce qui est le plus intéressant, c'est ce qui est antérieur à la période "classique" ; mais on en ignore à peu près tout...

Cela me fait penser à une autre question : certain prétendent que des organisations pythagoriciennes, possédant une filiation ininterrompue, auraient subsisté jusqu'à une époque très proche de nous, si même elles subsistent encore actuellement, en Italie et même en France ; mais je n'ai jamais pu avoir de preuve qu'il y ait quelque chose de réellement fondé dans cette affirmation ; que pensez-vous de cela ?

Pour l'"Ontologie du Vêdânta" du P. Daudoy, je me demande si certaines erreurs d'interprétations comme celles dont vous me parlez ne sont pas voulues, car l'intention est bien évidente au fond : il s'agit de réduire tout cela à une simple "philosophie", afin de pouvoir l'"annexer" comme s'il s'agissait d'un vulgaire aristotélisme ! La publication de la traduction française de cette brochure a été surtout une manœuvre dirigée contre moi par Maritain et son groupe. Du reste, vous pensez bien que derrière l'intérêt témoigné subitement aux doctrines orientales par ces gens qui, jusque là ne voulaient pas en entendre parler, il y a toutes sortes d'arrière-pensées et d'intentions suspectes. On s'applique, suivant les cas, à la dénaturer en "philosophie" ou en "mysticisme" ; et c'est toujours pour les utiliser à des fins "apologétiques", comme ils disent. Ce qu'ils veulent affirmer, ce n'est pas l'unité fondamentale de toutes les traditions, mais la suprématie de la leur ; en somme, c'est encore une forme de l'esprit de domination et de prosélytisme des Occidentaux...

Pour les termes arabes dont vous parlez, ce que vous dites est juste dans l'ensemble ; mais il est quelquefois difficile, pour certains, de donner des définitions absolument nettes, car il semble que tous les auteurs ne les prennent pas toujours exactement dans le même sens. En tout cas pour *hâl* et *maqâm* tout au moins, la distinction est très claire et ne donne lieu à aucune divergence d'interprétation ; *hâl* est un état qui peut n'être que passager, donc une sorte de réalisation qui n'est encore qu'incomplète et qui n'a qu'un caractère pour ainsi dire préparatoire ; au contraire, *maqâm* est un état stable, réalisé une fois pour toutes et constituant pour l'être une acquisition définitive. *Tawhîd*, c'est la connaissance de l'unité du Principe ; *wujûd* signifie bien "existence" et ne peut même pas vouloir dire autre chose (mais il est évident que cela implique en effet "réalisation") ; quant à *wayd*, c'est plus difficile à rendre exactement, et il semble que cela implique surtout une sorte de disposition "affective" de l'être ; mais je ne vois pas de mot pour le traduire même approximativement.

Je m'excuse de vous répondre un peu rapidement ; je suis très en retard pour toute une correspondance en ce moment et ne sais trop comment arriver à la remettre à jour.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 20 novembre 1936

Cher Monsieur et ami,

Voilà en effet assez longtemps que je n'avais eu de vos nouvelles, mais il est bien entendu que votre retard à écrire est toujours excusé... Je me doute trop bien en effet de ce que doivent être toutes ces complications de votre existence ; il est encore heureux que vous ayez eu des leçons cet été, mais ces difficultés pour obtenir ce qui vous est dû sont tout de même quelque chose d'incroyable ! Enfin, comme vous le dites, c'est beaucoup que votre femme ait pu enfin être nommée tout près, malgré la fatigue que ces allées et venues continuelles doivent être pour elle aussi... Quant à vos ennuis de logement, j'espère que cela va s'arranger, ou qu'au moins vous serez tranquille encore pour cet

hiver ; je suis tout étonné de penser que vous avez déjà un pareil froid !

Quant à votre fils, je me demande si cet engagement est une bonne chose pour lui ; que fera-t-il après ces 5 ans ? Je comprends vos craintes à ce sujet... Mais, s'il gagne déjà autant que vous le pensez, comment se fait-il qu'il n'envoie rien à ses sœurs ? Cela encore est bien singulier ; est-ce simplement insouciance de sa part, ou y a-t-il à cela d'autres raisons ? Il devrait pourtant bien comprendre que vous ne pouvez pourtant pas suffire à tout...

La traduction de la "Crise du Monde moderne" par Evola va paraître incessamment (chez Hoepli) ; la correction des épreuves est déjà terminée. D'autre part, il m'annonce qu'il va reprendre sa page de "Regimo Facista", mais seulement une fois par mois, car il craint de n'avoir pas assez d'articles ; je ne serais donc pas étonné qu'il revienne encore à la charge pour vous demander de lui donner quelque chose...

Vous avez très bien vu la pensée de mon dernier article, mais je doute comme vous que beaucoup la comprennent entièrement. Ce que vous dites de cette sorte de séparation et de "discrimination" qui se produit actuellement est tout à fait juste, mais combien s'en aperçoivent ? L'envahissement du psychique me paraît aussi plus grave que le matérialisme, et je constate à chaque instant qu'il gagne très rapidement de tous les côtés. Cela ouvre la porte à toutes les diableries imaginables ; c'est incroyable de voir ce qu'il en sort de partout ; on dirait qu'il n'y en aura jamais assez pour achever de tout détraquer !

On me pose une question sur laquelle vous aurez peut-être quelque idée : que représente au juste l'Arcadie dans la tradition grecque ? Et comment peut-on envisager le rôle de Pan, son rapport non seulement avec l'Arcadie, mais aussi avec les origines de Rome ? Évandre, dont Dante mentionne la rencontre avec Énée dans le "De Monarchia", est dit être Pan sous un autre nom ; et tout cela semble aussi avoir des relations avec le symbolisme du loup. Si vous aviez quelques précisions sur cette question assez compliquée, vous seriez bien aimable de me les indiquer ; merci d'avance.

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 9 septembre 1938

Cher Monsieur et ami,

Il y a en effet bien près d'un mois que j'ai reçu votre lettre, et voilà que votre carte vient de m'arriver aussi. Excusez tout ce retard ; heureusement, je ne suis pas malade comme je l'ai été l'année dernière à pareille époque ; mais je suis toujours de plus en plus surchargé de travail et de correspondance, et je ne sais plus comment en sortir, sans parler des préoccupations que me cause la situation actuelle ; il y a des moments où je suis bien fatigué...

J'ignorais naturellement la mort de Taillard ; il n'aura pas pu jouir de sa retraite, sur laquelle il comptait tant pour faire différents travaux de traductions et autres qu'il projetait depuis bien longtemps... – Cela me fait penser aussi à Rossot, dont je n'ai pas entendu parler depuis plusieurs années ; savez-vous s'il vit encore ?

Avez-vous des nouvelles de votre fils depuis votre lettre, et avez-vous espoir de pouvoir obtenir, comme vous me le disiez, qu'il passe dans l'armée régulière ?

Je ne savais pas que votre fille aussi avait une thèse à préparer si prochainement ; si tout doit être prêt pour le 1^{er} octobre, il ne reste plus guère de temps maintenant... Pr. m'a dit, il n'y a pas très longtemps, avoir reçu une nouvelle lettre de vous ; je pense qu'il a dû y répondre.

Je n'ai pas vu cet article d'Ev. sur Milarépa ; à part cela, il semble ne plus guère écrire maintenant que des articles politiques ; et il continue à ne plus me donner le moindre signe de vie...

Ce que Taillard vous avait écrit me paraît bien dans l'ensemble, et d'ailleurs il ne peut en être autrement pour ce qui est tiré du commentaire de Mohyiddin. La "jonction des deux arcs" et le "barzakh" entre *El-Haqq* et *El-Khalq* ; il ne semble pas en effet qu'il puisse y avoir de doute là-dessus. À part ce point, le reste de la traduction que vous citez du passage de la sûrat *En-Nijm* est en somme

correct, sauf pourtant que “ufuq” ne signifie pas sphère, mais horizon ; le “doué de vigueur”, ou plus littéralement le “puissant en force”, est généralement interprété comme désignant *Jibrâîl*.

Dans le Prophète, l'état de *walî* peut être dit le plus élevé en ce sens qu'il est celui qui est tourné vers *El-Haqq*, tandis que celui de prophète est tourné vers *El-Khalq* ; mais la réunion de ces deux aspects est plus complète qu'un seul des deux, fût-il le plus élevé.

On peut dire encore que la fonction de prophète (et à plus forte raison de *rasûl*) implique une extériorisation qui est en quelque sorte une “redescente”, et qui, comme telle, peut être regardée comme un sacrifice (bien qu'en réalité elle n'affecte pas l'état purement intérieur de l'être) ; mais cette “redescente” même est nécessaire pour que la réalisation soit véritablement universelle et totale. – Il serait facile de faire ici une comparaison avec l'état du *Pratyêka-Buddha* et celui du *Bodhisattwa*, car le rapport est assez semblable (en tenant compte naturellement de la différence des points de vue propres aux deux doctrines).

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 15 novembre 1947

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu il y a déjà plus d'un mois le paquet contenant “La Tradizione Romana” et votre lettre ; j'aurais voulu vous répondre plus tôt, mais mon retard est dû à ce que je voulais d'abord prendre connaissance de votre travail et c'est souvent pour moi un véritable problème d'arriver à trouver le temps de lire quoi que ce soit ; je ne sais vraiment comment le temps passe si vite ! – Je trouve ce travail très bien et très intéressant, et je pense que ce serait réellement dommage qu'il ne puisse pas être édité ; il faudrait d'ailleurs qu'il le soit en italien, non seulement à cause du sujet même, mais aussi parce qu'il y a des choses, surtout dans la 1^{re} partie, dont je trouve la forme tout à fait remarquable et qu'il serait impossible de bien rendre dans une autre langue. D'un autre côté, il y a peut-être certaines choses qui sont un peu longues, ou qui font des répétitions comme vous le dites, et qui gagneraient à être quelque peu abrégées ; mais il me semble que cela ne devrait pas être bien difficile à arranger. Il y a un point de détail qu'il faut que je vous signale : malgré les modifications que vous avez faites et qui étaient trop évidemment nécessitées par les événements survenus depuis que c'est écrit, il est resté en divers endroits, et notamment dans le titre même de la 4^e partie, le mot “fascificazione” qui pourrait encore soulever des objections ; il va de soi que je comprends très bien comment vous l'entendez, mais il n'en serait sans doute pas de même de la généralité des lecteurs, et cela pourrait produire une équivoque qu'il vaudrait sûrement mieux éviter si vous pouviez trouver quelque autre terme susceptible de remplacer celui-là. – Pour ce qui est de votre autre écrit, puisque je ne l'ai pas vu, je ne peux naturellement pas dire si vous avez bien fait d'y renoncer...

L'article “La fine del mondo” dont vous me parliez a-t-il paru ? Si oui, ne manquez pas de me l'envoyer, car je serais heureux de voir cela.

L'adresse de R. Aller est : 12, rue Jules Moulin, S^t Leu-la-Forêt (Seine et Oise) ; je dois dire que je ne connaissais pas plus que vous l'existence de cette localité avant qu'il ne l'habite. – Pour le paquet de livres qui vous a été envoyé de chez Chacornac, nous ne comprenons pas du tout ce que cela peut être, et nous nous demandons s'il n'y a pas eu une erreur ; en tout cas, vous n'avez rien à faire d'autre que d'attendre tranquillement que Chacornac vous envoie une facture... ou qu'il s'aperçoive qu'il s'est trompé si cet envoi était en réalité destiné à quelqu'un d'autre.

J'ai reçu dernièrement une nouvelle lettre d'Evola ; la réponse que j'avais envoyée à l'adresse qu'il m'indiquait la 1^{re} fois ne lui est jamais parvenue, je ne m'explique pas pourquoi. Il me donne cette fois un peu plus de précisions sur ce qui lui est arrivé : c'est à Vienne qu'il a été blessé en février 1945 ; après 3 ou 4 mois, alors qu'il paraissait presque rétabli, il a eu une rechute inexplicable, et, depuis ce temps, il est toujours dans une clinique avec les jambes paralysées ; les médecins semblent n'y rien comprendre et être incapables d'y faire quoi que ce soit... – J'ai son livre sur le Bouddhisme, “La doctrina del risveglio”, qui a paru chez Laterza pendant la guerre, et que Rocco m'a envoyé ; je le trouve bien peu satisfaisant, car, dans l'ensemble, cela ressemble beaucoup aux interprétations des

orientalistes, et, de plus, le côté “hétérodoxe” de ses idées y est peut-être encore plus accentué que jamais ; au fond, je crois que votre appréciation sur lui n’est malheureusement que trop juste. – Savez-vous s’il est exact qu’Evola ne soit pas son vrai nom, mais seulement un pseudonyme d’écrivain ? J’en suis tout à fait étonné, car je n’avais jamais entendu dire cela jusqu’ici.

Parise et del Guercio sont de plus en plus bizarres, ils font de grands mystères au sujet d’une soi-disant “école égyptienne” à laquelle Kremmerz notamment aurait été rattaché, mais de l’existence de laquelle ils ne donnent aucune preuve. Quant aux différents personnages kremmerziens ou néo-kremmerziens qui existent actuellement, cela fait l’effet d’un véritable chaos qu’il est impossible de débrouiller... – Un certain Gorel Porciatti, ami de Reghini et de Parise, m’a écrit pour m’annoncer qu’il allait reprendre l’ancienne revue “Atanòr” et me demander à faire figurer mon nom dans le comité de rédaction ; je lui ai demandé de me donner tout d’abord quelques précisions sur la composition dudit comité, le programme de la revue, etc. Je n’ai reçu jusqu’ici aucune réponse, mais j’ai appris qu’il m’avait inscrit “d’office” sans attendre mon autorisation, et c’est d’autant plus fâcheux que la majorité des membres du comité sont des “néo-spiritualistes” d’une espèce for peu intéressante ; que dites-vous de cela ?

Il est maintenant décidé que la traduction des “Aperçus sur l’Initiation”, faite par Rocco comme j’ai dû vous le dire, va être éditée par Bocca ; je pense même que cela ne tardera pas beaucoup à paraître, car ils paraissaient assez pressés de mettre l’impression en train.

Ce que j’ai écrit sur St Bernard m’avait été demandé d’abord pour un recueil intitulé “La vie et les œuvres de quelques grands saints” ; on en a fait ensuite, de même que d’autres chapitres de ce recueil, une brochure à part qui a été publiée par un éditeur de Marseille ; elle est d’ailleurs complètement épuisée, mais on m’assure qu’elle va être réimprimée prochainement.

Merci de ce que vous me dites au sujet de Kheireddin ; la façon dont cette rencontre s’est faite est vraiment extraordinaire et très intéressante. – Non, nous ne m’aviez jamais parlé de la fureur de Jossot quand vous lui avez dit ce que vous pensiez de son livre (je suppose qu’il s’agit du “sentier d’Allah”, car je n’en connais pas d’autre de lui).

Je n’ai jamais trouvé que l’élément “douleur” joue un tel rôle dans la tradition islamique ; ce n’est sûrement pas comme dans le Christianisme, où cela va si loin que la souffrance paraît souvent être prise pour une véritable fin, ce qui d’ailleurs est peut-être plutôt occidental que spécialement chrétien. – Pour ce qui est de l’absence d’une langue sacrée dans la tradition chrétienne, ce que vous dites l’explique peut-être en effet, mais, en tout cas, il faut reconnaître que cela n’en facilite pas la compréhension, je veux dire si l’on veut aller au delà du sens extérieur ; et n’est-ce pas à cause de cela, au moins en partie (car il peut y avoir aussi d’autres raisons), que l’ésotérisme chrétien a pu se perdre aussi complètement ? Il faudrait que je puisse encore trouver le temps de réfléchir à toute cela, mais j’avoue que, si je peux dire occasionnellement certaines choses sur le Christianisme, je n’aimerais guère avoir à écrire plus spécialement sur ce sujet, précisément à cause de cette obscurité dont il est entouré et qu’on ne retrouve pour aucune autre tradition ; et, d’après ce que vous dites, je crois qu’au fond nous sommes bien d’accord là-dessus... Schuon en parle cependant beaucoup dans son livre qui va paraître d’ici peu (il y en aura aussi une traduction italienne chez Laterza), et je crois qu’il a réussi à préciser certaines choses qu’on n’avait pas encore formulées aussi nettement.

Ce que vous dites au sujet de *Sat-Chit-Ânanda* est sûrement juste, mais il est bien entendu que ce dont il s’agit en pareil cas (en ce qui concerne *Chit*) est tout autre chose que la conscience psychologique, qui ne peut être considérée tout au plus que comme un simple reflet extérieur et superficiel.

Pour Virgile, je comprends bien qu’il est en effet difficile de savoir ce qu’il en est exactement ; il est possible qu’il n’ait pas dépassé le point de vue cosmologique, comme vous le dites, mais alors cela soulèverait encore une autre question : qu’était au juste l’initiation pythagoricienne et jusqu’où allait-elle ? Elle me paraît bien aussi, d’ailleurs, se référer surtout aux petits mystères ; il se peut cependant qu’il y ait eu plus à l’origine, du moins à l’époque romaine et encore plus tard. Il y a dans tout cela quelque chose qui n’est pas facile à éclaircir complètement, bien que Reghini et d’autres aient pensé avoir retrouvé plus ou moins intégralement le sens de la tradition pythagoricienne, et que certains prétendent même qu’elle est toujours vivante dans une organisation très cachée qui existerait encore

en Italie même...

À propos du Valtro et de “un cinque cento dieci cinque”, Rossetti compte le *un* et lit IVDeX ; d’autres ont lu VInDeX qui donne le même nombre ; tout cela donne un sens plausible qui peut faire penser qu’il y a quelque chose de voulu dans l’équivoque de ce *un* qui peut être compté ou ne pas l’être, car DVX, de son côté, est d’autant moins à négliger que c’est l’équivalent de l’arabe “Mahdî”, et vous savez que, suivant la tradition islamique, le *Mahdî* est précisément celui qui doit vaincre l’Antéchrist. – Rossetti n’a d’ailleurs vu chez Dante que des préoccupations politico-religieuses d’un ordre tout à fait extérieurs, et Aroux l’a suivi à cet égard ; ils n’avaient évidemment aucune idée de ce qu’est l’initiation...

Ce que vous me dites de Padre Pio est vraiment bien curieux encore et donne bien l’impression qu’il doit y avoir là quelque chose qui sort de l’ordinaire ; n’oubliez pas de m’en reparler si vous apprenez autre chose, et surtout si vous réussissez à trouver le moyen de le voir. – D’un autre côté, il paraît qu’il y aurait eu, aux environs de Rome, une apparition de la Vierge sur laquelle les autorités ecclésiastiques font le silence ; avez-vous entendu parler de cela ? On me dit aussi qu’il s’est produit dernièrement en France plusieurs choses du même genre ; je dois dire que tout cela ne me paraît pas très rassurant, car ces manifestations ont trop souvent des “dessous” assez ténébreux ; mais, bien entendu, le cas de Padre Pio fait l’effet d’être quelque chose de tout différent. Je me demande aussi, à propos de ce dernier, si on s’en occupe plus ou moins officiellement à Rome, et si on lui est favorable ou défavorable ; cela ne prouve rien d’ailleurs, mais pourrait donner une indication sur les tendances qui prédominent actuellement dans le monde ecclésiastique. Sur ce qui se passe dans celui-ci, il m’est revenu des choses qui semblent indiquer un assez grand désordre et une pénétration de plus en plus accentuée des idées modernes...

Pour vos remarques au sujet de l’expression “Non-Être”, il me semble qu’il ne faut tout de même pas trop s’en exagérer les inconvénients quand on explique suffisamment comment il faut l’entendre ; et par quoi pourrait-on bien la remplacer pour désigner ce qui est au-delà de l’Être ? Remarquez d’ailleurs que des termes comme “Infini”, par exemple, qui sont couramment employés et acceptés sans objection, ne sont pas moins négatives dans leur forme que “Non-Être”.

Votre interprétation des rapports symboliques de l’*alif* et du *be* me paraît exacte ; on dit aussi que Dieu a créé le monde par le *be* et non par l’*alif*, parce que la création (ou la manifestation) présuppose une dualité (*alif* = 1, *be* = 2), et que, pour cette raison, les Livres sacrés commencent par la lettre *be*.

Aristote identifie le domaine de la génération et de la corruption au monde sublunaire, et Dante l’a suivi en cela ; le point de vue de Mohyiddin se rapport sûrement à une tout autre correspondance pour les cieux planétaires, mais je ne pourrais pas vous dire exactement quelle en est la raison ; il faudrait avoir le temps d’examiner cela encore de plus près ; je suis persuadé qu’on n’y trouverait pas de contradiction réelle, mais seulement, comme il arrive dans bien d’autres cas, une différence d’application du symbolisme.

Je vous remercie beaucoup de ce que vous me dites pour la traduction de plusieurs de mes livres ; j’accepte très volontiers, et, puisque personne ne s’est encore occupé de ceux-là, vous pourriez en effet vous y mettre quand vous le voudrez ; je pense que Rocco, par ses relations avec les éditeurs, pourra toujours trouver assez facilement à placer ces traductions.

L’individu dont vous parlez s’appelle *Marcireau* et n’a rien de commun avec le *Mercereau* que vous avez connu autrefois ; c’est un libraire de Poitiers, qui a publié un tas de brochures faites entièrement de citations de toutes sortes, et aussi hélas ! un petit volume intitulé “R.G. et son œuvre”, composé d’extraits de mes livres et de mes articles découpés aussi maladroitement que possible et groupés sous des rubriques tout à fait artificielles. Il paraît d’ailleurs plus sot que mal intentionné, d’après ce qu’on m’a dit de lui, mais ce n’en est pas moins désagréable, d’autant plus qu’il fait une énorme publicité de tous les côtés ; ses intentions sont trop évidemment “commerciales” avant tout !

Vous avez bien raison en ce qui concerne l’“idéalisme” ; quant aux “existentialistes” (dont on me dit que la vogue commence déjà à diminuer), je n’ai pas réussi jusqu’ici à comprendre leur jargon, ni à lire ce gros livre de Sartre intitulé “L’être et le néant” ; tout cela me paraît affreusement vide...

Il doit y avoir dans votre lettre des choses auxquelles je n’ai pas répondu ; j’espère que vous m’en

excuserez, n'ayant pas voulu tarder encore d'avantage ; peut-être les retrouverai-je pour une autre fois.

Je me demande comment vous allez maintenant ; je veux croire du moins que votre jambe est remise depuis longtemps ; Mais quel malheur aussi que vous ayez toujours tous ces ennuis avec votre famille !

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 8 mars 1948

Cher Monsieur et ami,

J'ai été surpris, quand j'ai reçu votre lettre, de voir qu'elle avait été mise à la poste à Nice ; elle a d'ailleurs été, à cause de cela, encore plus longtemps en route qu'à l'ordinaire, la grève des chemins de fer en France ayant interrompu tous les courriers pendant plus d'un mois, à l'exception des lettres expédiées par avion. Malgré cela, il y a déjà assez longtemps qu'elle est arrivée, et je m'excuse d'être encore en retard avec vous ; après cette interruption, tout est venu à la fois, et je ne suis pas encore arrivé à sortir de cet énorme arriéré de correspondance !

J'ai prévenu Rocco au sujet de ce Filippo Ladon dont vous me parliez ; pour le cas où il adresserait quelque demande à Paris, j'ai également averti Allar ; celui-ci m'a écrit récemment qu'il avait reçu une lettre de vous.

J'espère que vous allez pouvoir vous occuper bientôt de la traduction de mes livres comme vous me disiez en avoir l'intention ; à ce propos, j'ai demandé qu'on vous envoie les nouvelles éditions, pour que vous puissiez tenir compte tout de suite de quelques modifications que j'y ai faites, quoiqu'il ne s'agisse d'ailleurs pas de choses bien importantes en ce qui concerne les 2 volumes en question. Vous serez bien aimable de me dire si vous avez reçu les "États multiples", qui sont parus il y a 3 ou 4 mois ; on devra vous envoyer également le "Symbolisme de la Croix" quand il paraîtra à son tour, mais je ne sais pas quand ce sera au juste, Rouhier ayant préféré faire d'abord l'"Introduction générale".

J'ai reçu encore une autre lettre d'Evola, qui dit avoir l'intention de rentrer assez prochainement en Italie, bien que son état reste à peu près le même et qu'il soit toujours incapable de marcher. Ce qui est singulier, c'est qu'il semblerait que ce qui l'empêche de se rétablir soit d'une nature plus psychique que physique, car il n'a aucune lésion ; il éprouve une sorte d'impossibilité de réagir, comme si la volonté surtout était atteinte ; qui sait quel lien cela peut avoir avec ses anciennes prétentions "magiques" ? – C'est lui-même qui, dans sa 1^{re} lettre, m'a dit qu'il fallait lui écrire à son *vrai* nom, Carlo de Bracorens, son pseudonyme d'écrivain n'étant pas connu là où il est ; que peut bien signifier cette histoire ? C'est d'autant plus invraisemblable que son frère, qui est ingénieur à Rome, porte aussi le nom d'Evola.

L'histoire de la médaille de Parise est d'autant plus bizarre que del Guercio aussi a montré à Rocco une médaille d'argent, en disant qu'elle prouvait son appartenance à un Ordre mystérieux dont il a refusé de dire le nom !

J'ai reçu le 1^{er} n^o d'"Atanòr", qui est quelque chose de tout à fait nul, comme il fallait s'y attendre d'après les collaborateurs qu'a réunis ce Gorel Porciatti. Il paraît que celui-ci serait actuellement à la tête du Martinisme en Italie, et il semble travailler à augmenter encore le désordre qui existe déjà dans la Maçonnerie italienne ; naturellement, cela ne plait guère à Parise, qui ne semble pas être dans les meilleurs termes avec lui, et dont le nom figure pourtant dans le comité de rédaction, mais peut-être, comme le mien, sans son assentiment, car je sais qu'il y en a plusieurs qui sont dans le même cas. En ce qui me concerne, j'ai pensé que le mieux était de ne rien dire pour ne pas susciter quelque hostilité de ce côté ; il n'y a qu'à souhaiter que cette publication ne dure guère, car je ne crois pas qu'elle puisse avoir un bien grand succès.

Je n'ai jamais vu ce livre de Jossot dont vous parlez, et je ne savais même pas qu'il en avait écrit un autre que "Le Sentier d'Allah", qui d'ailleurs n'est certes pas bien transcendant non plus...

Le livre de Schuon a été écrit en français, et, après bien des retards pour l'impression, on me dit qu'il va enfin être prêt à paraître ces jours-ci (chez Gallimard, dans la même collection que les miens) ; Rocco en a déjà fait la traduction italienne, qui doit être éditée par Laterza.

J'ai été très intéressé par ce que vous me dites de Padre Pio et de la visite que vous lui avez faite ; il est heureux que vous ayez pu arriver finalement à surmonter pour cette fois votre horreur des voyages ! Il semble vraiment qu'il y ait là quelque chose de tout à fait extraordinaire à bien des égards ; cette ressemblance étonnante que vous lui avez trouvée avec Mohammed Kheireddin est bien étrange aussi... Que son rôle, comme vous le dites, soit tout autre que d'enseigner, cela n'a en somme rien d'in vraisemblable ; il s'agirait plutôt, si je comprends bien, d'une sorte d'action qui s'exerce autour de lui par le fait de sa seule présence, ce qui fait penser au rôle des *afrâd* dans l'ésotérisme islamique (et il est bien entendu qu'il peut y avoir quelque chose de semblable dans toutes les formes traditionnelles). Quant à l'hostilité qui existe contre lui dans le clergé, je n'ai pas besoin de vous dire que je n'en suis nullement étonné ; c'est même plutôt le contraire qui serait surprenant, avec les tendances qui dominent actuellement. D'après tout ce qu'on me dit, les idées modernes gagnent de plus en plus de terrain dans les milieux ecclésiastiques de tous les pays ; croiriez-vous qu'il y a dans le clergé français un mouvement considérable pour demander l'adoption d'une liturgie en langue vulgaire ? Si les choses en arrivaient là, on peut se demander ce qui resterait encore de réellement valable au point de vue rituel... Autre symptôme : la revue "Études" des Jésuites français ne fait plus autre chose que de défendre le point de vue scientifique et évolutionniste ; on dit qu'ils ont été rappelés à l'ordre par Rome, mais qu'ils n'en ont tenu aucun compte ; et ce qui est encore pis, ils ont publié récemment une déclaration du cardinal Liénart en faveur de l'évolutionnisme ! Ce ne sont là que quelques exemples parmi beaucoup d'autres, et tout cela n'est malheureusement guère de nature à permettre un trop grand "optimisme" sur ce qui peut s'être conservé *consciemment* dans l'Église actuelle en plus de ce qu'on y voit extérieurement... Il est vrai qu'on ne sait jamais exactement ce qu'il peut y avoir encore dans certains monastères ; mais, même à cet égard, ce qu'en disent ceux qui sont mieux placés pour s'en rendre compte est loin d'être encourageant (il semblerait y avoir d'avantage à ce point de vue dans l'Église grecque orthodoxe). Au fond, je croirais plus volontiers seulement à l'existence en quelque sorte indépendante, ça et là, de quelques êtres exceptionnels, et ce Padre Pio semble bien en être un ; et tout ce qu'on peut sans doute espérer des autorités ecclésiastiques, c'est que du moins elles les laissent à peu près tranquilles et ne les empêchent pas d'exercer cette "action de présence" dont je parlais...

Pour cette apparition aux environs de Rome, depuis que je vous en avais parlé, on m'en a dit aussi d'un autre côté à peu près la même chose que vous, sauf que, d'après cette autre version, il ne s'agissait pas d'un communiste, mais d'un protestant. Il paraît d'ailleurs que les apparitions se multiplient un peu partout ces temps-ci ; on en a signalé aussi plusieurs en France. Je dois dire que je ne trouve pas cela très rassurant, car ces choses ont trop souvent des "dessous" assez suspects ; l'autorité ecclésiastique, dans les cas de ce genre, a certainement bien raison de se montrer très réservée, et même peut-être pas assez encore, car elle finit souvent, sinon par admettre officiellement, du moins par tolérer des choses qu'elle se laisse en quelque sorte imposer par la foule... – Je vous retourne, comme vous me le demandiez, les 2 coupures qui étaient jointes à votre lettre ; bien entendu, il y a toujours eu des choses de ce genre, mais ce qui est singulier, c'est qu'il y ait en ce moment une recrudescence de ces phénomènes plus ou moins extraordinaires ; faut-il y voir une réaction ou une compensation vis-à-vis du "rationalisme" de notre époque, ou y a-t'il à cela d'autres raisons ? Il est d'ailleurs évident que les phénomènes ne prouvent rien, mais ils frappent la généralité des gens, et c'est en cela qu'ils peuvent être utiles ou nuisibles suivant les cas, et suivant l'intention dans laquelle ils sont dirigés ; il ne faut jamais oublier, en effet, qu'il existe fréquemment une similitude extérieure entre les saints et les sorciers, et que "diabolos est sima Dei" dans ce domaine "phénoménique"...

Il va de soi que tous les doutes qu'on peut avoir sur l'état actuel de l'Église ne concernent pas une situation contingente, et que cela ne change rien quant à vos réflexions sur le Christianisme *en lui-même* ; ce sont là deux ordres de choses tout à fait différents. Aussi ne suis-je pas étonné des conséquences qu'a eu pour vous votre visite à Padre Pio, et sans doute cela valait-il mieux ainsi, car la pratique des rites d'une tradition est non seulement importante, mais même essentielle ; cela s'accorde tout à fait, comme vous avez pu le voir, avec ce que j'ai écrit moi-même sur la nécessité de l'exotérisme ; mais que de gens aujourd'hui ne peuvent pas ou ne veulent pas comprendre cela !

– Seulement, pour ceux qui veulent aller plus loin que l'exotérisme, il ne faut pas compter sur une aide quelconque de l'organisation ecclésiastique ; les quelques rares groupements où s'est gardé un ésotérisme chrétien authentique sont totalement ignorés de Rome, même quand ils comptent les prêtres parmi leurs membres ; et je ne parle pas d'une ignorance "officielle" qui pourrait se comprendre, mais d'une ignorance tout à fait réelle !

Pour ce que vous appelez les "intellectuels" catholiques, je crois que vous avez dû penser en particulier aux néo-thomistes, dont vous signalez par ailleurs l'hostilité à l'égard de Padre Pio ; de ceux-là, il n'y a sûrement rien à attendre comme compréhension profonde. Non seulement leur horizon est borné à un point de vue exclusivement "philosophique", ce qui ne va pas loin en réalité, mais ils s'écartent de plus en plus du thomisme authentique, dont ils ont abandonné tout ce qui est trop difficile à accorder avec la science moderne, et que maintenant ils cherchent même à concilier avec cette nouvelle ineptie qui s'appelle l'"existentialisme"...

Je connaissais l'expression "Ange du grand conseil" appliquée au Christ ; je ne sais pas quelle explication on en donne habituellement, mais je pense qu'elle est une de celles qui s'appliquent proprement à *Metatron*. Quant au passage d'Isaïe, que je trouve aussi tel que vous me l'indiquez, il ne s'agit sans doute là que d'une différence dans la forme de l'expression, non dans le sens qui semble bien être même ("Prince de la Paix" est aussi un nom de *Metatron*).

Pour la question de la "survivance" corporelle de S^t Jean, je ne m'explique pas plus que vous cette négation de Dante, qui est même plutôt étonnante ; la chose est évidemment tout aussi possible dans ce cas que dans ceux d'Hénoch et d'Elie. Certains ont prétendu que Dante avait voulu par là réserver exclusivement ce privilège au Christ et à la Vierge ; mais alors, précisément, que fait-on d'Hénoch et d'Elie ? – Pour "l'hiver qui aurait un mois d'un seul jour", le sens ne me paraît pas douteux : si le Cancer avait une étoile d'une telle clarté, elle brillerait pendant toute la nuit autant que le soleil pendant le jour, de sorte qu'il n'y aurait pas de nuit tant que le soleil est dans la constellation opposée, c'est-à-dire dans le Capricorne (la fête de S^t Jean l'Évangéliste est le 27 décembre).

Il y aurait sans doute encore bien des choses à dire, mais il faut tout de même que je m'arrête pour aujourd'hui...

Bien cordialement à vous

René Guénon

Le Caire, 29 août 1948

Cher Monsieur et ami,

J'ai été surprise en recevant votre brochure il y a quelques jours, et je vous remercie de me l'avoir envoyée ; je ne m'explique pas pourquoi vous dites avoir tant hésité à le faire. Non seulement elle se lit très bien et agréablement, comme on vous l'a dit, mais vous y avez mis certaines choses qui pourront tout de même inciter les gens à réfléchir. Cette histoire de la façon dont elle a été écrite et publiée, presque malgré vous, est vraiment curieuse ; au fond, je crois qu'il vaut mieux qu'on l'ait fait paraître ainsi sans imprimatur, plutôt que de vous avoir obligé à y faire des changements ou des suppressions. D'après ce que vous me dites, il semble que ce seraient surtout les dernières pages qui auraient donné lieu à des objections ou à des réserves, et ce sont précisément celles que je trouve les plus intéressantes, parce qu'elles touchent de plus près au point de vue doctrinal ; mais je n'ai pas besoin de vous dire que cela ne m'étonne pas trop... – Qui sait si, malgré toutes les difficultés, vous arriveriez à retourner chez P. Pio ? Ce que je ne comprends pas du tout, c'est votre idée qu'il y aurait chez lui quelque chose qui vous serait hostile en quelque sorte ; qu'est-ce qui a pu vous faire penser cela ? Naturellement, je ne peux rien vous dire là-dessus, puisque je ne sais pas du tout ce qu'il en est ; par contre, je comprends très bien ce que vous trouvez de contraire à vos tendances naturelles dans la forme de la tradition chrétienne, et qui est sans doute justement ce par quoi elle est mieux adaptée à celles de la généralité des Occidentaux. Il est probable en effet, dans ces conditions, que la tradition islamique vous aurait mieux convenu, et je comprends vos regrets de ne pas avoir profité de l'occasion qui s'était offerte à vous de ce côté ; mais qu'y faire maintenant ? Peut-être aussi y a-t-il des raisons à cela et est-ce malgré tout pour le mieux à certains points de vue (je pense notamment à

une influence que vous pouvez avoir dans certains milieux, comme le prouve ce qui se produit pour ces prêtres avec qui vous êtes en relations) ; mais je ne vois pas le lien entre cela et ce que vous pensez au sujet de P. Pio...

Je crois que c'est réellement dommage que vous ayez détruit votre manuscrit du "Règne de la Canaille", car il est certain que, dans les circonstances actuelles, ce livre aurait pu en effet être utile.

Allar m'a dit qu'il avait reçu l'argent, et aussi qu'il avait redemandé à Rouhier, qui apparemment l'avait oublié, de vous envoyer les "États multiples" ; j'espère donc que vous les aurez reçus maintenant. – Je ne pense pas qu'Allar ait pu se froisser de quelque chose ; son silence a une autre cause assez pénible. Sa mère, qui habitait Bruxelles, a été, à la suite d'une opération de la cataracte qui par ailleurs a bien réussi, atteinte d'une amnésie complète, qui est, paraît-il, une conséquence de l'anesthésie. Il a cru pouvoir la prendre chez lui, mais c'était un tourment continu, et il était impossible de la laisser seule même pour quelques instants ; il semble d'ailleurs qu'il n'y a aucun espoir que cet état s'améliore. Il a fini par être complètement à bout de forces, et, comme ce n'était pas tenable, il s'est décidé à la ramener à Bruxelles pour la faire hospitaliser, après avoir fait tout ce qu'il a pu pour éviter cette solution qui ne lui plaît guère, ce que je ne comprends que trop bien. Il doit y être en ce moment même, et il faut espérer qu'ensuite il pourra tout de même être un peu plus tranquille, quoique cela doive l'obliger à des voyages assez fréquents...

Je connais les "Récits d'un pèlerin russe", qui sont vraiment intéressants ; mais, comme ce livre est édité en Suisse (Éditions de la Baconnière, à Neuchâtel), je ne sais pas s'il est possible de se le procurer en France.

J'ai appris que la traduction du "Symbolisme de la Croix" était presque terminée, mais je n'ai pas entendu dire jusqu'ici que quelqu'un ait déjà entrepris le "Règne de la Quantité" ni la "Grande Triade" ; il faudra que je le demande à Rocco pour plus de sûreté.

Il est sans doute exact que les textes dont vous parlez ne se trouvent pas dans la Patrologie grecque de Migne, car elle doit s'arrêter à une époque plus ancienne. On a commencé actuellement en France la publication d'une collection des traductions de certains Pères grecs ; mais je ne saurais pas vous dire au juste ce qui y a paru jusqu'ici.

Je ne connaissais pas du tout cette formule "Deus, qui dispersa congregas et congregata conservas" que vous citez, et dont le sens est en effet très remarquable.

Le nom de Jésus en hébreu est bien *Jeshua* (avec un ` *ain* à la fin) ; c'est d'ailleurs exactement le même nom dont on a fait à la fois Josué et Jésus, il n'y a absolument aucune différence entre les deux dans l'orthographe hébraïque. Dans la langue grecque Ἰησοῦς, les 2 syllabes sont longues, mais l'accent est sur la 2^e ; pour le latin, comme il n'est en somme qu'une transcription exacte du grec, il me semble que ce devrait normalement être la même chose.

La formule d'absolution peut être prononcée non seulement en grec ou en latin, mais aussi en cyriaque et dans les autres langues liturgiques des différents rites orientaux ; seulement, il est bien évident qu'on ne doit pas y mélanger plusieurs langues. Si ce qu'on dit pour P. Pio est exact, cela semblerait indiquer qu'il est tout à fait en dehors ou au-delà des règles habituelles ; mais ce qui est étonnant, c'est qu'on le laisse faire ainsi tout ce qu'il veut...

Les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédec sont généralement considérés comme des "types" ou des "préfigurations" du sacrifice du Christ ; bien entendu, cette façon de n'envisager que comme des "préfigurations" tout ce qui est antérieur au Christianisme implique un point de vue qui est particulier à celui-ci ; il faut toujours tenir compte de ce qu'il y a en quelque sorte une "perspective" propre à chaque forme traditionnelle.

Je ne me suis jamais occupé de S^{te} Thérèse de l'Enfant Jésus, et j'avoue que je n'en suis guère tenté ; au fond, je suis persuadé, sans trop pouvoir en expliquer les raisons, qu'elle a dû être réellement autre chose que ce qu'on en a fait dans la façon dont on présente son histoire ; mais malheureusement c'est ce qu'on en a fait qui est d'un sentimentalisme assez plat et plutôt rebutant!

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 17 janvier 1949

Cher Monsieur et ami,

La correspondance ne va toujours pas bien vite : votre lettre des 4 au 25 novembre m'est arrivée il y a une quinzaine de jours seulement ; j'aurais voulu du moins y répondre tout de suite, mais il y a toujours tant de choses à faire que je n'ai pas encore pu y arriver.

Je ne m'explique pas que vous n'avez rien reçu de Rouhier ; d'un autre côté, il faut dire que l'absence d'Allar, qui est toujours à Bruxelles, met aussi un certain désordre dans tout cela. Je n'ai même de ses nouvelles que rarement depuis un certain temps ; j'ai su qu'il avait été à Paris pour quelques jours vers le milieu de décembre, mais jusqu'ici je n'ai reçu aucune lettre de lui, de sorte que je ne sais pas encore ce qu'il a pu faire avec Rouhier et avec Gallimard qu'il a dû aller voir.

Ce que vous me dites de l'accueil qui a été fait à votre brochure des différents côtés ne me surprend pas beaucoup ; les prétendus "intellectuels" sont sûrement presque toujours, en réalité, les gens les plus incompréhensifs de tous... Par contre, le cas des prêtres dont vous parlez est beaucoup plus satisfaisant, et je dois dire qu'il m'étonne davantage ; je me demande si ceux à qui vous avez affaire ainsi sont des exceptions, ou bien si, dans son ensemble, le clergé italien est plus intelligent que le clergé français, et peut-être aussi moins "modernisé" ; en France, il paraît n'est plus guère préoccupé que de l'action variée la plus extérieure. En tout cas, si vraiment le "noyau" subsiste intact, c'est assurément l'essentiel ; mais il faut convenir qu'il est bien caché, surtout dans l'Église latine, ce qui d'ailleurs est peut-être normal parce que c'est la plus occidentale. Il est bien évident aussi que, comme vous le dites, le Christianisme, d'une façon générale, est la tradition destinée à l'Occident, et vos réflexions à ce sujet me paraissent tout à fait justes ; pourrait-on dire que c'est pour cela qu'il apparaît, à tant de points de vue, comme plus enveloppé d'obscurité que tant d'autres traditions ?

Le passage de S^t Augustin que vous avez transcrit, sur S^t Pierre et S^t Jean, est très remarquable en effet ; je ne le connaissais pas du tout.

Il paraît que, en France, on a commencé à publier une édition de traductions de Pères grecs, intitulée "Sources chrétiennes", mais je ne sais pas trop ce qui y a paru jusqu'ici. Quant à celle qui est éditée en Belgique, je n'en avais jamais entendu parler ; peut-être est-ce une publication de l'Université de Louvain. Je retrouve leur prospectus d'une collection de traductions anglaises, "The Fathers of the Church", publiée à New-York sous la direction de Ludwig Schopp ; mais la liste des 1^{ers} volumes parus contient presque uniquement des Pères latins.

Au sujet du voyage de S^t Barthélemy dans l'Inde, je ne sais vraiment trop ce qu'il faut en penser, et voici pourquoi : il existe une autre version d'après laquelle ce n'est pas dans l'Inde qu'il serait allé, mais en Éthiopie, où il aurait porté l'Évangile de S^t Matthieu écrit en hébreu ; telle est du moins la tradition qui s'est conservée dans l'Église éthiopienne elle-même, qui, à cause de cela, considère sa fondation comme indépendante de l'Église copte d'Alexandrie (bien que, en fait, son chef, depuis longtemps du moins, soit toujours sacré par le patriarche d'Alexandrie). D'autre part, il est certain que, dans les temps anciens, l'Inde et l'Éthiopie ont été assez souvent confondus, le nom de chacun des 2 pays se trouvant parfois appliqué à l'autre ; on peut donc se demander s'il ne s'agirait pas là d'une confusion de ce genre ; et qui sait si même, dans le texte que vous citez, l'expression "India citerior" ne pourrait pas désigner l'Éthiopie plutôt que l'Inde cispangétique ? Cela n'empêche pas, en tout cas, et en dehors de cette question particulière, ce que vous dites de l'interprétation traditionnelle dans l'antiquité d'être exact.

Je ne connais pas du tout ce que vous avez relevé dans la notation grégorienne des Psaumes ; cela se trouve-t-il seulement dans les anciens manuscrits ?

L'interprétation de la parabole des talents par S^t Grégoire est intéressante ; il est à remarquer que les nombres y sont pris en décroissant dans l'ordre ascendant, pour arriver à l'unité en ce qui concerne le domaine spirituel, ce qui en effet paraît tout à fait correct.

Il est évident que le sacrifice de Melchisédec doit être regardé comme supérieur à celui d'Abraham, de même que, parmi les aspects divins, El Elion est plus élevé qu'El Shaddaï ; du reste, les explications de S^t Paul, quant à la prééminence de Melchisédec sur Abraham, sont aussi nets que possible ; mais

ce qu'on voit beaucoup moins bien, c'est le rapport du sacrifice d'Abel aux 2 autres au point de vue d'une gradation hiérarchique, et je n'ai rien pu trouver qui permettra de résoudre cette question...

La lettre *ain* a le sens de source ou d'origine, et aussi celui de manifestation à partir de cette origine, d'où celui d'une descente de l'esprit dans le monde manifesté.

À propos du signe de la croix, il y a une chose dont je n'ai jamais trouvé l'explication : dans l'Église grecque, il se fait en allant de la droite à la gauche, et non pas de la gauche à la droite comme dans l'Église latine, et je ne sais quelle peut être la raison de cette différence ; auriez-vous quelque idée là-dessus ? – Votre application de Sat-Chit-Ananda est juste en elle-même, mais le rapport direct avec le signe de la croix n'est peut-être pas tout à fait évident...

Je me demande si, malgré toutes les difficultés du voyage, vous serez retourné voir Padre Pio depuis que vous m'avez écrit ; vous me direz sans doute cela la prochaine fois ; cette histoire de sa disparition pendant 15 jours est vraiment bien étrange !

Je n'avais pas encore entendu parler de ce R. Lombardi et ne sais pas ce qu'il peut en être réellement ; comme vous, je pense qu'il y a toujours lieu de se méfier plus ou moins de la qualité de ce qui suscite l'enthousiasme des foules. – Vous n'avez que trop raison pour les machines à diffuser le son, et ce qui est terrible, c'est que cette modernisation envahit partout de plus en plus ; croiriez-vous qu'à la Mecque, cette année, la grande innovation a été l'installation de microphones et de hauts parleurs pendant le pèlerinage ?

Schuon, depuis la guerre, habite toujours Lausanne ; on peut naturellement lui écrire (3, chemin de Lucinge), mais je dois vous dire qu'il ne répond que rarement aux lettres ; si cependant vous voulez essayer, dites-lui que c'est moi qui vous ai donné son adresse.

J'espère que cette toux dont vous parliez ne vous sera pas revenue ; ce qui est extraordinaire, c'est qu'elle soit partie à la suite d'une marche dans la montagne. – Quant à moi, je ne vais pas mal, sauf que j'ai eu une forte grippe il y a quelque temps ; il faut dire que nous avons eu cet hiver un froid comme on en voit rarement ici !

Bien cordialement à vous.

René Guénon

Le Caire, 25 février 1949

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu il y a une dizaine de jours votre lettre des 28 décembre-5 janvier, qui s'est croisée avec celle que je vous ai écrite il y a à peu près un mois, et qui y répond d'ailleurs en ce qui concerne votre visite à Padre Pio, puisque je me demandais alors si vous aviez pu y aller comme vous m'aviez dit en avoir l'intention. – Merci des 2 photos de celui-ci ; je pense qu'elles ont dû être prises à quelques années d'intervalle, car il y en a une où il paraît sensiblement plus âgé que sur l'autre.

J'ai été très intéressé par le récit de votre voyage, comme vous pouvez le penser ; mais c'est vraiment dommage que vous ayez dû encore vous faire accompagner par quelqu'un qui semble vous avoir plutôt gêné, et aussi, à un autre point de vue, que Padre Pio soit toujours aussi inabordable à cause de la foule, qui paraît même, d'après ce que vous dites, devenir encore de plus en plus énorme. Bien entendu, je pense tout à fait comme vous que tous ces gens ne peuvent rien comprendre d'une action profonde et ne voient rien d'autre que l'extérieur ; c'est déjà quelque chose qu'ils en reçoivent une certaine influence ; évidemment, chacun en prend ce qu'il peut, et, puisque la chose est "publique", il ne serait même pas concevable qu'il puisse en être autrement... Mais, pour lui-même, je comprends bien que le courant dirigé vers lui par cette foule fournisse un certain support à son action ; et ne pourrait-on pas dire que l'influence ressentie par ces gens, malgré leur incompréhension, en est comme la réciproque, ou comme une sorte de "choc en retour", naturellement bénéfique ? – Ces mots ou ces sons qu'il prononce pendant la messe sont vraiment quelque chose de bien étrange ; mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est qu'on le laisse ainsi libre de faire tout ce qu'il veut, même ce qui pourrait passer extérieurement pour des infractions à la liturgie ; il serait curieux de savoir ce que ses supérieurs peuvent voir réellement dans tout cela... – Je ne crois pas qu'on puisse

parler d'une "hostilité" qu'il aurait contre vous ; le mot de "méfiance", que vous employez aussi, serait peut-être plus juste, en ce sens qu'il doit assurément voir qu'il y a chez vous quelque chose de différent des autres à qui il a affaire, et qu'il est possible qu'il en éprouve comme un certain gêne. Quant à ce qui vous est arrivé quand vous avez voulu servir sa messe, cela encore est bien singulier, mais pourtant peut-on vraiment le lui attribuer, et qu'est-ce qui vous fait penser cela malgré que lui-même l'ait nié ? Le malaise que vous avez ressenti n'aurait-il pas plutôt été dû à quelque réaction inconsciente du "psychisme" collectif de la foule ? Bien entendu, je ne voudrais rien affirmer, mais je vous dis seulement ce qui me paraît le plus vraisemblable... Ce que vous dites de l'impression que vous fait son regard, comparé à celui qu'en ont les autres, me paraît bien aussi indiquer qu'il ne doit pas y avoir chez lui quelque chose d'hostile. Si vous pouviez y retourner avec ce prêtre dont vous parlez, ce serait sans doute mieux qu'avec votre ancien élève ; c'est seulement tout ce monde qui forcément sera toujours gênant pour l'aborder, car il ne semble pas qu'on puisse espérer que cette affluence diminue. – D'un autre côté, je ne sais pas exactement pourquoi vous vous plaignez que tout le monde vous ménage ; en somme, ce qu'on pourrait surtout vous reprocher, c'est sans doute ce que vous reprochait Kheireddin ; mais peut-on même dire que ce soit réellement là un reproche, puisqu'il s'agit de quelque chose qui est évidemment inhérent à votre tempérament ? Il n'y a sûrement qu'un maître comme celui dont il vous parlait qui aurait pu vous aider à réagir contre cela ; mais est-ce votre faute si vous n'avez jamais eu l'occasion d'en rencontrer un ? Il y a aussi ces craintes presque psychiques que vous éprouvez pour bien des choses et qui doivent vous gêner ; mais, comme vous le disait Padre Pio, il ne faut certainement pas désespérer pour tout cela...

J'espère que votre grippe s'est passée depuis longtemps déjà et que vous ne vous en ressentez plus ; c'est une véritable épidémie partout cette année, et on me dit qu'en France cela prend parfois des formes assez graves, atteignant même le cœur. Je me demande si cela n'est bien dû qu'au froid, qui en tout cas n'est pas ordinaire ici ; on ne se souvient pas d'y avoir jamais vu un pareil hiver !

Je n'ai pas besoin de vous dire que les réactions provoquées par votre brochure ne m'étonnent pas beaucoup ; mais sûrement c'est bien dommage que vous ne puissiez pas en faire une nouvelle édition pour "secouer" encore un peu tout ce monde qui en aurait grand besoin... Ce que vous dites à propos de l'"humilité" s'accorde tout à fait avec ce que j'ai écrit dans mon article de décembre ; bien entendu, la prétendue "intelligence" des modernes, ou ce qu'ils appellent ainsi, n'a rien de commun avec la véritable intelligence.

Je ne savais pas du tout qu'Evola était maintenant à Bologne, car, quand il m'a écrit, il était dans une clinique près de Varazze, et je n'ai pas eu d'autres nouvelles de lui depuis lors ; je ne sais pas quelles peuvent être les raisons de ce changement, mais cela ne paraît pas indiquer que son état ait dû s'améliorer...

Pour votre réabonnement, puisque Chacornac ne veut jamais attendre, je vais lui dire d'en prélever le montant sur mon compte comme il l'avait déjà fait l'an dernier. Quant au remboursement, quand vous aurez une occasion (il va de soit que ce n'est pas pressé), comme Allar reste décidément à Bruxelles, où il a enfin réussi à trouver un emploi de correcteur dans un journal, et comme il ne viendra à Paris que quelques jours de temps à autre pour continuer à s'occuper des questions d'édition, le mieux sera que vous fassiez remettre la somme à R. Maridort, 2, rue Picot (XVI^e), qui s'est chargé de le remplacer pour tout le reste.

J'apprends à l'instant que la traduction des "Aperçus" est sortie ; malheureusement, Bocca, sans doute pour gagner du temps, n'a pas envoyé à Rocco la fin des 2^{es} épreuves, de sorte qu'il paraît qu'il est resté un assez grand nombre de fautes ; je ne m'explique pas bien cette façon de faire, car de toute façon la correction de ces épreuves n'aurait pu causer qu'un retard insignifiant de quelques jours seulement...

Je ne sais rien de Tucci, si ce n'est qu'on m'a dit qu'il était parti avec une grande suite d'assistants et d'appareils "scientifiques", ce qui montre bien que son entreprise ne peut avoir qu'un caractère tout à fait "extérieur".

Bien cordialement à vous.

René Guéron

Correspondance avec Edmond Gloton

Non publié, 1947

Or.: du Caire, 17 mai 1947 (È.: V.:)

T.: C.: F.:

Me voilà bien en retard avec vous, mais j'espère que vous voudrez bien m'en excuser ; je suis toujours de plus en plus surchargé de travail, et de plus assez fatigué depuis un certain temps déjà, sans aucune raison apparente, à tel point que je n'arrive guère à faire que la moitié de ce que je ferais en temps normal...

Puisque vous me demandez ce que je sais de Jean Angée, je dois vous dire que je ne l'ai jamais vu, pas plus d'ailleurs que la plupart de mes correspondants actuels. Ayant lu mes livres, il s'est mis à m'écrire il y a déjà longtemps, peut-être une quinzaine d'années ; il était alors malade dans un sanatorium, mais il semble que sa santé se soit rétablie depuis lors. Ses lettres ont toujours consisté à peu près uniquement en des séries de questions concernant différents points de mes livres ou de mes articles, sur lesquels il voulait avoir des explications supplémentaires. Jusqu'en 1940, il ne m'a jamais dit un mot de la Maç.: et ne semblait aucunement s'en préoccuper ; mais il paraît que, pendant la guerre, des FF.: qu'il connaissait (j'ai cru comprendre que c'est dans son travail qu'il était entré en relations avec eux) et qui avaient confiance en lui l'ont chargé, par crainte de perquisition, de garder des livres et des documents qu'ils avaient chez eux, en l'autorisant à en prendre connaissance. Ce serait là, du moins d'après ce qu'il m'a dit, l'origine de son intérêt subit pour la Maç.:, et aussi la raison pour laquelle il paraît être si bien informé de beaucoup de choses. Je n'ai jamais rien remarqué qui puisse inciter à se méfier de lui ; il y a seulement une chose qui m'étonne, moi aussi : puisqu'il s'intéresse tant à la Maç.:, pourquoi ne demande-t-il pas l'initiation ? Comme vous le comprendrez, il est un peu délicat de lui poser cette question par lettre ; peut-être pourriez-vous plus facilement, tout en parlant avec lui, tâcher de savoir ce qu'il en est ; j'avoue que je ne serais pas fâché non plus d'être fixé là-dessus.

Je ne pense pas que l'exemplaire de la « Grande Triade » que vous avez reçu puisse être autre chose que celui que j'avais demandé qu'on vous envoie ; mais, jusqu'ici, je n'ai pas encore eu l'explication de la provenance de cet envoi. D'autre part, je ne suis nullement étonné que vous n'avez eu aucune réponse de Nancy, car tout le monde est dans le même cas ; mais j'ai encore demandé à Paris qu'on avise à un moyen de vous procurer des exemplaires, et j'espère que ce sera fait avant que cette lettre vous parvienne. J'ai été informé aussi, de plusieurs villes de province, que les libraires ne peuvent pas en obtenir ; il y a là une situation vraiment impossible et qui ne peut pas se prolonger indéfiniment. On cherche actuellement un moyen d'en sortir, et, d'après les dernières nouvelles que j'ai reçues, on espère pouvoir arriver bientôt à une solution ; je vous assure qu'il me tarde d'en avoir fini avec ces affaires d'éditions de Nancy qui sont devenues pour moi un véritable cauchemar !

Les articles de moi que vous avez vus dans la revue italienne sont en réalité des chapitres des « Aperçus », dont le F.: Rocco est actuellement en train d'achever la traduction. – À propos de l'Italie, la situation maç.: paraît s'y éclaircir un peu ces temps-ci, en ce sens que plusieurs groupes dissidents se sont dissous, de sorte qu'il ne reste plus en présence que deux Ob.: comme autrefois ; il y a d'ailleurs des projets d'entente ou même de fusion, mais qui sait s'ils pourront aboutir ? En tout cas, comme vous le savez peut-être, la reconnaissance internationale est dès maintenant assurée au Palazzo Giustiniani (c'est-à-dire au G.: O.:) ; alors, je ne vois pas très bien pourquoi les autres s'entêteraient encore à se tenir à l'écart...

Un F.: belge, à qui j'avais demandé à votre intention s'il y avait actuellement des revues maç.: dans son pays, me répond qu'aucune n'a recommencé à paraître depuis la guerre.

En ce qui concerne la Maç.: anglo-saxonne, je crois comme vous qu'il y a plus de chances d'établir des relations frat.: du côté de l'Amérique que de l'Angleterre. Même en dehors du cas particulier de la Philalethes Society qui n'a pas de caractère « officiel », certaines GG.: LL.: paraissent avoir une attitude moins intransigeante ; je dis certaines, car il y a d'assez notables différences à cet égard d'un État à l'autre. Quant aux Anglais, ils sont vraiment trop « particularistes », si l'on peut dire ; mon vieil

ami le F. : Humery, qui est malheureusement mort en 1940 à la suite d'un accident d'automobile, et qui était Vén. : de la L. : Le Centre des Amis la dernière année avant la guerre, se plaignait beaucoup de la mentalité très spéciale des éléments anglais auxquels il avait affaire et qui, comme vous le savez, étaient fort nombreux à la G. : L. : Nat. :. Il faut pourtant leur reconnaître une qualité : c'est d'avoir su conserver, sans d'ailleurs trop chercher à le comprendre (du moins en général, car il y a toujours des exceptions), un rituel moins altéré que dans la plupart des autres pays.

Puisque vous sollicitez des observations sur vos Rituels en vue d'une réédition, je me permettrai de vous signaler ce qui me paraît être une erreur matérielle qui s'est glissée dans celui de l'initiation au 1er degré. Autant que je puis me souvenir (car cela remonte déjà loin), les formules se rapportant respectivement aux trois voyages, telles que je les ai entendues dans plusieurs LL. : du G. : O. : (elles ne figurent pas dans les rituels en usage au Rite Écossais), étaient celles-ci : 1^o « Mon enfant, venez avec moi. » – 2^o « Mon élève, suivez-moi. » – 3^o « Mon ami, appuyez-vous sur moi. » Il y a là une gradation très nette, tandis que la répétition du même mot « mon ami » dans les deux dernières (pp. 25 et 26) fait disparaître entièrement cette gradation.

Il faut aussi que je vous parle un peu de cette étrange affaire de la soi-disant « synarchie » (je dis soi-disant parce qu'il n'y a guère là que le nom de commun avec la conception de Saint-Yves d'Alveydre, et l'emploi de ce nom est visiblement destiné à créer une confusion) ; je vois en effet que, en ce qui concerne ses origines, on fait toute sorte d'hypothèses et on cherche un peu partout... excepté où elles se trouvent en réalité. En lisant le texte du « pacte synarchique », j'ai été frappé de certaines choses qu'il me semblait bien reconnaître ; je l'ai alors montré à des personnes qui pouvaient mieux que moi savoir ce qu'il en était au juste, et qui, sans la moindre hésitation, ont entièrement confirmé ce que j'avais soupçonné tout de suite : il ne fait aucune doute que ce document a été rédigé d'un bout à l'autre par le nommé Vivian de Mas, dont vous avez peut-être entendu parler, et que c'est lui et son associée Jeanne Canudo qui ont monté toute cette affaire, quels que soient d'ailleurs les éléments qui ont pu venir s'y adjoindre par la suite. Il faut dire (et ceci vous expliquera pourquoi j'ai pu découvrir la chose si facilement) que ces gens ont résidé ici autrefois, et qu'ils y ont laissé de fort mauvais souvenirs ; la S. : Canudo y faisait partie de la L. : du D. : H. : , mais elle en a été ensuite exclue ; quant à Vivian du Mas, malgré ses instances réitérées, il n'a jamais pu se faire admettre à l'initiation, faute de pouvoir produire les papiers nécessaires... Depuis leur retour en France, ils ont constamment intrigué dans toute sorte de milieux, dont ils ont d'ailleurs presque toujours fini par se faire mettre à la porte ; en ce moment, ils jouent un grand rôle dans la fraction du Martinisme dirigée par Jean Chaboseau, ce qui, me dit-on, provoque de nombreuses démissions parmi les membres de ce groupement. Je crois bon de vous communiquer ces renseignements, pensant qu'ils pourront peut-être vous être utiles à l'occasion.

Ceci m'amène assez directement à vous parler d'une autre affaire, celle-là fort désagréable pour moi, que je viens d'apprendre par un F. : qui n'en avait pas eu non plus connaissance jusqu'ici : un catholique (et, pour le noter en passant, cela vous montrera qu'il y a des « fuites ») lui a envoyé dernièrement, dans une intention qu'il n'est que trop facile de deviner, la copie d'une note me visant, qui a paru dans la « Chaîne d'Union » de janvier 1946. Je veux croire que la bonne foi du F. : Jules Boucher, auteur de cette note, a été surprise, mais, connaissant ses relations avec le Martinisme « chabosien » dont il vient d'être question ci-dessus, je n'ai eu aucune peine à comprendre que c'est de là que sortait cette histoire, présentée d'une façon complètement dénaturée ; vous ne sauriez croire en effet tout ce qui m'est déjà revenu, avant et depuis la guerre, en fait de racontars perfides ou simplement ineptes émanant de ce milieu ! Comme il m'importe beaucoup que la chose soit mise au point, je vais, quoique ce soit un peu long, vous expliquer exactement ce qu'il en est : je n'ai jamais été « expulsé de la Maç. : », pour la bonne raison que, en l'occurrence, il s'agissait tout simplement d'une organisation irrégulière dénommée « Rite National Espagnol », à laquelle j'avais appartenu en même temps qu'au Martinisme avec lequel elle était en connexion. À ce propos, je vous signalerai tout particulièrement le fait que la L. : Humanidad a été mentionnée sans indiquer de quelle Ob. : elle relevait, mais en ajoutant le n^o d'ordre qui peut faire croire à ceux qui n'en savent rien qu'il s'agissait d'un At. : de la G. : L. : D. : F. : ; c'est là un procédé tout à fait occultiste ! À l'époque dont il s'agit, le sieur Ch. Détré, plus connu sous le nom de Téder, avait réussi à prendre sur Papus une influence d'autant plus étonnante que, jusque là, ledit Papus s'était toujours arrangé au contraire pour écarter d'une façon ou d'une autre tous les gens qui pouvaient lui porter ombrage. Ce Téder, personnage fort

suspect à tous les points de vue, n'avait de vraiment remarquable qu'une énorme érudition historique, dont il savait d'ailleurs fort bien se servir surtout pour « truquer » les documents et leur faire dire tout ce qu'il voulait ; toute sa campagne contre le G. : O. : est un véritable chef-d'œuvre en ce genre spécial... Comme il craignait que je ne voie trop clair dans ses agissements (je n'avais pourtant alors que 22 ans), il résolut d'inventer n'importe quoi pour m'éliminer ; pour impressionner Papus et autres, il fabriqua toute une série de fausses lettres de moi, dont, chose curieuse, il ne pouvait montrer que des photographies, et qui servirent de base au rapport dont il est question dans la note susdite. Je n'ai certes jamais travaillé pour aucune « organisation religieuse », et pour cause, car le fait que j'appartenais aussi en ce temps-là à l'Église gnostique (fondée par le F. : Jules Doinel et dirigée alors par le F. : Fabre des Essarts) aurait assurément suffi à me faire fort mal voir de n'importe quel milieu catholique ; mais on ne peut s'étonner de rien quand on sait que, peu avant cela, le même Téder avait formellement accusé les FF. : Blatin et Limousin d'être affiliés aux Jésuites ! Enfin, n'étant tout de même pas très sûr que Papus ne se ressaisirait pas au dernier moment, il profita de son absence pour faire prononcer mon « exclusion » par quelques pauvres gens qu'il avait rassemblés à grand' peine pour cette circonstance ; il faut dire en effet que la fameuse L. : Humanidad avait déjà cessé d'exister en fait et ne se réunissait plus jamais, et que ce fut là sa dernière manifestation. – Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que les personnages dont il vient d'être question ne furent jamais Maçons réguliers ; Papus, malgré tous ses efforts, fut constamment refusé tant au Rite Écossais (et cela même à la L. : Le Libre Examen dont cependant son père était membre) qu'au Rite de Misraïm. Quant à Téder, il avait débuté par la publication d'un ouvrage antimaçonnique intitulé « Les Apologistes du Crime » ; il avait fait du journalisme en Belgique, d'où il avait été expulsé à la suite d'une affaire de chantage ; il était alors passé en Angleterre, où il avait fait la connaissance de John Yarker, et c'est de celui-ci que, de même que Papus, il tenait tous les grades plus ou moins authentiques, et en tout cas irréguliers, dont il était décoré. Le F. : Waite a accusé Papus et son école d'antimaçonnisme ; cela peut paraître exagéré à première vue, en ce sens qu'ils semblaient ne s'attaquer qu'au seul G. : O. : ; mais, quand on examine certaines choses de plus près, on doit reconnaître qu'il n'avait pas tort. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, tous les Martinistes du 2e degré, hommes et femmes, recevaient communications des m. : et s. : des 3 grades de la Maç. : symb. : sans qu'il leur soit demandé aucun serment, et cela sous le prétexte que, au XVIIIe siècle, l'initiation à l'Ordre des Élus Coens, dont le Martinisme se prétendait bien à tort l'héritier, présupposait la possession de ces 3 grades. Je vous signale à cette occasion qu'il y a actuellement, toujours dans le même milieu, une tentative de reconstitution des Élus Coens ; mais, en l'absence de toute filiation authentique, il ne s'agit là en réalité que d'une simple imitation dépourvue de toute valeur. – Naturellement, ma soi-disant « expulsion » par des gens si bien qualifiés pour accuser les autres de « travailler contre la Maç. : » ne m'empêcha pas le moins du monde d'être, peu de temps après, affilié à la L. : Thébah ; et, alors que je n'avais pas encore tout à fait 25 ans, on m'avait déjà fait à tort ou à raison, au Rite Écossais, la réputation de connaître la Maç. : mieux que beaucoup des membres du Sup. : Cons. : !

J'ajouterai encore que, depuis cette époque, c'est-à-dire depuis près de 40 ans, les occultistes de toute catégorie n'ont jamais cessé de me poursuivre de leur haine et d'essayer de me nuire par tous les moyens ; beaucoup d'autres aussi, appartenant aux milieux les plus divers et même les plus opposés en apparence, ont par la suite agi de la même façon ; je ne m'en suis d'ailleurs jamais plus mal porté pour cela... Seulement, comme une des principales manifestations de cette hostilité a toujours été la diffusion des racontars les plus invraisemblables, la conclusion à tirer de tout cela, c'est que, sauf vérification, il ne faut absolument rien croire de ce qui se dit sur mon compte, d'où que cela puisse provenir.

Pour terminer sur une nouvelle plus agréable que tous ces racontars déplaisants, vous aurez peut-être déjà appris (cela date d'un mois environ) la constitution, sous les auspices de la G. : L. : D. : F. : , de la L. : La Grande Triade (vous pouvez naturellement voir tout de suite d'où vient ce titre), dont le Vén. : fondateur est le F. : Ivan Cerf, G. : Or. : . Il s'agit d'une L. : destinée à demeurer très fermée (une des conditions d'admission est une connaissance suffisante de mon œuvre) et où l'on se propose spécialement d'appliquer, dans toute la mesure du possible, les vues que j'ai exposées notamment dans les « Aperçus ». Il y a pour commencer une quinzaine de membres, parmi lesquels les FF. : Dumesnil de Grammont et Antonio Coen ; étant donné le caractère tout à fait spécial de cet At. : , je vous demanderai de ne donner à la chose aucune publicité (j'entends même maç. :) sans accord

préalable avec le F. : Ivan Cerf. Vous pouvez penser si je suis heureux de ce résultat, qui me donne dès maintenant la certitude que le travail que j'ai fait et auquel j'ai consacré toute ma vie ne sera pas perdu !

Croyez, je vous prie, T. : C. : F. : , à mes très frat. : sentiments.

René Guénon

Correspondance avec Louis Charbonneau-Lassay

Non publié, 1924-1929

Paris, 24 novembre 1924
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

J'aurais voulu vous remercier tout de suite de vos aimables envois, mais le temps m'a manqué pour le faire ; j'espère que vous voudrez bien excuser mon retard.

Merci aussi de votre élogieuse appréciation sur mon "Théosophisme" ; j'aime à croire qu'"Orient et Occident" vous intéressera également, bien que ce soit un ouvrage d'un genre tout différent.

Il y a quelques confusions dans la conférence de Mgr Jaussens : confusion entre les théories théosophiques et les doctrines hindoues (ce qui fait le plus grand plaisir aux théosophistes, dont on prend ainsi les prétentions au sérieux au lieu d'en montrer l'inanité), entre le Brâhmanisme et le Bouddhisme, etc. Ces méprises, d'ailleurs, sont dues au P. Mainage, dont les initiatives ne sont pas toujours des plus heureuses, parce qu'il lui arrive trop souvent de parler de ce qu'il ne connaît qu'insuffisamment.

Votre dernier article de "Regnabit" est fort intéressant, et je pense qu'on pourrait tirer, des faits que vous y signalez, un certain nombre de conséquences importantes, d'autant plus qu'il n'y a pas qu'en Égypte qu'on trouve des rapprochements de ce genre. Le rôle attribué au cœur dans les doctrines hindoues n'est pas moins remarquable ; je donnerai là-dessus quelques indications dans mon prochain ouvrage. D'autre part, il y aurait aussi des recherches à faire du côté des traditions de l'Amérique centrale et du Mexique, dans lesquelles Votan ou Quetzalcohuatl était appelé "cœur de la terre" ou "cœur du monde".

J'ai pensé aussi à un rapprochement possible entre le vase hiéroglyphique et le symbole du *Graal* ; il y aurait bien des choses à dire là-dessus.

Si je ne craignais d'être indiscret, je me permettrais une petite question : est-ce avec intuition que vous avez rapproché, dans une même phrase, Melchissédéc et les Trois Mages de l'Évangile ? C'est au moins curieux, car cela correspond à des choses auxquelles j'ai eu l'occasion de penser souvent en ces derniers temps.

À propos des symboles du Christ dont nous avons parlé, vous vous souvenez peut-être que, pour le cheval, je vous avais dit que j'y voyais une allusion au cheval blanc de l'Apocalypse, à quoi vous aviez objecté que le Christ devait plutôt être représenté par le cavalier ; mais je vous avais répondu qu'il pouvait l'être à la fois par le cavalier et par le cheval lui-même. Depuis lors, j'ai trouvé la confirmation de cette façon de voir dans un ouvrage du cardinal Billot, qui dit exactement la même chose ; j'ai noté le passage : "Partout où paraît dans l'Apocalypse un personnage monté, la monture et le personnage figurant ensemble la même chose... Le cheval blanc avec son cavalier représente un objet unique, qui est Jésus-Christ vainqueur (*La Parousie*, p. 283, en note). Je crois vous avoir dit que ce symbole du cheval blanc existe aussi dans l'Inde, et précisément avec la même signification.

J'ai repensé également au symbole de l'étoile à six branches, qui peut fort bien, comme vous le disiez, représenter l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Christ. Le triangle ∇ serait la nature humaine, "faite à l'image de Dieu", donc figurée comme le reflet inversé du triangle divin Δ . Au moyen âge, le ternaire humain "spiritus, anima, corpus" était très souvent assimilé au ternaire des principes alchimiques "sulfur, mercurius, sal".

D'autre part, au point de vue Kabbalistique, le double triangle est la figure du nombre 6, qui est le nombre de l'union et de la médiation ; c'est aussi le nombre de la création, et, comme tel, il convient encore au Verbe : sous ce dernier rapport, le symbole n'est pas autre chose que la traduction du "per quem omnia facta sunt" du Credo. – Il est remarquable aussi que, en Chine, six traits disposés autrement représentent également le principe médiateur, qui unit en lui les deux natures céleste et terrestre.

Bien entendu, ces diverses interprétations ne s'excluent nullement ; il y a toujours une multiplicité

de sens dans un même symbole, et c'est même là un des principaux avantages du symbolisme, beaucoup moins étroitement limité, comme moyen d'expression, que le langage ordinaire.

Où se trouve donc exactement, dans l'Évangile, cette parole : "Je suis la Porte" ? Je n'ai pas pu arriver à retrouver la référence. – Un fait curieux (et j'y pense précisément à propos de la porte), c'est qu'un certain nombre de symboles sont communs au Christ et à la Sainte Vierge ; ce point me semble digne d'attention.

Il y aurait beaucoup à dire sur le sigle "Sol et Luna", qui était d'un usage constant dans le symbolisme hermétique ; j'espère bien que nous aurons l'occasion de reparler de tout cela.

Ne passez-vous jamais par Paris au cours de vos voyages ? S'il vous arrivait d'y venir quelque jour, nous serions fort heureux d'avoir votre visite.

M. de Frémond, à qui j'avais signalé votre article sur les contrefaçons du Sacré-Cœur, m'a écrit que c'était lui qui avait trouvé à Bordeaux, en 1916, l'insigne en forme d'étoile multicolore ; peut-être le saviez-vous, mais, quant à moi, j'ignorais ce détail.

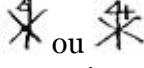
Ma femme se rappelle à votre bon souvenir, et moi, cher Monsieur, je vous prie de recevoir l'expression de mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Paris, 23 décembre 1924
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Je suis vraiment confus d'avoir tant tardé à répondre à votre lettre. C'est que j'aurais bien voulu pouvoir vous donner quelque indication au sujet du signe du monastère des Carmes, mais jusqu'ici, hélas ! je n'ai rien trouvé encore. Je n'ai jamais vu aucun signe qui ressemble à celui-là ; j'en ai parlé à des amis qui n'ont pas pu le déchiffrer non plus, mais qui vont chercher de leur côté. Il semble que ce soit un monogramme ; mais, même en ce cas, la disposition n'est sûrement pas arbitraire et devait avoir quelque raison symbolique. – Est-ce dans la pierre que ce signe est gravé ? S'il en était ainsi, ce pourrait être une de ces "marques de maîtres" qu'on rencontre assez fréquemment sur les anciens édifices. Je sais bien que, le plus souvent, l'élément principal en est constitué par

une variante du signe constantinien, telle que  (il y en a une de ce genre à la chapelle du château de Champigny-sur-Veude), mais il a pu en exister aussi d'autres types. Je sais qu'il a été fait en Angleterre des recherches sur ces signes corporatifs, mais je n'ai pas retrouvé de renseignements précis là-dessus, et j'ignore où cela a été publié. En tout cas, si je finis par découvrir quelque chose d'intéressant d'un côté ou de l'autre, je ne manquerai pas de vous le communiquer. – Avez-vous quelques détails sur ce frère Guyot dont vous me parlez, et qui faisait figurer la croix gammée dans sa signature ? Ce fait me paraît assez digne de remarque.

Pour le sceau portant un cœur, je pense qu'il n'y a ni doute ni hésitation à avoir, et qu'on ne peut pas y voir autre chose qu'une représentation du Sacré-Cœur, à ajouter à toutes celles que vous avez déjà découvertes ; nous sommes tout à fait d'accord sur ce point.

De même pour Melchissédec et les Mages : il y a en effet, dans les deux cas, l'union des deux pouvoirs sacerdotal et royal dans les mêmes personnages ; et je suis même persuadé que, en se référant à certaines traditions orientales, il est possible d'établir entre eux un lien beaucoup plus étroit. Je pensais bien que le rapprochement indiqué dans votre article n'était pas accidentel ; j'en avais été d'autant plus frappé que je n'ai rencontré que bien peu de personnes qui aient eu l'idée d'un tel rapprochement, assez naturel cependant.

Je ne crois pas que l'étoile à six branches et le double triangle puissent, à proprement parler, être regardés comme deux symboles réellement distincts ; ce sont plutôt deux formes différentes d'un même symbole. En tout cas, les significations qui se rapportent au nombre 6 sont certainement communes aux deux formes. On pourrait peut-être voir aussi un certain rapport entre la première et l'étoile des Mages, ce qui, d'ailleurs, ne nous éloignerait pas tant des autres significations qu'il peut

le sembler au premier abord.

Pour la multiplicité de sens et d'applications d'un même symbole, ce que vous dites du poisson est très juste ; on pourrait faire la même remarque pour beaucoup d'autres, notamment pour le cerf, qui est aussi le Christ et le fidèle, et même plus souvent le fidèle, en raison de cette parole de Job (VII, 2) : "Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum". – À propos du poisson, vous savez sans doute que ce symbole est fort ancien, et qu'il se trouve presque toujours en relation avec un aspect du Verbe. Je ne veux pas parler seulement de l'Oannès chaldéen et du Dagon syrien (dont il a été souvent question dans les publications du Hiéron de Paray-le-Monial) ; dans l'Inde aussi, le poisson représente la première manifestation de Vishnou.

J'ai appris récemment qu'il existe, au porche sud de l'église de Perros-Guirec, une représentation de la Trinité dans laquelle le Fils est figuré sous la forme d'un lion ; le saviez-vous ? Je crois que la chose est assez rare ; j'espère en avoir une photographie, que je pourrai vous communiquer si vous ne l'avez déjà.

Je souhaite que vous ayez bientôt quelque occasion de revenir à Paris ; en ce cas, il vous suffirait de nous envoyer un petit mot pour nous prévenir de votre visite, afin d'être plus sûr de nous rencontrer ; je sors d'ailleurs très peu.

Ma femme me charge de vous présenter ses compliments, et moi, cher Monsieur, je vous prie de recevoir l'expression de mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

Paris, 25 février 1925
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Nous avons été désolés d'apprendre que vous vous ressentiez encore des suites de votre malencontreuse asphyxie ; nous aimons à croire que vous êtes maintenant tout à fait rétabli.

Je vais tâcher de répondre à vos différentes questions, dont vous n'avez point à vous excuser, car c'est toujours avec grand plaisir que je vous donnerai, si je le peux, les renseignements qui vous seront utiles.

D'abord, si le double triangle est appelé "sceau de Salomon", c'est parce que Salomon avait, dit-on, un anneau sur lequel était gravé ce signe, et dont la possession lui donnait le pouvoir de commander à toutes les forces de la nature ; cette tradition est commune aux Juifs et aux Musulmans. Le même signe porte encore d'autres noms, notamment celui de "bouclier de David", et aussi celui de "bouclier de Mikaël" ; cette dernière désignation est particulièrement intéressante à cause du rôle tout spécial qui est attribué dans l'angéologie hébraïque à Mikaël, l'archange solaire, par qui se manifeste la gloire divine.

Quant au triangle dans lequel est inscrit le nom de יהוה, je ne crois pas qu'on puisse dire qu'il ne soit qu'un emblème vide de sens dans les églises chrétienne ; sa signification demeure toujours. D'autre part, je ne pense pas non plus qu'il en soit question dans les prescriptions liturgiques de la Bible, ni qu'il figure actuellement dans les synagogues, où le signe le plus habituel est le double triangle avec le nom שדד (Shaddai = le Tout-Puissant). Du reste, vous savez que les Juifs sont très réservés dans l'emploi du nom tétragrammatique יהוה, qu'ils écrivent aussi rarement que possible, et qu'ils ne prononcent jamais, le remplaçant par Adonai (le Seigneur) dans la lecture du texte sacré. On dit qu'autrefois le Grand-Prêtre seul avait le droit de le prononcer une fois l'an, lorsqu'il pénétrait dans le Saint des Saints. Il est probable que le triangle contenant ce nom devait être un signe réservé, qu'on n'exposait pas publiquement, parce qu'il avait un caractère particulièrement sacré ; il y a quelque chose d'analogue dans l'Inde, mais le mot qui est inscrit dans le triangle est *Aum*.

Pour l'inscription d'Antinoé, je ne vois pas d'autre traduction littérale possible que celle-ci : "Un seul Dieu de nouveau". Je l'ai montré à un helléniste de profession, et même à un Grec ; ils n'y ont pas vu autre chose. Maintenant, qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? On ne peut naturellement faire qu'une hypothèse ; voici l'interprétation que je proposerais : retour à l'idée de l'unité divine,

qui avait été connue à l'origine, puis s'était obscurcie, et qui reparaît dans toute sa pureté avec le Christianisme. Je vous donne cette explication pour ce qu'elle vaut ; en tout cas, il me semble qu'elle est assez plausible.

Je pense être arrivé presque tout de suite à lire l'autre inscription, celle de la clef sigillaire. J'y vois très nettement un nom propre au génitif : Χρυσωγονου, "de Chrysogone" (c'était probablement le nom du propriétaire de l'objet), suivi de deux lettres isolées λ. N. qui ne peuvent être que des initiales, et dont je n'arrive pas à deviner la signification. Vous savez que le signe ς est mis habituellement pour ου ; il y a bien une faute d'orthographe, car il faudrait Χρυσογονου avec ο et non ω, mais cela arrive souvent dans les inscriptions ; il y en a une aussi dans l'autre, car παλλιν avec deux λ n'existe pas, et la seule forme correcte est παλιν. C'est sans doute parce que vous avez cru voir d'abord le chiffre du Christ que vous n'avez pas pu lire la suite ; pourtant, vous n'aviez peut-être pas entièrement tort, car il est très possible que les deux premières lettres Χρ aient été isolés intentionnellement pour rappeler ce chiffre. Si j'arrive à trouver quelque chose pour le sens des deux dernières lettres, je ne manquerai pas de vous le faire savoir.

J'arrive à l'οὐροβορος ; je vois bien ce que veut dire M. Le Cour : *Aour*-φορος, "porte-lumière", ce serait un équivalent de Lucifer ; mais cette déformation du mot et cette étymologie hybride sont purement fantaisistes. C'est en hébreu qu'*Aour* (ou plutôt *Aor*) signifie "lumière" ; mais M. Le Cour, depuis qu'il a trouvé ce mot dans les enseignements du Hiéron, veut le voir partout ; il me paraît avoir des notions linguistiques plutôt singulières ! En réalité, le mot οὐροβορος n'a absolument rien de mystérieux : il est formé de οὐρα, "queue", et βορος, "qui dévore" (mot identique au latin *vorax*, car *b* et *v* se changent très facilement l'un en l'autre). Il y a bien, comme vous le dites, un mot οὐρος qui signifie "gardien", et c'est ainsi que le nom de l'étoile *Arcturus* veut dire "le gardien de l'Ourse" (ce qui est curieux, c'est qu'Arthur est exactement le même nom : *arth* signifie "ours" en gaélique, et cette forme est très proche du grec ἀρχτος). Il y a aussi d'autres mots οὐρος : l'un désigne l'urus ou aurochs ; un autre est pour ὄρος, "montagne" ; il y a de même οὐρος pour ὄρος, "limite". Mais, dans les composés, οὐρα, "queue", se change aussi en οὐρος, comme dans αἰλουρος, "chat", c'est-à-dire l'animal à la queue changeante (et non pas le "gardien d'Éole", comme on pourrait traduire très littéralement, et ce qui serait pourtant tout aussi faux que les interprétations de M. Le Cour).

Quant à l'origine de ce symbole du serpent qui se mord la queue, il est très possible qu'elle soit égyptienne ; rien ne prouve d'ailleurs qu'elle ne remonte pas plus loin que l'époque alexandrine. Je me méfie toujours quand on attribue quelque chose aux Gnostiques sans préciser davantage ; il y en a eu de tant de sortes, et ce qu'on en sait est si incomplet ! Du reste, il est bien probable qu'ils se sont servis de beaucoup de symboles qu'ils n'ont pas inventés. Le sens le plus habituel de l'οὐροβορος est celui, non pas d'éternité, mais de perpétuité, c'est-à-dire d'indéfinité temporelle ; c'est un symbole cyclique, ce qui ne l'empêche pas d'avoir en même temps d'autres significations. D'ailleurs, d'une façon générale, vous savez que le serpent a un aspect bénéfique et un aspect maléfique, et qu'il en est de même pour beaucoup d'autres figures symboliques ; le lion, notamment, est aussi dans ce cas. Il y aurait toute une théorie à développer là-dessus, et je crois qu'on ne l'a jamais fait ; il est vrai que ce sont là des choses assez difficiles à expliquer.

J'oubliais, à propos d'*Aor*, de vous signaler un rapprochement assez remarquable avec le latin *aurum* ; les alchimistes représentaient l'or par le soleil, et les Hindous l'appellent "lumière minérale".

Autre chose encore : certains interprètent le nom d'Orphée par deux mots hébreux : *Aor-rophé*, signifiant "celui qui guérit par la lumière" (le second de ces mots se retrouve dans le nom de Raphaël, l'ange de Mercure) ; ce serait même une des raisons pour lesquelles Orphée a été pris pour représenter le Christ. Nous nous souvenons très bien d'avoir vu chez vous cette figure d'Orphée dont vous me parlez ; je lirai avec beaucoup d'intérêt la notice que vous préparez sur ce sujet.

Je ne me rappelle pas avoir vu de figures associant la croix à la grenade, mais je ne suis pas surpris qu'il en existe, car la grenade est un symbole tout à fait analogue à la rose, qui a aussi, parmi ses divers sens, celui de fécondité. Ce symbole n'est pas seulement phénicien, il est aussi hébraïque, puisque des grenades figuraient sur les chapiteaux des colonnes du temple de Jérusalem. À propos de symboles phéniciens, j'ai vu en Algérie des monuments de l'époque romaine sur lesquels étaient associés la croix et le croissant, et qui pourtant n'étaient ni chrétiens ni musulmans (le croissant était

l'emblème de Tanit).

Vous me demandez comment se nomme le Verbe chez les Hindous ; il n'a pas seulement un nom, il en a un grand nombre, suivant les aspects sous lesquels on l'envisage. En effet, d'abord, la *Trimûrti* ne correspond pas à la Trinité chrétienne comme on l'a quelquefois supposé ; mais elle est constituée en réalité par trois aspects du Verbe, en qui toutes choses ont leur commencement (aspect producteur, *Brahmâ* = A), leur support (aspect conservateur, *Vishnu* = U), et leur fin (aspect transformateur, *Shiva* = M). Le monosyllabe *Aum* est un nom synthétique renfermant ces trois aspects, auxquels ses trois lettres correspondent comme je viens de l'indiquer, sans parler de leurs autres significations symboliques. D'autre part, un nom très général est *Îshwara*, "le Seigneur" ; un autre est *Swayambhû*, "Celui qui subsiste par soi-même" ; et il y en a encore bien d'autres. Dans le cas dont il s'agissait, celui du cheval blanc, c'est la dernière manifestation de *Vishnu*, à la fin de ce monde, c'est-à-dire du cycle actuel ; vous voyez que c'est identique à ce qui se trouve dans l'Apocalypse.

La semaine dernière, nous avons eu la visite de M. de Frémond, venu ici pour quelques jours ; je lui avais envoyé le manifeste de la Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur, et il m'a dit qu'il l'avait communiqué à un vicaire général de Nantes qui en avait paru tout effrayé, trouvant que c'était là un plan beaucoup trop hardi, etc. ; il est étonnant de voir combien de gens ont peur de tout ce qui sort un peu de l'ordinaire !

Jusqu'ici, je n'ai pas encore pu trouver le temps de préparer quelque chose pour "Regnabit" comme le P. Anizan me l'avait demandé ; j'espère que j'y arriverai tout de même, mais il faut d'abord que je termine des comptes rendu de livres que j'ai là depuis près d'un an ! Il me semble, si vous n'y voyez pas d'inconvénient, que je pourrais prendre comme point de départ certaines des choses que contiennent vos articles déjà parus, et qui se rattachent très directement à celles que j'ai en vue (par exemple dans votre article sur les symboles égyptiens). La difficulté, c'est de présenter les choses d'une façon qui puisse sembler acceptable aux gens qui ne sont pas habitués à ces considérations.

Savez-vous quels jours et à quelles heures on peut trouver le P. Anizan chez lui ? Si j'étais sûr de le rencontrer, je tâcherais d'aller le voir un jour où j'aurai un peu de temps libre.

Ces dames vous adressent leur meilleur souvenir, et moi, cher Monsieur, je vous prie de croire à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 18 juin 1925
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Votre lettre du 8 juin m'est bien arrivée, mais je n'ai jamais reçu le n° de "Regnabit" où vous avez parlé du pélican et que vous m'avez envoyé. Comme vous m'annoncez l'envoi des n^{os} parus depuis mars et que je n'ai encore rien reçu, je commence à m'inquiéter un peu et à craindre que le paquet ne se soit encore perdu ou n'ait été soustrait à la poste, ce dont je serais fort ennuyé. Du reste, le service des imprimés semble se faire très mal en ce moment ; des paquets qui m'ont été envoyés de Paris même, ces temps derniers, ont mis quatre et cinq jours à me parvenir !

Merci pour le n° de la "Croix" contenant l'article sur l'Inde ; le correspondant de la "Croix" dans ce pays, qui est vraisemblablement l'auteur de cet article, est Mgr Rossillon, coadjuteur de Vizigapatam. Malheureusement, comme la plupart des missionnaires, il ne paraît pas avoir une compréhension très profonde de l'esprit hindou ; ainsi, pour les véritables Hindous, l'affirmation de l'unité fondamentale de toutes les doctrines traditionnelles n'a jamais impliqué l'idée d'aucune tentative de fusion entre les formes multiples dont chacune a sa raison d'être. Il attache certainement trop d'importance aux manifestations de quelques milieux plus ou moins européanisés, qui sont fort peu intéressants et dont l'influence est à peu près nulle. Les sectes d'inspiration européenne et plus spécialement anglo-saxonne ont fort peu de succès dans l'Inde ; la "Râmakrishna Mission", mentionnée dans l'article, est dirigée par une Australienne ! Ce qu'il y a de certain, c'est que les Hindous en général ont beaucoup de sympathie pour le catholicisme, alors qu'ils n'en ont aucune pour le protestantisme ; il est d'autant plus regrettable que les missionnaires ne se trouvent en contact qu'avec les éléments les

moins intéressants de la population ; les Jésuites semblant l'avoir compris et cherchent actuellement à se rapprocher des Brâhmanes.

Merci de vos renseignements très intéressants sur N. D. du Charnier ; je serai très heureux, quand nous irons à Loudun, de voir tout cela avec vous. – Je n'avais pas pensé que *Runa* pouvait être un nom franc (je ne pensais qu'à un nom gallo-romain), mais la chose est en effet très vraisemblable.

J'avais reçu, avant votre lettre, un mot du P. Anizan, et j'ai été le voir le mardi de la semaine dernière ; il est très content de savoir que vous et moi arrivons aux mêmes conclusions sur bien des points, et par des moyens très différents. J'espère lui donner un premier article avant de partir en vacances ; nous sommes d'ailleurs entièrement d'accord sur les idées essentielles.

J'ai reçu hier un mot de Genty, qui ne rentrera qu'à la fin du mois à Paris ; je lui dirai alors que vous acceptez son offre, mais comme ce sera en juillet, où faudra-t-il qu'il vous adresse le cliché ? Si vous pouvez utiliser celui-ci directement pour votre dessin, cela simplifiera beaucoup les choses.

Je ne pensais pas, en vous envoyant (à propos de l'ibis) l'annonce de l'“Ésotérisme de Dante”, vous donner l'idée de le faire venir tout de suite ; j'avais au contraire l'intention de vous en offrir un exemplaire ; mais, puisqu'il en est ainsi, j'aurai du moins le plaisir de vous envoyer ces jours-ci mon autre volume, dont les premiers exemplaires sont arrivés hier.

L'ibis est, chez les Égyptiens, l'hiéroglyphe de Thoth, c'est-à-dire de la Sagesse. Dans l'Amérique centrale, le héron blanc représente le centre spirituel du monde. En appliquant ces symboles au Christ, on n'en a donc pas altéré la signification. – Sur le sceau dont vous me donnez le dessin, il est difficile de savoir si l'oiseau représenté est un héron ou une cigogne, mais c'est presque certainement l'un ou l'autre. – En Extrême-Orient, c'est plutôt la grue qui tient la même place dans le symbolisme.

Quelle est donc la provenance de ce monogramme dit de Henry III, dans lequel la forme de l'S en double serpent est vraiment bien curieuse ? Pour le signe mérovingien dont vous m'envoyez l'empreinte, il ne me paraît pas douteux que c'est bien le même symbole. – Quant à l'ouroboros, vous avez tout à fait raison de le rapprocher du “cycle annuel” ; d'ailleurs, dans la “Pistis Sophia”, ouvrage alexandrin qu'on attribue généralement aux Gnostiques valentiniens (mais qui pourrait tout aussi bien appartenir aux Ophites), le corps du serpent est représenté comme divisé en douze “éons” (le sens primitif du grec αἰών est aussi celui de “cycle”) qui correspondent aux douze signes du zodiaque. D'autre part, le symbole du “cycle annuel” a une très grande importance dans beaucoup de traditions anciennes et peut donner lieu à une foule de considérations très curieuses, permettant d'expliquer en même temps certaines particularités de la disposition des zodiaques qui figurent au portail des églises. Peut-être arriverai-je quelque jour à faire une étude sur cette question, quoique ce soit assez compliqué et difficile à exposer clairement, comme d'ailleurs tout ce qui se rattache aux théories cycliques ; jusqu'ici, je n'ai eu que l'occasion d'y faire quelques allusions çà et là.

Avec le meilleur souvenir de ces dames, recevez, cher Monsieur, l'expression de mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Blois, 22 août 1925
74, rue du Foix

Cher Monsieur,

Nous pensons partir jeudi prochain pour Chiché, et nous arrêter à Loudun au retour ; mais quand sera-ce exactement ? Peut-être la semaine suivante, peut-être seulement au commencement de l'autre. En effet, il y a encore une complication : il paraît que notre belle-sœur est en ce moment à Charroux, et nous ne savons pas pour combien de temps ; ma femme lui a écrit hier pour lui demander quand elle pensait rentrer à Loudun. Dès que je saurai quelque chose de plus précis, je vous l'écrirai ; mais je suis désolé de ne pas pouvoir vous fixer plus longtemps à l'avance, et je le serais plus encore si cela devait vous gêner en quoi que ce soit pour vos déplacements projetés.

J'ai reçu hier les épreuves de mon article sur le Graal ; je les ai aussitôt corrigées et renvoyées directement à l'imprimeur comme c'était convenue.

Tous mes remerciements pour votre si aimable proposition de faire vous-même les gravures qui seront nécessaires pour mon prochain article ; je suis confus de vous donner ce mal, mais je vous avoue que la chose m'inquiétait un peu, d'abord à cause de mon inhabilité au dessin, et ensuite à cause des clichés qu'il aurait fallu faire faire, ce qui aurait pu être un ennui pour le P. Anizan, car je crois bien que jusqu'ici c'est vous qui avez fait tous ceux qui ont paru dans "Regnabit". Je dois ajouter qu'il ne s'agit, en la circonstance, que de figures très simples et, pour la plupart, presque géométriques. – Je me demande si je vais arriver à préparer cet article avant notre départ, et pourtant je le voudrais bien, afin que nous puissions examiner cela ensemble quand j'aurai le plaisir de vous voir. Le temps passe avec une rapidité incroyable, et on n'arrive jamais à faire tout cela qu'on voudrait, loin de là ; du moins, c'est ainsi pour moi, et je crois bien, hélas ! que je ne suis pas seul dans ce cas.

Voilà déjà plusieurs fois que j'oublie de vous demander si vous avez fait paraître l'étude sur le Christ-Orphée dont vous m'aviez parlé il y a un certain temps ; cela m'intéressera beaucoup.

Je me demande si le Chauvet dont je vous signalais l'autre jour une étude sur "Sol et Luna" ne serait pas le D^r Chauvet, de Nantes, qui s'est beaucoup occupé d'hermétisme, et qui a publié divers articles et brochures sous le pseudonyme de Saïr ; le connaissez-vous ?

Je viens de trouver quelque chose de curieux à propos de l'ibis : Élien, indiquant les diverses raisons symboliques pour lesquelles cet oiseau était vénéré par les Égyptiens, dit notamment que, quand il ramène sa tête et son cou sous ses ailes, il prend la figure d'un cœur.

Je viens aussi de lire l'article de M. Le Cour sur le Mercure gaulois, et j'y ai retrouvé quelques-unes de ses singularités habituelles ; il est vrai qu'il y a, dans le même n° du "Mercure de France", un article sur les Étrusques, signé Gabriel Arthaud (un nom que je ne connaissais pas du tout), qui le dépasse de beaucoup en fait d'extravagances linguistiques ! C'est à se demander si cette revue va se faire une spécialité de ces sorts de choses. – Pour en revenir à M. Le Cour, ce qu'il y a de particulièrement fantaisiste cette fois, c'est son explication du nom de Gavr'innis (et non pas Gavr'in-is comme il le décompose à sa façon) ; il y a pourtant dans ce nom quelque chose qui est effectivement très curieux, mais qui n'est pas du tout ce qu'il en dit ; je tâcherai de penser à vous en reparler, car c'est un exemple assez remarquable de symbolisme verbal. – D'autre part, je persiste à être persuadé que Montmartre est en réalité "Mons Martis", et non pas "Mons Mercurii". Il y a eu beaucoup de monts de Mercure en Gaule, c'est certain, mais il n'y avait tout de même pas que cela, et il pouvait bien y avoir aussi quelques monts de Mars. – J'ai relevé une autre inexactitude : le Beuvray, l'ancienne Bibracte, n'est pas à Autun, mais à quelques distance de cette ville ; celle-ci (Augustodunum) fut fondée seulement par les Romains, et supplanta par la suite sa voisine, l'antique capitale des Éduens, dont le Beuvray a gardé le nom sous une forme modifiée, mais encore très reconnaissable. – Ce qui me semble le plus intéressant et le plus juste dans l'article en questions, c'est le rapprochement, d'ailleurs facile à faire, entre le dieu gaulois Lug et le Logos grec ; mais on pourrait en tirer d'autres conséquences que celles qu'il indique, et dans lesquelles il déraile encore un peu. Il me paraît très vraisemblable que le nom de Loudun a dû être originairement identique à celui de Lyon (Lugdunum ou une forme équivalente), et j'y avais déjà pensé ; ce doit être aussi votre avis, d'après la note où vous êtes cité.

Je suis tout à fait comme vous, j'attends sans la moindre impatience les révélations de M. Le Cour sur la religion (?) qui doit prendre la place du Christianisme... Du reste, je crois bien que, s'il trouve réellement n'importe quoi, et quelle qu'en soit la valeur, il ne pourra guère s'empêcher de le dire et même de le publier sans tarder. J'ai connu déjà beaucoup de gens qui, comme lui, prétendaient ne pouvoir parler... tout simplement parce qu'ils n'avaient rien à dire !

À bientôt, j'espère, cher Monsieur ; recevez, je vous prie, le meilleur souvenir de ces dames et l'expression de mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Je pense que vous trouverez cette lettre à votre retour à Loudun. Vous pouvez toujours m'écrire ici, car, si nous sommes partis, la correspondance nous suivra ; ou bien, à partir de vendredi prochain 28 août, chez M. Émile Clisson, vins en gros, à Chiché (Deux-Sèvres).

Bressuire, 27 août 1925

Cher Monsieur,

J'ai reçu votre lettre ce matin avant de partir de Blois ; aussi comptions-nous bien vous voir en passant à Loudun. Nous avons donc été fort déçus de ne pas vous y trouver, non plus que mon beau-frère ; une véritable malchance !

La dernière fois que je vous ai écrit, je me suis aperçu, quand ma carte a été mise à la poste, que j'avais laissé en blanc l'heure du train que je voulais rajouter à la gare. Je me demande maintenant si cette distraction n'a pas été cause d'un malentendu, mais pourtant il me semble qu'il n'y a pas d'autre train que celui que nous avons pris. – En tout cas, j'espère bien que rien de fâcheux ne vous est survenu.

Je prends le parti, en arrivant ici, de vous envoyer mon manuscrit afin que vous l'ayez tout de même sans tarder. Ce que vous ferez sera sûrement bien fait ; donc, n'attendez notre venue à Loudun pour faire l'envoi au P. Anizan que si cela ne doit être la cause d'aucun retard. Merci encore de l'amabilité avec laquelle vous vous chargez de ce petit travail ; j'espère bien que vous ne m'en voudrez pas si, pour cette fois, j'empiète un peu sur votre domaine !

Cet oiseau dont vous m'avez envoyé le dessin est bien curieux, et il me semble en effet que le rapprochement avec le passage d'Élien s'impose. – Quand à "l'os d'un homme", c'est amusant, mais peu sérieux ; il est encore heureux que M. Le Cour n'ait pas été enthousiasmé par cette histoire saugrenue !

Pour notre séjour à Loudun, je ne sais encore rien de plus que ce que je vous ai dit.

Excusez mon écriture ; je vous écris au bureau de poste et suis fort mal installé.

En toute hâte, et bien cordialement à vous.

René Guéron

Paris, 28 octobre 1925
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

J'ai envoyé au Père Anizan, il y a une dizaine de jours, un petit article pour le n^o de décembre ; la partie principale de cet article concerne, comme je vous l'avais dit, le symbolisme de Janus, et j'y ai rattaché quelques considérations relatives aux arbres symboliques, et notamment à l'"Arbre de Vie" sous ses différentes formes. J'ai terminé par une réponse à l'objection formulée au sujet du Graal, réponse qui, d'ailleurs, n'est guère en somme que le développement de celle que le P. Anizan avait déjà jointe à l'objection elle-même.

En m'accusant réception de cet article, le P. Anizan m'écrit qu'il est très heureux de ce que je dis de l'identité foncière de toutes les traditions, car il lui semble très important de rappeler que l'Église du Christ est depuis le commencement. C'est exactement ce que je pense, et je suis fort satisfait de constater que nous nous comprenons parfaitement.

Le P. Anizan me dit aussi vous avoir envoyé, sur l'habitat spirituel dans le Cœur de Jésus, quelque textes qui pourront vous permettre de "documenter" un article sur ce sujet. J'espère que vous nous donnerez cela bientôt ; après les allusions que nous avons déjà été l'un et l'autre amenés à faire à cette question, il me semble qu'il serait tout à fait opportun de la traiter avec un certain développement.

Les premières épreuves de mon article de novembre étaient pleines de fautes, et un cliché avait été mal placé ; j'ai donc demandé d'autres épreuves, et je les ai eues la semaine dernière. L'imprimeur dit qu'il n'est pas possible habituellement d'envoyer deux épreuves, mais il paraît que ce mois-ci il y aura quelque retard à cause des tables.

Pour votre bardit breton, il serait assurément intéressant de pouvoir publier cela quelque part ; pour en faire une plaquette, il faudrait peut-être y joindre quelques autres choses se rattachant au même sujet ou à des sujets connexes. Enfin, la chose ne me semble pas impossible, et, s'il me vient

une idée, je vous la communiquerai. En tout cas, quand j’aurai le plaisir de vous revoir, je n’oublierai pas de vous demander de me montrer ce document. – Je tâcherai aussi de penser au “Symbolisme hermétique” de Wirth.

Pour la figure de la “Queste du Graal” dont je vous ai parlé, je pense qu’elle n’a en effet d’importance qu’en ce qu’elle montre que le swastika était connu et même d’un usage assez courant au moyen âge, car sans cela il ne serait pas venu à l’idée d’un dessinateur de s’en servir comme d’une sorte de schéma pour la construction de certaines figures, même en dehors de toute intention symbolique.

Merci de la photographie, que je remettrai à Genty la prochaine fois que je le verrai.

Merci aussi de la communication de la lettre de M. Le Cour, que je vous retourne sous ce pli. Il est à peine besoin de vous dire que, cette fois encore, ses objections ne m’affectent pas beaucoup. D’abord, s’il n’a vu de moi, sur l’Agartha, que ce qui a paru dans les “Cahiers du Mois”, il ne lui est guère possible de savoir ce que je pourrai dire dans mon travail en préparation, car je n’ai pas voulu entrer là dans des considérations qui n’auraient certainement pas été comprises du public auquel cela s’adressait. D’autre part, pour le sens du mot, je vois bien où il veut en venir : Ag-ar-tha, ag = Agni, ar = Aor ; c’est toujours la même histoire. Ce n’est pas la même chose d’ignorer le sens d’un mot, comme il dit, ou de ne pas juger bon de tenir compte d’un sens supposé qui ne s’appuie sur rien de sérieux. Il faudra que je trouve moyen, dans quelque article pour “Regnabit”, de glisser une note sur cette affaire d’Agni et d’Aor qui a besoin d’être mise au point.

Autre chose à propos de M. Le Cour : il a écrit à ma tante, il y a quelques jours, pour la remercier d’une photographie de son père qu’elle avait depuis fort longtemps et qu’elle lui a fait remettre par mon ami Faugeron (l’éditeur des “Cahiers du Portique”) qui le rencontre de temps à autre. Peut-être, à la suite de cela, allons-nous le voir apparaître ici. Il paraît qu’il n’avait pas cette photographie, et que, suivant son habitude, il a vu là-dedans je ne sais quel signe “extra-terrestre” !

La “Psyché” de l’abbé Pron, formant le second volume des “Cahiers du Portique”, vient de paraître.

Ce qu’on vous a dit au sujet du marbre de St. Denis d’Orques est assez curieux ; je n’avais pas remarqué que la blessure du cœur avait la forme d’un iod, et je ne sais pas si l’on doit croire que cette forme a été donnée intentionnellement. Si cela était, l’ensemble aurait un sens très intéressant et devrait être interprété au moyen d’un certain rapport qui existe entre le symbolisme du cœur et celui de l’œuf, rapport auquel, avant de recevoir votre lettre, je venais justement de faire allusion dans une note de mon article de décembre. Si vous ne voyez pas bien ce que je veux dire, je vous expliquerai cela plus complètement la prochain fois. En tout cas, même si l’interprétation en question était justifiée, elle s’ajouterait simplement à celle que vous avez donnée et n’y changerait absolument rien.

Ces dames vous adressent leur meilleur souvenir, et moi, cher Monsieur, je vous prie de croire toujours à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 2 décembre 1925
51, rue St-Louis-en-l’Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Je suis un peu inquiet d’être sans nouvelles de vous depuis si longtemps ; j’aime à croire pourtant que ce silence n’a aucune cause fâcheuse et que votre santé n’y est pour rien. Je me demande si vous avez bien reçu ma dernière lettre, dans laquelle je vous retournais celle de M. Le Cour que vous m’aviez communiquée, ou bien si c’est votre réponse qui ne m’est pas parvenue ; le service de la poste se fait toujours très mal. Mais peut-être est-ce tout simplement parce que vous avez été trop occupé ou absent de Loudun qu’il ne vous a pas été possible de m’écrire.

Quoi qu’il en soit, je ne veux pas tarder davantage à vous remercier de m’avoir mentionné si aimablement dans l’article où vous avez répondu au P. Hamon, et à vous féliciter d’avoir su garder dans cette réponse un ton si courtois et mesuré, ce dont le P. Anizan a été fort heureux. Il vaut mieux en effet éviter autant que possible que la discussion ne prenne un tour désagréable, ce qui n’arrive que trop souvent et trop facilement.

J'ai vu le P. Anizan il y a une dizaine de jours, et je lui ai remis pour janvier un article où, comme suite à ce qu'il a écrit lui-même, j'insiste sur la convenance et la nécessité du symbolisme. Il venait de recevoir les épreuves du nouvel appel de la Société du Rayonnement intellectuel, qui porte nos signatures ; nous les avons revues ensemble.

À la suite de mon dernier article, j'ai reçu une longue lettre d'un curé de la Nièvre, qui en a été très satisfait et qui m'expose des considérations fort intéressantes sur le symbolisme des triangles ; il y aura sans doute lieu de revenir encore sur tout cela.

D'autre part, on me signale que, dans les hiéroglyphes égyptiens, la croix se trouve sous la forme † ; (signe différent de la croix ansée) pour exprimer une idée de "salut" (par exemple dans le nom de Ptolémée *Soter*) ; connaissez-vous cela ?

J'ai parlé au P. Anizan de ce que vous m'aviez dit à propos du cœur de St. Denis d'Orques et de la forme de *iod* donnée à la blessure ; il pense comme moi que l'interprétation en question n'est pas à écarter "à priori", d'autant plus qu'il existe une estampe de Callot, datant de 1625, dans laquelle trois *iod* sont figurés à l'intérieur du Cœur du Christ ; lui-même en a parlé autrefois dans "Regnabit" (décembre 1922). Si vous avez reçu ma dernière lettre comme je l'espère tout de même, vous voudrez bien me dire si l'explication que je vous donnais à propos de ce *iod* était intelligible, quoique un peu sommaire. Du reste, un jour ou l'autre, je serai sans doute amené à parler dans quelque article de l'"Œuf du Monde" et des rapports qui existent entre les symboles du cœur et de l'œuf.

On m'a envoyé dernièrement une brochure sur *les chapiteaux de l'église de St. Nectaire*, étude iconographique par l'abbé G. Rochias. J'y trouve quelque chose que je crois susceptible de vous intéresser ; je transcris le passage :

"Il y a deux chapiteaux semblables, dont chacun nous montre trois aigles, les ailes éployées et étendues en forme de bras de croix. Celui du milieu a la tête droite et paraît vivant. Les deux autres ont la tête inclinée sur la poitrine et semblent morts : le bec de celui de droite est resté entr'ouvert, dans la position où la mort l'a surpris. – Dans la faune symbolique, l'aigle, roi des airs, est une image du Christ. Ceux de ces chapiteaux ont tout l'air de figurer le Christ en croix : celui de la face principale, le Christ encore vivant sur la croix, et ceux des faces latérales, le Christ mort."

Je vous joins un calque pris tant bien que mal sur la photographie d'un de ces deux chapiteaux ; ceux-ci datent du XII^e siècle.

J'ai une demande à vous adresser de la part de M. Charles Grolleau, qui dirige le "Bulletin des Écrivains et Artistes catholiques" ; il avait été obligé d'en suspendre la publication ces temps derniers, faute de fonds, mais, l'appel qu'il avait inséré dans le dernier numéro (paru pendant les vacances et contenant un article du P. Anizan sur la Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur) lui ayant attiré de promesses d'abonnements nouveaux en assez grand nombre, il espère pouvoir la reprendre prochainement. Le dessin qui figurait sur la couverture du Bulletin était trop grand pour permettre d'y placer le sommaire, ce qui était gênant ; il voudrait donc le remplacer par un autre de moindres dimensions, et il pense que ce qu'il y aurait de mieux serait la reproduction de quelque document iconographique ancien. Aussi désirerait-il savoir si, parmi tous les symboles du Christ que vous connaissez, il ne s'en trouverait pas un qui serait plus particulièrement approprié au caractère du Bulletin.

J'oubliais quelque chose à propos des chapiteaux de St. Nectaire : sur plusieurs d'entre eux, le diable figure accompagné de *fruits d'arum* ; sauriez-vous quelle peut être l'origine de ce symbole que je n'avais encore jamais rencontré ?

J'espère bien avoir prochainement de vos nouvelles.

Ces dames se rappellent à votre bon souvenir, et moi, cher Monsieur, je vous prie de me croire bien cordialement vôtre.

René Guéron

Paris, 30 décembre 1925
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

C'est à mon tour cette fois d'être bien en retard avec vous ; j'ai été surchargé de travail tous ces temps-ci, et je profite des quelques jours de congé pour remettre enfin ma correspondance à peu près à jour. J'aime à croire que votre santé est meilleure maintenant, en dépit du mauvais temps dont nous sommes affligés.

C'est bien naturel que je cite vos travaux et que m'appuie sur votre documentation ; vous êtes vraiment trop modeste... Votre article de décembre est bien intéressant encore, et je me réjouis d'en voir la suite. J'ai, de mon côté, préparé deux autres petits articles pour janvier et février, en attendant des études plus importantes que je n'ai pas pu trouver jusqu'ici le temps de mettre au point.

J'ai vu le Père Anizan jeudi dernier ; nous avons parlé d'un projet de réunion qui pourrait probablement avoir lieu en février, et nous espérons bien que, comme l'année dernière, il vous sera possible de venir à Paris à cette occasion.

Je pense que vous avez bien reçu le Bulletin que je vous ai envoyé à la suite de votre lettre (c'est un n° que j'avais en double) ; naturellement, je n'ai encore parlé de rien à M. Grolleau ; il me semble que l'aigle avec le livre sur la poitrine conviendrait admirablement.

Pour la brochure de Saint-Nectaire, il est en effet regrettable que bien des détails importants ne soient pas nettement visibles sur les photographies ; en vous mettant en rapport avec l'auteur, peut-être allez-vous pouvoir obtenir de meilleurs documents ; vous serez bien aimable de me tenir au courant. Ne me renvoyez la brochure que quand vous n'en aurez plus besoin ; cela n'a rien de très urgent.

Je ne savais pas ce que vous me dites au sujet de l'arum, et qui explique son association avec le diable ; il serait bon de savoir si cette plante n'a pas reçu aussi en Auvergne quelque dénomination populaire du même genre.

Votre amulette pisciforme est vraiment très curieuse ; elle me fait penser que l'Astarté phénicienne pourrait bien avoir été identifiée avec la déesse syrienne Atergatis ou Dercito. Il y aurait des considérations bien remarquables à développer sur le symbolisme du poisson ; il me semble d'ailleurs que nous en avons déjà parlé. Vous savez aussi que, au Hiéron, on a toujours considéré Oannès et Dagon comme des figures du Christ, et il me semble que c'est avec raison ; peut-être seulement ne l'a-t-on jamais justifié assez clairement.

Je serai content de savoir ce que vous pensez de ce que j'ai écrit sur le symbolisme de Janus ; ce ne sont d'ailleurs que de simples indications, qui auraient besoin d'être développées et complétées ; j'y reviendrai sûrement un jour ou l'autre ; à la vérité, il y aurait tout un petit volume à faire là-dessus.

Pour l'abbé Chauve-Bertrand, il ne m'a pas parlé de ses idées sur l'héraldique nobiliaire, de sorte que je n'ai pas eu l'occasion d'apprécier ses connaissances en cette matière. Il y avait certaines choses intéressantes dans sa lettre, mais cela a certainement besoin d'être mis au point ; je crois qu'il se lancerait volontiers dans des considérations qu'il ne pourrait pas appuyer sur une base assez solide. C'est d'ailleurs ce que j'ai dit au P. Anizan, qui me demandait si je pensais qu'on devrait l'inviter à collaborer à "Regnabit" ; je pense qu'il vaut mieux être trop prudent que de ne pas l'être assez.

Ci-joint la lettre de M. Le Cour, qui est bien amusante en effet. Il faut croire que l'histoire de la fleur de lys et du chrisme l'a frappé particulièrement, car il est allé aussi en parler à mon ami Faugeron. Je vous avoue que je ne vois pas le danger qu'il peut y avoir à dire une chose comme celle-là ; et, s'il y a effectivement des choses qu'il n'est pas bon de dire trop ouvertement, pour des raisons d'opportunité, je crois, sans me vanter, que je peux m'en rendre compte mieux que lui. Il est vraiment curieux que, depuis deux ou trois ans seulement qu'il s'occupe de ces études, il s'imagine en savoir plus long que tout le monde. En tout cas, son étonnement prouve tout simplement qu'il n'a rien compris à ce que je fais ; l'"évolution" dont il parle n'existe pas chez moi, et, depuis près de vingt ans, je n'ai jamais changé d'orientation ; j'admets au même titre toutes les traditions, orientales ou occidentales, qui ne sont que des expressions différentes d'une seule et même vérité. Mon Janus va probablement l'avoir encore épouvanté, à moins que là encore il ne comprenne pas ; quoi qu'il en soit, fort heureusement, tout ce dont il nous menace ne m'effraie pas plus que vous. Je me demande où il veut en venir en mêlant à tout cela Aristote, la scolastique, etc. ; il confond le point de vue

initiatique et le point de vue philosophique, qui n'ont rien de commun, et je suis tenté d'en conclure que le premier lui échappe tout à fait. À ce propos, s'il vous reparle de l'Agartha et de ce que je peux en savoir ou en ignorer, dites-lui donc qu'il veuille bien attendre mon "Roi du Monde" ; ce serait la moindre des choses, puisque, jusqu'ici, je ne me suis pas expliqué là-dessus. Vous avait-il déjà parlé de la "milice du Graal" ? Je vous dirai un autre jour pourquoi je vous demande cela. Vous serez bien aimable de continuer à me faire part de ses réflexions ; on n'a pas tant de distractions de ce genre ! – J'ai seulement parcouru son dernier article du "Mercure" ; je tâcherai de penser à vous en reparler.

Le pavé à la roue est très curieux ; c'est bien toujours le même symbole. – Merci pour le frottis de votre marbre ; je vais encore l'examiner et tâcher de le comparer à d'autres figures.

Merci de vos bons vœux ; veuillez, je vous prie, recevoir les nôtres en échange, et croire toujours à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 23 janvier 1926
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Nous sommes désolés de savoir que votre santé laisse encore à désirer, et nous faisons des vœux pour qu'elle se rétablisse promptement.

M. Grolleau me charge de vous transmettre ses très vifs remerciements pour l'offre que vous avez faite si aimablement de faire la gravure de l'aigle et du livre pour le titre de son Bulletin, et il l'accepte avec le plus grand plaisir pour le cas où il lui serait possible de reprendre sa publication. Jusqu'ici, en effet, les promesses d'abonnements et de dons qu'il a reçues ne s'élèvent pas encore à un chiffre suffisant pour couvrir les frais ; il faut donc attendre...

J'ai vu le P. Anizan jeudi ; il m'a communiqué les épreuves de votre article sur Orphée, que je trouve tout à fait bien et fort intéressant. À ce propos, la note que vous aviez donnée d'autre part sur le même sujet a-t-elle paru enfin ? – Il m'a parlé aussi de la visite extraordinaire que vous avez reçue ces temps derniers ; si vous voulez bien me donner là-dessus quelques détails, vous me ferez grand plaisir, car vous pouvez vous douter que cela m'intéresse beaucoup.

Nous avons parlé de divers projets, et notamment de la transformation de "Regnabit" en organe plus spécial de la Société du Rayonnement intellectuel ; il me semble que cela peut très bien se faire et que ce serait mieux que d'avoir un bulletin à côté de la Revue, les collaborateurs de l'un et de l'autre devant d'ailleurs être forcément les mêmes. – Quant à la réunion que l'on pensait faire en février, elle va se trouver reportée après Pâques, le P. Anizan étant trop pris jusque là ; nous espérons bien que votre santé sera meilleure à cette époque et que vous pourrez venir ; votre absence en cette occasion serait bien regrettable.

J'ai donné, pour le n° de mars, un petit article où je reviens encore sur la question des arbres symboliques (en rapport avec l'Arbre de Vie et l'Arbre de la Science). J'ai beaucoup d'autres choses en vue, mais le temps me manque toujours pour rassembler mes notes et les mettre au point. Le P. Anizan me demande de faire quelque chose sur les idées rattachées anciennement à celle du "Centre" et les symboles correspondants. S'il faut y faire figurer quelques signes, nous aurons encore recours à votre obligeance pour les clichés ; en ce cas, je tâcherai de faire les dessins tant bien que mal et de vous les envoyer assez tôt pour que vous ayez tout le temps de faire ce petit travail.

J'ai reçu ces jours derniers une lettre de l'abbé Martin, qui a été particulièrement satisfait de mon article de janvier, et qui approuve entièrement le point de vue où je me place, notamment en ce qui concerne l'unité fondamentale de toutes les traditions.

Il paraît que, dans un journal italien, on s'est moqué des étymologies de M. Le Cour, à propos de son dernier article sur l'Atlantide ; on m'a même dit que, à la suite de cette critique, le "Mercure" n'était plus disposé à publier d'autres études de lui. Il est bien possible en effet qu'il ait puisé dans les ouvrages de Schuré, où il n'y a d'ailleurs rien de sérieux : là-dedans, tout ce qui n'est pas plagiat plus ou moins déguisé n'est que pure fantaisie. Mais M. Le Cour proteste qu'il n'a rien emprunté

à personne, et il prétend écrire sous une sorte d'inspiration ; il le croit sans doute de bonne foi ; n'oublions pas qu'il a été spirite, et puis il a une telle imagination !...

Merci beaucoup de ce que vous avez dit pour moi à M. Camille Aymard ; j'en prends bonne note, et je ne manquerai pas de lui porter mon ouvrage quand il paraîtra (mais quand sera-t-il prêt ? je n'arrive pas à l'achever) ; ce sera une très bonne chose s'il en parle dans la "Liberté".

C'est une excellente idée que vous avez pour le congrès des Sociétés savantes, de traiter la question des signes des Carmes loudunais.

Il y a en effet, comme vous le dites, plusieurs types de Janus ; c'est pourquoi j'ai eu soin de faire remarquer combien le symbolisme de cette divinité est complexe et présente des aspects multiples.

Astarté, Istar et Tanit sont en effet identiques (les deux premiers noms n'en sont d'ailleurs qu'un sous deux formes un peu différentes). À propos de vos statuettes, il est bon de remarquer que le triangle ∇, la coupe dont il est le schéma, et aussi la fleur de lotus dans une de ses significations, sont des signes ayant tous un rapport direct avec l'eau, laquelle est partout le symbole du principe féminin.

Je sais bien que la rose a, parmi ses sens, celui de source de vie, mais malheureusement je ne connais pas de figurations s'y rapportant, et pourtant il doit presque certainement en exister. Avez-vous pu retrouver la fontaine italienne ? S'il m'arrive de rencontrer quelque chose à ce sujet, vous pouvez être sûr que je ne manquerai pas de vous le signaler.

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur, à notre plus sympathique souvenir.

René Guénon

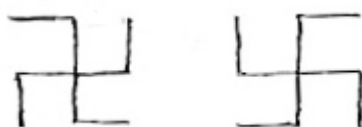
Paris, 25 février 1926
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

Je viens aujourd'hui (d'accord avec le Père Anizan d'ailleurs) vous importuner avec une demande de gravures, comme si vous n'aviez pas assez de tous vos travaux ! Comme je crois vous l'avoir dit dans ma dernière lettre, c'est pour un article sur l'idée du Centre dans les traditions antiques, que je compte préparer pour le n° de mai ; il faudrait donc que ce soit prêt d'ici le 25 mars, ce qui fait juste un mois. Du reste, cela se réduit à peu de chose : trois clichés en tout.



D'abord, le cercle avec un point au centre (signe astrologique du soleil) ; je pense qu'il vous sera possible de le faire de façon à ce que le point soit bien apparent. Ensuite, le cercle divisé par la croix (je reproduirai aussi les roues à six et huit rayons, mais les clichés en existent déjà, puisqu'ils ont figuré dans mon article de novembre).



Enfin, le swastika sous ses deux formes orientées en sens contraires, et que vous pourrez très bien réunir sur un même cliché en les disposant comme ci-dessus. – Merci d'avance, et excusez-moi de vous donner ce mal.

À propos du swastika, ce mot est bien masculin en sanscrit ; il n'y a donc aucune raison de le faire féminin en français.

Mais non, ce n'est pas moi qui vous ai adressé le mobed zoroastrien, et même je regrette bien de ne l'avoir pas vu lors de son passage à Paris. S'il est tombé sur M. Le Cour ou sur quelqu'un de son

groupe, il est certain que ceux-ci se seront bien gardés de me l'envoyer. Je serai content d'avoir des détails sur votre entretien quand j'aurai le plaisir de vous voir ; cela doit en effet être assez difficile à résumer dans une lettre.

Il y a eu certainement des relations entre les Lamas et des organisations chrétiennes qui existèrent au moyen âge dans l'Asie centrale, et qu'on regarde habituellement comme "nestoriennes" (mais quel sens précis faut-il attribuer à cette désignation ?). Quant à dire qu'il y a eu influence à proprement parler, c'est un peu différent, et je crois qu'il est difficile d'être bien affirmatif à cet égard ; tout cela est assez compliqué.

J'ai corrigé hier les épreuves de mon article sur les "Arbres du Paradis". Pour avril, j'ai envoyé au Père Anizan un petit travail intitulé "Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé", dans lequel j'envisage les deux significations principales du Cœur (Intelligence et Amour) en les rapportant au symbolisme du feu sous ses deux aspects complémentaires (lumière et chaleur).

Je me réjouis de lire vos pages sur la Rose emblématique ; est-ce pour le prochain numéro ? – Toutes les personnes à qui je passe "Regnabit" apprécient beaucoup vos articles et m'en font les plus grands éloges, bien mérités d'ailleurs.

Avez-vous terminé vos mémoires pour le Congrès des Sociétés savantes ? Je ne croyais pas qu'il devait se tenir si tôt.

Avez-vous pu trouver le temps d'écrire au curé de Saint-Nectaire, et en avez-vous obtenu quelque chose ? Je serai content de le savoir.

Vous avez sans doute appris le terrible accident qui a causé la mort de M^{me} de Noaillet et de M^{elle} Lépine. Cela nous a rappelé ce qui vous est arrivé ici l'an dernier ; heureusement que vous vous en êtes tiré sans trop de mal !

Je crois qu'il vaudrait mieux conserver pour "Regnabit" le format actuel, qui est plus commode qu'un format plus grand, et augmenter le nombre des pages quand il y aura lieu. Il faut songer aux gens qui lisent en circulant, comme il y en a beaucoup à Paris surtout. Ce n'est d'ailleurs qu'un détail, mais il me semble qu'il a tout de même son importance. – En tout cas, toutes les personnes que le Père Anizan a consultées ont été d'avis que c'est bien "Regnabit" qui doit être l'organe de la Société, et qu'il n'y a pas lieu de créer une autre revue spéciale, ce qui ferait forcément double emploi.

Veuillez, cher Monsieur, recevoir le meilleur souvenir de ces dames et croire à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 13 mars 1926
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur,

La brochure sur Saint-Nectaire m'est parvenue presque en même temps que votre lettre. Ce n'est pas la peine de vous excuser de ne pas me l'avoir renvoyée plus tôt, car cela n'avait rien de particulièrement urgent. Vous me direz si vous avez une réponse de l'auteur et si elle vous satisfait.

Ce matin, j'ai reçu les épreuves de vos clichés ; tous mes remerciements pour avoir fait cela si promptement. L'article n'est même pas encore rédigé ; il va falloir que je m'y mette sans tarder pour pouvoir l'envoyer au P. Anizan avant le 25 comme je lui ai promis. Les clichés sont tout à fait nets ; je vois que vous avez un peu modifié la disposition que vous m'indiquiez dans votre lettre, mais cela n'a aucune importance, et c'est très bien ainsi. Merci aussi de vous être donné la peine de refaire les roues, malgré tout le travail que vous avez.

Je suis heureux de savoir que vos deux mémoires pour le Congrès des Sociétés savantes sont acceptés ; serait-il indiscret de vous demander quels en sont les sujets ? Vous m'aviez parlé, pour l'un, des signes des Carmes ; l'autre se rapporte-t-il aussi à une question du même genre ?

Je suis heureux aussi de ce que vous me dites sur la façon très favorable dont mes articles sont appréciés par vos amis ; j'espère que la suite leur donnera également satisfaction. De mon côté, j'ai

déjà obtenu quelques abonnements et je pense en avoir d'autres.

Ce que vous me dites à propos du Cœur rayonnant et du Cœur enflammé concorde tout à fait avec mon interprétation, et cela me fait penser que peut-être pourriez-vous donner à mon article un complément, au point de vue plus spécialement iconographique et héraldique ; il me semble que ce serait une excellente chose. – Que faites-vous donc avec les lions pour avril ? Cela m'intrigue un peu...

Je n'ai pas encore reçu le n° de mars ; il y a bien du retard ce mois-ci.

Ce n'est pas facile en effet de lire dans les rues de Paris, mais on lit surtout dans le métro et les autobus ; il faut songer qu'ici bien des gens n'ont guère de temps libre et utilisent ainsi celui qu'ils passent en allées et venues forcées. – Comme vous le dites, il faudrait voir si l'économie réalisée par l'augmentation du format en vaudrait vraiment la peine et compenserait les inconvénients de ce changement ; je vous avoue que je n'ai là-dessus aucune donnée précise.

J'ai écrit il y a quelques jours au P. Anizan ; il m'avait communiqué la suggestion de M. Foussier, de remplacer "Sacré Cœur" par "Cœur Sacré" dans le titre de la Société. Pour ma part, je ne vois pas bien l'avantage de cette modification, qui ne serait guère comprise, et je ne crois pas que ce soit cela qui puisse dissiper certains préjugés ; il faut plutôt compter sur ce que nous ferons pour parvenir à ce résultat. Qu'en pensez-vous ?

Genty m'a signalé, à votre intention, l'"Histoire de Dieu" de Didron, où sont reproduites, paraît-il, un grand nombre de figurations des trois personnes de la Trinité, ensemble et isolément ; peut-être connaissez-vous cet ouvrage. – Connaissez-vous aussi "Les Symboles de la Croix", par l'abbé Boiteux ? On m'a seulement indiqué le titre de ce livre, de sorte que je ne sais pas s'il contient quelque chose de vraiment intéressant, ni même à quel point de vue le sujet est traité.

Voilà déjà quelque temps que j'oublie de vous demander si vous connaissez des ouvrages sur S^t Bernard ; on m'a demandé un petit travail sur celui-ci, pour un recueil de vies de saints qui doit paraître vers la fin de cette année, et je tâche de me procurer des renseignements de divers côtés, car il faudra que je m'occupe de cela après les vacances de Pâques. Le P. Anizan m'a signalé l'ouvrage de Vacandard ; peut-être pourriez-vous me donner quelque autre information.

Il paraît que décidément le "Mercure de France" ne veut plus accepter les articles de M. Le Cour; celui-ci accuse un de nos compatriotes blésois de l'avoir desservi auprès de la direction ; je ne sais si cela est vrai ou si c'est encore un effet de sa trop riche imagination. Êtes-vous toujours en correspondance avec lui, et continue-t-il à s'indigner de nos "révélations" intempestives ?

Ces dames vous offrent leurs meilleurs compliments, et moi, cher Monsieur, je vous prie de croire à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Blois, 4 août 1926
74, rue du Foix

Cher Monsieur et ami,

Nous voici tout de même à Blois depuis huit jours, et nous n'en sommes pas fâchés ; mais j'ai dû apporter ici du travail que j'espérais bien liquider avant de quitter Paris. Je n'ai pas encore pu m'occuper de la vie de S^t Bernard, et il faut que ce soit terminé à la fin de ce mois-ci !

Ma femme continue à aller aussi bien que possible, mais se fatigue encore assez facilement, ce dont il ne faut pas s'étonner. Vous êtes tout excusé, croyez-le bien, de n'avoir pas demandé de nouvelles directement ; mon beau-frère ne nous a écrit qu'une fois, et ma belle-sœur était alors à Vichy ; voilà pourquoi votre commission n'a pas été faite. Du reste, pour simplifier la correspondance, je n'écrivais pas à toute la famille, je n'aurais pas pu y arriver ; ceux qui recevaient des nouvelles les transmettaient aux autres.

Je suis enfin débarrassé de ma grippe, mais je ressens encore la fatigue qui en est résultée ; enfin, cela se passera peu à peu, il faut du moins l'espérer.

Vos fréquents voyages à Poitiers ne vous fatiguent-ils pas trop ? Il est étonnant que les bibliothèques de cette ville n'aient pas les collections de revues aussi importantes que celles dont vous me parlez ; mais ne pourriez-vous pas, grâce à votre titre de correspondant du ministère, les faire venir d'autres bibliothèques ?

Vos nouvelles acquisitions paraissent en effet bien intéressantes ; je serai heureux de voir cela si nous allons à Loudun ; mais y arriverons-nous, et quand ? Je n'en sais trop rien encore ; enfin, dès que quelque chose se décidera, vous pouvez être sûr que je vous en aviserai.

Je comprends que vous soyez parfois un peu effrayé devant le travail que vous avez entrepris, et que les recherches nécessaires vous demandent bien du temps ; mais je suis persuadé que vous vous en tirez fort bien. Il est certain qu'il vaut mieux ne pas trop se presser que de risquer des erreurs ou des lacunes fâcheuses ; d'un autre côté, il n'est peut-être pas possible de faire quelque chose de tout à fait complet, mais la masse de documents que vous avez rassemblés est certainement bien autrement considérable déjà que tout ce qui a été utilisé par d'autres pour des travaux se rapportant à la même question ; je ne dis pas des travaux du même genre, car je crois bien qu'à vrai dire il n'en existe pas encore.

Vous pouvez garder le bulletin de S^t François-Xavier ; j'en ai encore plusieurs exemplaires, et je peux même en avoir d'autres au besoin.

J'ai envoyé hier à l'abbé Buron mon article pour septembre-octobre, sur "la Terre Sainte et le Cœur du Monde" ; il fait suite à celui dont je vous ai parlé et qui va paraître dans le n^o de juillet-août. Pour celui-ci, nous avons eu une inquiétude : le cliché du marbre de S^t Denis d'Orques, qui était tout à fait nécessaire, ne pouvait pas se retrouver ; Hirt disait l'avoir envoyé à Téqui, et celui-ci disait qu'il ne l'avait pas ; enfin, il a tout de même été retrouvé, et nous en serons quittes pour un peu de retard.

Mon article sur l'Omphalos se retrouvera en grand partie dans mon étude sur le "Roi du Monde", dont j'ai remis enfin le manuscrit à l'éditeur avant de quitter Paris ; il doit l'envoyer à l'impression sans tarder, car il voudrait que cela paraisse vers le mois de novembre, et, avec les imprimeurs, il faut s'y prendre longtemps à l'avance.

M. Le Cour a vraiment bien de la chance de pouvoir s'offrir un voyage en Grèce et en Crète ; je me demande d'ailleurs comment il s'arrange pour cela, car il paraît qu'il n'est pas riche et que son traitement du ministère n'est pas bien élevé, et les voyages sont terriblement coûteux en ce moment ; enfin, tant mieux pour lui s'il peut le faire. Seulement, je me demande quel profit il en retirera et quelles découvertes fantastiques il va encore nous rapporter ! Quant à sa "Société d'Études atlantéennes" et à tous les projets qui s'y rattachent, je crains fort que tout cela ne reste en l'air, surtout s'il n'y a pas de fonds. Il paraît qu'il annonce la création d'un "Institut atlantéen, centre du traditionalisme occidental, dont le plan magnifique existe déjà" ; je suppose que ce plan n'est autre que celui du "Temple" de Landowski, qui a figuré l'an dernier à l'Exposition des Arts décoratifs, et auquel il fait allusion dans sa lettre. Où a-t-il pris que le 24 juin était la fête du Sacré-Cœur ? Beaucoup de ses affirmations sont malheureusement de cette force-là ! J'admire aussi son post-scriptum sur le Congrès eucharistique que a eu lieu à la fin de juin, et dont, à son avis, il aurait sans doute fallu rendre compte dans le n^o préparé pour le 1^{er} juin ; et puis "Regnabit" n'est tout de même pas un organe d'informations ! – Tant mieux s'il est un peu revenu de ses préventions à mon égard ; mais je vous avoue que ses critiques ne m'ont jamais beaucoup impressionné ; seulement, je sais qu'il a la malencontreuse habitude de s'en aller faire des racontars à droite et à gauche, et c'est toujours désagréable.

Genty est allé, comme tous les ans, passer le mois de juin en Bretagne ; on lui a raconté là-bas, sur Marcel Baudoin, à peu près les mêmes choses que vous m'avez dites ; il faut donc croire que le personnage est bien connu, et peu avantageusement.

Merci de vos renseignements pour le signe dont je vous ai envoyé la reproduction la dernière fois ; il me semble bien que votre explication doit être tout à fait exacte. On m'a dit d'autre part qu'il devait s'agir d'une serrure et d'une clef, mais c'était un peu vague, et j'aime mieux vos précisions. Il faudra que je tâche de savoir, lorsque je serai de retour à Paris, quelle est exactement la localité où se trouve le chapiteau en question ; je sais seulement que c'est aux environs d'Autun. C'est dommage que la pièce dont vous me donnez le dessin soit indéchiffrable ; ce serait curieux que les deux objets soient

de même provenance. En tout cas, il y aurait des choses bien intéressantes à examiner à propos du symbolisme de la clef, qui se rattache, comme vous le savez, à celui de Janus, et aussi aux figurations de l'“Axe du Monde”. Vous avez donc tout à fait raison de penser à une parenté entre la croix formée de quatre clefs et le swastika ; cela me paraît ne faire aucun doute.

M. de Frémond m'a envoyé, dans sa dernière lettre, le n° 4 du “Lion” ; je serai curieux de voir les précédents à l'occasion, mais, d'après celui-là, je crois en effet qu'il n'y a pas grand-chose à en tirer. Tout cela est vague et nébuleux, assez insignifiant même en apparence ; mais pourtant ces histoires où l'on fait intervenir des prophéties de toutes sortes ne sont jamais complètement inoffensives. Il faudrait savoir quels sont les gens qui dirigent cette publication, et quelles sont leurs intentions ; sans doute travaillent-ils pour un prétendant quelconque, mais lequel ? Je me demande si ce ne serait pas tout simplement un certain Louis de Bourbon, qui est un Naundorff de je ne sais trop quelle branche ; et voici ce qui m'a donné cette idée : ledit Louis de Bourbon publie un journal intitulé “Le Crible”, d'ailleurs assez mal rédigé, et que je reçois de temps à autre ; or il y a dans chaque n° de ce journal une note ainsi conçue : “Le journal ‘Le Crible’, voulant demeurer absolument libre, n'accepte pas d'abonnements. Pour la même raison, il n'accepte ni annonces, ni publicité. – Il invite ses amis d'aujourd'hui et ceux qui le deviendront demain, convaincus de l'utilité de sa campagne, à lui adresser leur cotisations, appuis qui permettront d'élargir et d'intensifier sa propagande.” Or vous trouverez dans le “lion” un avis identique, avec seulement quelques mots changés ; je ne peux pas croire qu'il n'y ait là qu'une simple coïncidence. J'ajoute que le prétendant en question, qui se pose nettement comme tel et se croit appelé à sauver la France, a beaucoup fréquenté les milieux occultistes ; cela peut expliquer bien des choses.

Je pense comme vous que le patronage du cardinal Dubois devrait bien suffire à nous mettre à l'abri de certaines attaques ; mais il y a des gens qui ne se contentent pas de si peu... Mais quelqu'un qui collabore à des revues qui n'ont pas plus d'imprimatur que la nôtre est-il bien qualifié pour nous chercher noise à ce sujet ? Je pense à la “Revue de Philosophie”, qui ne l'a pas, bien qu'étant l'organe de l'Institut Catholique, et où il y a assez souvent des articles de Maquart. Celui-ci n'est pas l'auteur de l'ouvrage visé par le P. Anizan, qui m'a dit le nom, mais je ne peux pas arriver à m'en souvenir.

M. Thomas est en effet très prudent, et en même temps très peu “libéral” au mauvais sens de ce mot ; j'ai constaté avec beaucoup de satisfaction qu'il était aussi peu disposé que moi-même à se laisser entraîner à des concessions ou compromissions fâcheuses. Il faudra, si j'ai le plaisir de vous voir, que vous me fassiez penser à vous parler de certain congrès peu ordinaire qui s'est tenu au mois de juin. Il faudra aussi que je vous reparle des histoires de Maritain ; celui-ci est d'ailleurs en train de se faire bien du tort, dans les milieux sérieux, par son association avec Cocteau et d'autres personnages non moins extravagants.

Il y a une question qui a été soulevée à notre dernière réunion et qui est restée en suspens : doit-on, en tête de la 1^{re} partie de “Regnabit”, mettre “Histoire et Doctrine” au lieu de “Doctrine” tout simplement comme on l'a fait jusqu'ici ? Je n'y vois pas d'inconvénient pour ma part ; et vous ? Au point de vue où nous nous plaçons l'un et l'autre, les deux choses ne peuvent guère être séparées.

Recevez, je vous prie, cher Monsieur et ami, les meilleurs compliments de ces dames, et croyez à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Blois, 25 août 1926
74, rue du Foix

Cher Monsieur et ami,

Nous arriverons à Loudun après-demain vendredi, à 6 h 1/2 du soir. J'aurais bien voulu pouvoir vous prévenir plus longtemps à l'avance, mais notre voyage s'est décidé très brusquement. Tout était subordonné à l'achèvement de mon travail sur S^t Bernard, qui devait être envoyé avant la fin de ce mois-ci ; or je viens seulement de le terminer, et je l'ai expédié ce matin même. D'autre part, il ne nous était pas possible de remettre à plus tard, car je vais avoir des leçons ici en septembre, et il faudra que nous rentrions le 3 ; nous disposons donc tout juste d'une semaine. J'espère bien que

nous allons vous trouver à Loudun et que vous ne serez pas obligé de vous absenter précisément ces jours-ci ; je serais tout à fait désolé de ne pas pouvoir profiter de cette occasion pour m'entretenir avec vous de tout ce qui nous intéresse. J'espère bien aussi que nous pourrions trouver un jour pour aller ensemble à Chinon comme nous l'avions projeté.

L'abbé Buron nous a écrit qu'il arriverait à Loudun le 1^{er} septembre ; nous y serons sans doute encore. Il nous promet de s'arrêter aussi à Blois ; ce serait pour le 5. Je lui écris en même temps qu'à vous.

J'ai oublié de vous dire, dans ma dernière lettre, que je n'avais pu, à cause de toutes nos mésaventures, aller voir M. Camille Aymard comme vous m'y aviez engagé. Ce sera donc pour la rentrée, lorsque paraîtra le "Roi du Monde". On m'avise que le manuscrit a été envoyé à l'imprimeur il y a une quinzaine ; je pense donc recevoir bientôt des épreuves.

J'ai oublié aussi de répondre à un point de votre lettre, concernant Desvallières ; je crois qu'il s'imagine, bien à tort d'ailleurs, que nous voulons faire concurrence aux groupements d'artistes qu'il dirige avec Maurice Denis : Arche, Société de St Jean, etc. Voilà une raison d'hostilité probable ; et il y en a une autre, qui est l'influence de Maritain sur tous ces milieux.

Voici encore une référence intéressante à ajouter à vos innombrables fiches, si toutefois vous ne l'avez pas déjà : St Bernard représente l'union du Verbe avec l'humanité, dans la personne du Christ, sous la forme d'"un lis pur dont la corolle éclatante de blancheur forme une coupe gracieuse, une couronne qui représente la nature humaine, et dont les pistils dorés symbolisent les rayons de la divinité" (Sermon LXX, 5). Cela ressemble beaucoup à ce que vous nous avez dit au sujet de la marguerite ; c'est tout à fait le même symbolisme.

D'autre part, voici ce qui je relève dans un compte rendu d'une des dernières séances de l'Académie des Inscriptions : "En Syrie, à Homs, l'ancienne ville d'Émèse, M. Cumont a découvert une pierre gravée où se trouve une sorte d'armoire. C'est l'enfance même du blason. On remarque, sur cette intaille, le croissant lunaire, l'astre de la famille de Jules César ; au-dessus, il y a le signe du cancer. Sur l'autre face, un aigle portant un soleil ; il avait à sa droite un lion, et à sa gauche un griffon". L'objet semble assez curieux, mais que pensez-vous de l'interprétation ? Pour moi, cela n'a rien à voir avec Jules César ni avec le blason ; tout est purement astrologique là-dedans : le soleil d'un côté, la lune de l'autre ; le Cancer est le domicile zodiacal de la lune, comme le Lion est celui du soleil ; l'aigle et le griffon sont également des animaux à symbolisme solaire. Il est tout de même étonnant que certains savants ne s'aperçoivent même pas de choses aussi simples que celles-là !

À bientôt, cher Monsieur et ami, et bien cordialement à vous.

René Guénon

Paris, 19 février 1927
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

C'est moi qui aurais dû vous écrire plus tôt, car j'avais appris que vous aviez eu un mauvais début d'année ; espérons que cette fâcheuse période est maintenant terminée. Nous aussi, nous avons tous été plus ou moins grippés ; cela a fini par se passer, mais on se ressent bien longtemps des suites de cette fâcheuse maladie.

La réunion de jeudi s'est bien passée ; la dissolution est une chose faite, de sorte que nous sommes libres maintenant de ce côté. La question la plus difficile était celle de la modification du titre ; si la suppression du mot "Société" est suffisante légalement, comme nous le pensons, on s'en tiendra là. M. Buron m'a dit qu'il tâcherait de vous écrire dans quelques jours.

Je suis bien en retard ce mois-ci pour mon article, qui n'est pas encore fait ; il va falloir que je me hâte ; heureusement, c'est moins long à préparer que les vôtres, avec le travail que doivent vous donner tous ces clichés ! Ce que vous faites est toujours fort intéressant ; j'ai parcouru votre étude sur l'Agneau, et j'ai vu que vous y posiez une question à mon adresse ; je tâcherai d'y répondre par la suite. Les influences chrétiennes dans certains rites lamaïques ne me semblent pas contestables ;

mais, pour ce qui est du “Roi du Monde” (qui du reste ne réside peut-être pas au Thibet), la question est tout autre, et, dans ce cas, il s’agit certainement d’un symbole antérieur au Christianisme. Cela se rattache d’ailleurs aussi au symbolisme apocalyptique, que je ne crois pas suffisamment explicable par le rôle de l’agneau dans le Judaïsme seul.

À propos du “Roi du Monde”, vous avez vu par la lettre de M. Le Cour que mon livre est enfin paru ; je devrais plutôt dire qu’il est à moitié paru, car l’imprimeur n’a envoyé jusqu’ici qu’une partie des exemplaires, si bien que je n’en ai pas encore à ma disposition ; dès que j’en aurai, je me ferai un plaisir de vous en envoyer un. À ce moment, je demanderai un rendez-vous à M. Camille Aymard, comme vous m’y avez engagé, pour lui remettre moi-même le volume.





Les Éditions de la Sirène n’existent plus ; le fonds a été acquis par la librairie Crès. J’ai eu hier par M. Grolleau le renseignement que vous me demandiez : le “Bestiaire” de Guillaume Apollinaire, qui avait été édité à un prix assez peu abordable, est maintenant épuisé ; mais vous n’avez pas à le regretter, car il s’agit simplement d’un poème assez fantaisiste, comme les gravures elles-mêmes, qui, quoique inspirées en partie de figures anciennes, n’ont aucun caractère documentaire ; vous n’auriez donc certainement rien pu trouver à utiliser là-dedans.

Je suis très heureux de votre approbation en ce qui concerne mon article complémentaire sur le poisson ; il y aurait sans doute encore bien d’autres choses à dire là-dessus, mais je crois que cela éclaire quelques points que vous aviez seulement signalés en passant, notamment pour le dauphin et ses rapports avec le polype (j’avais complété mes notes à ce sujet sur les épreuves, après avoir lu votre article de janvier). À propos du poulpe, il y a un peu de vrai dans ce que dit M. Le Cour, en ce sens que cet emblème n’a pas toujours un caractère satanique ; mais, à côté de cela, que de fantaisies ! Son rapprochement de *poulpe* et *pulpe* ne tiens pas debout ; tout cela tombe de soi-même quand on sait que le mot *poulpe* est tout simplement une altération de *polype*, de sorte qu’il ne fait allusion qu’aux nombreux pieds ou bras de l’animal. Quant à la tête de Méduse et à son interprétation linguistique, cela me paraît aussi bien risqué, non moins que l’affirmation que le mot *eurêka* ne figure pas dans le dictionnaire grec ; peut-être n’a-t-il pas su l’y trouver, parce que c’est le parfait d’un verbe irrégulier. Je vois là, d’autre part, l’influence d’une idée de M. Dujols, qui prétendait qu’on avait fait disparaître un grand nombre de mots dans les dictionnaires grecs édités depuis le XVII^e siècle ; je ne sais trop sur quoi il basait cette affirmation.

J’avais quelque chose à vous signaler à propos d’une figure qui pourrait bien se rapporter au crustacé, mais je n’ai pas retrouvé la note la concernant, qui date de bien des années ; ce sera pour une prochaine fois.

Il y a un symbole du Christ dont j’ai toujours oublié de vous parler et qui a une certaine importance : c’est le griffon ; en avez-vous rencontré des exemples dans l’iconographie ? Il me semble qu’il doit y en avoir ; en tout cas, ce symbole se trouve chez Dante, pour qui la double nature de cet animal représente l’union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ. Il est à remarquer, d’autre part, que le griffon, chez les anciens, est souvent figuré tenant la roue du monde.

J’ai vu ces jours derniers, au Louvre, un vase étrusque sur lequel figurent à la fois le swastika

ordinaire  et le swastika clavigère  semblable à celui dont vous m’aviez communiqué le dessin. D’autre part, sur des vases grecs archaïques, il y a, à côté du swastika sous des formes variées, un autre signe  ou  fréquemment répété, et que je n’avais pas remarqué jusqu’ici ; je me demande quelle peut en être la signification exacte ; peut-être savez-vous quelque chose là-dessus.

M. Martin, qui était à notre réunion de jeudi, m’a montré une note de M. de Sarachaga dans laquelle il est question de cœurs figurés sur les bandelettes des momies ; avez-vous jamais entendu parler de cela ? Ce serait à vérifier ; certains de ces cœurs porteraient en leur centre le swastika (que M. de Sarachaga écrivait *zwadisca*, je ne sais vraiment pourquoi, car cette forme ne correspond à rien linguistiquement, à moins qu’elle n’existe dans quelques dialecte de Russie ou des pays baltiques, ce qui est possible après tout).

Je vois que tout ne marche pas à souhait dans la Société Atlantéenne, dont le comité manque plutôt d’homogénéité ; dans de pareilles conditions, il est bien douteux que cela réussisse. Pourtant,

ce que dit M. Le Cour de l'affluence aux conférences est exact ; nous avons assisté à celle du 22 janvier, ayant reçu une invitation du conférencier que nous connaissons, et il est vrai que tout le monde n'a pas pu entrer. M. Le Cour, qui voit toujours grand, rêve de célébrer l'anniversaire de la fondation dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne.

J'en arrive à la lettre qui me concerne, et que je vous remercie de m'avoir communiquée ; vous pouvez vous rassurer, je ne prends pas cela au tragique. Ce que dit M. Le Cour de ma prétendue "évolution" m'était déjà revenu d'une autre source ; il se trompe grandement en s'imaginant que j'ai changé d'avis sur un point quelconque, non seulement depuis mes premiers livres, mais depuis bien plus longtemps. Aussi, quand il dit que je suis maintenant sur *son* terrain, il renverse un peu les rôles, car voilà bien une vingtaine d'années que je suis sur ledit terrain, tandis que lui-même n'y est que depuis trois ou quatre ans. C'est lui qui a "évolué", d'ailleurs heureusement pour lui, car, avant cela, il s'occupait surtout de faire tourner les tables, ce qui ne m'est jamais arrivé ; et si j'ai, comme il le dit, fréquenté des milieux divers, afin de voir s'il s'y trouvait quelque chose d'intéressant (j'ai d'ailleurs été vite fixé à cet égard), cela n'implique chez moi aucun changement d'idées.

Je ne regrette point ce que j'ai écrit sur la Grèce, même si cela doit me priver de l'honneur de faire partie de la Société Atlantéenne, honneur que j'aurais d'ailleurs décliné si la proposition m'en avait été faite, car je n'ai guère de temps à perdre. Il semble, d'après ce que nous avons vu et entendu, qu'il s'agisse surtout de manifestations littéraires et artistiques ; cela manque un peu trop de base sérieuse.

La critique concernant mon style m'affecte peu, car je cherche seulement à être correct et aussi clair que possible ; je ne fais ni poésie ni littérature, et ce serait même contraire à ce que je me propose. Il s'agit de science, encore que ce soit une science toute différente de celle des "officiels", et je ne vois trop ce que le "lyrisme" viendrait faire là-dedans. Enfin, s'il m'arrive souvent de multiplier les notes et les renvois, c'est que tout ce que j'ai à dire ne pourrait pas rentrer dans le texte sans nuire à la suite de l'exposé.

Je n'ai jamais écrit la phrase soi-disant tirée de l'"Introduction à l'étude des doctrines hindoues" ; M. Le Cour a lu le passage de la même façon que l'inscription de Chinon ! Il s'agit de différentes hypothèses concernant la fin de la civilisation occidentale moderne ; la première, la plus défavorable, serait la perte de toute civilisation en Occident, "un état de dégénérescence plus ou moins comparable à celui des sauvages actuels". Puis voici la phrase en question : "Le second cas serait celui où les représentants d'autres civilisations, c'est-à-dire les peuples orientaux, pour sauver le monde occidental de cette déchéance irrémédiable, se l'assimileraient de gré ou de force, à supposer que la chose fût possible, et que d'ailleurs l'Orient y consentît" (p. 333). Remarquez bien qu'il ne s'agit là que d'un remède à appliquer dans un cas tout à fait désespéré ; et je considère ensuite une troisième hypothèse, "un retour à l'intellectualité vraie et normal, qui, au lieu d'être imposé et contraint, ou tout au plus accepté et subi du dehors, serait effectué alors volontairement et comme spontanément". Cette autre solution, que je déclare la meilleure si elle est possible, ce n'est pas autre chose que le retour de l'Occident à sa propre tradition. Alors, en quoi ai-je changé d'avis depuis l'époque où j'écrivais cela ?

D'un autre côté, j'ai toujours considéré que toutes les traditions, qu'elles soient orientales ou occidentales, ont un fond identique sous des formes diverses ; il ne s'agit donc pas de faire une "tentative d'association" entre ces traditions (qui sont d'ailleurs bien plus de deux), mais de prendre conscience de leur unité essentielle, et aussi des raisons de leurs différences extérieures.

Quant à l'Atlantide et à l'Hyperborée (celle-ci d'ailleurs beaucoup plus importante encore que celle-là quand on veut remonter vraiment aux origines), si je n'en avais pas parlé encore, c'est tout simplement que je n'en ai pas eu l'occasion ; il y a pourtant une allusion à ces choses dans l'"Introduction" (pp. 45-46). Ce que j'en sais, c'est surtout de l'Inde que je le tiens ; M. Le Cour a donc grand tort, à son propre point de vue, de médire des traditions orientales, qui ne sont peut-être orientales que dans l'état présent de l'humanité terrestre. La question de cet état présent et celle des origines doivent être soigneusement distinguées ; je crois pourtant m'être expliqué assez clairement là-dessus à diverses reprises.

Quant à prétendre que j'ignore telles ou telles choses ou que je ne les ai "pas encore trouvées",

qu'est-ce que M. Le Cour peut bien en savoir ? Je ne me crois pas du tout obligé de lui faire connaître les données sur lesquelles je travaille, ni de dire d'un seul coup tout ce que je sais (et peut-être y a-t-il bien des choses que je n'écrirai jamais). Il peut dire aussi que j'ignore ses découvertes linguistiques, parce que, les considérant comme de pures fantaisies, je me garderais bien d'en tenir compte. Quant à ses prévisions, il est certain qu'il pressent quelque chose, et il n'est pas le seul actuellement ; mais, s'il s'agit de préciser, je crois que j'aurai de la peine à être d'accord avec lui, et je doute fort que les véritables lois cycliques lui soient connues.

Voilà de bien longues réflexions sur cette lettre de M. Le Cour ; vous pourrez, en lui répondant, vous en inspirer dans la mesure où vous le jugerez bon.

Ces dames vous adressent leur meilleur souvenir, et moi, cher Monsieur et ami, je vous prie de croire toujours à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 18 octobre 1927
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Voici déjà quinze jours que nous sommes rentrés à Paris ; nous y avons, jusqu'ici, un temps meilleur que celui dont nous avons joui (si l'on peut dire) pendant les vacances ; cela s'est-il amélioré aussi chez vous ?

M. Buron m'a écrit de Mettray pour me demander l'adresse de M. de Frémond, à qui il voulait envoyer quelques exemplaires du n^o d'octobre contenant sa poésie ; il devait, me disait-il alors, être de retour ici le 28 septembre ; depuis, je n'ai pas eu d'autres nouvelles.

Merci de m'avoir communiqué les passages des lettres du P. Anizan me concernant ; vous avez eu plus de chance que M. Chauvet, qui, ayant fait en lui écrivant diverses allusions à mes ouvrages, n'a pas obtenu la moindre réponse sur ce sujet, ce qui lui fait douter que le P. Anizan connaisse les dits ouvrages. Il me semble d'ailleurs que, dans ce que vous me citez, il y a bien des phrases vagues, aussi vagues que la dernière lettre que j'ai reçue à Loudun, et à laquelle je dois vous dire que je n'ai pas répondu, trouvant parfaitement inutile de poursuivre une discussion à côté de la question (je l'ai dit à l'abbé Buron en lui envoyant le renseignement qu'il me demandait). Je vois que cette histoire de "critérium" revient toujours, comme dans la lettre de l'abbé Martin que je vous ai communiquée ; je ne veux nullement me laisser entraîner sur ce terrain "philosophique", qui, pour moi, est tout à fait vain ; ce serait du temps perdu, et je préfère m'occuper de choses plus intéressantes. À propos de philosophie, j'ai remarqué, dans les derniers articles du P. Anizan, un changement tout à fait extraordinaire : il cite maintenant S^t Thomas presque à chaque phrase ; et, quand je me rappelle certaines réflexions qu'il me faisait autrefois, il me semble que ce n'est plus le même homme. Je ne sais si ce changement d'attitude lui a été imposé, ou si c'est seulement la crainte des difficultés qu'on pourrait lui susciter qui le fait agir ainsi. En tout cas, s'il trouve que je vois trop, en tout cela, l'influence de Maritain et C^e, c'est qu'il n'est pas, comme je le suis, au courant de toutes les manigances de ces gens-là, qu'on surnomme ici "la bande de Meudon".

J'ai été fort étonné de voir, dans le dernier n^o de "Regnabit", la lettre écrite, il y a plus d'un an, par mon ami Faugeron au P. Anizan pour le remercier de son article sur "Psyché" ; pour quelle raison sort-on cette lettre après si longtemps ?

Que pensez-vous de l'affaire de Glozel et de toutes les discussions auxquelles elle donne lieu en ce moment ? Je serais content d'avoir votre avis là-dessus ; il me semble que les préjugés "officiels" jouent un certain rôle dans cette histoire. Quelle que soit d'ailleurs la solution, si jamais il y en a une, la diversité des hypothèses émises montre suffisamment à quel point on aurait tort de se fier aux prétendus résultats d'une certaine science...

M. Foussier a-t-il fini par se décider à venir à Loudun ?

J'ai eu, ces temps derniers, à corriger les épreuves de mon prochain livre ; j'ai été surpris que les imprimeurs aillent si vite cette fois, car cela est tout à fait contraire à leurs habitudes ; je pense donc

que le volume pourra paraître le mois prochain.

Avez-vous des vues des sculptures de l'église St Sauveur de Dinant ? C'est Genty qui m'a chargé de vous poser cette question ; il m'a dit qu'il en avait mis de côté à votre intention, au cas où vous n'en auriez pas.

Avez-vous envoyé au P. Hoffet une réponse à son enquête dantesque ? Je ne l'ai pas fait encore ; il va falloir que je m'en occupe ces jours-ci. Il est curieux qu'il se soit servi exactement de la même formule pour nous deux ; cependant, je crois que, si nos articles ne l'avaient pas intéressé réellement, il n'aurait rien dit du tout.

Avez-vous fait le travail que Dom Leclercq vous a demandé pour son dictionnaire ?

La fin de votre article sur le bélier me semble très bien ; ce que vous dites du symbolisme des cornes est tout à fait exact ; ce point pourrait d'ailleurs donner lieu à beaucoup de développements. Les casques à cornes se retrouvent un peu partout, jusqu'au Japon, et ils ont certainement le sens que vous indiquez.

Meilleurs souvenirs de tous, cher Monsieur et ami, et mes bien cordiaux sentiments.

René Guénon

Paris, 8 juin 1928
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Bien cher Monsieur et ami,

Voilà longtemps que je me propose de répondre à votre lettre, qui date de près de deux mois déjà ; impossible jusqu'ici d'en trouver le temps. J'ai eu constamment, sans parler des cours et leçons, des travaux pressés et d'ailleurs assez ennuyeux : d'abord, la correction d'une traduction anglaise de "L'Homme et son devenir", qui avait été tellement mal faite qu'il y avait des contresens à toutes les pages, et que j'ai dû la remanier d'un bout à l'autre, ce qui, je crois, m'a donné à peu près autant de mal que si j'avais dû la faire moi-même. De plus, les éditeurs, au lieu de me soumettre le manuscrit comme je le pensais, l'avaient d'abord fait composer et m'ont envoyé seulement des épreuves ; ils ont été effrayés des frais supplémentaires que les corrections allaient leur causer (c'était pourtant bien leur faute), et j'ai eu quelque peine à leur faire comprendre la nécessité des dites corrections ; ils ont tout de même fini par s'incliner. Dès que cela a été terminé, j'ai dû me mettre à préparer des compléments pour le "Théosophisme", qui est épuisé et va être réédité très prochainement, et qu'il fallait remettre au courant des événements survenues depuis la première édition ; la composition de celle-ci ayant été conservée, il ne fallait pas toucher au texte, mais ajouter seulement une sorte d'appendice, sous forme d'une série de notes renvoyant aux passages qu'elles sont destinées à compléter ; ce travail, tout en ne paraissant pas très important, m'a demandé beaucoup de recherches, et je n'ai pu arriver à le finir que la semaine dernière.

C'est bien M^{me} Luneau qui m'a écrit l'histoire que vous savez, mais ce n'est pas M. Le Cour qui la lui a racontée ; en effet, elle m'a dit depuis, dans une autre lettre, qu'elle la tenait d'un prêtre de vos amis ; peut-être devinez-vous de qui il s'agit.

Nous avons bien regretté que vous n'ayez pas pu venir jusqu'à Blois pendant les vacances de Pâques, puisque vous en avez été si près, d'abord parce que cela nous aurait procuré le plaisir de vous voir, et ensuite parce que j'aurais pu, de vive voix, vous expliquer beaucoup de choses plus facilement et plus complètement que par écrit.

Peu de temps après notre retour ici, un de mes correspondants du Midi, le D^r Peyre, m'a communiqué des lettres que le P. Anizan lui avait adressées, et qui contenaient de nouvelles preuves que celui-ci ne m'avait pas dit la vérité, notamment en prétendant que ses questions avaient été provoquées par la réponse que j'avais faite à sa communication au Comité. Là-dessus, estimant que je savais maintenant tout ce que je voulais savoir et qu'il était temps de mettre fin à une histoire qui ne m'avait déjà fait perdre que trop de temps, j'ai envoyé ma démission motivée, non seulement du Comité, mais de la société même du "Rayonnement Intellectuel". Je pense d'ailleurs que vous avez eu connaissance aussi de cette dernière partie de notre correspondance, car j'ai prié le P. Anizan de

communiquer intégralement ladite correspondance à tous les membres du Comité. Vous voyez que je n'ai suivi que partiellement votre conseil, car, bien loin de trouver préférable que ma démission passe inaperçue, je tiens au contraire à ce qu'on sache les véritables raisons ; mon cas n'est aucunement assimilable à celui de M. Thomas, et ma situation intellectuelle ne me permet pas de laisser croire qu'il l'est.

Il y a dans votre lettre une chose qui est tout à fait juste : vous dites que “nous ne parlons pas la même langue” ; le D^r Peyre, de son côté, m'a écrit exactement la même chose. Seulement, la question de la véritable nature des centres spirituels orientaux, que le P. Anizan ignore complètement, me paraît bien être, contrairement à ce que vous pensez, la question la plus importante dans tout cela, et même la seule essentielle ; s'il avait été capable de comprendre que ces centres n'ont absolument aucun rapport avec le point de vue religieux, il ne m'aurait pas écrit toutes les choses plus ou moins incohérentes qu'il m'a écrites. Du reste, même dans votre lettre, je retrouve encore, permettez-moi de vous le dire, une trace de la même équivoque, car vous parlez à un moment de “vérité religieuse”, alors que, pour moi, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, mais bien de vérité sans épithète, en dehors de toute forme spéciale, religieuse ou autre ; la vérité religieuse ne doit pas être confondue avec la vérité totale, et c'est cette confusion qui est la cause réelle de tout le malentendu.

Il est compréhensible, assurément, que le P. Anizan ait des précautions à prendre en ce qui concerne la publication qu'il dirige, puisqu'il est soumis à l'autorité de gens qui, sur bien des choses, sont des ignorants et des incompetents (je me rappelle ce que vous m'écriviez l'été dernier au sujet du censeur de Reims) ; mais ces précautions, s'il avait à les prendre à mon égard, il devait le faire avant de me demander ma collaboration, et avant de m'inscrire d'office dans son Comité ; je n'ai jamais rien sollicité de lui, et, par conséquent, j'ai gardé toute mon indépendance vis-à-vis de lui et de son organisation ; du reste, s'il m'avait dit que mon adhésion comporterait quelque engagement de ma part, j'aurais décliné ses offres purement et simplement. Il a fait preuve, sous tous rapports, d'une méconnaissance complète de la situation réelle ; en vertu de quoi a-t-il bien pu s'imaginer avoir une sorte de droit de contrôle sur moi ? Quand j'ai précisé des choses embarrassantes pour lui, il s'est bien gardé d'y répondre, et il a cru s'en tirer en me lançant à la tête le mot d'“erreurs” ou d'autres du même genre, comme si cela pouvait m'impressionner ! Il faut croire qu'il ne me connaît guère ; je ne sais pas au juste à quelle sorte de gens il a l'habitude d'avoir affaire, mais ce qu'il y a de certain, c'est que ce sont des gens avec qui je n'ai rien de commun. En somme, dans ses lettres, je n'ai trouvé que des raisonnements prouvant seulement son ignorance de ce dont il s'agissait (je n'ai même pas pu arriver à lui faire comprendre que la philosophie ne m'intéressait pas et était pour moi une chose inexistante), des menaces qui ne pouvaient pas m'atteindre, et, surtout vers la fin, d'assez basses injures ; tout cela est véritablement enfantin, et ce serait plutôt risible s'il n'était assez triste d'avoir à constater une semblable mentalité.

Vous dites que le P. Anizan m'a demandé de “préciser ma position intellectuelle et religieuse” ; je vois là deux choses qu'il y a lieu de distinguer très nettement. Pour ce qui est de ma position intellectuelle, qui ne peut s'expliquer en quelques lignes, je ne saurais la préciser mieux que je ne l'ai fait dans mes livres ; seulement, pour la connaître, il faudrait lire ceux-ci, y compris les livres proprement doctrinaux, et surtout les comprendre, ce dont je ne pense pas que le P. Anizan soit capable, non plus peut-être qu'aucun théologien. Quant à une position religieuse, je n'ai pas à en avoir, puisque, comme je vous le disais tout à l'heure, je ne me place nullement à ce point de vue.

Il se peut que, comme vous le dites, le P. Anizan ne soit pas mêlé directement à certaines intrigues, mais qu'il soit néanmoins influencé par des gens qui y sont mêlés. Ceux de mes amis d'ici à qui j'ai eu l'occasion de montrer notre correspondance (et parmi eux des prêtres) ont été unanimes à penser que l'attitude qu'il a prise lui a été imposé ; j'aime mieux cela pour lui, car il n'a été en quelque sorte, dans toute cette affaire, qu'un instrument irresponsable. Du reste, j'en sais trop long sur la façon dont les choses se passent dans certains milieux ecclésiastiques pour en être étonné ; et j'ajouterais même que, sur le “centre romain”, comme dit le P. Anizan, sans prétendre être complètement informé, je sais bien des choses que lui-même ignore certainement. Ce n'est pas, d'ailleurs, que cela m'intéresse spécialement ; mais je ne peux pas empêcher qu'on vienne me raconter certaines histoires, que je me contente d'ailleurs d'enregistrer dans ma mémoire à titre purement documentaire ; si vous saviez, par exemple, toutes les choses fort édifiantes que divers prêtres et religieux m'ont rapportées au sujet

de l'Index ! La conclusion qui se dégage de tout cela est bien simple : il y a des choses qui doivent impressionner la masse, et je dirai même qu'il faut forcément qu'il en soit ainsi, mais... Il y a bien longtemps que Cicéron disait que deux augures ne pouvaient pas se regarder sans rire ; il paraît que c'est encore exactement la même chose aujourd'hui. Ceci tout à fait entre nous, bien entendu, car, à moins d'y être absolument forcé, je ne veux point me mêler de choses qui, après tout, ne me regardent pas ; j'estime que chacun doit être maître chez soi et dans son propre domaine, et il n'y a que si on prétend empiéter sur le mien (je dis "le mien" pour me faire comprendre) que je devrai aviser à y mettre ordre ; je vous avoue d'ailleurs que je préférerais n'avoir point à le faire ; mais, quoi qu'il arrive, les imprudents n'auraient à s'en prendre qu'à eux mêmes. Cela, vous aurez peut-être quelque occasion de le faire savoir, au moins indirectement, à des gens que cela peut toucher, puisqu'on ne paraît pas avoir même, dans certains milieux catholiques, l'élémentaire prudence (qu'ont eue les théosophistes et les vulgaires spirites) de se méfier de ce que je peux avoir en réserve. Il y a même ceci de très curieux : les gens de diverses catégories à qui j'ai dit de très dures vérités se sont tenues cois ; le Catholicisme est la seule chose, dans le monde occidental actuel, à laquelle j'ai témoigné de la sympathie et que j'ai déclarée respectable, et les catholiques sont aussi, jusqu'ici, les seuls qui m'ont adressé des injures et des menaces. On pourra en conclure ce qu'on voudra ; pour moi, j'en conclus surtout que les Occidentaux, pris collectivement, ne sont "possibles" que quand on leur montre le bâton... Du reste, je ne vois aucune différence appréciable entre l'esprit de domination qui s'affirme à travers les lettres du P. Anizan et celui qui préside aux conquêtes coloniales ; que tout cela est peu "spirituel" !

Autre chose encore : le P. Anizan m'a toujours laissé ignorer les critiques adressées à mes derniers articles de "Regnabit", il n'a même pas eu l'élémentaire franchise de m'en faire part (pas plus qu'il n'a eu la non moins élémentaire courtoisie d'attendre ma démission pour me faire supprimer le service de "Regnabit") ; sans vous, j'en ignorerais encore l'existence, et je vois d'ailleurs que ce n'est pas par lui que vous-même les avez connues. De même, j'ai eu quelque mal à lui faire avouer que c'était la "Crise du Monde moderne" qui avait déclenché son attaque, et il s'est bien gardé de me dire qu'il se faisait l'écho de certaines critiques de théologiens ; je m'en étais bien douté tout de suite, et d'ailleurs cela m'est bien égal au fond, car je ne puis être touché par des critiques qui portent forcément à faux ; mais quels procédés tortueux ! Vous devez bien penser, du reste, que je n'irai pas perdre mon temps à discuter avec quelques théologiens plus ou moins anonymes, d'abord parce que je suis tout à fait persuadé de l'inutilité de la discussion en général, ensuite parce que je n'ai pas à me laisser entraîner sur un terrain qui n'a rien de commun avec celui où je me place, et enfin parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, sont et doivent rester au-dessus de toute discussion. Comme je n'ai jamais rien demandé à personne, personne n'a rien non plus à exiger de moi ; et, comme les considérations que j'expose se rapportent à un point de vue proprement "initiatique", il faudra bien que les gens se résignent, bon gré mal gré, à se contenter de ce que je jugerai à propos de leur dire. Je serai toujours prêt à m'expliquer sur certaines choses avec ceux qui seront qualifiés, s'il y en a, mais avec ceux-là seulement, et à la condition qu'ils me donnent la preuve qu'ils sont en possession d'une connaissance effective ; il s'agit là, je vous prie de le croire, de tout autre chose que d'argumentations philosophico-théologiques. Je suis bien sûr que les théologiens qui se mêlent de me critiquer ne tiendraient pas longtemps sur ce terrain-là ; et, sans aller chercher plus loin, je voudrais bien voir ce qu'ils répondraient, par exemple, si je leur posais certaines questions précises sur le "pouvoir des clefs"... Mais laissons cela ; il se peut fort bien, après tout, qu'il ne faille voir dans ce qui est arrivé qu'une manifestation du zèle intempestif de quelques subalternes, et qu'on ne soit pas disposé, en haut lieu, à se laisser entraîner par eux dans des aventures plus ou moins fâcheuses ; personnellement, encore une fois, cela m'importe peu, mais cela peut avoir son intérêt pour savoir à quel point précis en est arrivée la décadence moderne. En tout cas, cette histoire est la plus belle confirmation de tout ce que j'ai écrit ; je ne sais d'ailleurs pas pourquoi mon dernier livre a suscité une telle explosion de fureur, car, en somme, il ne contient rien de très différent de ce qui se trouve déjà dans les précédents. Si j'ai fait entendre certains avertissements, c'est que je devais le faire, sans pourtant m'illusionner sur le résultat ; libre à ceux à qui ils s'adressent de n'en pas tenir compte, c'est leur affaire et ce n'est plus la mienne.

Je pense encore à votre visiteur mazdéen ; vous serait-il venu à l'idée de lui demander, avant d'entrer en conversation avec lui, s'il reconnaissait la "suprématie absolue du centre romain" dans

tous les domaines ? Cette idée même vous aurait assurément paru absurde ; il l'est tout autant de vouloir me poser à moi-même une semblable question. Tout cela me fait seulement regretter un peu de n'avoir pas adopté, pour signer mes écrits, un nom oriental, ce qui m'aurait été bien facile, et ce qui aurait eu l'avantage de couper court par avance à toute intervention plus ou moins saugrenue.

Maintenant, je vois dans cette affaire, comme je l'ai écrit au P. Anizan, une "expérience" que je ne regrette pas, car elle valait la peine d'être faite ; mais une fois suffit, et, désormais, je me tiendrai soigneusement à l'écart de tous les milieux de ce genre ; il est très probable qu'on n'y fera plus appel à ma collaboration, mais, même si on le faisait, je refuserais sans aucune hésitation.

Je m'excuse de la longueur de ces explications ; si j'ai cru devoir vous les donner, c'est à cause de la grande estime que j'ai pour vous, et parce qu'elles pourront vous servir à l'occasion pour remettre certaines choses au point. Je n'ai qu'un regret, c'est celui de ne plus pouvoir suivre vos travaux ; tout le reste, comme vous pouvez le penser, m'est parfaitement indifférent.

On m'a posé dernièrement une question à laquelle je n'ai pas pu répondre exactement : à quelle époque a-t-on commencé à figurer le Christ sur la croix ? Vous serez bien aimable de me donner ce petit renseignement, car c'est là une chose que vous savez sûrement.

Ma tante et Françoise me chargent de vous transmettre leurs meilleurs souvenirs, et moi, cher Monsieur et ami, je vous prie de croire toujours à mes sentiments très cordiaux.

René Guénon

Blois, 25 août 1928
74, rue du Foix

Cher Monsieur et ami,

Il y a une huitaine de jours, donc très peu avant votre lettre, j'en ai en effet reçu une de mon beau-frère m'invitant à aller à Loudun *cette semaine*, ce qui m'était tout à fait impossible, comme je le lui ai répondu aussitôt ; on s'est donc un peu trop pressé, à ce que je vois, de vous annoncer ma venue. D'autre part, je suis invité aussi à aller à Champigny ; d'après une lettre reçue ce matin même, ce ne pourrait être que vers le 15 septembre ; mais, à cette époque, c'est-à-dire après l'ouverture de la chasse, pourra-t-on encore me recevoir à Loudun ? Je n'en sais rien, mais, de toutes façons, il ne m'était pas possible de faire deux voyages, et même, à vrai dire, je suis encore bien hésitant et je me demande ce que je vais faire. En effet, sans parler de la difficulté de tout arranger avec chacun pour faire coïncider les dates, ce voyage me sera plutôt pénible cette année... De plus, ma tante, qui se trouvait mieux depuis que nous étions ici, a été de nouveau souffrante la semaine dernière et n'est pas très fameuse depuis, de sorte que je me demande s'il serait bien prudent de la laisser seule. En tout cas, même si tout s'arrangeait, vous pouvez compter que ce ne serait que pour le milieu de septembre environ, sûrement pas avant ; j'ai tenu à vous le dire sans plus tarder, afin que vous puissiez disposer de votre temps d'ici là. Je serais heureux, moi aussi, de vous revoir et de parler avec vous de beaucoup de choses.

J'ai appris que votre congrès, dont vous m'aviez envoyé le programme, a été très réussi et très intéressant ; toutes mes félicitations.

Non, je n'ai pas vu cet article contre Cocteau dont vous me parlez ; je sais seulement, d'une façon un peu vague, qu'il a paru il y a un ou deux mois un livre qui a fait beaucoup de bruit (je n'ai pu retenir le nom de l'auteur, qui m'était tout à fait inconnu) et qui doit avoir été la cause de cet article. Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de Maritain, il paraît qu'il a trouvé moyen de se désolidariser de Cocteau en cette occasion ; la facilité avec laquelle il change d'attitude est une chose tout à fait extraordinaire. Mais il y a autre chose qui a dû être pour lui un coup beaucoup plus dur : c'est la condamnation des "Amis d'Israël" par Rome, il y a quelques mois ; en avez-vous entendu parler ?

Quelque jours avant notre départ de Paris, j'ai aperçu Dom Leclercq qui montait dans un tramway devant Saint-Germain-des-Prés ; pensez-vous avoir sa visite encore cette année ?

Vous serait-il possible de me donner le renseignement que je vous avais demandé dans ma dernière lettre, au sujet de l'époque à laquelle on a commencé à figurer le Christ sur la croix ? Cela

me rendrait service, car, n'ayant rien de précis à ce sujet, je n'ai pas encore pu donner cette indication au correspondant qui me l'avait demandée.

Il paraît que M. Le Cour est de nouveau en Crète ; il a bien de la chance de pouvoir s'offrir de pareils voyages. Je constate de temps à autre qu'il saisit tous les prétextes pour faire à mes travaux des allusions qui veulent être désobligeantes ; c'est une véritable obsession. Comme vous pouvez le penser, cela m'est fort égal, et il se trompe s'il s' imagine que je vais perdre mon temps à lui répondre (c'est peut-être ce qu'il voudrait) ; il faudra seulement, quand j'en aurai l'occasion, que je coupe court à l'affirmation qu'il répète partout et d'après laquelle j'aurais parlé d'une "Atlantide hyperboréenne", ce qui est quelque chose d'assez comparable à un "carré rond" ; qu'il prenne l'Ouest pour le Nord s'il veut, mais qu'il ne m'attribue pas ses confusions !

Je serais content de savoir où en sont vos recherches ; trouvez-vous toujours de nouvelles choses ?
Croyez, je vous prie, cher Monsieur et ami, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 9 novembre 1928
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J'espère que vous voudrez bien m'excuser d'être si en retard avec vous ; à la suite du nouveau malheur qui vient de m'atteindre, je me trouve en présence de toutes sortes de difficultés d'organisation, et obligé de m'occuper de beaucoup de choses auxquelles je suis fort peu apte. Vous voyez que les craintes que la santé de ma pauvre tante m'inspirait déjà pendant les vacances n'avaient rien d'exagéré ; il m'était vraiment impossible de la laisser seule. Je regrette bien vivement de n'avoir pas pu vous voir, d'autant plus que maintenant je ne sais pas du tout ce qui arrivera par la suite. Si encore j'étais sûr de garder Françoise avec moi, nous arriverions à nous arranger à peu près ; mais sa mère manifeste l'intention de la reprendre, sans se soucier aucunement de ce que je pourrai devenir si je reste ainsi complètement isolé. Après ce que nous avons fait, j'étais loin de m'attendre à cela ; il y a là des choses incroyables et extrêmement pénibles ; naturellement, je vous demande de garder cela pour vous.

Merci de votre renseignement sur la date de l'apparition du Crucifix, que j'ai communiqué au correspondant qui me l'avait demandé ; c'est à peu près ce que je pensais, mais je n'avais pas de précisions suffisantes.

Ce qu'on vous a dit au sujet d'une offensive de certains milieux ecclésiastiques français contre tout ce qui touche à l'Orient ne me surprend nullement, et même, à vrai dire, il y a déjà longtemps que cette offensive est commencée ; ce qui m'est arrivé avec "Regnabit" n'en est, au fond, qu'une des manifestations. Seulement, je ne sais pas si la nomination du P. Pinard de la Boullaye à la chaire de Notre-Dame a un rapport avec ces manœuvres ; je n'en ai pas entendu parler en ce sens en dehors de ce que vous me disiez dans votre lettre, et, n'ayant jamais lu aucune de ses publications, j'ignore tout à fait quelle est son attitude à cet égard ; j'éprouve seulement quelque méfiance "a priori" vis-à-vis de tout "historien des religions" quel qu'il soit. Si par hasard vous aviez des renseignements plus nets, vous me rendriez service en m'en faisant part.

Dans le même ordre d'idées, il y a eu, il y a quelques mois (je crois que c'est en juin), un article tout à fait extravagant dans la "Revue Internationale des Sociétés Secrètes" : après quelques insinuations à propos de mon dernier livre, on y dénonçait un grand complot formé entre les Jésuites et les Juifs pour faire transférer le siège de la Papauté à Jérusalem, en attendant de le transporter encore plus loin en Orient ; et ce qui est le plus drôle, c'est que Maritain était désigné comme un des principaux agents dudit complot ! C'est assurément sa brouille avec Massis qui en est la cause, mais je ne m'attendais tout de même pas à une histoire pareille ; ce serait risible s'il n'était pas si lamentable de voir de telles sottises s'étaler dans des revues catholiques et trouver du crédit dans certains milieux.

On m'a dit dernièrement que vous aviez fait paraître un article très intéressant sur le Sphinx ; s'il vous restait un exemplaire disponible, vous me feriez grand plaisir en me l'envoyant ; j'espère que

cette demande ne sera pas trop indiscreète.

Vous devez savoir que M. Le Cour va donner, dans la collection des “Cahiers du Portique”, un volume sur “la Crète et ses mystères” ; je suis curieux de voir ce que ce sera. Quant à ce que vous me suggériez pour une mise au point en ce qui me concerne, il accepterait peut-être en effet de l’insérer dans “Atlantis”, mais je vous dirai très franchement que je préfère me tenir entièrement à l’écart et ne donner aucun prétexte à l’établissement de relations directes entre lui et moi ; j’ai beaucoup de raisons pour cela. Je trouverai bien moyen, d’une façon ou d’une autre, dans un livre ou dans un article, de dire quelques mots de cette soi-disant “Atlantide hyperboréenne”, sans que cela prenne plus d’importance qu’il ne convient.

À propos d’“Atlantis”, que pensez-vous de la question de la triple enceinte ? J’ai reçu ce matin une lettre de M. Florance, à qui j’avais, à ce sujet, communiqué votre brochure sur le Cœur de Chinon qu’il ne connaissait pas et qui l’a beaucoup intéressé ; il voudrait bien être fixé sur le sens de ce symbole. N’avez-vous pas quelque idée là-dessus ? De mon côté, j’en ai une que je vous dirai une prochaine fois.

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur et ami, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

J’ai entendu dire que M. Lévrier avait quitté Loudun pour retourner à Poitiers; a-t-il donc déjà cédé son étude ? Il me semble qu’il y avait bien peu de temps qu’il l’avait.

Paris, 25 novembre 1928
51, rue S^t-Louis-en-l’Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

M. Grolleau m’a signalé ces jours-ci qu’il y avait, dans le dernier volume paru de l’“Histoire littéraire du sentiment religieux” de l’abbé Brémond, une note dans laquelle vous étiez cité. J’ai pris copie de cette note, et je vous l’envoie pour le cas où vous n’en auriez pas encore eu connaissance.

Je pense que vous avez bien reçu la lettre que je vous ai écrite il y a quelque temps.

Je suis assez fortement grippé depuis une huitaine de jours, et c’est bien gênant quand il faut circuler quand même ; mais cela n’est rien à côté de tous les tracas auxquels je faisais allusion l’autre fois ; vous pensez si je peux travailler dans de pareilles conditions !

Bien cordialement vôtre.

René Guénon

Paris, 11 janvier 1929
51, rue S^t-Louis-en-l’Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Voilà bien longtemps que je n’ai eu de vos nouvelles ; je pense que vous avez bien reçu mes dernières lettres, et notamment celle dans laquelle je vous envoyais une citation vous concernant ; mais sans doute êtes-vous toujours surchargé de travail et est-ce là la cause de votre silence. Je ne veux pourtant pas tarder davantage à vous adresser mes meilleurs vœux pour la nouvelle année, et encore vont-ils être déjà bien en retard.

J’aime à croire que votre santé est meilleure que la mienne, car celle-ci laisse toujours beaucoup à désirer ; voilà maintenant à peu près deux mois que je traîne cette sorte de grippe dont je ne peux pas arriver à me débarrasser. Il est vrai que le temps est peu favorable, mais les ennuis que j’ai eus et que j’ai encore sont certainement aussi pour beaucoup dans la persistance de cet état ; on a beau vouloir tenir malgré tout, la résistance de l’organisme a malheureusement des limites.

J’ai pu enfin lire votre article sur le Sphinx, un ami qui se l’était procuré me l’ayant prêté ; je l’ai trouvé très intéressant, comme on me l’avait dit, et j’admire que vous puissiez faire passer certaines

choses, et en particulier certaines citations, sans vous attirer les chicanes d'une censure d'autant plus ombrageuse qu'elle est plus inintelligente. Je me permettrai seulement, à propos de cet article, une petite remarque : pourquoi dites-vous que "les anciens connaissaient mal la Divinité", qu'"ils la concevaient comme ils pouvaient" ? Je veux croire qu'il n'y a là, de votre part, qu'une sorte de précaution oratoire, simplement destinée à faire accepter le reste plus facilement.

Je n'ai rien pu apprendre au sujet de ce que vous m'aviez dit pour la nomination du P. Pinard de la Boullay à la chaire de Notre-Dame ; de votre côté, avez-vous eu quelque autre information là-dessus ?

Vous savez sans doute que M. Le Cour annonce un ouvrage sur les "Mystères crétois", qui paraîtra sans doute aux "Cahiers du Portique" ; je me demande comment il traitera cette question. À propos de M. Le Cour, avez-vous quelque idée sur l'histoire de la "triple enceinte" dont je vous parlais dans une précédente lettre ?

La réédition du "Théosophisme", remise au courant des événements récents comme je crois vous l'avoir dit, est paru le mois dernier.

J'ai eu ces jours-ci une véritable stupéfaction en apprenant que Dom Leclercq venait de faire paraître chez Rieder un ouvrage sur la vie chrétienne primitive. Il y a deux ou trois ans, j'ai refusé de donner quelque chose à cette maison, dont les tendances sont trop connues ; je vois que tout le monde n'a pas les mêmes scrupules.

Françoise vous envoie son meilleur souvenir, et moi, cher Monsieur et ami, je vous prie de croire toujours à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 30 janvier 1929
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Mais non, je n'ai pas reçu votre précédente lettre ; il y en a beaucoup qui se perdent en ce moment, et voilà plusieurs fois que j'ai l'occasion de le constater.

J'ai été fort surpris de la nouvelle que vous m'annoncez ; je ne savais rien du tout, et d'ailleurs, depuis les ennuis qu'on m'a suscités au sujet de Françoise, nous sommes à peu près sans nouvelles de la famille. Je n'imaginai pas du tout, je l'avoue, un tel changement dans votre existence ; je fais des vœux pour que les conséquences en soient heureuses pour vous. Il est certain, en tout cas, que vous serez moins isolé ; il est parfois bien pénible de se sentir seul, j'en sais quelque chose maintenant, hélas !... Je suis heureux de savoir que vous devez venir habiter si près de Paris, car j'espère bien que nous aurons ainsi le plaisir de vous voir de temps à autre.

Merci pour l'aimable envoi de votre article sur le Sphinx, qui m'est parvenu presque en même temps que votre lettre ; s'il vous est possible de m'envoyer aussi celui dont vous me parlez, sur la colombe, quand il paraîtra, cela me fera grand plaisir.

La censure de "Regnabit" est donc changée ? Autrement, je ne m'expliquerai pas ce que vous dites cette fois à ce sujet, tellement cela est différent de ce que vous m'écriviez lors du refus de mon article. Quoi qu'il en soit, il y a lieu de se féliciter grandement qu'on vous laisse une telle liberté. Quant à moi, l'expérience m'a suffi, et, pour l'avenir, je suis bien décidé à ne plus jamais laisser soumettre quoi que ce soit de ce que j'écris à l'appréciation d'ignorants ou d'incompétents (et les censeurs en question le sont forcément tous en ce qui concerne les doctrines orientales et, d'une façon plus générale encore, toutes les questions d'ordre ésotérique ou initiatique).

Pour la publication du livre de Dom Leclercq chez Rieder, il se peut en effet que, comme vous le dites, il y ait à cela des raisons cachées, mettons "diplomatiques" si vous voulez ; il n'en est pas moins vrai que cela a produit, sur bien des gens, une impression assez fâcheuse.

La figure de la triple enceinte s'est en effet conservée jusqu'au moyen âge, comme beaucoup d'autres symboles antiques ; il y en a du reste un exemple dans votre brochure sur le Cœur de

Chinon. Pour moi, les trois enceintes représentent tout simplement trois degrés d'initiation ; c'est là un symbolisme très répandu dans les temps et les lieux les plus divers. Quant au cercle dans le carré, il a sans doute des significations multiples, mais il paraît être surtout une figure de l'“Anima Mundi” ; je me demande même s'il n'y aurait pas quelque indication à cet égard dans le “Timée” de Platon, mais actuellement mes souvenirs ne sont pas assez précis pour que je puisse l'affirmer.

J'ai déjà pensé en effet à une traduction anglaise du “Théosophisme”, mais jusqu'ici cela n'a pas réussi ; il faudrait d'ailleurs tâcher de la faire paraître en Amérique, car ce serait bien difficile en Angleterre, à cause des appuis politiques (et surtout policiers) dont jouissent ce gens-là.

J'aime à croire que votre santé est toujours bonne ; ici, grâce à l'affreux temps humide que nous avons, il y a des gripes à toutes les portes. Il me semble pourtant que je suis un peu mieux, ou plutôt un peu moins mal, mais la différence n'est pas très sensible encore.

Meilleur souvenir de Françoise. À vous très cordialement.

René Guénon

Paris, 8 février 1929
51, rue St-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Tous mes remerciements pour l'envoi de vos deux articles sur la colombe, qui, cette fois encore, me sont parvenus à peu près en même temps que votre lettre, et que j'ai lus avec grand intérêt, comme vous pouvez le penser. Pour le passage que vous me signaliez spécialement, je vois que vous vous y êtes très bien pris pour faire accepter la chose, qui autrement aurait pu en effet soulever des difficultés. Je dois vous dire cependant que je croyais que la conception qui présente le Saint-Esprit comme féminin et qui, par suite, l'identifie à la Saint Vierge (ou qui plutôt présente celle-ci comme une manifestation terrestre du Saint-Esprit), était assez connue, car cela se trouve dans certains écoles gnostiques, et aussi, à ce qu'il me semble, chez les Albigeois. Il y a encore, en dehors de ce dont vous parlez, des gens qui soutiennent cette théorie ; j'ai connu une brave dame, un peu extravagante, qui pensait avoir la mission de la faire accepter par Rome, et qui ennuyait tous les curés de Paris avec cette histoire. Ce qu'il y a de certain, c'est que la colombe est bien, chez tous les peuples, un symbole féminin ; mais on pourrait faire valoir, en sens contraire, que le Saint-Esprit est aussi symbolisé par le feu, élément essentiellement actif ou masculin.

Ce que vous dites de certaines organisations est très curieux ; mais je pense qu'il faudrait distinguer entre celles qui ne sont que mystiques et celles qui ont un caractère vraiment initiatique, car les premières sont beaucoup moins intéressantes que les secondes. Pour le cas de l'“Estoile Internelle”, est-il sûr qu'elle remonte réellement jusqu'au XV^e siècle par une filiation ininterrompue ? J'ai connu des groupements qui étaient aussi en possession de documents authentiquement anciens, et qui s'en servaient pour se donner comme la continuation légitime des organisations dont émanaient ces documents ; mais, après vérification, il se trouvait que ceux-ci avaient été ramassés n'importe où, de sorte qu'il n'y avait rien de fondé dans ces prétentions. C'est ce qui m'incite à quelque méfiance, peut-être tout à fait injustifiée, du reste, dans le cas dont il s'agit.

Pour le symbole de la triple enceinte, il est certain qu'il y a, outre ce que je vous disais la dernière fois, une signification se rapportant aux trois mondes ; mais elle est d'ailleurs étroitement rattachée à celle que je vous indiquais. En effet, les degrés d'initiation (quand il s'agit d'initiation réelle, bien entendu) sont partout et toujours mis en correspondance avec certains états, qui sont représentés comme autant de mondes. Le symbolisme des ciels chez Dante est basé sur le même principe ; il faut même remarquer à ce propos que, dans l'Inde, les cercles planétaires sont parfois figurés comme autant d'enceintes concentriques entourant le Mèru. Le sens vraiment initiatique est indéfiniment multiple, pourrait-on dire, et, en raison des correspondances qu'il entraîne, il renferme tous les autres sans jamais rien limiter ; c'est par là qu'il n'a aucune commune mesure avec les interprétations profanes (je prends ce dernier mot dans le sens qu'on pourrait appeler “technique”).

Le livre de Dom Leclercq paru chez Rieder est intitulé “La Vie chrétienne primitive” ; le plus extraordinaire est que c'est Couchoud lui-même qui a fait le service de presse !

En y réfléchissant bien, je crois que vous avez eu raison de vous décider à sortir de votre isolement ; il est certain, en effet, qu'on ne peut jamais compter beaucoup sur la famille ; encore en avez-vous, tandis que moi, je n'en ai plus aucune de mon côté. J'espère encore arriver à garder Françoise, malgré la persécution incroyable à laquelle je suis en butte ; sans cela, je ne sais ce que je deviendrais, étant tout à fait inapte à m'occuper de l'organisation matérielle. Elle a beaucoup changé en ces derniers temps, et vous auriez quelque peine à la reconnaître. Nous irons sûrement vous voir à Orly, et nous espérons bien que vous viendrez aussi quelquefois jusqu'ici.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur et ami, à mes sentiments très cordiaux.

René Guénon

Paris, 18 mars 1929
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Comme j'ai fait quelques allusions, en vous écrivant, à mes graves ennuis de famille, il faut que je vous mette au courant de ce qui vient de se passer. Après s'être acharnée contre moi pendant plusieurs mois avec une ingratitude et une méchanceté inouïes (il serait trop long est peu intéressant de vous raconter, même sommairement, toutes les phases par lesquelles est passée cette affaire), ma misérable belle-sœur a fait irruption ici mercredi dernier et a enlevé sa fille dans des conditions absolument révoltantes. J'ai appris des choses qui dépassent tout ce qu'on peut imaginer : j'étais entouré, sans m'en douter, d'un véritable réseau d'espionnage et de trahison. Le plus effrayant, c'est que l'enfant elle-même jouait un double jeu : pendant qu'elle protestait chaque jour qu'elle ne me quitterait pas, qu'elle tenait à rester avec moi, elle écrivait à sa mère, à mon insu, des lettres destinées à servir en cas de besoin et dans lesquelles elle disait qu'elle voulait aller avec elle. Il y avait des gens qui s'introduisaient chez moi en mon absence et qui lui faisaient écrire ces lettres ; mais tout de même, à son âge, on doit savoir ce qu'on dit et ce qu'on fait. Aussi, maintenant que je sais tout cela, je n'en voudrais plus à aucun prix ; je peux dire vraiment que j'ai nourri une vipère. Ce serait un soulagement d'être délivré de toute cette ignominie, si la situation ne m'apparaissait pas comme à peu près insoluble au point de vue matériel ; mais tout est préférable à cette abjection. J'éprouve un dégoût et un écœurement qui dépassent tout ce qu'on peut imaginer.

Tout a été machiné avec une habilité vraiment infernale ; on s'est arrangé de façon à me mettre dans l'impossibilité d'agir. Naturellement je ne veux plus avoir aucun rapport avec cette famille qui, en remerciement de tout ce que nous avons fait, s'est lignée tout entière contre moi, et en recourant à des procédés infâmes.

Je tenais à vous dire ces choses, d'abord parce que je vous considère comme un véritable ami, et aussi parce que, comme vous connaissez cette famille, il est bon que vous sachiez ce qu'il en est ; surtout, je vous demande instamment *de ne jamais leur parler de moi*.

Cette affaire m'a rendu malade une fois de plus ; jeudi matin, je me suis trouvé complètement aphone, et cela commence seulement à se passer ; je ne sais si mon organisme pourra résister à tous ces assauts. Quand je pense à tout ce que j'ai eu à subir de toutes façons depuis un peu plus d'un an, je m'étonne d'être encore là.

Je pense que vous avez bien reçu ma dernière lettre ; allez-vous venir bientôt dans notre région ? Je serai fort heureux de pouvoir ainsi vous revoir quelquefois, d'autant plus qu'il nous sera désormais impossible de nous rencontrer à Loudun.

Croyez toujours, je vous prie, cher Monsieur et ami, à mes sentiments bien cordiaux.

René Guénon

Paris, 30 mars 1929
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

Je pense que ma dernière lettre, dans laquelle je vous racontais ce qui m'est arrivé, vous est bien parvenue malgré les fantaisies de la poste, qui en égare beaucoup en ce moment. Du reste, ce n'est pas pour cela que je vous récris aujourd'hui, au risque d'être importun, car vous devez avoir bien d'autres préoccupations ; c'est pour vous faire part d'une chose qui vous concerne en partie et dont, sans y attacher une importance excessive, je crois qu'il est bon que vous soyez informé.

On m'a montré ces jours-ci un des derniers numéros de la "Revue Internationale des Sociétés Secrètes", qui tombe de plus en plus dans les histoires à la Léo Taxil, et qui publie un article extravagant contre M. Le Cour, accusé d'être l'agent "extérieur" d'une organisation appelée A.: A.: (Adepts of Atlantis) et dirigée par un certain Aleister Crowley. Je connais cela probablement beaucoup mieux que l'auteur de l'article ; cet Aleister Crowley est un personnage fort peu recommandable, qui a été emprisonné en Angleterre, pendant la guerre, comme espion allemand ; mais c'est surtout un fumiste et un escroc, bien plutôt que le représentant d'un "pouvoir occulte" quelconque. Quant au rattachement de M. Le Cour à l'organisation en question, je n'en crois absolument rien, et cela me paraît tout simplement grotesque ; ne peut-on parler de l'Atlantide sans connaître Aleister Crowley ? Il y en a pourtant bien d'autres, à commencer par Platon, qui en ont parlé avant lui !

Mais il y a encore autre chose, et c'est là que je voulais en venir : l'article se termine par une insinuation perfide dirigée contre nous deux, contre vous parce qu'un de vos dessins a été reproduit dans "Atlantis", et contre moi parce qu'on trouve que cette publication me fait "beaucoup de réclame" ! Or vous savez que, si M. Le Cour parle en effet souvent de moi, ce n'est point pour me faire de la réclame, mais au contraire pour m'attaquer à tort et à travers, puisqu'il a l'idée fixe de vouloir voir en moi un "adversaire", bien que je ne me sois jamais occupé de lui. Je viens d'avoir encore une nouvelle preuve de cette marotte : pour inaugurer ses "Cahiers d'Atlantis", il a éprouvé le besoin de rééditer les deux articles qu'il avait fait paraître jadis dans la "Nouvelle Revue", et où il me prête des phrases que je n'ai jamais écrites ; il y a joint une lettre me visant également et adressée au D^r Dalobel, rédacteur au "Voile d'Isis", sans d'ailleurs la faire suivre de la réponse de celui-ci, qui remettait les choses au point d'une façon très juste.

Je reviens à l'article de la R.I.S.S. ; il y a, en ce qui vous concerne, une phrase comme : "il y aurait beaucoup à dire à ce sujet" (je ne garantis pas les termes exacts, mais c'est le sens), qui laisse entendre qu'on ne s'en tiendra peut-être pas là. Je suppose que ce doit être une allusion à certaines des choses contenues dans vos récents articles de "Regnabit", et notamment à ce que vous y avez dit de diverses organisations mystérieuses ; il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on se serve de cela pour vous présenter aussi comme affilié à je ne sais quelles entreprises plus ou moins diaboliques. On ne sait jamais ce qui peut sortir de cette officine ; pour moi qui suis tout à fait indépendant, cela m'est assez indifférent, mais ce pourrait être plus gênant pour vous ; en tout cas, vous voilà prévenu.

Ou ces gens-là sont tout à fait de mauvaise foi, ou ce sont des fous dangereux ; je préfère encore les toquades de M. Le Cour, qui sont plus inoffensives !

Ma santé ne se remet guère ; il y a de moments où je suis si fatigué que je ne peux même pas lire.

Ne me répondez pas si vous n'en avez pas le temps, je ne vous en voudrai pas ; mais envoyez-moi un simple mot pour me dire que vous avez reçu mes lettres, car, avec tout ce qui se perd en ce moment, on n'est jamais très rassuré.

Quand vous aurez quitté Loudun, ce qui doit être bientôt, j'espère bien que vous n'oublierez pas de me donner votre nouvelle adresse.

Croyez toujours, cher Monsieur et ami, à mes sentiments les plus cordiaux.

René Guénon

Paris, 11 avril 1929
51, rue S^t-Louis-en-l'Île (IV^e)

Cher Monsieur et ami,

J'ai reçu vos deux lettres, dont la première s'est croisée avec la mienne. Bien sûr, votre retard est tout excusé ; merci de votre sympathie.

Pour le moment, j'arrive à m'arranger à peu près avec l'aide de la femme de ménage que nous avons déjà avant la mort de ma tante ; je tâche de ne pas trop penser à ce qui pourra survenir par la suite. Pourtant, il y a toutes sortes de questions dont il m'est bien difficile de ne pas me préoccuper : ainsi, je serai forcé d'aller à Blois aux vacances, ne serait-ce que pour peu de temps, et je ne sais pas du tout comment il m'y sera possible de me tirer d'affaire. Tout est plus compliqué pour moi que pour n'importe qui, parce que je n'entends rien à tout ce qui est organisation matérielle. Et puis, ce qui rend la situation encore plus inquiétante, c'est ma santé qui ne se rétablit toujours pas ; ma fatigue est telle qu'il m'est impossible de travailler, en dehors des besognes indispensables et d'ailleurs sans aucun intérêt ; combien de temps cela va-t-il durer ?

L'attitude de Françoise m'a été particulièrement pénible, comme vous pouvez le penser ; je ne l'aurais jamais crue capable d'une telle fausseté. Il est certain qu'elle a été influencée, mais, tout de même, cela ne l'excuse pas. J'ai appris encore bien des choses qui prouvent son ingratitude et son manque de cœur ; elle n'était vraiment pas digne d'intérêt. Elle ne pouvait d'ailleurs éprouver ici cette sensation d'isolement dont vous parlez, car beaucoup de personnes s'occupaient d'elle et s'ingéniaient à lui procurer des distractions. Elle doit être en pension maintenant ; elle va trouver un changement, et sans doute regretter ce qu'elle a perdu, mais il est trop tard ; je ne sais même comment, avec son caractère, elle pourra supporter cela. Du reste, je m'en désintéresse complètement ; je n'en voudrais plus à aucun prix, car je n'ai pas besoin d'espions chez moi ; je serais bien plus tranquille ainsi sans les difficultés matérielles, et aussi sans la crainte de tomber tout à fait malade ; enfin, il arrivera ce qui pourra. Je voudrais d'autant plus être en état de reprendre bientôt mes travaux que le but principal des gens qui ont mené tout cela est précisément de me mettre dans l'impossibilité de les continuer.

J'ai enfin reçu ces jours derniers le commencement des épreuves du livre que j'avais achevé au mois d'août, et qui a eu des retards de toute sorte ; j'espère qu'il pourra paraître le mois prochain.

J'ai su hier par Mario Meunier que M. Le Cour avait eu connaissance du fameux article dont je vous ai parlé ; il paraît qu'il est absolument furieux, ce qui n'a rien d'étonnant. Comme je le prévoyais, il s'indigne particulièrement de ce qu'on lui attribue l'intention de me faire de la réclame, et aussi de ce qu'on le prétende rattaché à une organisation soi-disant maçonnique (je dis "soi-disant" parce qu'elle n'a pas ce caractère en réalité, mais la R.I.S.S. la prétend telle pour les besoins de sa thèse).

Quand bien même vous collaboreriez effectivement à "Atlantis", il me semble que cela ne regarde personne ; de même pour la façon dont vous pouvez avoir obtenu certaines renseignements, qui certainement valent mieux que beaucoup de ceux de la R.I.S.S., où il se trouve à chaque instant des erreurs et des confusions (mais sont-elles bien involontaires ?). Vous avez tout à fait raison de dire qu'il est impossible, pour la symbolique, de ne pas tenir compte des groupements secrets ; mais ces gens-là veulent monopoliser certaines questions et jeter la suspicion sur tous ceux qui s'en occupent en dehors d'eux. Je comprends du reste très bien votre point de vue ; le mien est beaucoup moins "théorique", assurément, mais, d'ailleurs, n'implique pas non plus pour cela le rattachement à un groupement quelconque, d'autant plus que cela est souvent bien inutile. Si j'apprends encore quelque chose, je ne manquerai pas de vous en informer.

À bientôt, j'espère, cher Monsieur et ami, et très cordialement à vous.

René Guénon

Correspondance avec Noële Maurice-Denis Boulet

Non publié, 1917-1923

Blois, 12 août 1917

Chère Mademoiselle,

Voilà déjà huit jours que j'ai reçu mon manuscrit et votre lettre. Je vous prie, à mon tour, de m'excuser d'avoir tant tardé à vous remercier du tout et à répondre à vos objections que j'accepte, croyez-le bien, avec grand plaisir. Seulement, les éloges dont vous les accompagnez ne sont peut-être pas tout à fait justifiés, car mon seul mérite est d'avoir essayé d'exposer ces choses aussi clairement qu'elles en sont susceptibles, et je ne suis pas sûr d'y avoir toujours complètement réussi. Quant aux conceptions elles-mêmes, il est bien entendu que je n'ai aucunement la prétention de les présenter comme miennes, d'autant plus que ce serait leur enlever toute valeur métaphysique, comme à tout ce qui relève de l'ordre individuel.

Sur le premier point que vous me signalez, je suis entièrement d'accord avec vous. En parlant de "minimum de détermination qui soit requis pour nous rendre concevable" l'Infini ou le Tout universel, je n'ai naturellement en vue que notre conception actuellement déterminée par les conditions de notre état d'existence (ou de tout autre état analogue à celui-là).

D'ailleurs, j'ajoute : "pour nous le rendre concevable, et surtout exprimable à quelque degré", et il ne peut être question d'expression que par rapport à un état manifesté, c'est-à-dire conditionné. Rien n'est inconcevable en soi, ni inconnaissable, et vous avez tout à fait raison de dire que la Connaissance universelle est identique à l'Infini même. Vous voyez donc que je suis très loin de la conception plotinienne, et d'ailleurs vous deviez bien le penser, en admettant toutefois que, pour Plotin, l'Intelligence ne soit vraiment qu'une émanation limitée de l'Infini. S'il en est ainsi, c'est une déformation évidente des conceptions orientales, auxquelles l'esprit Grec, même chez les Alexandrins, n'a jamais pu s'adapter parfaitement ; pour les Orientaux, en effet, la Connaissance est bien identique à l'Infini, et voici en particulier un texte qui est très clair à cet égard : "Brahma est la Vérité, la Connaissance, l'Infini" (je traduis tout à fait littéralement).

Je pense au second point, celui qui concerne le mot "être", et je dois vous dire tout d'abord que la raison qui m'empêche d'employer ce mot d'une façon tout à fait universelle n'est pas la raison historique dont vous parlez, car je ne crois pas qu'il soit exact de dire qu'il ait d'abord désigné l'existence. Voici pourquoi : il y a en sanscrit deux racines distinctes, AS et BHU, dont la première, qui est l'origine du mot "être" désigne (l'être) pur, tandis que la seconde désigne proprement l'existence avec toutes les idées limitatives qui s'y rattachent, et en particulier les idées d'origine ou de production, de formation, etc... L'opposition de ces deux racines procède de celle des deux notions d'essence et de substance au sens où je les entends, et elle contient une indication pour résoudre, au point de vue métaphysique pur, la question des rapports de l'essence et de l'existence, qui, comme beaucoup d'autres, se trouve grandement simplifiée lorsqu'on veut bien consentir à l'envisager exclusivement de cette façon, ce qui n'empêchera pas d'en faire ensuite toutes les applications qu'on voudra.

Je vous accorde donc que ce qui désigne le mot "être" a été, dès l'origine, d'ordre universel, encore que cette question étymologique soit sans doute d'importance secondaire ; mais, en tout cas, cela ne veut pas dire que ce soit ce qu'il y a de plus universel, ni que ceux qui ont voulu limiter à l'être l'objet de la métaphysique ne l'aient pas fait parce que leur horizon intellectuel ne s'étendait pas au-delà d'une certaine conception. Il ne faut pas oublier que, malgré tout, Aristote était Grec ; il est possible que d'autres aient ensuite étendu le sens du mot "être" bien au-delà de ce qu'avait conçu Aristote, mais ne croyez-vous pas qu'il y ait quelques inconvénients à l'étendre outre mesure ? D'abord, cela peut faire croire à une identité dans la pensée, alors que l'identité n'est réellement que dans les mots ; ensuite, pour désigner tout ce qui dépasse l'être tel que je l'entends, je trouve bien préférable l'emploi d'un terme de forme négative. D'autre part, la confusion entre "non-être" et "néant" ne peut se produire, dès lors qu'on a pris soin de préciser que le non-être est inclus dans la Possibilité, tandis que le néant n'est pas autre chose que l'impossible. Je ne peux donc pas accorder que l'opposition être-néant soit identique à l'opposition possible-impossible : les deux derniers termes sont bien

identiques, mais les deux premiers ne le sont pas ; et même on ne peut pas dire rigoureusement que ce soit à l'être, mais seulement au possible, que s'oppose le néant, ou plutôt qu'il s'opposerait s'il pouvait entrer réellement comme terme dans une opposition quelconque.

En écartant toute possibilité de confusion entre “non-être” et “néant”, je ne vois pas trop quelles sont les raisons qui peuvent encore empêcher d'accepter ce terme de “non-être”, ou plutôt je n'en vois guère qu'une : son emploi par Hegel ; mais n'est-ce pas accorder beaucoup trop d'importance à Hegel et à son système que de s'y arrêter ? Par contre, ce terme a pour lui son emploi métaphysique chez les Orientaux, et surtout l'usage traditionnel extrêmement important qui en est fait dans le Taoïsme. C'est peut-être là une raison qui n'aurait pas une égale valeur pour tout le monde, mais elle en a beaucoup pour moi ; en tout cas, il serait tout à fait dérisoire de mettre en parallèle, à ce point de vue comme à tout autre, avec l'autorité d'une Tradition purement métaphysique et impersonnelle, les inventions pseudo-métaphysiques d'un Hegel ou de n'importe quelle autre individualité.

Je trouve que, en employant le mot “être” comme vous le faites, vous semblez limiter votre pensée plus qu'elle ne l'est en réalité ; c'est là une conséquence des inconvénients que je trouve à ce mot, et que je vous signalais plus haut. La définition de la métaphysique comme étant exclusivement la “connaissance de l'être” caractérise un certain mode de pensée, qui se distingue essentiellement de celui pour lequel l'ontologie n'est au contraire qu'une branche de la métaphysique, et non la plus importante ; il y a même là l'expression d'une des différences les plus profondes entre l'esprit occidental et l'esprit oriental. C'est pourquoi je ne peux pas dire qu'il n'y a là qu'une simple question de mots ; c'est quelque chose de beaucoup plus grave en réalité, comme je l'ai répété bien des fois à notre ami Germain, qui me faisait à peu près les mêmes objections que vous sur ce sujet. Même si on détourne le mot “être” de son sens propre pour l'universaliser davantage, il n'en reste pas moins comme la marque d'une influence grecque s'exerçant, ou s'étant exercée tout au moins à l'origine, sur la pensée de ceux qui l'emploient ainsi ; et c'est peut-être cette influence qui a empêché la scolastique d'être une expression de la métaphysique intégrale.

Quant à remplacer “être” par “existence” cela ne m'est pas possible, car d'une part, j'ai aussi besoin du mot “existence” en lui conservant son sens propre, bien moins universel encore que celui d'“être”, et, d'autre part, si l'être est le principe de l'existence, il ne peut être identifié à l'existence elle-même. Il est vrai que j'ai écrit que “tout possible a son existence propre comme tel”, mais ce n'est là, comme vous le dites, qu'une simple façon de parler, et même c'est une façon de parler que je trouve, à la réflexion, par trop défectueuse, et que j'avais déjà songé à changer. On pourrait, par exemple, mettre “réalité” au lieu “d'existence”, ce qui aurait l'avantage de faire ressortir la non-valeur métaphysique d'une distinction quelconque entre le possible et le réel. Seulement, vous me reprocheriez alors de distinguer “être” et “réel”, ou plutôt d'étendre le réel au-delà de l'être ; mais ceci a peu d'importance au fond, parce que je ne fais intervenir ce mot “réel” qu'en raison de cette prétendue distinction faite communément entre le possible et le réel, et pour affirmer qu'une telle distinction n'a métaphysiquement aucune raison d'être ; sans cela, je me dispenserais très volontiers d'employer ce mot, auquel je ne crois pas qu'on puisse attacher un sens bien net et bien précis, contrairement à ce qui a lieu pour des mots tels que “être” et “existence”.

Ce que je trouve plus important, c'est le danger que vous voyez à se priver en métaphysique d'employer le principe d'identité et jusqu'au verbe être. D'abord, pour le verbe être, je crois qu'on peut parfaitement l'employer, et même qu'il n'est pas possible de faire autrement, étant donnée la constitution même du langage ; seulement, il faut avoir bien soin de remarquer que, pour tout ce qui dépasse l'être, ce verbe ne peut avoir d'autre rôle que celui d'une simple copule purement symbolique. Pour le principe d'identité, la question est un peu plus compliquée, et voici comment on peut l'envisager : au point de vue logique, il y a lieu de considérer les principes d'identité et de contradiction (je ne dis pas, comme on le fait souvent, le principe d'identité ou de contradiction) comme application, aux conditions de l'entendement humain, des principes ontologiques correspondants ; mais, au point de vue métaphysique pur, la considération de ces derniers est insuffisante, précisément parce que ce sont des principes exclusivement ontologiques. Le principe de contradiction, sous sa forme ordinaire, est en quelque sorte l'aspect négatif ou inverse du principe d'identité, et, comme tel, il est dérivé de celui-ci, qui n'est applicable qu'à l'être (la vraie forme ontologique du principe d'identité étant : “l'être est l'être”, forme sous laquelle il donne lieu à des développements intéressants dont je pourrai

vous parler une autre fois). Mais l'absence de contradictions internes (l'adjonction de ce mot est nécessaire pour écarter la distinction antimétaphysique des possibles et des compossibles) ne définit pas seulement la possibilité logique, ni même la possibilité ontologique, mais aussi la possibilité métaphysique dans toute son universalité. On pense donc pour "possibles = non-contradictoire", et on peut parler en ce sens d'un "principe de non-contradiction", d'une portée tout à fait universelle, et à forme négative comme toute expression de ce qui s'étend au-delà de l'être ; dans le domaine de l'être, ce principe, prenant une forme positive, deviendra le principe d'identité. L'aspect inverse du même principe universel sera "contradictoire = impossible" ; c'est celui-ci qui, dans le domaine de l'être, deviendra le principe ordinaire de contradiction. Je viens d'employer ici le signe égal comme copule symbolique, bien qu'il ne s'agisse aucunement d'une égalité quantitative comme dans son usage habituel ; j'aurais pu tout aussi bien, et de la même façon employer le verbe "être" ; en tout cas, j'espère que vous trouverez ce point suffisamment éclairci par ces quelques explications.

J'ajouterai encore ceci : il ne serait pas suffisant, comme vous le dites, de "distinguer les différentes manières d'être (ou formes de la réalité) de l'existence telle que nous l'expérimentons" parce que celle-ci ne constitue qu'un mode de l'existence universelle, laquelle comprend également une indéfinité d'autres modes, qui sont justement toutes ces manières d'être dont vous parlez. Il reste donc à envisager tout ce qui dépasse l'existence, à commencer par le principe même de cette existence, qui est l'être tel que je l'entends, et ensuite tout le reste, c'est-à-dire toutes les possibilités que cet être ne comprend pas. Remarquez bien, d'ailleurs, que l'idée de l'être n'est pas moins analogique pour moi que pour vous : l'être dépasse tous les genres, car il est d'ordre universel, sans être pour cela ce qu'il y a de plus universel ; il est le fondement de l'existence et de tout ce qui appartient au domaine de l'existence dans tous ses états, mais il n'est vraiment pas possible d'aller plus loin sans détourner l'idée de l'être de sa signification légitime. Nous avons d'ailleurs, trop peu de termes métaphysiques à notre disposition pour nous priver volontairement, en lui attribuant un autre sens, de celui qui désigne le plus proprement le principe de l'existence.

J'arrive maintenant à un autre groupe de questions, celles que vous me signalez dans la dernière partie de votre lettre. En disant que "toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit se manifester par là même" je n'entends pas, comme vous semblez le penser, que cette nécessité de manifestation affecte les possibles dont il s'agit, mais bien qu'elle leur est inhérente, qu'elle est constitutive de leur nature. Je ne vois pas très bien en quoi cela ressemblerait à la conception de Leibnitz, pour lequel, du reste, les possibles (tous les possibles sans exception) "tendent à exister" (il ne dit pas "commencent d'exister") ce qui exclut de cette conception toutes les possibilités de non-manifestation. Si on peut dire que la manifestation est un résultat nécessaire de l'Infini, ce qui, au fond, veut dire simplement qu'elle est comprise dans la Possibilité universelle, il ne s'en suit nullement qu'elle nécessite l'Infini, parce que, comme vous le dites vous-même un peu plus loin, "il n'y a pas de réciproque", et aussi parce que l'Infini ne peut pas être constitué par addition de toutes les possibilités ; métaphysiquement, on ne peut aller que du principe aux conséquences, et non pas remonter des conséquences au principe (si ce n'est comme moyen auxiliaire et transitoire de conception). Vous avez raison de dire que la manifestation doit être contingente en tant que telle, et nécessaire dans son principe ; mais elle ne nécessite pas son principe pour cela, pas plus que l'effet ne nécessite sa cause ; cette analogie me paraît beaucoup plus exacte que celle de l'agent et de la cause finale. Le tort que l'on a, dans cette question, c'est d'attribuer à la manifestation bien plus d'importance qu'elle n'en a en réalité ; ce qu'il faut dire, c'est que cette importance est rigoureusement nulle au regard de l'Infini. Pour prendre une comparaison, assez imparfaite sans doute, mais qui peut rendre la chose plus claire, un point situé dans l'espace est égal à zéro par rapport à cet espace ; cela ne veut pas dire que ce point ne soit rien absolument, mais il n'est rien sous le rapport de l'étendue, il est rigoureusement un zéro d'étendue ; la manifestation n'est rien de plus, par rapport à tout le reste, que ce qu'est ce point par rapport à l'espace envisagé dans toute son extension. Et remarquez bien qu'il s'agit ici de l'intégralité de la manifestation universelle, dont on peut comprendre ainsi la contingence ; et cette contingence n'exclut aucunement la nécessité au sens que je vous indiquais tout à l'heure ; l'opposition de la nécessité et de la contingence, dans leur acception ordinaire, n'est plus applicable, et la possibilité de passer au-delà de cette opposition est une des raisons qui enlève beaucoup de son intérêt à la question de la liberté telle qu'on la pose communément. Les textes de Cajetan que vous me citez me paraissent en effet à cet égard, assez satisfaisants ; en tout cas, ils

montrent nettement la part qui revient, dans certaines difficultés, aux imperfections de l'expression.

En somme, l'opposition "nécessité-contingence du monde" me semble avoir plus d'importance au point de vue théologique qu'au point de vue métaphysique pur, et même, à ce dernier, on peut dire qu'elle n'existe plus. Seulement, quand on va au-delà de cette opposition, c'est bien au seul point de vue métaphysique qu'on se place, et non plus au point de vue théologique, et alors les questions ne se posent plus dans les mêmes termes ; l'emploi même du terme "création" ne se trouve plus justifié. En séparant ainsi les questions suivant les points de vue auxquelles elles se réfèrent, (et qui correspondent à autant de modes différents de la pensée), il me semble que l'on contribue grandement à écarter les complications inutiles, qui résultent généralement de confusion entre ces points de vue (l'histoire du soi-disant "argument ontologique" nous en fournit un des exemples les plus frappant). Quant à la phobie du panthéisme, je crois qu'il suffirait, pour la dissiper, de cette remarque très simple, que le panthéisme, si on veut prendre ce mot dans une acception raisonnable (au lieu de l'appliquer indistinctement à presque tout ce qu'on déteste), est une doctrine qui place l'absolu dans le devenir, donc une doctrine essentiellement naturaliste, et, par là même, antimétaphysique.

Je serais très heureux de savoir ce que vous pensez des diverses considérations que je viens de vous exposer, un peu trop longuement peut-être, et aussi de connaître la suite des réflexions que mon travail vous a suggérées, si vous voulez bien me les communiquer lorsque vous disposerez de quelques instants.

Nous avons reçu une lettre de Germain avant notre départ de Paris ; je lui ai répondu d'ici, et, depuis ce temps, nous sommes sans autres nouvelles de lui ; savez-vous s'il est maintenant à Ligny ?

Je n'ai toujours rien reçu pour mon discours, ni les épreuves, ni le "Bulletin Municipal" ; puisque c'est paru, je serais curieux de savoir si le texte est bien complet, et aussi s'il ne se trouve pas dénaturé par quelques fautes d'impression ; dans ce dernier cas, je ne me gênerais pas pour faire insérer une rectification... Je vous remercie de l'offre que vous me faites si aimablement de m'expédier votre exemplaire, mais, si vous n'en avez qu'un, je serais désolé de vous en priver ; si au contraire vous pouvez vous en procurer un autre, j'accepte avec grand plaisir, d'autant plus que cela m'amusera de relire la réponse de Lebey... Elle doit contenir bien des finesses qui ont pu m'échapper, et c'est dommage !

Ces dames me chargent de leurs meilleures amitiés pour vous et Mademoiselle votre sœur, et moi je vous prie d'agréer toutes les deux l'expression de mes sentiments respectueux.

R. G

Le Portail, par Champigny-sur-Veude (Indre et Loire),
13 Septembre 1917

Chère Mademoiselle,

Ne sachant pas si vous êtes encore à Perros-Guirec ; je vous adresse cette lettre à Saint-Germain, pensant qu'on la fera suivre s'il y a lieu.

Tout d'abord, merci pour l'envoi du "Bulletin Municipal" du Collège, je n'en ai pas reçu le moindre exemplaire ; peut-être en aurai-je tout de même quelques-uns à la rentrée, mais ce n'est pas bien sûr, et, en tout cas, je trouve qu'on aurait bien pu m'en faire parvenir.

Germain m'a écrit ces jours-ci pour m'annoncer son retour à Paris et me donner sa nouvelle adresse. Nous rentrerons nous-mêmes dans une quinzaine ; nous partirons d'ici mardi prochain et nous nous arrêterons encore quelques jours à Blois, où nous avons toujours beaucoup à faire. Pendant ces derniers temps, nous avons été en déplacements presque continuels ; c'est pour cela qu'il ne m'a pas été possible de vous répondre plus promptement.

Je suis heureux que vous ayez trouvé suffisamment clair ce que je vous ai dit au sujet de l'être ; d'ailleurs, je suis tout à fait persuadé que nous devons être d'accord, au fond, pour tout ce qui se rapporte à l'être. Reste ce qui est au-delà de l'être, qu'on l'appelle comme on voudra ; là-dessus, il n'y a pas désaccord non plus, mais bien, en réalité, absence de toute doctrine du côté occidental. – Germain est, comme vous, toujours gêné par le terme "non-être" et il m'objectait dernièrement,

contre la nécessité de l'emploi de la forme négative, que les mots "Perfection", "Tout", "Possibilité universelle", n'ont rien de négatif, et sont cependant applicables au-delà de l'être. Je lui ai répondu en lui faisant remarquer que, en tout cas, la forme négative n'en reste pas moins nécessaire quand on veut désigner ce qui est au-delà de l'être à l'exclusion de l'être, ce qui est précisément le sens du "non-être". Je crois d'ailleurs m'apercevoir que vous admettez la forme négative plus volontiers que ne le fait Germain ; ce qui vous déplaît plutôt c'est sans doute l'emploi du verbe "être" en ce qui concerne le "non-être" ; mais il me semble pourtant qu'il suffit d'avoir compris que ce n'est là qu'un défaut d'expression, qui tient simplement à la constitution du langage, et que celle-ci rend inévitable ; il faut s'en prendre à la grammaire et peut-être à la logique, mais non à la métaphysique, qui, en soi, est et demeure essentiellement indépendante de toute expression. – Enfin, nous pourrions reparler de tout cela dans quelque temps, ainsi que du principe d'identité et de la soi-disant "preuve ontologique" qui n'en est qu'une application mal comprise. Peut-être avez-vous raison de faire remonter cette incompréhension plus loin que Descartes ; je ne serais pas fâché d'avoir quelques précisions sur la façon dont la chose a été présentée par saint Anselme.

Pour ce qui est des rapports de la métaphysique et de la logique, on est bien forcé de "dépasser la logique", en métaphysique, en raison même de l'universalité de celle-ci, qui ne saurait être conditionnée par rien de relatif ; et la logique est bien quelque chose de relatif car, si elle envisage certains principes d'ordre universel, ce n'est pas en eux-mêmes qu'elle les envisage (ceci ne regarde que la métaphysique), mais seulement dans leur application aux conditions spéciales de l'entendement humain (conditions qui, bien entendu, sont de l'ordre individuel). En somme, les rapports de la métaphysique et de la logique correspondent à ceux de l'intellect et de la raison, c'est-à-dire, au fond, de l'universel et de l'individuel.

Je passe à un autre point qui, pour moi, est particulièrement important : c'est la façon dont il faut comprendre la possibilité d'un accord entre les différentes traditions. Cet accord ne doit aucunement entraîner une substitution d'une Tradition à une autre, ni même une fusion qui, à l'extérieur tout au moins, ne serait ni possible ni souhaitable. Il ne pourrait s'agir d'une fusion que conçue d'une tout autre façon, comme s'opérant de l'intérieur et par en haut ; mais c'est là une question d'un autre ordre, sur laquelle il est assez difficile de s'expliquer clairement, et que nous sommes d'ailleurs bien loin de pouvoir envisager actuellement d'une façon utile. En tout cas, je ne pense pas qu'il soit nécessaire, d'une façon générale, de parler sanscrit ou chinois, ce qui serait, non pas "révolutionnaire" comme vous le dites, mais plutôt "réactionnaire"..., mais ce qui ne serait peut-être pas le meilleur moyen de se faire comprendre. Pourtant, Germain m'a engagé assez souvent à conserver purement et simplement les termes sanscrits en les expliquant ; il est vrai qu'il est bien difficile et souvent même impossible de leur trouver véritablement des équivalents, mais je pense qu'il faut avant tout simplifier la terminologie le plus possible. Pour moi, un des défauts de la scolastique est sa terminologie trop compliquée, surtout quand cette complication ne produit pas une précision suffisante, et cela arrive dans bien des cas, comme le prouve trop de discussions qui sont loin d'éclaircir les questions autant qu'il le faudrait ; et on les éclairciraient sans peine si on consentait à se tenir toujours dans le domaine purement métaphysique, au lieu d'introduire une foule de considérations étrangères, qu'on pourrait d'ailleurs retrouver quand on en viendrait aux applications, théologiques, cosmologiques ou autres. – Comme ce qui importe surtout, en ce qui concerne les doctrines orientales, c'est d'en faire comprendre l'esprit, il s'agit plutôt de les adapter que de les transcrire, attendu que cette transcription risquerait d'être peu intelligible.

Il y a un grand intérêt, d'autre part, à marquer la concordance entre les différentes doctrines traditionnelles toutes les fois que l'occasion s'en présente ; mais, en faisant cela, il ne faut jamais oublier qu'il n'y a en Occident, présentement tout au moins, aucune tradition qui ait un caractère purement métaphysique, ni d'ailleurs qui soit métaphysiquement complète ; le premier de ces deux défauts paraît surtout imputable à l'héritage de la mentalité judaïque, le second à celui de la mentalité grecque. Si je dis "présentement", c'est que nous pourrions peut-être envisager les choses autrement s'il nous était possible de mieux connaître tout ce qui a existé au moyen-âge, et dont, malheureusement, la prétendue Renaissance n'a rien laissé subsister ; je ne doute pas qu'il n'y ait eu alors un enseignement traditionnel beaucoup moins extérieur que ce que contiennent tous les écrits qui nous sont parvenus.

Je reviens à la suite de vos objections et d'abord à ce qui concerne la nécessité de la manifestation : il est bien entendu que la manifestation, en tant que telle, est transitoire, mais elle n'en est pas moins impliquée en mode permanent par les possibles qui la comportent, puisque ces possibles sont eux-mêmes absolument permanents ; et il faut bien que tout se retrouve en principe dans une telle permanence, y compris la manifestation elle-même, qui, sans cela, serait purement illusoire. La seule difficulté est, lorsqu'on envisage une chose en mode transitoire, de savoir comment il faut faire la transposition pour envisager la même chose en mode permanent, car alors tout ce qui constitue la manifestation appartient à l'ordre du non-manifesté. Je ne sais si je me fais bien comprendre, car cela est beaucoup plus difficile à expliquer qu'à concevoir, comme du reste tout ce qui concerne les rapports du temps (ou plus généralement de la durée), et de l'éternité. Je crois que cette question pourrait vous intéresser spécialement en ce qui regarde son application à la résurrection des corps ; dans ce cas particulier aussi, le corps, qui est transitoire dans le domaine de la manifestation, acquiert la permanence sous un autre mode, avec toutes les attributions qu'elle implique en quelque sorte par surcroît.

Quant aux rapports du manifesté et du non-manifesté, question qui se rattache immédiatement à la précédente, l'interprétation que vous a donnée Germain est plus qu'inexacte ; j'ai fait la rectification en lui écrivant. Le non-manifesté comprend, d'une part, ce qu'on peut appeler le "non-manifestable", ou les possibilités de non manifestation, et, d'autre part, le "manifestable" c'est-à-dire les possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas. Il est évident que, si le non-manifesté est principe du manifesté, ce n'est pas en tant qu'il comprend le non-manifestable, mais en tant qu'il comprend le manifestable. Ce dont il faut bien se rendre compte aussi, c'est que le manifesté ne comporte aucune possibilité autre que celles qui sont comprises dans le non-manifesté (ou plutôt que certaines de celles-ci), car il est constitué simplement par les possibilités de manifestation en tant qu'elles se manifestent, tandis que ces mêmes possibilités, en tant qu'elles ne se manifestent pas, appartiennent évidemment au non-manifesté : je ne crois pas qu'il puisse y avoir là la moindre difficulté.

Pour la question du vide, je ne l'ai traitée, dans ce que vous avez lu, qu'incidemment et d'une façon très incomplète ; je vous demanderai donc la permission d'ajourner les explications à cet égard. Seulement, même si ce n'était qu'un "ens rationis", il n'en serait pas moins vrai qu'il y a là l'expression d'une possibilité, car tout ce que nous concevons vraiment est évidemment possible. Je dis "tout ce que nous concevons vraiment", car, naturellement, il n'en serait pas de même d'une pseudo-conception qui impliquerait une contradiction ; dans ce dernier cas, on ne serait en présence que d'une absurdité, c'est-à-dire d'une impossibilité. Or ce cas est précisément celui du vide spatial, ce qui est la façon dont les physiciens l'envisagent ; ce n'est donc pas du tout de cela qu'il s'agit. D'autre part, je n'appellerai pas abstraction un "ens rationis", car je réserve strictement l'emploi de ce terme à la considération d'une qualité séparément de son sujet. Mais, dans l'ordre des possibilités de non-manifestation, il ne peut être question ni d'"abstraction" ni d'"entes rationis" ; il était nécessaire d'écarter au moins toute confusion sur ce point.

Autre chose : on ne peut pas parler rigoureusement de l'"essence" d'un possible comme tel, car les possibles sont au-delà de la distinction de l'essence et de la substance, cette distinction n'étant valable qu'à l'intérieur de l'être, tandis que tout possible, en soi, est au-delà de l'être. Si on parle de ce qui appartient "essentiellement" à tel possible, ce n'est donc que d'une façon toute symbolique, comme lorsqu'on attribue une "existence" aux possibles. – À propos de cette dernière façon de parler, au lieu de la faire disparaître, j'ai ajouté une note à mon manuscrit, et vos objections m'ont amené à faire la même chose en plusieurs autres endroits. D'autre part, je suis arrivé à exprimer, plus nettement que je ne l'avais fait, le sens et la portée métaphysique de "l'identité du possible et du réel" ; je vous communiquerai cela.

Pour l'emploi du mot "virtuellement", vous devez bien penser que je ne le prends pas dans le sens de Leibnitz ; mais je ne l'entends pas non plus dans les autres acceptions que vous indiquez. Pour moi, "virtuellement" s'oppose surtout à "effectivement" et son emploi se réfère au point de vue de la "réalisation", de sorte qu'il est difficile de le justifier complètement quand on s'en tient à la seule théorie. J'ai rédigé à ce sujet, il y a quelque temps, une note explicative, que j'ai d'ailleurs fait lire à Germain ; je vous la montrerai aussi, mais rappelez-le moi, car je pourrais bien oublier.

Le principe d'unité d'un être dans tous ses états est bien, comme vous le prenez, la Personnalité, laquelle appartient au non-manifesté, mais a sa réflexion à travers tous les états, de telle sorte que c'est cette réflexion qui constitue, dans chaque état, le principe immédiat d'unité de l'être. Quand on passe au non-manifesté, il est bien certain qu'on ne peut plus parler proprement d'"unité", non plus que d'"être" ; c'est donc symboliquement, ici encore, et pour pouvoir s'exprimer, qu'on continue à parler d'un "être". Cela serait sans doute plus intelligible si vous aviez lu le manuscrit qui précède celui que je vous ai prêté, et auquel je renvoie d'ailleurs assez fréquemment dans ce dernier. – Mais c'est bien "un être" qu'il faut dire, sous la réserve précédente, et non pas "l'être un" : chaque être a un état qui correspond à chacun des degrés qu'il y a lieu d'envisager dans l'ordre universel, mais cela n'exclue en rien les états correspondants dans les autres êtres ; je ne vois là aucune difficulté. D'ailleurs, par où tous les êtres pourraient-ils être "un", si non, précisément par là où il ne peut plus être question "d'unité", mais seulement de "non-distinction", ce qui n'est pas la même chose ? – De même, quand il s'agit de l'Infini ou de la Possibilité universelle, ce n'est pas "unité" qu'il faut dire rigoureusement, mais bien "non-dualité" ; vous vous souvenez peut-être que je m'étais servi de ce mot dans ma conférence sur la métaphysique. – Pour revenir aux états multiples, vous dites qu'une individualité intégrale comporte une indéfinité de modalités, ce qui est exact, et d'états, ce qui ne l'est plus ; en réalité, cette individualité intégrale, dans toute son extension, ne constitue qu'un seul état dans l'être total. Le rapprochement que vous faites au sujet de la "vision béatifique" me paraît très intéressant ; si vous le voulez bien nous en reparlerons. Quant à l'identification par la connaissance, elle a une portée qu'Aristote lui-même ne paraît pas avoir soupçonné, et qu'on ne peut saisir parfaitement qu'en passant du point de vue de la théorie à celui de la réalisation. C'est surtout ce dernier (qui d'ailleurs doit influencer nécessairement sur la théorie elle-même) dont je ne trouve l'équivalent à aucun degré dans les doctrines occidentales ; et pourtant c'est là, finalement, la seule chose qui importe, bien que la théorie en soit assurément la préparation indispensable.

Vous avez raison de dire que le Zéro est principe de l'unité dans le même sens que le Non-être est principe de l'Être, et même c'est au fond la même chose ; d'autre part, si l'unité est principe de la multiplicité, c'est dans le même sens que l'Être est principe des choses manifestées. Maintenant, ce ne sont pas là deux sens absolument différents pour le mot "principe" ; c'est plutôt un même sens pris à deux degrés différents, avec la transposition convenable. – Je ne dis pas que l'unité est relative à la multiplicité, pas plus que l'Être universel n'est relatif aux existences particulières ; seulement, dès que l'unité est posée, la multiplicité s'y trouve impliquée d'une façon immédiate, et d'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, il ne saurait y avoir aucune multiplicité

J'arrive à votre dernière question : une comparaison ne peut vraiment s'établir entre deux êtres que sous le rapport d'un élément commun qu'ils possèdent l'un et l'autre, mais qu'ils manifestent à des degrés de développement différents. D'un autre côté, pour le cas que vous envisagez, d'un être qui aurait les mêmes éléments qu'un autre, plus une certaine différence qui le rendrait supérieur à ce dernier, ce cas n'est pas réalisable, parce que le rapport ainsi établi entre ces deux êtres serait tout simplement le rapport d'une espèce à un genre, et non pas le rapport de deux espèces du même genre. Chaque espèce doit posséder une différence, de sorte que si, par rapport à une autre espèce, elle a un caractère en plus, elle en a aussi forcément un en moins, et, comme on ne peut pas établir d'équivalence ou de non équivalence entre ces deux caractères différents, je ne vois pas comment serait possible une comparaison portant précisément sur les différences.

Ma femme se joint à moi pour vous envoyer, Chère Mademoiselle, ainsi qu'à votre famille, notre très bon souvenir.

R. G.

Sétif, 3 janvier 1918

Chère Mademoiselle,

Quand j'ai reçu votre aimable lettre, la semaine dernière, je pensais vous écrire, et je l'aurais fait plutôt sans une grippe qui m'a rendu assez souffrant, et dont je ne suis même pas encore complètement débarrassé. Nous avons eu un froid très intense ces jours derniers : jusqu'à moins douze la nuit ; la température semble se radoucir, heureusement, mais vous voyez qu'il n'y a pas qu'en France qu'on

souffre des rigueurs de l'hiver.

Je ne sais si Germain vous a dit quelles sont les classes que j'ai à faire ici : en plus de la philosophie, j'ai le français en Première et le latin en Première et en Seconde, ce qui ne m'amuse pas du tout, je vous assure, d'autant plus que les élèves sont en général d'une nullité extraordinaire, surtout en latin. Il est vrai que, pour les examens, on est moins difficile à Alger qu'à Paris ; et puis, comme les candidats ont, pour la plupart, de très bonnes notes en arabe, il leur suffit d'avoir 4 ou 5 en français et autant en latin pour être reçus. Je n'ai que très peu d'élèves en philosophie : trois seulement, plus deux de mathématiques ; ceux-là ne vont pas mal, ils s'y sont même mis plus vite que cela n'arrive souvent. Les élèves de Première et de Seconde sont bien plus nombreux, malheureusement, et la correction de leurs devoirs me prend beaucoup de temps, de sorte que, jusqu'ici, je n'ai pas encore pu travailler pour moi. Je ne sais même pas trop comment je ferais si je n'avais mon cours tout préparé d'avance. Ce surcroît de besogne est dû au manque de professeurs, chose d'autant plus étonnante que le collège est important et compte près de 400 élèves. Songez qu'un seul professeur est obligé de faire le latin en Troisième, Quatrième, Cinquième et Sixième, et alors on réunit les classes deux par deux ; dans ces conditions, il n'y a vraiment pas lieu de s'étonner de la faiblesse des résultats. Nous habitons tout près du collège, de sorte que je n'ai plus la fatigue des voyages quotidiens, ce qui est appréciable, surtout en hiver. Il y a encore ici un autre avantage pour moi : c'est que le poste que j'occupe était vacant d'une façon définitive, son titulaire ayant été nommé à Blidah ; je n'ai donc plus à craindre la même mésaventure que l'an dernier, tandis que, si j'avais encore remplacé un mobilisé, celui-ci aurait toujours pu revenir d'un moment à l'autre, et alors il aurait fallu changer de nouveau. Ce n'est pas que nous ayons l'intention de rester ici indéfiniment ; seulement, il faudra peut-être que nous y prolongions notre séjour un peu plus que nous n'y comptions, car je ne peux pas abandonner un poste sûr pour un autre qui ne sera encore une fois que du provisoire. Ce qui nous est le plus pénible ici, c'est de nous sentir si loin de tous nos amis ; mes collègues sont très gentils, le Principal également, et les relations avec eux sont assez agréables, mais comme milieu intellectuel, cela laisse plutôt à désirer. En général, les gens d'ici ne s'occupent guère que de commerce et d'affaires ; tout le reste semble les laisser indifférents : ainsi, personne ne parle jamais de la guerre ; c'est trop loin et cela ne les touche pas assez. Nous ne serions au courant de rien si nous n'avions les journaux de France et encore ne nous parviennent-ils que très irrégulièrement, le plus souvent au bout d'une semaine. C'est surtout quand nous sommes plusieurs jours sans avoir de courrier que nous sentons notre éloignement ; et, comme la région est certainement une des moins intéressantes de l'Algérie à tous égards, ce ne serait pas très gai si cela devait durer très longtemps. Enfin, dans les circonstances actuelles, il faut encore s'estimer heureux de n'avoir pas d'autres ennuis que ceux-là.

Nous avons eu douze jours de vacances, qui se terminent aujourd'hui ; le temps a été si mauvais que nous n'avons pas osé nous risquer à faire un petit voyage comme nous en avions l'intention tout d'abord ; et je crois que nous avons bien fait, car il paraît qu'il y a eu partout de la neige ou de la pluie. Du reste ce n'aurait peut-être pas été très prudent avec ma grippe, et d'autant plus que ma tante a été, elle aussi, très fatiguée par le froid ; ce sera donc pour Pâques probablement.

Je laisse à ma femme le soin de vous donner d'autres détails sur le pays comme vous le lui demandez, et je vais maintenant tâcher de répondre à votre lettre, ou plutôt à vos deux lettres, car je n'oublie pas celle de septembre. Germain nous avait écrit que vous aviez été admise à suivre les cours de la faculté de théologie, toutes nos félicitations. Je comprends assez votre horreur de l'exégèse ; quant à l'étude de l'hébreu, vous ne nous dites pas si elle vous intéresse. Et votre projet de thèse pour le doctorat en philosophie, pensez-vous pouvoir le mettre bientôt à exécution ?

Comme vous devez le penser, l'appréciation si favorable du P. Sertillanges à mon égard, que vous me transmettez, m'a fait le plus grand plaisir ; je regrette d'autant plus vivement de n'avoir pu faire sa connaissance au moment où vous aviez si aimablement projeté de nous réunir, mais j'espère bien que l'occasion s'en présentera quelques jours. Ce que vous me rapportez m'intéresse d'autant plus que ce n'est pas dans les milieux universitaires que je compte trouver jamais la moindre compréhension des choses métaphysiques.

Je crois aussi qu'on aurait tort de n'attacher aucune importance métaphysique à la théologie, mais qu'il faut maintenir, malgré cela, une séparation très nette entre les deux domaines. Bien des vérités métaphysiques sont assurément susceptibles d'une application théologique, mais il faut alors

qu'elles soient traduites en un langage tout différent, et cette différence tient à celle des points de vue auxquels on se place. Aussi, je pense que le mieux, quand on fait de la métaphysique pure, est de ne pas se préoccuper des applications théologiques possibles, non plus que des autres applications de tous ordres, ce qui est loin de vouloir dire que ces applications soient sans intérêt en elles-mêmes.

Maintenant, si vous trouvez des correspondances plus nettes chez les théologiens que chez les philosophes cela ne me surprend pas outre mesure, car, si la théologie n'est pas et ne peut pas être de la métaphysique pure, la philosophie en est souvent bien plus éloignée encore. Cela est peut-être moins vrai de la philosophie catholique que de la philosophie universitaire, mais pourtant presque tout ce qui a été écrit dans les temps modernes (je ne parle pas ici du moyen-âge) doit forcément se ressentir plus ou moins de la mentalité générale.

Quant à la mystique, je ne la méprise pas aussi complètement que vous semblez le croire ; je ne regarde point la "réalisation" mystique comme illusoire, mais seulement comme incomplète, et je vous accorde très volontiers qu'il y a là quelque chose de plus que la simple théorie. Seulement, je pense que vous reconnaîtrez, de votre côté, que cette réalisation diffère profondément de la réalisation métaphysique, et cela dans son principe même puisqu'elle s'effectue en mode passif ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle ne peut pas dépasser certaines limites. Pour plus de précision, je dirai que ces limites sont celles d'un état individuel envisagé dans l'intégralité de son extension, quant aux autres états, ils ne peuvent alors être perçus que par réflexion en quelque sorte, et non pas d'une façon directe et immédiate. Une seconde conséquence du caractère passif de la réalisation mystique, c'est son défaut d'ordre : s'y mélangent des éléments très divers d'où une confusion entre l'intellectuel et le sentimental, confusion qui est d'ailleurs inévitable toutes les fois qu'une certaine réalisation n'est pas appuyée sur une base théorique suffisante. Il me semble du reste, d'après ce que vous me dites, que le Père Sertillanges reconnaît l'existence de cette confusion, sans doute, on peut toujours dégager les éléments intellectuels qui s'y trouvent, mais ce qu'on obtiendra ainsi aura perdu par là même le caractère proprement mystique. Cela pourra être plus intéressant pour faire certains rapprochements mais à la condition d'avoir déjà acquis d'autre part les données métaphysiques voulues, car il sera peu sûr d'entreprendre des études métaphysiques en se basant sur les écrits des mystiques, même les plus orthodoxes ; je crois que vous m'accorderez encore ce dernier point sans trop de difficultés.

Maintenant, peut-on parler de "mystiques intellectualistes" comme vous le voudriez ? Comme ce qui caractérise essentiellement le mysticisme comme tel paraît être la présence de l'élément sentimental, il me semble que tout ce qu'on a le droit de dire, c'est qu'il peut se trouver dans le mysticisme des reflets d'intellectualisme ; mais ces reflets ne correspondraient-ils pas précisément à la réflexion des états supérieurs que la réalisation mystique n'atteint pas directement ? Quant à Spinoza, que vous me citez à ce propos, je ne sais pas jusqu'à quel point on peut le dire mystique au sens propre de ce mot, mais, en tous cas, je n'accepterais pas de le regarder comme vraiment intellectualiste, bien qu'il ait été, à certains égards, plus loin que le rationalisme cartésien, grâce à la connaissance qu'il avait de la philosophie judaïque du moyen-âge, et en particulier de Maïmonide ; mais il resterait à déterminer jusqu'à quel point il a compris celui-ci, qui semble lui être bien supérieur, encore que les Juifs n'aient jamais été très métaphysiciens.

Vous avez raison de ne pas vouloir séparer la réalisation de la théorie et de dire qu'elle forme un tout indissoluble ; en métaphysique pure également, il doit en être ainsi, mais la théorie doit cependant précéder toute réalisation, parce qu'elle seule peut fournir à celle-ci la base indispensable. En d'autres termes, la connaissance théorique est la préparation nécessaire de la connaissance effective, mais elle ne peut être que cela, et ce caractère doit influencer sur la façon dont sera présenté l'exposé de la théorie elle-même. Je veux dire que, même si on laisse de côté tout ce qui n'est pas d'ordre exclusivement théorique, il n'en faudra pas moins tenir compte de ce qui devra ainsi rester "sous-entendu" ; c'est ce qui se produit pour l'emploi des mots "virtuellement" et "effectivement" qui nous a justement amené à aborder cette question de la réalisation. J'espère que vous me direz dans votre prochaine lettre si vous concevez mieux la possibilité de la réalisation métaphysique, maintenant que j'ai essayé de vous indiquer ce qui la distingue de la réalisation mystique. Je dois d'ailleurs ajouter que cette dernière est la seule chose qu'on puisse trouver en Occident quand on veut sortir du point de vue simplement théorique. Et pourtant, ici encore, je suis tenté de faire une

restriction : peut-être y a-t-il eu autre chose au moyen-âge, mais alors c'est quelque chose que nous ne connaissons plus du tout ; cela s'est-il perdu complètement, où en est-t-il subsisté quelques traces qui, en ce cas, seraient bien cachées ? C'est là une question qu'il serait intéressant d'élucider, mais je crois que c'est fort difficile.

Quant à "l'effort de vie intérieure" vous avez très bien vu que ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, ni même de rien d'analogue à cela, quand on parle de réalisation métaphysique. Cela ne pourrait même avoir aucun sens ici, puisque cette réalisation doit précisément aller au-delà de la vie, aussi bien que de toutes les autres conditions limitatives qui définissent tel ou tel état particulier d'existence. D'ailleurs, les mystiques eux-mêmes vont déjà beaucoup plus loin que le domaine de la psychologie, sans sortir pour cela de l'état individuel humain, ni, par conséquent, de la vie qui est une des conditions de cet état. Cette expression de "vie intérieure" a pris un sens bien fâcheux avec les modernistes, sens qui n'est pas sans quelque rapport avec celui de "l'intuition" bergsonienne ; ce ne sont même là, au fond, que des expressions diverses d'une même tendance.

À propos de ce qui précède, je note encore pour y revenir une autre fois, que l'affirmation de l'identité métaphysique du possible et du réel prend un sens beaucoup plus précis quand on le rapporte au point de vue de la "réalisation", et que c'est même ce point de vue seul qui peut lui donner toute la portée qu'elle doit avoir. Je vous avais promis de vous reparler aussi de différentes autres choses ; vous serez bien aimable de me les rappeler à la prochaine occasion.

Je passe à un autre point : en distinguant dans l'être humain l'élément sentimental et l'élément mental, il est bien entendu que je ne veux parler que de ce qui est individuel ; il ne peut donc pas être question alors de l'élément intellectuel proprement dit, qui est supra-individuel, vous objectez à cela que "l'individu est virtuellement tout-connaissant" ; mais on ne peut pas dire cela, car, si c'est vrai de l'être humain, ce n'est pas en tant qu'individu, mais bien, au contraire, en tant qu'il se rattache aux états supra-individuels et qu'il a la possibilité d'entrer en possession de ces états, lesquels ne constituent avec l'état individuel qu'un seul et même être total. Maintenant, l'élément intellectuel est précisément ce qui relie entre eux tous ces états de l'être total ; mais, c'est pour cela qu'il n'appartient au domaine d'aucun de ces états pris en particulier ; il rencontre seulement ce domaine en un point, qui en constitue d'ailleurs le centre véritable. C'est seulement cette rencontre ou cette incidence, avec la réfraction qui en est la conséquence, qui peut, lorsqu'il s'agit de l'état individuel humain, devenir consciente ; et c'est là, d'ailleurs, une condition nécessaire pour que cet état puisse servir de base à une réalisation atteignant les états supra-individuels. Pour ces derniers, il ne peut plus être question de "conscience" au sens propre de ce mot ; ou bien, si l'on veut continuer à se servir de ce terme en le transposant dans l'universel, il faut avoir le plus grand soin d'indiquer qu'on ne le prend plus dans son acception ordinaire et "psychologique". Je ne sais si je me fais suffisamment comprendre ; mais, en tous cas, je ne vois pas pourquoi il y aurait lieu de donner à l'élément intellectuel un autre nom, du moins quand on se tient strictement au point de vue métaphysique ; il peut en être autrement quand on veut passer de là à cette "traduction" théologique dont je vous parlais précédemment.

Je ne sais pas au juste en quel sens vous prenez l'idée d'"incarnation" quand vous dites que je dois la regarder comme anti-métaphysique ; pourriez-vous me donner quelques précisions là-dessus ? De quelques façons qu'on l'entende, il faut cependant maintenir que le principe intellectuel est essentiellement "non-incarné", en raison de son caractère extra-individuel. À plus forte raison en est-il de même de la "personnalité", dont ce principe intellectuel est en quelque sorte la projection à travers tous les états de l'être ; si vous ne voyez pas encore nettement le sens de ce terme de "personnalité", je vous prierai de me poser à ce sujet quelques questions précises, et je m'efforcerai d'y répondre de mon mieux.

La notion de la "puissance obédientielle", dont vous m'indiquez la définition, paraît en effet se rapprocher de la conception métaphysique des états multiples de l'être. Seulement, n'y a-t-il pas lieu d'établir, pour cette définition, une distinction entre le cas de la nature humaine et celui de la nature angélique, celle-ci ne comportant pas les mêmes possibilités que celle-là ? La question mériterait sans doute d'être examinée d'un peu plus près. Quant à la non-contradiction intrinsèque, elle est un caractère de toute possibilité quelle qu'elle soit, mais elle ne peut à aucun degré être regardée comme une "limitation", car cela reviendrait à dire que l'impossible, qui n'est rien, limite le possible, qui est tout ; dire que les possibilités sont "limitées" par la non-contradiction intrinsèque est une

imperfection de langage qu'il serait très difficile d'éviter.

Pour le vocabulaire je ne crois pas qu'une grande complication soit si nécessaire que cela à la précision ; je crois même que la perfection apparente qu'elle donne à l'expression est tout illusoire et ne compense pas les inconvénients qui peuvent, d'autre part, résulter de cette complication. Ces questions de vocabulaire n'ont d'ailleurs en elles-mêmes qu'une importance assez secondaire ; l'essentiel est de se faire comprendre le mieux possible, et c'est pourquoi je trouve qu'il faut éviter les complications inutiles ; au lieu d'inventer des termes nouveaux, il est préférable de bien préciser le sens de ceux qu'on emploie, sans se préoccuper outre mesure de l'abus qui a pu en être fait par d'autres.

Je vous disais que je n'avais pas encore trouvé le temps de travailler depuis mon arrivée ici ; j'ai cependant lu la thèse de Boutroux sur la "contingence des lois de la nature", et aussi "l'évolution créatrice" de Bergson. Je trouve que la première ne vaut pas sa réputation, et, quant à la seconde elle n'a fait que confirmer l'opinion que j'avais de son auteur ; tout cela est terriblement confus, et c'est là-dedans surtout qu'on peut trouver des complications inutiles, pour le fond aussi bien que pour la forme.

Vous avez sans doute appris comme nous la mort de Durkheim ; vous souvenez-vous de la réflexion que Dom Besse avait faite à son sujet le jour de votre examen de licence ? Il ne s'était pas trompé en disant qu'il n'en avait plus pour longtemps. Si seulement sa disparition pouvait changer quelque chose à l'esprit de la Sorbonne ! Souhaitons-le, mais sans oser trop l'espérer.

Ce pauvre Germain n'a vraiment pas eu de chance de tomber malade juste au moment où il devait passer son examen de physique, nous nous demandons s'il va le préparer de nouveau pour la prochaine session. En tous cas, le séjour à la campagne et le changement d'occupations vont certainement lui faire du bien, mais il est très regrettable qu'il n'ait pu être débarrassé cette fois d'une chose qui l'ennuie tant, et qui le fatigue d'autant plus qu'elle est moins dans ses goûts.

Nous avons été très heureux d'apprendre par Germain que la santé de madame votre mère s'était bien améliorée ; nous souhaitons bien vivement que ce mieux continue et aille encore en s'accroissant. Vous voudrez bien, chère Mademoiselle et amie, accepter les vœux que je forme pour vous et les vôtres à l'occasion de cette nouvelle année, et croire à ma respectueuse sympathie.

R. G.

Je serais ravi de vous avoir comme élève pour le sanscrit quand je rentrerai en France ; j'espère que vos projets ne seront pas abandonnés d'ici-là.

Nous avons su par les journaux la mort de Léon Bloy. – J'ai reçu il y a quelques jours un mot de M. Milhaud, à qui j'avais écrit pour lui annoncer mon changement, n'ayant pu le voir avant de quitter Paris.

Blois, le 8 décembre 1918

Chère Mademoiselle,

Nous avons reçu, voici déjà quelques jours, le numéro de la "revue des jeunes" que vous avez eu l'amabilité de nous envoyer, et nous avons appris ainsi que vous étiez de retour à Saint-Germain. Madame votre mère est-elle revenue de Suisse avec vous et comment se trouve-t-elle maintenant ? – Pour nous, notre retour d'Algérie s'est accompli sans incident fâcheux, du moins jusqu'à Paris, où nous avons été tous les trois pris de la grippe presque dès notre arrivée ; c'est tout juste si nous avons pu repartir pour Blois, la veille de la rentrée. Au bout d'une semaine et demie, le Collège a été licencié à cause de l'épidémie, ce dont je n'ai pas été fâché, car j'avais grand besoin d'un peu de repos pour achever de me remettre. La rentrée définitive ne s'est faite que le 15 novembre, mais avec quatre professeurs malades, de sorte que, depuis ce temps, j'ai du service supplémentaire : le français en troisième, ce qui est fort peu intéressant ; je souhaite que cela ne se prolonge pas trop. En temps normal, j'ai beaucoup moins à faire ici qu'à Sétif ; j'espère donc avoir la possibilité de travailler un peu pour moi, ce qui me serait d'autant plus nécessaire que j'ai l'intention d'essayer l'agrégation à la fin de l'année, encore que le programme n'en soit pas des plus satisfaisant. Ce concours est réservé

aux professeurs et délégués en exercice depuis deux ans au moins, ce qui désole Germain qui ne se trouve pas dans ce cas ; peut-être vous en a-t-il parlé. Nous l'avons vu plusieurs fois pendant les quelques jours que nous avons passés à Paris ; il nous a appris alors qu'il était nommé à Stanislas pour remplacer Maritain qui avait demandé un congé d'un an. Je ne sais si ses nouvelles occupations l'absorbent au point de lui faire oublier ses amis, mais, depuis que nous sommes ici, il ne nous a pas donné le moindre signe de vie aussi me suis-je finalement décidé à lui écrire pour savoir ce qu'il devient, et je l'ai fait aujourd'hui même. La préparation de son cours semblait lui donner quelques préoccupations, et de plus il doit avoir une classe assez nombreuse, inconvénient que je n'ai pas ici.

On m'a demandé de faire des comptes rendus d'ouvrages pour la "revue philosophique" ; j'ai accepté, quoique ce ne soit pas toujours un travail des plus agréables. En tous cas, il ne me serait guère possible, cette année encore, d'entreprendre quelque chose de plus sérieux.

J'ai lu avec grand intérêt l'article de Monsieur votre père ; bien que je ne sois pas très compétent pour les choses artistiques, certaines idées qui y sont exprimées m'ont beaucoup plu, même à un point de vue différent.

Ainsi pour la distinction du symbole et de l'allégorie ; j'ai toujours fait la différence, mais sans trouver le moyen de l'exprimer bien nettement ; il me semble que ce point serait à approfondir. D'autre part, la définition de l'idolâtrie me paraît tout à fait juste ; il en résulterait cette conséquence que l'idolâtrie peut exister partout et toujours chez ceux qui ne comprennent pas le symbole, mais qu'aucune doctrine idolâtre en principe n'a jamais existé, et c'est exactement ce que je pense moi-même à cet égard.

Dans le même numéro de la "Revue des jeunes", j'ai noté ce qui est dit à propos d'un livre sur "l'introduction de la scolastique dans l'enseignement secondaire". Je me suis même demandé si l'auteur de ce livre, qui signe "Miles Christi", n'aurait pas quelques rapports avec Maritain, car Germain m'a montré le cours que celui-ci faisait à Stanislas, et il est entièrement scolastique, et même, m'a-t-il semblé, un peu trop difficile à suivre pour les élèves d'une classe de philosophie, qui n'y ont généralement pas d'aptitudes spéciales, et qui d'ailleurs, n'y ont été nullement préparés par l'enseignement qu'ils ont reçu jusque là. L'entreprise me paraît donc présenter beaucoup de difficultés et peut-être même certains inconvénients ; en écrivant à Germain, je lui communique quelques réflexions à ce sujet ; du reste, il semblait assez hésitant sur ce qu'il devait faire lui-même pour son enseignement. En tous cas, la question vaut certainement la peine d'être discutée. Si cela vous intéresse, vous pourrez, lorsque vous verrez Germain, lui demander qu'il vous fasse part de ce que je lui en dis, ainsi que de la question de l'existence d'une "philosophie universitaire". Je lui demande son avis sur tout cela, et serais très heureux d'avoir le vôtre également.

Vous avez sans doute appris la mort de M. Milhaud, survenue quelques jours avant la libération de Lille : il n'aura donc pas pu revoir son fils, qui s'y trouvait retenu depuis le début de la guerre.

Nous avons su avec plaisir, ces jours-ci, l'élection du P. Sertillanges à l'Institut. Je regrette bien de n'avoir pu faire encore sa connaissance comme vous l'aviez projeté, surtout après ce que vous m'avez écrit l'an dernier de son appréciation sur les idées métaphysiques dont vous lui aviez parlé ; espérons pourtant qu'une occasion favorable finira par se présenter quelques jours.

Vous êtes-vous remise aux travaux philosophiques ? Pouvez-vous trouver le temps de suivre de nouveau quelques cours ? J'espère bien que vous me tiendrez au courant de tout cela, qui m'intéresse toujours vivement. Je n'oublie pas non plus que vous m'aviez promis une réponse à ce que je vous avais écrit il y a déjà longtemps.

Nous sommes bien heureux de la tournure inattendue qu'ont pris les événements ; personne n'aurait pu prévoir une fin si heureuse et surtout si prompte. Si seulement tout cela pouvait amener quelque changement dans la mentalité générale !... Mais je crains bien qu'il n'y faille pas trop compter.

Veillez être notre aimable interprète auprès de toute votre famille, et recevoir pour vous, chère Mademoiselle, mes compliments respectueux, ainsi que les bonnes amitiés de ces dames.

R. G

Blois, le 19 décembre 1918

Chère Mademoiselle,

Votre lettre s'est croisée avec la mienne et c'est avec le plus grand plaisir que j'ai lu cette réponse que vous m'aviez promise depuis si longtemps, juste au moment où je venais précisément de vous rappeler cette promesse.

Vous trouvez que notre situation actuelle est enviable ; assurément, elle est préférable, à celle de l'année dernière à bien des égards et pourtant, malgré mon service moins chargé, je ne crois pas encore trouver le temps de travailler comme je le voudrais aux choses qui m'intéressent. Du reste, il faudrait pour cela n'avoir pas la fatigue de la classe, ni toutes les préoccupations qui s'y rattachent ; je finis par croire que l'enseignement, du moins l'enseignement secondaire, est tout à fait incompatible avec certains travaux personnels.

Germain, à qui j'avais écrit en même temps qu'à vous, semble étonné des reproches amicaux que je lui adressais au sujet de son long silence. Cependant, nous ayant vu si souffrants à Paris, il me semble qu'il aurait pu s'informer de ce qui en était advenu ; mais, bien entendu, je ne lui en veux nullement. Du reste, je le plains sincèrement d'avoir des élèves si nombreux et surtout, d'après ce qu'il me dit, si peu facile à tenir ; lui non plus ne doit pas avoir maintenant beaucoup de loisirs et de tranquillité d'esprit. Et vous-même, je vois que vous n'êtes pas exempte de soucis et de tracasseries d'un autre genre, puisque votre lettre en a été interrompue.

Je suis tout à fait de votre avis quand vous parlez d'une décadence, non de la mystique, mais de la théorie de la mystique, et de l'influence fâcheuse que la philosophie moderne a pu exercer sur cette branche de la théologie. Cela est juste surtout si vous pensez, comme c'est probable, à certains théologiens tel que Görrès, qui ne s'est jamais complètement débarrassé de la mentalité protestante qu'il devait à ses origines. Ceci dit, et pour en venir au fond de la question, il me semble que, tout en vous accordant l'inexactitude de certaines interprétations courantes des états mystiques, il n'est tout de même pas possible de regarder comme "mystiques" des états d'ordre purement intellectuels. Si on étend le sens du terme au-delà de certaines limites, tout ce que je vous ai dit pourra en plus s'y appliquer ; aussi est-il bon de toujours s'entendre sur les définitions, et d'autant plus que l'extension dont il s'agit n'est pas sans entraîner certaines confusions dangereuses. Vous regardez l'élément sentimental comme purement accessoire chez les mystiques ; je pense au contraire que sa présence constitue un caractère essentiel du mode mystique de réalisation. Je ne veux pas dire qu'il en soit la fin, loin de là ; seulement, il est un moyen propre à ce mode, et qui le distingue précisément des autres, en même temps qu'il explique en partie ce que la réalisation mystique a d'incomplet. Dire qu'elle est incomplète, du reste, ce n'est pas du tout dire qu'elle soit négligeable ou méprisante, loin de là ; et c'est même fort heureux si vraiment, comme vous me l'assurez, la mystique n'est point en déclin de nos jours, car sans cela il ne resterait plus en Occident la moindre trace de réalisation d'aucune sorte. Je commence par vous dire tout cela afin que vous ne puissiez pas vous méprendre sur mes intentions.

D'un autre côté, il me semble que, quand vous parlez de métaphysique, vous pensez toujours à la théorie, en la séparant de la réalisation, peut-être parce que vous concevez celle-ci en mode mystique exclusivement. Au contraire, quand je parle de métaphysique, je pense surtout à la réalisation, puisque la théorie n'est qu'une préparation à celle-ci. Vous contestez que cette préparation soit indispensable ; je veux bien qu'elle ne le soit pas forcément pour une réalisation partielle, mais il n'en est plus de même si l'on envisage la possibilité d'une réalisation complète ; il est vrai que vous ne voyez peut-être pas encore très bien ce que j'entends par là, car c'est évidemment difficile à exprimer. Ceci m'amène directement à une autre considération : vous insistez beaucoup, et avec raison, sur le caractère inexprimable des états mystiques ; mais cela est tout aussi vrai pour la réalisation purement métaphysique, et la théorie elle-même doit toujours réserver la part de cet inexprimable qui est l'essentiel, en laissant la conception ouverte sur des possibilités illimitées ; c'est pour cela que la métaphysique vraie exclut toute expression de forme systématique. Maintenant, vous dites que, "pour ceux qui réalisent, il leur importe peu de s'exprimer clairement" ; j'irai même plus loin, et je dirai qu'il leur est indifférent de ne pas s'exprimer du tout. L'expression nécessairement inadéquate, n'a pas d'autre intérêt que d'aider à concevoir certaines choses ; elle est un "adjuvant" mais rien de plus, et cela qu'il s'agisse de l'expression par les mots ou par des symboles quelconques.

Je ne crois pas avoir jamais dit que la mystique soit “un moyen d’exprimer la métaphysique” ; on pourrait peut-être dire cela de la théologie, mais c’est là une toute autre question. Toute réalisation, même partielle, dépasse immensément l’expression ; et celle-là ne peut pas être qualifiée justement de “stade inférieur”, car c’est une réalisation qui est tout ce qu’elle peut être, étant donné son point de départ. Vous reconnaissez vous-même qu’elle n’est pas complète, c’est-à-dire qu’elle ne peut aller que jusqu’à certaines limites ; mais j’attribue cela à son caractère “irrégulier”, si l’on peut ainsi parler, tandis que vous y voyez une nécessité de toute réalisation, quelle qu’elle soit ; c’est bien là, à ce qu’il me semble, la plus grande différence qu’il y ait entre nous.

Avant de traiter ce point plus à fond, il faut encore, pour ne rien laisser passer de votre lettre, que je formule quelques autres observations. Vous craignez de rabaisser la religion en lui reconnaissant un caractère symbolique ; pourtant, pouvez-vous nier ce caractère pour tout ce qui, dans la religion est moyen d’expression, que ce soit dans l’ordre du dogme ou dans celui du rite ? Ne croyez point que ce soit là une raison de rejeter le pouvoir effectif du rite comme le font les protestants, bien au contraire ; et l’existence de ce pouvoir, lorsqu’on le reconnaît, est précisément un des meilleurs exemples pour montrer le rôle d’un élément symbolique comme support d’une réalisation quelconque. J’ajoute que, pour moi, symbole ou expression, c’est au fond la même chose, de sorte que le rôle de la théorie, en métaphysique, ne peut pas être autre que celui que je viens d’indiquer, et encore avec cette différence que l’efficacité n’en est pas immédiate ; mais ce qu’on connaît véritablement ne peut jamais être perdu et doit amener tôt ou tard une réalisation correspondante.

Autre chose encore : vous dites que, dans la contemplation mystique, “l’intelligence entre en jeu en mode intuitif et inexprimable”. Pour l’inexprimable, d’après ce que je viens de vous dire, c’est commun à toutes réalisations ; quant au caractère intuitif, je devrais en dire autant s’il appartient vraiment (j’entends dans l’ordre intellectuel) aux états mystiques. En effet, l’intuition intellectuelle n’est-elle pas ce qui constitue proprement et essentiellement la métaphysique ? Sans cela, celle-ci ne pourrait pas être “supra-rationnelle” comme elle doit l’être ; ne pas lui reconnaître ce caractère équivaut pour moi à nier la métaphysique, ou, ce qui revient au même, à attribuer ce nom à quelque chose qui ne sera en réalité qu’une pseudo-métaphysique. La traduction en mode rationnel, avec toutes ses imperfections inévitables, ne peut intervenir en métaphysique que pour l’exposition, non pour la connaissance même ; et c’est seulement dans cette expression rationnelle ou discursive que l’erreur risque de s’introduire, l’intuition n’en étant pas susceptible en raison de son caractère direct et immédiat.

Si j’ai fait tout à l’heure une réserve en ce qui concerne le rôle de l’intuition intellectuelle dans les états mystiques, c’est d’abord parce que sa présence est ce qui définit la métaphysique comme telle, et c’est aussi parce que je crains que vous confondiez quelque peu cette intuition intellectuelle avec la “vision intellectuelle” des mystiques, d’autant plus que je sais que beaucoup font en effet cette confusion, même parmi les théologiens. Il y a pourtant là, deux choses essentiellement distinctes : il ne faut pas oublier que la vision intellectuelle est un phénomène mystique (absolument arbitraire), phénomène qui dépasse d’ailleurs de beaucoup, comme vous le dites, toutes les lois de la psychologie (et il est permis de rire des psychologues du genre de Delacroix qui prétendent expliquer ces choses) ; mais enfin l’emploi même de ce mot de “phénomène”, si on veut lui accorder un sens (et il me semble qu’il le faut bien), n’indique-t-il pas qu’il s’agit de quelque chose qui se passe dans le domaine de l’individualité ? Et ce sont les limites de ce domaine qui, pour moi, marquent celles de la réalisation mystique ; mais il doit être bien entendu que je veux parler ici, non de l’individualité restreinte et fragmentaire qui est tout ce que l’on envisage d’ordinaire sous ce nom, mais bien de ce que j’appelle, pour l’en distinguer, l’individualité étendue, avec le développement intégral de toutes les possibilités qu’elle comporte, et qui sont indéfinies (mais non infinies). Vous semblez me donner raison quand vous parlez, pour le mystique, de “l’invasion en lui de quelque chose qui n’est pas lui”, et que je ne puis interpréter comme “son accession à un domaine supra-individuel”, mais seulement comme l’action d’un principe supra-individuel dans le domaine individuel. Vous voudrez bien réfléchir un peu à cette expression de “phénomène mystique”, et me dire si vous lui trouvez une autre signification possible ; pour ma part, je ne lui en vois pas. En tous cas, il ne peut évidemment être question de “phénomènes” d’aucune sorte au point de vue métaphysique ; avec mon interprétation cela s’explique par le caractère universel de tout ce qui est métaphysique, et, d’autre part, c’est peut-être ce qui marque le plus nettement la différence profonde entre les deux modes de réalisation, mystique et

métaphysique, parce que, en indiquant leurs domaines respectifs, cela montre par là même jusqu'où l'un et l'autre peuvent conduire ; et je reviens ainsi à la question de la possibilité d'une réalisation "complète".

22 décembre : – Moi aussi, j'ai été obligé d'interrompre ma lettre ; je vais la reprendre aujourd'hui au point où je l'avais laissée.

Vous dites qu'"une réalisation complète et absolue sous tous les rapports supposerait la libération totale et effective de toutes les conditions de l'existence humaine". Moi-même, je ne crois pas avoir jamais dit autre chose et même j'ajouterai : non seulement de l'existence humaine, mais aussi de tout autre mode d'existence individuelle, quel qu'il soit. Nous sommes donc complètement d'accord sur ce point ; seulement, nous ne le sommes plus sur les conséquences qu'il convient d'en tirer. Cela vient surtout de ce que vous considérez toujours l'être humain uniquement comme être humain, et, à ce point de vue, vous avez certainement raison, puisque l'état humain est un état individuel et conditionné, il est évident que l'être ne peut, en restant dans cet état, se libérer des conditions qui le définissent précisément, et qui, en somme, font toute sa réalité, du moins lorsqu'on se borne à l'envisager en lui-même. Puisque vous admettez que le mystique "n'est jamais libéré que partiellement et virtuellement", c'est donc qu'il n'est jamais autre chose qu'un individu humain ; il a, comme tout être individuel, la possibilité d'être autre chose, mais la possibilité seulement. Je ne vois donc pas comment vous pouvez logiquement penser qu'il atteint un domaine supra-individuel ; il me semble plutôt que nous devrions être tout à fait d'accord en ce qui concerne le mystique : il étend son individualité indéfiniment, il peut parvenir à réaliser toutes les possibilités dont elle est capable : mais l'individualité étendue n'en reste pas moins l'individualité, avec toutes les conditions limitatives qui la font être ce qu'elle est.

Maintenant, voici l'autre point de vue, celui que vous n'avez pas envisagé, l'être qui dans un certain mode d'existence est un individu humain, (une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est) (Principe d'identité) peut aussi être autre chose ; et il peut l'être, non pas seulement successivement, mais aussi bien simultanément, et même mieux, puisque le temps, n'étant qu'une des conditions spéciales de l'état individuel humain, n'a pas à intervenir pour tout ce qui est en dehors de cet état. Je ne crois pas que les expressions d'avant et d'après employées par rapport à l'existence humaine dans son ensemble, soient susceptibles d'un sens autre que celui d'une succession purement logique et causale ; mais un rapport de causalité, aussi bien entre des états d'existence différents qu'à l'intérieur d'un même état, suppose nécessairement une simultanéité. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas, en dehors de l'état humain, des modes de succession plus ou moins analogues au mode temporel, et pouvant être compris avec celui-ci dans un même terme plus général, comme celui de "durée" ; mais ces modes ne sont jamais, comme le temps lui-même, que des conditions particulières, de tel ou tel état d'existence, et, par suite, n'ont pas à intervenir non plus lorsqu'on se place dans l'universel, c'est-à-dire lorsqu'on envisage les possibilités de l'être total, au lieu de se limiter à celles d'un de ses états. Et j'ajouterai qu'alors seulement l'être est envisagé métaphysiquement, puisque le point de vue métaphysique est proprement le point de vue de l'universel.

Vous ne contesterez certainement pas, je crois, que l'être humain peut être autre chose que ce qu'il est en tant qu'individu et que, en tant qu'il est autre chose, il n'est plus soumis aux conditions de l'existence humaine ; en particulier, il n'est plus soumis au temps, qui est une de ces conditions. Cela revient à dire qu'une réalisation se rapportant aux états extra-individuels ne peut pas être astreinte à ne se produire qu'après l'existence humaine, plutôt que pendant ou même avant (ces mots étant pris ici dans leur sens temporel ordinaire, lequel ne peut s'appliquer vraiment qu'à l'intérieur de l'existence humaine). Par conséquent, l'état humain pourra, tout aussi bien que n'importe quel autre état d'existence, être pris pour base d'une telle réalisation.

Toute la difficulté pour vous me paraît donc ne venir que de ce que vous ne vous placez pas dans ce que nous pouvons appeler le "non-temps". Je conviens qu'il peut être quelquefois assez difficile de se débarrasser du point de vue temporel ; et pourtant je crois que vous reconnaissez vous-même qu'il le faut bien, ou que sans cela il faudrait renoncer à toute métaphysique. Le plus difficile, à mon avis, c'est de concevoir les rapports du temps et du "non-temps" ; on peut cependant y arriver (remarquez bien que je dis concevoir, et non pas imaginer).

Maintenant, vous dites que “la réalisation absolue ou totale, l’unité infinie, la vision béatifique ne peut être atteinte en cette vie”. Ici encore, nous sommes bien d’accord, et penser autrement serait tout à fait contradictoire, puisque ce serait tout simplement penser que l’universel peut-être compris dans l’individuel, ou l’inconditionné dans le conditionné (la vie n’étant du reste, tout comme le temps et l’espace, qu’une des conditions de l’existence humaine individuelle). Je n’ai donc jamais voulu dire que la réalisation complète était possible “en ce monde”, car, par “ce monde”, je ne peux pas entendre autre chose que l’ensemble des conditions de notre individualité actuelle. Seulement, en affirmant cette impossibilité, je ne veux pas dire non plus qu’une telle réalisation doit nécessairement être différée jusqu’après la mort, puisque précisément cet après n’a plus de sens dans l’ordre extra-individuel, le seul dont il y ait à tenir compte en ce qui concerne cette réalisation. Supposer cela, c’est supposer que l’inconditionné est affecté par les contingences relatives au cours de l’existence humaine, à son commencement et à sa fin (qui ne sont commencement et fin que du point de vue de l’individualité, et je dirai même de l’individualité restreinte), c’est donc regarder l’inconditionné comme conditionné, c’est-à-dire encore retomber exactement dans la même contradiction que tout à l’heure, quoique d’une autre façon.

Ainsi, l’individu, en tant qu’individu, ne peut aucunement sortir des conditions qui le font être tel ; mais l’être qui est un individu humain est aussi autre chose en même temps, et c’est à ce titre qu’il peut rendre effective la communication qui existe virtuellement entre son état humain et ses autres états (et cela pour tout ou partie des états en question). Que ce résultat soit obtenu à partir de l’état humain ou de n’importe quel autre, il est d’ailleurs finalement le même, car l’état humain doit nécessairement se retrouver, au même titre que tous les autres, dans l’être total. D’autre part, tous les êtres ayant à cet égard des possibilités rigoureusement équivalentes, la réalisation devra finalement être atteinte par tous, à partir d’un état ou d’un autre ; vous voyez que je vais ici plus loin que vous, et que, pour moi, c’est seulement au point de vue humain que “beaucoup (et même tous) sont appelés, mais peu sont élus” ; mais, à ce point de vue, il est parfaitement vrai que “peu sont élus”, c’est-à-dire que peu réalisent effectivement à partir de l’état humain, soit pendant la vie, soit après la mort, c’est-à-dire, pour parler d’une façon plus exacte métaphysiquement, soit la partie de l’individualité humaine que représente l’existence terrestre, soit dans l’extension ou le prolongement posthume de cette même individualité (prolongement qui peut d’ailleurs être envisagé comme “perpétuel”, c’est-à-dire temporellement indéfini).

En arrivant à ce point, il se présente une difficulté : il semblerait, d’après ce que je viens de vous dire, que cela n’a aucune importance que l’individualité humaine soit prise pour base de la réalisation plutôt que n’importe quel autre état, si le résultat final doit être identique dans tous les cas. De plus, l’état humain n’est qu’un état parmi les autres et comme les autres ; du point de vue de l’universel, s’il ne peut en rien être désavantagé par rapport aux autres, il ne peut prétendre non plus à aucun privilège. Cependant, il importe au contraire beaucoup que cet état humain fournisse la base effective de la réalisation ; mais, pour le moment, je ne peux guère insister là-dessus, et je me contenterai de vous assurer que la difficulté que je viens de vous signaler (afin d’aller au-devant d’une objection que vous m’auriez certainement faite de vous-même) n’est nullement insoluble, encore qu’il faille beaucoup de précautions pour en exprimer à peu près convenablement la solution.

Il reste encore un autre côté de la question : que devient l’individualité humaine pour l’être qui est parvenu à la réalisation complète ? En un sens, elle est comme si elle n’existait pas, car toute contingence n’est rien au regard de l’universel ; mais en un autre sens, elle est, dans l’être total, un élément aussi nécessaire que tous les autres (avec un symbolisme mathématique, on pourrait représenter l’être total non pas comme une somme arithmétique, mais comme une intégrale de tous ces éléments qui sont ses états d’existence). En tous cas, dès lors que l’être est dans un état inconditionné, les conditions de son état individuel, n’étant plus limitatives, ne peuvent exister pour lui qu’en mode illusoire ; mais, quant aux apparences et par rapport aux autres individus humains, il n’y a rien de changé. Je ne sais si je me fais très bien comprendre sur ce point ; ce sera à vous de me dire s’il est nécessaire d’y apporter quelques précisions complémentaires.

Sous un certain rapport, on pourra dire que la réalisation métaphysique s’opère en sens inverse de la réalisation mystique. En effet, cette dernière implique l’action d’un principe universel dans le domaine individuel, action qui peut être désignée symboliquement comme une “descente” de

ce principe (mais, bien entendu, sans que le principe en soit aucunement affecté). D'autre part, la réalisation métaphysique peut être regardée en quelque sorte comme une prise de possession des états supérieurs, c'est-à-dire comme une "ascension" de l'être réalisé dans ces états. Naturellement "descente" et "ascension" ne sont ici que des expressions figurées ; mais c'est en somme une autre façon d'exprimer le caractère "actif" de l'une des deux réalisations par rapport au caractère "passif" de l'autre. Du reste, l'opposition n'existe que sous un rapport, quant aux moyens et non quant aux fins ; la réalisation complète entraîne nécessairement par surcroît les effets que produit toute réalisation partielle.

À l'égard de l'opposition relative que je viens de vous indiquer, je note encore spécialement votre citation du Symbole de St. Athanase : "Non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum". On pourrait en trouver là une application, peut-être inattendue pour vous, au sujet du caractère "non-mystique" de certains états que vous regardez cependant comme mystiques. Cela prouve une fois de plus combien il est nécessaire de savoir exactement ce qu'on entend par "mystique" ; il me semble bien que, si l'on écarte quelqu'un des caractères qui me paraissent essentiels à sa définition, ce mot n'offre plus aucun sens précis, et que, par suite, il n'y aurait même plus d'intérêt à le conserver, dès lors qu'on voudrait y faire tout rentrer, c'est un peu comme le cas des termes corrélatifs, qui ne peuvent avoir de sens que l'un par rapport à l'autre.

Il faut encore, pour n'être pas trop incomplet, marquer une différence des deux réalisations quant à leurs préparations respectives : la préparation théorique est indispensable à la réalisation métaphysique, mais non à la réalisation mystique ; cela vous l'admettez comme moi. J'ajouterai seulement que cette préparation théorique ne concerne que ce qui est de l'ordre métaphysique pur, à l'exclusion de tout ce qui est de l'ordre des connaissances relatives (comme la connaissance proprement scientifique), qui est ici sans aucune importance. D'un autre côté, il y a aussi une certaine préparation qui est tout à fait particulière à la réalisation mystique : c'est celle que l'on pourrait appeler "morale", si ce mot ne risquait pas d'être pris dans un sens plutôt défavorable ; cette préparation, dont la nature est étroitement connexe de l'élément sentimental du mysticisme, étant de l'ordre des contingences humaines (sinon même sociales), ne pourraient avoir aucun effet quant à la réalisation métaphysique. Cela vous paraîtra sans doute un peu étrange, car je crains que vous ne voyiez entre le point de vue métaphysique et le point de vue moral la possibilité d'un rapport qui, pour moi, ne peut pas exister. Je sais bien, d'autre part, que l'idée de "charité", à laquelle je pense plus particulièrement ici, est susceptible d'une certaine transposition analogique ; mais ne pourrait-on en dire autant de toute idée de n'importe quel ordre ? Et, puisque l'ordre intellectuel est le seul qui soit en rapport direct avec l'universel, n'est-il pas préférable d'envisager seulement, au point de départ, ce qui est purement intellectuel, sans aucun mélange du domaine sentimental ? Du reste, les conséquences n'ont rien qui puisse inquiéter personne, puisque, dans les résultats, tout le reste se retrouvera également comme par surcroît.

Il semble d'ailleurs (mais vous ai-je bien compris sur ce point ?) que même la préparation "morale" ne vous apparaît pas comme absolument indispensable à la réalisation mystique ; cela vous aidera à comprendre qu'elle soit tout à fait indifférente à un autre mode de réalisation mais en même temps cela montrerait encore ce caractère "irrégulier" qui est propre au mode mystique. Là, il est bien vrai qu'il n'y a aucune méthode ; mais je ne peux pas dire comme vous qu'il n'y en a aucune pour "réaliser" en quelque mode que ce soit. Toute méthode n'est que préparatoire, bien entendu ; mais, même avec cette restriction, vous ne voulez pas l'admettre, parce que, dites-vous, "ce serait admettre que le surnaturel obéit à la nature". Est-ce bien exact ? Si cette préparation est purement métaphysique ? Le mot même de "métaphysique", ne veut-il pas dire "au-delà de la nature" ? Il n'y a pas de conciliation possible entre la métaphysique et un "naturalisme" quelconque, tandis que le mysticisme peut, sans se contredire et sans se nier lui-même, admettre un certain "naturalisme", à titre provisoire tout au moins. Parler de surnaturel ou de métaphysique, ce ne sont sans doute que deux façons différentes d'exprimer des choses équivalentes, pour ne pas dire identiques ; c'est pourquoi il importe d'insister avant tout sur le caractère "supra-rationnel" de la métaphysique vraie. Bien entendu, rien de ce que les philosophes modernes croient pouvoir appeler métaphysique ne saurait rentrer dans une telle conception ; tout cela n'est pour moi que de la pseudo-métaphysique.

Le caractère relatif et "phénoménal" de l'ordre mystique se manifeste encore dans ce fait que

les états mystiques sont susceptibles de contrefaçon : il y a une “mystique diabolique” aussi bien qu’une “mystique divine”, et les apparences extérieures peuvent être les mêmes dans les deux cas. En métaphysique, il n’y a rien de tel, parce que, n’ayant pas affaire aux phénomènes, on est par là même en dehors de toute dualité de ce genre.

Quant au “don” mystique, je l’interprète en ce sens que l’individu ne peut, par ses moyens, entrer en rapport avec l’universel ou que, considéré simplement en lui-même il n’est absolument rien par rapport à l’universel. Je suppose bien, d’ailleurs, que les différences qui ne sont que dans le langage ne peuvent pas vous embarrasser : du langage métaphysique au langage théologique ou inversement une traduction peut être plus ou moins difficile, mais je suis persuadé qu’elle est toujours possible, à l’exception de ce qui, dans la métaphysique, ne trouve pas sa correspondance en théologie (l’inverse d’ailleurs n’ayant pas lieu).

Je m’arrête, car ma lettre, déjà bien plus longue que la vôtre, finirait par devenir un véritable volume. Naturellement, je ne vous demanderai pas de me répondre tout de suite sur tous les points ; mais, si certaines choses vous paraissent trop peu claires, ce qui n’aurait rien d’étonnant, je vous serais reconnaissant de me le dire nettement et de provoquer de nouvelles explications.

Du reste, vous pouvez penser combien il m’est agréable de sortir un peu des préoccupations de la classe !

En récrivant à Germain, je lui ai parlé de nouveau des questions touchant l’enseignement de la philosophie ; il vous en aura sans doute fait part. Je me suis aperçu qu’il avait changé d’avis là-dessus depuis le mois de septembre ; je crains qu’il ne se fasse illusion sur la possibilité pour ses élèves de s’assimiler des notions métaphysiques, mêmes élémentaires.

À l’occasion de la nouvelle année, nous vous adressons, Chère Mademoiselle, nos souhaits les meilleurs pour vous et pour toute votre famille, et nous vous prions de croire à toute notre sympathie.

R. G.

Blois, 16 février 1919

Chère Mademoiselle,

Assurément, je ne m’étonnais point encore de votre silence, mais je n’en ai pas moins été heureux que, cette fois, vous ne m’avez pas fait attendre aussi longtemps votre réponse. Je ne vous savais pas à N. D. de Sion ; Germain ne m’en avait pas parlé. Il est vrai que, depuis quelque temps, il ne m’écrit qu’assez rarement, et surtout très brièvement, ce dont je l’excuse volontiers en pensant qu’il doit être assez absorbé en effet par son enseignement, étant donné surtout le nombre de ses élèves. D’ailleurs cela ne l’empêche pas de me faire très obligeamment les commissions dont je l’ai chargé pour des livres dont j’ai besoin en ce moment.

Je suis heureux de savoir que votre thèse avance, et en même temps je vous envie un peu de pouvoir y travailler ainsi tranquillement. À quel sujet vous êtes-vous donc arrêtée définitivement ? Avez-vous l’intention de rester longtemps dans votre retraite ?

Contrairement à ce que vous pensez, je ne me suis guère occupé jusqu’ici de la préparation de l’agrégation ; je n’en ai guère trouvé le temps, ne m’étant débarrassé que depuis peu de mes classes supplémentaires, et de plus j’ai encore été assez fatigué par une nouvelle grippe. Ce qui m’ennuie le plus, c’est le grec, auquel il ne m’est vraiment pas possible de me remettre sérieusement. D’autre part, il y aura cette année un second concours réservé aux démobilisés, ce qui va sans doute diminuer sensiblement nos chances de réussite. Je voudrais pourtant bien, comme vous le dites, être débarrassé de tout cela le plus vite possible, pour pouvoir enfin revenir à des travaux plus intéressants.

Germain m’a bien parlé de certaines difficultés qu’il trouvait à ce que je vous exposais dans ma dernière lettre, et de certaines objections qu’il voulait me faire à ce sujet, mais il ne précisait rien. Si ses objections sont en partie les mêmes que les vôtres, ma réponse sera pour vous deux en même temps.

Pour ce qui est des difficultés logiques, il me semble que vous vous les exagérez beaucoup, et même qu’elles ne sont pas tant dans ce que j’ai écrit que dans la façon dont vous l’avez interprété. Il faut

croire que je ne me suis pas assez bien expliqué, bien que j'aie essayé de le faire le plus clairement possible. Et tout d'abord je tiens à vous dire que nous sommes tout à fait d'accord en ceci, que la métaphysique est d'ordre supra-logique, mais qu'elle ne peut pas pour cela contenir quoi que ce soit d'illogique. Si donc vous avez cru trouver quelque part une "violation du principe d'identité", ou une contradiction quelconque, soyez bien assurée qu'elle n'était point dans ma pensée. Peut-être cela tient-il simplement à la difficulté qu'il y a à exprimer certaines choses. Ce n'est pas cependant que je veuille "me retrancher dans l'ineffable quand on ne me comprend pas", comme vous semblez me le reprocher ; mais enfin il faut bien réserver toujours la part de l'inexprimable, ou bien alors il faudrait renoncer à toute métaphysique. Ceux qui croient qu'il est possible de tout exprimer ne pourront jamais que bâtir des "systèmes", à la façon de Descartes ; et ne pensez-vous pas comme moi qu'ils feraient beaucoup mieux de se tenir tranquilles ? Je vous avoue que, pour ma part, je préfère un positiviste à un pseudo-métaphysicien ; l'un a la mentalité bornée, mais l'autre l'a radicalement fautive. C'est pourquoi j'ai si peu d'estime pour toute la philosophie moderne ; et je pense qu'en Occident on ne peut trouver de vraie métaphysique que dans la scolastique, encore qu'elle me paraisse incomplète, et même doublement incomplète, ainsi que je crois vous l'avoir déjà expliqué : 1. – au point de vue théorique, en ce qu'elle ne va pas au-delà de l'Être ; 2. – au point de vue de la réalisation, qui en est absente. Pour tout le reste, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de métaphysique dans la scolastique, je persiste à penser qu'un accord est parfaitement possible et souhaitable ; la plus grande difficulté me paraît même venir surtout de la terminologie, et aussi de certaines complications et subtilités extra-métaphysiques introduites par des discussions dont l'intérêt est tout à fait secondaire, et, sans doute des difficultés de ce genre ne sont nullement insurmontables.

Ceci m'amène directement à répondre à une de vos premières questions : peut-on séparer la théorie de ce qui se rapporte à la réalisation ? Il le faut bien, d'après ce que je viens de vous dire, et même il faut en quelque sorte séparer la théorie en deux, ce qui n'empêche pas, bien entendu, que la partie qui se borne à la considération de l'Être soit incomplète en elle-même, ni que la théorie tout entière doive normalement servir de préparation en vue de la réalisation ; mais, si la théorie doit être présentée en premier lieu, c'est que son étude doit évidemment être indépendante de ce qui ne peut venir qu'après. D'ailleurs, l'enseignement métaphysique véritable est tel que chacun ne peut aller que jusqu'au point où le lui permet l'étendue de son horizon intellectuel. Autrement dit, chacun peut accepter tout ce qu'il peut comprendre, et ne peut même pas ne pas l'accepter dès lors qu'il l'a compris. Aucune considération étrangère à la métaphysique ne peut intervenir là-dedans, et cela s'applique d'ailleurs, quoique vous en pensiez, aussi bien à la réalisation qu'à la théorie ; il s'agit là de choses qui ne peuvent être ni en accord ni en désaccord avec quoi que ce soit d'autre, parce qu'il n'y a véritablement aucun point de comparaison. Aussi ce que vous pouvez penser des rapports de la métaphysique et de la théologie ne concerne-t-il exclusivement que cette portion de la métaphysique que vous connaissez, je veux dire celle qu'envisage la scolastique, et qui est proprement l'ontologie ; pour tout le reste, la question ne saurait se poser de la même façon.

Il faut encore que je vous fasse une autre remarque préliminaire : c'est que, comme je ne vous ai parlé que de la possibilité de la réalisation métaphysique (et je ne pouvais d'ailleurs pas vous parler d'autre chose), vous avez envisagé la question à un point de vue qu'on pourrait dire plus philosophique que vraiment métaphysique. Je veux dire par là que vous discutez comme s'il s'agissait de savoir si cela est ou n'est pas, alors que, pour moi, toute la question est de comprendre que cela est, et comment cela est. Du reste, il est un point sur lequel vous pouvez vous rassurer entièrement : c'est quand vous parlez d'une illusion possible à cet égard ; il ne peut pas y avoir d'illusion dans l'ordre intellectuel. Le danger est donc plutôt pour les mystiques, et là il est très réel, parce que là il s'agit, en partie tout au moins, de phénomènes. Je vous ai déjà fait allusion à cela en parlant de l'opposition de la "mystique divine" et de la "mystique diabolique", et j'insisterai seulement sur la similitude extérieure des phénomènes dans l'un et l'autre cas. Ainsi, s'il s'agit de bilocation, par exemple, ou de l'insensibilité physique dans l'extase, on en trouvera sans doute beaucoup d'exemples dans la vie des saints, mais peut-être plus encore dans les histoires de sorciers, et les apparences sont rigoureusement les mêmes.

Enfin, je pense qu'il est tout à fait inexact de dire qu'il s'agit de "chercher mieux que la sainteté" ; la vérité est qu'il s'agit d'autre chose, et qu'il n'y a pas de commune mesure, encore que, dans la totalité absolue, tous les points de vue particuliers (c'est-à-dire différents du point de vue métaphysique ou

universel) doivent évidemment se trouver compris “par surcroît”. En tous cas, je ne crois pas que personne puisse prétendre que les moyens importent plus que la fin, ce qui, bien entendu, ne veut pas du tout dire qu’ils soient sans aucune importance.

Cela dit, je reviens à vos difficultés logiques. Vous me faites d’abord cette objection : “un être ne peut être simultanément et sous le même rapport individuel et universel”. Assurément non, mais ai-je jamais rien dit de semblable ? Il faut bien que ce soit simultanément, puisque l’un des deux états dont il s’agit est, non seulement extra-temporel, mais en dehors de toute condition de durée ou de succession sous quelque mode que ce soit, donc nécessairement en parfaite simultanéité avec tout le reste. Mais il est bien évident que ce n’est pas sous le même rapport, puisque c’est en tant qu’il est autre chose que l’être qui est un individu humain dans un de ses états n’est plus soumis aux conditions de l’existence humaine. Comme ces conditions sont celles qui définissent l’état d’existence qui est celui de l’individu humain comme tel, elles ne peuvent pas s’appliquer aux autres états, ni par conséquent à l’être en tant qu’on l’envisage dans ces autres états (et cela alors même qu’il s’agirait d’autres états encore individuels, dont chacun doit être soumis à des conditions qui lui sont propres et qui définissent son domaine). Je croyais que cela était suffisamment net, et il est vraiment bien difficile de trouver là une contradiction. Si c’est l’expression “en tant que” que vous me reprochez et que vous trouvez obscure, je vous répondrai qu’elle indique précisément le rapport sous lequel doit être envisagé l’être dont il s’agit, et qu’ainsi elle doit empêcher de penser que c’est sous le même rapport que l’être est à la fois conditionné et inconditionné, ce qui serait en effet contradictoire. Quant à dire que le sens de cette expression n’est pas du tout le même dans la phrase dont il vient d’être question et dans celle-ci : “l’homme, en tant qu’il est Dieu”, que vous déclarez acceptable, je vous avoue que je ne vois pas du tout la différence ; ou du moins je n’en vois qu’une possible, qui est celle que vous voulez établir ensuite entre l’essentiel et l’accidentel, et, si c’est bien celle-là j’y reviendrai tout à l’heure, car je voudrais suivre autant que possible l’ordre de votre lettre pour être plus sûr de ne rien oublier.

Vous dites ceci : “Si vous parlez de l’être universel, sous quel rapport et par rapport à quoi est-il aussi un individu humain ? il faudrait que ce fût par rapport à autre chose que lui, mais il n’y a rien en dehors de lui.” Je pourrais d’abord contester cette dernière affirmation, ne pouvant admettre que l’Être enferme en lui toutes les possibilités ; il y a toute cette autre partie de la métaphysique théorique qui dépasse le domaine de l’Être, et que vous avez le droit d’ignorer, mais dont je suis bien forcé de tenir compte. Cependant, ce n’est pas de cela qu’il s’agit actuellement ; il faut seulement en retenir que ce que je dis doit s’entendre, non seulement des états qui sont compris dans l’Être, et qui sont proprement les états d’existence, mais aussi des états qui sont au-delà de l’Être. Si je continue à parler d’“un être” dans ce dernier cas, c’est uniquement parce que je suis bien forcé de lui donner un nom quelconque pour pouvoir en parler ; ce n’est pas une contradiction, c’est une simple imperfection du langage, d’ailleurs inévitable, car n’importe quel autre terme serait tout aussi inadéquat. – Je pourrais ensuite relever chez vous une contradiction, cette fois très réelle : vous venez de dire qu’“il n’y a rien en dehors de l’être universel”, et vous dites plus loin (à propos de la conception de la création, dont je vous reparlerai en son lieu) : “Dieu a voulu qu’en dehors de lui quelque chose subsistât, et que ce quelque chose s’unit à lui.” Comment pouvez-vous concilier ces deux affirmations ? La contradiction entre elles me paraît manifeste. J’ajoute que, pour moi, c’est dans le premier cas que vous auriez raison si Dieu n’était que l’Être, car, pour ce qui est de dire que quelque chose est en dehors de Dieu, cela revient tout simplement à dire que Dieu est limité. Je ne veux pas croire que la façon dont vous envisagez la création implique vraiment cette conséquence. – Je réponds maintenant directement à votre question : si l’être universel est aussi, en un sens, un individu humain, c’est tout simplement parce qu’il enferme en lui cette possibilité, ou, en d’autres termes, parce que tout individu humain représente une possibilité d’être. Il n’y a donc aucune difficulté si on envisage les choses à ce point de vue, qui est d’ailleurs le point de vue purement théorique, et non celui de la réalisation ; à ce dernier, ce n’est pas proprement de l’être universel qu’il faudrait parler ici, mais de la “personnalité” qui est le principe transcendant d’un individu humain dans un certain état, et d’autre chose dans les autres états. C’est par rapport à cette “personnalité”, principe de tous les états d’un être, que la réalisation doit essentiellement être envisagée ; il me semblait pourtant bien vous en avoir parlé déjà. – Pour revenir au point de vue théorique, je ne vois aucun inconvénient, non pas à “affecter l’Infini de ce prédicat” qui est un individu humain avec ses conditions spéciales d’existence, mais à attribuer ce

prédicat à l'Être (sans que celui-ci en soit aucunement "affecté"), car cet individu n'est au fond qu'une "manière d'être" (soit au regard de l'être universel, soit au regard de la "personnalité"), et à l'attribuer non seulement à l'Être, mais à l'Infini, c'est-à-dire à la Possibilité totale, car toute possibilité d'être est aussi, évidemment, une possibilité tout court, l'Être étant inclus dans la Possibilité totale. – Là encore, il n'y a pas de contradiction, dès lors que l'Infini n'est affecté par aucune attribution (et on pourrait dire que, les ayant toutes en tant qu'elles sont des possibilités, il n'en a aucune en tant qu'elles sont des déterminations) ; il ne peut en être autrement, car le rapport du fini à l'Infini de quelque façon qu'on veuille l'envisager ne peut être que rigoureusement nul : c'est pourquoi on peut dire que le fini n'existe qu'en mode illusoire au regard de l'Infini, ce qui ne l'empêche pas d'être réel en lui-même, et cela parce qu'il est une possibilité. – Quant à "passer d'une façon continue d'un domaine à l'autre", cela ne peut se comprendre que s'il s'agit des domaines de deux états différents, mais analogues ; il ne peut plus être question de continuité s'il s'agit, d'une part, d'un certain état d'existence, et, d'autre part, de la Totalité des états. Je ne crois pas avoir jamais dit que la réalisation devait s'effectuer d'une façon continue, mais seulement, peut-être, qu'elle rend effective la continuité de tous les états entre eux, ce qui est bien différent. Je n'ai pas dit davantage que "l'individu pouvait, par son activité, sortir des conditions qui le définissent", puisque au contraire, l'être, en tant qu'il sort de ces conditions, n'est plus et ne peut plus être l'individu, celui-ci n'existant comme tel que dans ces conditions.

18 février. – Cette fois encore, j'ai été obligé d'interrompre ma lettre... pour faire des résumés d'histoire ancienne pour les élèves de sixième ! C'est vraiment intéressant...

Pour reprendre au point où j'en étais resté, j'ai maintenant à répondre à cette question : "Si c'est de l'être universel qu'il s'agit, comment a-t-il à entrer en possession de l'universel, puisqu'il est déjà universel ?" Évidemment, dès lors qu'on se place au point de vue d'un principe immuable et permanent, il ne peut être affecté ou modifié par un changement quelconque ; vous avez donc raison de dire que le mot de "réalisation" implique qu'on se place au point de vue des êtres individuels, qui, comme tels, sont "dans le devenir", je dirais plutôt dans la manifestation. Seulement, l'être individuel, pour "réaliser", n'a pas à "se faire infini", ce qui serait contradictoire ; il a à prendre effectivement conscience (si toutefois ce mot de conscience peut s'appliquer ici), qu'il n'est pas seulement l'être individuel, ou plutôt que l'être qu'il est dans un certain état est aussi autre chose dans d'autres états. – Bien entendu, il ne peut y avoir aucun changement au point de vue de l'universel, ni par conséquent au point de vue de la "personnalité", qui est un principe d'ordre universel ; cependant, c'est ici qu'il faudrait faire intervenir encore la distinction du "virtuel" et de l'"effectif" ; si peu clair que vous la trouviez. Pour tâcher de me faire mieux comprendre, je vais me servir ici d'une traduction en termes théologiques : La Rédemption a-t-elle simplement pour effet de rétablir l'ordre antérieur à la chute, ou bien n'y a-t-il pas quelque chose de plus ? Autrement dit, et pour employer les expressions de saint Paul, n'y a-t-il pas une différence entre le "premier Adam" et le "nouvel Adam" ? Je serais heureux d'avoir votre réponse à cette question, car je crois que cela faciliterait beaucoup les explications sur le point dont il s'agit.

J'arrive à votre distinction de l'essentiel et de l'accidentel, distinction qu'il ne m'est vraiment pas possible d'accepter ; pour plus de clarté, il sera bon de l'envisager d'abord dans le cas où vous vous placez, et ensuite d'une façon tout à fait générale. – "Pour nous, dites-vous, le surnaturel est d'ordre accidentel". S'il en est ainsi, c'est que l'homme, en lui-même, n'a pas de fin surnaturelle ; je ne crois pourtant pas que vous puissiez accepter cela. Si "la grâce est un accident", la sainteté est quelque chose d'exceptionnel, on pourrait presque dire d'anormal, et il n'est pas vrai que tous y soient appelés ; quant à ceux qui ne reçoivent pas cette grâce "accidentelle", tant pis pour eux, mais ils n'en ont pas moins tout ce à quoi ils peuvent légitimement prétendre comme hommes. Il me semble apercevoir là-dedans des conséquences qui se rapprochent étrangement du jansénisme ; si vous voulez bien y réfléchir un peu, je ne doute pas que vous vous en rendiez compte sans peine. – Je sais bien qu'il pourrait sembler contradictoire de dire que le surnaturel fait partie, en quelque façon que ce soit, de la nature humaine ; mais la contradiction n'est-elle pas tout simplement dans les mots ? Aussi, au lieu de "nature", je préfère dire "essence", bien que ce dernier terme devienne d'ailleurs inadéquat à son tour quand il s'agit de passer au-delà de l'être ; mais alors, comme je vous le disais déjà précédemment, il en serait exactement de même de n'importe quelle expression, et, pour peu qu'on prenne les précautions voulues, les inconvénients ne sont pas si grands que

certaines pourraient le croire. En tout cas, je ne suis pas de ceux qui pensent qu'on doit accorder une importance fondamentale à la terminologie, encore qu'il faille naturellement s'efforcer de faire en sorte qu'elle présente le minimum d'imperfection, et aussi le minimum de complication.

Maintenant, d'une façon générale, la distinction de l'essentiel et de l'accidentel n'est pas fondée logiquement parce qu'il n'est pas admissible qu'un attribut quelconque qui convient vraiment à un être ne fasse pas partie de son essence : "omne predicatum inest subjecto" sans quoi il faudrait accepter la distinction Kantienne des propositions analytiques et synthétiques, avec toutes les conséquences qu'elle entraîne. Je ne crois pas que vous puissiez contester que toute proposition vraie doit être analytique : et l'inhérence de l'attribut au sujet ne peut se comprendre qu'en ce sens que l'attribut, quel qu'il soit, est un élément constitutif de l'essence du sujet. Il peut seulement y avoir lieu, dans ces conditions, de distinguer des attributs inégalement importants, et ce sont les moins importants qu'on appellera "accidentels", bien qu'il n'y ait en réalité qu'une simple différence de degré entre eux et les autres. – Du reste, pourquoi vouloir que l'essence ne soit constituée que par certains attributs de l'être ? Je n'en vois pas de raison en dehors d'une proposition comme celle de Descartes, pour qui il faut qu'il y ait un attribut "principal" qui exprime à lui seul toute l'essence du sujet (et il le faut uniquement pour justifier son dualisme). Mais ne confondriez-vous pas "essence" et "espèce" ? L'individu participe de la nature de l'espèce, ou essence spécifique ; on peut même, en un sens, dire qu'il a en lui cette essence ; mais l'essence individuelle comporte en outre d'autres attributions (et même une indéfinité), sans quoi il n'y aurait aucune distinction possible des individus dans l'espèce. Si vous voulez appeler "accidents" les différences individuelles, je n'y vois pour ma part aucun obstacle, mais à la condition que vous n'opposiez plus l'accidentel à l'essentiel, puisque les "accidents" ainsi compris doivent faire partie de l'essence de l'individu, sans quoi ils seraient des attributs qui ne lui conviendraient pas vraiment. – Si vous voyez quelques objections à tout ceci, je vous serai reconnaissant de me l'indiquer.

Pour en revenir au surnaturel, j'ajouterai que, s'il est de l'essence de l'individu humain, ce n'est d'ailleurs que comme possibilité virtuelle et qui ne peut jamais être que virtuelle pour l'individu comme tel, puisque cette possibilité ne peut être effective qu'au-delà du domaine individuel. Je vous accorde donc que l'identification à Dieu n'est pas réalisable, c'est-à-dire ne peut pas être rendue effective, pour la créature en tant que créature, si vous entendez par "créature" l'individu comme tel (et je me demande si vous pouvez entendre autre chose). Quand j'emploie ici l'expression "en tant que", je veux dire que, pour qu'on puisse envisager l'"identité suprême" comme effectivement réalisée, le rapport sous lequel il faut envisager l'être n'est pas le rapport sous lequel il est "créature" ou individu, car il faut évidemment l'envisager comme inconditionné. D'ailleurs, en tant que l'être est inconditionné, il est permanent, et alors, pour parler rigoureusement, on devrait dire que l'identité est réalisée sans "identification". – Ce que je viens de dire pour le surnaturel dans les individus est aussi ce qu'on peut dire pour l'intellect, qui, étant d'ordre universel, ne peut jamais être que virtuellement dans les individus. Du reste, ce ne sont là, au fond, que deux façons différentes d'exprimer la même chose, l'une plus théologique, quand on parle du surnaturel, et l'autre plus purement métaphysique, quand on parle de l'intellect.

Une dernière remarque sur cette question : quand vous parlez d'un "don extérieur", qui n'aurait aucun fondement dans l'essence de l'être qui le reçoit, cela me fait penser aux "dénominations extrinsèques". Or, de ce que j'ai dit plus haut, il résulterait qu'il n'y a pas de dénominations purement extrinsèques, puisque de telles dénominations n'auraient aucune vérité. C'est d'ailleurs ce que dit Leibnitz, mais je crois qu'on peut lui donner raison sur ce point sans accepter pour cela toutes les conséquences qu'il veut en tirer quant à sa conception de la substance individuelle.

J'ai employé tout à l'heure, pour parler votre langage, le mot de "créature", et je l'ai fait en le prenant dans le sens que je considère comme le plus acceptable, bien que je ne sois pas tout à fait sûr que ce soit exactement le vôtre. Du reste, si j'avais pu m'en tenir au point vue métaphysique pur, je n'aurais pas eu du tout à me servir de ce mot, où plutôt de l'idée qu'il exprime ; c'est la façon dont vous posez la question (et je ne vous le reproche certes pas) qui me force à passer quelquefois au point de vue théologique. Il faut que je m'arrête un peu sur cette conception de la création, qui est d'ailleurs, non pas spécifiquement chrétienne, mais proprement judaïque dans son origine, et, par suite, commune à toutes les doctrines qui ont une racine judaïque, mais à celles là seulement.

Comme cette conception n'existe pas chez les Orientaux (à l'exception des musulmans), pas plus qu'elle n'existait chez les Grecs, il ne m'est pas possible de la regarder comme aussi fondamentale qu'elle semble l'être pour vous, ni comme ayant une signification véritablement métaphysique. Sa vraie raison d'être est tout autre, et, si l'on met chaque chose à sa place, ce n'est pas dans le domaine métaphysique qu'elle a à intervenir, mais seulement dans le domaine proprement religieux, au sens le plus stricte de ce mot. Cette conception peut certainement traduire tout un ordre de vérités de la façon la mieux appropriée à un certain niveau de compréhension, ce qui est fort appréciable ; mais sa nécessité réside surtout dans un danger inhérent à la mentalité de certains peuples ou de certaines races, danger qui est une tendance à admettre une "matière" coéternelle à Dieu, ou, si vous voulez, à substituer à la conception "divine" une conception "démiurgique". – Quoi qu'il en soit, si c'est dans l'idée de création que vous trouvez un obstacle, je puis vous assurer qu'elle n'est nullement incompatible avec la réalisation de l'"identité suprême". Leurs "compossibilités" (si on peut employer ce mot) apparaît assez nettement dans certaines doctrines islamiques, et les musulmans ne sont pas moins attachés que les chrétiens à la conception de Dieu sous l'aspect de Créateur.

Il est d'autant plus étonnant que vous contestiez la possibilité de la réalisation métaphysique, que vous en avez en somme le principe essentiel dans l'affirmation de l'identité du connaître et de l'être, qu'Aristote exprime en disant que "l'âme est tout ce qu'elle connaît". Ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'on n'ait jamais songé, en Occident, à tirer de ce principe les conséquences qu'il comporte, car, s'il n'est qu'une affirmation théorique, autant vaudrait dire qu'il n'est rien du tout ; mais je ne peux pas croire qu'on n'y ait vraiment jamais songé, et, pour bien des raisons, je suis persuadé qu'il y avait au moyen-âge, à cet égard, beaucoup de choses qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous, et cela dans l'Église, ce qui vous étonnera peut-être davantage. Pour ces raisons et pour d'autres encore, je pense donc que l'attitude de l'Église sur ce point ne peut pas être aussi étroitement négative que vous le dites, qu'elle doit être plus "catholique" au sens étymologique du mot, encore qu'il soit pour le moins douteux que cette question soit de celles sur lesquelles l'Église peut avoir à se prononcer catégoriquement. Pour moi, la possibilité d'un conflit réel entre le point de vue métaphysique et tout autre point de vue, y compris le point de vue religieux, est quelque chose de tout à fait inconcevable. Vous dites qu'il faut prendre garde de "ne pas confondre les plans" ; un reproche de ce genre ne peut guère s'adresser à moi, qui ai toujours soin de marquer la séparation profonde qui doit exister normalement entre les différents points de vue, aussi bien que d'insister sur la hiérarchisation nécessaire des états multiples de l'être. Il y aurait beaucoup à dire sur ce dernier point, mais cela m'entraînerait vraiment trop loin ; aussi je veux seulement ajouter, à ce propos, que ce qui permet de synthétiser ces états multiples (sans qu'il en résulte aucune confusion entre eux), ce n'est point un élément commun comme vous le demandez, mais bien leur principe commun, qui est ce que j'ai appelé la "personnalité" ; en effet, ce qui leur est commun ne peut pas leur être immanent, mais doit nécessairement être transcendant par rapport à chacun d'eux. Je ne nie pas cependant qu'une certaine conception de l'immanence soit peut-être conciliable avec la transcendance ; mais il faudrait pour cela envisager chaque état, non plus isolément et en lui-même, mais dans la totalité et en union avec le principe.

20 février. – Encore une interruption... Enfin, j'espère tout de même terminer aujourd'hui.

Vous dites que "Dieu en lui-même n'a que faire des créatures" ; je voudrais bien savoir exactement comment vous l'entendez. Je crois qu'il n'y a là, au fond, qu'une façon théologique d'exprimer ce que je disais moi-même plus haut en termes métaphysiques, que le rapport du fini comme tel à l'Infini ne peut être que nul. Cela revient encore à dire que l'Infini (et même l'Être) est inaffecté par les modifications multiples qu'il comporte en soi, modifications par lesquelles il faut entendre tous les états possibles de tous les êtres possibles. Seulement, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que toute possibilité d'être, par là même qu'elle est une possibilité, et qu'elle est la possibilité qu'elle est, doit être suivant le mode de manifestation (ou état d'existence) qui lui est inhérent, sans quoi elle ne serait pas ce qu'elle est, et même elle ne serait pas une possibilité d'être. De même, toute possibilité qui n'est pas une possibilité d'être est tout aussi réelle, bien que d'une autre façon, ne comportant aucune manifestation, puisque cette possibilité appartient essentiellement à l'ordre de la "non-manifestation", et ne pourrait entrer dans le domaine du manifesté (vous diriez sans doute "du devenir") sans être autre chose que ce qu'elle est, puisque ce domaine ne comprend que les possibilités qui se manifestent (et en tant qu'elles se manifestent), et que celles-ci sont, par définition, les possibilités d'être. Vous pouvez voir par là que je prends tout autant de soin que vous-même

d'éviter toute contradiction ; mais ce que je veux dire surtout ici, c'est que la distinction du possible et du réel n'a aucune valeur métaphysique, et que même elle est proprement antimétaphysique. C'est cette distinction, compliquée (ou peut-être même suscitée) par l'intrusion du point de vue moral, qui a amené Leibnitz à son extravagante conception du "meilleur des mondes". Du reste, tous les philosophes modernes n'ont jamais fait autre chose que de s'efforcer de trouver une limitation à la Possibilité universelle, pour la réduire à la mesure de leur entendement individuel ; c'est même par là qu'ils ont pu donner à leurs doctrines, la forme de "systèmes", qui est en elle-même la négation de la métaphysique.

Je me permets encore une question : en quel sens précis prenez-vous le mot "Mystère" ? S'il veut dire pour vous l'"inexprimable", ce qui est d'ailleurs son acception primitive et étymologique, je puis parfaitement l'employer aussi de la même façon. Par contre, si vous admettez la signification courante d'"inintelligible" ou d'"inconnaissable", je suis obligé de la rejeter, car l'inintelligible ne peut être que l'absurde, c'est-à-dire l'impossible ou le pur néant. Métaphysiquement, il n'y a pas d'inconnaissable ; il faut laisser cela à Kant (avec son "noumène") et à Spencer, ou, plus généralement, aux pseudo-métaphysiciens et aux positivistes, qui, pour une fois, se trouvent d'accord là-dessus. Il est vrai que c'est bien commode pour eux tous, si chacun peut décréter "inconnaissable" tout ce qui lui est inconnu, et appeler "mystère" tout ce qu'il ne comprend pas !

Il n'y a plus qu'un dernier point sur lequel je suis obligé de m'arrêter : c'est que vous paraissez trouver extraordinaire que je rattache l'"amour de charité" à l'ordre affectif, à quoi donc voudriez-vous que je le rattache ? Ce ne peut pourtant pas être à l'ordre intellectuel ; et j'avoue bien volontiers n'avoir jamais pu comprendre ce que Spinoza voulait entendre par "amour intellectuel", une telle expression me paraissant foncièrement contradictoire. Vous dites n'avoir jamais contesté que l'amour, l'humilité, etc., soient au principe de la voie mystique ; il me semble que c'est reconnaître que l'élément sentimental est essentiel à celle-ci, et alors nous sommes d'accord au moins sur ce point, car je n'ai jamais dit que cet élément constituait le terme de la voie mystique, mais simplement son moyen caractéristique, celui dont la présence fait qu'elle est proprement mystique. Seulement, voici quelle est la difficulté : l'ordre sentimental n'a de raison d'être que dans l'individu et par rapport à l'individu ; comment donc ce qui s'y rapporte pourrait-il conduire au-delà des possibilités individuelles ? En tout cas, s'il le peut, ce ne sera jamais qu'occasionnellement et comme "par accident" ; et du reste, dans ces conditions, n'importe quoi pourrait en faire autant et être pris tout aussi bien pour base ou support d'une réalisation ; mais, normalement, on ne peut attendre là rien de plus qu'une extension (qui peut être indéfinie) de l'individualité. Ce qui est de l'individu ne peut, en lui-même, avoir d'effet en dehors du domaine individuel, de même que ce qui est action ne peut libérer de l'action ; s'il en était autrement, l'effet ne serait pas dans la cause et lui serait supérieur. – Je sais bien que l'idée de "charité" peut-être transposée analogiquement, comme n'importe quelle idée peut l'être ; mais alors il ne saurait plus être question d'une application exclusive au domaine humain, qui est apparemment tout ce que vous envisagez. Il faudrait plutôt l'entendre au sens d'une "charité cosmique", comme les Arabes l'entendent, par exemple, quand ils parlent du saint qui "soutient les mondes par sa respiration" (ce qui se réfère d'ailleurs à une des significations symboliques du chapelet chez les Orientaux). En tout cas, si vous prenez la charité comme on le fait d'ordinaire, dans un sens moral et social, son caractère sentimental ou affectif est manifeste ; et le mot d'"amour" que vous y joignez vient encore confirmer cette interprétation. – Quant à l'"abnégation de soi", elle ne me paraît qu'un reflet bien affaibli de ce que les Orientaux appellent de divers noms qui signifient tous l'"extinction du moi", extinction qui consiste en ce que les conditions individuelles, et par suite l'individualité elle-même, ne peuvent exister qu'en mode illusoire pour l'être qui a réalisé (sans qu'il y ait d'ailleurs rien de changé quant aux apparences) ; il me semble que je vous ai déjà indiqué cela la dernière fois. Ici encore, je ne vois pas qu'il y ait d'opposition véritable ; seulement, chacun va plus ou moins loin dans les possibilités de l'être, et il n'y a de métaphysique qu'autant qu'on envisage la communication avec les états supra-individuels, communication dont le seul moyen est la connaissance intellectuelle pure. Je pourrais dire de celle-ci à peu près ce que vous dites en l'appliquant à autre chose : en dehors de cela, il n'y a qu'illusion, mais sans vouloir nier par là que cette illusion soit aussi une réalité, et même toute la réalité que comportent les possibilités individuelles, humaines ou autres.

En terminant, je vais vous demander un petit service : vous seriez bien aimable, si cela vous est possible, de m'indiquer la façon dont le P. Blanche expose la réduction du principe de raison

suffisante au principe d'identité. Vous m'en avez parlé un jour, mais seulement incidemment et d'une façon assez vague.

Excusez-moi si la dernière partie de cette lettre laisse un peu à désirer ; j'ai été repris aujourd'hui d'une assez forte fièvre. Si je ne me fais pas comprendre suffisamment, il est bien entendu que vous pourrez toujours me demander d'autres explications, et j'aurai le plus grand plaisir à vous les donner, d'autant plus que cela me fournit l'occasion de sortir un peu de toutes ces occupations insignifiantes qui me pèsent tant. Peut-être cette dernière raison vous fera-t-elle trouver qu'il sera charitable de votre part de ne pas trop différer une nouvelle réponse.

Ces dames me chargent de leurs amitiés pour vous, et moi je vous prie, chère Mademoiselle, d'agréez l'expression de mes sentiments respectueux.

R. G.

Blois, le 30 Mars 1919

Chère Mademoiselle,

Nous avons appris par Germain que la grippe vous avait atteinte ainsi que votre famille ; nous voyons avec peine, par votre lettre, que cela a été grave, mais nous espérons bien que vous ne tarderez pas maintenant à être toutes complètement rétablies.

Je vous adresse cette lettre à Saint-Germain, pensant que vous y êtes encore ; avez-vous l'intention de retourner à Paris prochainement ? Ma femme et moi, nous irons y passer les vacances de Pâques, et nous comptons bien avoir le plaisir de vous voir pendant ce temps.

Vraiment, vous vous calomniez en vous déclarant peu rapide d'esprit ; pour ma part, je trouve que c'est tout le contraire. Je ne crois pas non plus que le travail que vous avez entrepris pour votre thèse soit réellement au-dessus de vos forces. Certes, je vous autorise bien volontiers à discuter dans ce travail, selon que vous en aurez l'occasion, certaines de mes idées, qui ne sont d'ailleurs miennes que dans l'expression, non en elles-mêmes. Il n'y a que les philosophes modernes, faiseurs de systèmes, qui, avec leur absurde prétention à l'originalité avant tout, puissent s'imaginer que les idées sont la propriété de quelqu'un ; et en fait, pour ce que sont leurs idées, cela n'a pas une bien grande importance.

Mais non, Germain n'a point répondu à la dernière lettre que je vous ai écrite, et je crois qu'il ne faut pas trop compter sur lui pour le faire. Je n'ai reçu de lui que quelques lignes de temps en temps, et encore voilà assez longtemps que je n'ai plus rien du tout ; il m'a annoncé plusieurs fois une plus longue lettre qui n'est jamais venue (je n'ai même pas pu savoir encore s'il serait à Paris à Pâques). Je comprends que vous ne soyez pas disposée en ce moment à répondre à tout ce que je vous disais, mais je ne vous en tiens pas quitte, et j'espère bien que vous le ferez lorsque vous serez tout à fait remise, d'autant plus que je vous faisais à mon tour certaines objections que je voudrais bien vous voir résoudre.

Vous dites que vous ne voyez aucun avantage à essayer de réaliser simultanément par deux voies différentes. À vrai dire, je ne crois même pas que cela soit possible, et il vaut mieux que chacun choisisse la voie qui lui est la mieux appropriée ; c'est même pour cela que la réalisation métaphysique ne supprime pas l'autre, ou même les autres s'il y en a, et ne les rend pas inutiles. C'est pour cela aussi que je vous disais qu'il est heureux que la réalisation mystique existe en Occident, où sans cela il n'y aurait plus absolument rien. Seulement, on ne peut pas dire qu'un mode de réalisation soit plus adapté qu'un autre à la nature humaine, d'une façon générale ; c'est bien à l'homme que s'applique la réalisation métaphysique, et non à je ne sais quel autre être dont nous n'avons pas à nous préoccuper (encore que la possibilité d'une telle réalisation doive se trouver en tous les êtres, dès lors qu'elle est d'ordre universelle, ce qui la distingue essentiellement de tous les autres modes plus ou moins spéciaux). – D'autre part, je dirais volontiers qu'un mode de réalisation qui est subordonné à un point de vue tel que le point de vue religieux (ou, plus généralement, à tout autre point de vue que le point de vue métaphysique pur) n'est par là même adapté qu'à certains hommes, et non à tous.

Autre remarque à ce propos : je n'ai jamais dit ni pensé que des traditions différentes devaient

ou même pouvaient fusionner ou s'assimiler en quelque façon que ce soit, même dans leur partie théorique. Tout ce qui est possible et souhaitable, c'est une entente sur un certain terrain ; et cela ne peut être contesté dès lors qu'on admet que, la vérité étant une, il est possible d'établir des équivalences entre ses divers modes d'expression. J'ajouterai encore que la communication entre les diverses doctrines traditionnelles, dans des conditions qui n'enlèvent à chacune d'elles rien de son indépendance, ne peut s'effectuer que par en haut. Peut-être vous ai-je déjà dit cela, du reste ; malheureusement, il ne m'est pas possible actuellement de m'expliquer là-dessus aussi clairement que je le voudrais, d'autant plus qu'il serait fort difficile, je le crains, de trouver des individualités qualifiées, capables de prendre l'initiative d'un rapprochement effectif tel que celui auquel je pense. Enfin cela viendra peut-être quelque jour ; il ne faut jamais désespérer...

Vous dites que "l'initiative de la connaissance parfaite ne saurait venir que de l'objet même de cette connaissance". Je l'admets très volontiers ; mais, comme il faut ajouter que, dans le domaine dont il s'agit, la distinction du sujet et de l'objet ne s'applique plus, je ne vois pas que cela puisse constituer une objection valable. – D'autre part, votre crainte des "anges mauvais" n'est nullement justifiée, car, si leur action est très certainement susceptible de s'exercer dans certains domaines, et en particulier dans le domaine mystique (cela, je serai moins que personne disposé à le contester, et vous avez dû déjà vous en rendre compte), il n'en est plus du tout de même dans le domaine métaphysique, ou d'ailleurs rien de "bon" ni de "mauvais" ne peut trouver place, car il est bien au-delà de toutes les distinctions et oppositions de ce genre, éminemment contingentes.

J'en viens maintenant à l'argument du P. Blanche, et tout d'abord je vous remercie de l'exposé que vous avez bien voulu m'en donner. Je vais essayer de vous dire ce que j'en pense. – Tout d'abord, je suis aussi d'avis que cette forme sous laquelle on énonce parfois le principe de causalité : "tout effet a une cause" ; est parfaitement insignifiante, car il est trop évident que l'effet et la cause ne sont tels que l'un par rapport à l'autre. Je pense également qu'il y a tout avantage à ne pas faire intervenir ici l'idée du temps, ni de quelque autre condition analogue (j'entends par là un mode quelconque de durée ou de succession), qui peut ne pas convenir à tous les états de l'existence universelle, mais seulement à certains d'entre eux. J'accepte donc parfaitement cette formule : "tout ce qui est contingent a une cause" ; mais il reste à s'entendre sur l'idée d'"être contingent". Je ne sais pas jusqu'à quel point on peut dire vraiment que cette idée et celle de "ayant une cause" sont "abstraites de l'expérience", d'autant plus que, pour moi, les idées abstraites sont uniquement des idées de qualités et de rapports ; il faudrait aussi préciser en quel sens on entend ici l'"expérience". Maintenant, si on dit que le principe de causalité n'est pas créé par l'intelligence, mais s'impose à elle, nous sommes tout à fait d'accord (je suppose naturellement qu'il s'agit de l'intelligence humaine individuelle) ; et d'ailleurs il en est exactement de même de tous les principes logiques, qui ne sont au fond qu'une traduction ou une expression, par rapport aux conditions de l'entendement humain, des véritables principes d'ordre universel ou métaphysique. Ce qu'on appelle "principes rationnels", ce ne sont pas, comme certains semblent le croire, des lois posées par la raison, et imposées par elle à ses objets ; c'est au contraire l'expression, sous une forme appropriée au mode rationnel de connaissance de principes transcendants (de l'ordre intellectuel pur), essentiellement indépendants de la raison, et qui s'imposent à elle. Je ne crois pas qu'on puisse contester l'origine purement intellectuelle du principe d'identité et de ceux qui en dérivent immédiatement ; pour le principe de causalité, la question est un peu différente, parce qu'il se réfère à l'être contingent, et c'est sans doute pour cela que la théorie aristotélicienne veut qu'il soit tiré de l'expérience ; mais pourtant si on peut le rattacher en quelque façon au principe d'identité, cette théorie pourra-t-elle être maintenue ? Je ne fais pour le moment que poser la question ; peut-être la suite permettra-t-elle d'y répondre plus facilement.

Pour la conception des "propositions synthétiques a priori", qui jouent un si grand rôle dans le système de Kant, je ne puis vraiment lui trouver aucun sens raisonnable ; là-dessus encore, il me semble donc que nous sommes bien d'accord. Toute proposition vraie est essentiellement analytique en elle-même : "omne praedicatum in est subjecto" : si l'attribut n'était pas contenu en quelque façon dans le sujet, il ne lui conviendrait pas vraiment, ainsi que je vous le disais déjà la dernière fois. Une proposition vraie ne pourra donc être synthétique que pour nous, lorsque nous ne serons pas capable de faire l'analyse de la notion du sujet de façon à voir comment celle de l'attribut y est contenue. Si cependant nous affirmons une telle proposition, c'est qu'elle exprime un fait que nous avons constaté ;

la garantie de l'expérience peut seule nous assurer de sa vérité, sans que nous connaissions la raison de cette vérité (si nous la connaissions, la proposition deviendrait analytique). On n'a donc le droit d'affirmer une proposition qui se présente comme synthétique qu'à posteriori, comme exprimant la constatation d'un fait d'expérience ; dire qu'une proposition est à la fois synthétique et à priori, c'est dire que nous ne savons pas, non seulement pourquoi elle est vraie, mais même si elle est vraie, n'étant garantie ni logiquement, puisque synthétique, ni expérimentalement, puisque à priori.

Maintenant, il reste à savoir comment toutes les propositions analytiques, c'est-à-dire en somme toutes les propositions vraies, peuvent être tirées du principe d'identité. Ne pourrait-on pas dire qu'elles doivent y être contenues en principe, de la même façon que toutes les déterminations possibles de l'être doivent être contenues dans l'être ? Cela nous ramène à la façon dont il faut envisager l'être contingent. – Avant cela, il serait peut-être bon de s'entendre sur l'énoncé qu'on donnera du principe d'identité. Vous dites "principe d'identité ou de non-contradiction" ; cela vaut peut-être mieux que de dire comme Leibniz, "principe d'identité ou de contradiction". Je ne reviens pas sur la distinction de ces deux principes, le second étant d'ailleurs une conséquence immédiate du premier. Je ne sais pas si vous voyez exactement la différence que je fais entre "principe de contradiction" et "principe de non-contradiction", ce que je ne regarde nullement comme équivalent ; mais il me semble que nous avons déjà parlé de cela autrefois. Je vous rappelle donc simplement que, pour moi, le principe d'identité s'applique rigoureusement à l'être, tandis que le principe de non-contradiction, en raison de sa forme négative, est susceptible de s'appliquer même au-delà de l'être : il est ce qui, dans l'être, s'affirme comme le principe d'identité ; mais ici cela n'importe pas, puisqu'il ne s'agit que de l'être. – À ce propos, vous ai-je jamais dit comment le principe d'identité contient tout ce qu'il y a de métaphysiquement valable dans ce qu'on est convenu d'appeler l'"argument ontologique" ? je ne m'en souviens pas, mais, si cela vous intéresse, nous pourrions y revenir.

Pour rester dans notre sujet, j'accepte donc, plutôt comme conséquence du principe d'identité que comme expression de ce principe lui-même, la formule donnée par le P. Blanche : "un être ne peut pas être et ne pas être". Cette formule s'applique bien à l'être dans toute son universalité (je suppose que c'est par distraction que vous avez écrit "sa généralité"), et elle a assurément un avantage à cet égard sur celle d'Aristote, encore que l'emploi du mot "même" n'implique peut-être pas forcément l'introduction de la catégorie de substance ; je vous serais reconnaissant de me donner sur ce point quelques indications complémentaires. – Maintenant, il est entendu que, lorsque des déterminations diverses s'introduiront dans l'être, suivant le degré que l'on envisagera, il faudra exprimer ces mêmes déterminations dans l'énoncé du principe qu'on y fera correspondre. Seulement, quand vous dites (vous ou le P. Blanche) que "l'être s'enrichit de déterminations de plus en plus particulières", il y a là un mot que je n'aime guère, et d'ailleurs je ne puis perdre de vue que tout plus déterminatif est en réalité un moins métaphysique. Comme je vous le disais déjà tout à l'heure, toutes les déterminations possibles de l'être sont en principe dans l'être pur, et il faut bien que celui-ci soit plus que n'importe lequel de ses modes.

Ceci dit, j'admets entièrement que la notion de causalité ne doit pas être appliquée à l'être pur, qui ne peut pas, malgré Spinoza et autres, être dit proprement "causa sui", parce que, pour être cause, il faut d'abord être. D'autre part, cette notion de causalité est cependant encore d'ordre universel ; elle doit donc bien se placer au-delà de tous les genres, c'est-à-dire avant les catégories. Vous dites qu'elle se rapporte à l'existence ; cela est tout à fait évident si on prend ce dernier mot dans son sens propre et étymologique, qui, en somme est précisément celui "d'être dépendant". – Donc, au fond, "existant", "dépendant" et "contingent" ne sont qu'une seule et même chose ; si c'est bien là la pensée du P. Blanche, nous sommes tout à fait d'accord. L'existant est bien contingent, c'est-à-dire non-nécessaire, en ce sens que, par définition, il tient son être d'autre chose que lui-même, ou, en d'autres termes, il n'a pas en lui-même sa propre raison d'être. D'autre part, le domaine de l'existence est celui de la manifestation universelle ; j'arrive donc à ceci : le contingent, c'est le manifesté. Vous diriez sans doute : le contingent, c'est le créé ; et c'est au fond la même chose, car "manifestation" et "création" ne sont que deux façons différentes de s'exprimer, suivant deux points de vue différents, l'un purement métaphysique, l'autre plutôt théologique.

Une courte parenthèse : est-il bien exact que l'aristotélisme soit vraiment dualiste ? En tout cas, ce dualisme irait beaucoup plus loin que celui de Descartes, car ses deux termes (acte et puissance) sont

d'ordre universel, tandis que ceux du dualisme cartésien (esprit et matière) ne le sont aucunement ; mais n'y a-t'il pas encore quelque chose de plus, et s'agit-il bien, dans la pensée d'Aristote, d'un dualisme vrai, c'est-à-dire irréductible ? Il semble que l'être pur soit au-delà de la distinction de l'acte et de la puissance, et, s'il est le principe commun de l'un et de l'autre, ce n'est plus du dualisme ; vous seriez bien aimable de me dire ce que vous en pensez. En tout cas, je suis de votre avis quand vous dites que l'idée de création a profondément modifiée l'aristotélisme ; mais l'acte et la puissance peuvent être l'équivalent de ce que je préfère appeler essence et substance, c'est-à-dire les deux pôles de la manifestation universelle. Toute position dualiste est assurément intenable, et d'ailleurs dépourvue de toute portée métaphysique véritable ; c'est pourquoi il m'est difficile d'accepter que cette position ait été réellement celle d'Aristote.

Je reviens à la notion du "contingent" : un être contingent, n'ayant pas sa raison d'être en lui-même, est relatif et incomplet ; tels sont tous les êtres individuels, et même, plus généralement, tous les êtres manifestés en tant que manifestés (ou existants). Je pense qu'il n'y a pas lieu d'insister davantage là-dessus, et que vous devez voir sans peine tout ce qu'on peut en tirer concernant la relativité des "substances individuelles". – Mais en quel sens peut-on dire qu'un être contingent "peut exister ou ne pas exister" ? En ce sens que la manifestation n'est qu'un "accident" par rapport à son principe (lequel n'en est pas affecté) ; mais toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit par là même se manifester selon le mode que comporte sa nature, sans quoi elle ne serait pas ce qu'elle est. Ici encore, nous retombons sur des choses que je vous ai déjà dites dans une de mes précédentes lettres ; je me contenterai donc de vous y renvoyer. En un mot, l'existence est impliquée dans l'être et en dérive parce qu'elle est une possibilité d'être, et, d'autre part, elle doit contenir toutes les possibilités de manifestation en tant que celles-ci se manifestent ; mais tout l'ensemble de la manifestation universelle est rigoureusement nul au regard du non-manifesté, et c'est pourquoi on peut le regarder comme contingent, ou encore comme illusoire (sans lui dénier par là la réalité dont il est susceptible), encore qu'il ne puisse pas ne pas être ce qu'il est. Je crois que c'est sur cette façon d'envisager la contingence qu'il peut y avoir pour vous quelque difficulté, et pourtant c'est la seule qui soit métaphysiquement soutenable, car toute distinction du possible et du réel est proprement anti-métaphysique.

Quant à la distinction de l'essence et de l'existence, il me semble qu'elle entraîne comme conséquence que l'existence n'est pas vraiment un "attribut", car tout attribut doit être compris dans l'essence, ou, si vous préférez, exprimer quelque chose de l'essence. On pourrait peut-être dire que ce qui est compris dans l'essence, c'est la possibilité d'existence, non l'existence elle-même, et cela montrerait encore le caractère accidentel ou contingent de cette dernière. – Pour moi, cette distinction de l'essence et de l'existence se fonde surtout sur ceci, que, si on envisage corrélativement l'essence et la substance par rapport à un être manifesté quelconque, l'existence se trouve du côté de la substance ; il me semble bien que je vous ai déjà parlé de cela aussi. – Je n'ajouterai plus qu'un mot : un être possible et un être existant qui ont même essence sont bien un même être, dès lors que l'être possible inclut la possibilité d'existence (et sans cela il ne pourrait avoir la même essence qu'un être existant), ou l'existence en principe, c'est-à-dire qu'il possède en mode permanent (effectivement ou virtuellement) ce que l'existence ou la manifestation ne développe qu'en mode transitoire. À part ce qui n'existe que négativement, c'est-à-dire comme privation ou limitation, tout doit se retrouver dans le principe, mais, bien entendu, à l'état inconditionné qui est celui de la non-manifestation. Du reste, s'il n'en était pas ainsi, la "résurrection des morts" pour parler théologiquement, ne saurait avoir aucun sens. J'en reste là pour cette fois, en vous priant de réfléchir sur cette dernière considération et de me dire s'il vous est possible de voir la chose autrement, ce qui m'étonnerait un peu.

Avec mes souhaits de complet rétablissement, nous vous adressons, Chère Mademoiselle, notre souvenir le meilleur.

R. G.

Blois, 1^{er} juillet 1919

Chère Mademoiselle,

Nous partons demain pour Paris, l'écrit de l'agrégation devant avoir lieu vendredi, samedi et

lundi. Je pense rester jusqu'au vendredi 11, étant obligé de revenir ici pour la distribution des prix qui aura lieu le 12. Si vous pouvez venir nous voir le mardi 8, le mercredi 9 ou le jeudi 10, prévenez-nous par un petit mot ; inutile de vous dire que vous nous ferez grand plaisir. Je vous prêterai mon travail sur la substance ainsi que vous me le demandez.

Ma femme se joint à moi pour vous assurer, Chère Mademoiselle, de toute notre sympathie.

R. G.

Paris, 10 juillet 1919

Chère Mademoiselle,

Reçu votre petit mot ce matin ; je suis désolé du contretemps qui nous a fait manquer votre visite, mais je pense que vous pourrez nous la remplacer la semaine prochaine, car, après bien des hésitations, je pars seul demain pour Blois, pour la distribution des prix, et je reviendrai ici samedi soir pour jouir un peu des fêtes. Vous pourrez donc venir nous voir un jour quelconque de la semaine prochaine à partir de mardi, mais vous serez bien aimable de nous prévenir afin d'être sûre de nous trouver.

Notre souvenir le plus sympathique.

R. G.

Paris, 30 juillet 1919

Chère Mademoiselle,

Nous avons reçu votre carte hier soir, et nous avons appris ce matin seulement le résultat de l'admissibilité. Je suis un des 7 sur 24 qui se sont tirés de cette première épreuve. Il va maintenant falloir passer l'oral, ce qui, paraît-il, peut encore durer une quinzaine ! Nous avons Boutroux comme président du jury. – Voici quels ont été les sujets des 3 compositions : (1). – Rôle de l'intuition dans la connaissance. (2). – Le réalisme dans l'art. (3). – Les idées et les genres dans la philosophie de Platon.

Nous avons regretté de ne pas vous voir avant votre départ, et pensons bien qu'à la rentrée nous aurons plus de chance de nous rencontrer. Quand l'examen sera terminé, nous retournerons à Blois, puis nous irons passer une quinzaine en Touraine ; comme vous le dites, je commence à avoir vraiment besoin de me reposer, et même de ne plus penser à rien pendant quelque temps si cela était possible.

Veuillez nous rappeler au bon souvenir de vos parents et accepter pour vous nos meilleures amitiés.

R. G.

Le Portail, par Champigny-sur-Vende (Indre et Loire),
8 septembre 1919

Chère Mademoiselle,

J'allais vous écrire pour vous parler de mon examen quand nous avons vu dans l'Écho de Paris la nouvelle de la mort de Madame votre mère. Depuis votre réponse, il m'a été impossible de trouver le temps de vous donner des détails à ce sujet. Voici donc ce qui s'est passé : d'abord je dois vous confirmer que le résultat est négatif, car vous devez bien vous en douter. Nous étions sept admissibles, comme je crois vous l'avoir dit, et il y avait en outre sept anciens admissibles ; il y avait quatorze postes disponibles, et pourtant on a reçu que cinq candidats en tout. C'est la seule agrégation où on ait fait preuve d'une telle sévérité : partout ailleurs, il y a eu de quinze à vingt reçus. Du reste, il s'est produit là des choses tout à fait incompréhensibles : ainsi, parmi les anciens admissibles, on a refusé un professeur de l'École alsacienne de Paris, qui avait fait une leçon tout à fait remarquable, tandis que le seul candidat de cette catégorie qui ait été reçu avait fait une leçon à côté du sujet et avait dit des sottises au point de vue scientifique, ce dont aucun des membres du jury n'était capable

de s'apercevoir. On a refusé également deux docteurs ès-lettres, dont un est maître de conférences dans une Faculté !

Parmi les nouveaux admissibles, on a reçu un Normalien qui, s'étant trouvé souffrant, avait été dans l'impossibilité de faire sa leçon ; c'est tout de même un peu extraordinaire. D'une façon générale, les candidats qui ont été reçus sont ceux qui ont fait preuve simplement de mémoire et d'érudition, sans aucune idée personnelle.

Pour ma part, j'ai eu la malchance d'avoir pour ma leçon un sujet de morale (l'idée de sacrifice) qui ne m'intéressait nullement ; pourtant, j'ai fait quelque chose qui se tenait, mais qui a dû certainement déplaire à Darlu, lequel présidait en l'absence de Boutroux ; celui-ci, probablement souffrant, n'a pu en effet assister à l'oral, malheureusement. Je ne pense pas qu'il ait pu y avoir autre chose que cela, car j'étais très satisfait de mes explications d'auteurs, même pour le Grec, auquel je m'étais remis plus facilement que je ne pensais. Il est vrai que, si j'avais eu un sujet de leçon convenant mieux à mes aptitudes, le résultat aurait probablement été le même, étant donnée la mentalité du jury. D'ailleurs, Lévy-Brühl lui-même m'avait dit que ce concours était fait surtout pour des candidats beaucoup plus jeunes, ce que les résultats confirment tout à fait. Vous savez que je n'ai jamais eu grande estime pour les examens et concours en général, mais malgré tout, si je n'avais pas vu les choses d'aussi près, je n'aurais pas pu croire que cela se passait de cette façon. Les résultats du concours des anciens admissibles sont particulièrement choquants, parce que, pour eux qui n'avaient que l'oral, tout se passait publiquement. Vous devez penser que, après cette expérience, je n'ai nulle envie de recommencer, bien que certains m'y engagent ; en tout cas, pour m'y décider, il faudrait que l'admissibilité soit maintenue, et on ne sait pas encore si cela sera. Bien entendu, je ne ferais pas plus de préparation que cette fois, car j'aime mieux consacrer mon temps à des travaux plus intéressants, auxquels je compte bien me remettre dès que j'aurai pris un peu de repos.

Je vous adresse ma lettre à Perros-Guirec, pensant que vous y êtes retournées comme vous nous le disiez, et que tous vous vous y remettiez un peu des terribles émotions par lesquelles vous venez de passer.

Croyez, chère Mademoiselle, à toute notre sympathie.

R. G.

Blois, le 5 novembre 1919
74, rue du Foix

Chère Mademoiselle,

Nous venons seulement de rentrer à Blois après un séjour de deux mois à la campagne, pendant lequel j'ai pris un repos complet qui m'a fait beaucoup de bien. Nous pensons retourner à Paris vers la fin du mois, et nous espérons bien avoir alors le plaisir de vous voir. Bien entendu je vous communiquerai de nouveau mon travail sur la substance, ainsi que vous me l'aviez déjà demandé au mois de juillet, et je serais très heureux s'il peut vous être de quelque utilité pour votre thèse.

Je ne connaissais pas du tout, avant de recevoir votre lettre, cette nouvelle décision fixant une limite d'âge pour l'agrégation. D'après ce que m'ont dit mes collègues d'ici à qui j'en ai parlé, cette limite est de trente ans, mais n'est pas applicable aux candidats ayant déjà enseigné. Auriez-vous d'autres renseignements plus précis à ce sujet ? – D'autre part, je me demande si notre admissibilité sera maintenue ; il en avait été question, mais il ne semble pas qu'aucune décision ait encore été prise. Si je n'avais plus que l'oral à passer, je pourrais assurément tenter de me représenter, mais dans les mêmes conditions que cette fois, c'est-à-dire sans grande préparation, car je ne voudrais pas passer beaucoup de temps à étudier des auteurs plus ou moins insignifiants. Le plus ennuyeux c'est que ces auteurs changent à chaque fois ; il paraît que le nouveau programme est déjà publié, mais je ne l'ai pas encore vu. De plus, je me demande si le concours de 1920 ne sera pas entièrement réservé aux mobilisés. Quoiqu'il en soit, je ne pense pas attendre si longtemps avant de me remettre à mes travaux personnels, et je compte bien m'en occuper dès cet hiver, tout en tâchant de trouver quelques leçons.

Que devient donc Germain ? Il ne m'a pas donné le moindre signe de vie depuis le début des

vacances, et pourtant je lui avais écrit en même temps qu'à vous ; vraiment, je ne peux pas m'empêcher de trouver qu'il est un peu trop négligent. Est-il rentré à Paris ? Je me demande ce qu'il va faire cette année, car maintenant, avec la limite d'âge, il ne pourra plus penser à se présenter à l'agrégation.

Ma femme me charge de ses amitiés pour vous, et moi, chère Mademoiselle, je vous prie de croire à mes sentiments respectueux.

R. G

Paris, 16 décembre 1919

Chère Mademoiselle,

Nous voici enfin à Paris depuis une huitaine de jours ; malheureusement, nous serons obligés de nous absenter pour un mariage entre Noël et le premier de l'an, de sorte que je me demande quand nous pourrions nous rencontrer. Venez-vous de temps en temps à Paris et avez-vous quelques instants libres ? Dans ce cas, vous n'auriez qu'à nous prévenir ; je dois vous dire toutefois que toute cette semaine je suis pris.

Nous avons vu Germain, qui nous a donné quelques explications complémentaires au sujet de la "revue universelle", dont je ne connaissais pas le projet avant que vous m'en parliez ; il nous a dit que l'apparition du premier numéro serait retardée jusqu'au mois de mars. Si je peux faire quelque chose pour la Revue, même en dehors de la partie philosophique, je le ferai très volontiers, enfin, nous en reparlerons.

Vous savez peut-être que Germain a reçu maintenant une réponse au sujet de l'agrégation ; il paraît qu'il pourra s'y présenter, parce qu'on tiendra compte des cinq années de guerre pendant lesquelles il n'y a pas eu de concours. Dans ces conditions, on aurait mieux fait de dire que la limite d'âge était fixée à 35 ans et non à 30... Merci pour l'envoi de l'article de Dimier ; je crois qu'il a raison dans son appréciation des vrais motifs de la mesure en question. – Il paraît que le bénéfice de l'admissibilité sera maintenue aux mobilisés qui se représenteront au concours spécial de l'an prochain, mais pour nous, il n'en est pas question ; si on ne nous le conserve pas, il est bien probable que je ne m'en occuperai pas.

Pour les leçons, j'ai en ce moment un élève ; c'est un commencement, mais je voudrais bien pouvoir en trouver quelques autres.

Quant à mes travaux, je voudrais avant de m'attaquer à la thèse de doctorat, pouvoir publier diverses choses moins importantes, ou plutôt moins volumineuses. Je crois qu'une des grandes difficultés, pour la thèse, sera de trouver le moyen de la faire accepter ; il est à craindre que je ne me trouve en présence de gens qui se déclarent incompetents. Je ne sais donc pas encore sous quelle forme je pourrai présenter cela ; en tout cas, vous devez bien penser que je ne veux à aucun prix faire un gros volume sur une simple question de détail, plus ou moins insignifiante, ce qui est le cas de la plupart des thèses. En somme, il s'agit pour moi de faire autre chose qu'un travail d'érudition, quelque chose qui ait vraiment une portée métaphysique, et pourtant d'un autre côté, il y a certains ordres de questions que je ne voudrais pas aborder dans une thèse ; vous voyez quelle est la difficulté.

À bientôt, je pense, chère Mademoiselle, le plaisir de vous voir ; en attendant, veuillez croire à notre bien sympathique souvenir.

R. G.

Paris, 31 décembre 1919

Chère Mademoiselle,

Je vous ai écrit il y a une quinzaine pour vous annoncer que nous étions enfin de retour à Paris, mais je crains fort que ma lettre ne vous soit pas parvenue, car elle a été mise à la poste en même temps que plusieurs autres, et d'aucune je n'ai eu de réponse. Je vous demandais alors s'il vous serait possible de venir nous voir au début de la semaine dernière, car nous pensions nous absenter entre Noël et le premier de l'an pour le mariage d'une de mes belles-sœurs ; mais, ce mariage ayant été fixé

au 8 janvier, notre départ s'est trouvé un peu reculé. Nous quitterons Paris après demain, et nous comptons y être de retour vers le 15 ; j'espère bien qu'alors nous pourrons nous rencontrer.

Nous n'avons encore vu Germain qu'une seule fois, il y a à peu près trois semaines ; il m'avait alors donné quelques détails sur le projet de la "revue universelle" dont vous me parliez dans votre dernière lettre, et m'avait appris que le premier numéro ne pourrait paraître qu'en mars au lieu de janvier. Il m'avait dit aussi que, pour l'agrégation, il avait reçu une réponse d'après laquelle, pour la limite d'âge, on tiendrait compte des cinq années de guerre ; s'il en est ainsi, n'aurait-il pas mieux valu dire simplement tout de suite que cette limite était fixée à 35 ans ? Ce qu'il n'est pas possible de savoir encore, c'est si le bénéfice de l'admissibilité nous sera conservé ; mais on le conservera aux démobilisés qui se sont présentés au concours d'octobre ; s'il faut tout recommencer, je préférerais y renoncer purement et simplement, et d'ailleurs je pense que Dimier a raison dans l'article que vous m'avez envoyé. Je crois bien que je vous disais déjà tout cela dans ma précédente lettre ; si vous l'avez reçue, ce qui me paraît peu probable vous voudrez bien excuser la répétition.

Je répondais aussi à ce que vous me demandiez au sujet de mes travaux auxquels, du reste, j'ai pu enfin me remettre un peu depuis que nous sommes ici. Je ne crois pas que le mieux soit de commencer par une thèse de doctorat pour laquelle le plus difficile sera de faire accepter le sujet (je ne veux pas me laisser imposer une simple question de détail), aussi bien que la façon de le traiter ; ce que je crains le plus, c'est de me trouver en face de gens qui se déclarent incompetents. Il serait donc préférable que je publie d'abord autre chose ; mais ce sont les frais qui sont un peu effrayants en ce moment. D'autre part, il y a bien des questions que je ne voudrais pas aborder dans une thèse, mais auxquelles je me promets bien de consacrer tôt ou tard une série de travaux séparés, ce qui me semble d'ailleurs valoir mieux que des ouvrages trop volumineux. Enfin, j'espère que nous pourrons reparler un peu de tout cela prochainement.

Nous désirons, pour vous et les vôtres, que l'année nouvelle vous soit plus propice que celle qui vient de s'écouler, et nous vous prions de croire, Chère Mademoiselle, à nos sentiments les meilleurs.

R. G.

Paris, 15 janvier 1920

Chère Mademoiselle,

Nous avons trouvé votre lettre à notre retour à Paris, bien sûr votre silence est tout excusé, et d'ailleurs nous pensions bien qu'il ne vous serait guère possible de venir nous voir au moment des fêtes. Ce sera donc pour mardi prochain 20 janvier, ainsi que vous me le proposez ; nous n'avons aucun empêchement pour ce jour là, et je serai très heureux de pouvoir parler avec vous ; j'espère donc qu'il vous sera possible de venir de bonne heure.

Pour la revue, j'aimerais à savoir d'une façon un peu plus nette quelle est l'idée qui, comme vous dites, lui sert de doctrine ; ce que j'en sais jusqu'ici est encore bien vague, mais je pense que vous pourrez me donner des renseignements plus précis à cet égard. Y a-t-il actuellement un programme plus ou moins défini, ou quelque chose qui en tienne lieu ? En tout cas, je croirais volontiers qu'il sera plus facile pour moi d'y faire quelque chose que dans les revues d'esprit universitaire ; la question est surtout de savoir ce qui sera susceptible d'intéresser les lecteurs auxquels cet organe s'adressera.

Quant à mes travaux en train, voilà quinze jours que je n'ai pas pu m'en occuper, mais je compte bien m'y remettre au plus tôt ; cela ne marchait pas trop mal avant notre absence.

Croyez, Chère Mademoiselle, à notre souvenir le meilleur.

R. G.

Paris, 10 février 1920

Chère Mademoiselle,

J'ai reçu votre lettre samedi, et hier seulement le manifeste de la "Revue Universelle" qu'elle m'annonçait. Merci de cet envoi ; Germain n'a pas pu retrouver son exemplaire. Bien entendu, je

vous le rendrai quand j'en aurai pris connaissance.

Nous regrettons bien que vous ne veniez pas à Paris en ce moment ; peut-être pourrez-vous tout de même en trouver le temps un de ces jours. Quant à nous, nous acceptons en principe votre invitation à aller vous voir à Saint-Germain mais ce ne pourra être que dans quelque temps, car nous sommes encore tous plus ou moins enrhumés, et de plus, ayant mal au pied, j'évite de marcher autant que cela n'est pas absolument indispensable.

Mon travail, dont je continue toujours à m'occuper, n'est pas encore tout à fait terminé, mais je pense n'en avoir plus pour bien longtemps maintenant. Nous avons été chez Monsieur Rouart, il nous a confié les modèles d'images.

Croyez, Chère Mademoiselle, à notre sympathique souvenir.

R. G

Paris, 28 février 1920

Chère Mademoiselle,

Nous avons l'intention, si cela ne vous dérange pas, d'aller vous voir jeudi prochain. Dites-nous bien simplement par un petit mot si vous êtes libre ou si cela contrarie vos projets. Si la grève des chemins de fer n'est pas terminée, je pense que nous aurons toujours la ressource du tramway : est-ce que les départs de ces derniers ne s'effectuent pas toutes les demi-heures ?

Mon travail est maintenant terminé ; il ne me reste plus qu'à le recopier, ce qui n'est pas le plus agréable, mais le plus difficile sera probablement de trouver un éditeur.

Croyez, Chère Mademoiselle, à notre souvenir le meilleur et le plus sympathique.

R. G.

Paris, 12 mai 1920

Chère Mademoiselle,

Venez-vous toujours à Paris tous les mardis ? Il me semble que vous nous avez dit que vous étiez libre de 11 heures à 3 heures. Faites-nous donc l'amitié de venir déjeuner avec nous mardi prochain : nous pourrions au moins bavarder un peu.

Au sujet de la légende de Bacchus, il ne m'a pas été possible, malgré mes recherches, de trouver beaucoup de renseignements ; je n'ai même... [Document incomplet]

Paris, 16 juillet 1920

Chère Mademoiselle,

Nous avons regretté de ne pas vous voir avant votre départ, et nous espérons que l'état de santé de votre frère François ne s'est pas aggravé. Au moment où nous avons reçu votre lettre nous allions, de notre côté, vous écrire pour vous prier de nous excuser, car Françoise était au lit depuis le dimanche avec la rougeole, et nous aurions eu peur de vous porter cette maladie.

Nous avons communiqué vos renseignements à notre cousine, nous ne savons pas encore ce qu'elle va faire.

Dès le retour de Lévy-Brühl, je lui ai parlé de mon travail ; il m'a presque détourné d'Alcan, m'affirmant que celui-ci, même avec sa recommandation, ne voudrait pas se charger de faire les frais de l'édition. Je me suis donc adressé à Rivière, qui n'a pas refusé en principe, et à qui le sujet semble même plaire ; je lui ai remis mon manuscrit aujourd'hui, mais il demande quelque temps pour réfléchir et prendre conseil de différentes personnes, notamment du P. Peillaube. Croyez-vous qu'un mot de vous à ce dernier pourrait l'influencer favorablement ? Si oui, je vous prierais de bien vouloir le faire. Je ne sais pas quelles sont les autres personnes que Rivière a l'habitude de consulter ; je me doute un peu que Maritain doit en être, mais je n'ai pas de certitude comme pour le P. Peillaube. Je dois retourner voir Rivière dans une quinzaine, et je voudrais bien avoir une réponse définitive à

cette époque.

Savez-vous si Germain s'est présenté à l'agrégation ? Pour nous, nous nous demandons s'il existe encore ; depuis un mois et demi que nous ne l'avons même pas aperçu.

Je pense que, si vous avez déjà quitté Saint-Germain, ma lettre vous parviendra quand même. Nous avons toujours l'intention de partir pour Blois dans les premiers jours du mois d'août.

Croyez, Chère Mademoiselle, pour vous et votre famille, à notre souvenir bien affectueux

R. G.

Nous irons entendre la "Légende de saint Christophe" mercredi. – J'ai toujours le numéro des "Lettres" et le livre de Pécol que vous m'aviez prêtés : vont-ils vous faire défaut ?

Paris, 3 août 1920

Chère Mademoiselle,

Il y a déjà quelque temps que je voulais vous écrire, mais j'ai attendu pour pouvoir vous donner le résultat pour mon livre : Rivière accepte de l'éditer à ses frais, et il m'a promis de le faire paraître avant la fin de l'année ; la convention a été signée hier. Comme vous devez le penser, je suis tout à fait satisfait, d'autant plus que je craignais que cela ne traîne beaucoup plus longtemps. En l'absence du P. Peillaube, c'est le secrétaire de la "revue de philosophie", l'abbé Hèzelay (est-ce ainsi que s'écrit son nom ? je le défigure peut-être), qui a pris connaissance de mon manuscrit et a donné un avis favorable ; il a consulté aussi Maritain, qui a appuyé ; vous voyez que tout est pour le mieux. Je vous remercie d'avoir bien voulu écrire au P. Peillaube ; ce ne sera peut-être pas inutile, car Rivière préférerait, si la chose est possible, que l'ouvrage paraisse dans sa collection, parce qu'il y a déjà ainsi une vente assurée ; mais il n'en fait pas une condition essentielle, puisqu'il s'est engagé avant d'avoir consulté le P. Peillaube.

Vous savez sans doute que ce pauvre Germain a été refusé à l'agrégation ; il en a été un peu surpris d'autant plus que les appréciations que Lalande lui a données sont tout à l'opposé de ce qu'il pensait. Il a bien mauvaise mine en ce moment et nous a produit une impression pénible ; je crois qu'il aurait grand besoin d'un repos complet. Il a demandé un poste pour la rentrée, mais je me demande s'il sera en état de faire une classe ; du reste, il n'est pas sûr qu'il obtienne quelque chose, bien que Lalande lui ait parlé d'un poste possible aux environs de Bordeaux.

Nous sommes heureux de savoir que François va mieux ; quand à Françoise, elle est tout à fait remise maintenant. Aussi allons-nous partir demain pour Blois, et nous reviendrons ici à la fin de septembre. J'ai mis de côté ce que vous m'avez prêté ; je vous le rendrai à la rentrée.

Nous avons été ravis de notre soirée à l'Opéra : nous avons trouvé les décors superbes et la pièce très intéressante.

Croyez, chère Mademoiselle, à notre bien sympathique souvenir.

R. G.

Blois, 17 septembre 1920
74 Rue du Foix, Blois

Chère Mademoiselle,

Votre lettre est venue me retrouver chez ma belle-mère, où nous avons passé trois semaines ; nous sommes rentrés à Blois mercredi dernier, et c'est pourquoi je ne vous ai pas répondu plus tôt. Je pense que vous êtes maintenant de retour à Saint-Germain ; quant à nous, nous serons à Paris dans les premiers jours d'octobre.

Je suis en effet très satisfait de la lettre du P. Peillaube que vous m'avez communiquée, et j'accepte bien volontiers la proposition d'écrire quelques articles pour la "Revue de Philosophie". Cela me va tout à fait de faire quelque chose contre la théosophie ; je m'y mettrai dès mon retour à Paris, car

ici il ne m'est pas facile de travailler, et d'ailleurs je n'ai pas mes documents sous la main. J'espère comme vous que cela réussira mieux qu'avec les milieux universitaires, et, à ce point de vue, il vaut peut-être mieux que mon livre paraisse chez Rivière que chez Alcan. – Il n'y a qu'une chose qui m'ennuie : le P. Peillaube dit que Rivière n'est jamais prêt, et je m'en aperçois bien, car il m'a promis les premières épreuves à la fin d'août, et je n'ai encore rien reçu ; aussi je lui écris aujourd'hui pour tâcher de l'activer un peu car je voudrais bien que le volume puisse paraître avant la fin de l'année comme c'était convenu.

Je viens également d'écrire à Germain pour lui demander ce qu'il devient, car je n'ai pas eu de ses nouvelles depuis le commencement d'août, son état de santé est véritablement inquiétant, et il est malheureusement peu probable qu'il puisse faire quelque chose à la rentrée.

J'ai lu le premier volume du manuel de Maritain, que Germain m'avait prêté avant notre départ de Paris, et qui m'a intéressé en effet ; mais je trouve que c'est vraiment un peu compliqué pour être mis entre les mains des élèves. À part ce reproche général, il y a aussi dans l'introduction historique certaines choses dont je vous reparlerai lorsque nous aurons le plaisir de nous voir.

Croyez, je vous prie, Chère Mademoiselle, à nos sentiments bien sympathiques.

R. G.

Paris, 22 octobre 1920

Chère Mademoiselle,

Nous sommes rentrés à Paris la semaine dernière seulement, mais nous voici tout de même à peu près réinstallés. Comme nous pensons que vous n'êtes pas sans avoir des occasions de venir ici, nous serions heureux de vous voir un de ces jours. Pourriez-vous nous prévenir par un petit mot pour être sûr de nous trouver ? J'aurais bien des choses à vous dire au sujet de mon ouvrage, dont l'impression n'est pas encore commencée. Ce serait trop long à vous expliquer par correspondance ; mais, en dehors du retard qui est déjà ennuyeux, je crains d'avoir quelques difficultés avec mon éditeur, et peut-être dans ce cas, pourriez-vous me rendre service ; nous parlerons de cela ensemble.

Le P. Peillaube est-il rentré, et quelle est son adresse ? Je voudrais le voir avant de commencer à préparer l'article qu'il demande, afin de savoir d'une façon un peu plus précise ce qu'il désire.

Nous avons reçu ces jours derniers des nouvelles de Germain que nous ne savions pas si loin de nous ; il semble bien mieux qu'ici, à attendre son pain de chaque jour, souhaitons qu'il puisse continuer, sans trop de fatigue.

Croyez, Chère Mademoiselle à notre souvenir le meilleur.

R. G.

Paris, le 27 novembre 1920

Chère Mademoiselle,

Nous vous remercions des renseignements que vous nous avez envoyés au sujet des tableaux ; nous allons nous occuper de cette affaire, et nous vous dirons si nous avons abouti. Nous n'avons encore rien pu faire jusqu'ici, parce que nous avons tous été très fortement enrhumés, grippés même, et aussi à cause des préparatifs pour le mariage ; ce sont les mêmes raisons qui m'ont empêché de vous écrire plus tôt. Nous sommes revenus d'Angers hier soir, assez fatigués par le voyage ; enfin, nous serons un peu plus tranquilles maintenant, et nous espérons bien avoir le plaisir de vous voir d'ici peu.

J'ai été chez le P. Peillaube, qui m'a reçu fort aimablement, et qui m'a offert lui-même d'intervenir auprès de Rivière pour l'histoire de la thèse. Je pense qu'il a dû le faire, car, quand j'ai revu Rivière, celui-ci ne m'a plus fait d'objections et m'a dit seulement qu'on s'arrangerait par la suite pour les exemplaires à fournir (il en faut 67) ; il m'a annoncé en même temps que l'imprimeur venait enfin de mettre le travail en train. C'était bien vrai cette fois, car le commencement des épreuves est arrivé avant hier. – D'autre part, tout est réglé du côté de la Sorbonne : j'ai enfin pu rencontrer Sylvain Lévy,

qui m'a donné son approbation écrite ; le doyen a accordé immédiatement son autorisation et j'ai fait enregistrer le titre de la thèse au secrétariat. Il n'y a donc plus qu'à attendre, et je pense qu'à moins d'incidents tels qu'une nouvelle grève des imprimeurs, tout pourra être prêt vers le mois de février.

J'ai commencé à préparer mon article pour la revue du P. Peillaube, je le lui porterai dès que ce sera terminé.

Étant toujours sans nouvelle de Germain, je vais me décider à lui écrire pour savoir ce que signifie son silence prolongé. Je vais tâcher d'obtenir qu'il me renvoie enfin l'article qu'il a depuis si longtemps, et alors je vous le communiquerai ; peut-être, quand vous en aurez pris connaissance, aurez-vous une idée au sujet de son utilisation.

J'ai retrouvé quelques numéros de la revue de Pécoul, que j'ai mis de côté à votre intention.

Je n'ai pas encore pu aller voir Bernoville ; peut-être pourrais-je tout de même y arriver un de ces jours ; je voudrais bien avoir quelque explication au sujet des controverses interrompues.

Croyez, Chère Mademoiselle, à nos sentiments les plus sympathiques.

R. G.

Avez-vous pu obtenir quelques renseignements au sujet de Mère-Marie-Louise ?

Paris, 16 décembre 1920

Chère Mademoiselle,

Jusqu'à ce moment, nous n'avons aucun jour pris pour les vacances ; nous pourrons donc aller vous voir quand vous nous ferez signe. Je vous prierai seulement de nous prévenir le plus tôt que vous le pourrez, afin que nous puissions disposer des autres jours, s'il y a lieu.

Françoise est au lit avec une seconde rougeole, mais bien plus bénigne que celle du mois de juillet ; nous espérons bien qu'elle sera remise pour les vacances, et que nous pourrons vous la conduire sans danger pour vos frères et sœurs.

Moi aussi, je serais très heureux de voir aboutir les projets dont vous me parlez ; nous nous en entretiendrons la semaine de Noël, mais j'espère bien que la température sera plus clémente, car sans cela j'aurai l'esprit comme le corps, absolument figé...

Toujours rien de Germain ; je vais prendre le parti de recopier mon article. Je n'ai pas encore tout à fait terminé la copie de l'autre, mais je pense pouvoir le porter au P. Peillaube mardi prochain.

Notre souvenir le meilleur.

René Guénon

Paris, 19 janvier 1921

Chère Mademoiselle,

J'ai enfin reçu lundi la suite de mes épreuves, un assez volumineux paquet, puisque cela fait maintenant à peu près le tiers de l'ouvrage. Si vous pouviez venir nous voir à l'un de vos prochains voyages à Paris, je vous remettrais ce commencement afin que vous puissiez le lire dès maintenant. J'espère que la suite ne se fera pas attendre aussi longtemps, et je voudrais bien que ce soit terminé vers la fin du mois prochain.

Avez-vous pensé à la question du sous-titre de mon article ? Je voudrais bien rendre réponse à ce sujet au P. Peillaube le plus tôt possible, mais je vous avoue que je n'ai toujours aucune idée...

Est-ce que la petite opération que François devait subir s'est bien passée ? Nous aimons à croire qu'il n'y paraît déjà plus.

Croyez, chère Mademoiselle, à toute notre sympathie.

René Guénon

Avez-vous pu enfin obtenir un renseignement pour la Mère Marie-Louise ?

Paris, 7 mars 1921

Chère Mademoiselle,

Je suis, depuis samedi, en possession du rapport de S. L., qui est tellement curieux et extraordinaire que, si vous avez un moment vendredi prochain, je vous demanderai de venir en prendre connaissance. Je vous dis vendredi prochain car, l'autre vendredi, nous ne serons peut-être plus là.

Je n'ai pas rencontré Maritain samedi ; il n'était pas resté à déjeuner à Paris, et on n'a pas pu me dire quand il devait partir pour Louvain. Je me demande s'il sera encore là jeudi ; peut-être tenterai-je de retourner le voir ; en tout cas, si vous le rencontrez, vous pourrez le mettre au courant de ce qui m'est arrivé.

Croyez, chère Mademoiselle, à toute notre sympathie.

René Guénon

Blois, 27 mars 1921

[EXTRAITS]

Il me semble qu'il y a encore un petit malentendu sur ce que je vous ai dit à propos de votre article ¹ et du "concept de contemplation". Ce que je vous reprochais, ce n'est pas du tout de dire que ce concept est précis dans l'Évangile : c'était de dire qu'il avait été "jusqu'alors confus", et cela d'une façon tout à fait générale et sans y apporter aucune restriction [...].

Autre chose encore : vous dites que "l'intellect créé ne pouvait en soi contempler Dieu" ; cela est évident s'il s'agit bien de l'intellect, créé, mais cette épithète peut-elle s'appliquer à l'intellect pur et transcendant, qui seul intervient directement dans l'ordre métaphysique ? Je pense au contraire qu'il faut la réserver aux facultés individuelles (Raison et autres éléments psychologiques). Car je ne vois pas que "créé" puisse ne pas être synonyme ou équivalent de "manifesté" et de "conditionné". En somme, création et manifestation sont une seule et même chose envisagée sous des points de vue différents (autrement, la création serait nécessaire et éternelle) ; mais, précisément, l'intellect pur est, en soi, de l'ordre du non-manifesté et de l'inconditionné, et, s'il n'appartenait pas lui-même à ce domaine, qui est celui de la métaphysique, il ne pourrait pas l'atteindre, pas plus que ne le peuvent la raison et les autres facultés créées, qui en vertu de leur nature même et de leurs conditions propres, n'en recevront jamais qu'une sorte de connaissance indirecte, par reflet et par participation (du moins tant que subsisteront les conditions limitatives qui définissent l'individualité c'est-à-dire jusqu'à ce que la réalisation totale soit effectuée, après quoi il ne peut plus être question de ces facultés comme distinctes de l'intellect même ou du principe de toute connaissance). [...]

Paris, 7 mai 1921

Chère Mademoiselle,

Nous avons bien reçu votre aimable carte de Sienna, et, me doutant que vous deviez maintenant être de retour, je pensais avoir la réponse que vous m'annonciez, et qui m'est en effet parvenue hier. Je m'empresse de vous récrire parce que, ce matin j'ai reçu enfin les premiers exemplaires de mon livre ; sans doute le tout n'est-il pas encore broché (l'imprimeur devait les envoyer au fur et à mesure qu'ils seraient prêts), mais cette fois, j'espère que cela ne tardera guère, et vraiment il est temps ; voilà déjà deux mois que tout était presque terminé, on le disait du moins. Si vous pouvez nous faire le plaisir de venir nous voir la semaine prochaine (est-ce toujours le vendredi que vous venez à Paris ?), je vous échangerai le manuscrit (dont je n'ai d'ailleurs guère besoin maintenant), contre un volume

1. Il s'agit de l'article publié par N. M. Denis en février 1921 dans la "Revue Universelle", sous le titre : "La renaissance des études mystiques" [N.d.É.]

imprimé. Naturellement, je compte toujours sur l'article que vous avez bien voulu me promettre pour la "Revue universelle". Voudrez-vous bien aussi, quand vous aurez quelques instants, penser à un compte-rendu plus bref pour les "Lettres" ? Je n'ai pas revu Pourvouville depuis longtemps, mais comme c'est lui qui m'en avait offert l'insertion, je ne pense pas qu'il ait changé d'avis.

Je n'ai pas revu Maritain non plus depuis notre retour ici ; il va falloir que je tâche de le rencontrer un de ces jours, mais j'attendrais que mon livre soit paru ; c'était vraiment un peu ennuyeux d'en être toujours au même point ! Mon travail sur le Théosophisme est presque terminé ; je n'ai plus qu'un chapitre à rédiger ; j'attends aussi quelques renseignements complémentaires qu'on m'a promis, après quoi il ne me restera plus qu'à recopier, ce qui n'est pas le plus intéressant....

Nous avons enfin reçu il y a quelque temps, une lettre de ce pauvre Germain, qui nous a fait une impression pénible : il dit qu'il s'ennuie, qu'il ne sait pas comment il vit, et qu'il ne peut faire aucun travail. En lui répondant, j'ai raconté toute l'histoire de ma "thèse" depuis, nous n'avons pas d'autres nouvelles.

J'en viens maintenant à votre réponse ; et, tout d'abord, je vois avec satisfaction qu'il y a un certain nombre de points sur lesquels nous sommes bien d'accord ; sur d'autres, il se peut d'ailleurs que la différence soit surtout dans la terminologie. Ainsi, vous avez parfaitement raison de regarder comme nécessaire la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; mais cette distinction, exprimée autrement, n'existe pas nettement moins chez les Orientaux, à cette différence pourtant qu'ils n'accordent à l'ordre naturel qu'une importance bien moindre que ne le font les Occidentaux (je parle bien entendu, des Occidentaux qui admettent l'ordre surnaturel). Du reste, je pense avoir suffisamment insisté dans mon ouvrage, à diverses reprises, sur l'opposition irréductible des doctrines orientales à l'égard de tout "moralisme" ; si on n'y trouve peut-être pas aussi d'insistance que dans la théologie occidentale à rappeler expressément la distinction dont il s'agit, c'est que la chose est regardée comme allant de soi, et que personne ne pourrait penser que le rapport du fini à l'Infini ne soit autre chose que nul, donc que le fini comme tel (ou l'ordre naturel) ait quelque intérêt en lui-même.

Maintenant, l'expression "intellect humain" peut donner lieu à une confusion, car cet intellect "créé, manifesté, ou conditionné" dont vous parlez, qui ne connaît que "par reflet et par participation", et qui est bien effectivement tout ce que possède l'individu humain, en tant qu'individu, cet intellect là n'est pas vraiment un intellect, mais c'est proprement la raison. Et j'ajouterai que cette raison n'est pas, par elle-même, "capable d'être élevée à l'état surnaturel" ; une telle élévation, pour la raison comme pour toutes les autres facultés individuelles, n'est pas autre chose que la "Transformation" qui est impliquée par surcroît en quelque sorte dans la réalisation totale. Après cette transformation, d'ailleurs, on ne peut plus dire que ce soit la raison ou une faculté individuelle quelconque puisque l'individualité même n'a plus alors qu'une existence tout illusoire (le caractère essentiel de l'individualité comme telle étant d'être conditionnée) ; c'est encore là une application de ce principe que je vous rappelais plus haut, que le rapport du fini à l'infini est rigoureusement nul. Si c'est cette raison que vous appelez "intellect humain" vous avez tout à fait raison de dire qu'elle "fait partie du monde et est une chose finie" ; si au contraire il s'agit de l'intellect transcendant (le seul, pour moi, qu'on puisse proprement appeler de ce nom d'intellect), il en va tout autrement, mais on ne peut le qualifier "d'humain", puisqu'il est de l'ordre universel et qu'il n'est aucunement une faculté de l'individualité humaine. C'est cet intellect seul qui a, en soi, "la possibilité de devenir (ou plutôt d'être) tout ce qui est connaissance", les autres facultés ne l'ont que par "participation" à son essence, et cela dans les limites d'un certain domaine. Comme vous reconnaissez l'identité de l'être et du connaître, vous devez en tirer la conclusion que tout ce qui est est connaissable ; donc, si l'être est "sans limite", la possibilité de connaissance doit aussi être illimitée (ce qui montre bien que, en soi, elle ne peut appartenir à un être limité, conditionné, individuel). Pour simplifier, je néglige ici la distinction, pourtant capitale métaphysiquement, entre l'Être et l'Infini ; rigoureusement, il faudrait dire que le connaissable s'étend, non seulement à tout l'être, mais aussi au-delà de l'être.

La distinction de la raison et de l'intellect (distinction dont l'absence me semble être pour beaucoup dans vos objections) correspond donc encore à celle des deux ordres naturel et surnaturel ; au fond, elle n'en est qu'un aspect. Je restreindrais les possibilités de la raison bien plus encore que vous ne le faites, et la "transformation" dont elle est capable (comme n'importe quoi peut l'être, d'ailleurs) ne

m'apparaît que comme une conséquence secondaire de la réalisation. Quant à celle-ci, je dis avec vous que le principe n'en est pas dans l'homme individuel (puisqu'il est dans l'intellect transcendant), mais cela n'empêche que l'individualité doit lui fournir un point d'appui. Vous contestez qu'il puisse y avoir deux sortes de réalisations, parce que, pour vous, il n'y a point de réalisation quand "l'homme reste dans le plan de sa nature", c'est-à-dire, en somme, dans le domaine de son individualité. Pourtant, les extensions dont ce domaine est susceptible constituent bien tout de même une réalisation effective, si imparfaite et incomplète qu'elle soit, et alors même qu'il n'a assurément aucune commune mesure avec la réalisation supra-individuelle. Je dirai même que la première peut, dans certains cas, être une préparation pour la seconde, comme elle peut aussi, dans d'autres cas, lui être un obstacle. Cette réalisation de l'individualité étendue suffit déjà pour mettre en jeu des facultés qui échappent entièrement au champ d'investigation des psychologues, et qui pourtant n'ont rien de surnaturel, ni même de "préternaturel". Du reste, cette dernière expression prête à quelques objections : en toute rigueur tout ce qui n'est pas naturel est surnaturel, inversement, de sorte que le "préternaturel" doit être encore du naturel. Si l'on veut se servir de ce mot pour désigner ce qui, dans l'ordre naturel, est supra-normal en quelque sorte, on pourra l'appliquer à ces facultés, dont je parlais, mais comme je sais bien que ce n'est pas ainsi qu'on l'entend d'ordinaire il vaut mieux s'en abstenir. Je vous accorderai, d'ailleurs, qu'il y a parfois une possibilité de confusion entre l'exercice de ces facultés et certains phénomènes "préternaturels" au sens ordinaire ; mais, en tout cas, la confusion ne saurait aller plus loin et s'étendre jusqu'à l'ordre vraiment transcendant, où il ne peut, du reste, être question de "phénomènes", d'aucune sorte (ce qui exclut toute possibilité d'illusion).

Je ne sais si la façon dont on interprète la conception d'Averroès est bien exacte ; on ne peut dire que l'intellect proprement dit soit "Dieu", mais on peut dire peut-être qu'il est "divin" ; en tout cas, si l'on ne veut employer aucun terme d'apparence plus ou moins théologique, il est certainement "surhumain". La plus grande difficulté, ici, vient sans doute de ce que les Occidentaux sont habitués à ne considérer dans un être rien d'autre ni de plus que l'individualité, comme si l'individu était l'être complet ; et encore ce qu'ils envisagent n'est-il qu'une portion restreinte de l'individualité. Celle-ci est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'ils ne le pensent : beaucoup plus quant aux possibilités qu'elle comporte, mais beaucoup moins par rapport à l'être véritable ; il n'y a même aucune commune mesure entre l'individualité et l'être dont elle n'est que la manifestation sous certaines conditions spéciales et déterminées.

Je reviens à la question de la contemplation : les Orientaux, d'une façon générale ne séparent jamais l'idée de la réalité, et ici encore moins que partout ailleurs ; leur logique est, à cet égard, quelque peu différente de celle des Grecs, et plus encore de celle des Occidentaux modernes, en ce sens que, pour eux il n'y a pas la chose d'un côté et l'idée de l'autre, mais l'idée ne vaut que dans la mesure où elle est identique à la chose même. En tout cas, l'idée, même simplement théorique, que nous pouvons avoir de la contemplation, ne me paraît pas pouvoir être appelé proprement un concept, avec la signification qu'a ce mot en logique occidentale ; c'est là l'objection que j'avais voulu vous faire sur ce point. Maintenant, je serais heureux d'être persuadé que les théologiens n'envisagent pas la théorie pour elle-même uniquement, même quand ils ne parlent expressément d'aucune réalisation ; mais je crains que vous ne généralisiez trop, et il en est certainement chez qui les préoccupations d'un autre ordre ne s'aperçoivent guère. Quoi qu'il en soit, ce que vous dites a pour conséquence que tout véritable croyant devrait regarder le point de vue proprement "philosophique" comme insoutenable, et même condamnable ; là-dessus, ce n'est certes pas moi qui vous contredirai.

Quant aux moyens de la réalisation, vous dites, d'une part, que "vous ne croyez pas qu'aucun moyen, aucune tradition, aucun travail humain soit nécessaire à Dieu pour agir", et, d'autre part, que "le surnaturel pour nous ne se réalise que moyennant certaines conditions" ; comment conciliez-vous ces deux choses ? Je vous avoue que je ne le vois pas très bien ; mais je crois que nous sommes d'accord en ceci : si la préparation théorique est une condition indispensable pour la réalisation métaphysique, il n'en est pas de même pour la réalisation mystique, pour laquelle elle n'est pourtant pas inutile. Mais je ne vois rien d'étonnant à ce que les idées reçues directement par les mystiques soient identiques à celles qu'exprime la Tradition, dès lors que ces idées sont vraies, et que la vérité est une et existe indépendamment de l'esprit qui la conçoit. Tout cela s'explique parfaitement, soit par l'intuition intellectuelle, soit même, dans certaines limites, par cette extension des facultés individuelles dont je parlais tout à l'heure ; il existe, dans ce dernier ordre, une "clairvoyance"

véritable, naturellement bien différente de celle des théosophistes et des occultistes (laquelle est surtout de l'auto-suggestion), mais qu'il est nécessaire de distinguer de l'intuition intellectuelle pure. Pour le caractère intransmissible de toute réalisation, nous sommes aussi tout à fait d'accord : les paroles et les autres symboles ne sont jamais qu'un moyen, un support ou un point de départ, et rien de plus ; le contemplatif peut être absolument incapable de traduire la vérité dont il a connaissance, et, du reste, il se rend toujours compte que toute expression est inadéquate. Je vous rappelle aussi, à ce propos, que toute conception métaphysique vraie doit toujours faire la part de l'inexprimable, qui est même ce qu'il y a de plus important ; théoriquement même, il y a là de l'incommunicable.

Je me demande si tous les mystiques accepteraient votre interprétation de ce qu'ils appellent le "pur amour" ; de plus, le désir, même entendu au sens analogique, ne peut être identifié à la volonté : dans ma pensée, c'était du désir et non de l'intelligence que la volonté se distinguait par l'actif et le passif. D'ailleurs, désir ou volonté ne sont jamais qu'un moteur initial, la fin étant, comme vous le dites, d'ordre intellectuel ; et il faut ajouter que, dans l'ordre transcendant, on ne peut plus faire aucune distinction entre des facultés, comme il en existe dans l'ordre individuel. Il y aurait encore beaucoup à dire là-dessus, mais nous pourrions en reparler, car j'espère bien que nous aurons d'ici peu le plaisir de vous voir.

En attendant, croyez toujours, chère Mademoiselle, à nos sentiments bien sympathiques.

René Guénon

Blois, 28 juillet 1921
74 Rue de Foix

Chère Mademoiselle,

Je dois tout d'abord m'excuser d'avoir tant tardé à vous accuser réception de votre envoi et à vous en remercier ; il ne m'a pas été possible de trouver un instant avant notre départ de Paris, et, bien que nous soyons ici depuis samedi, nous sommes encore à peine réinstallés. Je me demande si vous êtes à saint Germain en ce moment mais, comme vous nous avez dit que vous ne vous absenteriez pas bien longtemps, je vous y adresse ma lettre, pensant bien que de toute façon on vous la fera parvenir.

J'ai pu régler l'affaire avec Valois avant de partir ; le traité est signé, et les conditions sont à peu près les mêmes que celles de Rivière. On espère que le volume pourra paraître vers le début de novembre. Je viens d'écrire quelques mots à Maritain pour lui annoncer que tout est arrangé, et pour lui demander quand je devrai lui envoyer mon article sur le théosophisme, dont je ne me suis pas encore occupé, mais que je pourrai préparer ici.

Germain est venu nous voir plusieurs fois ; nous l'avons trouvé mieux, mais pourtant cela ne paraît pas encore bien brillant. Vous savez sans doute qu'il pense revenir à Paris en septembre pour un cours de vacances ; quant à l'affaire de Seine-et-Marne, il trouve que c'est trop loin de la capitale, et aussi qu'il sera trop tenu ; il est donc à craindre que cela ne puisse pas durer bien longtemps, et pourtant c'est certainement ce qui vaudrait le mieux pour lui à tous égards. – Il nous a amené un soir son ami Rosenblum, dont il nous avait souvent parlé, mais que nous n'avions pas vu encore.

Si vous voulez bien m'envoyer, comme vous me l'aviez proposé, le numéro de la revue qui contient l'article de Maritain sur le spiritisme, cela me fera plaisir ; bien entendu je pourrai vous le retourner après en avoir pris connaissance.

Maintenant, je vais vous demander la permission de vous dire très franchement ce que je pense de votre article, ou plutôt de certains points de cet article. Naturellement je passe sur les éloges que vous m'adressez au début, et dont je ne puis que vous remercier. Mais si vous aviez assurément le droit de ne pas vous prononcer nettement sur la question de la véritable interprétation des doctrines orientales, vous avouerez-je que j'ai été un peu surpris de voir ces réserves revenir à plusieurs reprises au cours de l'article, et en des termes qui, pour ne marquer sans doute qu'un excès de prudence de votre part, n'en sont pas moins susceptibles d'être mal interprété par certains ? Était-il donc si nécessaire de ménager les orientalistes officiels ? Si on doute que les doctrines que j'expose soient vraiment orientales, je me demande ce qu'elles pourraient bien être, car il me semble que tout le monde doit au moins reconnaître qu'elles n'ont rien d'occidental, et, quant à les avoir constituées de

toutes pièces, cela demanderait une capacité intellectuelle que je n'ai certes pas.

Je voudrais ensuite vous signaler une omission dont je me suis demandé si elle était tout à fait involontaire : vous n'avez rien dit de mon attitude à l'égard du point de vue philosophique, ce qui, sur le terrain où vous vous êtes placée, semblerait pourtant tout à fait essentiel. Il est un peu gênant de vous voir employer l'expression de "philosophie hindoue", ou encore celle de "psychologie hindoue" alors que je me suis précisément attaché à montrer qu'il n'existe rien de tel. Vous souvenez-vous que, dans le début du rapport de Sylvain Lévi, je vous avais fait remarquer la phrase où il parlait de mon travail "sur les systèmes philosophiques de l'Inde", comme un signe d'incompréhension de sa part ? Comme ce n'est certainement pas cela chez vous, et comme j'avais justement attiré votre attention là-dessus, je ne vois pas bien les motifs de cette confusion ; serait-il indiscret de vous les demander ? C'est qu'une telle confusion aboutit parfois à des conséquences plus graves que l'emploi d'une expression impropre, car elle risque, sur certains points, de me faire dire juste le contraire de ce que j'ai dit : ainsi, n'affirmez-vous pas que "j'exclus la morale de la philosophie" ? Ah non, je ne l'en exclus pas, je la lui abandonne au contraire bien volontiers, et je suis persuadé qu'elle ne peut guère dépasser cet amas de théories hétéroclites que l'on réunit sous ce nom de philosophie. Et, à propos de morale, permettez-moi aussi de trouver peu justifié le rapprochement que vous faites avec Durkheim : s'il est arrivé à celui-ci ou à n'importe quel autre de dire quelque chose de juste sur un point particulier, il me semble que le fait qu'il l'a dit ne constitue pas une raison suffisante pour qu'on doive de parti pris, soutenir le contraire ; et il me semble aussi qu'on a bien le droit de reconnaître qu'un auteur a raison sur un point sans se solidariser avec lui le moins du monde et même en méprisant profondément l'ensemble de ses idées : l'erreur totale n'est-elle pas une pure impossibilité ? du reste, dans le cas actuel, l'accord avec Durkheim est bien superficiel : s'il insiste sur le caractère exclusivement social de la morale, ce qui implique assurément la relativité de celle-ci, son ignorance absolue de la métaphysique ne lui a certainement pas permis d'en voir ni même d'en pressentir les véritables raisons. Enfin, ce que je pense de la morale, je le pensais déjà exactement à une époque où je connaissais à peine le nom de Durkheim, et où je n'avais pas la moindre idée de ses conceptions ; c'est vous dire que je n'ai pu en être influencé.

Pour en finir avec la question de la morale, vous reconnaissez que la notion de "dharma" n'est point morale de soi ; cela me suffit, car les applications contingentes que chacun peut en faire ne me regardent pas, et on ne saurait rendre une idée responsable des fausses conceptions auxquelles elle peut donner lieu chez certains. En tout cas, je conteste que cette notion devienne morale "aussitôt qu'on l'applique au cas de la nature humaine" ; elle le deviendra seulement quand on la déformera en la concevant avec une nuance sentimentale, car c'est le sentiment qui fait le point de vue spécifiquement moral, non pas la volonté, quoi qu'en puisse dire Leibnitz, dont l'opinion m'importe aussi peu que celle de tout autre philosophe. – Enfin, ce que vous appelez le "problème humain" (qui n'est peut-être un problème que pour les Occidentaux, le même que pour les philosophes) peut comporter des solutions parfaitement exemptes de tout "moralisme" ; libre aux moralistes de les proclamer insuffisantes, probablement sans même chercher à comprendre, mais non d'en nier l'existence. Quant à moi, quoi que vous en disiez, je ne nie point l'existence de la morale philosophique, je n'ai eu que trop d'occasions de la constater ! Je conteste seulement qu'elle vaille quelque chose ce qui est bien différent.

Autre question : vous dites comme moi que "la métaphysique ne saurait progresser en soi", mais vous ajoutez qu'"elle peut progresser dans l'esprit d'un métaphysicien". Il me semble que ce qui progresse dans ce cas, c'est simplement la compréhension de l'homme dont il s'agit, et la vérité métaphysique n'en est nullement affectée ; dire que c'est alors la métaphysique qui progresse c'est renverser les rapports. Encore faudrait-il ajouter que l'extension de la connaissance dans ce domaine procède bien souvent d'une façon discontinue ; c'est là une conséquence de ce caractère intuitif que vous semblez lui contester, mais qui existe tout de même... Un commentaire ne contient rien de plus que le texte, et, si nous en avons besoin, c'est en raison de l'imperfection de nos conditions intellectuelles au début du moins, car il est un point au-delà duquel, non seulement le commentaire, mais le texte même devient inutile. Quant au rôle que vous attribuez aux "hommes de génie", vous me permettrez de rester très sceptique sur son importance et sur les résultats qu'on peut espérer des conceptions de telles gens quand certaines données leur font défaut ; je persisterai toujours à regarder l'immense majorité des "grands philosophes" comme de vulgaires ignorants à l'égard des

seules choses qui m'intéressent, et qui n'ont rien à voir avec la science "profane".

Vous me reprochez d'établir une séparation trop profonde à l'intérieur de la connaissance humaine ; je craindrais plutôt de n'avoir pas réussi à la montrer aussi profonde qu'elle l'est réellement. À vrai dire, je ne sais pas si l'on peut parler encore de connaissance "humaine" quand il s'agit de la métaphysique ; si par "humain" on entend exclusivement l'être individuel, on ne le peut certainement pas. Mais, d'un autre côté, ce n'est nullement des anges qu'il s'agit en tout cela ; s'il se trouve que ce que la théologie dit des anges est métaphysiquement vrai des états supra-individuels de l'être, c'est là une concordance fort remarquable, qui aurait peut-être besoin d'être expliquée, mais contre l'existence de laquelle personne ne peut rien, pas plus qu'on ne peut faire que la connaissance véritable et complète n'implique pas l'identité effective du connaissant et du connu, indépendamment de toute subtilité d'interprétation philosophique. Tant pis si certaines vérités sont gênantes pour ceux qui ont peur d'aller trop loin, on ne peut les obliger à concevoir ces vérités, mais ils n'ont pas pour cela le droit de les nier et pourtant c'est ce qu'ils font le plus ordinairement, se comportant en cela comme les positivistes ; c'est là un effet de ce que j'appelle "l'esprit de système". Quand je parle de ces gens qui redoutent tout ce qui leur semble trop haut ou trop bas, qui cherchent à garder en tout une position moyenne, je ne peux pas m'empêcher de penser à ce malheureux Delbos, qui en était un exemple frappant ; je m'amusais à appeler cela une "conception bourgeoise de la philosophie" ; au fond, c'est peut-être l'esprit philosophique lui-même qui est ainsi fait... En tout cas, le thomisme tel que vous le présentez (bien entendu, quand je dis vous, ce n'est pas que de vous personnellement qu'il s'agit) peut faire une impression un peu analogue : ce n'est pas, pour moi, "un sommet entre deux erreurs", mais bien plutôt une vérité partielle qui reste à mi-côte. J'ajoute que le Thomisme lui-même, quoique certainement incomplet métaphysiquement, n'est pourtant peut-être pas aussi étroitement limité que le prétendent certains de ses interprètes actuels. Ce que je trouve tout à fait étonnant, c'est de vous voir attribuer à l'intelligence humaine un pouvoir véritablement extraordinaire, et que je lui refuse absolument : celui d'"outrepasser la vérité" ; si vous dites que l'homme peut concevoir plus que ce qui est, vous le faites tout simplement, sans vous en douter, supérieur à Dieu ! Avouez que l'"hyperintellectualisme" que vous dénoncez (et qui n'est en réalité que l'intellectualisme pur), s'il l'égalé seulement aux anges (et encore ce n'est pas en tant qu'individu humain), est véritablement bien modeste...

Je ne veux pas insister sur la confusion de l'intellect et de la raison, ni sur celle de l'universel et du général ; nous en avons souvent parlé déjà, et je n'y vois que des effets de la tendance qui cherche à ramener la métaphysique aux limitations du point de vue philosophique. Je ne fais point de "théorie de la connaissance", quoi que vous en disiez, et les Hindous n'en font pas non plus, ils se contentent de la connaissance elle-même ; il faut laisser ce genre de théorie aux philosophes, et spécialement aux philosophes modernes. Il est bien vrai que je ne peux pas admettre que toute connaissance (y compris celle de l'ordre métaphysique) vienne des sens ; mais, pour ceux qui n'ont que des connaissances d'origine sensible (il y en a sans doute), il n'est au pouvoir de personne de leur faire comprendre ce que sont les connaissances d'une autre nature, pas plus qu'il n'est possible de faire comprendre à des nominalistes comme Poerkeley ce que c'est qu'une véritable idée générale ; c'est là une question d'"horizon intellectuel" plus ou moins étendu. La métaphysique n'est pas "une science abstraite" elle n'est pas même "une science" tout court, elle est "la connaissance" par excellence. D'ailleurs, il est bien entendu que l'universel est en toutes choses, mais encore faut-il savoir l'y reconnaître, et c'est là qu'intervient nécessairement l'intuition intellectuelle. – L'homme, dites-vous encore dans le même passage, "est à la fois plus simple et plus complexe" ; je ne comprends pas très bien. Il me semble que vous le simplifiez terriblement (je parle ici de la généralité des Occidentaux) en n'y envisageant que deux éléments en tout et pour tout ; mais, là-dessus aussi, la reconnaissance de la réalité me paraît préférable à toutes les théories philosophiques.

Vous me reprochez de négliger certaines distinctions ; c'est que je pense, ou que ces distinctions ne sont pas fondées, ou du moins qu'elles n'ont pas l'importance que vous leur attribuez. Quand je peux éviter une complication quelconque, j'en suis très heureux ; évidemment, cette attitude est tout le contraire de celle des philosophes, qui excellent en général à créer des problèmes artificiels. De même, je trouve inutile, sauf exceptions, l'emploi de toute terminologie compliquée ou trop spéciale ; il me semble en particulier et sans vouloir donner de conseil à personne, que les scolastiques gagneraient beaucoup à réserver leur terminologie aux traités didactiques et à tâcher partout ailleurs

de la traduire en langage clair. Les difficultés inhérentes à la compréhension sont bien suffisantes sans qu'on vienne en ajouter d'autres, et personne ne devrait être obligé d'apprendre une langue spéciale pour pouvoir comprendre certaines idées. Il ne s'agit pas de chercher à mettre les idées à la portée de tout le monde, car vous savez bien que j'ai horreur de la vulgarisation ; mais je pense que ceux qui sont vraiment aptes à comprendre ne sont pas forcément les plus capables de retenir des mots plus ou moins extraordinaires ; du reste, s'il en était autrement, la nullité intellectuelle de la plupart des érudits ne s'expliquerait pas bien.

Pour les rapports de la métaphysique et de la logique, ce que vous en dites ne me persuade pas de modifier en quoi que ce soit ma façon de voir ; ici encore, c'est la question de l'intuition intellectuelle qui fait toute la différence entre nous. D'autre part, une notion qui ne participerait en rien de la nature de la chose serait absolument fautive ; la notion n'est pas proprement un "intermédiaire" entre le sujet et l'objet, elle serait plutôt leur point de contact, ou ce en quoi leurs natures coïncident (même dans les degrés les plus inférieurs de la connaissance, où cette coïncidence, naturellement, ne va pas bien loin ; mais la notion n'est vraie que dans la mesure où la coïncidence existe) ; et il me semble que, malgré tout, cela n'est pas très éloigné de la pensée d'Aristote. – Peut-être avez-vous raison, dans une certaine mesure, de rattacher la possibilité de concevoir ce qui est "au-delà de l'être" à l'indépendance essentielle de la métaphysique à l'égard de la logique ; mais il y aurait bien à dire là-dessus. En tout cas, je puis vous assurer que le refus d'identifier l'infini à l'être concerne bien l'être entendu comme vous le faites, et non pas seulement d'une manière "univoque" : l'être universel (et non pas général) est la première de toutes les déterminations, mais c'est encore une détermination, donc une limitation. – Je ne suis pas sûr que la notion d'"acte pur", chez Aristote soit parfaitement équivalente à l'idée d'infini ; à part ce point qu'il conviendrait d'examiner de plus près, nous sommes d'accord sur l'inexistence de cette idée d'infini chez les Grecs avant la période alexandrine, c'est-à-dire avant qu'un contact plus direct avec les Orientaux ne la leur ait fait connaître, ce qui prouve qu'il étaient incapables de l'atteindre par eux-mêmes.

Vous dites que la question du panthéisme est peut-être plus complexe que je ne le pense, ce n'est pas tout à fait cela, mais ce point est encore un de ceux sur lesquels j'ai tenu à couper court à toute subtilité. Le mot de "panthéisme" étant de ceux dont on a le plus abusé, il était nécessaire d'en délimiter le sens d'une façon très nette, ce qui ne pouvait se faire qu'en le confinant au domaine philosophique, où il a pris naissance et dont on n'aurait jamais dû le faire sortir. – Je ne comprends pas très bien la distinction que vous voulez faire quand vous dites que vous entendez "personnel" au sens philosophique et non théologique ; s'il y a vraiment là une différence appréciable, cette distinction m'obligera à en faire une autre et à vous dire que, pour ma part, je ne l'ai entendu ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux sens, mais bien au sens métaphysique, lequel a une tout autre portée. Il est très vrai que la triplicité des aspects principaux d'Īshwara qui constitue la Trimūrti ne correspond pas à la Trinité chrétienne, mais je ne l'ai pas prétendu non plus. Il y a dans la doctrine hindoue autre chose qui a beaucoup plus de rapports avec la Trinité ; seulement, je n'en ai pas parlé du tout, et avec intention. Maintenant, admettez-vous que la Trimūrti est constituée par trois aspects du Verbe ? Si oui, c'est encore un point sur lequel nous serons d'accord.

Voici autre chose que je ne comprends pas : "Pour les Orientaux, dites-vous, il y a de l'inexprimable, mais point de mystère." Pour eux et pour moi, mystère et inexprimable ne sont précisément qu'une seule et même chose ; et le sens primitif et étymologique du mot "mystère" semble bien nous donner raison. Si ce même mot en est arrivé à signifier pour certains quelque chose d'inconcevable, cela prouve tout simplement que ceux qui lui ont donné cette acception étaient en effet incapables de concevoir ce qu'ils ne pouvaient exprimer ou tout au moins se représenter par une image quelconque. Si vous affirmez qu'il y a de l'"inconnaissable", vous êtes avec Spencer et les positivistes ; ceux qui prennent cette attitude ne sont que logiques en concluant de là que la métaphysique n'existe pas, pour eux du moins, car cela ne l'empêche évidemment pas d'exister en soi, et aussi pour d'autres. – Vous semblez ensuite confondre "immutabilité" et "immobilité" ; puis vous dites que les Orientaux "se croient parvenus à la connaissance parfaite". Non, ceux qui y sont parvenus le savent, d'une façon certaine, et, quant aux autres, ils savent du moins où ils pourront trouver cette connaissance, pour peu qu'ils en aient les moyens intellectuels ; y a-t-il en Occident quelque chose d'équivalent à cela ? De même les sages hindous (les vrais bien entendu, ceux qui sont des sages complets) ne tendent pas à réaliser leur connaissance, ils la réalisent effectivement (sans quoi, d'ailleurs cette connaissance

elle-même demeurerait imparfaite et insuffisante) ; je dirais volontiers qu’il y a là une question de fait, si le mot de “fait” ne se restreignait le plus ordinairement au domaine expérimental, dont il ne s’agit aucunement ici. Certes, il y a là bien autre chose que de “fugitives lueurs d’éternité” ; ce qu’un être a réalisé constitue pour lui une acquisition permanente, que rien ne saurait jamais lui faire perdre, et cela si incomplète et si partielle qu’ait été sa réalisation. Il n’est pas permis de parler ici d’“égarement philosophico-mystique” ; d’abord c’est fort impropre quant il s’agit de gens qui n’ont rien de mystique et pour qui le point de vue philosophique est inexistant ; je maintiens le sens que j’ai donné au mot “mystique”, et, à moins que ce mot ne puisse s’appliquer indistinctement à n’importe quoi, ce qui est purement intellectuel ne peut être ni mystique ni pseudo-mystique, parce que, tout d’abord, il ne peut être ni religieux ni pseudo-religieux (et qui dit mystique dit forcément religieux par là même, ou bien, encore une fois, les mots ne signifient plus rien). Ensuite, si ce dont il s’agit pouvait être de l’“égarement” ou de l’“illusion”, ce pourrait en être tout aussi bien de penser que 2 et 2 font 4, car il n’y a pas plus de certitude dans ce cas que dans l’autre ; vous donnez entièrement raison aux sceptiques, qui auraient seuls le droit de s’exprimer ainsi. Du reste, c’est toujours une chose extrêmement grave, quand on est en présence d’une doctrine véritablement traditionnelle, que de vouloir la taxer d’“erreur” ou de s’exprimer à son égard d’une façon peu respectueuse ; les Catholiques ont moins que quiconque le droit d’adopter une telle attitude, puisqu’ils se réclament aussi d’une doctrine qui a un caractère traditionnel (et c’est ce qui en fait sa valeur) ; en agissant ainsi ils s’exposeraient à être traités de même par les représentants des autres doctrines, si ceux-ci étaient animés d’un semblable esprit d’exclusivisme (ce n’est pas le cas, il est vrai, mais ce n’est pas une raison pour en profiter). Il est étonnant qu’on ne semble pas songer à cela, et puis, enfin, en admettant qu’il y ait lieu de discuter (et il y a lieu tant qu’on n’est pas arrivé à la compréhension parfaite d’une doctrine), ne peut-on le faire sans injurier ? (je pense à ce propos au Père Mainage, prenant prétexte de ses conférences sur le théosophisme pour insulter les hindous de la façon la plus odieuse, tout en faisant preuve de la plus parfaite ignorance de leurs doctrines.) Il y a des procédés de discussion qui, même aux yeux de gens peu compétents, pourvu seulement qu’ils soient désintéressés dans l’affaire, ne donnent pas du tout l’impression qu’on a raison, ni même qu’on est bien sur de soi...

Pour en revenir à la réalisation, vous dites que son terme est “essentiellement surnaturel” : je veux bien admettre cette façon de parler, encore qu’elle puisse prêter à équivoque ; et même en mettant de côté toute subtilité d’interprétation, ce qui est vraiment métaphysique, étant “au-delà de la nature” par définition, ne peut en effet être dit que “surnaturel”. Vous déclarez que ce terme ne peut être atteint “sans le secours de la grâce” ; c’est possible, mais êtes vous sûre que ce secours fait défaut, simplement parce que ce dont il s’agit ne s’appelle pas de la même façon dans toutes les langues ? Et encore le mot “grâce”, à part l’inconvénient qu’il a d’être pris ordinairement dans une acception trop peu métaphysique, est une des traductions les plus approchées dont disposent les langues occidentales pour le mot sanscrit “prasâda” ; vous me direz alors que j’ai eu tort de ne pas parler de cela, mais je n’ai pas prétendu faire un exposé complet, et il y a bien d’autres choses non moins importantes que j’ai dû également passer sous silence. Enfin, vous prétendez que le but final de la réalisation ne peut être atteint “par les procédés de la métaphysique” ; les connaissez-vous donc ? Je me permets de le mettre formellement en doute, et il me semble que vous êtes ici beaucoup moins prudente que lorsqu’il s’agissait de vous prononcer sur le caractère authentique des doctrines que j’ai exposées.

Quant aux réserves qu’exigeraient le Brahmanisme “au point de vue de la foi catholique” vous avez grandement tort de penser que “cela va sans dire” ; il n’en est ainsi que pour ceux qui s’en tiennent là-dessus aux notions communes et superficielles (reportez-vous à ce que j’ai dit à propos de l’attitude des Jésuites en Chine au XVII^e siècle). Il y a encore là une confusion de point de vue, et il faudrait à ce propos revenir à la définition de la religion, point que vous n’avez pas traité. S’il fallait à toute force établir une comparaison entre deux doctrines qui ne se placent pas sur le même terrain, celle qui peut admettre la coexistence de l’autre sans en être gênée me paraîtrait avoir l’avantage, car cela prouve qu’elle peut avoir tout ce que l’autre possède de vérité, avec quelque chose en plus. Savez-vous que beaucoup d’Hindous, parmi les plus strictement orthodoxes (les autres ne comptent guère), mettent chez eux le Christ à une place d’honneur ? D’autre part, je sais qu’il est des Catholiques éminents qui sont loin de partager votre façon de voir et de trouver les prétendues incompatibilités qui paraissent vous effrayer ; si j’avais le droit de tout dire, je pourrais même invoquer l’autorité

d'un cardinal qui n'est mort que depuis peu d'années... Il me semble, du reste, que vous avez une tendance, peut-être fâcheuse, à identifier le Catholicisme tout entier au Thomisme, et même plus exactement, à une certaine interprétation du Thomisme, que je sais bien n'être pas celle de tous les scolastiques ni de tous les théologiens.

J'arrive à votre dernier paragraphe : vous dites que “c'est de sa propre Tradition que l'Occident trouvera la force de se réformer lui-même” ; pour ma part, je ne me souviens pas d'avoir dit autre chose, et je crois bien qu'il y a quelque chose de très semblable à cela dans ma conclusion. J'ajoute, il est vrai, que, pour suppléer à ce qui est métaphysiquement incomplet en Occident, il faudrait s'adresser à l'Orient, mais il est bien entendu que ceci ne concerne que l'élite. De plus, dans les conditions actuelles, il est fort peu vraisemblable que l'Occident soit encore capable de revenir à sa propre Tradition par lui-même et sans aucune aide ; c'est justement ici que devrait intervenir l'élite en question, avec l'appui de l'Orient. Il faut parfois se résigner à avoir des alliés qui ne sauraient être des subordonnés, ne pas admettre cela me paraît autrement orgueilleux que ce que vous essayez de flétrir de cette épithète. À ce sujet, je ne sais si j'ai bien compris l'expression “enseigner l'orgueilleuse sagesse de l'Orient” ; si elle veut vraiment dire ce que je crois, c'est encore une illusion à laquelle il faut renoncer : persuadez-vous bien que l'Occident n'a rien à enseigner à l'Orient (si ce n'est dans le domaine purement matériel, dont l'Orient ne veut pas entendre parler). Et il n'y a là aucun “orgueil” : la sagesse orientale (je pourrais aussi bien dire la sagesse purement et simplement) est entièrement dégagée de toute sentimentalité, l'orgueil et l'humilité lui sont pareillement étrangers... et indifférents.

Enfin, votre dernière phrase renferme une méprise qui m'a profondément stupéfait, où avez-vous bien pu découvrir que je propose “une rénovation hindouiste de l'antique Gnose, mère des hérésies” ? Si vous preniez le mot “Gnose” dans son vrai sens, celui de “connaissance pure”, comme je le fais toujours lorsqu'il m'arrive de l'employer (et c'est le sens où on le rencontre, par exemple, chez certains Père de l'Église), je n'aurais certes pas à protester contre l'intention de “rénover la connaissance” à l'aide des doctrines hindoues, encore que je ne sois peut-être pas très qualifié pour prétendre à un tel résultat ; mais tout le reste de votre phrase ne montre que trop clairement que ce n'est pas du tout cela que vous avez voulu dire. D'abord, la Gnose, ainsi entendue (et je me refuse à l'entendre autrement) ne peut être appelée “mère des hérésies” ; cela reviendrait à dire que la vérité est mère des erreurs ; s'il y a des êtres humains qui comprennent mal la vérité, et si c'est de là que naissent les erreurs, la vérité ne saurait assurément en être rendue responsable ; il serait tout aussi juste de parler, par exemple, “du Catholicisme, père du Protestantisme” ! En fait, vous confondez tout simplement “Gnose” et “gnosticisme” ; n'allez-vous pas, en un autre endroit, jusqu'à qualifier à la fois la métaphysique hindoue (et par là, au fond, tout ce qui est métaphysique vraie) de “gnose parfaite” (ce qui est très acceptable, puisqu'il s'agit en effet de la connaissance intégrale) et de “gnosticisme absolu” ? Je ne puis me résoudre à croire que vous ne sachiez pas ce que c'est que le gnosticisme historiquement tout au moins ; mais alors pourquoi cette assimilation que rien ne saurait justifier ? Assurément, ce n'est pas la première fois que je rencontre une pareille confusion et que j'ai à la relever ; mais, jusqu'ici, elle était toujours le fait de gens qui, pour vanter le gnosticisme et le faire passer pour ce qu'il n'est pas, le décorait indûment du nom de Gnose ; je me suis même attiré quelques haines en le leur reprochant... Cette fois, c'est exactement l'inverse qui se produit : c'est la Gnose, au sens de connaissance pure, qu'on veut frapper de suspicion en l'assimilant à cette mixture hétéroclite qui s'appelle (ou s'est appelée) le gnosticisme ; et pourtant, pour éviter toute fausse interprétation, je me suis soigneusement abstenu, dans tout mon ouvrage, d'employer ce mot de Gnose, malgré sa parfaite équivalence avec le sanscrit “Jnâna”, et je me suis contenté de celui de métaphysique, qui peut presque toujours s'y substituer sans inconvénient (quand cela n'est pas possible, on peut parler simplement de “connaissance”). Il n'y a là, de ma part, ni habileté ni manque de franchise (votre phrase pourrait le faire croire), mais seulement le désir d'écarter tout ce qui risque d'être mal compris, dans la mesure où il est possible de le prévoir ; mais je n'ai pas réussi, puisque, malgré toutes mes précautions, la fausse interprétation s'est produite tout de même, et du côté où je l'attendais le moins ! Si clairement qu'on s'efforce d'écrire, c'est à désespérer de se faire comprendre ; vraiment, si on ne peut dire que la morale n'a qu'une portée purement sociale sans être assimilé à Durkheim et autres sociologues ni parler de la connaissance intellectuelle pure sans être associé aux gnostiques de toute espèce, voire même placé au-dessous des Théosophistes et dénoncé comme plus

dangereux que ces malfaisants imbéciles, je commence à croire que le mieux serait tout simplement de garder le silence. Si ce n'était si fâcheux, ce serait plaisant, pour quelqu'un qui prend la défense de l'orthodoxie Traditionnelle dans tous les domaines, et qui ne veut rien connaître en dehors de cette orthodoxie, de se voir accuser de chercher à promouvoir l'hérésie !! Pour ce qui est spécialement du gnosticisme est-il besoin de dire que cette déformation grecque d'idées orientales incomprises ne m'intéresse pas le moins du monde ? Cela ne vaut pas beaucoup plus qu'un système philosophique. Aurait-il donc fallu que j'aie me défendre par avance, et sans aucun motif, de vouloir instituer quoi que ce soit ? Il ne me serait pas venu à l'idée qu'on pouvait me prêter de telles intentions, d'autant plus que j'avais dit que, dans ma conclusion, il ne s'agissait que de possibilités fort lointaines ; du reste, si l'élite dont j'ai parlé arrive à se constituer un jour, ce ne sera certainement pas par une association quelconque ; il faut pour cela des moyens d'un ordre autrement profond. En somme, je n'ai pas voulu dire autre chose que ce que j'ai dit, et tout cela prouve que, en voulant "parler franc", comme vous dites, on court grand risque de prêter aux gens des pensées qu'ils n'ont jamais eues. Cette dénaturation de mes intentions est si grave à mes yeux, que je me verrai obligé de profiter de la plus prochaine occasion pour formuler la rectification qui s'impose.

Je vous prie de ne voir dans toutes ces réflexions la marque d'aucune mauvaise humeur ; il n'y a que votre dernière phrase qui m'ait réellement heurté, et vous devez maintenant comprendre pourquoi ; la seule chose que je ne puisse admettre, c'est qu'on m'impute des idées qui ne sont pas les miennes. Pour tout le reste, d'ailleurs, ce n'est pas moi personnellement qui suis en cause ; c'est la doctrine, que j'expose fort imparfaitement, quoique de mon mieux, et qui, dans son essence et bien au-dessus de toutes les controverses dont elle peut être l'occasion : que nous comprenions la vérité ou que nous ne la comprenions pas, cela nous importe beaucoup, mais la vérité n'en est aucunement affectée. Peut-être ai-je tort d'écrire trop nettement ce que je pense, mais j'espère bien que vous ne m'en voudrez pas et que vous ne vous en froisserez nullement.

J'attends avec quelque curiosité votre article des "Lettres" ; savez-vous s'il paraîtra bientôt ?

Veillez croire, chère Mademoiselle, à nos sentiments les plus sympathiques.

René Guénon

Paris, 19 novembre 1921

Chère Mademoiselle

C'est à mon tour de m'excuser de ne pas vous avoir encore répondu ; moi aussi, j'ai été assez occupé depuis notre rentrée à Paris, et puis je voulais attendre, pour vous écrire, que mon livre sur le Théosophisme soit paru ce qui ne pouvait guère tarder. C'est maintenant chose faite, et j'ai préparé hier divers exemplaires, dont un pour vous, bien entendu, pour que vous puissiez l'avoir sans retard, j'ai profité des envois que Valois faisait pour le service et je l'y ai fait joindre ; le tout devant sans doute partir aujourd'hui, je pense que vous le recevrez à peu près en même temps que cette lettre.

J'ai vu Maritain et Massis, qui sont d'accord avec moi pour vous prier de vous charger du compte-rendu de l'ouvrage dans la "Revue Universelle", et d'en profiter pour faire la mise au point que je vous avais demandée. C'est d'ailleurs ce que Maritain vous avait déjà dit, et c'est Massis lui-même qui m'avait proposé d'arranger les choses de cette façon. Votre lettre me fait craindre seulement que ce compte-rendu ne puisse paraître avant un certain temps ; je comprends bien vos raisons, mais, en m'écrivant cela, vous pensiez sans doute que le livre ne paraîtrait qu'à une date plus éloignée. En tout cas, je vous serai très obligé de préparer cela le plus tôt qu'il vous sera possible ; comme vous connaissez déjà la question par mes articles (quoique le volume soit beaucoup plus développé), il me semble que ce travail ne devra pas vous prendre beaucoup de temps.

En relisant la dernière phrase de votre article des "Lettres", j'ai bien vu que vous aviez voulu dire en effet ce que vous m'expliquez, mais la phrase peut aussi se comprendre dans l'autre sens, celui que je vous reprochais. Il arrive assez souvent qu'on ne s'aperçoit pas soi-même de ces doubles sens, parce que, comme on sait très bien ce qu'on a eu l'intention de dire, on ne voit que cela, et on ne pense pas que le lecteur pourra y trouver autre chose.

J'aime à croire que vous ne vous ressentez plus de votre grippe et que votre fatigue a disparu. Vous

n'êtes sans doute pas sans venir quelquefois à Paris ; si un de ces jours vous pouviez disposer d'une heure ou deux, vous nous ferez très grand plaisir en venant nous voir ; nous pourrions parler un peu de votre thèse et des différents projets qui ont l'air de vous préoccuper. J'avais d'abord pensé vous remettre mon livre quand je vous verrais, mais, quoique j'aie trouvé qu'il valait mieux vous le faire envoyer tout de suite, j'espère bien que cela ne vous empêchera point de venir sans trop tarder.

Veillez croire, Chère Mademoiselle, à nos sentiments les meilleurs.

René Guénon

Paris, 3 janvier 1922

Chère Mademoiselle,

Si je n'ai pas répondu plus tôt à votre lettre, qui date déjà de plus d'un mois, c'est que nous pensions toujours avoir votre visite ainsi que vous nous le faisiez espérer. La dernière fois que j'ai vu Maritain, il m'a dit que Mademoiselle Bernadette était souffrante et que vous seriez peut-être obligée de la conduire dans le midi ; y êtes-vous allée ? Nous aimons à croire que son état ne présente rien d'inquiétant, et aussi que vous ne vous ressentez plus de vos deux attaques de grippe.

Chez nous, la santé n'est pas très brillante non plus : depuis que nous sommes revenu ici, nous avons tous des rhumes presque continuels. De plus, j'ai souffert tout ces temps-ci de maux de tête qui doivent être dus à la température anormale et malsaine, car beaucoup de personnes s'en plaignent également, et cela ne m'a guère permis de travailler. J'ai pu cependant faire deux articles qui m'avaient été demandés pour la "Revue Bleue", l'un sur les doctrines hindoues, l'autre sur les origines du Mormonisme ; cette dernière question est actuellement à l'ordre du jour à cause du "Lac Salé" de Pierre Benoît.

J'espère que, comme vous me le disiez, et malgré vos préoccupations, vous allez pouvoir préparer le compte-rendu de mon livre pendant ces vacances, afin qu'il paraisse dans la "Revue Universelle" de février. Vous savez peut-être que, pour l'"Action Française", Daudet a l'intention de faire un article dans lequel il parlera de mes deux ouvrages en même temps.

Et votre thèse, avez-vous pu enfin vous y remettre un peu ?

Vers la fin de novembre, ma tante et ma femme ont aperçu Germain sur la place de l'hôtel de ville ; elles ont été fort étonnées, mais, comme elles étaient pressées, elles n'ont pas pu l'arrêter. Depuis, j'ai appris par Maritain qu'il avait quitté Sedan au bout d'un mois, qu'il avait été une quinzaine de jours à Chaugy, et qu'il était maintenant à Paris dans une compagnie d'assurance ; mais y est-il encore ? Nous avons su aussi, d'un autre côté, qu'il n'avait pas donné signe de vie à sa famille depuis son départ de Sedan. Quant à nous, nous ne l'avons pas encore vu, et nous nous demandons pourquoi. Avouez que sa façon d'agir est plutôt étrange.

Nous espérons bien que vous ne tarderez plus guère à venir nous voir ; nous serions heureux de pouvoir enfin parler un peu avec vous.

Avec nos meilleurs vœux de nouvel an pour vous et les vôtres, veuillez recevoir, chère Mademoiselle, l'expression de nos sentiments bien sympathiques.

René Guénon

Paris, 4 mars 1922

Chère Mademoiselle,

Je viens de voir Massis, qui, comme moi a reçu votre lettre hier soir ; il m'a chargé de vous transmettre les explications qu'il m'a données. Donc, voici la chose en deux mots : comme Johannet n'a traité que le point de vue politique, son article n'est pas considéré comme constituant un compte-rendu de mon livre, et il n'empêchera nullement le vôtre de paraître. Massis n'a pas encore vu votre article, mais il ne pense pas (et moi non plus) que vous vous soyez étendue sur le côté politique de la question ; si toutefois vous en avez parlé incidemment, il vous demanderait simplement de supprimer le passage qui pourrait faire double emploi avec ce qui a déjà été dit. Voilà ce qu'il a

répondu à Maritain, qui, de son côté, lui a aussi écrit à ce sujet. En somme, tout s'arrange donc pour le mieux ; votre lettre m'avait inquiété ; je me demandais ce qu'il pouvait y avoir là-dessous, et j'ai voulu tirer tout de suite la chose au clair. Si j'ai ainsi deux articles au lieu d'un, je n'aurais pas à m'en plaindre.

Johannet doit me faire aussi un compte-rendu dans les "Lettres" ; il n'y a encore rien dans le numéro de mars, que j'ai reçu ce matin ; ce sera sans doute pour le mois prochain. D'autre part, il a parlé de moi dans un article de la "Revue Française", toujours à propos des dessous politiques du Théosophisme. J'ai eu deux très bons articles, l'un de Gonzague Truc dans l'"Epi ion", l'autre d'Eugène Tavernier dans la "Libre Parole". – Ces jours derniers, Daudet a reparlé à Massis de mes deux volumes ; il a toujours l'intention de faire quelque chose à ce sujet ; c'est dommage qu'il soit si occupé.

Nous espérons bien que, malgré tout ce que vous avez à faire, vous pourrez trouver quelques instants pour venir nous voir avant les vacances de Pâques, que nous irons passer à Blois comme d'habitude. Je souhaite que vous arriviez bientôt à terminer votre thèse ; ce sera une préoccupation de moins pour vous.

Pour ce qui est de Germain, il ne nous a pas donné le moindre signe de vie, malgré ses promesses, depuis le jour où il est venu avec vous. C'est à se demander s'il est encore à Boulogne ; c'est vraiment inquiétant en effet.

Croyez, chère Mademoiselle, à nos sentiments les plus sympathiques.

René Guénon

Paris, 24 mai 1922

Chère Mademoiselle,

Nous pensions toujours vous voir comme vous nous l'aviez fait espérer, et c'est pourquoi je n'ai pas répondu plus tôt à votre lettre. Sans doute continuez-vous à être très occupée ; tâchez donc de trouver tout de même quelques instants pour venir jusqu'ici un de ces jours. Je voudrais bien savoir avec plus de détails ce qui vous est arrivé pour votre thèse avec les gens de la Sorbonne.

Maritain, que j'ai vu la semaine dernière, m'a dit que votre soutenance à l'institut aurait lieu probablement le 17 juin. Vous serez bien aimable de me dire si telle est bien la date fixée définitivement, et aussi de nous indiquer l'heure, car nous serions très heureux de pouvoir y assister.

Maritain m'a dit aussi que votre compte-rendu était composé ; espérons donc qu'il va tout de même finir par paraître. Merci d'avoir parlé à Monsieur votre père, avant son départ, de ce pourquoi je vous avais écrit ; il est vraiment regrettable que cette exposition de Bruxelles se trouve juste au mois de juin.

Nous avons su par les Dubois que Germain était passé par Paris pour retourner à Ligny ; nous n'avons plus jamais de ses nouvelles directement. Il paraît qu'il a manifesté l'intention de se mettre à sa thèse ; que pensez-vous de cela ?

Mon travail sur le spiritisme est terminé, j'ai commencé ces jours-ci l'autre ouvrage, que je dois donner à Payot, et je crois que je n'aurai que le temps de le mettre sur pieds avant les vacances.

À bientôt, j'espère, chère Mademoiselle, et croyez toujours à nos sentiments les meilleurs

René Guénon

Paris, 3 juillet 1922

Chère Mademoiselle,

Nous avons bien regretté de ne pas vous voir la semaine dernière comme vous me l'aviez fait espérer ; sans doute le temps vous a-t-il manqué. Vous n'êtes probablement plus à saint Germain, mais je pense bien que ma lettre vous parviendra tout de même.

J'ai reçu votre thèse il y a quelques jours, et je vous en remercie bien vivement ; j'aurais voulu

pouvoir au moins la parcourir avant de vous écrire, mais cela ne m'a pas été possible : mon travail n'étant pas terminé. Je la lirai pendant les vacances, et je vous ferai part de mes réflexions. Nous voudrions bien quitter Paris le plus tôt possible, mais je ne sais pas encore quand je serai prêt ; ce ne sera probablement pas avant le 20 juillet au plus tôt.

Hier, chez Gonzague Truc, j'ai vu M. Guéguen (je ne sais si j'orthographe bien son nom), qui m'a parlé de vous. À ce propos, il faut que je vous dise que, comme il était question de votre thèse, Gonzague Truc a manifesté le désir d'en recevoir un exemplaire afin de pouvoir en parler dans un article ; il le ferait sûrement, car vous savez que tout ce qui concerne la scolastique l'intéresse beaucoup. Je ne sais si Rivière a fait un service de presse pour votre livre ; en tout cas, il me semble que vous pourriez lui demander de faire cet envoi, et je crois que ce serait une bonne chose.

Excusez-moi de ne vous écrire, pour aujourd'hui, que ces quelques mots en hâte, et croyez toujours, chère Mademoiselle, à nos sentiments les meilleurs.

René Guénon

Blois, 2 septembre 1922
74, rue Du Foix

Chère Mademoiselle,

Au reçu de votre carte, j'ai écrit à Massis, et celui-ci m'a envoyé la "Revue Universelle" par retour du courrier. J'ai donc pu prendre connaissance de votre article, dont je vous remercie ; je crois que, malgré le retard qu'a subi sa publication, il n'a pas cessé d'être d'actualité ; peut-être vaut-il mieux, du reste qu'il y ait eu un certain intervalle entre l'article de Johannet et le vôtre. Votre rectification pour "gnose" et "gnosticisme" remet les choses au point ; espérons qu'elle dissipera toute équivoque dans l'esprit des lecteurs. – Ce que vous dites au sujet de l'ésotérisme est à peu près ce que je pense moi-même ; mais, pour ma part, je ne consentirai pas à appeler "ésotérisme de principe" ce qui n'est au contraire qu'un ésotérisme de fait, je veux dire celui qui, précisément, n'est justifié par aucune considération de principe, comme c'est le cas chez les Théosophistes et les Occultistes ; je dirai même que ce n'est là qu'un "pseudo-ésotérisme". Quant à la division des hommes en "initiés" et "non initiés", je suis persuadé qu'elle existe réellement, d'une façon toute naturelle, par la force même des choses, et cela dans tous les domaines. Peut-être n'est-ce pas là ce que vous avez voulu contester ; mais, même en un sens plus précis, je vois une différence assez nette entre la connaissance "initiatique" et la connaissance "profane". Il faudrait sans doute se mettre d'accord sur les termes, ce qui n'est pas toujours facile ; j'aurai sûrement plus d'une occasion de revenir sur ce sujet, qui n'est pas sans rapport avec la distinction que je fais entre "métaphysique" et "philosophie". Dans votre article, en tout cas, ce ne sont là que des détails, et il est peu probable que les lecteurs s'y arrêtent ; pour tout le reste, nous sommes entièrement d'accord.

À propos de Théosophisme, vous souvenez-vous que je vous avais parlé de l'adhésion de Vincent d'Indy au groupement des "veilleurs" (ex "affranchis") ? Cela vous avait fort étonnée, et vous ne le pouviez pas croire. À ce moment là, je ne pouvais rien affirmer, car on me l'avait dit seulement et il pouvait y avoir erreur ; mais maintenant j'en ai la preuve : son nom figure sur la liste à côté de celui de Camille Flammarion que pensez-vous de cela ?

Je viens de terminer la lecture de votre thèse, qui m'a vivement intéressé. Si vous me permettez de vous dire franchement ce que je pense, l'apparence en est peut-être un peu trop touffue, à cause de la grande quantité de textes que vous citez ; mais je crois que vous vous en êtes bien aperçue vous-même, et c'est sans doute difficile à éviter, étant donnée la part que vous faisiez au point de vue historique dans la façon dont vous traitiez le sujet. Tous les points ne m'ont pas paru également éclaircis et, surtout dans ce qui concerne Aristote, il semble qu'il y ait parfois un certain flottement ; et il se pourrait bien que la faute en soit surtout à Aristote lui-même, ou à l'état dans lequel ses œuvres nous sont parvenues. – Je crois que vous avez très bien fait d'insister sur le caractère analogique de la notion de puissance, et de distinguer comme vous le faites les différents sens dont elle est susceptible. La distinction du "possible" et du "potentiel" est extrêmement importante ; on pourrait peut-être dire là-dessus autre chose encore que ce que vous en dites, mais c'est déjà beaucoup, et je ne sais si, en s'en tenant au point de vue scolastique, d'autres l'avaient ainsi fait ressortir avant vous. Je trouve

tout à fait bien aussi ce que vous dites pour l'Infini et l'indéfini, notamment dans le paragraphe relatif au mouvement et au “devenir accidentel” (qui d'ailleurs, d'une façon générale, me paraît plus net que celui qui le précède et qui concerne la matière et le “devenir substantiel”). – À propos de matière laissez-moi vous signaler un détail qui n'est peut-être pas sans importance. À la page 36, vous dites ceci : “ Le genre “animal” pourrait exister “comme matière” s'il existait une substance chimique déterminée d'où proviendraient tous les vivants”. Vous prenez là le mot de “matière” dans son sens tout à fait moderne, et je ne crois pas du tout que cette explication soit conforme à la pensée d'Aristote que vous cherchez à éclaircir dans ce passage. Du reste, ce que vous ajoutez aussitôt après détruit une telle interprétation, qui ne se rencontre que dans cette seule phrase. – Vous avez grandement raison de signaler certaines confusions qui sont des sources de difficultés presque inextricables, comme le double sens du mot “substance” (je n'arrive pas à comprendre comment ce mot a pu être pris pour traduire οὐσία) et surtout la confusion du général et de l'universel. Pour cette dernière, j'approuve particulièrement ce que vous dites à la page 44 ; vous avez très bien fait de la rapprocher de la confusion du potentiel et du possible, qui paraît bien exister également chez Aristote. Seulement vous unissez un peu trop les points de vue logique et psychologique, qui, pour moi, sont fort différents. Par contre (et d'ailleurs les deux choses se tiennent), vous séparez trop le point de vue logique du point de vue ontologique ; vous devez bien admettre pourtant qu'il y a au moins correspondance entre les deux, sans quoi le premier ne serait guère valable, et l'on risquerait de donner raison dans quelque mesure au relativisme des modernes.

Une chose qui me paraît bien étrange (mais ce n'est point à vous que ce reproche s'adresse), c'est l'assimilation de la connaissance à un mouvement, même en étendant le sens de ce dernier mot autant qu'on voudra. De même, je ne vois guère que des inconvénients à élargir le sens du mot “action” de manière à y faire rentrer la connaissance ; pour moi, il y a là, dans le vocabulaire aristotélicien et scolastique, quelque chose de fâcheux, qui, en dépit de toutes les distinctions qu'on peut introduire secondairement, est susceptible de faire naître bien des équivoques. Quand on sépare connaissance et action comme le font les doctrines Orientales, cela est autrement net ! Du reste, tout ce qui procède de la pensée grecque (malgré les corrections qui ont été apportées et dont je reconnais toute la valeur), me donne toujours l'impression d'être inutilement compliqué et encombré d'assez vaines subtilités, au milieu desquelles on risque souvent de perdre de vue l'essentiel. Il y a vraiment trop d’“analyse” là dedans... et pourtant Aristote n'a pas le verbiage de Platon. – Il ne me paraît pas que vous soyez arrivée à éclaircir suffisamment la conception de l’“intellect agent” ; il est vrai que cela est bien difficile, et même je pense que ce n'est pas possible si on se limite aux points de vue proprement Occidentaux. L'expression “faculté de l'âme” (page 160) est beaucoup plus vague que vous ne semblez le supposer ; le mot “âme” lui-même n'a-t-il pas une pluralité d'acceptions irréductibles ? Même si on le prend exclusivement comme équivalent de ψυχή, il n'est pas toujours aisé de voir au juste ce qu'il faut entendre par là ; en tout cas, le νοῦς est généralement regardé comme supérieur à la ψυχή non comme en faisant partie ; mais cette question nous entraînerait bien loin. Ce qui est tout à fait exact, c'est que “le raisonnement est un signe d'infériorité intellectuelle” (page 162) ; mais ne conviendrait-il pas de réserver le nom de “concepts” aux seuls idées générales, à l'exclusion des idées universelles (ou transcendantales) ? D'autre part, il y a entre idées générales et idées abstraites une différence considérable, dont je ne vois pas que vous en teniez compte ; je sais bien que la confusion est courante, mais elle est tout aussi grave que certaines de celles contre lesquelles vous protestez avec raison. – J'aurai peut-être encore quelques autres réflexions à vous soumettre, mais je m'arrête là pour aujourd'hui, non sans vous redire tout l'intérêt que j'ai pris à la lecture de votre travail.

Je viens de recevoir le commencement des épreuves de “L'erreur spirite” ; j'en suis content, car, avec Rivière, je crains toujours que les choses ne traînent en longueur.

Veillez croire, chère Mademoiselle, à nos sentiments les meilleurs.

René Guénon

30 octobre 1922

Chère Mademoiselle

Voici déjà près de quinze jours que j'ai reçu le livre du P. Wallace que vous m'avez renvoyé, et je suis vraiment confus de n'avoir pu trouver encore un instant pour vous en accuser réception. Il faut vous dire qu'on m'a demandé de me charger de la classe de philosophie à l'école des Francs-Bourgeois, et que j'ai accepté d'autant plus que c'est tout près d'ici. Nous sommes donc rentrés à Paris depuis un mois déjà, mais j'ai été d'autant plus pris jusqu'ici que j'ai eu à corriger les épreuves de l'«Erreur spirite» ; c'est bientôt terminé maintenant, et j'espère que le volume pourra paraître dans le courant de novembre.

J'ai reçu il y a quelque temps une lettre de M. Mayer, me disant avoir eu mon adresse par vous, et me demandant de lui fixer un rendez-vous pour m'entretenir d'un projet d'écriture idéographique universelle. Je l'ai vu ; son idée me paraît intéressante, mais je me demande ce qu'elle donnera à l'application. Quoiqu'il en soit, il m'a laissé une brochure que j'examinerai plus à loisir quand j'aurai un peu de temps libre, et ensuite nous en reparlerons.

Aurons-nous le plaisir de vous voir prochainement ? Si vous venez toujours à Paris le vendredi, je suis libre l'après-midi de ce jour là. De toute façon, nous espérons bien que vous ne tarderez pas à nous donner de vos nouvelles.

Veillez croire, chère Mademoiselle, à nos sentiments les meilleurs.

René Guénon

Paris, 6 mars 1923

Chère Madame,

Après avoir adressé mes félicitations à Saint Germain à l'occasion de votre mariage, j'ai attendu pour vous les envoyer directement, espérant toujours vous rencontrer ; et c'est ce qui vous explique pourquoi je suis si en retard pour vous parler de ce grand événement auquel nous ne pensions pas, puisque nous vous croyions encore dans l'Allier. Maintenant que vous voilà presque notre voisine, nous espérons bien avoir le plaisir de vous voir bientôt et de faire la connaissance de Monsieur Boulet. Comme d'habitude, nous nous absenterons pendant les vacances de Pâques, et nous serons de retour les premiers jours de la semaine de Quasimodo.

Mon livre sur le spiritisme va enfin paraître ces jours-ci ; j'ai été très ennuyé par le retard des imprimeurs : si tout avait marché normalement, cela aurait dû être prêt en novembre.

Ne soyez pas surprise de mon papier noir : nous sommes en deuil, depuis quelques jours, du père de notre petite Françoise qui était malade depuis si longtemps.

Nos bien sincères félicitations à Monsieur Boulet, et pour vous, chère Madame, croyez toujours à notre souvenir le meilleur.

René Guénon

Paris, 30 octobre 1923

Chère Madame

Que devez-vous penser de mon silence ? Je suis vraiment confus en voyant que votre carte date de deux mois déjà ! Je pense que vous devez être rentrés à Clermont ; mais, n'ayant pas votre adresse exacte, j'envoie cette lettre à Saint Germain, et je pense bien qu'ainsi elle vous parviendra.

Ma tante a été très souffrante et a dû subir d'urgence une opération au mois de juillet ; elle s'est très bien remise, fort heureusement, mais nous n'avons pu partir d'ici que le 10 août. Aussi les vacances ont elles passées bien rapidement, et c'est pourquoi il ne m'a pas été possible de vous répondre tout de suite. D'autre part, je me suis trouvé assez fatigué à la fin de l'année scolaire, mais maintenant nous sommes tous en bonne santé.

Nous avons été heureux d'avoir de vos nouvelles, et nous aimons à croire que l'état de Monsieur Boulet a continué à aller en s'améliorant. Nous espérons bien que vous n'oublierez pas votre promesse de venir nous voir cet hiver, car vous ne serez sans doute pas sans venir à Paris de temps à autre. Je

serais content de pouvoir reparler avec vous des choses qui nous intéressent.

Mon volume “Orient et Occident” n’est pas encore paru, et pourtant, si tout avait marché normalement, il aurait dû être prêt en juin. Mais il faut toujours compter avec la négligence des imprimeurs : j’ai été des semaines sans recevoir la suite des épreuves, si bien que les dernières ne me sont parvenues que pendant les vacances. Cela devrait donc pouvoir enfin paraître maintenant, mais voilà que Payot me fait encore attendre, à son tour, sous prétexte de chercher quel sera le moment le plus favorable pour le lancement ; il me promet toujours une réponse qu’il ne se presse pas de me donner. Tout cela est vraiment bien ennuyeux !

J’espère entreprendre bientôt un nouveau travail, mais je ne sais trop encore ce que ce sera ; ce ne sont pas les sujets qui manquent...

Mes élèves ont été presque tous reçus en juillet, mais, malgré cela, je n’ai pas repris ma classe aux Francs-Bourgeois ; je vous raconterai cette histoire quand nous aurons le plaisir de vous voir. Pour le moment je n’ai plus qu’un cours de jeunes filles ; je voudrais bien pouvoir en avoir deux ou trois dans le même genre, c’est moins pénible qu’une classe et plus sûr que des leçons. J’en ai parlé de divers côtés, mais, jusqu’ici, je n’ai pas trouvé encore ; si par hasard vous aviez connaissance de quelque chose de ce genre, vous seriez bien aimable de m’en informer.

Veillez, chère Madame, offrir notre meilleur souvenir à Monsieur Boulet, et croire à nos sentiments les plus sympathiques.

René Guénon

ÉCRITS POUR REGNABIT

Introduction

Dans son introduction au premier ouvrage posthume de René Guénon (1886-1951), *Initiation et réalisation spirituelle*, paru en 1952, Jean Reyor – alias Marcel Clavelle (1905-1988) – a souligné les problèmes posés par la publication des œuvres posthumes de Guénon, en renvoyant à sa propre correspondance avec l’auteur :

« Dans des lettres datées du 30 août et du 24 septembre 1950, il nous exprimait, entre autres choses, le désir que soient réunis en volumes les articles qu’il n’avait pas encore utilisés dans ses livres déjà existants : “Il y aurait seulement, nous écrivait-il, la difficulté de savoir de quelle façon les arranger pour en former des ensembles aussi cohérents que possible, ce qu’actuellement je serais incapable de dire moi-même... Si jamais je pouvais arriver à préparer quelque chose, ce dont malheureusement je doute de plus en plus, je préférerais arranger avant tout un ou deux recueils d’articles sur le symbolisme, et peut-être aussi une suite aux *Aperçus sur l’initiation*, car il me semble qu’il y aura bientôt assez d’articles touchant à ce sujet pour pouvoir former un deuxième volume”. » ¹

La composition d’un livre constitué d’un ensemble d’écrits rassemblés après la mort de leur auteur présente sans aucun doute des difficultés, une fois franchi le cap des questions et des objections préalables ; ces difficultés, nous les avons nous aussi rencontrées, d’abord en imaginant, puis en concrétisant l’édition du présent recueil. *Écrits pour Regnabit* rassemble tous les articles réalisés et publiés par René Guénon – nous reviendrons sur le sens de cette distinction – dans la revue catholique *Regnabit* entre 1925 et 1927. Il avait alors déjà à son actif plusieurs ouvrages importants et il publia, durant cette période, d’autres titres non moins importants : *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues* ², *Le Théosophisme : Histoire d’une pseudo-religion* ³, *L’Erreur spirite* ⁴, *Orient et Occident* ⁵, *L’Ésotérisme de Dante* ⁶, *L’Homme et son devenir selon le Vedanta* ⁷, *Le Roi du Monde* ⁸ et *La Crise du monde moderne* ⁹.

Le lecteur qui, de nos jours, aborde l’imposante bibliographie de René Guénon, s’aperçoit d’emblée qu’elle comporte, d’une part, des ouvrages écrits du vivant de l’auteur – souvent construits à partir d’articles retravaillés et réunis autour d’un thème central – et, d’autre part, un certain nombre de recueils posthumes où sont repris les nombreux articles que Guénon avait fait paraître dans des revues. Certains de ces articles ont été publiés dans des revues d’intérêt général, telles que *La Revue hebdomadaire*, *La Revue bleue* ou *Le Monde nouveau*, auxquelles Guénon a épisodiquement collaboré ; il s’agit, presque exclusivement, des premières moutures de chapitres de l’*Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues* et de *Orient et Occident*. Quelquefois, les articles de Guénon – notamment dans la revue *Vient de paraître* – sont de simples comptes rendus ; d’autres fois, il s’agit d’interventions sporadiques dans des revues comme les *Cahiers du Sud*, *The Speculative Mason* et *Au Christ-Roi*. Des contributions plus significatives figurent en revanche dans *La Gnose*, « revue consacrée à l’étude des sciences ésotériques » et organe officiel de l’Église gnostique universelle – où Guénon a écrit de 1909 à 1912 sous le pseudonyme de « Palingenius » –, ainsi que dans *La France anti-maçonnique*, à laquelle Guénon a participé en 1913-1914, signant ses articles « Le Sphinx » (il semble toutefois qu’il ait écrit “officieusement” dans cette dernière revue dès 1909). Certains des articles parus dans ces deux revues ont été rassemblés dans le recueil posthume *Études sur la Franc-*

1. Jean Reyor, Avant-Propos, in René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris : Éditions Traditionnelles, 1952, p. 7.

2. Cf. R. Guénon, *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, Paris : Marcel Rivière, 1921.

3. Cf. Idem, *Le Théosophisme : Histoire d’une pseudo-religion*, Paris : Nouvelle Librairie Nationale, 1921.

4. Cf. Idem, *L’Erreur spirite*, Paris : Marcel Rivière, 1923.

5. Cf. Idem, *Orient et Occident*, Paris : Payot, 1924.

6. Cf. Idem, *L’Ésotérisme de Dante*, Paris : Charles Bosse, 1925.

7. Cf. Idem, *L’Homme et son devenir selon le Vêdanta*, Paris : Bossard, 1925.

8. Cf. Idem, *Le Roi du Monde*, Paris : Charles Bosse, 1927.

9. Cf. Idem, *La Crise du monde moderne*, Paris : Gallimard, 1927.

Maçonnerie et le Compagnonnage ¹. Mais, comme chacun sait, la partie la plus substantielle des écrits de Guénon a vu le jour, à partir de 1925, dans *Le Voile d'Isis*, qui deviendra en 1936 *Études Traditionnelles* ; c'est là que Guénon a développé tous les aspects de sa pensée et qu'il a publié la plupart des textes qui formeront, après avoir été remaniés, les ouvrages édités de son vivant et bon nombre de ses œuvres posthumes. Dans ce tableau, la participation de Guénon à *Regnabit* occupe une place à part ; malgré son caractère exceptionnel, elle n'a pas reçu toute l'attention qu'elle méritait, n'ayant jamais été étudiée dans son ensemble ². C'est cette lacune que le présent volume entend combler.

S'il nous fallait résumer en une phrase ce qui donne à ce recueil son caractère particulier, nous emprunterions à Guénon ses propres expressions, lorsqu'il justifie sa participation à *Regnabit* en indiquant qu'il s'agit pour lui de se situer

« plus spécialement dans la “perspective” de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la tradition universelle. » ³

Par là s'explique sans doute

« le fait, malgré tout étonnant, qu'il ne faisait jamais référence [dans *Regnabit*] à ses propres ouvrages consacrés aux doctrines hindoues, alors que d'une façon générale c'est dans ces doctrines que son enseignement prenait surtout son point d'appui. » ⁴

En plus des aspects déjà évoqués dont l'importance n'aura échappé à personne, c'est la construction intellectuelle bien établie que Guénon met à profit lorsqu'il écrit ces articles ainsi que la continuité conceptuelle et chronologique dans laquelle ils s'inscrivent, qui nous ont finalement décidé à entreprendre leur publication.

Toutes les contributions de René Guénon à la revue *Regnabit* sont rassemblées dans le présent volume. Elles sont ainsi, pour la première fois, accessibles intégralement et dans leur ordre chronologique, qui restitue la logique du développement conceptuel de cette partie de l'œuvre de Guénon. Jusqu'à présent, ces articles n'étaient disponibles que sous une forme fragmentaire, à travers les réélaborations successives effectuées par l'auteur ou des rééditions partielles dans les recueils posthumes. Nous croyons qu'à partir de cette source il sera possible d'apporter de nouveaux éclairages sur l'œuvre et la doctrine de Guénon.

Il nous faut encore préciser un point avant de terminer notre discours. Comme chacun sait, l'œuvre doctrinale si complexe de René Guénon et, plus généralement, l'acception nouvelle prise par le mot “ésotérisme” sur la base de ses travaux, sont aujourd'hui au centre d'un vaste débat. Des discussions approfondies sont en cours, tant sur le plan historique que sur ceux de la phénoménologie et de l'herméneutique. C'est justement le désir d'approfondir encore davantage les recherches doctrinales et historiques – sur le *texte* aussi bien que sur le *contexte* – qui est à l'origine de la présente publication et en constitue la raison d'être. En procédant de la sorte, nous n'entendons nullement négliger l'aspect méthodologique de la recherche, c'est-à-dire le moment où l'on discerne les significations et où, le cas échéant, l'on formule des jugements ; plus simplement, nous souhaitons aborder le sujet sous un angle historique et phénoménologique, ce qui n'exclut pas le jugement, mais le suspend au profit d'une description qui laisse, autant que possible, les textes parler d'eux-mêmes.

PierLuigi Zoccatelli

1. Cf. Idem, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris : Éditions Traditionnelles, 2 vols., 1964.

2. Cf. PierLuigi Zoccatelli, *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon. Louis Charbonneau-Lassay, et la Fraternité du Paraquet. Avec des documents inédits*, Milan : Archè, 1999.

3. R. Guénon. « Le grain de sénévé », *Études Traditionnelles*, janvier-février 1949, p. 26 ; réédité dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris : Gallimard, 1962, p. 433.

4. Michel Vâlsan, *ibid.*, Introduction, p. 14.

Le Sacré-Cœur et la Légende du Saint Graal

Dans un de ses derniers articles (*Regnabit*, juin 1925) ¹, M. Charbonneau-Lassay signale très justement, comme se rattachant à ce qu'on pourrait appeler la « préhistoire du Cœur Eucharistique de Jésus », la légende du Saint Graal, écrite au XII^e siècle, mais bien antérieure par ses origines, puisqu'elle est en réalité une adaptation chrétienne de très anciennes traditions celtiques. L'idée de ce rapprochement nous était déjà venue à l'occasion de l'article antérieur, extrêmement intéressant au point de vue où nous nous plaçons, intitulé *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924) ², et dont nous rappellerons le passage suivant : « Dans les hiéroglyphes, écriture sacrée où souvent l'image de la chose représente le mot même qui la désigne, le cœur ne fut cependant figuré que par un emblème : le vase. Le cœur de l'homme n'est-il pas en effet le vase où sa vie s'élabore continuellement avec son sang ? » ³ C'est ce vase, pris comme symbole du cœur et se substituant à celui-ci dans l'idéographie égyptienne, qui nous avait fait penser immédiatement au Saint Graal, d'autant plus que dans ce dernier, outre le sens général du symbole (considéré d'ailleurs à la fois sous ses deux aspects divin et humain), nous voyons encore une relation spéciale et beaucoup plus directe avec le Cœur même du Christ.

En effet, le Saint Graal est la coupe qui contient le précieux sang du Christ, et qui le contient même deux fois, puisqu'elle servit d'abord à la Cène, et qu'ensuite Joseph d'Arimatee y recueillit le sang et l'eau qui s'échappaient de la blessure ouverte par la lance du centurion au flanc du Rédempteur. Cette coupe se substitue donc en quelque sorte au Cœur du Christ comme réceptacle de son sang, elle en prend pour ainsi dire la place et en devient comme un équivalent symbolique ; et n'est-il pas encore plus remarquable, dans ces conditions, que le vase ait été déjà anciennement un emblème du cœur ? D'ailleurs, la coupe, sous une forme ou sous une autre, joue, aussi bien que le cœur lui-même, un rôle fort important dans beaucoup de traditions antiques ; et sans doute en était-il ainsi notamment chez les Celtes, puisque c'est de ceux-ci qu'est venu ce qui constitua le fond même ou tout au moins la trame de la légende du Saint Graal. Il est regrettable qu'on ne puisse guère savoir avec précision quelle était la forme de cette tradition antérieurement au Christianisme, ainsi qu'il arrive du reste pour tout ce qui concerne les doctrines celtiques, pour lesquelles l'enseignement oral fut toujours l'unique mode de transmission usité ; mais il y a d'autre part assez de concordances pour qu'on puisse du moins être fixé sur le sens des principaux symboles qui y figuraient, et c'est là ce qu'il y a en somme de plus essentiel.

Mais revenons à la légende sous la forme où elle nous est parvenue ; ce qu'elle dit de l'origine même du Graal est fort digne d'attention : cette coupe aurait été taillée par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette émeraude rappelle d'une façon frappante l'*urnâ*, la perle frontale qui, dans l'iconographie hindoue, tient souvent la place du troisième œil de *Shiva*, représentant ce qu'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ce rapprochement nous semble plus propre que tout autre à éclairer parfaitement le symbolisme du Graal ; et l'on peut même y saisir une relation de plus avec le cœur, qui est, pour la tradition hindoue comme pour bien d'autres, mais peut-être plus nettement encore, le centre de l'être intégral, et auquel, par conséquent, ce sens de l'éternité doit être directement rattaché.

Il est dit ensuite que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; et cela encore devient fort clair avec le sens que nous venons d'indiquer. L'homme, écarté de son centre originel par sa propre faute, se trouvait désormais enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. Le Paradis terrestre, en effet, était véritablement le « Centre du Monde », partout assimilé symboliquement au Cœur divin ; et ne peut-on dire qu'Adam, tant qu'il fut dans l'Éden, vivait vraiment dans le Cœur de Dieu ?

1. Cf. Louis Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Les Images du Cœur Eucharistique en Angleterre au XV^e siècle et au XVI^e siècle », *Regnabit*, 5^e année, n° 1, juin 1925, pp. 8-16, réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne*, Paris : Gutenberg Reprints, 1981, vol. I, pp. 295-303.

2. Cf. Idem, « Le cœur humain et la Notion du Cœur de Dieu dans l'ancienne Égypte », *Regnabit*, 4^e année, n° 6, novembre 1924, pp. 374-383, réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 254-263.

3. *Ibid.*, p. 377 (*Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, p. 257).

Ce qui suit est plus énigmatique : Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase ; or Seth est une des figures du Rédempteur, d'autant plus que son nom même exprime les idées de fondement, de stabilité, et annonce en quelque façon la restauration de l'ordre primordial détruit par la chute de l'homme. Il y avait donc dès lors tout au moins une restauration partielle, en ce sens que Seth et ceux qui après lui possédèrent le Graal pouvaient par là même établir, quelque part sur la terre, un centre spirituel qui était comme une image du Paradis perdu. La légende, d'ailleurs, ne dit pas où ni par qui le Graal fut conservé jusqu'à l'époque du Christ, ni comment fut assurée sa transmission ; mais l'origine celtique qu'on lui reconnaît doit probablement laisser entendre que les Druides y eurent une part et doivent être comptés parmi les conservateurs réguliers de la tradition primordiale. En tout cas, l'existence d'un tel centre spirituel, ou même de plusieurs, simultanément ou successivement, ne paraît pas pouvoir être mise en doute, quoi qu'il faille penser de leur localisation ; ce qui est à noter, c'est qu'on attachait partout et toujours à ces centres, entre autres désignations, celle de « Cœur du Monde », et que, dans toutes les traditions, les descriptions qui s'y rapportent sont basées sur un symbolisme identique, qu'il est possible de suivre jusque dans les détails les plus précis. Cela ne montre-t-il pas suffisamment que le Graal, ou ce qui est ainsi représenté, avait déjà, antérieurement au Christianisme, et même de tout temps, un lien des plus étroits avec le Cœur divin et avec l'*Emmanuel*, nous voulons dire avec la manifestation, virtuelle ou réelle selon les âges, mais toujours présente, du Verbe éternel au sein de l'humanité terrestre ?

Après la mort du Christ, le Saint Graal fut, d'après la légende, transporté en Grande-Bretagne par Joseph d'Armathie et Nicodème ; alors commence à se dérouler l'histoire des Chevaliers de la Table Ronde et de leurs exploits, que nous n'entendons pas suivre ici. La Table Ronde était destinée à recevoir le Graal lorsqu'un des Chevaliers serait parvenu à le conquérir et l'aurait apporté de Grande-Bretagne en Armorique, et cette table est aussi un symbole vraisemblablement très ancien, un de ceux qui furent associés à l'idée de ces centres spirituels auxquels nous venons de faire allusion. La forme circulaire de la table est d'ailleurs liée au « cycle zodiacal » (encore un symbole qui mériterait d'être étudié plus spécialement) par la présence autour d'elle de douze personnages principaux, particularité qui se retrouve dans la constitution de tous les centres dont il s'agit. Cela étant, ne peut-on voir dans le nombre des douze Apôtres une marque, parmi une multitude d'autres, de la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale, à laquelle le nom de « préchristianisme » conviendrait si exactement ? Et d'autre part, à propos de la Table Ronde, nous avons remarqué une étrange concordance dans les révélations symboliques faites à Marie des Vallées (voir *Regnabit*, novembre 1924) ¹, et où est mentionnée « une table ronde de jaspe, qui représente le Cœur de Notre-Seigneur », en même temps qu'il y est question d'« un jardin qui est le Saint Sacrement de l'autel », et qui, avec ses « quatre fontaines d'eau vive », s'identifie mystérieusement au Paradis terrestre ; n'est-ce pas là encore une confirmation assez étonnante et inattendue des rapports que nous signalons plus haut ?

Naturellement, ces notes trop rapides ne sauraient avoir la prétention de constituer une étude complète sur une question aussi peu connue ; nous devons nous borner pour le moment à donner de simples indications, et nous nous rendons bien compte qu'il y a là des considérations qui, au premier abord, sont susceptibles de surprendre quelque peu ceux qui ne sont pas familiarisés avec les traditions antiques et avec leurs modes habituels d'expression symbolique ; mais nous nous réservons de les développer et de les justifier plus amplement par la suite, dans des articles où nous pensons pouvoir aborder également bien d'autres points qui ne sont pas moins dignes d'intérêt.

En attendant, nous mentionnerons encore, en ce qui concerne la légende du Saint Graal, une étrange complication dont nous n'avons pas tenu compte jusqu'ici : par une de ces assimilations verbales qui jouent souvent dans le symbolisme un rôle non négligeable, et qui d'ailleurs ont peut-être des raisons plus profondes qu'on ne se l'imaginerait à première vue, le Graal est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*). Dans certaines versions, les deux sens se trouvent même étroitement rapprochés, car le livre devient alors une inscription tracée par le Christ ou par un ange sur la coupe elle-même. Nous n'entendons actuellement tirer de là aucune conclusion, bien qu'il y ait

1. Cf. A. Levesque, « Marie des Vallées et le Sacré-Cœur », *Regnabit*, 4^e année, n° 6, novembre 1924, pp. 394-402.

des rapprochements faciles à faire avec le « Livre de Vie » et avec certains éléments du symbolisme apocalyptique.

Ajoutons aussi que la légende associe au Graal d'autres objets, et notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin ; mais ce qui est bien curieux, c'est la préexistence de cette lance ou de quelqu'un de ses équivalents comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe dans les traditions anciennes. D'autre part, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue précisément la même vertu à la lance de la Passion. Et ceci nous rappelle une autre similitude du même genre : dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le bouc d'un sanglier (remplaçant ici la lance), son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; or M. Charbonneau a signalé dans *Regnabit* (janvier 1925) « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la Cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses »¹. Nous aurons tout à l'heure à reparler du symbolisme floral, envisagé sous un aspect quelque peu différent ; mais, quelle que soit la multiplicité des sens que présentent presque tous les symboles, tout cela se complète et s'harmonise parfaitement, et cette multiplicité même, loin d'être un inconvénient ou un défaut, est au contraire, pour qui sait la comprendre, un des avantages principaux d'un langage beaucoup moins étroitement limité que le langage ordinaire.

Pour terminer ces notes, nous indiquerons quelques symboles qui, dans diverses traditions, se substituent parfois à celui de la coupe, et qui lui sont identiques au fond ; ce n'est pas là sortir de notre sujet, car le Graal lui-même, comme on peut facilement s'en rendre compte par tout ce que nous venons de dire, n'a pas à l'origine une autre signification que celle qu'a généralement le vase sacré partout où il se rencontre, et qu'a notamment, en Orient, la coupe sacrificielle contenant le *Soma* védique (ou le *Haoma* mazdéen), cette extraordinaire « préfiguration » eucharistique sur laquelle nous reviendrons peut-être en quelque autre occasion. Ce que figure proprement le *Soma*, c'est le « breuvage d'immortalité » (*l'Amritâ* des Hindous, *l'Ambrosie* des Grecs, deux mots étymologiquement semblables), qui confère ou restitue, à ceux qui le reçoivent avec les dispositions requises, ce « sens de l'éternité » dont il a été question précédemment.

Un des symboles dont nous voulons parler est le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas ; c'est comme une sorte de représentation schématique de la coupe sacrificielle, et il se rencontre à ce titre dans certains *yantras* ou symboles géométriques de l'Inde. D'autre part, ce qui est très remarquable à notre point de vue, c'est que la même figure est également un symbole du cœur, dont elle reproduit d'ailleurs la forme en la simplifiant ; le « triangle du cœur » est une expression courante dans les traditions orientales. Cela nous amène à une observation qui a aussi son intérêt : c'est que la figuration du cœur inscrit dans un triangle ainsi disposé n'a en soi rien que de très légitime, qu'il s'agisse du cœur humain ou du Cœur divin, et qu'elle est même assez significative quand on la rapporte aux emblèmes usités par certain hermétisme chrétien du moyen âge, dont les intentions furent toujours pleinement orthodoxes. Si l'on a voulu parfois, dans les temps modernes, attacher à une telle représentation un sens blasphématoire (voir *Regnabit*, août-septembre 1924)², c'est qu'on a, consciemment ou non, altéré la signification première des symboles, jusqu'à renverser leur valeur normale ; il y a là un phénomène dont on pourrait citer maints exemples, et qui trouve d'ailleurs son explication dans le fait que certains symboles sont effectivement susceptibles d'une double interprétation et ont comme deux faces opposées. Le serpent, par exemple, et aussi le lion, ne signifient-ils pas à la fois, et suivant les cas, le Christ et Satan ? Nous ne pouvons songer à exposer ici à ce sujet une théorie générale qui nous entraînerait bien loin ; mais on comprendra qu'il y a là quelque chose qui rend très délicat le maniement des symboles, et aussi que ce point requiert

1. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. I. A propos de la Rose emblématique de Martin Luther. II. La Rose, fleur allégorique des Saintes-Plaies et du Sang de Jésus-Christ », *Regnabit*, 4^e année, n^o 8, janvier 1925, pp. 99-108 (p. 104), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 264-273 (p. 269).

2. Cf. Idem, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus », *Regnabit*, 4^e année, n^o 3-4, août-septembre 1924, pp. 187-195, réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 245-253.

une attention toute spéciale lorsqu'il s'agit de découvrir le sens réel de certains emblèmes et de les traduire correctement.

Un autre symbole qui équivaut fréquemment à celui de la coupe, c'est un symbole floral : la fleur, en effet, n'évoque-t-elle pas par sa forme l'idée d'une « réceptacle », et ne parla-t-on pas du « calice » d'une fleur ? En Orient, la fleur symbolique par excellence est le lotus ; en Occident, c'est le plus souvent la rose qui joue le même rôle. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que ce soit là l'unique signification de cette dernière, non plus que du lotus, puisque, au contraire, nous en indiquions nous-mêmes une autre précédemment ; mais nous la verrions volontiers dans le dessin brodé sur ce canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault (*Regnabit*, janvier 1925, figure p. 106) ¹, où la rose est placée au pied d'une lance le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; mais, du reste, les deux significations se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient et la font s'épanouir. C'est la « rosée céleste », suivant la figure si souvent employée en relation avec l'idée de la Rédemption, ou avec les idées connexes de régénération et de résurrection ; mais cela encore demanderait de longues explications, quand bien même nous nous bornerions à faire ressortir la concordance des différentes traditions à l'égard de cet autre symbole.

D'autre part, puisqu'il a été question ici de la Rose-Croix à propos du sceau de Luther (janvier

1. Cf. Idem, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. I. A propos de la Rose emblématique de Martin Luther. II. La Rose, fleur allégorique des Saintes-Plaies et du Sang de Jésus-Christ », *cit.*, p. 106, réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne*, *op. cit.*, p. 271. Voici l'illustration en question :



Détail de
canon d'autel
brodé en l'ab-
baye de Fon-
tevrault. —
XV^e siècle.

1925) ¹, nous dirons que cet emblème hermétique fut d'abord spécifiquement chrétien quelles que « soient les fausses interprétations plus ou moins naturalistes » qui en ont été données à partir du XVIII^e siècle ; et n'est-il pas remarquable que la rose y occupe, au centre de la croix, la place même du Sacré-Cœur ? En dehors des représentations où les cinq plaies du Crucifié sont figurées par autant de roses, la rose centrale, lorsqu'elle est seule, peut fort bien s'identifier au Cœur lui-même, au vase qui contient le sang, qui est le centre de la vie et aussi le centre de l'être tout entier.

Il y a encore au moins un autre équivalent symbolique de la coupe : c'est le croissant lunaire ; mais celui-ci, pour être convenablement expliqué, exigerait des développements qui seraient tout à fait en dehors du sujet de la présente étude ; nous ne le mentionnons donc que pour ne négliger entièrement aucun côté de la question.

De tous les rapprochements que nous venons de signaler, nous tirerons déjà une conséquence que nous espérons pouvoir rendre encore plus manifeste par la suite : lorsqu'on trouve partout de telles concordances, n'y a-t-il pas là plus qu'un simple indice de l'existence d'une tradition primordiale ? Et comment expliquer que, le plus souvent, ceux mêmes qui se croient obligés d'admettre en principe cette tradition primordiale n'y pensent plus ensuite et raisonnent en fait exactement comme si elle n'avait jamais existé, ou tout au moins comme si rien ne s'en était conservé au cours des siècles ? Si l'on veut bien réfléchir à ce qu'il y a d'anormal dans une telle attitude, on sera peut-être moins disposé à s'étonner de certaines considérations, qui, à la vérité, ne paraissent étranges qu'en vertu des habitudes mentales propres à notre époque. D'ailleurs, il suffit de chercher un peu, à la condition de n'y apporter aucun parti pris, pour découvrir de tous cotés les marques de cette unité doctrinale essentielle, dont la conscience a pu parfois s'obscurcir dans l'humanité, mais qui n'a jamais entièrement disparu ; et, à mesure qu'on avance dans cette recherche, les points de comparaison se multiplient comme d'eux-mêmes et des preuves nouvelles apparaissent à chaque instant ; certes, le *Quærite et invenietis* de l'Évangile n'est pas un vain mot.

René Guénon.

1. Cf. *ibid.*, p. 99, réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne*, op. cit., p. 264. Voici l'illustration en question :



*La Rose emblématique
de Martin Luther.*

Le Chrisme & le Cœur dans les anciennes Marques corporatives

Dans un article, d'un caractère d'ailleurs purement documentaire, consacré à l'étude d'*Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, et paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-octobre 1924), M. W. Deonna, de Genève, comparant les signes qui figurent sur ces armes avec d'autres symboles plus ou moins similaires, est amené à parler notamment du « quatre de chiffre », qui fut « usuel aux XVI^e et XVII^e siècles ¹ comme marque de fabrique pour les imprimeurs, les tapissiers, comme marque de commerce pour les marchands, comme marque de famille et de maison pour les particuliers, qui le mettent sur leurs dalles tombales, sur leurs armoiries ». Il note que ce signe « se prête à toutes sortes de combinaisons, avec la croix, le globe, le cœur, s'associe aux monogrammes des propriétaires, se complique de barres adventices », et il en reproduit un certain nombre d'exemples. Nous pensons que ce fut essentiellement une « marque de maîtrise », commune à beaucoup de corporations diverses, auxquelles les particuliers et les familles qui se servirent de ce signe étaient sans doute unis par quelques liens, souvent héréditaires.

M. Deonna parle ensuite, assez sommairement, de l'origine et de la signification de cette marque : « M. Jusselin, dit-il, la dérive du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens ², mais cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire, et aucune analogie ne l'impose ». Tel n'est point notre avis, et cette assimilation doit être au contraire fort naturelle, car, pour notre part, nous l'avons toujours faite de nous-même, sans rien connaître des travaux spéciaux qui pouvaient exister sur la question, et nous n'aurions même pas cru qu'elle pouvait être contestée, tant elle nous semblait évidente. Mais continuons, et voyons quelles sont les autres explications proposées : « Serait-ce le 4 des chiffres arabes, substitués aux chiffres romains dans les manuscrits européens avant le XI^e siècle ?... Faut-il supposer qu'il représente la valeur mystique du chiffre 4, qui remonte à l'antiquité, et que les modernes ont conservée ? » M. Deonna ne rejette pas cette interprétation, mais il en préfère une autre: il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter.

À vrai dire, ces diverses hypothèses ne s'excluent pas forcément : il peut fort bien y avoir eu, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, superposition et même fusion de plusieurs symboles en un seul, auquel se trouvent par là même attachées des significations multiples ; il n'y a là rien dont on doive s'étonner, puisque, comme nous l'avons dit précédemment, cette multiplicité de sens est comme inhérente au symbolisme, dont elle constitue même un des plus grands avantages comme mode d'expression. Seulement, il faut naturellement pouvoir reconnaître quel est le sens premier et principal du symbole ; et, ici, nous persistons à penser que ce sens est donné par l'identification avec le Chrisme, tandis que les autres n'y sont associés qu'à titre secondaire.

Il est certain que le signe astrologique de Jupiter, dont nous donnons ici les deux formes principales (fig. 1), présente, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir un rapport avec l'idée de « maîtrise », et nous y reviendrons plus loin ; mais, pour nous, cet élément, dans le symbolisme de la marque dont il s'agit, ne saurait venir qu'en troisième lieu. Notons, du reste, que l'origine même de ce signe de Jupiter est fort incertaine, puisque quelques-uns veulent y voir une représentation de l'éclair, tandis que, pour d'autres, il est simplement l'initiale du nom de *Zeus*.

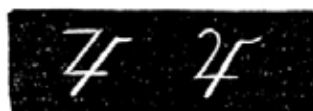


FIG. 1

D'autre part, il ne nous paraît pas niable que ce que M. Deonna appelle la « valeur mystique » du

1. Le même signe fut déjà fort employé au XV^e siècle, tout au moins en France, et notamment dans les marques d'imprimeurs. Nous en avons relevé les exemples suivants : Wolf (Georges), imprimeur-libraire à Paris, 1489 ; Syber (Jehan), imprimeur à Lyon, 1478 ; Rembolt (Bertholde), imprimeur à Paris, 1489.

2. Origine du monogramme des tapissiers, dans le *Bulletin monumental*, 1922, pp. 433-435.

nombre 4 a également joué ici un rôle, et même un rôle plus important, car nous lui donnerions la seconde place dans ce symbolisme complexe. On peut remarquer, à cet égard, que le chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont deux extrémités sont jointes par une ligne oblique (fig. 2) ;



FIG. 2.

or la croix était dans l'antiquité, et notamment chez les pythagoriciens, le symbole du quaternaire (ou plus exactement un de ses symboles, car il y en avait un autre qui était le carré) ; et, d'autre part, l'association de la croix avec le monogramme du Christ a dû s'établir de la façon la plus naturelle.

Cette remarque nous ramène au Chrisme ; et, tout d'abord, nous devons dire qu'il convient de faire une distinction entre le Chrisme constantinien proprement dit, le signe du Labarum, et ce qu'on appelle le Chrisme simple. Celui-ci (fig. 3) nous apparaît comme le symbole fondamental d'où beaucoup d'autres sont dérivés plus ou moins directement ; on le regarde comme formé par l'union des lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Iésous Christos*, et c'est là, en effet, un sens qu'il a reçu dès les premiers temps du Christianisme ; mais ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et il est un de ceux que l'on trouve répandus un peu partout et à toutes les époques.



FIG. 3

Il y a donc là un exemple de cette adaptation chrétienne de signes et de récits symboliques préchrétiens, que nous avons déjà signalée à propos de la légende du Saint Graal ^{1*} ; et cette adaptation doit apparaître, non seulement comme légitime, mais en quelque sorte comme nécessaire, à ceux qui, comme nous, voient dans ces symboles des vestiges de la tradition primordiale. La légende du Graal est d'origine celtique ; par une coïncidence assez remarquable, le symbole dont nous parlons maintenant se retrouve aussi en particulier chez les Celtes, où il est un élément essentiel de la « rouelle » (fig. 4) ; celle-ci, d'ailleurs, s'est perpétuée à travers le moyen âge, et il n'est pas invraisemblable d'admettre qu'on peut y rattacher même la rosace des cathédrales ².



FIG. 4

Il existe, en effet, une connexion certaine entre la figure de la roue et les symboles floraux à significations multiples, tels que la rose et le lotus, auxquels nous avons fait allusion dans notre précédent article ; mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet. Quant à la signification générale

1. * Cf. ici le chapitre 1.

2. Dans un article antérieur, M. Deonna a reconnu lui-même une relation entre la « rouelle » et le Chrisme (*Quelques réflexions sur le Symbolisme, en particulier dans l'art préhistorique*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-avril 1924) ; nous sommes d'autant plus surpris de le voir nier ensuite la relation, pourtant plus visible, qui existe entre le Chrisme et le « quatre de chiffre ».

de la roue, où les modernes veulent d'ordinaire voir un symbole exclusivement « solaire », suivant un genre d'explication dont ils usent et abusent en toutes circonstances, nous dirons seulement, sans pouvoir y insister autant qu'il le faudrait, qu'elle est tout autre chose en réalité, et qu'elle est avant tout un symbole du Monde, comme on peut s'en convaincre notamment par l'étude de l'iconographie hindoue. Pour nous en tenir à la « rouelle » celtique ¹, nous signalerons encore, d'autre part, que la même origine et la même signification doivent très probablement être attribuées à l'emblème qui figure dans l'angle supérieur du pavillon britannique (fig. 6), emblème qui n'en diffère en somme qu'en ce qu'il est inscrit dans un rectangle au lieu de l'être dans une circonférence, et dans lequel certains Anglais veulent voir le signe de la suprématie, maritime de leur patrie ².



FIG. 5

Nous ferons à cette occasion une remarque extrêmement importante en ce qui concerne le symbolisme héraldique : c'est que la forme du Chrisme simple est comme une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses.

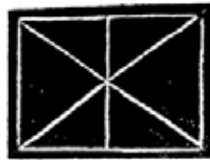


FIG. 6

Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition (la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant aux six pointes de la fig. 3) ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de Lys, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine réelle de l'emblème en question, qui a donné lieu à tant d'hypothèses : que la fleur de Lys soit vraiment une fleur, ce qui nous ramènerait aux symboles floraux que nous rappelions tout à l'heure (le lis naturel a d'ailleurs six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud ³, ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte de la synthèse de plusieurs de ces figures, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons.

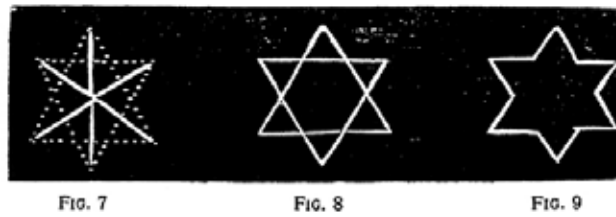
Une des raisons de cette particularité doit se trouver dans l'importance des significations attachées au nombre 6, car la figure que nous envisageons n'est pas autre chose, au fond, qu'un des symboles géométriques qui correspondent à ce nombre. Si l'on joint ses extrémités de deux en deux (fig. 7), on obtient un autre symbole sénaire bien connu, le double triangle (fig. 8), auquel on donne le plus

1. Il existe deux types principaux de cette « rouelle », l'un à six rayons (fig. 4) et l'autre à huit (fig. 5), chacun de ces nombres ayant naturellement sa raison d'être et sa signification. C'est au premier qu'est apparenté le Chrisme ; quant au second (auquel on peut rattacher de la même façon, entre autres emblèmes, la « Santo Estrello », l'étoile symbolique de la Provence), il est intéressant de noter qu'il présente une similitude très nette avec le lotus hindou à huit pétales.

2. La forme même de la « rouelle » se retrouve d'une façon frappante lorsque le même emblème est tracé sur le bouclier que porte la figure allégorique d'Albion.

3. Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. – Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, antique symbole de résurrection.

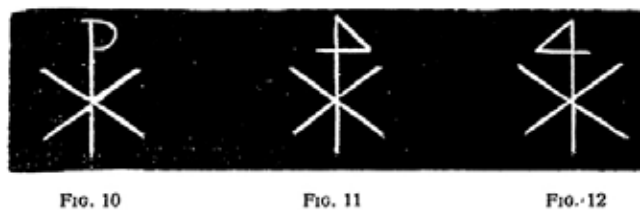
souvent le nom de « sceau de Salomon » ¹.



Cette figure est très fréquemment usitée chez les Juifs et chez les Arabes, mais elle est aussi un emblème chrétien ; elle fut même, ainsi que M. Charbonneau-Lassay nous l'a signalé, un des anciens symboles du Christ, comme le fut aussi une autre figure équivalente, l'étoile à six branches (fig. 9), qui n'en est en somme qu'une simple variante, et comme l'est, bien entendu, le Chrisme lui-même, ce qui est encore une raison d'établir entre ces signes un étroit rapprochement. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles opposés et entrelacés, dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre 6 a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement au Verbe incarné. D'autre part, ce même nombre est, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (l'œuvre des six jours), et, sous ce rapport, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est comme une sorte de traduction graphique du « *per quem omnia facta sunt* » du *Credo* ².

Maintenant, ce qui est à noter tout spécialement au point de vue où nous nous plaçons dans la présente étude, c'est que le double triangle fut choisi, au XVI^e siècle ou peut-être même antérieurement, comme emblème et comme signe de ralliement par certaines corporations ; il devint même à ce titre, surtout en Allemagne, l'enseigne ordinaire des tavernes ou brasseries où lesdites corporations tenaient leurs réunions ³. C'était en quelque sorte une marque générale et commune, tandis que les figures plus ou moins complexes où apparaît le « quatre de chiffre » étaient des marques personnelles, particulières à chaque maître ; mais n'est-il pas logique de supposer que, entre celles-ci et celle-là, il devait y avoir une certaine parenté, celle même dont nous venons de montrer l'existence entre le Chrisme et le double triangle ?

Le Chrisme constantinien (fig. 10), qui est formé par l'union des deux lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du Chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à sa partie supérieure, d'une boucle destinée à transformer l'I en P.



Or, si l'on considère le « quatre de chiffre » sous ses formes les plus simples et les plus courantes, sa similitude, nous pourrions même dire son identité avec le Chrisme constantinien, est tout à fait indéniable ; elle est surtout frappante lorsque le chiffre 4, ou le signe qui en affecte la forme et qui peut aussi être en même temps une déformation du P, est tourné vers la droite (fig. 11) au lieu de l'être

1. Cette figure est appelée aussi quelquefois « bouclier de David », et encore « bouclier de Michaël » ; cette dernière désignation pourrait donner lieu à des considérations très intéressantes.

2. En Chine, six traits autrement disposés constituent pareillement un symbole du Verbe ; ils représentent aussi le terme moyen de la Grande Triade, c'est-à-dire le Médiateur entre le Ciel et la Terre, unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

3. À ce propos, signalons en passant un fait curieux et assez peu connu : la légende de Faust, qui date à peu près de la même époque, constituait le rituel d'initiation des ouvriers imprimeurs.

vers la gauche (fig. 12), car on rencontre indifféremment ces deux orientations ¹. En outre, on voit apparaître là un second élément symbolique, qui n'existait pas dans le Chrisme constantinien : nous voulons parler de la présence d'un signe de forme cruciale, qui se trouve introduit tout naturellement par la transformation du P en 4. Souvent, comme on le voit sur les deux figures ci-contre que nous empruntons à M. Deonna, ce signe est comme souligné par l'adjonction d'une ligne supplémentaire, soit horizontale (fig. 13), soit verticale (fig. 14), qui constitue une sorte de redoublement de la croix ².



FIG. 13

FIG. 14

On remarquera que, dans la seconde de ces figures, toute la partie inférieure du Chrisme a disparu et a été remplacée par un monogramme personnel, de même qu'elle l'est ailleurs par divers symboles ; c'est peut-être ce qui a donné lieu à certains doutes sur l'identité du signe qui demeure constamment à travers tous ces changements ; mais nous pensons que les marques qui contiennent le Chrisme complet sont celles qui représentent la forme primitive, tandis que les autres sont des modifications ultérieures, où la partie conservée fut prise pour le tout, probablement sans que le sens en fut jamais entièrement perdu de vue. Cependant, il semble que, dans certains cas, l'élément crucial du symbole soit alors passé au premier plan ; c'est du moins ce qui nous paraît résulter de l'association du « quatre de chiffre » avec d'autres signes, et c'est ce point qu'il nous reste maintenant à examiner.

Parmi les signes dont il s'agit, il en est un qui figure dans la marque d'une tapisserie du XVI^e siècle conservée au musée de Chartres (fig. 15), et dont la nature ne peut faire aucun doute : c'est évidemment, sous une forme à peine modifiée, le « globe du Monde » (fig. 16), symbole formé du signe hermétique du règne minéral surmonté d'une croix ; ici, le « quatre de chiffre » a pris purement et simplement la place de la croix ³.

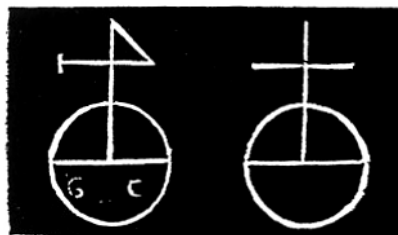


FIG. 15

FIG. 16

Ce « globe du Monde » est essentiellement un signe de puissance, et il l'est à la fois du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, car, s'il est un des insignes de la dignité impériale, on le trouve aussi à chaque instant placé dans la main du Christ, et cela non seulement dans les représentations qui évoquent plus particulièrement la Majesté divine, comme celles du Jugement dernier, mais même dans les figurations du Christ enfant. Ainsi, quand ce signe remplace le Chrisme (et qu'on se souvienne ici du lien qui unit originairement ce dernier à la « rouelle », autre symbole du Monde), on peut dire en somme que c'est encore un attribut du Christ qui s'est substitué à un autre ; en même temps, ce nouvel attribut est rattaché assez directement à l'idée de « maîtrise », comme au signe de

1. La fig. 12 est donnée par M. Deonna avec cette mention : « marque Zachariæ Palthenii, imprimeur, Francfort, 1599 ».

2. Fig. 13 : « marque avec la date 1540, Genève ; sans doute Jacques Bernard, premier pasteur réformé de Satigny ». Fig. 14 : « marque de l'imprimeur Carolus Morellus, Paris 1631 ».

3. Nous avons vu également ce signe du « globe du Monde » dans plusieurs marques d'imprimeurs du début du XVI^e siècle.

Jupiter, auquel la partie supérieure du symbole peut faire penser surtout en de pareils cas, mais sans qu'elle cesse pour cela de garder sa valeur cruciale, à l'égard de laquelle la comparaison des deux figures ci-dessus ne permet pas la moindre hésitation.

Nous arrivons ensuite à un groupe de marques qui sont celles qui ont motivé directement cette étude, parce qu'elles constituent des documents qui devaient tout spécialement trouver place dans cette Revue : en effet, la différence essentielle entre ces marques, et celle dont nous venons de parler en dernier lieu, c'est que le globe y est remplacé par un cœur. Chose curieuse, ces deux types apparaissent comme étroitement liés l'un à l'autre, car, dans certaines d'entre elles (fig. 17 et 18), le cœur est divisé par des lignes qui sont exactement disposées comme celles qui caractérisent le « globe du Monde »¹ ; n'y a-t-il pas là l'indication d'une sorte d'équivalence, au moins sous un certain rapport, et ne serait-ce pas déjà suffisant pour suggérer qu'il s'agit ici du « Cœur du Monde » ?

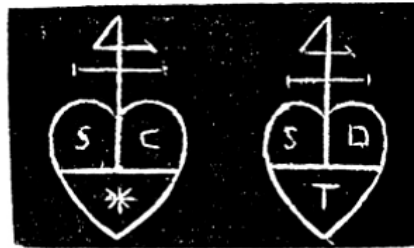


FIG. 17

FIG. 18

Dans d'autres exemples, les lignes droites tracées à l'intérieur du cœur sont remplacées par des lignes courbes qui semblent dessiner les oreillettes, et dans lesquelles sont enfermées les initiales (fig. 19 et 20) ; mais ces marques semblent être plus récentes que les précédentes², de sorte qu'il s'agit vraisemblablement d'une modification assez tardive, et peut-être destinée simplement à donner à la figure un aspect moins géométrique et plus ornemental. Enfin, il existe des variantes plus compliquées, où le symbole principal est accompagné de signes secondaires qui, manifestement, n'en changent pas la signification ; et même, dans celle que nous reproduisons (fig. 21), il est permis de penser que les étoiles ne font que marquer plus nettement le caractère céleste qu'il convient de lui reconnaître³.



FIG. 19

FIG. 20

FIG. 21

Nous voulons dire par là qu'on doit, à notre avis, voir dans toutes ces figures le Cœur du Christ, et qu'il n'est guère possible d'y voir autre chose, puisque ce cœur est surmonté d'une croix, et même, pour toutes celles que nous avons sous les yeux, d'une croix redoublée par l'adjonction au chiffre 4 d'une ligne horizontale.

Nous ouvrirons ici une parenthèse pour signaler encore un curieux rapprochement : la schématisation de ces figures donne un symbole hermétique connu (fig. 22), qui n'est autre chose que la position renversée de celui du soufre alchimique (fig. 23).

1. Fig. 17 : « marque de tapisserie du XVI^e siècle, musée de Chartres ». Fig. 18 : « marque de maîtrise de Samuel de Tournes, sur un pot d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1719 ».

2. Fig. 19 : « marque de Jacques Eynard, marchand genevois, sur un vitrail du XVII^e siècle ». Fig. 20 : « marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Jacques Morel, Genève, 1719 ».

3. Fig. 21 : « marque de maîtrise sur un plat d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609 ».



FIG. 22

FIG. 23

Nous retrouvons ici le triangle inversé, dont nous indiquions, dans notre précédent article (voir *Regnabit*, IX, 186), l'équivalence avec le cœur et la coupe ; isolé, ce triangle est le signe alchimique de l'eau, tandis que le triangle droit, la pointe dirigée vers le haut, est celui du feu. Or, parmi les différentes significations que l'eau a constamment dans les traditions les plus diverses, il en est une qu'il est particulièrement intéressant de retenir ici : elle est le symbole de la Grâce et de la régénération opérée par celle-ci dans l'être qui la reçoit ; qu'on se rappelle seulement, à cet égard, l'eau baptismale, les quatre fontaines d'eau vive du Paradis terrestre, et aussi l'eau s'échappant avec le sang du Cœur du Christ, source inépuisable de la Grâce. Enfin, et ceci vient encore corroborer cette explication, le renversement du symbole du soufre signifie la descente des influences spirituelles dans le « monde d'en bas », c'est-à-dire dans le monde terrestre et humain ; c'est, en d'autres termes, la « rosée céleste » dont nous avons déjà parlé¹. Ce sont là les emblèmes hermétiques auxquels nous avons fait allusion, et l'on conviendra que leur vrai sens est fort éloigné des interprétations falsifiées que prétendent en donner certaines sectes contemporaines !

Cela dit, revenons à nos marques corporatives, pour formuler en quelques mots les conclusions qui nous paraissent se dégager le plus clairement de tout ce que nous venons d'exposer.



FIG. 24

FIG. 25

En premier lieu, nous croyons avoir suffisamment établi que c'est bien le Chrisme qui constitue le type fondamental dont ces marques sont toutes issues, et dont, par conséquent, elles tirent leur signification principale. En second lieu, quand on voit, dans certaines de ces marques, le cœur prendre la place du Chrisme et d'autres symboles qui, d'une façon indéniable, se rapportent tous directement au Christ, n'a-t-on pas le droit d'affirmer nettement que ce cœur est bien le Cœur du Christ ? Ensuite, comme nous l'avons déjà fait remarquer tout à l'heure, le fait que ce même cœur est surmonté de la croix, ou d'un signe sûrement équivalent à la croix, ou même, mieux encore, de l'une et de l'autre réunis, ce fait, disons-nous, appuie cette affirmation aussi solidement que possible, car, en toute autre hypothèse, nous ne voyons pas bien comment on pourrait en fournir une explication plausible. Enfin, l'idée d'inscrire son nom, sous forme d'initiales ou de monogramme, dans le Cœur même du Christ, n'est-elle pas une idée bien digne de la piété de nos ancêtres² ?

Nous arrêterons notre étude sur cette dernière réflexion, nous contentant pour cette fois d'avoir,

1. La fig. 24, qui est le même symbole hermétique accompagné d'initiales, provient d'une dalle funéraire de Genève (collections lapidaires, n° 573). La fig. 25, qui en est une modification, est mentionnée en ces termes par M. Deonna : « clef de voûte d'une maison au Molard, Genève, démolie en 1889, marque de Jean du Villard, avec la date 1576 ».

2. Il est à remarquer que la plupart des marques que nous avons reproduites étant empruntées à la documentation de M. Deonna, sont de provenance genevoise et ont dû appartenir à des protestants ; mais il n'y a peut-être pas lieu de s'en étonner outre mesure, si l'on songe d'autre part que le chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus. Il faut se féliciter, pensons-nous, de voir les protestants eux-mêmes apporter ainsi leur témoignage en faveur du culte du Sacré-Cœur.

tout en précisant quelques points intéressants pour le symbolisme religieux en général, apporté à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur une contribution qui nous est venue d'une source quelque peu imprévue, et souhaitant seulement que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il s'en trouve quelques-uns qui puissent la compléter par l'indication d'autres documents du même genre, car il doit certainement en exister çà et là en nombre assez considérable, et il suffirait de les recueillir et de les rassembler pour former un ensemble de témoignages réellement impressionnant ¹.

René Guénon.

1. Il serait particulièrement intéressant de rechercher si le cœur se rencontre parfois dans les marques de maîtres maçons et tailleurs de pierre qui se voient sur beaucoup d'anciens monuments, et notamment de monuments religieux. M. Deonna reproduit quelques marques de tailleurs de pierre, relevées à la cathédrale Saint-Pierre de Genève, parmi lesquelles se trouvent des triangles inversés, quelques-uns accompagnés d'une croix placée au-dessous ou à l'intérieur ; il n'est donc pas improbable que le cœur ait aussi figuré parmi les emblèmes en usage dans cette corporation.

À propos de quelques symboles hermético-religieux

Nous avons pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de donner quelques explications complémentaires sur certains symboles dont il a déjà été question précédemment dans cette Revue. Ces explications, il est vrai, ne se rapportent pas directement au Sacré-Cœur ; mais, puisqu'il est des lecteurs qui ont demandé des études sur le symbolisme en général (voir juillet 1925, p. 169), nous voulons croire qu'elles ne seront pas tout à fait hors de propos ici.

L'un des symboles auxquels nous faisons allusion est le *Janus bifrons* qui a été reproduit par M. Charbonneau-Lassay à la suite de son article sur les cadrans solaires (mai 1925, p. 484) ¹. L'interprétation la plus habituelle est celle qui considère les deux visages de Janus comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation est d'ailleurs parfaitement exacte, mais elle ne correspond qu'à un des aspects du symbolisme fort complexe de Janus. À ce point de vue, d'ailleurs, il y a déjà une remarque très importante à faire : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable ² ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et dont nous avons eu l'occasion de parler à propos du Saint Graal (août-septembre 1925, p. 187) ³, comme figurant le « sens de l'éternité ». Selon la tradition hindoue, un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ». Il est facile de comprendre par ces considérations pourquoi Janus peut légitimement être pris pour une figure de Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva*), mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». D'ailleurs, le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est le Verbe Éternel que l'Écriture Sainte désigne comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre du latin *seculum*) ; et la tradition hindoue lui donne aussi le titre équivalent de *Purâna-Purusha*.

Dans les deux visages du Janus dont il parlait dans son article, M. Charbonneau avait vu « celui

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Cadrans solaires de la Chartreuse de Lugny et de SaintGenis-Laval. XVII^e siècle. Un ancien emblème du mois de Janvier. XVI^e siècle », *Regnabit*, 4^e année, n^o 12, mai 1925, pp. 481-485 (p. 484), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 288-292 (p. 291). Voici l'illustration en question :



Représentation allégorique du mois de Janvier.
Enluminure du XVI^e siècle. — Luchon (Hte-Gar.)

2. C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

3. Cf. ici le chapitre 1.

d'un homme âgé, tourné vers les temps écoulés, et l'autre, plus jeune, fixé sur l'avenir »¹ ; et cela, d'après ce que nous venons de dire, était effectivement fort plausible. Cependant, il nous a semblé que, dans le cas actuel, il s'agissait plutôt d'un Janus androgyne, dont on trouve aussi de fréquents exemples ; nous avons fait part de cette remarque à M. Charbonneau, qui, après avoir examiné de nouveau la figure en question, a pensé comme nous que le visage tourné à droite devait bien être un visage féminin. Sous cet aspect, Janus est comparable au *Rebis* des hermétistes du moyen âge (de *res bina*, chose double, conjonction de deux natures en un être unique), qui est représenté aussi sous la forme d'un personnage à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme ; la seule différence est que ce *Rebis* est *Sol-Luna*, comme l'indiquent les emblèmes accessoires qui l'accompagnent d'ordinaire, tandis que *Janus-Jana* est plutôt *Lunus-Luna*. À ce titre, sa tête est souvent surmontée du croissant, au lieu de la couronne qu'il porte dans la figuration reproduite dans *Regnabit* (il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur les relations de cette couronne et de ce croissant) ; et il y a lieu de noter encore que le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de Janus. Nous ne faisons que signaler ce côté du symbolisme de l'antique dieu latin, sans nous y étendre davantage, car il en est d'autres encore sur lesquels nous croyons plus utile d'insister ici quelque peu. Janus est le *Janitor* qui ouvre et ferme le cycle annuel, et les deux clefs qu'il porte le plus fréquemment sont celles des deux portes solsticiales. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères (*initiatio* dérive de *in-ire*, et, suivant Cicéron, le nom même de Janus a la même racine que le verbe *ire*) ; sous ce nouveau rapport, les deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; n'est-il pas naturel qu'on y ait vu une préfiguration des clefs qui ouvrent et ferment le Royaume des Cieux ? Du reste, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a des liens fort étroits entre les deux sens que nous venons d'indiquer ; ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y², et que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » et la « voie des ancêtres » (*déva-yâna* et *pitri-yâna* ; le mot sanscrit *yâna* a la même racine encore que le latin *ire*, et sa forme le rapproche singulièrement du nom de *Janus*). Ces deux voies sont aussi, en un sens, celle des Cieux et celle des Enfers ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises.

D'un autre côté, à la droite et à la gauche correspondent respectivement, suivant la kabbale hébraïque, deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*) ; ces deux attributs conviennent manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin. Si nous nous reportons à la figuration qui est l'occasion de cette note, nous voyons que, du côté du visage masculin, Janus porte précisément un sceptre, insigne de majesté, tandis que, du côté du visage féminin, il tient une clef ; cette clef, et ce sceptre se substituent donc ici à l'ensemble de deux clefs qui est un emblème plus habituel du même Janus, et ils rendent peut-être plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal. C'est là, en effet, une autre encore des significations multiples, et d'ailleurs concordantes, qui se trouvent impliquées dans le symbolisme de Janus, et celle-là aussi le rend bien propre à être regardé comme une figure du Christ ; ce n'est pas aux lecteurs de *Regnabit* qu'il est nécessaire d'expliquer qu'au Christ appartiennent éminemment et par excellence le Sacerdoce et la Royauté suprêmes.

1. L. Charbonneau-Lassay, « L'iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Cadres solaires de la Chartreuse de Lugny et de Saint-Genis-Laval. XVII^e siècle. Un ancien emblème du mois de Janvier. XVI^e siècle », *cit.*, p. 484 (*Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, p. 292).

2. C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice. Nous avons retrouvé l'antique symbole pythagoricien, non sans quelque surprise, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin.



La Kabbale hébraïque synthétise le symbolisme dont nous venons de parler dans la figure de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, et où la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » ont le sens que nous indiquions tout à l'heure ; cet arbre est aussi désigné comme l'« Arbre de Vie » (*Ets ha-Hayim*). Il est bien remarquable qu'une figuration strictement équivalente se retrouve dans le symbole médiéval de l'« Arbre des Vifs et des Morts », décrit par M. Charbonneau-Lassay dans son récent article sur les *Arbres emblématiques* (août-septembre 1925, p. 178) ¹, et qui évoque en outre l'idée de « postérité spirituelle », fort importante dans diverses doctrines traditionnelles.

Selon l'Écriture, l'« Arbre de Vie » était placé au milieu de l'Éden (*Genèse*, II, 9), et, comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur la légende du Saint Graal, l'Éden était lui-même le Centre spirituel du Monde. Cet arbre représentait donc l'axe invariable autour duquel s'accomplit la révolution de toutes choses (révolution à laquelle se rapporte également le cycle zodiacal) ; et c'est pourquoi l'« Arbre de Vie », dans d'autres traditions, est encore désigné comme l'« Arbre du Monde ». Nous énumérerons seulement quelques-uns des arbres qui, chez les différents peuples, ont été pris pour symboliser cet « Arbre du Monde » : le figuier dans l'Inde, le chêne chez les Celtes et à Dodone, le frêne chez les Scandinaves, le tilleul chez les Germains. Nous pensons qu'il faut voir aussi une figure de l'« Arbre du Monde » ou de l'« Arbre de Vie » dans l'ex-libris hermétique du XVIII^e siècle que M. Charbonneau a reproduit dans le même article (p. 179) ² : ici, il est représenté par l'acacia, symbole hébraïque d'immortalité et d'incorruptibilité, donc de résurrection. C'est précisément, suivant la tradition hébraïque encore, de l'« Arbre de Vie » qu'émane cette « rosée céleste » dont nous avons eu l'occasion de parler déjà à diverses reprises, et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts.

Malgré la présence de l'acacia, l'ex-libris en question n'a aucun caractère spécifiquement maçonnique ; les deux colonnes de droite et de gauche de l'arbre séphirothique n'y sont pas représentées, comme elles le seraient en pareil cas, par les deux colonnes du Temple de Salomon. La place de celle-ci est tenue par deux prismes triangulaires à terminaison pyramidale, placés en sens inverse l'un de l'autre, et surmontés respectivement du soleil et de la lune. Ces deux astres ainsi rapprochés, constituant le sigle Sol et Luna qui accompagne les anciennes crucifixions ³, évoquent

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. La Plaie latérale de Jésus-Christ et les Arbres emblématiques », *Regnabit*, 5^e année, n° 3-4, août-septembre 1925, pp. 177-185, réédité dans *Idem*, *Études de symbolique chrétienne*, *op. cit.*, pp. 313-321.

2. Cf. *ibid.*, p. 179, (*Études de symbolique chrétienne*, *op. cit.*, p. 315). Voici l'illustration en question :



Ex-libris hermétique du XVIII^e siècle
provenant de Poitiers.

3. La croix est placée, dans ces représentations, entre le soleil et la lune, exactement comme l'« Arbre de Vie » l'est ici ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la croix est aussi *Lignum Vitæ*.

en même temps l'idée du *Rebis* hermétique ; et ceci est encore une confirmation du rapport très étroit qui existe entre tous les symboles que nous envisageons ici. Quant aux deux prismes eux-mêmes, ils offrent l'image des deux ternaires opposés formant le « sceau de Salomon », dont nous avons parlé dans notre article sur les marques corporatives (novembre 1925) ¹ ; et ces deux mêmes ternaires se retrouvent aussi dans la disposition, évidemment voulue, des branches et des racines de l'arbre lui-même, disposition qui rappelle assez nettement celle de la fleur de Lys et des autres figures héraldiques ayant pour schéma général le Christe.

Tout cela est assurément fort curieux et propre à susciter bien des réflexions ; nous espérons que nous aurons du moins, en signalant tous ces rapprochements, réussi à faire sentir dans une certaine mesure l'identité foncière de toutes les traditions, preuve manifeste de leur unité originelle, et la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale dont on retrouve ainsi partout les vestiges éparés.



Pour terminer, nous tenons à dire quelques mots d'une objection qui nous a été adressée à propos des rapports que nous avons envisagés entre le Saint Graal et le Sacré-Cœur, bien que, à vrai dire, la réponse qui y a été faite en même temps nous paraisse pleinement satisfaisante (voir *Regnabit*, octobre 1925, pp. 358-359) ².

Peu importe, en effet, que Chrestien de Troyes et Robert de Boron n'aient pas vu, dans l'antique légende dont ils n'ont été que les adaptateurs, toute la signification qui y était contenue ; cette signification ne s'y trouvait pas moins réellement, et nous prétendons n'avoir rien fait autre chose que de la rendre explicite, sans introduire quoi que ce soit de « moderne » dans notre interprétation. Du reste, il est bien difficile de dire au juste ce que les écrivains du XII^e siècle voyaient ou ne voyaient pas dans la légende ; et, étant donné qu'ils ne jouaient en somme qu'un simple rôle de « transmetteurs », nous accordons très volontiers qu'ils ne devaient sans doute pas y voir tout ce qu'y voyaient leurs inspireurs, nous voulons dire les véritables détenteurs de la doctrine traditionnelle.

D'autre part, pour ce qui est des Celtes, nous avons eu soin de rappeler quelles précautions s'imposent lorsqu'on veut en parler, en l'absence de tout document écrit ; mais pourquoi voudrait-on supposer, en dépit des indices contraires que nous avons malgré tout qu'ils aient été moins favorisés que les autres peuples anciens ? Or nous voyons partout, et non pas seulement en Égypte, l'assimilation symbolique établie entre le cœur et la coupe ou le vase ; partout, le cœur est envisagé comme le centre de l'être, centre à la fois divin et humain dans les applications multiples auxquelles il donne lieu ; partout aussi, la coupe sacrificielle représente le Centre ou le Cœur du Monde, le « séjour d'immortalité » ³ ; que faut-il de plus ? Nous savons bien que la coupe et la lance, ou leurs équivalents, ont eu encore d'autres significations que celles que nous avons indiquées ; mais, sans nous y attarder, nous pouvons dire que toutes ces significations, si étranges que certaines puissent paraître aux yeux des modernes, sont parfaitement concordantes entre elles, et qu'elles expriment en réalité les applications d'un même principe à des ordres divers, suivant une loi de correspondance sur laquelle se fonde l'harmonieuse multiplicité des sens qui sont inclus en tout symbolisme.

Maintenant, que non seulement le Centre du Monde s'identifie effectivement au Cœur du Christ, mais que cette identité ait été nettement indiquée dans les doctrines antiques, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans d'autres études. Évidemment, l'expression de « Cœur du Christ »,

1. Cf. ici le chapitre 2.

2. Cf. « Échange d'Idées », *Regnabit*, 5^e année, n° 5, octobre 1925, pp. 358-359.

3. Nous aurions pu rappeler aussi l'*athanor* hermétique, le vase où s'accomplit le « Grand Œuvre », et dont le nom, suivant certains, serait dérivé du grec *athanatos* « immortel » ; le feu invisible qui y est entretenu perpétuellement correspond à la chaleur vitale qui réside dans le cœur. Nous aurions pu également faire des rapprochements avec un autre symbole fort répandu, celui de l'*œuf*, qui signifie résurrection et immortalité, et sur lequel nous aurons peut-être quelque occasion de revenir. Signalons d'autre part, au moins à titre de curiosité, que la *coupe* du Tarot (dont l'origine est du reste bien mystérieuse) a été remplacée par le *cœur* dans les cartes à jouer ordinaires, ce qui est encore un indice de l'équivalence des deux symboles.

en ce cas, doit être prise en un sens qui n'est pas précisément celui que nous pourrions appeler le sens « historique » ; mais encore faut-il dire que les faits historiques eux-mêmes, comme tout le reste, traduisent selon leur mode propre les réalités supérieures et se conforment à cette loi de correspondance à laquelle nous venons de faire allusion, loi qui seule permet de s'expliquer certaines « préfigurations ». Il s'agit, si l'on veut, du Christ-principe, c'est-à-dire du Verbe manifesté au point central de l'Univers ; mais qui oserait prétendre que le Verbe Éternel et sa manifestation historique, terrestre et humaine, ne sont pas réellement et substantiellement un seul et même Christ sous deux aspects différents ? Nous touchons encore ici aux rapports du temporel et de l'intemporel ; peut-être ne convient-il pas d'y insister davantage, car ces choses sont justement de celles que le symbolisme seul permet d'exprimer dans la mesure où elles sont exprimables. En tout cas, il suffit de savoir lire les symboles pour y trouver tout ce que nous y trouvons nous-même ; mais malheureusement, à notre époque surtout, tout monde ne sait pas les lire.

René Guénon.

Le Verbe et le Symbole

Dans un de ses derniers articles (*Regnabit*, novembre 1925)¹, le Révérend Père Anizan a insisté, d'une façon très juste et particulièrement opportune, sur l'importance et la valeur de la forme symbolique pour la transmission des enseignements doctrinaux d'ordre religieux et traditionnel. Nous nous permettons de revenir à notre tour sur ce sujet, pour y apporter quelques précisions complémentaires et montrer encore plus explicitement les différents points de vue sous lesquels il peut être envisagé.

D'abord, le symbolisme nous apparaît comme tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures. Il faut prendre le composé humain tel qu'il est, un et multiple à la fois dans sa complexité réelle ; c'est ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, depuis que Descartes a prétendu établir entre l'âme et le corps une séparation radicale et absolue. Pour une pure intelligence, assurément, nulle forme extérieure, nulle expression n'est requise pour comprendre la vérité, ni même pour communiquer à d'autres pures intelligences ce qu'elle a compris dans la mesure où cela est communicable ; mais il n'en est pas ainsi pour l'homme. Au fond, toute expression, toute formulation, quelle qu'elle soit, est un symbole de la pensée qu'elle traduit extérieurement ; en ce sens, le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme. Il ne doit donc pas y avoir opposition entre l'emploi des mots et celui des symboles figuratifs ; ces deux modes d'expression seraient plutôt complémentaires l'un de l'autre (et d'ailleurs, en fait, ils peuvent se combiner, puisque l'écriture est primitivement idéographique et que parfois même, comme en Chine, elle a toujours conservé ce caractère). D'une façon générale, la forme du langage est analytique, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même « intuitif » en quelque sorte, ce qui le rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'« intuition intellectuelle » qui est au-dessus de la raison, et qu'il faut bien se garder de confondre avec cette intuition inférieure à laquelle font appel divers philosophes contemporains. Par conséquent, si l'on ne se contente pas de constater une différence et si l'on veut parler de supériorité, celle-ci sera, quoi qu'en prétendent certains, du côté du symbolisme synthétique, qui ouvre des possibilités de conception véritablement illimitées, tandis que le langage, aux significations plus définies et plus arrêtées, pose toujours à l'entendement des bornes plus ou moins étroites.

Qu'on n'aille donc pas dire que la forme symbolique n'est bonne que pour le vulgaire ; c'est plutôt le contraire qui serait vrai ; ou, mieux encore, elle est également bonne pour tous, parce qu'elle aide chacun à comprendre plus ou moins complètement, plus ou moins profondément la vérité qu'elle représente selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles. C'est ainsi que les vérités les plus hautes, qui ne seraient aucunement communicables ou transmissibles par tout autre moyen, le deviennent jusqu'à un certain point lorsqu'elles sont, si l'on peut dire, incorporées dans des symboles qui les dissimuleront sans doute pour beaucoup, mais qui les manifesteront dans tout leur éclat aux yeux de ceux qui savent voir.

Est-ce à dire que l'usage du symbolisme soit une nécessité ? Ici, il faut faire une distinction : en soi et d'une façon absolue, aucune forme extérieure n'est nécessaire ; toutes sont également contingentes et accidentelles par rapport à ce qu'elles expriment ou représentent. C'est ainsi que, suivant l'enseignement des Hindous, une figure quelconque, par exemple une statue symbolisant tel ou tel aspect de la Divinité, ne doit être considérée que comme un « support », un point d'appui pour la méditation ; c'est donc un simple « adjuvant », et rien de plus. Un texte védique donne à cet égard une comparaison qui éclaire parfaitement ce rôle des symboles et des formes extérieures en général : ces formes sont comme le cheval qui permet à un homme d'accomplir un voyage plus rapidement et avec beaucoup moins de peine que s'il devait le faire par ses propres moyens. Sans doute, si cet homme n'avait pas de cheval à sa disposition, il pourrait malgré tout parvenir à son but, mais combien plus difficilement ! S'il peut se servir d'un cheval, il aurait grand tort de s'y refuser sous prétexte qu'il est plus digne de lui de ne recourir à aucune aide ; n'est-ce pas précisément ainsi

1. Cf. Félix Anizan, « Et sui Eum non receperun », *Regnabit*, 5^e année, n° 8, janvier 1926, pp. 97-100.

qu'agissent les détracteurs du symbolisme ? Et même, si le voyage est long et pénible, bien qu'il n'y ait jamais une impossibilité absolue de le faire à pied, il peut néanmoins y avoir une véritable impossibilité pratique d'en venir à bout. Il en est ainsi des rites et des symboles : ils ne sont pas nécessaires d'une nécessité absolue, mais ils le sont en quelque sorte d'une nécessité de convenance, eu égard aux conditions de la nature humaine.

Mais il ne suffit pas de considérer le symbolisme du côté humain comme nous venons de le faire jusqu'ici ; il convient, pour en pénétrer toute la portée, de l'envisager également du côté divin, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Déjà, si l'on constate que le symbolisme a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et si l'on réfléchit que les lois naturelles ne sont en somme qu'une expression et comme une extériorisation de la Volonté divine, cela n'autorise-t-il pas à affirmer que ce symbolisme est d'origine « non-humaine », comme disent les Hindous, ou, en d'autres termes, que son principe remonte plus loin et plus haut que l'humanité ?

Ce n'est pas sans raison que le Révérend Père Anizan, au début de l'article auquel nous nous référerions tout à l'heure, rappelait les premiers mots de l'Évangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe ». Le Verbe, le *Logos*, est à la fois Pensée et Parole : en soi, Il est l'Intellect divin, qui est le « lieu des possibles » ; par rapport à nous, Il se manifeste et s'exprime par la Création, où se réalisent dans l'existence actuelle certains de ces mêmes possibles qui, en tant qu'essences, sont contenus en Lui de toute éternité. La Création est l'œuvre du Verbe ; elle est aussi, et par là même, sa manifestation, son affirmation extérieure ; et c'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : « *Cœli enarrant gloriam Dei* » (*Ps. XIX, 2*). Le philosophe Berkeley n'avait donc pas tort lorsqu'il disait que le monde est « le langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis » ; mais il avait tort de croire que ce langage n'est qu'un ensemble de signes arbitraires, alors qu'en réalité il n'est rien d'arbitraire même dans le langage humain, toute signification devant avoir à l'origine son fondement dans quelque convenance ou harmonie naturelle entre le signe et la chose ou l'idée signifiée. C'est parce qu'Adam avait reçu de Dieu la connaissance de la nature de tous les êtres vivants qu'il put leur donner leurs noms (*Genèse, II, 19-20*) ; et toutes les traditions anciennes s'accordent pour enseigner que le véritable nom d'un être ne fait qu'un avec sa nature ou son essence même.

Si le Verbe est Pensée à l'intérieur et Parole à l'extérieur, et si le monde est l'effet de la Parole divine proférée à l'origine des temps, la nature entière peut être prise comme un symbole de la réalité surnaturelle. Tout ce qui est, sous quelque mode que ce soit, ayant son principe dans l'intellect divin, traduit ou représente ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence ; et ainsi, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est comme un reflet de l'Unité divine elle-même. C'est à cette correspondance, véritable fondement du symbolisme, que nous avons déjà fait allusion ici même (décembre 1925)¹ ; et c'est pourquoi les lois d'un domaine inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser les réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin. Signalons à cette occasion l'erreur des modernes interprétations « naturalistes » des antiques doctrines traditionnelles, interprétations qui renversent purement et simplement la hiérarchie des rapports entre les différents ordres de réalités : par exemple, les symboles ou les mythes n'ont jamais eu pour rôle de représenter le mouvement des astres, mais la vérité est qu'on y trouve souvent des figures inspirées de celui-ci et destinées à exprimer analogiquement tout autre chose, parce que les lois de ce mouvement traduisent physiquement les principes métaphysiques dont elles dépendent. L'inférieur peut symboliser le supérieur, mais l'inverse est impossible ; d'ailleurs, si le symbole n'était plus rapproché de l'ordre sensible que ce qu'il représente, comment pourrait-il remplir la fonction à laquelle il est destiné ? Dans la nature, le sensible peut symboliser le suprasensible ; l'ordre naturel tout entier peut, à son tour, être un symbole de l'ordre divin ; et d'autre part, si l'on considère plus particulièrement l'homme, n'est-il pas légitime de dire que lui aussi est un symbole, par là même qu'il est « crée à l'image de Dieu » (*Genèse, I, 26-27*) ? Ajoutons encore que la nature n'acquiert toute sa signification que si on la regarde comme nous fournissant un moyen pour nous élever à la connaissance des vérités divines, ce qui est précisément aussi le rôle essentiel que nous avons

1. Cf. ici le chapitre 3.

reconnu au symbolisme ¹.

Ces considérations pourraient être développées presque indéfiniment ; mais nous préférons laisser à chacun le soin de faire ce développement par un effort de réflexion personnelle, car rien ne saurait être plus profitable ; comme les symboles qui en sont le sujet, ces notes ne doivent être qu'un point de départ pour la méditation. Les mots, d'ailleurs, ne peuvent rendre que bien imparfaitement ce dont il s'agit ; pourtant, il est encore un aspect de la question, et non des moins importants, que nous essaierons de faire comprendre ou tout au moins pressentir par une brève indication.

Le Verbe divin s'exprime dans la Création, disions-nous, et ceci est comparable, analogiquement et toutes proportions gardées, à la pensée s'exprimant dans des formes (il n'y a plus lieu ici de faire une distinction entre le langage et les symboles proprement dits) qui la voilent et la manifestent tout à la fois. La Révélation primordiale, œuvre du Verbe comme la Création, s'incorpore pour ainsi dire, elle aussi, dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge depuis les origines de l'humanité ; et ce processus est encore analogue, dans son ordre, à celui de la Création elle-même. D'autre part, ne peut-on pas voir, dans cette incorporation symbolique de la tradition « non-humaine », une sorte d'image anticipée, de « préfiguration » de l'Incarnation du Verbe ? Et cela ne permet-il pas aussi d'apercevoir, dans une certaine mesure, le mystérieux rapport existant entre la Création et l'Incarnation qui en est le couronnement ?

Nous terminerons par une dernière remarque, parce que nous n'oublions pas que cette Revue est spécialement la Revue du Sacré-Cœur. Si le symbolisme est, dans son essence, strictement conforme au « plan divin », et si le Sacré-Cœur est le « centre du plan divin », comme le cœur est le centre de l'être, réellement et symboliquement tout ensemble, ce symbole du Cœur, par lui-même ou par ses équivalents, doit occuper, dans toutes les doctrines issues plus ou moins directement de la tradition primordiale, la place centrale, celle que lui donna, au milieu des cercles planétaire et zodiacal, le Chartreux qui sculpta le marbre de Saint-Denis d'Orques (voir *Regnabit*, février 1924) ² ; c'est précisément ce que nous essaierons de montrer dans d'autres études.

René Guénon.

P.-S. – Depuis notre article de novembre 1925 ³, on nous a communiqué quelques marques d'imprimeurs ou de libraires du XVII^e siècle, parmi lesquelles nous en avons trouvé trois où figure le cœur associé au « quatre de chiffre ».

L'une de ces marques est rigoureusement semblable, y compris les initiales, à celle que nous avons représentée dans notre fig. 17 en la donnant, d'après M. Deonna, comme une marque de tapisserie du XVI^e siècle ; cette similitude n'est sans doute qu'une coïncidence, car il est peu probable que l'auteur cité par nous ait indiqué à cet égard une référence erronée. Quoi qu'il en soit, cette marque se trouve associée à deux autres, dans l'une est certainement celle de l'imprimeur Carolus Morellus (voir notre fig. 14), et dont l'autre ne diffère guère de cette dernière que par le monogramme, qui y est formé des initiales S. M., et par l'absence de toute barre supplémentaire adjointe au 4.

Une autre marque est du type de celle de notre fig. 20 ; les initiales placées dans le cœur sont D. B., et la partie inférieure porte un soleil au lieu d'une étoile ; cette marque est placée sous un écusson dans lequel est un autre soleil et qui est surmonté d'une couronne royale. La troisième est du même genre, mais les initiales A. D. qui y figurent sont renfermées dans deux cercles tenant la place des courbes qui simulent les oreillettes du cœur : la partie inférieure de celui-ci porte trois étoiles ; en outre, le 4 est accompagné à la fois d'une barre horizontale et d'une barre verticale. Cette

1. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer que ce point de vue, suivant lequel la nature est considérée comme un symbole du surnaturel, n'est aucunement nouveau, et qu'il a été au contraire envisagé très couramment au moyen âge ; il a été notamment celui de l'école franciscaine, et en particulier de saint Bonaventure. Notons aussi que l'analogie, au sens thomiste de ce mot, qui permet de remonter de la connaissance des créatures à celle de Dieu, n'est pas autre chose qu'un mode d'expression symbolique basé sur la correspondance de l'ordre naturel avec le surnaturel.

2. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Le Marbre astronomique de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques », *Regnabit*, 3^e année, n^o 9, février 1924, pp. 211-224 (p. 213), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 186-199 (p. 188) ; cf. ici l'illustration au chapitre 11.

3. Cf. ici le chapitre 2.

dernière marque est contenue dans un cartouche ovale placé sous une couronne royale supportée par deux ange avec la devise « *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit* ». Peut-être ces indications permettront-elles à quelque lecteur de cette Revue d'identifier d'une façon précise les marques dont il s'agit.

Signalons d'autre part, à cette occasion, l'analogie qui existe manifestement entre les marques de ce genre et celle de l'imprimeur orléanais Matthieu Vivian (1490), reproduite précédemment par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit* (janvier 1924, p. 124) ¹. La différence principale est que, dans cette dernière, le cœur contenant les initiales n'est pas surmonté du « quatre de chiffre », mais seulement de la croix ; cette similitude nous engage à considérer comme extrêmement vraisemblable, pour ne pas dire plus, l'hypothèse d'après laquelle, dans ce cas également, c'est bien le Cœur du Christ qu'on a voulu représenter.

R. G.

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Les Marques commerciales des Premiers « imprimeurs Français », *Regnabit*, 3^e année, n° 8, janvier 1924, pp. 110-129 (p. 124), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne*, op. cit., pp. 166-185 (p. 180). Voici l'illustration en question :



À propos des signes corporatifs et de leur sens originel

L'article dans lequel nous avons parlé des anciennes marques corporatives (*Regnabit*, novembre 1925) ¹ semblant avoir intéressé particulièrement un certain nombre de lecteurs, nous allons revenir sur ce sujet trop peu connu et donner quelques précisions nouvelles dont les réflexions qui nous ont été soumises de divers côtés nous ont montré l'utilité.

Tout d'abord, une confirmation nous a été apportée depuis lors sur ce que nous avons dit en terminant à propos des marques des maçons et tailleurs de pierre et des symboles hermétiques auxquels elles paraissent se rattacher directement. Le renseignement dont il s'agit se trouve dans un article relatif au Compagnonnage, qui, par une coïncidence assez curieuse, était publié précisément en même temps que le notre. Nous en extrayons ce passage : « Le Christianisme arrivé à son apogée voulut un style résumant sa pensée, et aux dômes, au plein cintre, aux tours massives, substitua les flèches élancées et l'ogive qui prit progressivement son essor. C'est alors que les Papes créèrent à Rome l'Université des Arts où les monastères de tous les pays envoyèrent leurs élèves et leurs laïcs constructeurs. Ces élites fondèrent ainsi la Maîtrise universelle, où tailleurs de pierre, imagiers, charpentiers et autres métiers d'Art reçurent la conception constructive qu'ils appelaient le Grand Œuvre. La réunion de tous les Maîtres d'Œuvres étrangers forma l'association symbolique, la truelle surmontée de la croix ; la croix aux bras de laquelle se suspendaient l'équerre et le compas. Les marques emblématiques créèrent les symboles de la Grande Maîtrise universelle » ².

La truelle surmontée de la croix, c'est exactement le symbole hermétique que nous avons reproduit dans notre fig. 22 (p. 400) ; et la truelle, à cause de sa forme triangulaire, était prise ici pour un emblème de la Trinité : « *Sanctissima Trinitas Conditor Mundi* » ³. Du reste, il semble que le dogme trinitaire ait été mis particulièrement en évidence par les anciennes corporations ; et la plupart des documents qui en émanent commencent par cette formule : « Au nom de la Très Sainte et Indivisible Trinité ».

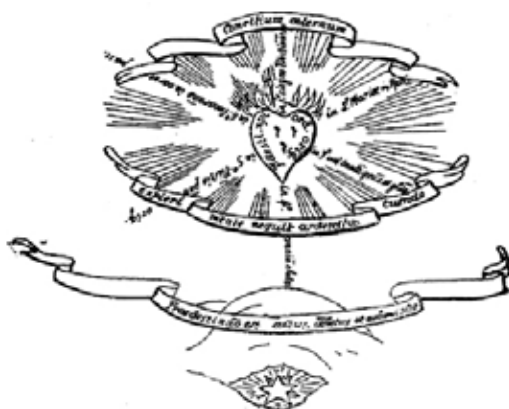
Puisque nous avons déjà indiqué l'identité symbolique du triangle inversé et du cœur, il n'est pas inutile de noter qu'un sens trinitaire peut être également attaché à ce dernier. Nous en trouvons la preuve dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, et dont le R. P. Anizan a donné une explication autrefois dans cette Revue (décembre 1922) ⁴. Au sommet de la composition est figuré le Cœur du Christ, contenant trois *iod*, la première lettre du nom de *Jehovah* en hébreu ; ces trois *iod* étaient d'ailleurs considérés comme formant par eux-mêmes un nom divin,

1. Cf. ici le chapitre 2.

2. Auguste Bonvoux, *La Religion de l'Art*, dans *Le Voile d'Isis*, numéro spécial consacré au Compagnonnage, novembre 1925.

3. Le mot *Conditor* renferme une allusion au symbolisme de la « pierre angulaire ». – À la suite du même article est reproduite une curieuse figuration de la Trinité, où le triangle inversé tient une place importante.

4. Cf. F. Anizan, « Quelques témoignages sur le "Centre du Plan divin". XV^e siècle », *Regnabit*, 2^e année, n^o 7, décembre 1922, pp. 3-11 (p. 4). Voici l'illustration en question :



Faite d'une estampe dessinée et gravée par Callot, pour une thèse soutenue en 1625. — *Revue de l'Art chrétien*, Juillet-Septembre 1879.

qu'il est assez naturel de regarder comme une expression de la Trinité ¹. Aujourd'hui, écrivait à ce propos le R. P. Anizan, nous adorons le « Cœur de Jésus, Fils du Père Éternel » ; le « Cœur de Jésus, uni substantiellement au Verbe de Dieu » ; le « Cœur de Jésus, formé par le *Saint Esprit* dans le sein de la Vierge Marie ». Comment s'étonner que dès 1625 ait été affirmé le contact auguste du Cœur de Jésus avec la Trinité Sainte ? Au XII^e siècle, des théologiens ont vu ce Cœur comme « le Saint des Saints », et comme « l'Arche du Testament » ². Cette vérité ne pouvait se perdre : son expression même emporte l'adhésion de l'esprit. Elle ne se perdit point. Dans un *Diurnal* paru à Anvers en 1616, on lit cette belle prière : « O Cœur très doux de Jésus, où se trouve tout bien, *organe de la toujours adorable Trinité*, à vous je me confie, en vous je me remets tout entier ». L'« Organe de la Très Sainte Trinité », le voilà bien sous nos yeux : c'est le Cœur aux trois *i*od. Et ce Cœur du Christ, organe de la Trinité, notre estampe nous dit d'un mot qu'il est le « principe de l'ordre » : *Prædestinatio Christi est ordinis origo* ».

Sans doute aurons-nous l'occasion de revenir sur d'autres aspects de ce symbolisme, notamment en ce qui concerne la signification mystique de la lettre *i*od ; mais nous avons tenu à mentionner dès maintenant ces rapprochements très significatifs.



Plusieurs personnes, qui approuvent notre intention de restituer aux symboles anciens leur sens originel et qui ont bien voulu nous le faire savoir, ont en même temps exprimé le vœu de voir le Catholicisme revendiquer nettement tous ces symboles qui lui appartiennent en droit, y compris ceux, comme les triangles par exemple, dont se sont emparées des organisations telles que la Maçonnerie. L'idée est tout à fait juste et correspond bien à notre pensée ; mais il peut y avoir sur un point, dans l'esprit de certains, une équivoque et même une véritable erreur historique qu'il est bon de dissiper.

À la vérité, il n'y a pas beaucoup de symboles qui soient proprement et exclusivement « maçonniques » ; nous l'avons déjà fait remarquer à propos de l'acacia (décembre 1925, p. 26) ³. Les emblèmes plus spécialement « constructifs » eux-mêmes, comme l'équerre et le compas, ont été, en fait, communs à un grand nombre de corporations, nous pourrions même dire à presque toutes ⁴, sans parler de l'usage qui en a été fait aussi dans le symbolisme purement hermétique ⁵. La Maçonnerie emploie des symboles d'un caractère assez varié, en apparence tout au moins, mais dont elle ne s'est pas emparée, comme on semble le croire, pour les détourner de leur vrai sens ; elle les a reçus, comme les autres corporations (car elle en fut une tout d'abord), à une époque où elle était bien différente de ce qu'elle est devenue aujourd'hui, et elle les a conservés, mais, depuis longtemps déjà, elle ne les comprend plus.

« Tout annonce, a dit Joseph de Maistre, que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable » ⁶. C'est bien ainsi qu'il faut envisager la question : on a trop souvent le tort de ne penser qu'à la Maçonnerie *moderne*, sans réfléchir que celle-ci est simplement le produit d'une déviation. Les premiers responsables de cette déviation, à ce qu'il semble, ce sont les pasteurs protestants, Anderson et Desaguliers, qui rédigèrent les Constitutions de la Grande Loge d'Angleterre, publiées en 1723, et qui firent disparaître tous les anciens documents sur lesquels ils purent mettre la main, pour qu'on ne s'aperçût pas des

1. Les trois *i*od placés dans le Cœur du Christ sont disposés 2 et 1, de telle façon qu'ils correspondent aux trois sommets d'un triangle inversé. On peut remarquer que cette même disposition est très fréquente pour les pièces du blason ; elle est notamment celle des trois fleurs de lys dans les armoiries des rois de France.

2. Ces assimilations ont un rapport assez étroit avec la question des « centres spirituels » dont nous avons parlé dans notre étude sur le Saint Graal ; nous nous expliquerons plus complètement sur ce point lorsque nous exposerons le symbolisme du cœur dans les traditions hébraïques.

3. Cf. ici le chapitre 3, p. 30.

4. Le Compagnonnage interdisait seulement aux cordonniers et aux boulangers de porter le compas.

5. C'est ainsi que l'équerre et le compas figurent, au moins depuis le début du XVII^e siècle, dans les mains du *Rebis* hermétique (voir par exemple les *Douze Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin).

6. *Mémoire au duc de Brunswick* (1782).

innovations qu'ils introduisaient, et aussi parce que ces documents contenaient des formules qu'ils estimaient fort gênantes, comme l'obligation de « fidélité à Dieu, à la Sainte Église et au Roi », marque incontestable de l'origine catholique de la Maçonnerie ¹. Ce travail de déformation, les protestants l'avaient préparé en mettant à profit les quinze années qui s'écoulèrent entre la mort de Christophe Wren, dernier Grand-Maître de la Maçonnerie *ancienne* (1702), et la fondation de la nouvelle Grande Loge d'Angleterre (1717). Cependant, ils laissèrent subsister le symbolisme, sans se douter que celui-ci, pour quiconque le comprenait, témoignait contre eux aussi éloquemment que les textes écrits, qu'ils n'étaient d'ailleurs pas parvenus à détruire tous. Voilà, très brièvement résumé, ce que devraient savoir tous ceux qui veulent combattre efficacement les tendances de la Maçonnerie actuelle ².

Nous n'avons pas à examiner ici dans son ensemble la question si complexe et si controversée des origines multiples de la Maçonnerie ; nous nous bornons à en considérer ce qu'on peut appeler le côté corporatif, représenté par la Maçonnerie *opérative*, c'est-à-dire par les anciennes confréries de constructeurs. Celles-ci, comme les autres corporations, possédaient un symbolisme religieux, ou, si l'on préfère, hermético-religieux, en rapport avec les conceptions de cet ésotérisme catholique qui fut si répandu au moyen âge, et dont les traces se retrouvent partout sur les monuments et même dans la littérature de cette époque. En dépit de ce que prétendent de nombreux historiens, la jonction de l'hermétisme avec la Maçonnerie remonte bien plus loin que l'affiliation d'Elias Ashmole à cette dernière (1646) ; nous pensons même qu'on chercha seulement, au XVII^e siècle, à reconstituer à cet égard une tradition dont une grande partie s'était déjà perdue. Quelques-uns, qui semblent bien informés de l'histoire des corporations, fixent même avec beaucoup de précision à 1459 la date de cette perte de l'ancienne tradition ³. Il nous paraît incontestable que les deux aspects *opératif* et *spéculatif* ont toujours été réunis dans les corporations du moyen âge, qui employaient d'ailleurs des expressions aussi nettement hermétiques que celle de « Grand Œuvre », avec des applications diverses, mais toujours analogiquement correspondantes entre elles ⁴.

D'ailleurs, si l'on voulait aller vraiment aux origines, à supposer que la chose soit possible avec les informations nécessairement fragmentaires dont on dispose en pareille matière, il faudrait sans doute remonter au delà du moyen âge, et même au delà du Christianisme. Ceci nous amène à compléter sur un point ce que nous avons dit ici même du symbolisme de *Janus* dans un précédent article (décembre 1925) ⁵, car il se trouve précisément que ce symbolisme a un lien fort étroit avec la question qui nous occupe maintenant ⁶. En effet, dans l'ancienne Rome, les *Collegia fabrorum* rendaient un culte spécial à *Janus*, en l'honneur duquel ils célébraient les deux fêtes solsticiales correspondant à l'ouverture des deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal, c'est-à-dire aux points de l'année qui, dans le symbolisme astronomique auquel nous avons déjà fait allusion, représentent les portes des deux voies céleste et infernale (*Janua Cœli* et *Janua Inferni*). Par la suite,

1. Au cours du XVIII^e siècle, la Maçonnerie *écossaise* fut un essai de retour à la tradition catholique, représentée par la dynastie des Stuarts, par opposition à la Maçonnerie *anglaise*, devenue protestante et dévouée à la maison d'Orange.

2. Il y a eu ultérieurement une autre déviation dans les pays latins, celle-ci dans un sens antireligieux, mais c'est sur la « protestantisation » de la Maçonnerie anglo-saxonne qu'il convient d'insister en premier lieu.

3. Albert Bernet, *Des Labyrinthes figurés sur le sol des églises*, dans le numéro déjà cité du *Voile d'Isis*. – Cet article contient cependant à ce propos une petite inexactitude : ce n'est pas de Strasbourg, mais de Cologne, qu'est datée la charte maçonnique d'avril 1459.

4. Notons aussi qu'il exista, vers le XIV^e siècle, sinon plus tôt, une *Massenie du Saint Graal*, par laquelle les confréries de constructeurs étaient reliées à leurs inspirateurs hermétistes, et dans laquelle Henri Martin (*Histoire de France*, I, III, p. 398) a vu avec raison une des origines réelles de la Franc-Maçonnerie.

5. Cf. ici le chapitre 3.

6. Nous ferons remarquer à cette occasion que nous n'avons pas eu l'intention de faire une étude complète sur *Janus* ; il nous aurait fallu pour cela exposer les symbolismes analogues qui se rencontrent chez divers peuples, notamment celui de *Ganêsha* dans l'Inde, ce qui nous eut entraîné à de très longs développements. – La figure de *Janus* qui avait servi de point de départ à notre note a été reproduite de nouveau dans l'article de M. Charbonneau-Lassay contenu dans le même numéro de *Regnabit* (décembre 1925, p. 15) [cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne de Jésus-Christ, postérieurement à la Renaissance. I. Le Cœur et le Monogramme I.H.S. II. Le Cœur et les Trois Clous », *Regnabit*, 5^e année, n^o 7, décembre 1925, pp. 10-22 (p. 15), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 334-346 (p. 339)].

cette coutume des fêtes solsticiales s'est toujours maintenue dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le Christianisme, ces fêtes se sont identifiées aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la Maçonnerie moderne), et il y a encore là un exemple de cette adaptation des symboles préchrétiens que nous avons signalée à plusieurs reprises.

Du fait que nous venons de rapporter, nous tirerons deux conséquences qui nous semblent dignes d'intérêt. D'abord, chez les Romains, Janus était, nous l'avons déjà dit, le dieu de l'initiation aux mystères ; il était en même temps le dieu des corporations d'artisans ; et cela ne peut être l'effet d'une simple coïncidence plus ou moins fortuite. Il devait nécessairement y avoir une relation entre ces deux fonctions rapportées à la même entité symbolique ; en d'autres termes, il fallait que les corporations en question fussent dès lors, aussi bien qu'elles le furent plus tard, en possession d'une tradition de caractère réellement « initiatique ». Nous pensons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas en cela d'un cas spécial et isolé, et qu'on pourrait faire chez bien d'autres peuples des constatations du même genre ; peut-être même cela conduirait-il, sur la véritable origine des arts et des métiers, à des vues tout à fait insoupçonnées des modernes, pour qui de telles traditions sont devenues lettre morte.

L'autre conséquence est celle-ci : la conservation, chez les constructeurs du moyen âge, de la tradition qui se rattachait anciennement au symbole de Janus, explique entre autres choses l'importance qu'avait pour eux la figuration du Zodiaque qu'on voit si fréquemment reproduit au portail des églises, et généralement disposé de façon à rendre très apparent le caractère ascendant et descendant de ses deux moitiés. Il y avait même, là, à notre avis, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de faire de leurs œuvres comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers. Si le Zodiaque n'apparaît pas toujours, il y a bien d'autres symboles qui lui sont équivalents, en un certain sens tout au moins, et qui sont susceptibles d'évoquer des idées analogues sous le rapport que nous envisageons (sans préjudice de leurs autres significations plus particulières) : les représentations du Jugement dernier sont elles-mêmes dans ce cas, certains arbres emblématiques aussi, comme nous l'avons expliqué. Nous pourrions aller plus loin encore et dire que cette conception est en quelque sorte impliquée dans le plan même de la cathédrale ; mais nous dépasserions de beaucoup les limites de cette simple note si nous voulions entreprendre de justifier cette dernière affirmation ¹.

René Guénon.

1. Nous tenons à rectifier une inexactitude qui s'est glissée dans une note de notre article consacré aux marques corporatives (novembre 1925, p. 395) [cf. ici le chapitre 2, p. 16, n. 1], et que des amis provençaux nous ont obligeamment signalée. L'étoile qui figure dans les armes de la Provence n'a pas huit rayons, mais sept seulement ; elle se rattache donc à une série de symboles (les figures du septénaire) autre que celle à propos de laquelle nous en avons parlé. Seulement, il y a aussi en Provence, d'autre part, l'étoile des Baux, qui a seize rayons (deux fois huit) ; et celle-ci a même une importance symbolique assez particulière, marquée par l'origine légendaire qui lui est attribuée, car les anciens seigneurs des Baux se disaient descendants du Roi Mage Balthazar.

Les Arbres du Paradis

Dans son remarquable article d'août-septembre 1925 ¹, M. Charbonneau-Lassay a montré que l'arbre, d'une façon générale, est, dans le Christianisme aussi bien que dans l'antiquité préchrétienne, un emblème de résurrection. De notre côté, nous avons indiqué (décembre 1925) ² que l'arbre est aussi une figure de l'« Axe du Monde » ; et ces deux significations, qui d'ailleurs ne sont pas sans avoir entre elles un rapport assez étroit et qui se complètent admirablement, sont propres l'une et l'autre à faire de l'arbre, ainsi que cela s'est produit effectivement, un symbole du Christ.

Nous avons, à ce propos, fait plus particulièrement allusion à l'« Arbre de Vie », qui était placé au centre du Paradis terrestre, et qui unit manifestement en lui les deux sens dont il s'agit. Nous pensons même que beaucoup d'arbres emblématiques, d'espèces diverses suivant les pays, ou parfois n'appartenant à aucune espèce qui se trouve dans la nature, ont été pris tout d'abord pour représenter l'« Arbre de Vie » ou l'« Arbre du Monde », bien que cette signification première ait pu, dans quelques cas, être plus ou moins oubliée par la suite. N'est-ce pas par là que peut s'expliquer notamment le nom de l'arbre *Paradision* du moyen-âge, nom qui a été parfois déformé assez étrangement en *Peridexion*, comme si l'on avait cessé de le comprendre à un certain moment ?

Mais, dans le Paradis terrestre, il n'y avait pas que l'Arbre de Vie ; il en est un autre qui joue un rôle non moins important, et même plus généralement connu : c'est l'Arbre de la Science du bien et du mal. Les relations qui existent entre ces deux arbres sont très mystérieuses ; et, d'après le texte du récit biblique, ils étaient situés fort près l'un de l'autre. En effet, la Genèse, immédiatement après avoir désigné l'Arbre de Vie comme étant « au milieu du jardin », nomme l'Arbre de la Science du bien et du mal (II, 9) ; plus loin, il est dit que ce dernier était également « au milieu du jardin » (III, 3) ; et enfin Adam, après avoir mangé le fruit de l'Arbre de la Science, n'aurait eu qu'à « avancer sa main » pour prendre aussi du fruit de l'Arbre de Vie (III, 22). Dans le second de ces trois passages, la défense faite par Dieu est même rapportée uniquement à « l'arbre qui est au milieu du jardin », et qui n'est pas autrement spécifié ; mais, en se reportant à l'autre passage où cette défense a été déjà énoncée (II, 17), en voit que c'est évidemment de l'Arbre de la Science du bien et du mal qu'il s'agit en ce cas. Est-ce en raison de cette proximité des deux arbres qu'ils sont étroitement unis dans le symbolisme à tel point que certains arbres emblématiques présentent des traits qui évoquent l'un et l'autre à la fois ? C'est sur ce point que nous voudrions maintenant appeler l'attention pour compléter ce que nous avons dit précédemment, sans avoir d'ailleurs aucunement la prétention d'épuiser une question qui nous apparaît comme extrêmement complexe.

La nature de l'Arbre de la Science du bien et du mal peut, comme son nom même l'indique, être caractérisée par la dualité, il n'en saurait être de même pour l'Arbre de Vie, dont la fonction d'« Axe du Monde » implique essentiellement l'unité. Donc, quand nous trouvons dans un arbre emblématique une image de la dualité, il semble bien qu'il faille voir là une allusion à l'Arbre de la Science, alors même que, à d'autres égards, le symbole considéré serait incontestablement une figure de l'Arbre de Vie. Ainsi, l'« Arbre des Vifs et des Morts », par ses deux cotés dont les fruits représentent respectivement les œuvres bonnes et mauvaises, s'apparente nettement à l'Arbre de la Science du bien et du mal ; et en même temps son tronc, qui est le Christ lui-même, l'identifie à l'Arbre de Vie. Nous avons déjà rapproché ce symbole médiéval de l'arbre séphirothique de la Kabbale hébraïque, qui est expressément désigné comme l'Arbre de Vie, et où cependant la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » figurent une dualité analogue ; mais entre les deux est la « colonne du milieu », où s'équilibrent les deux tendances opposées, et où se retrouve ainsi l'unité véritable de l'Arbre de Vie.

Ceci amène une remarque qui nous semble assez importante : lorsque nous sommes en présence d'un arbre qui affecte une forme ternaire, comme celui de l'ex-libris hermétique dont M. Charbonneau-Lassay a donné la reproduction (août-septembre 1925, p. 179) ³, il peut se faire que ce ternaire, outre son sens propre en tant que ternaire, en ait un autre qui résulte du fait qu'il est

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. La Plaie latérale de Jésus-Christ et les Arbres emblématiques », *cit.*

2. Cf. ici le chapitre 3.

3. Cf. ici, dans les notes complémentaires, la figure 2 du chapitre 3.

décomposable en l'unité et la dualité dont il vient d'être question. Dans l'exemple que nous rappelons, l'idée de la dualité est d'ailleurs exprimée clairement par les deux colonnes ou plutôt les deux prismes triangulaires surmontés du soleil et de la lune (la corrélation de ces deux astres correspondant aussi à un des aspects de cette dualité envisagée dans l'ordre cosmique). Un tel arbre pourrait donc fort bien synthétiser en lui, en quelque sorte, les natures de l'Arbre de Vie et de l'Arbre de la Science du bien et du mal, comme si ceux-ci se trouvaient réunis en un seul ¹. Au lieu d'un arbre unique, soit seul, soit accompagné de quelques emblèmes de la dualité, on pourrait avoir aussi avec la même signification, trois arbres unis par leurs racines et disposés comme les trois colonnes de l'arbre séphirothique (ou comme les trois portails et les trois nefs d'une cathédrale, et c'est à cette disposition que nous faisons allusion à la fin de notre dernier article) ; il serait intéressant de rechercher s'il existe effectivement, dans la symbolique chrétienne, des exemples iconographiques d'une semblable figuration.

La nature duelle de l'Arbre de la Science n'apparaît à Adam qu'au moment même de la chute, puisque c'est alors qu'il devient « connaissant le bien et le mal » (III, 22) ². C'est alors aussi qu'il est éloigné du centre qui est le lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'Arbre de Vie ; et c'est précisément « pour garder le chemin de l'Arbre de Vie » que les Chérubins, armés de l'épée flamboyante, sont placés à l'entrée de l'Éden (III, 24). Ce centre est devenu inaccessible pour l'homme déchu, ayant, comme nous l'avons dit précédemment (août-septembre 1925) ³, perdu le « sens de l'éternité », qui est aussi le « sens de l'unité ».

Ce que nous venons d'indiquer se retrouve d'autre part dans le symbolisme de Janus : le troisième visage de celui-ci, qui est le véritable ⁴, est invisible, de même que l'Arbre de Vie est inaccessible dans l'état de déchéance de l'humanité ; voir ce troisième visage de Janus, ou atteindre l'Arbre de Vie, c'est recouvrer le « sens de l'éternité ». Les deux faces visibles, c'est la même dualité qui constitue la nature de l'Arbre de la Science ; et nous avons déjà expliqué que la condition temporelle, dans laquelle l'homme se trouve enfermé par la chute, répond précisément à l'un des aspects de Janus, celui où les deux visages sont considérés comme regardant respectivement le passé et l'avenir (voir notre article de décembre 1925). Ces observations achèvent de justifier le rapprochement que nous faisons alors entre des symboles qui, à première vue, peuvent sembler entièrement différents, mais entre lesquels existent pourtant des liens très étroits, qui deviennent manifestes dès qu'on s'applique quelque peu à en approfondir le sens.

Il y a encore autre chose qui est très digne d'être noté : nous avons rappelé, ce que tout le monde sait d'ailleurs et ce qui se comprend de soi-même, que la croix du Sauveur est identifiée symboliquement à l'Arbre de Vie ; mais, d'autre part, d'après une « légende de la Croix » qui avait cours au moyen âge, la croix aurait été faite du bois de l'Arbre de la Science, de sorte que celui-ci, après avoir été l'instrument de la chute, serait ainsi devenu celui de la Rédemption. Il y a là comme une allusion au rétablissement de l'ordre primordial par la Rédemption ; et, à cet égard, un tel symbolisme est à rapprocher de ce que saint Paul dit des deux Adam (I *Cor.*, XV) ; mais, dans ce nouveau rôle, qui est inverse du premier, l'Arbre de la Science s'assimile en quelque façon à l'Arbre de Vie, qui redevient alors accessible à l'humanité : l'Eucharistie n'est-elle pas réellement comparable au fruit de l'Arbre de Vie ?

Ceci nous fait penser, d'un autre côté, au serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert (*Nombres*, XXI), et que l'on sait être une figure du Christ Rédempteur, de même que la perche sur laquelle il est placé est une image de la croix et rappelle aussi l'Arbre de Vie. Cependant, le serpent est plus habituellement associé à l'Arbre de la Science ; mais c'est qu'il est alors envisagé sous son aspect maléfique, et nous avons déjà fait observer que, comme beaucoup d'autres symboles, il a

1. Dans un passage de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé, dont nous n'avons malheureusement pas pu retrouver la référence exacte, il est question d'un arbre à trois jets, d'après une tradition qui paraît bien être d'origine druidique.

2. Lorsque « leurs yeux furent ouverts », Adam et Ève se couvrirent de feuilles de figuier (III, 7) ; ceci est à rapprocher du fait que, dans la tradition hindoue, l'« Arbre du monde » est représenté par le figuier ; et le rôle que joue ce même arbre dans l'Évangile mériterait aussi d'être étudié particulièrement.

3. Cf. ici le chapitre 1.

4. Janus est triple comme Hécate, laquelle n'est autre que *Jana* ou *Diana*.

deux significations opposées (août-septembre 1925, p. 191) ¹. Il ne faut pas confondre le serpent qui représente la vie et celui qui représente la mort, le serpent qui est un symbole du Christ et celui qui est un symbole de Satan (et cela même lorsqu'ils se trouvent aussi étroitement réunis que dans la curieuse figuration de l'« amphibène » ou serpent à deux têtes) ; et ne pourrait-on dire que le rapport de ces deux aspects contraires n'est pas sans présenter quelque analogie avec celui des rôles que jouent respectivement l'Arbre de Vie et l'Arbre de la Science ?

Nous parlions plus haut d'une figuration possible de trois arbres dont celui du milieu représenterait l'Arbre de Vie, tandis que les deux autres évoqueraient la double nature de l'Arbre de la Science du bien et du mal. Voici précisément que, à propos de la croix, nous trouvons quelque chose de ce genre : n'est-ce pas là, en effet, l'idée qui doit nous venir à l'esprit en voyant la croix du Christ entre celles du bon et du mauvais larron ? Ceux-ci sont placés respectivement à la droite et à la gauche du Christ crucifié, comme les élus et les damnés le seront à la droite et à la gauche du Christ triomphant au Jugement dernier ; et, en même temps qu'ils représentent évidemment le bien et le mal, ils correspondent aussi, par rapport au Christ, à la Miséricorde et à la Rigueur, les attributs caractéristiques des deux colonnes latérales de l'arbre séphirothique. La croix du Christ occupe toujours la place centrale qui appartient proprement à l'Arbre de Vie ; et, lorsqu'elle est figurée entre le soleil et la lune, il en est encore de même : elle est alors véritablement l'« Axe du Monde ».

Ces dernières réflexions nous obligent à rappeler ceci, qu'on perd de vue trop souvent : les faits historiques, avons-nous dit, ont, outre leur réalité propre, une valeur symbolique, parce qu'ils expriment et traduisent dans leur ordre les principes dont ils dépendent, et de la même façon que la nature tout entière, dont ils font partie, est comme un symbole du surnaturel (décembre 1925, p. 28, et janvier 1926, pp. 113-114) ². S'il en est ainsi d'une manière générale, cela doit être vrai surtout, et au plus haut degré, pour les faits de l'histoire sacrée, dont les moindres détails doivent revêtir une signification supérieure ; et il est bien évident, du reste, que cette interprétation ne saurait rien leur enlever de leur authenticité. Ainsi, la crucifixion du Christ entre les deux larrons n'est pas seulement un symbole, comme pourraient le supposer ceux qui comprennent mal un semblable point de vue ; elle est aussi et tout d'abord un fait ; mais c'est précisément ce fait lui-même qui, comme tous ceux de la vie du Christ, est en même temps un symbole, et c'est là ce qui lui confère une valeur universelle. Il nous semble que, si l'on envisageait les choses de cette façon, l'accomplissement des prophéties apparaîtrait avec un sens beaucoup plus profond que celui auquel on se borne ordinairement ; et, en parlant ici de prophéties, nous y comprenons également toutes les « préfigurations », qui ont, elles aussi, un caractère vraiment prophétique.

À propos de cette question des « préfigurations », on nous a signalé un fait remarquable : la croix, sous sa forme habituelle, celle de la croix même du Christ, se rencontre dans les hiéroglyphes égyptiens avec le sens de « salut » (par exemple dans le nom de Ptolémée *Soter*). Ce signe est nettement distinct de la « croix ansée », qui, de son côté, exprime l'idée de « vie », et qui fut d'ailleurs employée fréquemment comme symbole par les Chrétiens des premiers siècles. On peut se demander, du reste, si le premier de ces deux hiéroglyphes n'aurait pas un certain rapport avec la figuration de l'Arbre de Vie, ce qui relierait l'une à l'autre ces deux formes différentes de la croix, puisque leur signification serait ainsi en partie identique ; et, en tout cas, il y a entre les idées de « vie » et de « salut » une connexion évidente.

Après ces considérations, nous devons ajouter que, si l'arbre est un des symboles principaux de l'« Axe du Monde », il n'est pas le seul ; la montagne en est un également, et qui est commun à beaucoup de traditions différentes ; l'arbre et la montagne sont aussi parfois associés l'un à l'autre. La pierre elle-même (qui peut d'ailleurs être prise pour une représentation réduite de la montagne, bien qu'elle ne soit pas uniquement cela) joue aussi le même rôle dans certains cas ; et ce symbole de la pierre, comme celui de l'arbre, est très souvent en relation avec le serpent. Nous aurons sans doute l'occasion de reparler de ces diverses figures dans d'autres études ; mais nous tenons à signaler dès maintenant que, par là même qu'elles se rapportent toutes au « Centre du Monde », elles ne sont pas sans avoir un lien plus ou moins direct avec le symbole du cœur, de sorte que, en tout ceci, nous ne nous écartons pas tant de l'objet propre de cette Revue que certains pourraient le croire ; et nous

1. Cf. *ibid.*, p. 8.

2. Cf. ici le chapitre 3, p. 32, et le chapitre 4, pp. 39-40.

allons d'ailleurs y revenir, d'une façon plus immédiate, par une dernière observation.

Nous disions que, en un certain sens, l'Arbre de Vie est rendu accessible à l'homme par la Rédemption ; en d'autres termes, on pourrait dire aussi que le véritable Chrétien est celui qui, virtuellement tout au moins, est réintégré dans les droits et dans la dignité de l'humanité primordiale, et qui a, par conséquent, la possibilité de rentrer dans le Paradis, dans le « séjour d'immortalité ». Sans doute, cette réintégration ne s'effectuera pleinement, pour l'humanité collective, que lorsque « la Jérusalem nouvelle descendra du ciel en terre » (Apocalypse, XXI), puisque ce sera la consommation parfaite du Christianisme, coïncidant avec la restauration non moins parfaite de l'ordre antérieur à la chute. Il n'en est pas moins vrai qu'actuellement déjà la réintégration peut être envisagée individuellement, sinon d'une façon générale ; et c'est là, pensons-nous, la signification la plus complète de l'« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ, dont parlait récemment M. Charbonneau-Lassay (janvier 1926) ¹, puisque, comme le Paradis terrestre, le Cœur du Christ est véritablement le « Centre du Monde » et le « séjour d'immortalité ».

René Guénon.

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne de Jésus-Christ, postérieurement à la Renaissance. L'Habitat spirituel dans le Cœur de Jésus », *Regnabit*, 5^e année, n° 8, janvier 1926, pp. 135-142, réédité dans *Idem, Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 347-354.

Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé

Il est des mots qui, sous l'influence de conceptions toutes modernes, ont subi, dans l'usage courant, une étrange déviation et comme un amoindrissement de leur signification originelle ; le mot « cœur » est de ceux-là. N'a-t-on pas aujourd'hui l'habitude, en effet, de faire « cœur », quand on le prend au figuré, exclusivement synonyme de « sentiment » ? Et n'est-ce pas pour cela que, comme l'a fait très justement observer le R. P. Anizan (*Regnabit*, février 1926) ¹, on n'envisage généralement le Sacré-Cœur que sous l'angle restreint de la « dévotion », entendue comme quelque chose de purement affectif ? Cette façon de voir s'est même tellement imposée qu'on en est arrivé à ne plus s'apercevoir que le mot « cœur » a eu autrefois de tout autres acceptions ; ou du moins, quand on rencontre celles-ci dans certains textes où elles sont par trop évidentes, on se persuade que ce ne sont là que des significations exceptionnelles et, pour ainsi dire, accidentelles. C'est ainsi que, dans un livre récent sur le Sacré-Cœur, nous avons eu la surprise de constater ceci : après avoir indiqué que le mot « cœur » est employé pour désigner les sentiments intérieurs, le siège du désir, de la souffrance, de l'affection, de la conscience morale, de la force de l'âme ², toutes choses d'ordre émotif, on ajoute simplement, en dernier lieu, qu'il « signifie même quelquefois l'intelligence » ³. Or c'est ce dernier sens qui est en réalité le premier, et qui, chez les anciens, a été regardé partout et toujours comme le sens principal et fondamental, alors que les autres, quand ils se rencontrent également, ne sont que secondaires et dérivés et ne représentent guère qu'une extension de l'acception primitive.

Pour les anciens, en effet, le cœur était le « centre vital », ce qu'il est effectivement tout d'abord dans l'ordre physiologique, et en même temps, par transposition ou, si l'on veut, par correspondance analogique, il représentait le centre de l'être de tous les points de vue, mais en premier lieu sous le rapport de l'intelligence ; il symbolisait le point de contact de l'individu avec l'Universel, le lieu de sa communication avec l'Intelligence divine elle-même. Une telle conception se trouve même chez les Grecs, chez Aristote par exemple ; et, d'autre part, elle est commune à toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, où elle joue un rôle des plus importants. Nous pensons avoir l'occasion de montrer, dans d'autres études, qu'il en est ainsi particulièrement chez les Hindous ; nous nous contentons donc, pour le moment, de signaler ce fait sans nous y arrêter davantage. On a reconnu que, « pour les anciens Égyptiens, le cœur était aussi bien le siège de l'intelligence que de l'affection » ⁴ ; c'est ce que M. Charbonneau-Lassay rappelait dernièrement ici même (février 1926, p. 210) ⁵ : « Le sage d'Égypte ne regardait pas seulement le cœur comme l'organe affectif de l'homme, mais encore comme la vraie source de son intelligence ; pour lui, la pensée naissait d'un mouvement du cœur, et s'extériorisait par la parole ; le cerveau n'était considéré que comme un relai où la parole peut s'arrêter, mais qu'elle franchit souvent d'un élan spontané. » Chez les Arabes aussi, le cœur est regardé comme le siège de l'intelligence, non pas de cette faculté tout individuelle qu'est la raison, mais de l'Intelligence universelle (*El-Aqlu*) dans ses rapports avec l'être humain qu'elle pénètre par l'intérieur, puisqu'elle réside ainsi en son centre même, et qu'elle illumine de son rayonnement.

Ceci donne l'explication d'un symbolisme qui se rencontre très fréquemment, et suivant lequel le cœur est assimilé au soleil et le cerveau à la lune. C'est que, en effet, la pensée rationnelle et discursive, dont le cerveau est l'organe ou l'instrument, n'est qu'un reflet de l'intelligence véritable, comme la lumière de la lune n'est qu'un reflet de celle du soleil. Celui-ci, même au sens physique, est véritablement le « Cœur du Monde » qu'il éclaire et vivifie : « Ô toi dont la figure est un cercle

1. Cf. F. Anizan, « Révélation du Sacré-Cœur et Dévotion au Sacré-Cœur », *Regnabit*, 5^e année, n° 9, février 1926, pp. 193-198.

2. Le mot *courage* est effectivement dérivé de *cœur*.

3. R. P. A. Hamon, S. J., *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur* ; T. I, 1, *L'Aube la Dévotion*, Introduction, p. XVIII.

4. E. Drioton, *La Vie spirituelle dans l'ancienne Égypte*, dans la *Revue de Philosophie*, novembre-décembre 1925. – Mais pourquoi, aussitôt après avoir fait cette remarque, dire seulement que l'expression « mettre Dieu dans son cœur » signifiait « faire de Dieu le terme constant de ses affections et de ses désirs » ? Que devient ici l'intelligence ?

5. L. Charbonneau-Lassay, « La Divine Musique du Verbe. Le Cœur & la Lyre », *Regnabit*, 5^e année, n° 9, février 1926, pp. 209-218 (p. 210), réédité dans Idem, *Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 355-364 (p. 356).

éblouissant *qui est le Cœur du Monde...* », dit Proclus dans son *Hymne au Soleil*. Et, conformément à l'analogie constitutive qui existe entre l'être humain et le Monde, entre le « Microcosme » et le « Macrocosme », comme disaient les hermétistes, la transposition que nous indiquions tout à l'heure s'effectue également ici : le soleil représente le « Centre du Monde » dans tous les ordres d'existence ; de là le symbole du « Soleil spirituel », dont nous aurons à reparler dans la suite de ces études.

Maintenant, comment se fait-il que tout cela soit si complètement oublié des modernes, et que ceux-ci en soient arrivés à changer la signification attribuée au cœur comme nous le disions tout d'abord ? La faute en est sans doute pour une grande part au « rationalisme », nous voulons dire à la tendance à identifier purement et simplement raison et intelligence, à faire de la raison le tout de l'intelligence, ou tout au moins sa partie supérieure, à croire qu'il n'est rien au-dessus de la raison. Ce rationalisme, dont Descartes est le premier représentant nettement caractérisé, a pénétré depuis trois siècles toute la pensée occidentale ; et nous ne parlons pas seulement de la pensée proprement philosophique, mais aussi de la pensée commune, qui en a été influencée plus ou moins indirectement. C'est Descartes qui a prétendu situer dans le cerveau le « siège de l'âme », parce qu'il y voyait le siège de la pensée rationnelle ; et, en effet, c'était la même chose à ses yeux, l'âme étant pour lui la « substance pensante » et n'étant que cela. Cette conception est loin d'être aussi naturelle qu'elle le semble à nos contemporains, qui, par l'effet de l'habitude, sont devenus pour la plupart aussi incapables de s'en affranchir que de sortir du point de vue général du dualisme cartésien, entre les deux termes duquel oscille toute la philosophie ultérieure.

La conséquence immédiate du rationalisme, c'est la négation ou l'ignorance de l'intellect pur et supra-rationnel, de l'« intuition intellectuelle » qu'avaient connue l'antiquité et le moyen âge ; en fait, quelques philosophes de notre époque essaient bien d'échapper au rationalisme et parlent même d'« intuition », mais, par un singulier renversement des choses, ils n'ont en vue qu'une intuition sensible et infra-rationnelle. L'intelligence qui réside dans le cœur étant ainsi méconnue, et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle illuminateur, il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être le siège de l'affectivité ; et c'est ainsi que Pascal entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ». D'ailleurs, il est arrivé ceci : le monde moderne a vu naître une autre tendance solidaire du rationalisme et qui en est comme la contre-partie, ce que nous pouvons appeler le « sentimentalisme », c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et une telle chose n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison. En cela comme en beaucoup d'autres domaines, les modernes ont perdu la notion de l'ordre normal et le sens de toute vraie hiérarchie ; ils ne savent plus mettre chaque chose à sa juste place ; comment s'étonner que tant d'entre eux ne puissent reconnaître le « Centre » véritable vers lequel devraient s'orienter toutes les puissances de l'être ?

Peut-être certains trouveront-ils que, en présentant les choses en raccourci comme nous venons de le faire, nous les simplifions un peu trop ; et, assurément, il y a là quelque chose de trop complexe en réalité pour que nous prétendions l'exposer complètement en quelques lignes ; mais nous pensons pourtant que ce résumé n'altère pas la vérité historique dans ses traits essentiels. Nous reconnaissons volontiers qu'on aurait tort de considérer Descartes comme l'unique responsable de toute la déviation intellectuelle de l'Occident moderne, et que même, s'il a pu exercer une si grande influence, c'est que ses conceptions correspondaient à un état d'esprit qui était déjà celui de son époque, et auquel il n'a fait en somme que donner une expression définie et systématique ; mais c'est précisément pour cela que le nom de Descartes prend en quelque sorte figure de symbole, et qu'il peut servir mieux que tout autre à représenter des tendances qui existaient sans doute avant lui, mais qui n'avaient pas encore été formulées comme elles le furent dans sa philosophie.

Cela dit, on peut se poser cette question : pour les modernes, le cœur se trouve réduit à ne plus désigner que le centre de l'affectivité ; mais ne peut-il pas légitimement être considéré comme tel, même par ceux pour qui il représente avant tout le centre de l'intelligence ? En effet, s'il est le centre de l'être intégral, il doit l'être aussi bien sous le rapport dont il s'agit qu'à tout autre point de vue, et nous ne voyons nul inconvénient à le reconnaître ; ce qui nous paraît inacceptable, c'est qu'une telle interprétation devienne exclusive ou même simplement prédominante. Pour nous, le rapport établi avec l'affectivité résulte directement de la considération du cœur comme « centre vital », vie

et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'intelligence implique une transposition dans un autre ordre. Il en est ainsi si l'on prend un point de départ dans l'ordre sensible ; mais, si l'on descend au contraire du supérieur à l'inférieur, du principe aux conséquences, c'est le dernier rapport qui, comme nous le disions au début, est le premier, puisque c'est le Verbe, c'est-à-dire l'Intelligence divine, qui est véritablement le « Soleil spirituel », le « Cœur du Monde ». Tout le reste, y compris le rôle physiologique du cœur, aussi bien que le rôle physique du soleil, n'est que reflet et symbole de cette réalité suprême ; et l'on pourra se souvenir, à ce propos, de ce que nous avons dit précédemment (janvier 1926) sur la nature envisagée comme symbole du surnaturel.

Il convient d'ajouter que, dans ce que nous venons d'indiquer nous n'avons entendu l'affectivité que dans son sens immédiat, littéral si l'on veut, et uniquement humain ; et ce sens est d'ailleurs le seul auquel pensent les modernes quand ils emploient le mot « cœur » ; mais certains termes empruntés à l'affectivité ne sont-ils pas susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur ? Cela nous semble incontestable pour des mots comme Amour et Charité : ils ont été employés ainsi, manifestement, dans certaines doctrines du moyen âge, se basant d'ailleurs à cet égard sur l'Évangile même ¹ ; et d'autre part, chez beaucoup de mystiques, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique pour des choses qui, en elles-mêmes, sont inexprimables. Certains trouveront peut-être que nous ne faisons qu'énoncer ici une vérité très élémentaire ; mais pourtant il n'est pas inutile de la rappeler, car, sur le dernier point, nous voulons dire en ce qui concerne les mystiques, les méprises des psychologues ne montrent que trop bien quel est l'état d'esprit de la plupart de nos contemporains : ils ne voient là rien d'autre que du sentiment au sens le plus étroit de ce mot, des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain.

À ce nouveau point de vue et avec une semblable transposition, l'attribution simultanée au cœur de l'intelligence et de l'amour se légitime beaucoup mieux et prend une signification beaucoup plus profonde qu'au point de vue ordinaire, car il y a alors, entre cette intelligence et cet amour, une sorte de complémentarisme, comme si ce qui est ainsi désigné ne représentait au fond que deux aspects d'un principe unique ; ceci pourra être mieux compris, pensons-nous, en se référant au symbolisme du feu. Ce symbolisme est d'autant plus naturel et convient d'autant mieux, lorsqu'il s'agit du cœur, que celui-ci, en tant que « centre vital », est proprement le séjour de la « chaleur animatrice » ; c'est en échauffant le corps qu'il le vivifie, comme le fait le soleil à l'égard de notre monde. Aristote assimile la vie organique à la chaleur, et il est d'accord en cela avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, ne correspond aucunement au point de vue des anciens.

Le feu, suivant toutes les traditions antiques concernant les éléments, se polarise en deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur ; et, même au simple point de vue physique, cette façon de l'envisager se justifie parfaitement : ces deux qualités fondamentales sont pour ainsi dire, dans leur manifestation, en raison inverse l'une de l'autre, et c'est ainsi qu'une flamme est d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. Mais le feu en lui-même, le principe igné dans sa nature complète, est à la fois lumière et chaleur, puisqu'il a la possibilité de se manifester également sous l'un et l'autre de ces deux aspects ; c'est de cette façon qu'on doit considérer le feu qui réside dans le cœur, lorsque celui-ci est pris symboliquement comme le centre de l'être total ; et nous trouvons encore ici une analogie avec le soleil, qui n'échauffe pas seulement, mais qui éclaire en même temps le monde. Or la lumière est partout et toujours le symbole de l'intelligence et de la connaissance ; quant à la chaleur, elle représente non moins naturellement l'amour. Même dans l'ordre humain, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection, et c'est là un des indices de

1. Nous voulons faire allusion plus particulièrement aux traditions propres aux Ordres de chevalerie, dont la base principale était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean (la transposition analogique est ici évidente), et le cri de guerre des Templiers était « Vive Dieu Saint Amour ». Nous trouvons un écho très net des doctrines dont il s'agit dans des œuvres comme celles de Dante.

la connexion qu'on établit spontanément entre la vie et l'affectivité ¹ ; lorsqu'on effectuera une transposition à partir de cette dernière, le symbole de la chaleur continuera à être analogiquement applicable. D'ailleurs, il faut bien remarquer ceci : de même que la lumière et la chaleur, dans la manifestation physique du feu, se séparent l'une de l'autre, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière (et c'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle) ; on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; le feu qui est au centre de l'être est donc bien à la fois lumière et chaleur, c'est-à-dire intelligence et amour ; mais l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison ².

On peut comprendre maintenant que le Verbe divin, qui est le « Cœur du Monde », soit à la fois Intelligence et Amour ; mais, si le Sacré-Cœur n'était pas Intelligence aussi bien qu'Amour, si même il n'était pas Intelligence avant tout, il ne serait pas vraiment le Verbe. D'ailleurs, si l'Intelligence n'était attribuée réellement au Cœur du Christ, nous ne voyons pas en quel sens il serait possible d'interpréter cette invocation des litanies : « *Cor Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* », sur laquelle nous nous permettons d'attirer spécialement l'attention de tous ceux qui ne veulent voir dans le Sacré-Cœur que l'objet d'une simple dévotion sentimentale.

Ce qui est fort remarquable, c'est que les deux aspects dont nous venons de parler ont l'un et l'autre leur représentation très nette dans l'iconographie du Sacré Cœur, sous les formes respectives du Cœur rayonnant et du Cœur enflammé. Le rayonnement figure la lumière, c'est-à-dire l'Intelligence (et c'est là, disons-le en passant, ce qui, pour nous, donne au titre de la *Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur* toute sa signification). De même, les flammes figurent la chaleur, c'est-à-dire l'Amour ; on sait d'ailleurs que l'amour, même au sens ordinaire et humain, a été fréquemment représenté par l'emblème d'un cœur enflammé. L'existence de ces deux genres de représentations, pour le Sacré-Cœur, est donc parfaitement justifié : on se servira de l'un ou de l'autre, non pas indifféremment, mais selon qu'on voudra mettre spécialement en relief l'aspect de l'Intelligence ou celui de l'Amour.

Ce qu'il convient de noter aussi, c'est que le type du Cœur rayonnant est celui auquel appartiennent les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur, du Cœur de Chinon à celui de Saint-Denis d'Orques ³. Par contre, dans les représentations récentes (nous entendons par là celles qui ne remontent pas au delà du XVII^e siècle), c'est le Cœur enflammé que l'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive. Ce fait nous paraît très significatif : n'est-il pas un indice de l'oubli dans lequel est tombé l'un des aspects du symbolisme du Cœur, et précisément celui-là même auquel les époques précédentes donnaient au contraire l'importance prédominante ? Encore faut-il s'estimer heureux quand cet oubli ne s'est pas accompagné de celui du sens supérieur de l'Amour, aboutissant à la conception « sentimentaliste », qui n'est plus seulement un amoindrissement, mais bien une véritable déviation, trop commune de nos jours. Pour réagir contre cette fâcheuse tendance, ce qu'il

1. On pourrait objecter que le début de l'Évangile de saint Jean indique en quelque sorte une identification entre la vie et la lumière, et non pas la chaleur ; mais le terme de « vie » n'y désigne pas la vie organique, il y est transposé pour s'appliquer au Verbe envisagé comme principe de vie universelle, et le Verbe est bien « Lumière », puisqu'il est Intelligence.

2. Sachant que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il en est qui sont au courant des théories d'une école dont les travaux quoique très intéressants et très estimables à bien des égards, appellent pourtant certaines réserves, nous devons dire ici que nous ne pouvons accepter l'emploi des termes *Aor* et *Agni* pour désigner les deux aspects complémentaires du feu dont il vient d'être question. En effet, le premier de ces deux mots est hébreu, tandis que le second est sanscrit, et l'on ne peut associer ainsi des termes empruntés à des traditions différentes, quelles que soient les concordances réelles qui existent entre celles-ci, et même l'identité foncière qui se cache sous la diversité de leurs formes ; il ne faut pas confondre le « syncrétisme » avec la véritable synthèse. En outre, si *Aor* est bien exclusivement la lumière, *Agni* est le principe igné envisagé intégralement (*ignis* latin étant d'ailleurs exactement le même mot), donc à la fois comme lumière et comme chaleur ; la restriction de ce terme à la désignation du second aspect est tout à fait arbitraire et injustifiée.

3. Nous prions les lecteurs de se reporter, à ce sujet, aux très importantes études que M. Charbonneau-Lassay a consacrées, dans *Regnabit*, à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur, et aux reproductions dont elles sont accompagnées.

y a de mieux à faire, pensons-nous, c'est d'expliquer aussi complètement que possible l'antique symbolisme du Cœur, de lui restituer la plénitude de sa signification (ou plutôt de ses significations multiples, mais harmonieusement concordantes), et de remettre en honneur la figure du Cœur rayonnant, qui nous apparaît comme l'image d'un soleil radieux, source et foyer de la Lumière intelligible, de la pure et éternelle Vérité. Le soleil, d'ailleurs, n'est-il pas aussi un des symboles du Christ (*Sol Justitiæ*), et l'un de ceux qui ont les plus étroits rapports avec le Sacré-Cœur ?

René Guénon.

L’Idée du Centre dans les Traditions antiques

À la fin d’un de nos derniers articles (mars 1926) ¹, nous faisons allusion au « Centre du Monde » et aux divers symboles qui le représentent ; il nous faut revenir sur cette idée du Centre, qui a la plus grande importance dans toutes les traditions antiques, et indiquer quelques-unes des principales significations qui s’y attachent. Pour les modernes, en effet, cette idée n’évoque plus immédiatement tout ce qu’y voyaient les anciens ; là comme en tout ce qui touche au symbolisme, bien des choses ont été oubliées, et certaines façons de penser semblent devenues totalement étrangères à la grande majorité de nos contemporains ; il convient donc d’y insister d’autant plus que l’incompréhension est plus générale et plus complète à cet égard.

Le Centre est, avant tout, l’origine, le point de départ de toutes choses ; c’est le point principal, sans forme et sans dimensions, donc indivisible, et, par suite, la seule image qui puisse être donnée de l’Unité primordiale. De lui, par son irradiation, toutes choses sont produites, de même que l’Unité produit tous les nombres, sans que son essence en soit d’ailleurs modifiée ou affectée en aucune façon. Il y a ici un parallélisme complet entre deux modes d’expression : le symbolisme géométrique et le symbolisme numérique, de telle sorte qu’on peut les employer indifféremment et qu’on passe même de l’un à l’autre de la façon la plus naturelle. Il ne faut pas oublier, du reste, que, dans un cas aussi bien que dans l’autre, c’est toujours de symbolisme qu’il s’agit : l’unité arithmétique n’est pas l’Unité métaphysique, elle n’en est qu’une figure, mais une figure dans laquelle il n’y a rien d’arbitraire, car il existe entre l’une et l’autre une relation analogique réelle, et c’est cette relation qui permet de transposer l’idée de l’Unité au delà du domaine de la quantité, dans l’ordre transcendantal. Il en est de même de l’idée du Centre ; celle-ci aussi est susceptible d’une semblable transposition, par laquelle elle se dépouille de son caractère spatial, qui n’est plus évoqué qu’à titre de symbole : le point central, c’est le Principe, c’est l’Être pur ; et l’espace qu’il emplit de son rayonnement, et qui n’est que par ce rayonnement même (le *Fiat Lux* de la *Genèse*), sans lequel cet espace ne serait que « privation » et néant, c’est le Monde au sens le plus étendu de ce mot, l’ensemble de tous les êtres et de tous les états d’existence qui constituent la manifestation universelle.

La représentation la plus simple de l’idée que nous venons de formuler, c’est le point au centre du cercle (fig. 1) : le point est l’emblème du Principe, le cercle est celui du Monde.



Il est impossible d’assigner à l’emploi de cette figuration une origine quelconque dans le temps, car on la rencontre fréquemment sur des objets préhistoriques ; sans doute faut-il y voir un des signes qui se rattachent directement à la Tradition primordiale. Parfois, le point est entouré de plusieurs cercles concentriques, qui semblent représenter les différents états ou degrés de l’existence manifestée, se disposant hiérarchiquement selon leur plus ou moins grand éloignement du Principe primordial. Le point au centre du cercle a été pris aussi, et probablement dès une époque fort ancienne, comme une figure du soleil, parce que celui-ci est véritablement, dans l’ordre physique, le Centre ou le « Cœur du Monde », ainsi que nous l’avons expliqué récemment (avril 1926) ² ; et cette figure est demeurée jusqu’à nos jours comme signe astrologique et astronomique usuel du soleil. C’est peut-être pour cette raison que la plupart des archéologues, partout où ils rencontrent ce symbole, prétendent lui assigner une signification exclusivement « solaire », alors qu’il a en réalité un sens bien autrement vaste et profond ; ils oublient, ou ils ignorent, que le soleil, au point de vue de toutes les traditions antiques, n’est lui-même qu’un symbole, celui du véritable « Centre du Monde », qui est le Principe

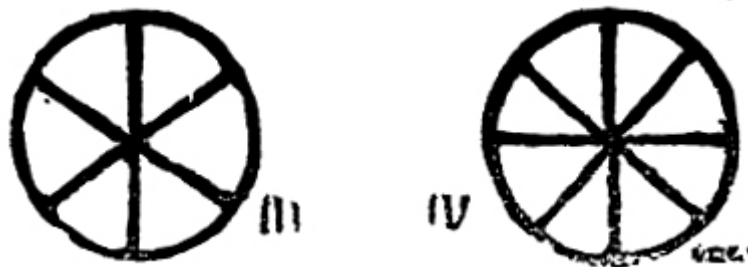
1. Cf. ici le chapitre 6.

2. Cf. ici le chapitre 7.

Divin.

Le rapport qui existe entre le centre et la circonférence, ou entre ce qu'ils représentent respectivement, est déjà indiqué assez clairement par le fait que la circonférence ne saurait exister sans son centre, tandis que celui-ci est absolument indépendant de celle-là. Ce rapport peut être marqué d'une façon plus nette encore et plus explicite, par des rayons issus du centre et aboutissant à la circonférence ; ces rayons peuvent évidemment être figurés en nombre variable, puisqu'ils sont réellement en multitude indéfinie comme les points de la circonférence qui en sont les extrémités ; mais, en fait, on a toujours choisi, pour les figurations de ce genre, des nombres qui ont par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Ici, la forme la plus simple est celle qui présente seulement quatre rayons divisant la circonférence en parties égales, c'est-à-dire deux diamètres rectangulaires formant une croix à l'intérieur de cette circonférence (fig. 2). Cette nouvelle figure a la même signification générale que la première, mais il s'y attache en outre certaines significations secondaires qui viennent la compléter : la circonférence, si on se la représente comme parcourue dans un certain sens, est l'image d'un cycle de manifestation, tel que ces cycles cosmiques dont la doctrine hindoue, notamment, donne une théorie extrêmement développée. Les divisions déterminées sur la circonférence par les extrémités des branches de la croix correspondent alors aux différentes périodes ou phases en lesquelles se partage le cycle ; et une telle division peut être envisagée, pour ainsi dire, à des échelles diverses, suivant qu'il s'agira de cycles plus ou moins étendus : on aura ainsi, par exemple, et pour nous en tenir au seul ordre de l'existence terrestre, les quatre moments principaux de la journée, les quatre phases de la lunaison, les quatre saisons de l'année, et aussi, suivant la conception que nous trouvons aussi bien dans les traditions de l'Inde et de l'Amérique centrale que dans celles de l'antiquité gréco-latine, les quatre âges de l'humanité. Nous ne faisons ici qu'indiquer sommairement ces considérations, pour donner une idée d'ensemble de ce qu'exprime le symbole dont il s'agit ; elles sont d'ailleurs reliées plus directement à ce que nous aurons à dire par la suite.

Parmi les figures qui comportent un plus grand nombre de rayons, nous devons mentionner spécialement les roues ou « rouelles », qui en ont le plus habituellement six ou huit (fig. 3 et 4).



La « rouelle celtique », qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes : ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde (où la roue est appelée *chakra*) et au Thibet. Nous avons montré précédemment (novembre 1925) ¹ l'étroite parenté de la roue à six rayons avec le Christe, qui n'en diffère en somme qu'en ce que la circonférence à laquelle appartiennent les extrémités des rayons n'y est pas tracée d'ordinaire ; et nous disions alors que la roue, au lieu d'être simplement un signe « solaire » comme on l'enseigne communément à notre époque, est avant tout un symbole du Monde, ce qu'on pourra maintenant comprendre sans difficulté. Dans le langage symbolique de l'Inde, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; il y est aussi question de la « roue de la Loi », expression que le Bouddhisme a empruntée, comme bien d'autres, aux doctrines antérieures, et qui, originairement tout au moins, se réfère surtout aux théories cycliques. Il faut encore ajouter que le Zodiaque est représenté aussi sous la forme d'une roue, à douze rayons naturellement, et que d'ailleurs le nom qui lui est donné en sanscrit signifie littéralement « roue des signes » ; on pourrait aussi le traduire par « roue des nombres », suivant le sens premier du mot

1. Cf. ici le chapitre 2.

râshi qui sert à désigner les signes du Zodiaque ¹.

Dans l’article auquel nous faisons allusion tout à l’heure (novembre 1925), nous avons noté la connexion qui existe entre la roue et divers symboles floraux ; nous aurions même pu, pour certains cas tout au moins, parler d’une véritable équivalence ². Si l’on considère une fleur symbolique telle que le lotus, le lis ou la rose ³, son épanouissement représente, entre autres choses (car ce sont là des symboles à significations multiples), et par une similitude très compréhensible, le développement de la manifestation ; cet épanouissement est d’ailleurs un rayonnement autour du centre, car, ici encore, il s’agit de figures « centrées », et c’est ce qui justifie leur assimilation avec la roue ⁴. Dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d’un lotus au centre duquel s’élève le *Mêru*, la montagne sacrée qui symbolise le Pôle.

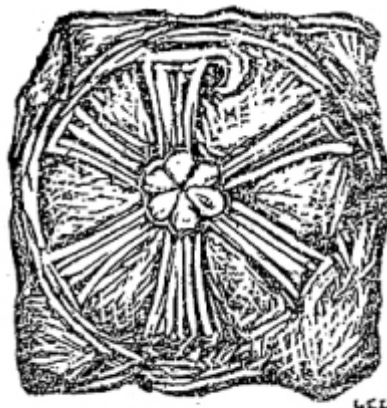
Mais revenons aux significations du Centre, car, jusqu’ici, nous n’avons en somme exposé que la première de toutes, celle qui en fait l’image du Principe ; nous allons en trouver une autre dans le fait que le Centre est proprement le « milieu », le point équidistant de tous les points de la circonférence, et qui partage tout diamètre en deux parties égales. Dans ce qui précède, le Centre était considéré en quelque sorte avant la circonférence, qui n’a de réalité que par son rayonnement ; maintenant, il est envisagé par rapport à la circonférence réalisée, c’est-à-dire qu’il s’agit de l’action du Principe au sein de la création. Le milieu entre les extrêmes représentés par des points opposés de la circonférence, c’est le lieu où les tendances contraires, aboutissant à ces extrêmes, se neutralisent pour ainsi dire et sont en parfait équilibre. Certaines écoles d’ésotérisme musulman, qui attribuent à la croix une valeur

1. Notons également que la « roue de la Fortune », dans le symbolisme de l’antiquité occidentale, a des rapports très étroits avec la « roue de la Loi », et aussi, quoique cela n’apparaisse peut-être pas aussi clairement à première vue, avec la roue zodiacale.

2. Entre autres indices de cette équivalence, en ce qui concerne le moyen âge, nous avons vu la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l’une en face de l’autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l’ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l’époque carolingienne.

3. Le lis a six pétales ; le lotus, dans les représentations du type le plus courant, en a huit ; les deux formes correspondent donc aux roues à six et huit rayons. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable, qui peut en modifier la signification ou du moins lui donner des nuances diverses. – Sur le symbolisme de la rose, voir le très intéressant article de M. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, mars 1926) [cf. L. Charbonneau-Lassay, « L’Iconographie emblématique de N. S. J. C. Le Symbolisme de la Rose », *Regnabit*, 5^e année, n° 10, mars 1926, pp. 297-310, réédité dans Stefano Salzani – PierLuigi Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l’œuvre de Louis Charbonneau-Lassay (1871-1946)*, Milan-Paris : ArchèEdidit, 1996, pp. 153-176].

4. Dans la figure du Chrisme à la rose, d’époque mérovingienne, qui a été reproduite par M. Charbonneau-Lassay (mars 1926, p. 298), la rose centrale a six pétales qui sont orientées suivant les branches du Chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons [cf. *ibid.*, p. 298 (*Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l’œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946]*, op. cit., p. 155). Voici l’illustration en question :



Le Chrisme à la Rose sur terre cuite mérovingienne.
Musée des Antiquaires de l’Ouest à Poitiers.

]

symbolique de la plus grande importance, appellent « station divine » (*maqâmul-ilahi*) le centre de cette croix, qu’elles désignent comme le lieu où s’unifient tous les contraires, où se résolvent toutes les oppositions. L’idée qui s’exprime plus particulièrement ici, c’est donc l’idée d’équilibre, et cette idée ne fait qu’un avec celle d’harmonie ; ce ne sont pas deux idées différentes, mais seulement deux aspects d’une même idée. Il est encore un troisième aspect de celle-ci, plus spécialement lié au point de vue moral (bien que susceptible de recevoir aussi d’autres significations), et c’est l’idée de justice ; on peut, par là, rattacher à ce que nous disons ici la conception platonicienne suivant laquelle la vertu consiste dans un juste milieu entre deux extrêmes. À un point de vue beaucoup plus universel, les traditions extrême-orientales parlent sans cesse de l’« Invariable Milieu », qui est le point où se manifeste l’« Activité du Ciel » ; et, suivant la doctrine hindoue, au centre de tout être, comme de tout état de l’existence cosmique, réside un reflet du Principe suprême.

L’équilibre lui-même, d’ailleurs, n’est à vrai dire que le reflet, dans l’ordre de la manifestation, de l’immuabilité absolue du Principe ; pour envisager les choses sous ce nouveau rapport, il faut regarder la circonférence comme étant en mouvement autour de son centre, qui seul ne participe pas à ce mouvement. Le nom même de la roue (*rota*) évoque immédiatement l’idée de rotation ; et cette rotation est la figure du changement continu auquel sont soumises toutes choses manifestées ; dans un tel mouvement, il n’y a qu’un point unique qui demeure fixe et immuable, et ce point est le Centre. Ceci nous ramène aux conceptions cycliques dont nous avons dit quelques mots précédemment : le parcours d’un cycle quelconque, ou la rotation de la circonférence, est la succession, soit sous le mode temporel, soit sous tout autre mode ; la fixité du centre est l’image de l’éternité, où toutes choses sont présentes en parfaite simultanéité. La circonférence ne peut tourner qu’autour d’un centre fixe ; de même, le changement, qui ne se suffit pas à lui-même, suppose nécessairement un principe qui est en dehors du changement : c’est le « moteur immobile » d’Aristote (voir notre article de décembre 1925) ¹, qui est encore représenté par le Centre. Le Principe immuable est donc en même temps, et par là même que tout ce qui existe, tout ce qui change ou se meut, n’a de réalité que par lui et dépend totalement de lui, il est, disons-nous, ce qui donne au mouvement son impulsion première, et aussi ce qui ensuite le gouverne et le dirige, ce qui lui donne sa loi, la conservation de l’ordre du Monde n’étant en quelque sorte qu’un prolongement de l’acte créateur. Il est, suivant une expression hindoue, l’« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*), car il dirige toutes choses de l’intérieur, résidant lui-même au point le plus intérieur de tous, qui est le Centre.

Au lieu de la rotation d’une circonférence autour de son centre, on peut aussi envisager celle d’une sphère autour d’un axe fixe ; la signification symbolique en est exactement la même. C’est pourquoi les représentations de l’« Axe du Monde », dont nous avons déjà parlé (voir décembre 1925 et mars 1926) ², sont si nombreuses et si importantes dans toutes les traditions anciennes ; et le sens général en est au fond le même que celui des figures du « Centre du Monde », sauf peut-être en ce qu’elles évoquent plus directement le rôle du Principe immuable à l’égard de la manifestation universelle que les autres rapports sous lesquels le Centre peut être également considéré. Lorsque la sphère, terrestre ou céleste, accomplit sa révolution autour de son axe, il y a sur cette sphère deux points qui demeurent fixes : ce sont les pôles, qui sont les extrémités de l’axe, ou ses pointes de rencontre avec la surface de la sphère ; et c’est pourquoi l’idée du Pôle est encore un équivalent de l’idée du Centre. Le symbolisme qui se rapporte au Pôle, et qui revêt parfois des formes très complexes, se retrouve aussi dans toutes les traditions, et il y tient même une place considérable ; si la plupart des savants modernes ne s’en sont pas aperçus, c’est là encore une preuve que la vraie compréhension des symboles leur fait entièrement défaut.

Une des figures les plus frappantes dans lesquelles se résument les idées que nous venons d’exposer est celle du *swastika* (fig. 5 et 6), qui est essentiellement le « signe du Pôle » ³ ; nous pensons d’ailleurs que, dans l’Europe moderne, on n’en a jamais fait connaître jusqu’ici la vraie signification. On a vainement cherché à expliquer ce symbole par les théories les plus fantaisistes, on a été jusqu’à y voir le schéma d’un instrument primitif destiné à la production du feu ; à la vérité, s’il

1. Cf. ici le chapitre 3.

2. Cf. ici les chapitres 3 et 6.

3. En occident le *swastika* est souvent désigné sous le nom de « croix gammée » parce que chacune de ses branches a la forme de la lettre grecque *gamma*.

a bien parfois un certain rapport avec le feu, c'est pour de tout autres raisons. Le plus souvent, on en fait un signe « solaire », ce qu'il n'a pu devenir qu'accidentellement et d'une façon assez détournée ; nous pourrions répéter ici ce que nous disions plus haut à propos de la roue et du point au centre du cercle. Ceux qui ont été le plus près de la vérité sont ceux qui ont regardé le *swastika* comme un symbole du mouvement, mais cette interprétation est encore insuffisante, car il ne s'agit pas d'un mouvement quelconque, mais d'un mouvement de rotation qui s'accomplit autour d'un centre ou d'un axe immuable ; et c'est précisément le point fixe qui est l'élément essentiel auquel se rapporte directement le symbole en question.



Les autres significations que comporte la même figure sont toutes dérivées de celle-là : le Centre imprime à toutes choses le mouvement, et, comme le mouvement représente la vie, le *swastika* devient par là un symbole de la vie, ou, plus exactement, du rôle vivifiant du Principe par rapport à l'ordre cosmique.

Si nous comparons le *swastika* à la figure de la croix inscrite dans la circonférence (fig. 2), nous pouvons nous rendre compte que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents ; mais la rotation, au lieu d'être représentée par le tracé de la circonférence, est seulement indiquée dans le *swastika* par les lignes ajoutées aux extrémités des branches de la croix et formant avec celles-ci des angles droits ; ces lignes sont des tangentes à la circonférence, qui marquent la direction du mouvement aux points correspondants. Comme la circonférence représente le Monde, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le *swastika* n'est pas une figure du Monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du Monde ¹.

Si l'on rapporte le *swastika* à la rotation d'une sphère telle que la sphère céleste autour de son axe, il faut le supposer tracé dans le plan équatorial, et alors le point central sera la projection de l'axe sur ce plan qui lui est perpendiculaire. Quant au sens de la rotation indiquée par la figure, l'importance n'en est que secondaire ; en fait, on trouve l'une et l'autre des deux formes que nous avons reproduites ci-dessus ², et cela sans qu'il faille y voir toujours une intention d'établir entre elles une opposition quelconque ³. Nous savons bien que, dans certains pays et à certaines époques, il a pu se produire des schismes dont les partisans ont volontairement donné à la figure une orientation contraire à celle qui était en usage dans le milieu dont ils se séparaient, pour affirmer leur antagonisme par une manifestation extérieure ; mais cela ne touche en rien à la signification essentielle du symbole, qui demeure la même dans tous les cas.

1. La même remarque vaudrait également pour le Chrisme comparé à la roue.

2. Le mot *swastika* est, en sanscrit, le seul qui serve dans tous les cas à désigner le symbole en question ; le terme *sauwastika*, que certains ont appliqué à l'une des deux formes pour la distinguer de l'autre (qui seule serait alors le véritable *swastika*), n'est en réalité qu'un adjectif dérivé de *swastika*, et indiquant ce qui se rapporte à ce symbole ou à ses significations.

3. La même remarque pourrait être faite pour d'autres symboles, et notamment pour le Chrisme constantinien, dans lequel le P est parfois inversé ; on a quelquefois pensé qu'il fallait alors le considérer comme un signe de l'Antéchrist ; cette intention peut effectivement avoir existé dans certains cas mais il en est d'autres où il est manifestement impossible de l'admettre (dans les catacombes par exemple). De même, le « quatre de chiffre » corporatif, qui n'est d'ailleurs qu'une modification de ce même P du Chrisme (voir notre article de novembre 1925) [cf. ici le chapitre 2] est indifféremment tourné dans l'un ou l'autre sens, sans qu'on puisse même attribuer ce fait à une rivalité entre corporations diverses ou à leur désir de se distinguer entre elles, puisqu'on trouve les deux formes dans des marques appartenant à une même corporation.

Le *swastika* est loin d'être un symbole exclusivement oriental comme on le croit parfois ; en réalité, il est un de ceux qui sont le plus généralement répandus, et on le rencontre à peu près partout, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, car il existe jusque chez certains peuples indigènes de l'Amérique du Nord. À l'époque actuelle, il s'est conservé surtout dans l'Inde et dans l'Asie centrale et orientale, et il n'y a probablement que dans ces régions qu'on sache encore ce qu'il signifie ; mais pourtant, en Europe même, il n'a pas entièrement disparu ¹. En Lithuanie et en Courlande, les paysans tracent encore ce signe dans leurs maisons ; sans doute n'en connaissent-ils plus le sens et n'y voient-ils qu'une sorte de talisman protecteur ; mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est qu'ils lui donnent son nom sanscrit de *swastika* ². Dans l'antiquité, nous trouvons ce signe, en particulier, chez les Celtes et dans la Grèce préhellénique ³ ; et, en Occident encore, comme M. Charbonneau-Lassay l'a dit récemment ici (mars 1926, pp. 302-303) ⁴, il fut anciennement un des emblèmes du Christ, et il demeura même en usage comme tel jusque vers la fin du moyen âge. Comme le point au centre du cercle et comme la roue, ce signe remonte incontestablement aux époques préhistoriques ; et, pour notre part, nous y voyons encore, sans aucune hésitation, un des vestiges de la Tradition primordiale.

Nous n'avons pas encore fini d'indiquer toutes les significations du Centre : s'il est d'abord un point de départ, il est aussi un point d'aboutissement ; tout est issu de lui, et tout doit finalement y revenir. Puisque toutes choses n'existent que par le Principe et ne sauraient subsister sans lui, il doit y avoir entre elles et lui un lien permanent, figuré par les rayons joignant au centre tous les points de la circonférence ; mais ces rayons peuvent être parcourus en deux sens opposés : d'abord du centre à la circonférence, et ensuite de la circonférence en retour vers le centre. Il y a là comme deux phases complémentaires, dont la première est représentée par un mouvement centrifuge et la seconde par un mouvement centripète ; ces deux phases peuvent être comparées à celles de la respiration, suivant un symbolisme auquel se réfèrent souvent les doctrines hindoues ; et, d'autre part, il s'y trouve aussi une analogie non moins remarquable avec la fonction physiologique du cœur. En effet, le sang part du cœur, se répand dans tous l'organisme qu'il vivifie, puis revient au cœur ; le rôle de celui-ci comme centre organique est donc vraiment complet et correspond entièrement à l'idée que nous devons, d'une façon générale, nous faire du Centre dans la plénitude de sa signification.

Tous les êtres, dépendant de leur Principe en tout ce qu'ils sont, doivent, consciemment ou inconsciemment, aspirer à retourner vers lui ; cette tendance au retour vers le Centre a aussi, dans toutes les traditions, sa représentation symbolique. Nous voulons parler de l'orientation rituelle, qui est proprement la direction vers un centre spirituel, image terrestre et sensible du véritable « Centre du Monde » ; l'orientation des églises chrétiennes n'en est au fond qu'un cas particulier et se rapporte essentiellement à la même idée, qui est commune à toutes les religions. Dans l'Islam, cette orientation (*qibla*) est comme la matérialisation, si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'intention (*niyya*) par laquelle toutes les puissances de l'être doivent être dirigées vers le Principe Divin ⁵ ; et l'on pourrait facilement trouver bien d'autres exemples. Il y aurait beaucoup à dire sur cette question ; sans doute aurons-nous quelques occasions d'y revenir dans la suite de ces études, et c'est pourquoi nous nous contentons, pour le moment, d'indiquer plus brièvement le dernier aspect du symbolisme du Centre.

En résumé, le Centre est à la fois le principe et la fin de toutes choses ; il est, suivant un symbolisme

1. Nous ne faisons pas allusion ici à l'usage tout artificiel du *swastika*, notamment par certains groupements politiques allemands, qui en ont fait très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème serait propre à la soi-disant « race aryenne » ; c'est là de la pure fantaisie.

2. Le lithuanien est d'ailleurs, de toutes les langues européennes, celle qui a le plus de ressemblance avec le sanscrit.

3. Il existe diverses variantes du *swastika* par exemple une forme à branches courbes (ayant l'apparence de deux S croisés) que nous avons vue notamment sur une monnaie gauloise. D'autre part, certaines figures qui n'ont gardé qu'un caractère purement décoratif, comme celle à laquelle on donne le nom de « grecque » sont originellement dérivées du *swastika*.

4. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie emblématique de N. S. J. C. Le Symbolisme de la Rose », *cit.*, pp. 302-303 (*Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946], op. cit.*, pp. 163-164).

5. Le mot « intention » doit être pris ici dans son sens strictement étymologique (de *in-tendere*, tendre vers).

bien connu, l'*alpha* et l'*oméga*. Mieux encore, il est le principe, le milieu et la fin ; et ces trois aspects sont représentés par les trois éléments du monosyllabe *Aum*, auquel M. Charbonneau-Lassay faisait allusion dernièrement en tant qu'emblème du Christ (mars 1926, p. 303) ¹, et dont l'association au *swastika*, parmi les signes du monastère des Carmes de Loudun, nous semble particulièrement significative. En effet, ce symbole, beaucoup plus complet que l'*alpha* et l'*oméga*, et susceptible de sens qui pourraient donner lieu à des développements presque indéfinis, est, par une des concordances les plus étonnantes que l'on puisse rencontrer, commun à l'antique tradition hindoue et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge ; et, dans l'un et l'autre cas, il est également, et par excellence, un symbole du Verbe, qui est bien réellement le véritable « Centre du Monde ».

René Guénon.

1. Cf. *ibid.*, p. 303 (*Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946]*, *op.cit.*, p. 164).

La Réforme de la Mentalité moderne ¹

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accroissant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ; où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaisée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen-âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une manifestation particulièrement opportune ; mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut reformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux mêmes qui se croient être sincèrement religieux, n'ont pour la plupart, de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants, se comportent à peu près de la même façon, et, ce qui est plus grave, pensent de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme de fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

1. Le texte est la transcription d'une communication faite aux journées d'études de la *Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur dont Regnabit* était l'organe. Il se trouve dans F. Anizan, « Nos journées des 6 et 7 mai », *Regnabit*, 6^e année, n° 1, juin 1926, pp. 3-14.

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des symptômes de la confusion qui est partout dans le monde moderne, car le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on parait, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal ? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice, peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tâche de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec rationalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition, il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans *l'Épître aux Hébreux*.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en conflit, pour la simple raison qu'elles ne se rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et

éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientiste » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sure, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se défier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la notre, d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde, « en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

René Guénon.

L’Omphalos, Symbole du Centre

Nous avons, dans notre dernier article ¹, indiqué divers symboles qui, dans les traditions antiques, représentent le Centre et les idées qui s’y rattachent ; mais il en est d’autres encore, et un des plus remarquables est peut-être celui de l’*Omphalos*, que l’on retrouve également chez presque tous les peuples, et cela dès les temps les plus reculés ².

Le mot grec *omphalos* signifie proprement « ombilic », mais il désigne aussi, d’une façon générale, tout ce qui est centre, et plus spécialement le moyeu d’une roue. Il y a pareillement, dans d’autres langues, des mots qui réunissent ces différentes significations ; tels sont, dans les langues celtiques et germaniques, les dérivés de la racine *nab* ou *nav* : en allemand, *nabe*, moyeu, et *nabel*, ombilic ; de même, en anglais, *nave* et *navel*, ce dernier mot ayant aussi le sens général de centre ou de milieu ; et, en sanscrit, le mot *nâbhi*, dont la racine est la même, a à la fois les deux acceptions ³. D’autre part, en gallois, le mot *nav* ou *naf*, qui est évidemment identique aux précédents, a le sens de « chef » et s’applique même à Dieu ; c’est donc l’idée du Principe central que nous retrouvons ici ⁴.

Il nous semble que, parmi les idées exprimées par ces mots, celle du moyeu a, à cet égard, une importance toute particulière : le Monde étant symbolisé par la roue comme nous l’avons expliqué précédemment, le moyeu représente naturellement le « Centre du Monde ». Ce moyeu, autour duquel tourne la roue, en est d’ailleurs la pièce essentielle ; et nous pouvons nous référer sur ce point à la tradition extrême-orientale : « Trente rais réunis, dit Lao-tseu, forment un assemblage de roue ; seuls, ils sont inutilisables ; c’est le vide qui les unit, qui fait d’eux une roue dont on peut se servir » ⁵. On pourrait croire, à première vue, qu’il s’agit dans ce texte de l’espace qui demeure vide entre les rayons ; mais on ne peut dire que cet espace les unit, et, en réalité, c’est du vide central qu’il est question. En effet, le vide, dans les doctrines orientales, représente l’état principiel de « non-manifestation » ou de « non-agir » : l’« Activité du Ciel », dit-on, est une « activité non-agissante » (*weï wuwei*), et pourtant elle est la suprême activité, principe de toutes les autres, et sans laquelle rien ne pourrait agir ; c’est donc bien l’équivalent du « moteur immobile » d’Aristote ⁶.

Revenons à l’*Omphalos* : ce symbole représentait essentiellement le « Centre du Monde », et cela même lorsqu’il était placé en un lieu qui était simplement le centre d’une région déterminée, centre spirituel, d’ailleurs, bien plutôt que centre géographique, quoique les deux aient pu coïncider en certains cas. Il faut, pour le comprendre, se rappeler que tout centre spirituel régulièrement constitué était considéré comme l’image d’un Centre suprême, où se conservait intact le dépôt de la Tradition primordiale ; nous avons fait allusion à ce fait dans notre étude sur la légende du Saint Graal (août-septembre 1925) ⁷. Le centre d’une certaine région était donc véritablement, pour le peuple qui habitait cette région, l’image visible du « Centre du Monde » de même que la tradition propre à ce peuple n’était en principe qu’une adaptation, sous la forme qui convenait le mieux à sa mentalité et à ses conditions d’existence, de la Tradition primordiale, qui fut toujours, quoi que puissent en penser ceux qui s’arrêtent aux apparences extérieures, l’unique vraie Religion de l’humanité tout entière.

1. Cf. ici le chapitre 8.

2. W. H. Roscher, dans un ouvrage intitulé *Omphalos*, paru en 1913, a rassemblé une quantité considérable de documents établissant ce fait pour les peuples les plus divers ; il prétend que ce symbole est lié à l’idée que se faisaient ces peuples de la forme de la terre, mais c’est là une opinion mal fondée, qui implique une méconnaissance de la signification profonde du symbolisme : l’auteur s’imagine qu’il s’agit de la croyance à un centre de la surface terrestre, au sens le plus grossièrement littéral. – Nous utiliserons dans ce qui suit un certain nombre de renseignements contenus dans une étude de M. J. Loth sur *L’Omphalos chez les Celtes*, parue dans la *Revue des Études anciennes*, juillet-septembre 1915.

3. Le mot *nave*, en même temps que le moyeu d’une roue, désigne la nef d’une église ; mais cette coïncidence paraît n’être qu’accidentelle, car *nave*, dans ce dernier cas, doit être dérivé du latin *navis*.

4. *Agni*, dans le *Rig-Vêda*, est appelé « nombril de la Terre », ce qui se rattache encore à la même idée ; le *swastika* est souvent un symbole d’*Agni*.

5. *Tao-te-king*, XI.

6. Dans le symbolisme hindou, l’être qui est libéré du changement est représenté comme sortant du « monde élémentaire » (la « sphère sublunaire » d’Aristote) par un passage comparé au moyeu de la roue d’un chariot, c’est-à-dire à un axe fixe autour duquel s’effectue la mutation à laquelle il va échapper désormais.

7. Cf. ici le chapitre 1.

On connaît surtout, d'ordinaire, l'*Omphalos* du temple de Delphes ; ce temple était bien réellement le centre spirituel de la Grèce antique, et, sans insister sur toutes les raisons qui pourraient justifier cette assertion, nous ferons seulement remarquer que c'est là que s'assemblait, deux fois par an, le conseil des Amphictyons, composé des représentants de tous les peuples helléniques, et qui formait d'ailleurs le seul lien effectif entre ces peuples, politiquement indépendants les uns des autres. La force de ce lien résidait précisément dans son caractère essentiellement religieux et traditionnel, seul principe d'unité possible pour une civilisation constituée sur des bases normales : que l'on songe par exemple à ce qu'était la Chrétienté au moyen âge, et, à moins d'être aveuglé par les préjugés modernes, on pourra comprendre que ce ne sont pas là de vains mots.

La représentation matérielle de l'*Omphalos* était généralement une pierre sacrée, ce qu'on appelle souvent un « bétyle » ; et ce dernier mot est encore des plus remarquables. Il semble, en effet, que ce ne soit pas autre chose que l'hébreu *Beith-El*, « maison de Dieu », le nom même que Jacob donna au lieu où le Seigneur s'était manifesté à lui dans un songe : « Et Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : Sûrement le Seigneur est en ce lieu, et je ne le savais pas. Et il fut effrayé et dit : Que ce lieu est redoutable ! c'est la maison de Dieu et la porte du Ciel. Et Jacob se leva tôt le matin, et il prit la pierre sur laquelle il avait reposé sa tête, la dressa comme un pilier, et versa de l'huile sur son sommet (pour la consacrer). Et il donna à ce lieu le nom de *Beith-El* ; mais le premier nom de cette ville était *Luz* » (*Genèse*, XXVIII, 16-19). Ce nom de *Luz* a aussi une importance considérable dans la tradition hébraïque ; mais nous ne pouvons nous y arrêter actuellement, car cela nous entraînerait dans une trop longue digression. De même, nous ne pouvons que rappeler brièvement qu'il est dit que *Beith-El*, « maison de Dieu », devint par la suite *Beith-Lehem*, « maison du pain », la ville où naquit le Christ ; la relation symbolique qui existe entre la pierre et le pain serait cependant digne d'attention, mais nous devons nous borner ¹. Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que le nom de *Beith-El* ne s'applique pas seulement au lieu, mais aussi à la pierre elle-même : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu » (*ibid.*, 22). C'est donc cette pierre qui doit être proprement l'« habitacle divin » (*mishkan*), suivant la désignation qui sera donnée plus tard au Tabernacle ; et, quand on parle du « culte des pierres », qui fut commun à tant de peuples anciens, il faut bien comprendre que ce culte ne s'adressait pas aux pierres, mais à la Divinité dont elles étaient la résidence ².

La pierre représentant l'*Omphalos* pouvait avoir la forme d'un pilier, comme la pierre de Jacob ; il est très probable que, chez les peuples celtiques, certains *menhirs* n'étaient pas autre chose que des représentations de l'*Omphalos*. C'est notamment le cas de la pierre d'Ushnagh, en Irlande, dont nous reparlerons plus loin ; et les oracles étaient rendus auprès de ces pierres, comme à Delphes, ce qui s'explique aisément, dès lors qu'elles étaient considérées comme la demeure de la Divinité ; la « maison de Dieu », d'ailleurs, s'identifie tout naturellement au « Centre du Monde » ³.

L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la pierre noire de Cybèle, ou ovoïde. Le cône rappelait la montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde », ainsi que nous l'avons dit précédemment (mars et mai 1926) ⁴ ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole, celui de l'« Œuf du Monde », que nous aurons à envisager aussi dans la suite de ces études. Parfois, et en particulier sur certains *omphaloi* grecs, la pierre était entourée d'un serpent ; on voit aussi ce serpent enroulé à la base ou au sommet des bornes

1. « Et le tentateur, s'approchant dit à Jésus : Si tu es le fils de Dieu commande que ces pierres deviennent des pains » (*St. Matthieu*, IV, 3, cf. *St. Luc*, IV, 3). Ces paroles ont un sens mystérieux en rapport avec ce que nous indiquons ici : le Christ devait bien accomplir une semblable transformation, mais spirituellement, et non matériellement comme le demandait le tentateur ; or l'ordre spirituel est analogue à l'ordre matériel, mais en sens inverse, et la marque du démon est de prendre toutes choses à rebours. C'est le Christ lui-même qui était « le pain vivant descendu du Ciel » ; et c'est ce pain qui devait, dans la Nouvelle Alliance, être substitué à la pierre comme « maison de Dieu » ; et, ajouterons-nous encore, c'est pourquoi les oracles ont cessé.

2. Nous ne pouvons nous étendre ici, autant qu'il le faudrait, sur le symbolisme général des pierres sacrées ; peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir plus tard. Nous signalerons, sur ce sujet, l'ouvrage trop peu connu de Gougenot des Mousseaux, *Dieu et les Dieux*, qui contient des renseignements d'un grand intérêt.

3. Tout ceci se rattache à la question des « influences spirituelles » (en hébreu *berakoth*), question très complexe et qui ne paraît pas avoir jamais été traitée dans son ensemble.

4. Cf. ici les chapitres 6 et 8.

chaldéennes, qui doivent être considérées comme de véritables « bétyles »¹. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le symbole de la pierre est, d'une façon générale, en connexion assez étroite avec celui du serpent, et il en est de même de celui de l'œuf, notamment chez les Celtes et chez les Égyptiens.

Un exemple remarquable de figuration de l'*Omphalos* est le bétyle de Kermaria, près Pont-l'Abbé (Finistère), dont la forme générale est celle d'un cône irrégulier, arrondi au sommet². À la partie inférieure est une ligne sinueuse, qui paraît n'être autre chose qu'une forme stylisée du serpent dont nous venons de parler ; le sommet est entouré d'une grecque. Sur une des faces est un *swastika* (voir notre article de mai 1926)³ ; et la présence de ce signe (dont la grecque est d'ailleurs un dérivé) suffirait à confirmer, d'une façon aussi nette que possible, la signification de ce curieux monument. Sur une autre face est encore un symbole qui n'est pas moins intéressant : c'est une figure à huit rayons, circonscrite par un carré, au lieu de l'être par un cercle comme la roue ; cette figure est donc tout à fait comparable à ce qu'est, dans le type à six rayons, celle qui occupe l'angle supérieur du pavillon britannique (voir novembre 1925, p. 395)⁴, et qui doit être pareillement d'origine celtique. Ce qui est le plus étrange, c'est que ce signe du bétyle de Kermaria se trouve exactement reproduit, à plusieurs exemplaires, dans le graffiti du donjon de Chinon, bien connu des lecteurs de *Regnabit* ; et, dans le même graffiti⁵, on voit encore la figure à huit rayons tracée sur le bouclier ovale qui tient un personnage agenouillé⁶. Ce signe doit avoir joué un assez grand rôle dans le symbolisme des Templiers⁷, car « il se trouve aussi en d'anciennes commanderies du Temple ; il se voit également, comme signe héraldique, sur un grand écusson à la tête de la statue funéraire d'un Templier, du XIII^e siècle, de la commanderie de la Roche-en-Cloué (Vienne), et sur une pierre sculptée, en la

1. On peut voir plusieurs spécimens de ces bornes au musée du Louvre.

2. M. J. Loth, dans l'étude que nous avons citée plus haut, a donné des photographies de ce bétyle, ainsi que de quelques autres pierres du même genre.

3. Cf. ici le chapitre 8.

4. Cf. ici la figure 6 du chapitre 2.

5. Cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon, attribué aux Templiers*, Fontenay-Le-Comte : Secrétariat des Œuvres du Sacré-Cœur – Beaux-Livres, 1922, p. 9 (reprint Milan : Archè, 1975). Voici l'illustration en question :

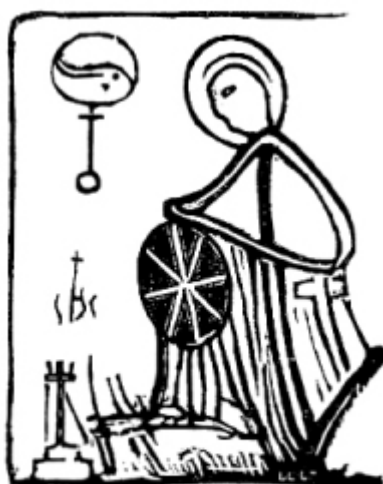


Fig. IV
UN DES PERSONNAGES DU GRAND
GRAFFITE

6. Ce bouclier rappelle nettement la roue à huit rayons, comme celui de la figure allégorique d'Albion, qui a la même forme, rappelle la roue à six rayons, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer.

7. La même figure a d'ailleurs été conservée jusque dans la Maçonnerie moderne ; mais on l'y considère seulement comme la « clef des chiffres », et on montre qu'il est en effet possible de la décomposer de manière à obtenir tous les chiffres arabes sous une forme plus ou moins schématisée.

commanderie de Mauléon, près Chatillon-sur-Sèvre (Deux-Sèvres) »¹. Cette dernière figuration est d’ailleurs celle d’une roue proprement dite² ; et ce n’est là qu’un exemple, entre beaucoup d’autres, de la continuation des traditions celtiques à travers le moyen âge. Nous avons omis de signaler précédemment, à propos de ce symbole, qu’une des significations principales du nombre 8 est celle de « justice » et d’« équilibre », idées qui, comme nous l’avons montré, se rattachent directement à celle du Centre³.

Pour ce qui est de l’*Omphalos*, il faut encore ajouter que, s’il était représenté le plus habituellement par une pierre, il a pu l’être aussi parfois par un tertre, une sorte de tumulus. Ainsi, en Chine, au centre de chaque royaume ou État féodal, on élevait autrefois un tertre en forme de pyramide quadrangulaire, formé de la terre des « cinq régions » : les quatre faces correspondaient aux quatre points cardinaux, et le sommet au centre lui-même⁴. Chose singulière, nous allons retrouver ces cinq régions en Irlande, où la « pierre debout du chef » était, d’une façon semblable, élevée au centre de chaque domaine⁵.

C’est l’Irlande, en effet, qui, parmi les pays celtiques, fournit le plus grand nombre de données relatives à l’*Omphalos* ; elle était autrefois divisée en cinq royaumes, dont l’un portait le nom de *Mide* (resté sous la forme anglicisée *Meath*), qui est l’ancien mot celtique *medion*, « milieu », identique au latin *medius*. Ce royaume de *Mide*, qui avait été formé de portions prélevées sur les territoires des quatre autres, était devenu l’apanage propre du roi suprême d’Irlande, auquel les autres rois étaient subordonnés. À Ushnagh, qui représente assez exactement le centre du pays, était dressée une pierre gigantesque appelée « nombril de la Terre », et désignée aussi sous le nom de « pierre des portions » (*ail-na-meeran*), parce qu’elle marquait l’endroit où convergeaient les lignes séparatives des cinq royaumes. Il s’y tenait annuellement, le premier mai, une assemblée générale tout à fait comparable à la réunion annuelle des Druides dans le « lieu consacré central » (*medio-lanon* ou *medio-nemeton*) de la Gaule, au pays des Carnutes.

Cette division de l’Irlande en quatre royaumes, plus la région centrale qui était la résidence du chef suprême, se rattache à des traditions extrêmement anciennes. En effet, l’Irlande fut, pour cette

1. L. Charbonneau-Lassay, *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon*, p. 16. Le texte est accompagné de la reproduction des deux exemples dont il est ici fait mention [cf. *ibid.*, p. 16. Voici les illustrations en question :



Fig. IX
Commanderie de Roche-
en-Cloué (Vienne)



Fig. X
Commanderie
du Temple de Mauléon
(Deux-Sèvres)

].

2. Une roue à peu près semblable est figurée sur un pavé de carrelage du musée des Antiquaires de l’Ouest à Poitiers, datant vraisemblablement du XV^e siècle et dont l’empreinte nous a été communiquée par M. Charbonneau.

3. On sait aussi quelle était l’importance de l’*Ogdoad* pour les Pythagoriciens. – D’autre part, nous avons déjà indiqué (novembre 1925, p. 396) [cf. ici le chapitre 2, p. 17.]. les significations du nombre 6, qui est, avec le nombre 8, le plus fréquent pour les rayons des roues symboliques ; celle de « médiation » a aussi un rapport très étroit, et d’ailleurs évident avec l’idée du Milieu ou du Centre.

4. Le nombre 5 a, dans la tradition chinoise, une importance symbolique toute particulière. – Il va sans dire que le tertre est encore une image de la montagne sacrée.

5. *Brehon Laws*, citées par J. Loth.

raison, appelée l’« île des quatre Maîtres »¹ ; mais cette dénomination, de même d’ailleurs que celle d’« île verte » (*Erin*), s’appliquait antérieurement à une autre terre beaucoup plus septentrionale, aujourd’hui inconnue, disparue peut-être (Thulé ou Ogygie), et qui fut un des principaux centres spirituels des temps préhistoriques. Le souvenir de cette « île des quatre Maîtres » se retrouve jusque dans la tradition chinoise, ce qui semble n’avoir jamais été remarqué ; voici un texte taoïste qui en fait foi : « L’empereur Yao se donna beaucoup de peine, et s’imagina avoir régné idéalement bien. Après qu’il eut visité les quatre Maîtres, dans la lointaine île de *Kou-chee* (habitée par des hommes transcendants, *tchennj-en*), il reconnut qu’il avait tout gâté. L’idéal, c’est l’indifférence (le détachement) du sur-homme, qui laisse tourner la roue cosmique »².

La dernière phrase de ce passage nous ramène encore au symbole de la « roue du Monde » : l’« indifférence » dont il est question ne doit pas être entendue au sens ordinaire, mais elle est proprement le « non-agir » ; l’« homme transcendant », étant placé au Centre, ne participe plus au mouvement des choses, mais il dirige ce mouvement par sa seule présence, parce qu’en lui se reflète l’« Activité du Ciel »³. On pourrait, si l’on traduisait ceci en termes du langage occidental, le rapporter très exactement à l’« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ⁴, à la condition, bien entendu, d’envisager cet habitat dans sa pleine réalisation effective, et non pas comme une simple aspiration plus ou moins sentimentale.

Peut-être certains ne verront-ils, dans quelques-uns des rapprochements que nous avons signalés ici, qu’une affaire de simple curiosité ; mais nous tenons à déclarer qu’ils ont pour nous une portée beaucoup plus grande, comme tout ce qui permet de retrouver et de réunir les vestiges épars de la Tradition primordiale.

René Guénon.

P.-S. – Pour compléter notre article sur le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé (avril 1926)⁵, nous reproduisons ces lignes empruntées à M. Charbonneau-Lassay⁶ : « Les rayons, dans l’héraldique et dans l’iconographie du moyen âge, étaient le signe spécial, le signe réservé de l’état glorieux ; les flammes symbolisaient l’amour ou l’ardeur (au sens humain et au sens mystique) qui consomment comme le feu, mais non la gloire.

1. Le nom de saint Patrice, qu’on ne connaît d’ordinaire que sous sa forme latinisée, était originairement *Cothraige*, qui signifie « le serviteur des quatre ».

2. *Tchoang-tseu*, ch. I^{er} ; traduction du R. P. L. Wiegner, S. J., p. 213. – L’empereur Yao régnait, dit-on, en l’an 2356 avant l’ère chrétienne.

3. Il devrait être à peine utile de faire observer que ce « non-agir » n’a rien de commun avec un « quiétisme » quelconque.

4. Voir l’article de M. Charbonneau-Lassay sur ce sujet (janvier 1926), et aussi la fin de notre article de mars 1926 [cf. L. Charbonneau-Lassay, « L’Iconographie ancienne de Jésus-Christ, postérieurement à la Renaissance. L’Habitat spirituel dans le Cœur de Jésus », *cit.* ; cf. ici le chapitre 6, p. 58].

5. Cf. ici le chapitre 7.

6. *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon*, p. 21.



Les rayons, éclat et lumière fulgurante, disaient le triomphe, la glorification suprême et totale. Dans l'ancienne héraldique française, si nettement expressive, les rayons étaient si bien l'emblème propre de la gloire ainsi entendue, et surtout dans une composition religieuse, de la gloire céleste, que les croix rayonnantes portent, dans le langage si parlant du blason, le nom de croix divines » (voir la figure ci-contre, tirée du traité d'héraldique de Vulson de la Colombière, 1669) ¹.

Il y a là encore une raison, s'ajoutant à celles que nous avons déjà dites, de l'importance prépondérante de la figuration du Cœur rayonnant antérieurement aux temps modernes : on voit en effet qu'elle correspondait à un aspect plus élevé, plus exclusivement divin en quelque sorte, du symbolisme du Cœur.

Pour les flammes, la signification héraldique est exactement celle que nous avons indiquée en nous basant sur des considérations d'un autre ordre ; pour les rayons, comme la concordance pourrait n'être pas saisie immédiatement, il faut une explication complémentaire, qui peut d'ailleurs tenir en quelques mots. En effet, la signification héraldique des rayons se rapporte essentiellement à la « lumière de gloire », dans et par laquelle s'opère la vision béatifique ; or celle-ci est bien de l'ordre intellectuel pur, elle est la connaissance la plus haute, la réalisation la plus complète de l'intelligence, puisqu'elle est la contemplation directe de la Vérité suprême.

R. G.

1. Vulson de la Colombière, *La Science Héroïque*, ch. XIII, p. 115, fig. XXXIV.

Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque

Nous avons fait allusion précédemment (février 1926, p. 220) ¹ au rôle joué dans la tradition hébraïque, aussi bien que dans toutes les autres traditions, par le symbolisme du cœur, qui, là comme partout, représente essentiellement le « Centre du Monde ». Ce dont nous voulions parler alors est ce qu'on appelle la Kabbale, mot qui, en hébreu, ne signifie pas autre chose que « tradition », et qui désigne la doctrine transmise oralement pendant de longs siècles avant d'être fixée dans des textes écrits ; c'est là surtout, en effet, que nous pouvons trouver des données intéressantes sur la question dont il s'agit.

Dans le *Sepher Ietsirah*, il est parlé du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le Centre du Monde : il est au centre des six directions de l'espace (le haut, le bas et les quatre points cardinaux) qui, avec le centre lui-même, forment le septénaire. Les trois lettres du Nom divin *Jehovah* (formé de quatre lettres, *iod hé vau hé*, mais parmi lesquelles il n'en est que trois distinctes, le *hé* étant répété deux fois), par leur sextuple permutation suivant ces six directions, indiquent l'immanence de Dieu au sein du Monde, c'est-à-dire la manifestation du Verbe créateur au centre de toutes choses, dans le point primordial dont les étendues indéfinies ne sont que l'expansion ou le développement : « Il forma du *Tohu* (vide) quelque chose et fit de ce qui n'était pas ce qui est. Il tailla de grandes colonnes de l'éther insaisissable ². Il réfléchit, et la Parole (*Memra*) produisit tout objet et toutes choses par son Nom un » (*Sepher Ietsirah*, IV, 5).

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que, dans les doctrines orientales, et en particulier dans la doctrine hindoue, il est aussi question fréquemment des sept régions de l'espace, qui sont les quatre points cardinaux, plus le zénith et le nadir, et enfin le centre lui-même. On peut remarquer que la représentation des six directions, opposées deux à deux à partir du centre, forme une croix à trois dimensions, trois diamètres rectangulaires d'une sphère indéfinie. On peut noter encore, à titre de concordance, l'allusion que fait saint Paul au symbolisme des directions ou des dimensions de l'espace, lorsqu'il parle de « la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur du mystère de l'amour de Jésus-Christ » (*Éphésiens*, III, 18) ; mais, ici, il n'y a que quatre termes énoncés distinctement au lieu de six, parce que la largeur et la longueur correspondent respectivement aux deux diamètres horizontaux pris dans leur totalité, tandis que la hauteur et la profondeur correspondent aux deux moitiés supérieure et inférieure du diamètre vertical.

D'autre part, dans son important ouvrage sur *La Kabbale juive* ³, M. Paul Vulliaud, à propos des passages du *Sepher Ietsirah* que nous venons de citer, signale ceci : « Clément d'Alexandrie dit que de Dieu, *Cœur de l'Univers*, partent les étendues infinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant et l'autre en arrière. Dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde ; il est le commencement et la fin (*l'alpha* et *l'oméga*), en lui s'achèvent les six phases infinies du temps, et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension vers l'infini ; c'est là le secret du nombre 7 » ⁴. Nous avons tenu à rapporter textuellement cette citation, dont nous regrettons que la référence exacte ne soit pas indiquée ; le mot « infini », qui s'y trouve trois fois, est impropre et devrait être remplacé par « indéfini » : Dieu seul est infini, l'espace et le temps ne peuvent être qu'indéfinis. L'analogie, pour ne pas dire l'identité, avec la doctrine kabbalistique est des plus remarquables ; et il y a là, comme on va le voir, matière à d'autres rapprochements qui sont plus étonnants encore.

Le point primordial, d'où est proférée la Parole créatrice, ne se développe pas seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps ; il est le Centre du Monde sous tous les rapports, c'est-à-dire

1. Cf. ici le chapitre 5, p. 46.

2. Il s'agit des « colonnes » de l'Arbre séphirothique : colonne du milieu, colonne de droite et colonne de gauche (voir nos articles de décembre 1925, p. 292) [cf. ici le chapitre 3, p. 30, et le chapitre 6, p. 54].

3. 2 vol. in-8°, Paris, 1923. – Cet ouvrage contient un grand nombre de renseignements intéressants, et nous en utiliserons ici quelques-uns ; on peut lui reprocher de faire trop de place à des discussions dont l'importance est bien secondaire, de ne pas aller assez au fond de la doctrine, et de manquer quelque peu d'ordre dans l'exposition ; il n'en reste pas moins que c'est là un travail fait très sérieusement, et bien différent en cela de la plupart des autres livres qui ont été écrits par les modernes sur le même sujet.

4. *La Kabbale juive*, T. 1, pp. 215-216.

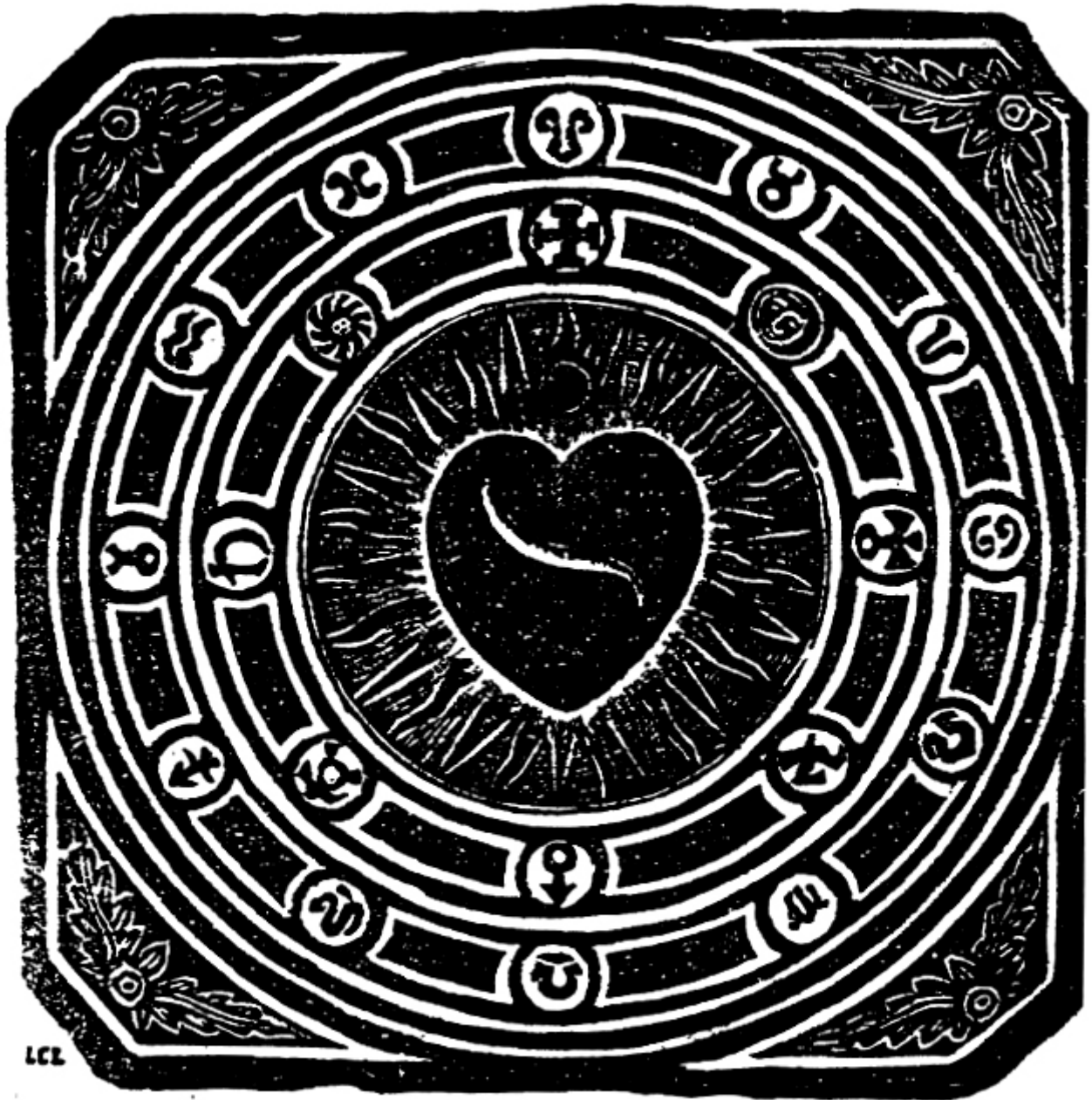
qu'il est à la fois au centre des espaces et au centre des temps. Ceci, bien entendu, ne concerne que notre monde, le seul dont les conditions d'existence soient directement exprimables en langage humain ; c'est le monde sensible qui est soumis à l'espace et au temps, et il faudrait, pour passer à l'ordre suprasensible (car il s'agit du Centre de tous les mondes), effectuer une sorte de transposition analogique dans laquelle l'espace et le temps ne garderaient plus qu'une signification purement symbolique ; la chose est d'ailleurs possible, mais nous n'avons pas à nous en préoccuper ici, et nous pouvons nous borner au point de vue cosmogonique tel qu'on l'entend le plus habituellement.

Il est question, chez Clément d'Alexandrie, de six phases du temps, correspondant respectivement aux six directions de l'espace : ce sont six périodes cycliques, subdivisions d'une autre période plus générale, et parfois représentées comme six millénaires. Le *Zohar*, de même que le *Talmud*, partage en effet la durée du monde en périodes millénaires : « Le monde subsistera pendant six mille ans auxquels font allusion les six premiers mots de la Genèse » (*Siphra-de Zeniutha : Zohar*, II, 176 b) ; et ces six millénaires sont analogues aux six « jours » de la création (« Mille ans sont comme un jour au regard du Seigneur », dit l'Écriture). Le septième millénaire, comme le septième « jour », est le *Sabbath*, c'est-à-dire la phase de retour au Principe, qui correspond naturellement au centre, considéré comme septième région de l'espace. Il y a là une sorte de chronologie symbolique, qui ne doit sans doute pas être prise à la lettre ; Josèphe (*Antiquités judaïques*, I, 4) remarque que six mille ans font dix « grandes années », la « grande année » étant de six siècles (c'est le *Naros* des Chaldéens) ; mais, ailleurs, ce qu'on désigne par cette même expression est une période beaucoup plus longue, dix ou douze mille ans chez les Grecs et les Perses. Cela, d'ailleurs, n'importe pas ici, où il ne s'agit pas de faire des conjectures sur la durée réelle de notre monde, mais seulement de prendre ces divisions avec leur valeur symbolique : il peut s'agir de six phases indéfinies, donc de durée indéterminée, plus une septième qui correspond à l'achèvement de toutes choses et à leur restauration dans l'état premier (ce dernier millénaire est sans doute assimilable au « règne de mille ans » dont parle l'Apocalypse).

Maintenant, que l'on considère le Cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, étudié ici par M Charbonneau-Lassay (février 1924) ¹, et dont nous redonnons ci-dessous la reproduction. Ce Cœur est placé au centre du cercle planétaire et du cercle zodiacal, qui représentent respectivement l'indéfini des espaces et celle des temps ² ; n'y a-t-il pas là une similitude frappante avec le « Saint Palais » de la Kabbale, situé aussi au centre des espaces et des temps, et qui est effectivement, suivant les termes mêmes de Clément d'Alexandrie, le « Cœur de l'Univers » ? Mais ce n'est pas tout, et il y a, dans cette même figure, quelque chose qui est peut-être encore plus étrange, et que nous dirons dans la suite.

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Le Marbre astronomique de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques », *cit.*

2. M. Charbonneau nous a montré un curieux document qu'il a trouvé depuis la publication de son article : c'est une médaille d'Antonin, frappée en Égypte, et au revers de laquelle est figuré Jupiter-Sérapis, entouré pareillement des deux cercles planétaire et zodiacal ; le rapprochement est digne de remarque.



Marbre astronomique de St Denis d'Orques.

Revenons à la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah* : « Il s'agit, dit M. Vulliaud, du développement à partir de la Pensée jusqu'à la modification du Son (la Voix), de l'impénétrable au compréhensible. On observera que nous sommes en présence d'un exposé symbolique du mystère qui a pour objet la genèse universelle et qui se relie au mystère de l'unité. En d'autres passages, c'est celui du « point » qui se développe par des lignes en tous sens, et qui ne devient compréhensible que par le « Palais intérieur ». C'est celui de l'insaisissable éther (*Avir*), où se produit la concentration, d'où émane la lumière (*Aor*)¹. Le point est, comme nous l'avons déjà dit (mai 1926)², le symbole de l'unité : il est le principe de l'étendue, qui n'existe que par son rayonnement (le « vide » antérieur n'étant que pure virtualité), mais il ne devient compréhensible qu'en se situant dans cette étendue, dont il est alors le centre. L'émanation de la lumière, qui donne sa réalité à l'étendue, « faisant du vide quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est », est une expansion qui succède à la concentration ; ce sont là les deux phases d'aspiration et d'expiration dont il est si souvent question dans la doctrine

1. *La Kabbale juive*, T. 1, p. 217.

2. Cf. ici le chapitre 8.

hindoue, et dont la seconde correspond à la production du monde manifesté ; et nous avons déjà noté l'analogie qui existe aussi, à cet égard, avec le mouvement du cœur et la circulation du sang.

Mais poursuivons : « La lumière (*Aor*) jaillit du mystère de l'éther (*Avir*). Le point caché fut manifesté, c'est-à-dire la lettre *iod* »¹. Cette lettre représente hiéroglyphiquement le Principe, et on dit que d'elle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque. On dit aussi que le point primordial incompréhensible, qui est l'Un non-manifesté, en forme trois qui représentent le Commencement, le Milieu et la Fin (comme les trois éléments du monosyllabe *Aum* dans le symbolisme hindou et dans l'ancien symbolisme chrétien), et que ces trois points réunis constituent la lettre *iod*, qui est ainsi l'Un manifesté (ou plus exactement affirmé en tant que principe de la manifestation universelle), Dieu se faisant Centre du Monde par son Verbe. « Quand ce *iod* a été produit, dit le *Sepher Ietsirah*, ce qui resta de ce mystère ou de l'*Avir* (éther) caché fut *Aor* (la lumière) » ; et en effet, si l'on enlève le *iod* du mot *Avir*, il reste *Aor*.

M. Vulliaud cite, sur ce sujet, le commentaire de Moïse de Léon : « Après avoir rappelé que le Saint, béni soit-Il, inconnaissable, ne peut être saisi que d'après ses attributs (*middoth*) par lesquels Il a créé les mondes, commençons par l'exégèse du premier mot de la *Thorah* : *Bereshith* (le mot par lequel commence la Genèse : *in Principio*). D'anciens auteurs nous ont appris relativement à ce mystère qu'il est caché dans le degré suprême, l'éther pur et impalpable. Ce degré est la somme totale de tous les miroirs postérieurs (c'est-à-dire extérieurs). Ils en procèdent par le mystère du point qui est lui-même un degré caché et émanant du mystère de l'éther pur et mystérieux. Le premier degré, absolument occulte, ne peut être saisi. De même le mystère du point suprême, quoiqu'il soit profondément caché, peut être saisi dans le mystère du Palais intérieur. Le mystère de la Couronne suprême (*Kether*, la première des dix *Sephiroth*) correspond à celui du pur et insaisissable éther (*Avir*). Il est la cause de toutes les causes et l'origine de toutes les origines. C'est dans ce mystère, origine invisible de toutes choses, que le « point » caché dont tout procède prend naissance. C'est pourquoi il est dit dans le *Sepher Ietsirah* : « Avant l'Un, que peux-tu compter ? » C'est-à-dire avant ce point, que peux tu compter ou comprendre ? Avant ce point, il n'y avait rien, excepté *Aïn*, c'est-à-dire le mystère de l'éther pur et insaisissable, ainsi nommé (par une simple négation) à cause de son incompréhensibilité. Le commencement compréhensible de l'existence se trouve dans le mystère du « point » suprême. Et parce que ce point est le « commencement » de toutes choses, il est appelé « Pensée » (*Mahasheba*). Le mystère de la Pensée créatrice correspond au « point » caché. C'est dans le Palais intérieur que le mystère uni au « point » caché peut être compris, car le pur et insaisissable éther reste toujours mystérieux. Le « point » est l'éther rendu palpable dans le mystère du Palais intérieur ou Saint des Saints. Tout, sans exception, a d'abord été conçu dans la Pensée². Et si quelqu'un disait : « Voyez ! il y a du nouveau dans le monde », imposez-lui silence, car cela fut antérieurement conçu dans la Pensée. Du « point » caché émane le Saint Palais intérieur. C'est le Saint des Saints, la cinquantième année (allusion au *Jubilé*, qui représente le retour à l'état primordial), qu'on appelle également la Voix qui émane de la Pensée³. Tous les êtres et toutes les causes émanent alors par la force du « point » d'en haut. Voilà ce qui est relatif aux mystères des trois *Sephiroth* suprêmes »⁴. Nous avons voulu donner ce passage en entier, malgré sa longueur, parce que, outre son intérêt propre, nous aurons sans doute à nous y référer, dans la suite de ces études, pour établir certaines comparaisons avec d'autres doctrines traditionnelles.

Le symbolisme de la lettre *iod* doit encore retenir notre attention : nous avons rappelé précédemment (février 1926)⁵ le fait, déjà signalé par le R. P. Anizan, que, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, on voit le Cœur du Christ contenant trois *iod*, qui peuvent être regardés comme représentant la Trinité. Du reste, si l'on considère, comme nous l'avons vu plus haut, le *iod* comme formé par la réunion de trois points, il est déjà par lui-même une image du Dieu tri-un ; et sans doute les trois *iod* n'en représentent-ils que mieux les trois Personnes de la

1. *Ibid.*, T. 1, p. 218.

2. C'est le Verbe en tant qu'Intelligence divine, qui est le « lieu des possibles ».

3. C'est encore le Verbe, mais en tant que Parole divine : il est d'abord Pensée à l'intérieur, et ensuite Parole à l'extérieur, la Parole étant la manifestation de la Pensée (voir notre article de janvier 1926) [cf. ici le chapitre 4], et la première parole proférée est le *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) de la Genèse.

4. Cité dans *La Kabbale juive*, T. I, pp. 405-406.

5. Cf. ici le chapitre 5.

Trinité. D'autre part, on a fait remarquer à M. Charbonneau-Lassay que, dans le Cœur de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un *iod* renversé ; est-ce une ressemblance purement accidentelle, ou faut-il voir dans cette forme quelque chose de voulu ? Nous n'oserions rien affirmer là-dessus, et nous admettons même que celui qui trace un symbole n'est pas nécessairement conscient de tout ce qui y est inclus réellement ; pourtant, le Chartreux qui sculpta le marbre astronomique a fait preuve par ailleurs d'assez de science pour qu'il ne soit nullement invraisemblable qu'il y ait eu là, de sa part, une intention effective ; et, en tout cas, ce *iod*, voulu ou non, nous apparaît plein de signification. Il n'est pas jusqu'à sa position renversée qui n'ait un sens : elle peut être une allusion à l'Incarnation, ou, d'une façon plus générale, à la manifestation du Verbe dans le Monde, considérée en quelque sorte comme une « descente » (c'est le sens exact du terme sanscrit *avatâra*, qui désigne toute manifestation divine). Pour ce qui est du *iod* lui-même, il a le sens de « principe », comme nous l'avons dit plus haut, et aussi de « germe » (mot qui, notons-le en passant, est appliqué au Christ en divers passages de l'Écriture) : le *iod* dans le cœur, c'est en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit. C'est aussi l'indication d'un rapport très étroit entre le symbole du Cœur et celui de l'« Œuf du Monde », auquel nous avons déjà fait allusion ; nous aurons l'occasion d'y revenir, et nous nous expliquerons alors plus amplement sur ce point, qui est assez important pour mériter d'être traité à part ; nous ne nous y arrêtons donc pas davantage pour le moment.

Voici maintenant cette chose vraiment étrange que nous annonçons plus haut : le Cœur de Saint-Denis d'Orques, avec sa blessure en forme de *iod*, rayonne la lumière (*Aor*)¹, de telle sorte que nous avons ici à la fois le *iod* et l'*Aor*, c'est-à-dire les deux termes de la différenciation de l'*Avir* primordial. De plus, ce *iod* et cet *Aor* sont placés respectivement à l'intérieur et à l'extérieur du Cœur, ainsi qu'il convient, car le premier procède de la concentration et le second de l'expansion, et c'est de cette concentration et de cette expansion successives que naît la distinction même de l'intérieur et de l'extérieur. Encore une fois, nous n'affirmons pas que tout cela ait été voulu expressément par le sculpteur, car nous n'avons aucun moyen d'en acquérir la certitude ; mais on conviendra que, si c'est involontaire, s'il n'y a là qu'une rencontre inconsciente avec la doctrine kabbalistique, c'est encore plus extraordinaire, et que le Chartreux aurait alors suppléé à la science qui lui manquait par une intuition des plus surprenantes ; nous laisserons chacun libre de choisir son gré entre les deux hypothèses.

Quoi qu'il en soit, ce qui est incontestable, c'est que le Cœur lui-même, dans cette figuration si remarquable, s'identifie au « Saint Palais » de la Kabbale ; c'est bien ce même Cœur, centre de toutes choses, que la doctrine hindoue, de son côté, qualifie de « Cité divine » (*Brahma-pura*). Le « Saint Palais » est aussi appelé le « Saint des Saints », comme nous l'avons vu dans la citation de Moïse de Léon ; et, dans le Temple de Jérusalem, le « Saint des Saints » n'était pas autre chose qu'une figure du véritable « Centre du Monde », figure très réelle du reste, puisqu'il était aussi le lieu de la manifestation divine, la demeure de la *Shekinah*, qui est la présence effective de la Divinité. Il y a là, dans la tradition hébraïque, un autre aspect du symbolisme du cœur, d'ailleurs étroitement lié au précédent, et dont l'étude fera l'objet de notre prochain article

René Guénon.

1. Peut-être y a-t-il aussi une intention symbolique dans l'alternance de deux sortes de rayons, droits et sinueux, qui peuvent représenter deux mouvements différents dans la propagation de la lumière, ou encore deux aspects secondaires de celle-ci.

La Terre Sainte et le Cœur du Monde

Nous parlions, en terminant notre dernier article ¹, de la *Shekinah*, qui est, dans la tradition hébraïque, la présence réelle de la Divinité ; le terme qui la désigne dérive de *zhakan*, qui signifie « habiter » ou « résider ». C'est la manifestation divine en ce monde, ou, en quelque sorte, Dieu habitant parmi les hommes ; de là son rapport très étroit avec le Messie, qui est *Emmanuel*, « Dieu avec nous » : *Et habitavit in nobis*, dit saint Jean (1, 14). Il faut d'ailleurs remarquer que les passages de l'Écriture où il est fait tout spécialement mention de la *Shekinah* sont surtout ceux où il s'agit de l'institution d'un centre spirituel : la construction du Tabernacle, qui est lui-même appelé en hébreu *mishkan*, mot de même racine et signifiant proprement l'habitable divin ; l'édification du Temple de Salomon, puis de celui de Zorobabel. Un tel centre, en effet, était essentiellement destiné à être la résidence de la *Shekinah*, c'est-à-dire le lieu de la manifestation divine ; toujours représentée comme « Lumière » ; et la *Shekinah* est parfois désignée comme la « Lumière du Messie » : *Erat Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, dit encore saint Jean (1, 9) ; et le Christ dit de lui-même : « Je suis la Lumière du monde » (*ibid.*, VIII, 12).

Cette illumination dont parle saint Jean se produit au centre de l'être, qui est représenté par le Cœur, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ², et qui est le point de contact de l'individu avec l'Universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin. La *Shekinah* « porte ce nom, dit l'hébraïsant Louis Cappel ³, parce qu'elle habite dans le cœur des fidèles, laquelle habitation fut symbolisée par la Tabernacle où Dieu est censé résider ». À la vérité, ce symbole est en même temps une réalité, et l'on peut parler de la résidence de la *Shekinah*, non seulement dans le cœur des fidèles, mais aussi dans le Tabernacle, qui, pour cette raison, était considéré comme le « Cœur du Monde ». Il y a ici, en effet, plusieurs points de vue à distinguer ; mais, tout d'abord, nous pouvons remarquer que ce qui précède suffirait en somme à justifier entièrement le culte du Sacré-Cœur. En effet, si nous appliquons au Christ, en lui donnant la plénitude de sa signification, ce qui, en un certain sens et au moins virtuellement, est vrai de tout être humain (*l'omnem hominem* de saint Jean en est la déclaration explicite), nous pouvons dire que la « Lumière du Messie » était en quelque sorte concentrée dans son Cœur, d'où elle s'irradiait comme d'un foyer resplendissant ; et c'est ce qu'exprime précisément la figure du « Cœur rayonnant ». D'autre part, nous voyons aussi, par ce qui vient d'être dit, que le Sacré-Cœur est pour ainsi dire le lieu où se réalise proprement le mystère de l'être théandrique, où s'opère l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ. Dans l'Évangile, l'humanité du Christ est comparée au Temple ⁴ : « Détruisez le Temple de Dieu et je le rebâtirai en trois jours » (*St Jean*, II, 19 ; cf. *St Matthieu*, XXVI, 61, et *St Marc*, XIV, 58) ; et le Cœur est, dans son humanité, ce qu'est dans le Temple le Tabernacle ou le « Saint des Saints ».

Revenons maintenant à la distinction à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure : elle résulte immédiatement de ce que la religion, au sens propre et étymologique de ce mot, c'est-à-dire « ce qui relie » l'homme à son Principe divin, concerne non seulement chaque homme en particulier, mais aussi l'humanité envisagée collectivement ; autrement dit, elle a à la fois un aspect individuel et un aspect social ⁵. La résidence de la *Shekinah* dans le cœur du fidèle correspond au premier de ces deux points de vue ; sa résidence dans le Tabernacle correspond au second. Du reste, le nom d'*Emmanuel* signifie également ces deux choses : « Dieu en nous », c'est-à-dire dans le cœur de l'homme, et « Dieu avec nous », c'est-à-dire au milieu des hommes ; et le *in nobis* de saint Jean, que nous rappelions plus haut, peut s'interpréter aussi dans ces deux sens. C'est au second point de vue que se place la tradition judaïque lorsqu'elle dit que, « quand deux personnes s'entretiennent des mystères divins, la *Shekinah* se tient entre elles » ; et le Christ a dit exactement la même chose, et presque dans les mêmes termes : « Quand deux ou trois sont assemblés en mon nom, je me trouve au milieu d'eux » (*St Matthieu*, XVIII, 20). Cela est d'ailleurs vrai, comme le précise le texte évangélique, « en quelque

1. Cf. ici le chapitre 11.

2. On pourra se reporter notamment à notre article sur *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé* (avril 1926).

3. *Critica sacra*, p. 311, édition d'Amsterdam, 1689 ; cité par M. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, T. I ; p. 193.

4. Nous disons l'humanité du Christ, et non pas seulement son corps, parce que c'est effectivement le composé humain qui, comme tel, est détruit par la mort.

5. Il y a même un troisième aspect, qui concerne l'humanité en tant que nature spécifique, et qui, par suite, se réfère directement à l'ordre cosmique.

lieu qu'ils se trouvent assemblés » ; mais ceci, au point de vue judaïque, ne se rapporte qu'à des cas spéciaux, et, pour le peuple d'Israël en tant que collectivité organisée (et organisée théocratiquement, dans l'acception la plus vraie de ce terme), le lieu où la *Shekinah* résidait d'une façon constante, normale en quelque sorte, était le Temple de Jérusalem ; c'est pourquoi les sacrifices, constituant le culte public, ne pouvaient être offerts nulle part ailleurs.

Comme centre spirituel, le Temple, et plus spécialement la partie appelée le « Saint des Saints », était une image du « Centre du Monde », que la Kabbale décrit comme le « Saint Palais » ou « Palais intérieur », ainsi que nous l'avons vu dans notre précédent article ; et nous avons fait remarquer alors que ce « Saint Palais » était aussi appelé le « Saint des Saints ». Du reste, comme nous l'avons déjà dit dans notre étude sur l'*Omphalos* (juin 1926) ¹, la « maison de Dieu », le lieu de la manifestation divine, quel qu'il soit, s'identifie naturellement au « Centre du Monde », qu'il représente symboliquement, mais aussi réellement.

Le centre spirituel, pour un certain peuple, n'est d'ailleurs pas forcément un lieu fixe ; il ne peut l'être que si ce peuple est lui-même établi à demeure dans un pays déterminé. Lorsqu'il s'agit d'un peuple nomade, les conditions sont tout autres, et son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement ; tel fut précisément le cas du Tabernacle tant qu'Israël fut errant. Voici ce que dit à ce sujet M. Vulliaud, dans l'ouvrage que nous avons déjà cité : « Jusqu'à la venue d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les patriarches, en attirant la *Shekinah* ici-bas, lui préparèrent trois trônes. Mais sa résidence n'était pas fixe. Dès lors Moïse construisit le Tabernacle, mais elle était pèlerine comme son peuple. Aussi dit-on qu'elle ne résidait pas ici-bas (en un lieu déterminé), mais au milieu des Israélites. Elle n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage ². Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde » ³. L'expression de « Cœur du Monde », appliquée à Sion, se trouve notamment dans le *Zohar*, et aussi dans le *Kuzari* de Jehudah Halévi ⁴ ; et, dans la dernière phrase que nous venons de citer, on peut remarquer qu'il y a comme une série d'extensions données graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement.

On peut aussi prendre les choses dans l'ordre inverse, et même en les poussant encore plus loin que ce qui vient d'être dit : non seulement tout ce qui a été énuméré, c'est-à-dire la Terre d'Israël, la montagne de Sion, le Temple, le Saint des Saints ou le Tabernacle, mais encore, après celui-ci, l'Arche d'Alliance qui était dans le Tabernacle, et enfin, sur l'Arche d'Alliance elle-même, le lieu précis de la manifestation de la *Shekinah*, situé entre les deux *Kerubim*, représentent comme autant d'approximations successives de ce que nous pouvons appeler le « Pôle spirituel », suivant un symbolisme commun à toutes les traditions et que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer précédemment ⁵ : c'est, pourrait-on dire, comme le point de contact du Ciel et de la Terre. Nous avons expliqué ailleurs ⁶ que Dante, de son côté, a présenté précisément Jérusalem comme le « Pôle spirituel » de notre monde ; c'est qu'elle l'est encore en un autre sens, et plus effectivement que jamais, depuis le Christianisme, comme étant le lieu où s'est élevée la croix du Sauveur, qui s'identifie à l'« Arbre de Vie » c'est-à-dire à l'« Axe du Monde » ⁷ ; son rôle, qui jadis se rapportait spécialement au peuple hébreu, s'est en quelque sorte universalisé par là même que s'y est accompli le mystère de la Rédemption.

1. Cf. ici le chapitre 10.

2. Certaines des expressions qui sont employées ici évoquent (peut-être à l'insu de l'auteur qui rapporte ces choses) l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

3. *La Kabbale juive*, T. I, p. 509.

4. *Ibid.*, T. 1, p. 353.

5. Voir notre article sur L'idée du Centre dans les traditions antiques (mai 1926) [cf. ici le chapitre 8].

6. Dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

7. Voir notre article sur *Les Arbres du Paradis* (mars 1926) [cf. ici le chapitre 6]. – Il y a une allusion très nette à cette identification de la croix à l'« Axe du Monde » dans la devise des Chartreux : *Stat Crux dum volvitur orbis*.

Nous venons de voir que l'appellation de « Cœur du Monde » ou de « Centre du Monde » est étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre Sainte » ; et il faut noter aussi qu'elle reçoit, sous le même rapport, diverses autres dénominations, parmi lesquelles celle de « Terre des Vivants » est une des plus remarquables. Il est parlé de « la Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples »¹, ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible et c'est pourquoi il est dit : « Je marcherai devant le Seigneur dans les Terres des Vivants (*be-aretsoth ha-hayim*) » (*Ps, CXVI, 9*). On sait que la liturgie catholique applique cette appellation de « Terre des Vivants » au séjour céleste des élus², qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations ; et, à un autre point de vue encore, la Terre Sainte, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste »³.

On doit d'ailleurs remarquer que le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité ; l'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre Sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. Nous pouvons répéter à ce propos ce que nous avons déjà dit au sujet de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé ; et nous renverrons aussi à ce que nous ajoutions alors (juin 1926, p. 46)⁴ sur les différentes traditions particulières et leur rattachement à la Tradition primordiale. On pourra comprendre par là que des contrées diverses aient été qualifiées symboliquement de « Cœur du Monde », les centres spirituels correspondants ayant tous d'ailleurs une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, comme étant autant d'images d'un même Centre unique et suprême.

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia*⁵, et la comparent à un cœur »⁶. La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme en étant la droite, et le Midi, la gauche »⁷. Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central », au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, ce qui justifie encore l'interprétation que nous envisageons, c'est que, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient

1. *La Kabbale juive*, T. II, p. 116.

2. L'expression de « Terre des Vivants », d'ailleurs, est effectivement synonyme de « séjour d'immortalité » ; aussi est-elle, originairement, une des désignations du Paradis terrestre, qui est la « Terre Sainte » par excellence.

3. *Ibid.*, T. 1, p. 501.

4. Cf. ici le chapitre 10, p. 90.

5. *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire » ; de ce mot est venu celui d'*alchimie* (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

6. *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, p. 116.

7. *Ibid.*, 32, p. 112. – Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite », *dakshina* ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

l'ardeur »¹. Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré hiéroglyphiquement par le vase², il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel³.

Nous avons encore à noter, à cette occasion, une curieuse remarque sur le symbolisme de l'ibis, qui était un des emblèmes de *Thoth* (appelé *Hermès* par les Grecs), c'est-à-dire de la Sagesse. Elien, indiquant les diverses raisons qui contribuaient à donner cet oiseau un caractère sacré, dit que, « quand l'ibis ramène sa tête et son cou sous ses ailes, il prend la figure d'un cœur, et c'est par un cœur que les Égyptiens représentaient hiéroglyphiquement l'Égypte »⁴. Enfin, puisque nous sommes revenu sur cette question du cœur dans l'antique Égypte, rappelons encore un dernier texte de Plutarque, déjà cité ici par M. Charbonneau-Lassay⁵ : « De toutes les plantes qui croissent en Égypte, le perséa, dit-on, est celle qui est particulièrement consacrée à Isis, parce que son fruit ressemble à un cœur, et sa feuille à une langue »⁶ ; et rapprochons-en ce que M. Charbonneau-Lassay indiquait aussi précédemment à propos de l'inscription funéraire d'un prêtre de Memphis, de laquelle « il ressort que les théologiens de l'école de Memphis distinguaient dans l'œuvre du Dieu Créateur le rôle de la pensée créatrice, qu'ils appellent la part du Cœur, et celui de l'instrument de la création, qu'ils appellent la part de la Langue »⁷. Ce Cœur et cette Langue, c'est exactement ce que les textes kabbalistiques que nous reproduisons dans notre dernier article appellent la Pensée et la Voix, c'est-à-dire les deux aspects intérieur et extérieur du Verbe ; il y a là, entre la tradition hébraïque et la tradition égyptienne, une similitude aussi parfaite que possible. Cette concordance des traditions, que l'on pourrait assurément établir de même sur bien d'autres points, n'explique-t-elle pas qu'Hébreux et Égyptiens aient pu avoir, chacun l'appliquant spécialement à son propre pays, la même idée de la « Terre Sainte » comme « Cœur du Monde » et image du Ciel ?

René Guénon.

1. *Ibid.*, 10, p. 49. – On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

2. Voir l'article de M. Charbonneau-Lassay sur *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924), et aussi notre article sur *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal* (août-septembre 1925) [cf. L. Charbonneau-Lassay, « Le cœur humain et la Notion du Cœur de Dieu dans l'ancienne Égypte », *cit.* ; cf. ici le chapitre 1].

3. M. G. Ferrero (*Les Lois psychologiques du Symbolisme*, p. 142) dit que « Wilkinson donne un curieux dessin d'une maison égyptienne sur la façade de laquelle il y a une croix latine sortant d'un cœur dessiné grossièrement et extrêmement semblable à ceux qu'on trouve dans certains tableaux catholiques ». Nous nous bornons à noter ce fait, ne pouvant l'interpréter sûrement en l'absence de données plus précises.

4. *De Natura animalium*, X, 28, cité par M. Mario Meunier dans une note de sa traduction d'*Isis et Osiris*, p. 218. – M. Charbonneau-Lassay, à qui nous avons signalé ce texte, a fait un rapprochement avec le dessin d'un vieux bijou, semblant de provenance espagnole, où est figuré, au milieu d'un médaillon ellipsoïde comme les sceaux ecclésiastiques médiévaux, un héron ou une cigogne, équivalent occidental de l'ibis, disposé de telle façon que sa forme schématique rappelle celle de certains vases antiques, d'ailleurs voisine de celle d'un cœur ; et ceci fait penser encore à l'assimilation symbolique du vase et du cœur chez les Égyptiens.

5. *Le Cœur et la Lyre* (février 1926, pp. 209-210). [L. Charbonneau-Lassay, « La Divine Musique du Verbe. Le Cœur & la Lyre », *cit.*, pp. 209-210, réédité dans *Idem, Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 355-356.]

6. *Isis et Osiris*, 68, p. 198. – On notera spécialement l'assimilation établie entre le cœur et le fruit ; nous avons déjà fait allusion à une telle comparaison dans notre dernier article, en nous réservant d'ailleurs d'y revenir plus tard.

7. *Le cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924, p. 380). [*Idem*, « Le cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans l'ancienne Égypte », *cit.*, p. 380, réédité dans *Idem, Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, p. 260.]

Considérations sur le Symbolisme

Nous avons déjà exposé ici quelques considérations générales sur le symbolisme, notamment dans notre article sur Le Verbe et le Symbole (janvier 1926) ¹, où nous nous sommes surtout attaché à montrer la raison d'être fondamentale de ce mode d'expression si méconnu à notre époque. Cette méconnaissance même, cette ignorance générale des modernes à l'égard des questions qui s'y rapportent, exige qu'on y revienne avec insistance pour les envisager sous tous leurs aspects ; les vérités les plus élémentaires, dans cet ordre d'idées, semblent avoir été à peu près entièrement perdues de vue, de sorte qu'il est toujours opportun de les rappeler chaque fois que l'occasion s'en présente. C'est ce que nous nous proposons de faire aujourd'hui, et sans doute aussi par la suite, dans la mesure où les circonstances nous le permettront, et ne serait-ce qu'en rectifiant les opinions erronées qu'il nous arrive de rencontrer çà et là sur ce sujet ; nous en avons, en ces derniers temps, trouvé particulièrement deux qui nous semblent mériter d'être relevées comme susceptibles de donner lieu à quelques précisions intéressantes, et c'est leur examen qui fera l'objet du présent article et de celui qui suivra.



I. – Mythes et symboles

Une revue consacrée plus spécialement à l'étude du symbolisme maçonnique a publié un article sur l'« interprétation des mythes », dans lequel il se trouve d'ailleurs certaines vues assez justes, parmi d'autres qui sont beaucoup plus contestables ou même tout à fait faussées par les préjugés ordinaires de l'esprit moderne ; mais nous n'entendons nous occuper ici que d'un seul des points qui y sont traités. L'auteur de cet article établit, entre « mythes » et « symboles », une distinction qui ne nous paraît pas fondée : pour lui, tandis que le mythe est un récit présentant un autre sens que celui que les mots qui le composent expriment directement, le symbole serait essentiellement une représentation figurative de certaines idées par un schéma géométrique ou par un dessin quelconque ; le symbole serait donc proprement un mode graphique d'expression, et le mythe un mode verbal. Il y a là, en ce qui concerne la signification donnée au symbole, une restriction que nous croyons inacceptable : en effet, toute image qui est prise pour représenter une idée, pour l'exprimer ou la suggérer d'une façon quelconque, peut être regardée comme un signe ou, ce qui revient au même, un symbole de cette idée ; peu importe qu'il s'agisse d'une image visuelle ou de toute autre sorte d'image, car cela n'introduit ici aucune différence essentielle et ne change absolument rien au principe même du symbolisme. Celui-ci, dans tous les cas, se base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image, graphique, verbale ou autre, par laquelle on l'exprime ; et c'est pourquoi nous avons dit, dans l'article auquel nous faisons allusion au début, que les mots eux-mêmes ne sont et ne peuvent être autre chose que des symboles. On pourrait même, au lieu de parler d'une idée et d'une image comme nous venons de le faire, parler plus généralement encore de deux réalités quelconques, d'ordres différents, entre lesquelles il existe une correspondance ayant son fondement à la fois dans la nature de l'une et de l'autre : dans ces conditions, une réalité d'un certain ordre peut être représentée par une réalité d'un autre ordre, et celle-ci est alors un symbole de celle-là.

Le symbolisme, ainsi entendu (et, son principe étant établi de la façon que nous venons de rappeler, il n'est guère possible de l'entendre autrement), est évidemment susceptible d'une multitude de modalités diverses ; le mythe n'en est qu'un simple cas particulier, constituant une de ces modalités ; on pourrait dire que le symbole est le genre, et que le mythe en est une des espèces. En d'autres termes, on peut envisager un récit symbolique, aussi bien et au même titre qu'un dessin symbolique, ou que beaucoup d'autres choses encore qui ont le même caractère et qui jouent le même rôle ; les mythes sont des récits symboliques, comme les paraboles évangéliques le sont également ; il ne nous semble pas qu'il y ait là matière à la moindre difficulté, dès lors qu'on a bien compris la notion

1. Cf. ici le chapitre 4.

générale du symbolisme.

Mais il y a encore lieu de faire, à ce propos, d'autres remarques qui ne sont pas sans importance : nous voulons parler de la signification originelle du mot « mythe » lui-même. On regarde communément ce mot comme synonyme de « fable », en entendant simplement par là une fiction quelconque, le plus souvent revêtue d'un caractère plus ou moins poétique. Il semble bien que les Grecs, à la langue desquels ce terme est emprunté, aient eux-mêmes leur part de responsabilité dans ce qui est, à vrai dire, une altération profonde et une déviation du sens primitif ; chez eux, en effet, la fantaisie individuelle commença assez tôt à se donner libre cours dans toutes les formes de l'art, qui, au lieu de demeurer proprement hiératique et symbolique comme chez les Égyptiens et les peuples de l'Orient, prit bientôt par là une tout autre direction, visant beaucoup moins à instruire qu'à plaire, et aboutissant à des productions dont la plupart sont à peu près dépourvues de toute signification réelle ; c'est ce que nous pouvons appeler l'art profane. Cette fantaisie esthétique s'exerça en particulier sur les mythes : les poètes, en les développant et les modifiant au gré de leur imagination, en les entourant d'ornements superflus et vains, les obscurcirent et les dénaturèrent, si bien qu'il devint souvent fort difficile d'en retrouver le sens et d'en dégager les éléments essentiels, et qu'on pourrait dire que finalement le mythe ne fut plus, au moins pour le plus grand nombre, qu'un symbole incompris, ce qu'il est resté pour les modernes. Mais ce n'est là que l'abus ; ce qu'il faut considérer, c'est que le mythe, avant toute déformation, était proprement et essentiellement un récit symbolique, comme nous l'avons dit plus haut ; et, à ce point de vue déjà, « mythe » n'est pas entièrement synonyme de « fable », car ce dernier mot (en latin *fabula*, de *fari*, parler) ne désigne étymologiquement qu'un récit quelconque, sans en spécifier aucunement l'intention ou le caractère ; ici aussi, d'ailleurs, le sens de « fiction » n'est venu s'y attacher qu'ultérieurement. Il y a plus : ces deux termes de « mythe » et de « fable », qu'on en est arrivé à prendre pour équivalents, sont dérivés de racines qui ont, en réalité, une signification tout opposée, car, tandis que la racine de « fable » désigne la parole, celle de « mythe », si étrange que cela puisse sembler à première vue lorsqu'il s'agit d'un récit, désigne au contraire le silence.

En effet, le mot grec *muthos*, « mythe », vient de la racine *mu*, et cette racine (qui se retrouve dans le latin *mutus*, muet) représente la bouche fermée, et par suite le silence. C'est là le sens du verbe *muein*, fermer la bouche, se taire (et, par une extension analogique, il en arrive à signifier aussi fermer les yeux, au propre et au figuré) ; l'examen de quelques-uns des dérivés de ce verbe est particulièrement instructif¹. Mais, dira-t-on, comment se fait-il qu'un mot ayant cette origine ait pu servir à désigner un récit d'un certain genre ? C'est que cette idée de « silence » doit être rapportée ici aux choses qui, en raison de leur nature même, sont inexprimables, tout au moins directement et par le langage ordinaire ; une des fonctions générales du symbolisme est effectivement de suggérer l'inexprimable, de le faire pressentir, ou mieux « assentir », par les transpositions qu'il permet d'effectuer d'un ordre à un autre, de l'inférieur au supérieur, de ce qui est le plus immédiatement saisissable à ce qui ne l'est que beaucoup plus difficilement ; et telle est précisément la destination première des mythes. C'est ainsi, par exemple, que Platon a recours à l'emploi des mythes lorsqu'il veut exposer des conceptions qui dépassent la portée de ses procédés dialectiques habituels ; et ces mythes, bien loin de n'être que les ornements littéraires plus ou moins négligeables qu'y voient trop souvent ses commentateurs modernes, répondent au contraire à ce qu'il y a de plus profond dans sa pensée, et qu'il ne peut, à cause de cette profondeur même, exprimer que symboliquement. Dans le mythe, ce qu'on dit est donc autre que ce qu'on veut dire², mais le suggère par cette correspondance analogique qui est l'essence même de tout symbolisme ; ainsi, pourrait-on dire, on garde le silence

1. De *muô* (à l'infinitif *muein*) sont dérivés immédiatement deux autres verbes qui n'en diffèrent que très peu par leur forme, *muâô* et *mueô* ; le premier a les mêmes acceptions que *muô*, et il faut y joindre un autre dérivé, *mullô*, qui signifie encore fermer les lèvres, et aussi murmurer sans ouvrir la bouche (le latin *murmur* n'est d'ailleurs que la racine *mu* prolongée par la lettre *r* et répétée, de façon à représenter un bruit sourd et continu produit avec la bouche fermée). Quant à *mueô*, il signifie initier (aux mystères, dont le nom est tiré aussi de la même racine comme on le verra tout à l'heure, et précisément par l'intermédiaire de *mueô* et *mustês*), et, par suite, à la fois instruire et consacrer ; de cette dernière acception est provenue, dans le langage ecclésiastique, celle de conférer l'ordination.

2. C'est aussi ce que signifie étymologiquement le mot « allégorie », de *allo agoreuein*, littéralement « dire autre chose ».

tout en parlant, et c'est de là que le mythe a reçu sa désignation. Du reste, c'est là ce que signifient aussi ces paroles du Christ : « Pour ceux qui sont du dehors, je leur parle en paraboles, de sorte qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point » (*St Matthieu*, XIII, 13 ; *St Marc*, IV, 11-12 ; *St Luc*, VIII, 10). Il s'agit ici de ceux qui ne saisissent que ce qui est dit littéralement, qui sont incapables d'aller au delà pour atteindre l'inexprimable, et à qui, par conséquent, « il n'a pas été donné de connaître le mystère du Royaume des Cieux ».

C'est à dessein que nous rappelons cette dernière phrase du texte évangélique, car c'est précisément sur la parenté des mots « mythe » et « mystère », issus tous deux de la même racine, qu'il nous reste maintenant à appeler l'attention. Le mot grec *mustêrion*, « mystère », se rattache directement, lui aussi, à l'idée de « silence » ; et ceci, d'ailleurs, peut s'interpréter en plusieurs sens différents, mais liés l'un à l'autre, et dont chacun a sa raison d'être à un certain point de vue. Au sens le plus immédiat, nous dirions volontiers le plus grossier ou du moins le plus extérieur, le mystère est ce dont on ne doit pas parler, ce sur quoi il convient de garder le silence, ou ce qu'il est interdit de faire connaître au dehors ; c'est ainsi qu'on l'entend le plus communément, notamment lorsqu'il s'agit des mystères antiques. Pourtant, nous pensons que cette interdiction de révéler un certain enseignement doit, tout en faisant la part des considérations d'opportunité qui ont pu assurément y jouer un rôle, être considérée comme ayant aussi en quelque sorte une valeur symbolique ; la « discipline du secret » qui était de rigueur, il ne faut pas l'oublier, tout aussi bien dans la primitive Église que dans ces anciens mystères, ne nous apparaît pas uniquement comme une précaution contre l'hostilité due à l'incompréhension du monde profane, et nous y voyons d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond¹. Ces raisons vont nous être indiquées par les autres sens contenus dans le mot « mystère » : suivant le second sens, qui est déjà moins extérieur, ce mot désigne ce qu'on doit recevoir en silence, ce sur quoi il ne convient pas de discuter ; à ce point de vue, tous les dogmes de la religion peuvent être appelés mystères, parce que ce sont des vérités qui, par leur nature même, sont au-dessus de toute discussion. Or on peut dire que répandre inconsidérément parmi les profanes les mystères ainsi entendus, ce serait inévitablement les livrer à la discussion, avec tous les inconvénients qui peuvent en résulter et que résume parfaitement le mot « profanation », qui doit ici être pris dans son acception à la fois la plus littérale et la plus complète ; et c'est bien là le sens de ce précepte de l'Évangile : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas les perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent » (*St Matthieu*, VIII, 6). Enfin, il est un troisième sens, le plus profond de tous, suivant lequel le mystère est proprement l'inexprimable, qu'on ne peut que contempler en silence ; et, comme l'inexprimable est en même temps et par la même l'incommunicable, l'interdiction de révéler l'enseignement sacré symbolise, à ce nouveau point de vue, l'impossibilité d'exprimer par des paroles le véritable mystère dont cet enseignement n'est pour ainsi dire que le vêtement, le manifestant et le voilant tout ensemble. L'enseignement concernant l'inexprimable ne peut évidemment que le suggérer à l'aide d'images appropriées, qui seront comme les supports de la contemplation ; d'après ce que nous avons expliqué plus haut, cela revient à dire qu'un tel enseignement prend nécessairement la forme symbolique. Tel fut toujours, et chez tous les peuples, le caractère de l'initiation aux mystères, par quelque nom qu'on l'ait d'ailleurs désignée ; on peut donc dire que les symboles (et en particulier les mythes lorsque cet enseignement se traduisit en paroles) constituent véritablement le langage de cette initiation.

Il ne nous reste plus, pour compléter cette étude, qu'à rappeler encore un dernier terme étroitement apparenté à ceux dont nous venons d'établir le rapprochement : c'est le mot « mystique », qui, étymologiquement, s'applique à tout ce qui concerne les mystères². Nous n'avons pas à examiner ici les nuances plus ou moins spéciales qui sont venues, par la suite, restreindre quelque peu le sens de ce mot ; nous nous bornons à l'envisager dans son acception première, et, puisque la signification la plus essentielle et la plus centrale du mystère, c'est l'inexprimable, ne pourrait-on dire que ce qu'on

1. Ce n'est pas par une simple coïncidence qu'il y a une étroite similitude entre les mots « sacré » (*sacratum*) et « secret » (*secretum*) : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de ce qui est mis à part (*secernere*, mettre à part, d'où le participe *secretum*), réservé, séparé du domaine profane. De même, le lieu consacré est appelé *templum*, dont la racine *tem* (qui se retrouve dans le grec *temnô*, couper, retrancher, séparer, d'où *temenos*, enceinte sacrée) exprime exactement la même idée.

2. *Mustikos* est l'adjectif de *mustês*, initié ; il équivaut donc originairement à « initiatique » et désigne tout ce qui se rapporte à l'initiation, à son enseignement et à son objet même.

appelle proprement les états mystiques, ce sont les états dans lesquels l'homme atteint directement cet inexprimable ? C'est précisément ce que déclare saint Paul, parlant d'après sa propre expérience : « Je connais un homme en Christ qui, il y a quatorze ans, fut ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps, je ne sais ; si ce fut hors de son corps, je ne sais : Dieu le sait). Et je sais que cet homme (si ce fut dans son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait) fut enlevé dans le paradis, et qu'il a entendu des choses ineffables, qu'il n'est pas possible d'exprimer dans une langue humaine » (II^e *Épître aux Corinthiens*, XII, 2-3). Dans ces conditions, celui qui voudra traduire quelque chose de la connaissance qu'il aura acquise dans de tels états, dans la mesure où cela est possible, et tout en sachant combien toute expression sera imparfaite et inadéquate, devra inévitablement recourir à la forme symbolique ; et les véritables mystiques, lorsqu'ils ont écrit, n'ont jamais fait autre chose ; cela ne devrait-il pas donner à réfléchir à certains adversaires du symbolisme ?

René Guénon.

II. – Symbolisme et Philosophie

Nous avons rencontré, non plus cette fois dans une revue maçonnique, mais dans une revue catholique¹, une assertion qui peut sembler fort étrange : « Le symbolisme, y disait-on, ressortit non à la philosophie, mais à la littérature ». À vrai dire, nous ne sommes nullement disposé à protester, pour notre part, contre la première partie de cette assertion, et nous dirons pourquoi tout à l'heure ; mais ce que nous avons trouvé étonnant et même inquiétant, c'est sa seconde partie. Les paraboles évangéliques, les visions des prophètes, l'Apocalypse, bien d'autres choses encore parmi celles que contient l'Écriture sainte, tout cela, qui est du symbolisme le plus incontestable, ne serait donc que de la « littérature » ? Et nous nous sommes souvenu que précisément la « critique » universitaire et moderniste applique volontiers ce mot aux Livres sacrés, avec l'intention d'en nier implicitement par là le caractère inspiré, en les ramenant aux proportions d'une chose purement humaine. Cette intention, cependant, il est bien certain qu'elle n'est pas dans la phrase que nous venons de citer ; mais qu'il est donc dangereux d'écrire sans peser suffisamment les termes qu'on emploie ! Nous ne voyons qu'une seule explication plausible : c'est que l'auteur ignore tout du véritable symbolisme, et que ce terme n'a peut-être guère évoqué en lui que le souvenir d'une certaine école poétique qui, il y a une trentaine d'années, s'intitulait en effet « symboliste » on ne sait trop pourquoi ; assurément, ce prétendu symbolisme, n'était bien que de la littérature ; mais prendre pour la vraie signification d'un mot ce qui n'en est qu'un emploi abusif, voilà une fâcheuse confusion de la part d'un philosophe. Pourtant, dans le cas présent, nous n'en sommes qu'à moitié surpris, justement parce qu'il s'agit d'un philosophe, d'un « spécialiste » qui s'enferme dans la philosophie et ne veut rien connaître en dehors de celle-ci ; c'est bien pour cela que tout ce qui touche au symbolisme lui échappe inévitablement.

C'est là le point sur lequel nous voulons insister : nous disons, nous aussi, que le symbolisme ne relève pas de la philosophie ; mais les raisons n'en sont pas tout à fait celles que peut donner notre philosophe. Celui-ci déclare que, s'il en est ainsi, c'est parce que le symbolisme est « une forme de la pensée »² ; nous ajouterons : et parce que la philosophie en est une autre, radicalement différente, opposée même à certains égards. Nous irons même plus loin : cette forme de pensée que représente la philosophie ne correspond qu'à un point de vue très spécial et n'est valable que dans un domaine assez restreint ; le symbolisme a une tout autre portée ; si ce sont bien deux formes de la pensée, ce serait une grave erreur que de vouloir les mettre sur le même plan. Que les philosophes aient d'autres prétentions, cela ne prouve rien ; pour mettre les choses à leur juste place, il faut avant tout les envisager avec impartialité, ce qu'ils ne peuvent faire en l'occurrence. Sans doute, nous n'entendons pas interdire aux philosophes de s'occuper du symbolisme s'il leur en prend fantaisie, comme il leur arrive de s'occuper des choses les plus diverses ; ils peuvent essayer par exemple de constituer une « psychologie du symbolisme », et certains ne s'en sont pas privés ; cela pourra toujours les amener

1. On nous excusera de ne pas donner d'une façon plus précise l'indication des revues et des articles auxquels nous faisons allusion ; la raison en est que nous tenons à éviter soigneusement, dans ces études d'un caractère purement doctrinal tout ce qui pourrait fournir le moindre prétexte à une polémique quelconque.

2. Il paraît, toujours d'après le même auteur, que la philosophie n'étudie pas les formes de la pensée, qu'elle « n'en étudie que les actes » ; ce sont là des subtilités dont l'intérêt nous échappe.

à poser des questions intéressantes, même s'ils doivent les laisser sans solution ; mais nous sommes persuadé que, en tant que philosophes, ils n'arriveront jamais à pénétrer le sens profond du moindre symbole, parce qu'il y a là quelque chose qui est entièrement en dehors de leur façon de penser et qui dépasse leur compétence.

Nous ne pouvons songer à traiter ici la question avec tous les développements qu'elle comporterait ; mais nous donnerons du moins quelques indications qui, croyons-nous, justifieront suffisamment ce que nous venons de dire. Et, tout d'abord, ceux qui s'étonneraient de nous voir n'attribuer à la philosophie qu'une importance secondaire, une position subalterne en quelque sorte, n'auront qu'à réfléchir à ceci, que nous avons déjà exposé dans un de nos précédents articles (*Le Verbe et le Symbole*, janvier 1926) ¹ : au fond, toute expression, quelle qu'elle soit, a un caractère symbolique, au sens le plus général de ce terme ; les philosophes ne peuvent faire autrement que de se servir de mots, et ces mots, en eux-mêmes, ne sont rien d'autre que des symboles ; c'est donc bien, d'une certaine façon, la philosophie qui rentre dans le domaine du symbolisme, qui est par conséquent subordonnée à celui-ci, et non pas l'inverse.

Cependant, il y a, sous un certain rapport, une opposition entre philosophie et symbolisme, si l'on entend ce dernier dans une acception un peu plus restreinte, celle qu'on lui donne le plus habituellement. Cette opposition, nous l'avons indiquée aussi dans le même article : la philosophie (que nous n'avons pas alors désignée spécialement) est, comme tout ce qui s'exprime dans les formes ordinaires du langage, essentiellement analytique, tandis que le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique. La philosophie représente le type même de la pensée discursive, et c'est ce qui lui impose des limitations dont elle ne saurait s'affranchir ; au contraire, le symbolisme est, pourrait-on dire, le support de la pensée intuitive, et, par là, il ouvre des possibilités véritablement illimitées. Que l'on comprenne bien, d'ailleurs, que, quand nous parlons ici de pensée intuitive, ce dont il s'agit n'a rien de commun avec l'intuition purement sensible qui est la seule que connaissent la plupart de nos contemporains ; ce que nous avons en vue, c'est l'intuition intellectuelle, qui est au-dessus de la raison, tandis que l'intuition sensible est au-dessous de celle-ci.

La philosophie, par son caractère discursif, est chose exclusivement rationnelle, car ce caractère est celui qui appartient en propre à la raison elle-même ; le domaine de la philosophie et ses possibilités ne peuvent donc s'étendre au delà de ce que la raison est capable d'atteindre ; et encore ne représente-t-elle qu'un certain usage de cette faculté, car il y a, dans l'ordre de la connaissance rationnelle, bien des choses qui ne sont pas du ressort de la philosophie. Nous ne contestons d'ailleurs nullement la valeur de la raison dans son domaine ; mais cette valeur ne peut être que relative, comme ce domaine l'est également ; et, du reste, le mot *ratio* lui-même n'a-t-il pas primitivement le sens de « rapport » ? Nous ne contestons pas davantage la légitimité de la dialectique, encore que les philosophes en abusent trop souvent ; mais cette dialectique ne doit être qu'un moyen, non une fin en elle-même, et, en outre, il se peut que ce moyen ne soit pas applicable à tout indistinctement ; pour se rendre compte de cela, il faut sortir des bornes de la dialectique, et c'est ce que ne peut faire le philosophe comme tel.

En admettant même que la philosophie aille aussi loin que cela lui est théoriquement possible, nous voulons dire jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera encore bien peu en vérité, car, suivant l'expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui demeurera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable, qui est, comme nous l'expliquions dans notre dernier article, le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Le symbolisme, au contraire, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement ; qui donc, ayant compris cela, oserait encore nier l'immense supériorité du symbolisme et contester que sa portée dépasse incomparablement celle de toute philosophie ? Si excellente et si parfaite en son genre que puisse être une philosophie (et ce n'est certes pas aux philosophies modernes que nous pensons en disant cela), ce n'est pourtant « que de la paille » ; c'est saint Thomas d'Aquin lui-même qui l'a dit, et nous pouvons l'en croire.

1. Cf. ici le chapitre 4.

Il y a encore autre chose : en considérant le symbolisme comme « forme de pensée », nous ne l'envisageons que sous le rapport humain, le seul sous lequel une comparaison avec la philosophie soit possible ; nous devons sans doute l'envisager ainsi, mais cela est loin d'être suffisant. Ici, nous sommes obligé, pour ne pas trop nous répéter, de renvoyer de nouveau à notre article sur *Le Verbe et le Symbole*¹ : nous y avons expliqué, en effet, comment il y a dans le symbolisme ce qu'on pourrait appeler un côté divin, par là même que non seulement il est en parfaite conformité avec les lois de la nature, expression de la Volonté divine, mais que surtout il se fonde essentiellement sur la correspondance de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, correspondance en vertu de laquelle la nature tout entière ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités divines, ce qui est précisément la fonction propre du symbolisme. Cette convenance profonde avec le plan divin fait du symbolisme quelque chose de « non-humain », suivant le terme hindou que nous citions alors, quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, puisque cette origine est dans l'œuvre même du Verbe : elle est tout d'abord dans la création elle-même, et elle est ensuite dans la Révélation primordiale, dans la grande Tradition dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, et qui fut toujours en réalité, comme nous l'avons déjà dit aussi (juin 1926, p. 46)², l'unique vraie religion de l'humanité tout entière³.

En face de ces titres du symbolisme, qui en font la valeur transcendante, quels sont ceux que la philosophie peut bien avoir à revendiquer ? L'origine du symbolisme se confond avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au delà des temps ; et, qu'on le remarque bien, il n'est aucun symbole véritablement traditionnel auquel on puisse assigner un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu ; cela ne devrait-il pas donner à réfléchir ? Toute philosophie, au contraire, ne remonte qu'à une époque déterminée et, en somme, toujours récente, même s'il s'agit de l'antiquité classique qui n'est qu'une antiquité fort relative (ce qui prouve d'ailleurs que, même humainement, ce mode de pensée n'a rien d'essentiel)⁴ ; elle est l'œuvre d'un homme dont le nom nous est connu aussi bien que la date à laquelle il a vécu, et c'est ce nom même qui sert d'ordinaire à la désigner, ce qui montre bien qu'il n'y a là rien que d'humain et d'individuel. C'est pourquoi nous disons tout à l'heure qu'on ne peut songer à établir une comparaison entre la philosophie et le symbolisme qu'à la condition d'envisager celui-ci exclusivement du côté humain, puisque, pour tout le reste, on ne saurait trouver dans l'ordre philosophique ni équivalence ni correspondance quelconque.

La philosophie est donc, si l'on veut, la « sagesse humaine », mais elle n'est que cela, et c'est pourquoi nous disons qu'elle est bien peu de chose ; et elle n'est que cela parce qu'elle est une spéculation toute rationnelle, et que la raison est une faculté purement humaine, celle même par laquelle se définit essentiellement la nature humaine comme telle. « Sagesse humaine », autant dire « sagesse mondaine », au sens où le « monde » est entendu dans l'Évangile⁵ ; nous pourrions encore, dans le même sens, dire tout aussi bien « sagesse profane » ; toutes ces expressions sont synonymes au fond, et elles indiquent clairement que ce dont il s'agit n'est point la véritable sagesse, que ce n'en est tout au plus qu'une ombre. D'ailleurs, insistons-y encore, c'est une philosophie aussi parfaite que possible qui est cette ombre et ne peut prétendre à rien de plus ; mais, en fait, la plupart des philosophies ne sont pas même cela, elles ne sont que des hypothèses plus ou moins fantaisistes, de simples opinions individuelles sans autorité et sans portée réelle.

Nous pouvons, pour conclure, résumer en quelques mots le fond de notre pensée : la philosophie n'est que du « savoir profane », tandis que le symbolisme, entendu dans son vrai sens, fait essentiellement partie de la « science sacrée ». Il en est malheureusement, surtout à notre époque, qui sont incapables de faire comme il convient la distinction entre ces deux ordres de connaissance ;

1. Cf. *Ibidem*.

2. Cf. *ibid.*, p. 90.

3. Nous devons dire nettement à ce propos, pour ne laisser place à aucune équivoque, que nous nous refusons absolument à donner le nom de « tradition » à toutes les choses purement humaines et « profanes » auxquelles on l'applique souvent d'une façon abusive, et, en particulier, à une doctrine philosophique quelle qu'elle soit.

4. Il y aurait lieu de se demander pourquoi la philosophie a pris naissance au VI^e siècle avant notre ère, époque qui présente des caractères fort singuliers.

5. En sanscrit, le mot *laukika*, « mondain » (dérivé de *loka*, « monde »), est pris souvent avec la même acception que dans le langage évangélique, et cette concordance nous paraît très digne de remarque.

mais ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car, déclarons-le très nettement à cette occasion, c'est uniquement de « science sacrée » que nous entendons nous occuper ici.

René Guénon.

P.-S. – Un ami de *Regnabit* nous a communiqué deux notes parues l'une dans l'*Illustration* du 20 mars, l'autre dans la *Nature* du 26 juin 1926, et concernant un mystérieux symbole gravé sur la paroi d'une falaise abrupte qui borde le massif des Andes péruviennes. Ce signe, dont on sait seulement qu'il existait à l'arrivée des conquérants espagnols, est appelé par les indigènes *el candelario de las tres cruces*, c'est-à-dire « le candélabre aux trois croix », dénomination qui donne une idée assez exacte de sa forme générale. Ses lignes sont constituées par des tranchées profondément creusées dans la paroi ; sa hauteur paraît être de 200 à 250 mètres, et, par temps clair, il est visible à l'œil nu d'une distance de 21 kilomètres. L'auteur des deux notes en question, M. V. Forbin, ne propose aucune interprétation de ce symbole ; d'après les photographies, malheureusement peu nettes, qui accompagnent son texte, nous pensons qu'il doit s'agir d'une représentation de l'« Arbre de Vie », et c'est à ce titre que nous croyons intéressant de le signaler ici, comme complément à notre article sur *Les Arbres du Paradis* (mars 1926) ¹. Dans cet article, en effet, nous avons parlé de l'arbre triple dont la tige centrale figure proprement l'« Arbre de Vie », tandis que les deux autres représentent la double nature de l'« Arbre de la Science du bien et du mal » ; nous en avons ici un exemple iconographique d'autant plus remarquable que la forme donnée aux trois tiges évoque l'ensemble, symboliquement équivalent comme nous l'expliquions alors, qui est constitué par la croix du Christ et celles des deux larrons. On sait d'ailleurs que, dans les sculptures des anciens temples de l'Amérique centrale, l'« Arbre de Vie » est souvent représenté sous la forme d'une croix, ce qui confirme assez fortement notre interprétation.

R. G.

1. Cf. ici le chapitre 6.

Cœur et Cerveau

Nous avons lu récemment, dans la revue *Vers l'Unité* (juillet-août et septembre-octobre 1926), sous la signature de Madame Th. Darel, une étude où se trouvent quelques considérations assez proches, à certains égards, de celles que nous avons eu, de notre côté, l'occasion d'exposer ici même. Peut-être y aurait-il des réserves à faire sur certaines expressions, qui ne nous paraissent pas avoir toute la précision souhaitable ; mais nous n'en croyons pas moins intéressant de reproduire pour les lecteurs de *Regnabit* divers passages de cette étude.

« ... S'il est un mouvement essentiel, c'est celui qui a fait de l'homme un être vertical, à stabilité volontaire, un être dont les élans d'idéal, les prières, les sentiments les plus élevés et les plus purs montent comme un encens vers le Ciel. De cet être, l'Être suprême fit un temple dans le Temple et pour cela le dota d'un *cœur*, c'est-à-dire d'un point d'appui immuable, d'un centre de mouvement rendant l'homme adéquat à ses origines, semblable à sa Cause première. En même temps, il est vrai, l'homme fut pourvu d'un *cerveau* ; mais ce cerveau, dont l'innervation est propre au règne animal tout entier, se trouve, *de facto*, soumis à un ordre de mouvement secondaire (par rapport au mouvement initial). Le cerveau, instrument de la pensée enclose dans le monde et transformateur à l'usage de l'homme et du monde de cette *Pensée latente*, la rend ainsi réalisable par son intermédiaire. Mais le cœur seul, par un aspir et un expir secret, permet à l'homme, en demeurant uni à son Dieu, d'être *Pensée vivante*. Aussi, grâce à cette pulsation royale, l'homme conserve-t-il sa parcelle de divinité et œuvre-t-il sous l'égide de son Créateur, soucieux de sa Loi, heureux d'un bonheur qu'il lui appartient uniquement de se ravir à lui-même, en se détournant de la voie secrète qui conduit de son cœur au Cœur universel, au Cœur divin... Retombé au niveau de l'animalité, toute supérieure qu'il soit en droit de l'appeler, l'homme n'a plus à faire usage que du cerveau et de ses annexes. Ce faisant, il vit de ses seules possibilités transformatrices ; il vit de la Pensée latente répandue dans le monde ; mais il n'est plus en son pouvoir d'être Pensée vivante. Pourtant, les Religions, les Saints, les monuments mêmes élevés sous le signe d'une ordination spirituelle disparue, parlent à l'homme de son origine et des privilèges qui s'y rattachent. Pour peu qu'il le veuille, son attention portée exclusivement sur les besoins inhérents à son état relatif peut s'exercer à rétablir chez lui l'équilibre, à recouvrer le bonheur... L'excès de ses égarements amène l'homme à en reconnaître l'inanité. À bout de souffle, le voici qui par un mouvement instinctif se replie sur lui-même, se réfugie en son propre cœur, et, timidement, s'essaie à descendre en sa crypte silencieuse. Là, les vains bruits du monde se taisent. S'il en demeure, c'est que la profondeur muette n'est point encore atteinte, que le seuil auguste n'est point encore franchi... Le monde et l'homme sont *un*. Et le Cœur de l'homme, le Cœur du monde sont un *seul Cœur* ».

Ceux qui ont eu connaissance de nos précédents articles retrouveront là sans peine l'idée du cœur comme centre de l'être, idée qui, ainsi que nous l'avons expliqué (et nous y reviendrons encore), est commune à toutes les traditions antiques, issues de cette Tradition primordiale dont les vestiges se rencontrent encore partout pour qui sait les voir. Ils y retrouveront aussi l'idée de la chute rejetant l'homme loin de son centre originel, et interrompant pour lui la communication directe avec le « Cœur du Monde », telle qu'elle était établie de façon normale et permanente dans l'état édénique ¹. Ils y retrouveront enfin, en ce qui concerne le rôle central du cœur, l'indication du double mouvement centripète et centrifuge, comparable aux deux phases de la respiration ² ; il est vrai que, dans le passage que nous allons citer maintenant, la dualité de ces mouvements est rapportée à celle du cœur et du cerveau, ce qui semble à première vue introduire quelque confusion, bien que cela puisse aussi se soutenir quand on se place à un point de vue un peu différent, où cœur et cerveau sont envisagés comme constituant en quelque sorte deux pôles dans l'être humain.

« Chez l'homme, la force centrifuge a pour organe le *Cerveau*, la force centripète, le *Cœur*. Le Cœur, siège et conservateur du mouvement initial, est représenté dans l'organisme corporel par le mouvement de diastole et de systole qui ramène continûment à son propulseur le sang générateur de vie physique et l'en chasse pour irriguer le champ de son action. Mais le Cœur est autre chose encore. Comme le Soleil qui, tout en répandant les effluves de vie, garde le secret de sa royauté mystique, le

1. Voir *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal*, août-septembre 1925 [cf. ici le chapitre 1].

2. Voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485 [cf. ici le chapitre 8, p. 79].

Cœur revêt des fonctions subtiles non discernables pour qui ne s'est point penché sur la vie profonde et n'a point concentré son attention sur le royaume intérieur dont il est le Tabernacle... Le Cœur est, à notre sens, le siège et le conservateur de la vie cosmique. Les religions le savaient qui ont fait du Cœur le symbole sacré, et les bâtisseurs de cathédrales qui ont érigé le lieu saint au cœur du Temple. Ils le savaient aussi, ceux qui, dans les traditions les plus anciennes, dans les rites les plus secrets, faisaient abstraction de l'intelligence discursive, imposaient le silence à leur cerveau pour entrer dans le Sanctuaire et s'y élever par delà leur être relatif jusqu'à l'Être de l'être. Ce parallélisme du Temple et du Cœur nous ramène au double mode de mouvement qui, d'une part (mode vertical), élève l'homme au delà de lui-même et le dégage du processus propre à la manifestation, et, d'autre part (mode horizontal ou circulaire), le fait participer à cette manifestation tout entière. »

La comparaison du Cœur et du Temple, à laquelle il est fait ici allusion, nous l'avons trouvée plus particulièrement dans la Kabbale hébraïque ¹, et, comme nous l'indiquions précédemment, on peut y rattacher les expressions de certains théologiens du moyen âge assimilant le Cœur du Christ au Tabernacle ou à l'Arche d'Alliance ². D'autre part, pour ce qui est de la considération du mouvement vertical et horizontal, elle se rapporte à un aspect du symbolisme de la croix, spécialement développé dans certaines écoles d'ésotérisme musulman, et dont nous parlerons peut-être quelque jour ; c'est en effet de ce symbolisme qu'il est question dans la suite de la même étude, et nous en extrairons une dernière citation, dont le début pourra être rapproché de ce que nous avons dit, à propos des symboles du centre, sur la croix dans le cercle et sur le *swastika* ³.

« La Croix est le signe cosmique par excellence. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans le temps, la Croix représente ce qui unit dans leur double signification le vertical et l'horizontal ; elle fait participer le mouvement qui leur est propre d'un seul centre, d'un même acte générateur... Comment ne pas accorder un sens métaphysique à un signe susceptible de répondre aussi complètement à la nature des choses ? Pour être devenue le symbole presque exclusif du divin crucifiement, la Croix n'a fait qu'accentuer sa signification sacrée. En effet, si dès les origines ce signe fut représentatif des rapports du monde et de l'homme avec Dieu, il devenait impossible de ne point identifier la Rédemption à la Croix, de ne point clouer sur la Croix l'Homme dont le Cœur est au plus haut degré représentatif du divin dans un monde oublieux de ce mystère. Si nous faisons ici de l'exégèse, il serait facile de montrer à quel point les Évangiles et leur symbolisme profond sont significatifs à cet égard. Le Christ est plus qu'un fait, que le grand Fait d'il y a deux mille ans. Sa figure est de tous les siècles. Elle surgit du tombeau où descend l'homme relatif, pour ressusciter incorruptible dans l'Homme divin, dans l'Homme racheté par le Cœur universel qui bat au cœur de l'Homme, et dont le sang est répandu pour le salut de l'homme et du monde ».

La dernière remarque, bien qu'exprimée en termes un peu obscurs, s'accorde au fond avec ce que nous avons dit de la valeur symbolique qu'ont, en outre de leur réalité propre (et, bien entendu, sans que celle-ci en soit aucunement affectée), les faits historiques, et surtout les faits de l'histoire sacrée ⁴ ; mais ce n'est pas sur ces considérations que nous nous proposons d'insister présentement. Ce que nous voulons, c'est revenir, en profitant de l'occasion qui nous en est ainsi fournie, sur la question des rapports du cœur et du cerveau, ou des facultés représentées par ces deux organes ; nous avons déjà donné quelques indications sur ce sujet ⁵, mais nous croyons qu'il ne sera pas inutile d'y apporter de nouveaux développements.

Nous avons vu tout à l'heure qu'on peut, en un sens, considérer le cœur et le cerveau comme deux pôles, c'est-à-dire comme deux éléments complémentaires ; ce point de vue du complémentarisme correspond effectivement à une réalité dans un certain ordre, à un certain niveau si l'on peut dire ; il est même moins extérieur et moins superficiel que le point de vue de l'opposition pure et simple, qui renferme pourtant aussi une part de vérité, mais seulement lorsqu'on s'en tient aux apparences les plus immédiates. Avec la considération du complémentarisme, l'opposition se trouve déjà conciliée

1. *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque*, juillet-août 1926 ; *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926 [cf. ici les chapitres 11 et 12].

2. *À propos des signes corporatifs et de leur sens originel*, février 1926, p. 220 [cf. ici le chapitre 5, p. 46].

3. *L'Idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926 [cf. ici le chapitre 8].

4. *Les Arbres du Paradis*, mars 1926, p. 295 [cf. ici le chapitre 6, p. 57].

5. *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926 [cf. ici le chapitre 7].

et résolue, au moins jusqu'à un certain point, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par l'autre. Cependant, ce point de vue est encore insuffisant, par là même qu'il laisse malgré tout subsister une dualité : dire qu'il y a dans l'homme deux pôles ou deux centres, entre lesquels il peut d'ailleurs y avoir antagonisme ou harmonie suivant les cas, cela est vrai quand on l'envisage dans un certain état ; mais n'est-ce pas là un état que l'on pourrait dire « décentré » ou « désuni », et qui, comme tel, ne caractérise proprement que l'homme déchu, donc séparé de son centre originel comme nous le rappelions plus haut ? C'est au moment même de la chute qu'Adam devient « connaissant le bien et le mal » (*Genèse*, III, 22), c'est-à-dire commence à considérer toutes choses sous l'aspect de la dualité ; la nature duelle de l'« Arbre de la Science » lui apparaît lorsqu'il se trouve rejeté hors du lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'« Arbre de Vie » ¹.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que, si la dualité existe bien dans l'être, ce ne peut être qu'à un point de vue contingent et relatif ; si l'on se place à un autre point de vue, plus profond et plus essentiel, ou si l'on envisage l'être dans l'état qui correspond à celui-ci, l'unité de cet être doit se trouver rétablie ². Alors, le rapport entre les deux éléments qui étaient apparus d'abord comme opposés, puis comme complémentaires, devient autre : c'est un rapport, non plus de corrélation ou de coordination, mais de subordination. Les deux termes de ce rapport, en effet, ne peuvent plus être placés sur un même plan, comme s'il y avait entre eux une sorte d'équivalence ; l'un dépend au contraire de l'autre comme ayant en lui son principe ; et tel est bien le cas pour ce que représentent respectivement le cerveau et le cœur.

Pour faire comprendre ceci, nous reviendrons au symbolisme que nous avons déjà indiqué ³, et suivant lequel le cœur est assimilé au soleil et le cerveau à la lune. Or le soleil et la lune, ou plutôt les principes cosmiques qui sont représentés par ces deux astres, sont souvent figurés comme complémentaires, et ils le sont en effet à un certain point de vue ; on établit alors entre eux une sorte de parallélisme ou de symétrie, dont il serait facile de trouver des exemples dans toutes les traditions. C'est ainsi que l'hermétisme fait du soleil et de la lune (ou de leurs équivalents alchimiques, l'or et l'argent) l'image des deux principes actif et passif, ou masculin et féminin suivant un autre mode d'expression, qui sont bien les deux termes d'un véritable complémentarisme ⁴. D'ailleurs, si l'on considère les apparences de notre monde, ainsi qu'il est légitime de le faire, le soleil et la lune ont effectivement des rôles comparables et symétriques, étant, suivant l'expression biblique, « les deux grands luminaires dont l'un préside au jour et l'autre à la nuit » (*Genèse*, I, 16) ; et certaines langues extrême-orientales (chinois, annamite, malais) les désignent par des termes qui sont pareillement symétriques, signifiant « œil du jour » et « œil de la nuit ». Pourtant, si l'on va au delà des apparences, il n'est plus possible de maintenir cette sorte d'équivalence, puisque le soleil est par lui-même une source de lumière, tandis que la lune ne fait que réfléchir la lumière qu'elle reçoit du soleil ⁵. La lumière lunaire n'est en réalité qu'un reflet de la lumière solaire ; on pourrait donc dire que la lune, en tant que « luminaire », n'existe que par le soleil.

Ce qui est vrai pour le soleil et la lune l'est aussi pour le cœur et le cerveau, ou, pour mieux dire, pour les facultés auxquelles correspondent ces deux organes et qui sont symbolisées par eux, c'est-

1. Voir *Les Arbres du Paradis*, mars 1926 [cf. ici le chapitre 7]. – De certaines comparaisons qu'on peut établir entre le symbolisme biblique et apocalyptique et le symbolisme hindou, il résulte très clairement que l'essence de l'« Arbre de Vie » est proprement l'« Indivisible » (en sanscrit *Aditi*) ; mais ceci nous éloignerait trop de notre sujet.

2. On peut se souvenir ici de l'adage scolastique : « Esse et unum convertuntur ».

3. *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 384 [cf. ici le chapitre 7, p. 62].

4. Il faut d'ailleurs remarquer que, sous un certain rapport, chacun des deux termes peut à son tour se polariser en actif et passif, d'où les figurations du soleil et de la lune comme androgynes ; c'est ainsi que *Janus*, sous un de ses aspects, est *Lunus-Luna*, comme nous l'avons signalé précédemment (*À propos de quelques symboles hermético-religieux*, décembre 1925, p. 24) [cf. ici le chapitre 3, p. 28]. On peut comprendre par des considérations analogues que la force centrifuge et la force centripète soient, à un point de vue, rapportées respectivement au cerveau et au cœur, et que, à un autre point de vue, elles le soient toutes deux au cœur, comme correspondant à deux phases complémentaires de sa fonction centrale.

5. Ceci pourrait être généralisé : la « réceptivité » caractérise partout et toujours le principe passif, de sorte qu'il n'y a pas une véritable équivalence entre celui-ci et le principe actif, bien que, en un sens, ils soient nécessaires l'un à l'autre, n'étant l'un actif et l'autre passif que dans leur relation même.

à-dire l'intelligence intuitive et l'intelligence discursive ou rationnelle. Le cerveau, en tant qu'organe ou instrument de cette dernière, ne joue véritablement qu'un rôle de « transmetteur » et, si l'on veut, de « transformateur » ; et ce n'est pas sans motif que le mot de « réflexion » est appliqué à la pensée rationnelle, par laquelle les choses ne sont vues que comme dans un miroir, quasi *per speculum*, comme dit saint Paul. Ce n'est pas sans motif non plus qu'une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent d'une part la lune (grec *mênê*, anglais *moon*, allemand *mond*)¹, et d'autre part la faculté rationnelle ou le « mental » (sanskrit *manas*, latin *mens*, anglais *mind*)², et aussi, par suite, l'homme considéré plus spécialement dans la nature rationnelle par laquelle il se définit spécifiquement (sanskrit *mânava*, anglais *man*, allemand *mann* et *mensch*)³. La raison, en effet, qui n'est qu'une faculté de connaissance médiate, est le mode proprement humain de l'intelligence ; l'intuition intellectuelle peut être dite supra-humaine, puisqu'elle est une participation directe de l'Intelligence universelle, qui, résidant dans le cœur, c'est-à-dire au centre même de l'être, là où est son point de contact avec le Divin, pénètre cet être par l'intérieur et l'illumine de son rayonnement⁴.

La lumière est le symbole le plus habituel de la connaissance ; il est donc naturel de représenter par la lumière solaire la connaissance directe, c'est-à-dire intuitive, qui est celle de l'intellect pur, et par la lumière lunaire la connaissance réfléchie, c'est-à-dire discursive, qui est celle de la raison. Comme la lune ne peut donner sa lumière que si elle est elle-même éclairée par le soleil, de même la raison ne peut fonctionner valablement, dans l'ordre de réalité qui est son domaine propre, que sous la garantie de principes qui l'éclairent et la dirigent, et qu'elle reçoit de l'intellect supérieur. Il y a sur ce point une équivoque qu'il importe de dissiper : les philosophes modernes⁵ se trompent étrangement en parlant comme ils le font de « principes rationnels », comme si ces principes appartenaient en propre à la raison, comme s'ils étaient en quelque sorte son œuvre, alors que, pour la gouverner, il faut au contraire nécessairement qu'ils s'imposent à elle, donc qu'ils viennent de plus haut ; c'est là un exemple de l'erreur rationaliste, et l'on peut se rendre compte par là de la différence essentielle qui existe entre le rationalisme et le véritable intellectualisme. Il suffit de réfléchir un instant pour comprendre qu'un principe, au vrai sens de ce mot, par là même qu'il ne peut se tirer ou se déduire d'autre chose, ne peut être saisi qu'immédiatement, donc intuitivement, et ne saurait être l'objet d'une connaissance discursive comme celle qui caractérise la raison ; pour nous servir ici de la terminologie scolastique, c'est l'intellect pur qui est *habitus principiorum*, tandis que la raison est seulement *habitus conclusionum*.

Une autre conséquence résulte encore des caractères fondamentaux de l'intellect et de la raison : une connaissance intuitive, parce qu'elle est immédiate, est nécessairement infaillible

1. De là aussi le nom du mois (latin *mensis*, anglais *month*, allemand *monat*) qui est proprement la « lunaison ». – À la même racine se rattachent également l'idée de mesure (latin *mensura*) et celle de division ou de partage, mais ceci encore nous entraînerait trop loin.

2. La mémoire se trouve aussi désignée par des mots similaires (grec *mnêsis*, *mnêmosunê*) ; elle n'est en effet, elle aussi, qu'une faculté « réfléchissante », et la lune, dans un certain aspect de son symbolisme, est considérée comme représentant la « mémoire cosmique ».

3. De là vient également le nom de la *Minerva* (ou *Menerva*) des Étrusques et des Latins ; il est à remarquer que l'*Athêna* des Grecs qui lui est assimilée est dite issue du cerveau de *Zeus*, et qu'elle a pour emblème la chouette, qui par son caractère d'oiseau nocturne, se rapporte encore au symbolisme lunaire ; à cet égard, la chouette s'oppose à l'aigle, qui, pouvant regarder le soleil en face, représente souvent l'intelligence intuitive, ou la contemplation directe de la Lumière intelligible.

4. Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 384 ; *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926, p. 213 [cf. ici le chapitre 7, p. 62, et le chapitre 12, p. 109].

5. Précisons que, par cette expression, nous entendons ceux qui représentent la mentalité moderne, telle que nous avons eu souvent l'occasion de la définir (voir notamment notre communication parue dans le n° de juin 1926, pp. 6-11) [cf. ici le chapitre 9] ; le point de vue même de la philosophie moderne et sa façon spéciale de poser les questions sont incompatibles avec la métaphysique vraie.

par elle-même ¹ ; au contraire, l'erreur peut toujours s'introduire dans toute connaissance qui n'est qu'indirecte ou médiante comme l'est la connaissance rationnelle ; et l'on voit par là combien Descartes avait tort de vouloir attribuer l'infailibilité à la raison. C'est ce qu'Aristote exprime en ces termes ² : « Parmi les avoires de l'intelligence ³, en vertu desquels nous atteignons la vérité il en est qui sont toujours vrais, et d'autres qui peuvent donner dans l'erreur. Le raisonnement est dans ce dernier cas ; mais l'intellect est toujours conforme à la vérité, et rien n'est plus vrai que l'intellect. Or, les principes étant plus notoires que la démonstration, et toute science étant accompagnée de raisonnement, la connaissance des principes n'est pas une science (mais elle est un mode de connaissance supérieur à la connaissance scientifique ou rationnelle, et qui constitue proprement la connaissance métaphysique). D'ailleurs, l'intellect est seul plus vrai que la science (ou que la raison qui édifie la science) ; donc les principes relèvent de l'intellect. » Et, pour mieux affirmer le caractère intuitif de cet intellect, Aristote dit encore : « On ne démontre pas les principes, mais on en perçoit directement la vérité » ⁴.

Cette perception directe de la vérité, cette intuition intellectuelle et supra-rationnelle dont les modernes semblent avoir perdu jusqu'à la simple notion, c'est véritablement la « connaissance du cœur », suivant une expression qui se rencontre fréquemment dans les doctrines orientales. Cette connaissance est d'ailleurs, en elle-même, quelque chose d'incommunicable ; il faut l'avoir « réalisée », au moins dans une certaine mesure, pour savoir ce qu'elle est vraiment ; et tout ce qu'on en peut dire n'en donne qu'une idée plus ou moins approchée, toujours inadéquate. Surtout, ce serait une erreur de croire qu'on peut comprendre effectivement ce qu'est le genre de connaissance dont il s'agit quand on se contente de l'envisager « philosophiquement », c'est-à-dire du dehors, car il ne faut jamais oublier que la philosophie n'est qu'une connaissance purement humaine ou rationnelle, comme l'est tout « savoir profane ». Au contraire, c'est sur la connaissance supra-rationnelle que se fonde essentiellement la « science sacrée », au sens où nous employions cette expression en terminant notre dernier article ; et tout ce que nous avons dit de l'usage du symbolisme et de l'enseignement qui y est contenu se rapporte aux moyens que les doctrines traditionnelles mettent à la disposition de l'homme pour lui permettre d'arriver à cette connaissance par excellence, dont toute autre connaissance, dans la mesure où elle a aussi quelque réalité, n'est qu'une participation plus ou moins lointaine, un reflet plus ou moins indirect, comme la lumière de la lune n'est qu'un pâle reflet de celle du soleil. La « connaissance du cœur », c'est la perception directe de la Lumière intelligible, de cette Lumière du Verbe dont parle saint Jean au début de son Évangile, Lumière rayonnant du « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ».

René Guénon.

1. Saint Thomas note cependant (I, q. 58, a. 5, et q. 85, a. 6) que l'intellect peut errer dans la simple perception de son objet propre ; mais cette erreur ne se produit que *per accidens*, à cause d'une affirmation d'ordre discursif qui est intervenue ; ce n'est donc plus, à vrai dire, de l'intellect pur qu'il s'agit dans ce cas. Il est d'ailleurs bien entendu que l'infailibilité ne s'applique qu'à la saisie même des vérités intuitives, et non à leur formulation ou à leur traduction en mode discursif.

2. *Derniers Analytiques*.

3. On rend ordinairement par « avoir » le mot grec *exis*, qui est à peu près intraduisible en français et qui correspond plus exactement au latin *habitus*, signifiant à la fois nature, disposition, état, manière d'être.

4. Rappelons aussi ces définitions de saint Thomas d'Aquin : « *Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit ; *intellectus* vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur » (*De Veritate*, q. XV, a. 1).

À propos du Poisson

En lisant l'importante étude que M. Charbonneau-Lassay a consacrée dernièrement au symbolisme du poisson (décembre 1926) ¹, il nous est venu à la pensée diverses réflexions que nous ne croyons pas inutile de formuler ici, à titre de complément à la première partie de cette étude. Et, tout d'abord, pour ce qui est des origines préhistoriques de ce symbole, nous inclinons pour notre part à lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; M. Charbonneau signale sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie, et nous pensons que, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il y a en effet, dans le *Vêda* et dans l'*Avesta*, divers textes qui affirment très explicitement l'origine hyperboréenne de la Tradition, et qui indiquent même les principales étapes de sa descente vers le Sud ; il semble que des souvenirs analogues, du côté occidental, aient été conservés dans les traditions celtiques, qu'il est malheureusement difficile de reconstituer sûrement avec les données fragmentaires qui sont seules parvenues jusqu'à nous. D'autre part, il est à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne ².

Un autre fait qui, pour nous, vient à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsyaavatâra*) est regardée comme la première de toutes les manifestations de *Vishnu* ³, celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier que *Vishnu* est un aspect du Verbe, envisagé spécialement comme conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui de « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu* apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire de notre monde, de sorte qu'on peut voir là comme des « préfigurations » du Christ, sans compter que la dernière manifestation, le *Kalkin-avatâra*, « Celui qui est monté sur le cheval blanc », et qui doit venir à la fin de ce cycle, est décrite dans les *Purânas* en des termes rigoureusement identiques à ceux qui se trouvent dans l'*Apocalypse*. Ce n'est pas le lieu d'insister sur ce rapprochement assez extraordinaire dans sa précision ; mais, pour en revenir au poisson, nous ferons remarquer que l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite à son symbolisme chrétien, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter* ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, dès lors qu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement son rôle de Sauveur.

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara* (ère d'un *Manu*) qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata* ⁴, qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata* ⁵, le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui ordonne de construire l'Arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette

1. Cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie emblématique de Jésus-Christ. Le Poisson », 6^e année, *Regnabit*, n° 7, décembre 1926, pp. 24-39, sujet repris avec développements nouveaux dans Idem *Le Bestiaire du Christ*, Bruges : Desclée de Brouwer, 1940 (reprint Milan : Archè, 1974), chapitre quatre-vingt-seizième, pp. 687-703.

2. Il y a lieu de remarquer que les bras du poulpe sont généralement droits dans les figurations scandinaves, tandis qu'ils sont enroulés en spirale dans les ornements mycéniens ; dans ceux-ci, on voit aussi apparaître très fréquemment le *swastika* ou des figures qui en sont manifestement dérivées. Le symbole du poulpe se rapporte au signe zodiacal du Cancer, qui correspond au solstice d'été et au « fond des Eaux » ; il est facile de comprendre par là qu'il ait pu être souvent (mais non pas toujours) pris en mauvaise part, le solstice d'été étant la *Janua Inferni*.

3. Nous ne disons pas « incarnations », comme on le fait souvent, car ce mot est inexact par excès de précision ; le sens propre du terme *avatâra* est « descente » du Principe divin dans le monde manifesté.

4. Ce nom signifie littéralement « voué à la Vérité ».

5. Issu de *Vivaswat*, l'un des douze *Adityas*, qui sont regardés comme autant de formes du Soleil, en correspondance avec les douze signes du Zodiaque.

même forme, il guide lui-même l'Arche sur les eaux pendant le cataclysme. Cette représentation de l'Arche conduite par le poisson divin est des plus remarquables : M. Charbonneau-Lassay cite dans son étude « l'ornement pontifical décoré de figures brodées qui enveloppait les restes d'un évêque lombard du VIII^e ou IX^e siècle, et sur lequel on voit une barque portée par le poisson, image du Christ soutenant son Église » ; or on sait que l'Arche a souvent été regardée comme une figure de l'Église ; c'est donc bien la même idée que nous trouvons ainsi exprimée à la fois dans le symbolisme hindou et dans le symbolisme chrétien.

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Vêda*, qu'il faut entendre comme la Connaissance sacrée dans son intégralité, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir » : c'est donc la Science par excellence) ; c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primitive. Il est dit que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'Éther, *Akâsha*, qui est le premier des éléments) ; et cette théorie elle-même n'est pas autre chose, au fond, que celle de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le récit du premier chapitre de la *Genèse*, toutes choses ont été faites. C'est pourquoi il est dit que les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Vêda* : la Révélation, étant faite par le Verbe comme la création elle-même ¹, est proprement une « audition » pour celui qui la reçoit, et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu » ².

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe, en même temps qu'il est, par ses trois éléments (A U M), l'essence du triple *Vêda* ³. D'ailleurs, ces trois éléments (*mâtrâs*), disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui donc, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, en qui certains n'ont pas hésité à reconnaître déjà une figure du Christ ⁴, enseigne également aux hommes la doctrine primordiale frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il nous semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement

1. Nous avons déjà indiqué ce rapport dans notre article sur *Le Verbe et le Symbole* (janvier 1926) [cf. ici le chapitre 4].

2. *Shruti* s'oppose à *Smriti*, « ce dont on se souvient », qui désigne tout ce qui, dans la tradition, est le fruit, non plus de la révélation ou de l'inspiration directe, mais de la réflexion s'exerçant sur celle-ci et la prenant comme son principe pour en tirer des applications adaptées aux circonstances contingentes de temps et de lieu. Les rapports de la *Shruti* et de la *Smriti* sont comparés à ceux du soleil et de la lune, c'est-à-dire de la lumière directe et de la lumière réfléchie.

3. Nous avons déjà signalé la présence de ce même idéogramme *Aum* dans l'ancien symbolisme chrétien, à la fin de notre article sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques* mai 1926, p. 486 ; cf. aussi l'étude de M. Charbonneau-Lassay sur *Le Symbolisme de la Rose*, mars 1926, p. 303 [cf. ici le chapitre 8, p. 80, et cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie emblématique de N. S. J. C. Le Symbolisme de la Rose », *cit.*, p. 303 (*Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et dans l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay [1871-1946]*, *op. cit.*, p. 164)]. – En sanscrit, la voyelle *o* est formée par la réunion de *a* et *u* ; c'est pourquoi le monosyllabe sacré doit se transcrire par *Om*, ce qui correspond d'ailleurs à sa prononciation réelle, bien que ce soit la forme *Aum* qui représente exactement sa décomposition en ses trois éléments constitutifs.

4. Voir à ce sujet les travaux du Hiéron de Paray-le-Monial. – Il est intéressant de noter que la tête de poisson qui formait la coiffure des prêtres d'*Oannès* est aussi, dans l'Église chrétienne, la mitre des évêques.

celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs, était lié au culte d'*Apollon*¹ et avait donné son nom à *Delphes* ; et, ce qui est bien significatif, on disait que ce culte venait des Hyperboréens. Ce qui nous donne à penser qu'il convient d'envisager un tel rapprochement (que nous ne trouvons pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (*l'Aphrodite Anadyomène* des Grecs)² ; précisément, celle-ci se présente, sous des noms divers, comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe³. C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une l'autre)⁴, comme la *Kouan-Yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers » ; il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais ce n'est pas là ce que, pour cette fois, nous nous sommes proposé⁵. Ce que nous

1. C'est ce qui explique le rattachement du symbole du dauphin à l'idée de la lumière, signalé par M. Charbonneau-Lassay dans son dernier article (janvier 1927, p. 149) [cf. Idem, « L'Iconographie emblématique de Jésus-Christ. Le Dauphin - Le Crustacé », *Regnabit*, 6^e année, n° 8, janvier 1927, pp. 142-154, sujet repris avec développements nouveaux dans Idem, *Le Bestiaire du Christ*, op. cit., chapitres quatre-vingt-dix-huitième et quatre-vingt-dix-neuvième, pp. 714-723 et 724-726].

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

3. La *Dea Syra* est proprement la « Déesse solaire » ; le nom de *Syria*, qui n'a pas toujours désigné exclusivement le pays qui le porte encore aujourd'hui, est le même que *Surya*, nom sanscrit du Soleil, et c'est dans le même sens qu'il faut entendre la tradition suivant laquelle Adam, dans le Paradis terrestre, parlait la langue « syriaque ».

4. Le lis et le lotus, ayant respectivement six et huit pétales, correspondent aux deux formes de la roue à six et huit rayons, ainsi que nous l'avons déjà indiqué (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926 p. 480) [cf. ici le chapitre 8, p. 74]. – En hébreu, les deux noms *Esther* et *Sushanah* ont la même signification, et, de plus, ils sont numériquement équivalents ; leur nombre commun est 661, et, en plaçant devant chacun d'eux la lettre *hé*, signe de l'article défini, dont la valeur est 5, on obtient 666, ce dont certains n'ont pas manqué de tirer des déductions quelque peu fantaisistes ; pour notre part, nous ne donnons cette indication qu'à titre de simple curiosité.

5. Nous ferons cependant remarquer encore que la figure de l'*Ea* babylonien, moitié chèvre et moitié poisson, telle que l'a reproduite M. Charbonneau-Lassay est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver et à la *Janua Caeli*. Le *Makara* qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe parfois entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe, ce qui explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le soleil dans sa marche annuelle (voir janvier 1927, pp. 149-150) ; enfin, le rôle du dauphin comme conducteur des âmes bienheureuses (*ibid.*, p. 147) se rapporte évidemment à la *Janua Caeli*. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment comme emblème de fécondité (et surtout au sens spirituel). – On pourra remarquer, en outre, qu'*Ea* tient devant lui, comme le scarabée égyptien, une boule qui représente l'« Œuf du Monde ». [cf. L. Charbonneau-Lassay, « L'Iconographie emblématique de Jésus-Christ. Le Dauphin - Le Crustacé », cit. Voici l'illustration en question :



avons voulu montrer, c'est que le symbole du poisson était tout particulièrement prédestiné à figurer le Christ, comme représentant deux fonctions qui lui appartiennent essentiellement (et cela sans préjudice de son rapport avec l'idée de la fécondité et du « principe de vie », qui fournit encore une raison supplémentaire de cette figuration), puisque, sous ce symbole, le Verbe apparaît à la fois, dans les traditions antiques, comme Révélateur et comme Sauveur.

René Guénon.

P.-S. – Certains s'étonneront peut-être, soit à propos des considérations que nous venons d'exposer, soit à propos de celles que nous avons déjà données dans d'autres articles ou que nous donnerons encore par la suite, de la place prépondérante (quoique nullement exclusive, bien entendu) que nous faisons, parmi les différentes traditions antiques, à celle de l'Inde ; et cet étonnement, en somme, serait assez compréhensible, étant donnée l'ignorance complète où l'on est généralement, dans le monde occidental, de la véritable signification des doctrines dont il s'agit. Nous pourrions nous borner à faire remarquer que, ayant eu l'occasion d'étudier plus particulièrement les doctrines hindoues, nous pouvons légitimement les prendre comme terme de comparaison ; mais nous croyons préférable de déclarer nettement qu'il y a à cela d'autres raisons plus profondes et d'une portée tout à fait générale. À ceux qui seraient tentés d'en douter, nous conseillerons vivement de lire le très intéressant livre du R. P. William Wallace, S. J., intitulé *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*¹, qui constitue à cet égard un témoignage de grande valeur. C'est une autobiographie de l'auteur, qui, étant allé dans l'Inde comme missionnaire anglican, fut converti au Catholicisme par l'étude directe qu'il fit des doctrines hindoues ; et, dans les aperçus qu'il en donne, il fait preuve d'une compréhension de ces doctrines qui, sans être absolument complète sur tous les points, va incomparablement plus loin que tout ce que nous avons trouvé dans d'autres ouvrages occidentaux, y compris ceux des « spécialistes ». Or le R. P. Wallace déclare formellement, entre autres choses, que « le *Sanâtana Dharma* des sages hindous (ce qu'on pourrait rendre assez exactement par *Lex perennis* : c'est le fond immuable de la doctrine) procède exactement du même principe que la religion chrétienne », que « l'un et l'autre visent le même but et offrent les mêmes moyens essentiels de l'atteindre » (p. 218 de la traduction française), que « Jésus-Christ apparaît aussi évidemment le Consommateur du *Sanâtana Dharma* des Hindous, ce sacrifice aux pieds du Suprême, que le Consommateur de la religion typique et prophétique des Juifs et de la Loi de Moïse » (p. 217), et que la doctrine hindoue est « le naturel pédagogue menant au Christ » (p. 142). Cela ne justifie-t-il pas amplement l'importance que nous attribuons ici à cette tradition, dont l'harmonie profonde avec le Christianisme ne saurait échapper à quiconque l'étudie, comme l'a fait le R. P. Wallace, sans idées préconçues ? Nous nous estimerons heureux si nous parvenons à faire sentir quelque peu cette harmonie sur les points que nous avons l'occasion de traiter, et à faire comprendre en même temps que la raison doit en être cherchée dans le lien très direct qui unit la doctrine hindoue à la grande Tradition primordiale.

R. G.

1. Traduction française du R. P. Humblet, S. J. ; librairie Albert Dewit, Bruxelles, 1921.

L’emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine

On sait que l’Amérique du Nord est la terre de prédilection des sociétés secrètes et demi-secrètes, qui y pullulent tout autant que les sectes religieuses ou pseudo-religieuses de tout genre, lesquelles, d’ailleurs, y prennent elles-mêmes assez volontiers cette forme. Dans ce besoin de mystère, dont les manifestations sont souvent bien étranges, faut-il voir comme une sorte de contrepoids au développement excessif de l’esprit pratique qui, d’autre part, est regardé généralement, et à juste titre, comme une des principales caractéristiques de la mentalité américaine ? Nous le pensons pour notre part, et nous voyons effectivement dans ces deux extrêmes, si singulièrement associés, deux produits d’un seul et même déséquilibre, qui a atteint son plus haut point dans ce pays, mais qui, il faut bien le dire, menace actuellement de s’étendre à tout le monde occidental.

Cette remarque générale étant faite, on doit reconnaître que, parmi les multiples sociétés secrètes américaines, il y aurait bien des distinctions à faire ; ce serait une grave erreur que de s’imaginer que toutes ont le même caractère et tendent à un même but. Il en est quelques-unes qui se déclarent spécifiquement catholiques, comme les « Chevaliers de Colomb » ; il en est aussi de juives, mais surtout de protestantes ; et, même dans celles qui sont neutres au point de vue religieux, l’influence du protestantisme est souvent prépondérante. C’est là une raison de se méfier : la propagande protestante est fort insinuante et prend toutes les formes pour s’adapter aux divers milieux où elle veut pénétrer ; il n’y a donc rien d’étonnant à ce qu’elle s’exerce, d’une façon plus ou moins dissimulée, sous le couvert d’associations comme celles dont il s’agit.

Il convient de dire aussi que certaines de ces organisations ont un caractère peu sérieux, voire même assez puéril ; leurs prétendus secrets sont parfaitement inexistantes, et n’ont d’autre raison d’être que d’exciter la curiosité et d’attirer des adhérents ; le seul danger que présentent celles-là, en somme, c’est qu’elles exploitent et développent ce déséquilibre mental auquel nous faisons allusion tout à l’heure. C’est ainsi qu’on voit de simples sociétés de secours mutuels faire usage d’un rituel soi-disant symbolique, plus ou moins imité des formes maçonniques, mais éminemment fantaisiste, et trahissant l’ignorance complète où étaient ses auteurs des données les plus élémentaires du véritable symbolisme.

À côté de ces associations simplement « fraternelles », comme disent les Américains, et qui semblent être les plus largement répandues, il en est d’autres qui ont des prétentions initiatiques ou ésotériques, mais qui, pour la plupart, ne méritent pas davantage d’être prises au sérieux, tout en étant peut-être plus dangereuses en raison de ces prétentions mêmes, propres à tromper et à égarer les esprits naïfs ou mal informés. Le titre de « Rose-Croix », par exemple, paraît exercer une séduction toute particulière et a été pris par bon nombre d’organisations dont les chefs n’ont même pas la moindre notion de ce que furent autrefois les véritables Rose-Croix ; et que dire des groupements à étiquettes orientales, ou de ceux qui prétendent se rattacher à d’antiques traditions, et où l’on ne trouve exposées, en réalité, que les idées les plus occidentales et les plus modernes ?

Parmi d’anciennes notes concernant quelques-unes de ces organisations, nous en avons retrouvé une qui a retenu notre attention, et qui, à cause d’une des phrases qu’elle contient, nous a paru mériter d’être reproduite ici, bien que les termes en soient fort peu clairs et laissent subsister un doute sur le sens précis qu’il convient d’attribuer à ce dont il s’agit. Voici, exactement reproduite, la note en question, qui se rapporte à une société intitulée *Order of Chylena*, sur laquelle nous n’avons d’ailleurs pas d’autres renseignements ¹ : « Cet Ordre fut fondé par Albert Staley, à Philadelphie (Pennsylvanie), en 1879. Son manuel a pour titre *The Standard United States Guide*. L’Ordre a cinq Points de Compagnonnage, dérivés du vrai Point *E Pluribus Unum* (devise des États-Unis). Son étendard porte les mots *Evangel* et *Evangeline*, inscrits dans des étoiles à six pointes. La “Philosophie de la Vie Universelle” paraît être son étude fondamentale, et la parole perdue du Temple en est un élément. *Ethiopia*, Elle, est la Fiancée ; *Chylena*, Lui, est le Rédempteur. Le “Je Suis” semble être le (ici un signe formé de deux cercles concentriques). “Vous voyez ce Sacré-Cœur ; le contour vous

1. C’est la traduction d’une notice extraite d’une brochure intitulée *Arquants Associations*, éditée par la *Societas Rosicruciana* d’Amérique (Manchester, N. H., 1905).

montre ce Moi (ou plus exactement ce « Je »)¹, dit *Chylena* ».

À première vue, il semble difficile de découvrir là-dedans rien de net ni même d’intelligible : on y trouve bien quelques expressions empruntées au langage maçonnique, comme les « cinq points de compagnonnage » et la « parole perdue du Temple » ; on y trouve aussi un symbole bien connu et d’usage très général, celui de l’étoile à six pointes ou « sceau de Salomon » dont nous avons déjà eu l’occasion de parler ici² ; on y reconnaît encore l’intention de donner à l’organisation un caractère proprement américain ; mais que peut bien signifier tout le reste ? Surtout, que signifie la dernière phrase, et faut-il y voir l’indice de quelque contrefaçon du Sacré-Cœur, à joindre à celles dont M. Charbonneau-Lassay a entretenu précédemment les lecteurs de *Regnabit*³ ?

Nous devons avouer que nous n’avons pu découvrir jusqu’ici ce que signifie le nom de *Chylena*, ni comment il peut être employé pour désigner le « Rédempteur », ni même en quel sens, religieux ou non, ce dernier mot doit être entendu. Il semble pourtant qu’il y ait, dans la phrase où il est question de la « Fiancée » et du « Rédempteur », une allusion biblique, probablement inspirée du *Cantique des Cantiques* ; et il est assez étrange que ce même « Rédempteur » nous montre le Sacré-Cœur (est-ce son propre cœur ?), comme s’il était véritablement le Christ lui-même ; mais, encore une fois, pourquoi ce nom de *Chylena* ? D’autre part, on peut se demander aussi ce que vient faire là le nom d’*Evangeline*, l’héroïne du célèbre poème de Longfellow ; mais il paraît être pris comme une forme féminine de celui d’*Evangel* en face duquel il est placé ; est-ce l’affirmation d’un esprit « évangélique », au sens quelque peu spécial où l’entendent les sectes protestantes qui se parent si volontiers de cette dénomination ? Enfin, si le nom d’*Ethiopia* s’applique à la race noire, ce qui en est l’interprétation la plus naturelle⁴, peut-être faudrait-il en conclure que la « rédemption » plus ou moins « évangélique » (c’est-à-dire protestante) de celle-ci est un des buts que se proposent les membres de l’association. S’il en était ainsi, la devise *E Pluribus Unum* pourrait logiquement s’interpréter dans le sens d’une tentative de rapprochement, sinon de fusion, entre les races diverses qui constituent la population des États-Unis, et que leur antagonisme naturel a toujours si profondément séparées ; ce n’est là qu’une hypothèse, mais elle n’a du moins rien d’invraisemblable.

S’il s’agit d’une organisation d’inspiration protestante, ce n’est pas une raison suffisante pour penser que l’emblème du Sacré-Cœur y soit nécessairement détourné de sa véritable signification ; certains protestants, en effet, ont eu pour le Sacré-Cœur une dévotion réelle et sincère⁵. Cependant, dans le cas actuel, le mélange d’idées hétéroclites dont témoignent les quelques lignes que nous avons reproduites nous incite à la méfiance ; nous nous demandons ce que peut être cette « Philosophie de la Vie Universelle » qui semble avoir pour centre le principe du « Je Suis » (*I. Am*). Tout cela, assurément, pourrait s’entendre en un sens très légitime, et même se rattacher d’une certaine façon à la conception du cœur comme centre de l’être ; mais, étant données les tendances de l’esprit moderne, dont la mentalité américaine est l’expression la plus complète, il est fort à craindre que cela ne soit pris que dans un sens tout individuel (ou « individualiste » si l’on préfère) et purement humain. C’est là ce sur quoi nous voulons appeler l’attention en terminant l’examen de cette sorte d’énigme, sur laquelle nous serions heureux d’avoir des éclaircissements complémentaires s’il se trouvait quelqu’un de nos lecteurs qui puisse nous en fournir, particulièrement parmi nos amis du Canada, mieux placés pour avoir des informations à ce sujet, et qui ont souvent à se préoccuper des inconvénients de la pénétration des organisations du pays voisin dans leur propre contrée.

La tendance moderne, telle que nous la voyons s’affirmer dans le protestantisme, est tout d’abord la tendance à l’individualisme, qui se manifeste clairement par le « libre examen », négation de toute

1. Le texte anglais porte : « You see this Sacred Heart; the outline shows you that I ».

2. *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, novembre 1925, pp. 396-397 [cf. ici le chapitre 2, pp. 17-18].

3. *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, août-septembre 1924 [cf. L. Charbonneau-Lassay, « L’Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus », *cit.*].

4. Le *Nigra sum, sed formosa* du *Cantique des Cantiques* justifierait peut-être le fait que cette appellation est appliquée à la « Fiancée ».

5. Nous avons déjà cité l’exemple du chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, qui consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus (*Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, novembre 1925, p. 402) [cf. ici le chapitre 2, p. 23].

autorité spirituelle légitime et traditionnelle. Ce même individualisme, au point de vue philosophique, s’affirme également dans le rationalisme, qui est la négation de toute faculté de connaissance supérieure à la raison, c’est-à-dire au mode individuel et purement humain de l’intelligence ; et ce rationalisme, sous toutes ses formes, est plus ou moins directement issu du cartésianisme, auquel le « Je Suis » nous fait songer tout naturellement, et qui prend le sujet pensant, et rien de plus, comme unique point de départ de toute réalité. L’individualisme, ainsi entendu dans l’ordre intellectuel, a pour conséquence presque inévitable ce qu’on pourrait appeler une « humanisation » de la religion, qui finit par dégénérer en « religiosité », c’est-à-dire par n’être plus qu’une simple affaire de sentiment, un ensemble d’aspirations vagues et sans objet défini ; le sentimentalisme, du reste, est pour ainsi dire complémentaire du rationalisme ¹. Sans même parler de conceptions telles que celle de l’« expérience religieuse » de William James, on trouverait facilement des exemples de cette déviation, plus ou moins accentuée, dans la plupart des multiples variétés du protestantisme, et notamment du protestantisme anglo-saxon, où le dogme se dissout en quelque sorte et s’évanouit pour ne laisser subsister que ce « moralisme » humanitaire dont les manifestations plus ou moins bruyantes sont un des traits caractéristiques de notre époque. De ce « moralisme » qui est l’aboutissement logique du protestantisme au « moralisme » purement laïque et « areligieux » (pour ne pas dire antireligieux), il n’y a qu’un pas, et certains le franchissent assez aisément ; ce ne sont là, en somme, que des degrés différents dans le développement d’une même tendance.

Dans ces conditions, il ne faut pas s’étonner qu’il soit parfois fait usage d’une phraséologie et d’un symbolisme dont l’origine est proprement religieuse, mais qui se trouvent dépouillés de ce caractère et détournés de leur première signification, et qui peuvent tromper facilement ceux qui ne sont pas avertis de cette déformation ; que cette tromperie soit intentionnelle ou non, le résultat est le même. C’est ainsi qu’on a contrefait la figure du Sacré-Cœur pour représenter le « Cœur de l’Humanité » (entendue d’ailleurs au sens exclusivement collectif et social), comme l’a signalé M. Charbonneau-Lassay dans l’article auquel nous faisons allusion plus haut, et dans lequel il citait à ce propos un texte où il est parlé « du Cœur de Marie symbolisant le cœur maternel de la Patrie humaine, cœur féminin, et du Cœur de Jésus symbolisant le cœur paternel de l’Humanité, cœur masculin ; cœur de l’homme, cœur de la femme, tous deux divins dans leur principe spirituel et naturel » ². Nous ne savons trop pourquoi ce texte nous est revenu invinciblement à la mémoire en présence du document relatif à la société secrète américaine dont il vient d’être question ; sans pouvoir être absolument affirmatif là-dessus, nous avons l’impression de nous trouver là devant quelque chose du même genre. Quoi qu’il en soit, ce travestissement du Sacré-Cœur en « Cœur de l’Humanité » constitue, à proprement parler, du « naturalisme », et qui risque de dégénérer bien vite en une grossière idolâtrie ; la « religion de l’Humanité » n’est pas, à l’époque contemporaine, le monopole exclusif d’Auguste Comte et de quelques-uns de ses disciples positivistes, à qui il faut reconnaître tout au moins le mérite d’avoir exprimé franchement ce que d’autres enveloppent dans des formules perfidement équivoques. Nous avons déjà noté les déviations que certains, de nos jours, font subir couramment au mot même de « religion », en l’appliquant à des choses purement humaines ³ ; cet abus, souvent inconscient, ne serait-il pas le résultat d’une action qui, elle, est parfaitement consciente et voulue, action exercée par ceux, quels qu’ils soient, qui semblent avoir pris à tâche de déformer systématiquement la mentalité occidentale depuis le début des temps modernes ? On est parfois tenté de le croire, surtout quand on voit, comme cela a lieu depuis la dernière guerre, s’instaurer un peu partout une sorte de culte laïque et « civique », une pseudo-religion dont toute idée du Divin est absente ; nous ne voulons pas y insister davantage pour le moment, mais nous savons que nous ne sommes pas seul à estimer qu’il y a là un symptôme inquiétant. Ce que nous dirons pour conclure cette fois, c’est que tout cela se rattache à une même idée centrale, qui est la divinisation de l’humanité, non pas au sens où le Christianisme permet de l’envisager d’une certaine manière, mais au sens d’une substitution de l’humanité à Dieu ; cela étant, il est facile de comprendre que les propagateurs d’une telle idée cherchent à s’emparer de

1. Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 385 [cf. ici le chapitre 2, p. 63].

2. Citation de *L’Écho de l’Invisible* (1917) dans *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, août-septembre 1921, pp. 192-193. [L. Charbonneau-Lassay, « L’Iconographie ancienne du Cœur de Jésus. Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus », *cit.*, pp. 192-193, réédité dans *Idem, Études de symbolique chrétienne, op. cit.*, pp. 250-251.]

3. Voir notre communication sur *La réforme de la mentalité moderne*, juin 1926, pp. 8-9 [cf. ici le chapitre 9, pp. 85-86]

l’emblème du Sacré-Cœur, de façon à faire de cette divinisation de l’humanité une parodie de l’union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

René Guénon.

P.-S. – Depuis que nous avons écrit notre article de novembre 1926¹, nous avons eu connaissance d’une intéressante étude de M. Étienne Gilson sur *La Mystique de la Grâce* dans la « *Queste del Saint Graal* », parue dans la revue *Romania* (Juillet 1925), et dans laquelle nous avons trouvé une remarque qui est à rapprocher de ce que nous disions, à la fin de cet article, sur le sens primitif du mot « mystique » comme synonyme d’« inexprimable ». Dans le texte de la *Queste del Saint Graal*, il est une formule qui revient à maintes reprises, qui a un caractère en quelque sorte rituel, et qui est celle-ci : « ce que cuers mortex ne porroit penser ne langue d’ome terrien deviser » (c’est-à-dire « ce que cœur mortel ne pourrait penser ni langue d’homme terrestre exprimer »)². À propos d’un des passages qui contiennent cette formule, M. Gilson note qu’« elle rappelle deux textes de saint Paul si constamment cités, et d’un emploi si déterminé au moyen âge, que la signification du passage tout entier s’en trouve immédiatement éclaircie. Le premier (*I^{er} Épître aux Corinthiens*, II, 9-10) est emprunté par saint Paul à Isaïe (LXIV, 4), mais accompagné par lui d’une glose importante : l’œil n’a pas vu, l’oreille n’a pas entendu, le cœur n’a pas connu ce que Dieu prépare à ceux qui l’aiment³ ; mais Dieu nous l’a révélé par son Esprit, car l’Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu... Le second texte (*II^e Épître aux Corinthiens*, XII, 1-4) s’apparente si étroitement au premier qu’il venait se combiner avec lui spontanément par un procédé de concordance fréquemment employé au moyen âge » ; et ce second texte n’est autre que celui que nous avons cité nous-même à propos des états mystiques. Tout cela montre, une fois de plus, combien les hommes du moyen âge avaient nettement conscience de ce qui caractérise essentiellement la connaissance des choses spirituelles et des vérités de l’ordre surnaturel et divin.

R. G.

1. Cf. ici le chapitre 13.

2. On remarquera que la pensée est ici rapportée au cœur, et aussi que le cœur et la langue, représentant respectivement la pensée et la parole, y sont mis en parallèle exactement comme dans les traditions égyptienne et hébraïque (voir *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926, pp. 218-219) [cf. ici le chapitre 12, pp. 114-115]. – Dans les passages où se rencontre la formule en question, on trouve toujours presque immédiatement avant, l’expression « li Hauz Mestres » (c’est-à-dire « le Grand Maître »), généralement appliquée à Notre-Seigneur, et qui a, elle aussi, un caractère rituel incontestable.

3. Il y a un texte analogue dans la tradition hindoue : « Lui (le Suprême *Brahma*), l’œil ne L’atteint point, ni la parole, ni le mental » (*Kêna Upanishad*, 1^{er} Khanda, shruti 3). Suivant la doctrine taoïste également, « le Principe n’est atteint ni par la vue ni par l’ouïe » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du R. P. Wiegner, p. 397). De même encore, la *Qôran* dit en parlant d’*Allah* : « Les regards ne peuvent L’atteindre ».

Une Contrefaçon du Catholicisme

Nous faisons allusion, dans notre dernier article, aux sectes pseudo-religieuses qui, de nos jours, se multiplient d'une étrange façon, et dont la plupart ont pris naissance dans le monde anglo-saxon ; nous avons, il y a quelques années, consacré un ouvrage à l'étude historique de l'une des plus répandues d'entre elles, le théosophisme ¹. Nous croyons utile de revenir aujourd'hui sur ce sujet, car les singulières machinations que nous signalions alors ont continué à se développer dans le sens que nous prévoyions, et la dernière entreprise théosophiste présente ce caractère particulier d'être une véritable contrefaçon du Catholicisme, combinée assez habilement pour induire en erreur des esprits sincères, mais mal informés.

Nous n'avons pas l'intention de refaire ici l'histoire, fort compliquée d'ailleurs, de l'organisation qui porte le nom de « Société Théosophique » ; nous dirons seulement que, dans sa première phase, elle présentait, sous une étiquette orientale, un mélange confus d'idées très modernes et très occidentales avec des fragments empruntés à des doctrines des provenances les plus diverses ; et cet ensemble hétéroclite était, disait-on, la doctrine originelle dont toutes les religions étaient issues. Le théosophisme était alors assez violemment antichrétien ; mais, à un certain moment, il se produisit un changement d'orientation, au moins apparent, et le résultat en fut l'élaboration d'un « Christianisme ésotérique » de la plus extraordinaire fantaisie. On ne devait pas s'en tenir là : bientôt, on annonça la venue imminente d'un nouveau Messie, d'une autre incarnation du Christ ou, comme disent les théosophistes, de l'« Instructeur du Monde » ; mais, pour faire comprendre la façon dont on prépare cette venue, il est nécessaire de donner quelques explications sur la conception très particulière qu'on se fait du Christ dans le milieu dont il s'agit.

Nous devons donc résumer le singulier récit que M^{me} Besant, présidente de la Société Théosophique, a fait dans son ouvrage intitulé *Esoteric Christianity*, d'après des informations soi-disant obtenues par « clairvoyance », car les chefs du théosophisme ont la prétention de posséder une faculté leur permettant de faire des recherches directes dans ce qu'ils appellent les « archives occultes de la terre ». Voici l'essentiel de ce récit : l'enfant juif dont le nom fut traduit par celui de Jésus naquit en Palestine l'an 105 avant notre ère ; ses parents l'instruisirent dans les lettres hébraïques ; à douze ans, il visita Jérusalem, puis fut confié à une communauté essénienne de la Judée méridionale. À dix-neuf ans, Jésus entra au monastère du mont Serbal, où se trouvait une bibliothèque occultiste considérable, dont beaucoup de livres « provenaient de l'Inde transhimâlayenne » ; il parcourut ensuite l'Égypte, où il devint « un initié de la Loge ésotérique de laquelle toutes les grandes religions reçoivent leur fondateur ». Parvenu à l'âge de vingt-neuf ans, il devint apte à servir de tabernacle et d'organe à un puissant Fils de Dieu, Seigneur de compassion et de sagesse » ; celui-ci, que les Orientaux appellent le Bodhisattwa Maitreya et que les Occidentaux nomment le Christ, descendit donc en Jésus, et, pendant les trois années de sa vie publique, « c'est lui qui vivait et se mouvait dans la forme de l'homme Jésus, prêchant, guérissant les maladies, et groupant autour de lui quelques âmes plus avancées ». Au bout de trois ans, « le corps humain de Jésus porta la peine d'avoir abrité la présence glorieuse d'un Maître plus qu'humain » ; mais les disciples qu'il avait formés restèrent sous son influence, et, pendant plus de cinquante ans, il continua à les visiter au moyen de son « corps spirituel » et à les initier aux mystères ésotériques. Par la suite, autour des récits de la vie historique de Jésus, se cristallisèrent les « mythes » qui caractérisent un « dieu solaire », et qui, après qu'on eut cessé de comprendre leur signification symbolique, donnèrent naissance aux dogmes du Christianisme.

Ce qu'il y a surtout à retenir de tout cela, c'est la façon dont se produit, d'après les théosophistes, la manifestation d'un « Grand Instructeur », ou même parfois celle d'un « Maître » de moindre importance : pour épargner à un être aussi « évolué » la peine de se préparer lui-même un « véhicule » en passant par toutes les phases du développement physique ordinaire, il faut qu'un « initié » ou un « disciple » lui prête son corps, lorsque, après y avoir été spécialement préparé par certaines épreuves, il s'est rendu digne de cet honneur. Ce sera donc, à partir de ce moment, le « Maître » qui, se servant de ce corps comme s'il était le sien propre, parlera par sa bouche pour enseigner la « religion de la sagesse ». Il résulte de là une séparation complète entre la personne du Christ, qui

1. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921).

est l'« Instructeur du Monde », et celle de Jésus, qui était seulement le « disciple » qui lui céda son corps, et qui, assure-t-on, est parvenu lui-même au rang des « Maîtres » à une époque plus récente ; il n'est pas nécessaire d'insister sur tout ce qu'il y a de manifestement hérétique dans une semblable conception.

Dans ces conditions, le retour prochain du « Grand Instructeur » étant annoncé, le rôle que devait s'attribuer la Société Théosophique était de trouver et de préparer, comme l'auraient fait jadis les Esséniens, le « disciple » de choix en qui s'incarnera quand le moment sera arrivé, « Celui qui doit venir ». L'accomplissement de cette mission n'alla pas sans quelques tâtonnements ; après diverses tentatives qui échouèrent, les dirigeants théosophistes jetèrent leur dévolu sur un jeune Hindou, Krishnamurti, qu'ils éduquèrent spécialement en vue de la fonction qu'ils lui destinaient. Nous ne redirons pas en détail tout ce qui s'ensuivit : procès scandaleux, démissions retentissantes, schismes à l'intérieur de la Société Théosophique ; ces incidents fâcheux ne firent d'ailleurs que retarder quelque peu la réalisation des projets de M^{me} Besant et de ses collaborateurs. Enfin, en décembre 1925 eut lieu la proclamation solennelle du nouveau Messie ; mais, bien que plusieurs de ses « Apôtres » soient déjà désignés, on laissa subsister une telle ambiguïté qu'il est encore impossible de savoir si Krishnamurti, qu'on appelle maintenant Krishnaji, doit être lui-même le « véhicule » du Christ, ou s'il ne sera qu'un simple « précurseur ». Les mésaventures passées incitent à quelque prudence, et on se réfugie dans le vague, à tel point que, d'après certaines publications récentes, il se pourrait que le Christ « choisisse, dans chaque pays, une individualité qu'il guiderait et inspirerait d'une manière spéciale », de façon à pouvoir, « sans avoir l'obligation de parcourir corporellement le monde, parler quand il le voudrait, dans tel pays de son choix convenant le mieux à son action »¹. Nous devons donc nous attendre à voir de prétendus Messies ou prophètes apparaître un peu partout, d'autant plus qu'il semble, et c'est peut-être là ce qu'il y a de plus inquiétant, que la Société Théosophique ne soit pas la seule organisation qui travaille actuellement à susciter des mouvements de ce genre. Bien entendu, en disant cela, nous n'entendons pas parler des organisations qui, sous des apparences plus ou moins indépendantes, ne sont en réalité que des filiales ou des auxiliaires de la Société Théosophique, et dont certaines, comme l'« Ordre de l'Étoile d'Orient », ont été fondées spécialement pour préparer la venue du futur Messie ; mais, parmi celles-ci, il en est une sur laquelle nous tenons à attirer l'attention, car c'est là que se trouve cette contrefaçon du Catholicisme à laquelle nous faisons allusion au début.

Il existait en Angleterre, depuis quelques années, une Église vieille-catholique fondée par un prêtre excommunié, A. H. Mathew, qui s'était fait consacrer évêque par le D^r Gérard Gul, chef de l'Église vieille-catholique de Hollande, formée elle-même des débris du Jansénisme unis à quelques dissidents qui, en 1870, avaient refusé d'accepter le dogme de l'infaillibilité pontificale. En 1913, le clergé de cette Église s'augmenta de plusieurs membres, tous anciens ministres anglicans et théosophistes plus ou moins en vue ; mais, deux ans plus tard, l'évêque Mathew, qui ignorait tout du théosophisme, fut épouvanté en s'apercevant que ses nouveaux adhérents attendaient la venue d'un futur Messie, et il se retira purement et simplement, leur abandonnant son Église. Les théosophistes comptaient bien en effet s'emparer entièrement de celle-ci, mais ce résultat avait été obtenu trop vite, et cela ne faisait pas leur affaire, car, pour pouvoir se présenter comme « catholiques », ils voulaient tout d'abord s'assurer le bénéfice de la « succession apostolique » en obtenant la consécration épiscopale pour quelques-uns des leurs. Le secrétaire général de la section anglaise de la Société Théosophique, J. I. Wedgwood, ayant échoué auprès de Mathew, parvint, après diverses péripéties, à se faire consacrer par F.-S. Willoughby, évêque expulsé précédemment de l'Église vieille-catholique ; il se mit à la tête de celle-ci, dont le titre fut changé, en 1918, en celui d'« Église Catholique Libérale » ; il consacra à son tour d'autres évêques et fonda des branches « régionales » en divers pays : il en existe notamment une à Paris.

Le but des théosophistes, en prenant la direction d'une Église « catholique » de dénomination et de rite, sinon effectivement, est assez clair : il s'agit d'attirer ceux qui, sans avoir peut-être de principes religieux bien définis, tiennent cependant à se dire chrétiens et à en conserver au moins toutes les apparences extérieures. Dans le *Theosophist* d'octobre 1916, M^{me} Besant, parlant de certains

1. *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints*, par E. F. Udny, prêtre de l'Église Catholique Libérale ; traduction française, p. 59.

mouvements qui sont destinés, suivant elle, à acquérir une importance mondiale, mentionnait parmi eux « le mouvement peu connu appelé vieux-catholique : c'est une Église chrétienne vivante, qui croîtra et multipliera avec les années, et qui a un grand avenir devant elle ; elle est vraisemblablement appelée à devenir la future Église de la Chrétienté quand Il viendra ». C'était la première fois qu'il était officiellement question de l'Église vieille-catholique dans un organe théosophiste, et les espoirs que l'on fonde sur cette organisation se trouvaient ainsi nettement définis.

Naturellement, il n'est nullement nécessaire d'adhérer à la Société Théosophique pour faire partie de l'Église Catholique Libérale ; dans celle-ci, on n'enseigne pas ouvertement les doctrines théosophistes, mais on prépare les esprits à les accepter. La liturgie elle-même a été assez adroitement modifiée dans ce sens : on y a glissé une foule d'allusions peu compréhensibles pour le grand public, mais très claires pour ceux qui connaissent les théories en question. Chose qui mérite particulièrement d'être signalée ici, le culte du Sacré-Cœur est utilisé de la même façon, comme étant en étroite relation avec la venue du nouveau Messie : on prétend que « le Règne du Sacré-Cœur sera celui de l'Esprit du Seigneur Maitreya, et, en l'annonçant, on ne fait pas autre chose que dire sous une forme voilée que son avènement parmi les hommes est proche ». Ce renseignement, qui nous est venu d'Espagne, nous montre une déviation qui est à rapprocher des contrefaçons du Sacré-Cœur dont il a déjà été question précédemment ; les amis de *Regnabit* ne se doutaient certainement pas qu'ils travaillaient directement, quoique d'une façon dissimulée, à préparer l'avènement du Messie théosophiste !

Il y a mieux encore : ce n'est plus seulement la liturgie, c'est maintenant l'Évangile lui-même qui est altéré, et cela sous prétexte de retour au « Christianisme primitif ». On met en circulation, à cet effet, un prétendu Évangile des Douze Saints ; ce titre nous avait fait supposer tout d'abord qu'il s'agissait de quelque Évangile apocryphe, comme il en existe un assez grand nombre ; mais nous n'avons pas été longtemps à nous rendre compte que ce n'était qu'une simple mystification. Ce prétendu Évangile, écrit en araméen, aurait été conservé dans un monastère bouddhique du Thibet, et la traduction anglaise en aurait été transmise « mentalement » à un prêtre anglican, M. Ouseley, qui la publia ensuite. On nous dit d'ailleurs que le pauvre homme était alors « âgé, sourd, physiquement affaibli ; sa vue était des pires et sa mentalité fort ralentie ; il était plus ou moins cassé par l'âge »¹ ; n'est-ce pas avouer que son état le disposait à jouer dans cette affaire un rôle de dupe ? Nous passons sur l'histoire fantastique qui est racontée pour expliquer l'origine de cette traduction, qui serait l'œuvre d'un « Maître » qui fut autrefois le célèbre philosophe François Bacon, puis fut connu au XVIII^e siècle comme l'énigmatique comte de Saint-Germain. Ce qui est plus intéressant, c'est de savoir quels sont les enseignements spéciaux contenus dans l'Évangile en question, et qu'on dit être « une partie essentielle du Christianisme originel, dont l'absence a tristement appauvri et appauvrit encore cette religion »². Or ces enseignements se ramènent à deux : la doctrine théosophiste de la réincarnation, et la prescription du régime végétarien et antialcoolique cher à certain « moralisme » anglo-saxon ; voilà ce qu'on veut introduire dans le Christianisme, tout en prétendant que ces mêmes enseignements se trouvaient aussi jadis dans les Évangiles canoniques, qu'ils en ont été supprimés vers le IV^e siècle, et que l'Évangile des Douze Saints a seul « échappé à la corruption générale ». À vrai dire, la supercherie est assez grossière, mais il en est malheureusement encore trop qui s'y laisseront prendre ; il faudrait bien mal connaître la mentalité de notre époque pour se persuader qu'une chose de ce genre n'aura aucun succès.

On nous fait d'ailleurs prévoir une entreprise de plus grande envergure : « L'auteur, est-il dit dans le petit livre destiné à présenter l'Évangile soi-disant « retrouvé », a lieu de croire qu'une Bible nouvelle et meilleure sera, sous peu, mise à notre disposition, et que l'Église Catholique Libérale l'adoptera probablement ; mais il est seul responsable de cette opinion, n'ayant pas été autorisé par l'Église à l'affirmer. Pour que la question puisse se poser, il faut naturellement que la Bible meilleure ait paru »³. Ce n'est encore là qu'une simple suggestion, mais il est facile de comprendre ce que cela veut dire ; la falsification va être étendue à l'ensemble des Livres saints ; nous voilà donc prévenus, et, chaque fois qu'on annoncera la découverte de quelque manuscrit contenant des textes bibliques

1. *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints*, traduction française, p. 26.

2. *Ibid.*, p. 4.

3. *Ibid.*, p. 41.

ou évangéliques jusqu'ici inconnus, nous saurons qu'il convient de se méfier plus que jamais.

Il semble que nous entrions dans une période où il deviendra particulièrement difficile de « distinguer l'ivraie du bon grain » ; comment parviendra-t-on à faire ce discernement, si ce n'est en examinant toutes choses à la lumière du Sacré-Cœur, « en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science » ? Dans le livre que nous avons rappelé, nous évoquions, à propos des entreprises messianiques des théosophistes, cette parole de l'Évangile : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes » ¹. Nous n'en sommes pas encore là, mais ce que nous avons vu jusqu'ici n'est sans doute qu'un commencement et comme un acheminement vers des événements plus graves ; sans vouloir risquer aucune prédiction, on peut bien dire que, d'après toutes sortes d'indices, ce qui se prépare présentement est fort peu rassurant, et cela dans tous les domaines. Dans le désordre actuel, les théosophistes ne font sans doute que jouer leur rôle, comme beaucoup d'autres, d'une façon plus ou moins inconsciente ; mais, derrière tous ces mouvements qui jettent le trouble dans les esprits, il peut y avoir quelque chose d'autrement redoutable, que leurs chefs mêmes ne connaissent pas, et dont ils ne sont pourtant en réalité que de simples instruments, comme d'autres à leur tour le sont entre leurs mains. En tout cas, il y a là, même pour le présent, un danger très réel et qu'on aurait tort de se refuser à voir ; nous avons cru bon de le dénoncer une fois de plus, et ce ne sera peut-être pas la dernière, car il est à prévoir que la propagande insinuante et multiforme à laquelle nous avons affaire aura encore d'autres manifestations.

René Guénon.

P.-S. – Dans un article intitulé *Sem et Japhet*, paru dans la revue *Europe* (15 novembre 1926), M. François Bonjean a écrit ceci : « Fait significatif, c'est du cœur, et non pas du cerveau, que la doctrine cosmologique des plus anciens textes aryens fait le siège, ou plutôt l'emblème de l'intelligence pure, de celle qui comprend les vérités transcendantales comme l'oreille entend, et c'est à cette intuition immédiate... qu'elle donne le premier rang parmi les qualités sensibles ». Il semble qu'il y ait à la fin de ce passage un lapsus, peut-être dû à une simple omission typographique, et qu'il faille lire : « C'est à cette intuition immédiate qu'elle donne le premier rang parmi les facultés, comme elle le donne au son parmi les qualités sensibles ». Nous avons précisément parlé de cette doctrine hindoue de la primordialité du son dans notre article À propos du Poisson (février 1927) ² ; et, quant à la relation du cœur avec l'intelligence intuitive, nous l'avons déjà exposée ici à maintes reprises. Il semble que certaines vérités oubliées commencent à revenir au jour, et c'est toujours avec plaisir que nous en signalerons les indices, partout où nous les rencontrerons ; il y a là, fort heureusement, une contrepartie à l'envahissement de ce désordre mental dont nous venons d'avoir à signaler quelques symptômes inquiétants.

R. G.

1. *St Matthieu*, XXIX, 24.

2. Cf. ici le chapitre 16.

Le Centre du Monde dans les doctrines extrême-orientales

Nous avons eu déjà, au cours de nos précédentes études, l'occasion de faire allusion, à propos des symboles du Centre, aux doctrines traditionnelles de l'Extrême-Orient, et plus spécialement au Taoïsme, qui en est la partie proprement métaphysique, tandis que le Confucianisme, beaucoup plus généralement connu, concerne uniquement les applications d'ordre social ¹. Cette division de la doctrine en deux branches nettement séparées, l'une intérieure, réservée à une élite assez restreinte, et l'autre extérieure, commune à tous sans distinction, est un des traits caractéristiques de la civilisation chinoise, tout au moins depuis le VI^e siècle avant l'ère chrétienne, époque où, d'une réadaptation de la tradition antérieure à des conditions nouvelles, naquirent à la fois ces deux formes doctrinales que l'on désigne d'ordinaire sous les noms de Taoïsme et de Confucianisme.

Même dans le Confucianisme, l'idée du Centre joue un rôle qui est loin d'être négligeable : il y est fréquemment question, en effet, de l'« invariable milieu » (*tchoung-young*), qui est le lieu de l'équilibre parfait, et, en même temps, le point où se reflète directement l'« Activité du Ciel ». Il faut d'ailleurs remarquer que ce n'est pas précisément du Centre universel qu'il s'agit alors, le point de vue du Confucianisme étant limité à un ordre contingent ; cet « invariable milieu » est proprement le point de rencontre de l'« Axe du Monde » (selon la direction duquel s'exerce l'« Activité du Ciel ») avec le domaine des possibilités humaines ; en d'autres termes, c'est seulement le centre de l'état humain, qui n'est qu'une image réfléchie du Centre universel. Ce centre du domaine humain, en somme, n'est pas autre chose que le Paradis terrestre, ou l'état qui y correspond, ce qu'on peut appeler l'« état édénique » ; et la tradition extrême-orientale attache précisément une importance considérable à l'« état primordial », autre désignation équivalente à celle-là. D'autre part, ce même centre peut, sous un certain rapport, être regardé comme s'identifiant, virtuellement ou effectivement selon les cas, au véritable « Centre du Monde », entendu au sens universel ; mais ceci exige une transposition qui dépasse le point de vue spécial du Confucianisme. Pour le Taoïsme, au contraire, en raison de son caractère purement métaphysique, c'est du Centre universel qu'il s'agit constamment ; aussi est-ce à cette doctrine que nous allons maintenant nous référer d'une façon à peu près exclusive.

Un des symboles les plus fréquemment employés par le Taoïsme, aussi bien que par beaucoup d'autres doctrines traditionnelles, est celui de la « roue cosmique », dont le mouvement est la figure du changement continuel auquel sont soumises toutes choses manifestées ². La circonférence tourne autour de son centre, qui seul ne participe pas à cette rotation, mais demeure fixe et immuable, symbole de l'immutabilité absolue du Principe, dont l'équilibre, tel que l'envisage le Confucianisme, n'est que le reflet dans l'ordre de la manifestation. Ce centre est l'équivalent du « moteur immobile » d'Aristote ; il dirige toutes choses par son « activité non-agissante » (*wei wou-wei*), qui, bien que non-manifestée, ou plutôt parce que non-manifestée, est en réalité la plénitude de l'activité, puisque c'est celle du Principe dont sont dérivées toutes les activités particulières. C'est ce que Lao-tseu exprime en ces termes : « Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui » ³.

Le sage parfait, selon la doctrine taoïste, est celui qui est parvenu au point central et qui y demeure en union indissoluble avec le Principe, participant de son immutabilité et imitant son « activité non-agissante » : « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos... Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe, à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres) ⁴, c'est entrer dans l'état de repos » ⁵. Le « vide » dont il s'agit ici, c'est le détachement complet à l'égard de toutes les choses manifestées, transitoires et contingentes, détachement par lequel l'être échappe aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie »

1. Voir *L'Omphalos, symbole du Centre*, juin 1926 [cf. ici le chapitre 10].

2. Voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926 [cf. ici le chapitre 8]. – La figure octogonale des huit *koua* ou « trigrammes » de Fo-hi, qui est un des symboles fondamentaux de la tradition extrême-orientale, équivaut à certains égards à la roue à huit rayons, ainsi qu'au lotus à huit pétales.

3. *Tao-te-king*, ch. XXXVII.

4. Le mot *Tao*, littéralement « Voie », qui désigne le Principe (et on se souviendra ici que le Christ a dit : « Je suis la Voie ») est représenté par un caractère idéographique qui réunit les signes de la tête et des pieds, ce qui équivaut au symbole de l'*alpha* et de l'*oméga*.

5. *Tao-te-king*, ch. XVI.

et de « mort », de « condensation » et de « dissipation » (Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption »), passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue »¹. « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir »². « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent... Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les raisons générales supérieures, et n'use plus, par suite, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détail. La vraie raison des choses est invisible, insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite, peut l'atteindre dans la contemplation profonde »³. On voit ici la différence qui sépare la connaissance transcendante du sage du savoir ordinaire ou « profane » ; et la dernière phrase doit tout naturellement rappeler cette parole de l'Évangile : « Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point »⁴. Du reste, les allusions à cette « simplicité », regardée comme caractéristique de l'« état primordial », ne sont pas rares dans le Taoïsme ; et de même, dans les doctrines hindoues, l'état d'« enfance » (en sanscrit *bālyā*), entendu au sens spirituel, est considéré comme une condition préalable pour l'acquisition de la connaissance par excellence.

Placé au centre de la « roue cosmique », le sage parfait la meut invisiblement⁵, par sa seule présence, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien. « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées⁶... Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres⁷, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir »⁸. L'indépendance de celui qui, dégagé de toutes les choses contingentes, est parvenu à la connaissance de la vérité immuable, est également affirmée dans l'Évangile : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres »⁹ ; et l'on pourrait aussi, d'autre part, faire un rapprochement entre ce qui précède et cette autre parole évangélique : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît »¹⁰.

Au point central, toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées ; toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial,

1. *Tao-te-king*, ch. XI. – Cf. *L'Omphalos, symbole du Centre*, juin 1926, pp. 45-46.

2. *Lie-tseu*, ch. I^{er}. – Nous citons les textes de Lie-tseu et de Tchoang-tseu d'après la traduction du R. P. Léon Wieger, S. J.

3. *Lie-tseu*, ch. IV.

4. *St Luc*, XVIII, 17. – Cf. aussi *St Matthieu*, XI, 25, et *St Luc*, X, 21 : « Tandis que vous avez caché ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits ».

5. C'est la même idée qui est exprimée d'autre part, dans la tradition hindoue, par le terme *Chakravartī*, littéralement « celui qui fait tourner la roue ». – Voir aussi, à ce sujet, ce que nous avons dit précédemment sur le *swastika* comme « signe du Pôle » (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, pp. 482-485) [cf. *ibid.*, pp. 76-79].

6. Suivant le commentaire traditionnel de Tcheng-tseu sur le *Yi-king*, le mot « destinée » désigne « la véritable raison d'être des choses » ; le « centre de toutes les destinées », c'est donc le Principe en tant que tous les êtres ont en lui leur raison suffisante.

7. Le Principe ou le Centre en effet, est avant toute distinction, y compris celle du ciel et de la terre, qui représente la première dualité.

8. *Tchoang-Tseu*, ch. V.

9. *St Jean*, VIII, 32.

10. *St Matthieu*, VI, 33 ; *St Luc*, XII, 31. – Il faut se souvenir ici du rapport étroit qui existe entre l'idée de Justice et celles d'équilibre et d'harmonie (voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 481) [cf. *ibid.*, p. 75].

ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres (inhérente à la manifestation et contingente comme elle), et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien ¹. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer » ². Le point neutre où tous les contrastes et toutes les antinomies se résolvent dans l'unité première, c'est le lieu central que certaines écoles d'ésotérisme musulman appellent « station divine » (*maqâmul-ilahi*), et qu'elles représentent comme l'intersection des branches de la croix, suivant un symbolisme auquel nous avons déjà fait quelques allusions ³.

Ce point central et primordial est également identique au « Saint Palais » ou « Palais intérieur » de la Kabbale hébraïque, qui est au centre des six directions de l'espace, lesquelles, d'ailleurs, forment aussi une croix à trois dimensions ⁴. En lui-même, ce point n'est pas situé, car il est absolument indépendant de l'espace, qui n'est que le résultat de son expansion ou de son développement indéfini en tous sens, et qui, par conséquent, procède entièrement de lui : « Transportons-nous en esprit, en dehors de ce monde des dimensions et des localisations, et il n'y aura plus lieu de vouloir situer le Principe » ⁵. Mais, l'espace étant réalisé, le point primordial, tout en demeurant toujours essentiellement « non-localisé », se fait le centre de cet espace (c'est-à-dire, en transposant ce symbolisme, le centre de toute la manifestation universelle) ; c'est de lui que partent les six directions (qui, s'opposant deux à deux, représentent tous les contraires), et c'est aussi à lui qu'elles reviennent, par le mouvement alternatif d'expansion et de concentration qui constitue les deux phases complémentaires de toute manifestation ⁶. C'est la seconde de ces phases, le mouvement de retour vers l'origine, qui marque la voie suivie par le sage pour parvenir à l'union avec le Principe : la « concentration de sa nature », le « rassemblement de toutes ses puissances », dans le texte que nous citons tout à l'heure, l'indiquent aussi nettement que possible ; et la « simplicité », dont il a déjà été question, correspond à l'unité « sans dimensions » du point primordial. « L'homme absolument simple fléchit par cette simplicité tous les êtres,... si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas » ⁷. En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une conséquence ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités complémentaires, dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Pour celui qui se tient au centre, tout est unifié, car il voit toutes choses dans l'unité du Principe ;

1. Cette réduction du « moi distinct » est la même chose que le « vide » dont il a été question plus haut ; il est d'ailleurs manifeste, d'après le symbolisme de la roue, que le « mouvement » d'un être est d'autant plus réduit que cet être est plus rapproché du centre.

2. *Tchoang-tseu*, ch. XIX. – La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est l'immortalité de l'homme avant la chute, recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».

3. *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 481 ; *Cœur et Cerveau*, janvier 1927, p. 157 [cf. *Ibidem*, et le chapitre 15, p. 137].

4. Voir *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque*, juillet-août 1926 [cf. ici le chapitre 11].

5. *Tchoang-Tseu*, ch. XXII.

6. Voir encore *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485 [cf. ici le chapitre 8, p. 79].

7. *Lie-tseu*, ch. II.

tous les points de vue particuliers (ou, si l'on veut, « particularistes ») et analytiques, qui ne sont fondés que sur des distinctions contingentes, et dont naissent toutes les divergences des opinions individuelles, ont disparu pour lui, résorbés dans la synthèse totale de la connaissance transcendante, adéquate à la vérité une et immuable. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence »¹. Le « pivot de la norme », c'est ce que presque toutes les traditions appellent le « Pôle »², c'est-à-dire le point fixe autour duquel s'accomplissent les révolutions du monde, selon la norme ou la loi qui régit toute manifestation, et qui n'est elle-même que l'émanation directe du centre, l'expression de la « Volonté du Ciel » dans l'ordre cosmique³.

On remarquera qu'il y a, formulée d'une façon particulièrement explicite dans le dernier texte que nous venons de citer, une image beaucoup plus juste que celle dont s'est servi Pascal lorsqu'il a parlé d'« une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». À première vue, on pourrait presque croire que les deux images sont comparables, sinon identiques ; mais, en réalité, elles sont exactement inverses l'une de l'autre ; Pascal, en effet, s'est ici laissé entraîner par son imagination de géomètre, qui l'a amené à renverser les véritables rapports, tels qu'on doit les envisager au point de vue métaphysique. C'est le centre qui n'est proprement nulle part, puisque, comme nous le disions plus haut, il est « non-localisé » ; il ne peut être trouvé en aucun lieu de la manifestation, étant absolument transcendant par rapport à celle-ci, tout en étant intérieur à toutes choses. Il est au delà de tout ce qui peut être atteint par les sens et par les facultés qui procèdent de l'ordre sensible : « Le Principe ne peut être atteint ni par la vue ni par l'ouïe... Le Principe ne peut pas être entendu ; ce qui s'entend, ce n'est pas lui. Le Principe ne peut pas être vu ; ce qui se voit, ce n'est pas lui. Le Principe ne peut pas être énoncé ; ce qui s'énonce, ce n'est pas lui... Le Principe, ne pouvant pas être imaginé, ne peut pas non plus être décrit »⁴. Tout ce qui peut être vu, entendu, imaginé, énoncé ou décrit, appartient nécessairement à la manifestation ; c'est donc, en réalité, la circonférence qui est partout, puisque tous les lieux de l'espace, ou, plus généralement, toutes les choses manifestées (l'espace n'étant ici qu'un symbole de la manifestation universelle), « toutes les contingences, les distinctions et les individualités », ne sont que des éléments du « courant des formes », des points de la circonférence de la « roue cosmique ».

Nous nous sommes borné à reproduire et à expliquer quelques textes choisis parmi beaucoup d'autres du même genre, et empruntés surtout aux grands commentateurs taoïstes du IV^e siècle avant notre ère, Lie-tseu et Tchoang-tseu. L'orientaliste G. Pauthier, qui, sans avoir pénétré jusqu'au sens profond des doctrines traditionnelles, avait du moins entrevu plus de choses que beaucoup de ceux qui sont venus après lui, appelait le Taoïsme « un Christianisme primitif » ; ce n'était pas sans raison, et les considérations que nous avons exposées aideront peut-être à le comprendre. On pourra, notamment, reconnaître qu'il existe une concordance des plus frappantes entre l'idée du sage qui, se tenant au « Centre du Monde », uni au Principe, y demeure dans la paix, soustrait à toutes les vicissitudes du monde extérieur, et l'idée de l'« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ, dont il a

1. *Tchoang-tseu*, ch. II.

2. La « Grande Unité » (*Tai-i*) est représentée comme résidant dans l'étoile polaire, qui est appelée *Tien-ki*, c'est-à-dire littéralement « faite du ciel ».

3. La « Rectitude » (*Te*), dont le nom évoque l'idée de l'« Axe du Monde », est, dans la doctrine de Lao-tseu, ce qu'on pourrait appeler une « spécification » de la « Voie » (*Tao*) par rapport à un être ou à un état d'existence déterminé : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie » ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe (direction prise dans le sens ascendant, tandis que, dans le sens descendant, cette même direction est celle de l'« Activité du Ciel »). – Ceci peut être rapproché de ce que nous avons indiqué précédemment au sujet de la signification symbolique de l'orientation rituelle (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485) [cf. *Ibidem*].

4. *Tchoang-tseu*, ch. XXII. – Voir le « post-scriptum » de notre article de mars 1927, pp. 350-351.

déjà été parlé ici à diverses reprises ¹. C'est là encore une preuve de l'harmonie des traditions antiques avec le Christianisme, harmonie qui, pour nous, trouve précisément sa source et son explication au « Centre du Monde », nous voulons dire au Paradis terrestre : comme les quatre fleuves sont issus de la fontaine unique qui est au pied de l'« Arbre de Vie », ainsi tous les grands courants traditionnels sont dérivés de la Révélation primitive.

René Guénon.

1. À propos de cette question, nous avons encore relevé dernièrement une référence intéressante : dans les *Révélations de l'Amour divin à Julienne de Norwich, recluse du XIV^e siècle*, dont une traduction française vient d'être publiée par Dom G. Meunier, la dixième révélation montre toute la portion du genre humain qui sera sauvée, placée dans « le divin Cœur percé par la lance ».

ÉTUDES SUR L'HINDOUISME

Âtmâ-Gîta ¹

Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui, lorsqu'elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d'*Âtmâ-Gîtâ* ²; comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui est, ainsi qu'on le sait, un épisode détaché du *Mahâbhârata* ³, a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu'elle devrait être bien connue de tout le monde ; mais il n'en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d'une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d'une façon quelque peu inexacte, par « Chant du Bienheureux », car en réalité, le sens principal de *Bhagavat* est celui de « glorieux » et de « vénérable » ; celui d'« heureux » existe aussi, mais d'une façon très secondaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit ⁴. En effet, *Bhagavat* est une épithète qui s'applique à tous les aspects divins, et aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération ⁵; l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout individuel et humain, ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Khrishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième *Avatâra* de *Vishnu*, correspond réellement à un aspect divin ; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue vishnuïte et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême, un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restriction et au-delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les *Shaivas* désignent le Principe suprême comme *Mahâdêva* ou *Mahêshwara*, qui est proprement un équivalent de *Shiva*, tandis que les *Vaishnavas* le désignent de même par quelqu'un des noms de *Vishnu*, comme *Nârâyana* ou *Bhagavat*, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de *Bhâgavatas*. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradiction : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

Maintenant, il sera facile de comprendre que *Bhagavat*, étant identifié au Principe suprême, n'est autre, par là-même, que l'*Âtmâ* inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet *Âtmâ* soit envisagé dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique », suivant qu'on voudra faire l'application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet ⁶. Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c'est l'application que nous pouvons appeler « microcosmique », c'est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier ; à cet égard, Krishna et Arjuna représentent

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, mars 1930.

2. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V.

3. Nous rappelons que les deux *Itihâsas*, c'est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, donc ayant le caractère d'écrits traditionnels, sont tout autre chose que les simples « poèmes épiques », au sens profane et « littéraire », qu'y voient d'ordinaire les Occidentaux.

4. Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines *bhaj* et *bhuj* ; cette dernière, dont le sens primitif est celui de « manger », exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur ; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme *bhaga* et surtout *bhakti*, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

5. Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jaïnas le donnent de même à leurs *Tirthankaras*.

6. Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l'individualité, qui sont *Âtmâ* inconditionné et *jîvâtmâ*. L'enseignement donné par Krishna à Arjuna c'est, à ce point de vue intérieur, l'intuition intellectuelle supra-rationnelle par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que cette communication puisse s'établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s'agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des *Kshatriyas*, à qui le livre est plus spécialement destiné ¹ ; le champ de bataille (*Kshêtra*) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités ; et cette action n'affecte aucunement l'être principiel, permanent et immuable, mais concerne seulement l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtmâ*). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger » ². Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est *jîvâtmâ*, et le second est *Âtmâ* inconditionné ; il en est encore de même pour les « deux qui sont entrés dans la caverne », dont il est question dans un autre texte ³ ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car *jîvâtmâ* ne se distingue d'*Âtmâ* qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'*Âtmâ-Gîta*, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de *Nara-nârâyana*. On sait que *Nârâyana*, « Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux », est un nom de *Vishnu*, appliqué par transposition à *Paramâtmâ* ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles ⁴. D'autre part, *nara* ou *nri* est l'homme, l'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation qui existe entre ce mot et celui de *nâra* qui désigne les eaux ⁵ ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, *Nara* et *Nârâyana* sont respectivement l'individuel et l'Universel, le « moi » et le « Soi », l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble *Nara-nârâyana*, dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himâlaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des *Upanishads* que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les « deux qui sont entrés dans la caverne » sont désignés en même temps comme « demeurant sur le plus haut sommet » ⁶. On dit aussi que, dans ce même ensemble, *Nara* est Arjuna, et *Nârâyana* est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles

1. Il est à noter que ce sens est aussi, très exactement, celui de la conception islamique de la « guerre sainte » (*jihad*) ; l'application sociale et extérieure n'est ici que secondaire, et ce qui le montre bien, c'est qu'elle constitue seulement la « petite guerre sainte » (*Jihad seghir*), tandis que la « grande guerre sainte » (*jihad kebir*) est d'ordre purement intérieur et spirituel.

2. *Mundaka Upanishad*, 3^e Mundaka, 1^{er} Khanda, shruti I ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^e Adhyâya, shruti 6.

3. *Katha Upanishad*, 1^{er} Adhyâya, 3^e Vallî, shruti 1. -La « caverne » n'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du « moi » avec le « Soi ».

4. Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.

5. Peut-être, chez les Grecs, le nom de Nérée et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sanscrit *Nârâ*.

6. Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans *Le Roi du Monde*.

du Brâhmane et du Kshatriya ¹. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres fixes ou immuables (*sthâvara*), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (*jangama*) ²; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons, en outre, que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être ³; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brâhmane et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action. On voit par là que la portée de l'enseignement contenu dans la *Bhagavad-Gîtâ* est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmane, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

1. Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

2. L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé *sthâvarajangama*.

3. C'est pourquoi le Brâhmane est désigné comme un *Déva* sur la terre, les *Dévas* correspondant aux états supra-individuels ou informels (quoique encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentaux.

L'esprit de l'Inde ¹

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

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

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

Dans ceux de nos ouvrages auxquels nous avons fait allusion plus haut ², nous avons exposé que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au-delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile de toutes choses ». Il est évident que l'action appartient au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance est essentiellement identification avec son objet. C'est là précisément ce qu'ignorent les Occidentaux

1. Publié dans *Le Monde Nouveau*, juin 1930. Publié dans *Études Traditionnelles*, 1937.

2. *Orient et Occident ; La crise du monde moderne ; Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

modernes qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui, de plus en plus, n'apprécient même cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir directement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Dans l'organisation sociale de l'Inde, qui n'est qu'une application de la doctrine métaphysique à l'ordre humain, les rapports de la connaissance et de l'action sont représentés par ceux des deux premières castes, les Brâhmanes et les Kshatriyas, dont elles sont respectivement les fonctions propres. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres stables, et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation avec l'un ou avec l'autre, car il y a une parfaite correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Ce n'est pas, bien entendu, que l'action soit interdite au Brâhmane, ni la connaissance au Kshatriya, mais elles ne leur conviennent en quelque sorte que par accident et non essentiellement ; le *swadharma*, la loi propre de la caste, en conformité avec la nature de l'être qui lui appartient, est dans la connaissance pour le Brâhmane, dans l'action pour le Kshatriya. Aussi le Brâhmane est-il supérieur au Kshatriya, comme la connaissance est supérieure à l'action ; en d'autres termes, l'autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel, et c'est en reconnaissant sa subordination vis-à-vis de celle-là que celui-ci sera légitime, c'est-à-dire qu'il sera vraiment ce qu'il doit être ; autrement, se séparant de son principe, il ne pourra s'exercer que d'une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

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

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

plus ou moins occidentalisés, ne se doutent pas du peu d'importance qu'ils ont en réalité. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a là un danger qui, malgré tout, risque de s'aggraver, au moins transitoirement ; le « péril occidental » n'est pas un vain mot, et l'Occident, qui en est lui-même la première victime, semble vouloir entraîner l'humanité tout entière dans la ruine dont il est menacé par sa propre faute.

Ce péril, c'est celui de l'action désordonnée, parce que privée de son principe ; une telle action n'est en elle-même qu'un pur néant, et elle ne peut conduire qu'à une catastrophe. Pourtant, dira-t-on, si cela existe, c'est que ce désordre même doit finalement rentrer dans l'ordre universel, qu'il en est un élément au même titre que tout le reste ; et, d'un point de vue supérieur, cela est rigoureusement vrai. Tous les êtres, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, dépendent entièrement de leur principe en tout ce qu'ils sont ; l'action désordonnée n'est elle-même possible que par le principe de toute action, mais, parce qu'elle est inconsciente de ce principe, parce qu'elle ne reconnaît pas la dépendance où elle est à son égard, elle est sans règle et sans efficacité positive, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle ne possède que le plus bas degré de réalité, celui qui est le plus proche de l'illusion pure et simple, précisément parce qu'il est le plus éloigné du principe, en lequel seul est la réalité absolue. Au point de vue du principe, il n'y a que l'ordre ; mais, au point de vue des contingences, le désordre existe, et, en ce qui concerne l'humanité terrestre, nous sommes à une époque où ce désordre paraît triompher.

On peut se demander pourquoi il en est ainsi, et la doctrine hindoue, avec la théorie des cycles cosmiques, fournit une réponse à cette question. Nous sommes dans le *Kali-Yuga*, dans l'âge sombre où la spiritualité est réduite à son minimum, par les lois mêmes du développement du cycle humain, amenant une sorte de matérialisation progressive à travers ses diverses périodes, dont celle-ci est la dernière ; par cycle humain, nous entendons ici uniquement la durée d'un *Manvantara*. Vers la fin de cet âge, tout est confondu, les castes sont mélangées, la famille même n'existe plus ; n'est-ce pas là exactement ce que nous voyons autour de nous ? Faut-il en conclure que le cycle actuel touche effectivement à sa fin, et que bientôt nous verrons poindre l'aurore d'un nouveau *Manvantara* ? On pourrait être tenté de le croire, surtout si l'on songe à la vitesse croissante avec laquelle les événements se précipitent ; mais peut-être le désordre n'a-t-il pas encore atteint son point le plus extrême, peut-être l'humanité doit-elle descendre encore plus bas, dans les excès d'une civilisation toute matérielle, avant de pouvoir remonter vers le principe et vers les réalités spirituelles et divines. Peu importe d'ailleurs : que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développement descendant que les Occidentaux modernes appellent « progrès » trouvera sa limite, et alors l'« âge noir » prendra fin ; alors paraîtra le *Kalkin-avatâra*, celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de la souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'*Agni*, toutes choses seront rétablies et restaurées dans l'intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur. Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu'il soit de vivre dans une époque de trouble et d'obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d'eux-mêmes, et c'est là ce qui fait la force de l'élite véritable. Sans doute, si l'obscurité doit encore aller en s'étendant de plus en plus, cette élite pourra, même en Orient, être réduite à un très petit nombre ; mais il suffit que quelques-uns gardent intégralement la véritable connaissance, pour être prêts, lorsque les temps seront accomplis, à sauver tout ce qui pourra encore être sauvé du monde actuel, et qui deviendra le germe du monde futur.

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

Quoi qu'il en soit, l'Inde a en un certain sens, dans l'ensemble de l'Orient, une situation privilégiée sous le rapport que nous envisageons, et la raison en est que, sans l'esprit traditionnel, l'Inde ne serait plus rien. En effet, l'unité hindoue (nous ne disons pas indienne) n'est pas une unité de race ni de langue, elle est exclusivement une unité de tradition ; sont Hindous tous ceux qui adhèrent effectivement à cette tradition, et ceux-là seulement. Ceci explique ce que nous disions précédemment de l'aptitude à la contemplation, plus générale dans l'Inde que partout ailleurs : la participation à la tradition, en effet, n'est pleinement effective que dans la mesure où elle implique la compréhension de la doctrine, et celle-ci consiste avant tout dans la connaissance métaphysique, puisque c'est dans l'ordre métaphysique pur que se trouve le principe dont dérive tout le reste. C'est pourquoi l'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'invasion de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ; il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures. Les applications peuvent être de bien des sortes ; telles sont notamment, non seulement les institutions sociales, auxquelles nous avons déjà fait allusion, mais aussi les sciences, quand elles sont vraiment ce qu'elles doivent être ; et ceci montre la différence essentielle qui existe entre la conception de ces sciences traditionnelles et celle des sciences telles que les a constituées l'esprit occidental moderne. Tandis que celles-là prennent toute leur valeur de leur rattachement à la doctrine métaphysique, celles-ci, sous prétexte d'indépendance, sont étroitement renfermées en elles-mêmes et ne peuvent prétendre qu'à pousser toujours plus loin, mais sans sortir de leur domaine borné ni en reculer les limites d'un pas, une analyse qui pourrait se poursuivre ainsi indéfiniment sans qu'on en soit jamais plus avancé dans la vraie connaissance des choses. Est-ce par un obscur Sentiment de cette impuissance que les modernes en sont arrivés à préférer la recherche au savoir, ou est-ce tout simplement parce que cette recherche sans terme satisfait leur besoin d'une incessante agitation qui veut être à elle-même sa propre fin ? Que pourraient faire les Orientaux de ces sciences vaines que l'Occident prétend leur apporter, alors qu'ils possèdent d'autres sciences incomparablement plus réelles et plus vastes et que le moindre effort de concentration intellectuelle leur en apprend bien plus que toutes ces vues fragmentaires et dispersées, cet amas chaotique de faits et de notions qui ne sont reliés que par des hypothèses plus ou moins fantaisistes, péniblement édifiées pour être aussitôt renversées et remplacées par d'autres qui ne seront pas mieux fondées ? Et qu'on ne vante pas outre mesure, en croyant compenser par là tous leurs défauts, les applications industrielles et techniques auxquelles ces sciences ont donné naissance ; personne ne songe à contester qu'elles ont du moins cette utilité pratique, si leur valeur spéculative est plutôt illusoire ; mais c'est là une chose à laquelle l'Orient ne pourra jamais s'intéresser vraiment, et il estime trop peu ces avantages tout matériels pour leur sacrifier son esprit, parce qu'il sait quelle est l'immense supériorité du point de vue de la contemplation sur celui de l'action, et que toutes les choses qui passent ne sont que néant au regard de l'éternel.

L'Inde véritable, pour nous, ce n'est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c'est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les Universités d'Europe ou d'Amérique, et qui, si fiers qu'ils soient du savoir tout extérieur qu'ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d'une élite intellectuelle au sens où nous l'entendons. L'Inde véritable, c'est celle qui demeure toujours fidèle à l'enseignement que son élite se transmet à travers les siècles, c'est celle qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité ; c'est l'Inde de *Manu* et des *Rishis*, l'Inde de Shri Râma et de Shri Krishna. Nous savons que ce ne fut

pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le Vêda, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogis*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru* ; elle durera autant que le *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de Shiva, dans la sereine immutabilité de l'éternel présent. Tous les efforts hostiles se briseront finalement contre la seule force de la vérité, comme les nuages se dissipent devant le soleil, même s'ils sont parvenus à l'obscurcir momentanément à nos regards. L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car « celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu » ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité ?

Kundalini-Yoga ¹

Il a déjà été question ici à diverses reprises des ouvrages d'Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrés à l'un des aspects les plus mal connus des doctrines hindoues ; ce qu'on appelle le « tantrisme », parce qu'il se base sur les traités désignés sous le nom générique de *tantras*, et qui est d'ailleurs beaucoup plus étendu et moins nettement délimité qu'on ne le croit d'ordinaire, a toujours été, en effet, à peu près entièrement laissé de côté par les orientalistes, qui en ont été écartés à la fois par la difficulté de le comprendre et par certains préjugés, ceux-ci n'étant d'ailleurs que la conséquence directe de leur incompréhension. L'un des principaux de ces ouvrages, qui a pour titre *The Serpent Power*, a été réédité récemment ²; nous ne nous proposons pas d'en faire une analyse, ce qui serait à peu près impossible et d'ailleurs peu intéressant (mieux vaut, pour ceux de nos lecteurs qui savent l'anglais, se reporter au volume lui-même, dont nous ne donnerions jamais qu'une idée incomplète), mais plutôt de préciser la véritable signification de ce dont il traite, sans nous astreindre, d'ailleurs, à suivre l'ordre dans lequel les questions y sont exposées ³.

Nous devons dire, tout d'abord, que nous ne pouvons pas être entièrement d'accord avec l'auteur sur le sens fondamental du mot *yoga*, qui, étant littéralement celui d'« union », ne pourrait se comprendre s'il ne s'appliquait essentiellement au but suprême de toute « réalisation » ; il objecte à cela qu'il ne peut être question d'union qu'entre deux êtres distincts, et que *Jīvâtma* n'est point réellement distinct de *Paramâtma*. Ceci est parfaitement exact, mais, quoique l'individu ne se distingue en effet de l'Universel qu'en mode illusoire, il ne faut pas oublier que c'est de l'individu que part forcément toute « réalisation » (ce mot lui-même n'aurait autrement aucune raison d'être), et que, de son point de vue, celle-ci présente l'apparence d'une « union », laquelle, à vrai dire, n'est point quelque chose « qui doit être effectué », mais seulement une prise de conscience de « ce qui est », c'est-à-dire de l'« Identité suprême ». Un terme comme celui de *yoga* exprime donc l'aspect que prennent les choses vues du côté de la manifestation, et qui est évidemment illusoire au même titre que cette manifestation elle-même ; mais il en est de même, inévitablement, de toutes les formes du langage, puisqu'elles appartiennent au domaine de la manifestation individuelle, et il suffit d'en être averti pour ne pas être induit en erreur par leur imperfection, ni tenté de voir là l'expression d'un « dualisme » réel. Ce n'est que secondairement et par extension que ce même mot *yoga* peut être ensuite appliqué à l'ensemble des divers moyens mis en œuvre pour atteindre la « réalisation », moyens qui ne sont que préparatoires et auxquels le nom d'« union », de quelque façon qu'on l'entende, ne saurait convenir proprement ; mais tout ceci, d'ailleurs, n'affecte en rien l'exposé de ce dont il s'agit, car, dès lors que le mot *yoga* est précédé d'un déterminatif, de manière à en distinguer plusieurs sortes, il est bien évident qu'il est employé pour désigner les moyens, qui seuls sont multiples, tandis que le but est nécessairement un et le même dans tous les cas.

Le genre de *yoga* dont il est ici question se rattache à ce qui est appelé *laya-yoga*, et qui consiste essentiellement dans un processus de « dissolution » (*laya*), c'est-à-dire de résorption, dans le non-manifesté, des différents éléments constitutifs de la manifestation individuelle, cette résorption s'effectuant graduellement suivant un ordre qui est rigoureusement inverse de celui

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, octobre et novembre 1933.

2. *The Serpent Power*, 3^e édition revue ; Ganesh et Cie, Madras. -Ce volume comprend la traduction de deux textes : *Shatchakra nirûpana* et *Pâdukâ-panchaka*, précédée d'une longue et importante introduction ; c'est au contenu de celle-ci que se rapporte notre étude.

3. Sur beaucoup de points, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer d'autre part à notre propre ouvrage, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, pour de plus amples explications qu'il nous est impossible de reproduire dans le cadre d'un article, et que nous devons, par conséquent, supposer déjà connues.

de la production (*srishti*) ou du développement (*prapancha*) de cette même manifestation ¹. Les éléments ou principes dont il s'agit sont les *tattwas* que le *Sânkhya* énumère comme productions de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha* : le « sens interne », c'est-à-dire le « mental » (*manas*), joint à la conscience individuelle (*ahankâra*), et par l'intermédiaire de celle-ci à l'intellect (*Buddhi* ou *Mahat*) ; les cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires subtiles ; les cinq facultés de sensation (*jnânêndriyas*) et les cinq facultés d'action (*karmêndriyas*) ²; enfin, les cinq *bhûtas* ou éléments corporels ³. Chaque *bhûta*, avec le *tanmâtra* auquel il correspond et les facultés de sensation et d'action qui procèdent de celui-ci, est résorbé dans celui qui le précède immédiatement selon l'ordre de production, de telle sorte que l'ordre de résorption est le suivant : 1° la terre (*prithvi*), avec la qualité olfactive (*gandha*), le sens de l'odorat (*ghrâna*) et la faculté de locomotion (*pâda*) ; 2° l'eau (*ap*), avec la qualité sapide (*rasa*), le sens du goût (*rasana*) et la faculté de préhension (*pâni*) ; 3° le feu (*têjas*), avec la qualité visuelle (*rûpa*), le sens de la vue (*chakshus*) et la faculté d'excrétion (*pâyû*) ; 4° l'air (*vâyû*), avec la qualité tactile (*sparsha*), le sens du toucher (*twach*) et la faculté de génération (*upastha*) ; 5° l'éther (*âkâsha*), avec la qualité sonore (*shabda*), le sens de l'ouïe (*shrotra*) et la faculté de la parole (*vâch*) ; et enfin, au dernier stade, le tout est résorbé dans le « sens interne » (*manas*), toute la manifestation individuelle se trouvant ainsi réduite à son premier terme, et comme concentrée en un point au-delà duquel l'être passe dans un autre domaine. Tels seront donc les six degrés préparatoires que devra traverser successivement celui qui suit cette voie de « dissolution », s'affranchissant ainsi graduellement des différentes conditions limitatives de l'individualité, avant d'atteindre l'état supra-individuel où pourra être réalisée, dans la Conscience pure (*Chit*), totale et informelle, l'union effective avec le Soi suprême (*Paramâtma*), union dont résulte immédiatement la « Délivrance » (*Moksha*).

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il importe de ne jamais perdre de vue la notion de l'analogie constitutive du « Macrocosme » et du « Microcosme », en vertu de laquelle tout ce qui existe dans l'Univers se trouve aussi d'une certaine façon dans l'homme, ce que le *Vishvasâra Tantra* exprime en ces termes : « Ce qui est ici est là, ce qui n'est pas ici n'est nulle part » (*Yad ihâsti tad anyatra, yan nêhâsti na tat kwachit*). Il faut ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre tous les états de l'existence, chacun d'eux contient en quelque sorte en lui-même comme un reflet de tous les autres, ce qui permet de « situer », par exemple, dans le domaine de la manifestation grossière, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ensemble cosmique ou dans le corps humain, des « régions » correspondant à des modalités diverses de la manifestation subtile, et même à toute une hiérarchie de « mondes » qui représentent autant de degrés différents dans l'existence universelle.

Cela dit, il est facile de concevoir qu'il y ait dans l'être humain des « centres » correspondant respectivement à chacun des groupes de *tattwas* que nous avons énumérés, et que ces centres, bien qu'appartenant essentiellement à la forme subtile (*sûkshma-sharîra*), puissent en un certain sens être « localisés » dans la forme corporelle ou grossière (*sthûla-sharîra*), ou, pour mieux dire, par rapport

1. Il est regrettable que l'auteur emploie fréquemment, et en particulier pour traduire *srishti*, le mot de « création », qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué, ne convient pas au point de vue de la doctrine hindoue ; nous ne savons que trop à combien de difficultés donne lieu la nécessité de se servir d'une terminologie occidentale, aussi inadéquate que possible à ce qu'il s'agit d'exprimer ; mais nous pensons cependant que ce mot est de ceux qu'on peut assez facilement éviter, et, en fait, nous ne l'avons jamais employé nous-même. Pendant que nous en sommes à cette question de terminologie, signalons aussi l'impropriété qu'il y a à traduire *samâdhi* par « extase » ; ce dernier mot est d'autant plus fâcheux qu'il est normalement employé, dans le langage occidental, pour désigner des états mystiques, c'est-à-dire quelque chose qui est d'un tout autre ordre et avec quoi il importe essentiellement d'éviter toute confusion ; d'ailleurs, il signifie étymologiquement « sortir de soi-même » (ce qui convient bien au cas des états mystiques), tandis que ce que désigne le terme de *samâdhi* est, tout au contraire, une « rentrée » de l'être dans son propre Soi.

2. Le mot *indriya* désigne à la fois une faculté et l'organe correspondant, mais il est préférable de le traduire généralement par « faculté », d'abord parce que cela est conforme à son sens primitif, qui est celui de « pouvoir », et aussi parce que la considération de la faculté est ici plus essentielle que celle de l'organe corporel, en raison de la prééminence de la manifestation subtile par rapport à la manifestation grossière.

3. Nous ne comprenons pas très bien l'objection faite par l'auteur à l'emploi, pour désigner les *bhûtas*, du mot « éléments », qui est le terme traditionnel de la physique ancienne ; il n'y a pas lieu de se préoccuper de l'oubli dans lequel cette acception est tombée chez les modernes, à qui, d'ailleurs, toute conception proprement « cosmologique » est devenue pareillement étrangère.

aux différentes parties de celle-ci, ces « localisations » n'étant en réalité rien d'autre qu'une façon d'exprimer des correspondances telles que celles dont nous venons de parler, correspondances qui impliquent d'ailleurs très réellement un lien spécial entre tel centre subtil et telle portion déterminée de l'organisme corporel. C'est ainsi que les six centres dont il s'agit sont rapportés aux divisions de la colonne vertébrale, appelée *Mêru-danda* parce qu'elle constitue l'axe du corps humain, de même que, au point de vue « macrocosmique », le *Mêru* est l'« axe du monde »¹ : les cinq premiers, dans le sens ascendant, correspondent respectivement aux régions coccygienne, sacrée, lombaire, dorsale et cervicale, et le sixième à la partie encéphalique du système nerveux central ; mais il doit être bien compris qu'ils ne sont point des centres nerveux, au sens physiologique de ce mot, et qu'on ne doit nullement les assimiler à divers plexus comme certains l'ont prétendu (ce qui est d'ailleurs en contradiction formelle avec leur « localisation » à l'intérieur de la colonne vertébrale elle-même), car ce n'est point d'une identité qu'il s'agit, mais seulement d'une relation entre deux ordres distincts de manifestation, relation qui est d'ailleurs suffisamment justifiée par le fait que c'est précisément par le moyen du système nerveux que s'établit une des liaisons les plus directes de l'état corporel avec l'état subtil².

De même, les « canaux » subtils (*nâdîs*) ne sont pas plus des nerfs qu'ils ne sont des vaisseaux sanguins ; ce sont, peut-on dire, « les lignes de direction que suivent les forces vitales ». De ces « canaux », les trois principaux sont *sushumnâ*, qui occupe la position centrale, *idâ* et *pingalâ*, les deux *nâdîs* de gauche et de droite, la première féminine ou négative, la seconde masculine ou positive, ces deux dernières correspondant ainsi à une « polarisation » des courants vitaux. *Sushumnâ* est « située » à l'intérieur de l'axe cérébro-spinal, s'étendant jusqu'à l'orifice qui correspond à la couronne de la tête (*Brahma-randhra*) ; *idâ* et *pingalâ* sont à l'extérieur de ce même axe, autour duquel elles s'entrecroisent par une sorte de double enroulement hélicoïdal, pour aboutir respectivement aux deux narines gauche et droite, étant ainsi en rapport avec la respiration alternée de l'une à l'autre narine³. C'est sur le parcours de *sushumnâ*, et même plus exactement à son intérieur (car elle est décrite comme renfermant deux autres « canaux » concentriques et plus ténus, appelés *vajrâ* et *chitrâ*)⁴, que sont placés les « centres » dont nous avons parlé ; et, comme *sushumnâ* est elle-même « localisée » dans le canal médullaire, il est bien évident qu'il ne peut en aucune façon s'agir là d'organes corporels quelconques.

Ces centres sont appelés « roues » (*chakras*), et sont décrits aussi comme des « lotus » (*padmas*), dont chacun a un nombre déterminé de pétales (rayonnant dans l'intervalle compris entre *vajrâ* et *chitrâ*, c'est-à-dire à l'intérieur de la première et autour de la seconde). Les six *chakras* sont : *mûlâdhâra*, à la base de la colonne Vertébrale ; *swâdhishtâna*, correspondant à la région abdominale ; *manipûra*, à la région ombilicale ; *anâhata*, à la région du cœur ; *vishuddha*, à la région de la gorge ; *âjnâ* à la région située entre les deux yeux, C'est-à-dire au « troisième œil » ; enfin, au

1. Il est assez étonnant que l'auteur n'ait pas signalé le rapport de ceci avec le symbolisme du bâton brahmanique (*Brahma-danda*), d'autant plus qu'il fait allusion à plusieurs reprises au symbolisme équivalent du caducée.

2. L'auteur fait remarquer très justement combien sont erronées les interprétations données d'ordinaire par les Occidentaux, qui, confondant les deux ordres de manifestation, veulent ramener tout ce dont il s'agit à un point de vue purement anatomique et physiologique : les orientalistes, ignorants de toute science traditionnelle croient qu'il ne s'agit là que d'une description plus ou moins fantaisiste de certains organes corporels ; les occultistes, de leur côté, s'ils admettent l'existence distincte de l'organisme subtil, se l'imaginent comme une sorte de « double » du corps, soumis aux mêmes conditions que celui-ci, ce qui n'est guère plus exact et ne peut qu'aboutir encore à des représentations grossièrement matérialisées ; et, à ce dernier propos, l'auteur montre avec quelque détail combien les conceptions des théosophistes, en particulier, sont éloignées de la véritable doctrine hindoue.

3. Dans le symbole du caducée, la baguette centrale correspond à *sushumnâ*, les deux serpents à *idâ* et *pingalâ* : celles-ci sont aussi représentées parfois, sur le bâton brahmanique, par le tracé de deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre, de façon à se croiser au niveau de chacun des nœuds qui figurent les différents centres. Dans les correspondances cosmiques, *idâ* est rapportée à la Lune, *pingalâ* au Soleil, et *sushumnâ* au principe igné ; il est intéressant de noter la relation que ceci présente avec les trois « Grandes Lumières » du symbolisme maçonnique.

4. Il est encore dit que *sushumnâ* correspond par sa nature au feu, *vajrâ* au Soleil, et *chitrâ* à la Lune ; l'intérieur de cette dernière, formant le conduit le plus central, est appelé *Brahma-nâdî*.

sommet de la tête, autour du *Brahma-randhra*, est un septième « lotus », *sahasrâra* ou le « lotus à mille pétales », qui n'est pas compté au nombre des *chakras*, parce que, comme nous le verrons par la suite, il se rapporte, en tant que « centre de conscience », à un état qui est au-delà des limites de l'individualité ¹. Suivant les descriptions données pour la méditation (*dhyâna*), chaque lotus porte dans son péricarpe le *yantra* ou symbole géométrique du *bhûta* correspondant, dans lequel est le *bîja-mantra* de celui-ci, supporté par son « véhicule » symbolique (*vâhana*) ; là réside aussi une « déité » (*dêvatâ*), accompagnée d'une *shakti* particulière. Les « déités » qui président aux six *chakras*, et qui ne sont autre chose que les « formes de conscience » par lesquelles passe l'être aux stades correspondants, sont respectivement, dans l'ordre ascendant, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*, *Sadâshiva* et *Shambhu*, qui ont d'autre part, au point de vue « macrocosmique », leurs demeures dans six « mondes » (*lokas*) hiérarchiquement superposés : *Bhûrloka*, *Bhuvârloka*, *Svarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* et *Maharloka* ; à *sahasrâra* préside *Paramashiva*, dont la demeure est le *Satyaloka* ; ainsi, tous ces mondes ont leur correspondance dans les « centres de conscience » de l'être humain, suivant le principe analogique que nous avons indiqué précédemment. Enfin, chacun des pétales des différents « lotus » porte une des lettres de l'alphabet sanscrit, ou peut-être serait-il plus exact de dire que les pétales sont les lettres mêmes ² ; mais il serait peu utile d'entrer maintenant dans plus de détails sur ce sujet, et les compléments nécessaires à cet égard trouveront mieux leur place dans la seconde partie de notre étude, après que nous aurons dit ce qu'est *Kundalinî*, dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici.

Kundalinî est un aspect de la *Shakti* considérée comme force cosmique : c'est, pourrait-on dire, cette force même en tant qu'elle réside dans l'être humain, où elle agit comme force vitale ; et ce nom de *Kundalinî* signifie qu'elle est représentée comme enroulée sur elle-même à la façon d'un serpent ; ses manifestations les plus générales s'effectuent d'ailleurs sous la forme d'un mouvement en spirale se développant à partir d'un point central qui en est le « pôle » ³. L'« enroulement » symbolise un état de repos, celui d'une énergie « statique » dont procèdent toutes les formes d'activité manifestée ; en d'autres termes, toutes les forces vitales plus ou moins spécialisées qui sont constamment en action dans l'individualité humaine, sous sa double modalité subtile et corporelle, ne sont que des aspects secondaires de cette même *Shakti* qui en elle-même, en tant que *Kundalinî*, demeure immobile dans le « centre-racine » (*mûlâdhâra*), comme base et support de toute la manifestation individuelle. Lorsqu'elle est « éveillée », elle se déroule et se meut suivant une direction ascendante, résorbant en elle-même ces diverses *Shaktis* secondaires à mesure qu'elle traverse les différents centres dont nous avons parlé précédemment, jusqu'à ce qu'elle s'unisse finalement à *Paramashiva* dans le « lotus à mille pétales » (*sahasrâra*).

La nature de *Kundalinî* est décrite comme étant à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*) ; on sait que la « luminosité » est considérée comme caractérisant proprement l'état subtil, et l'on connaît d'autre part le rôle primordial du son dans le processus cosmogonique ; il y aurait aussi beaucoup à dire, au même point de vue cosmogonique, sur l'étroite connexion qui existe entre le son et la lumière ⁴. Nous ne pouvons nous étendre ici sur la théorie très complexe du son, (*shabda*) et de ses différentes modalités (*para* ou non manifesté, *pashyantî* et *madhyamâ*, appartenant l'une et l'autre à l'ordre subtil, et enfin *vaikharî* qui est la parole articulée), théorie sur laquelle repose toute la science du *mantra* (*mantra-vidyâ*) ; mais nous ferons remarquer que c'est par là que s'explique, non seulement la présence des *bîja-mantras* des éléments à l'intérieur

1. Les sept nœuds du bâton brahmanique symbolisent les sept « lotus » ; dans le caducée, par contre, il semble que la boule terminale doive être rapportée seulement à *âjnâ*, les deux ailes qui l'accompagnent s'identifiant alors aux deux pétales de ce « lotus ».

2. Les nombres de pétales sont : 4 pour *mûlâdhûra*, 6 pour *swâdhishtâna*, 10 pour *manipûra*, 12 pour *anâhata*, 16 pour *vishuddha*, 2 pour *âjnâ*, soit au total 50, ce qui est aussi le nombre des lettres de l'alphabet sanscrit ; toutes les lettres se retrouvent dans *sahasrâra*, chacune d'elles y étant répétée 20 fois (50 x 20 = 1 000).

3. Voir ce que nous avons dit au sujet de la spirale dans *Le Symbolisme de la Croix* ; rappelons aussi la figure du serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), ainsi que de l'*omphalos*, dont nous retrouverons précisément l'équivalent un peu plus loin.

4. Sur ce point, nous rappellerons seulement, à titre de concordance particulièrement frappante, l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum*, *Lux* et *Vita*, en précisant que, pour être pleinement comprise, elle doit être rapportée au monde de l'*Hiranyagarbha*.

des « lotus », mais aussi celle des lettres sur leurs pétales. Il doit être bien entendu, en effet, qu'il ne s'agit pas ici des lettres en tant que caractères écrits, ni même des sons articulés que perçoit l'oreille ; mais ces lettres sont regardées comme les *bīja-mantras* ou « noms naturels » de toutes les activités (*kriyā*) en connexion avec le *tattva* du centre correspondant, ou comme les expressions en son grossier (*vaikharī-shabda*) des sons subtils produits par les forces qui constituent ces activités.

Kundalinî, tant qu'elle demeure dans son état de repos, réside dans le *mûlâdhâra chakra*, qui est, comme nous l'avons dit, le centre « localisé » à la base de la colonne vertébrale, et qui est la racine (*mûla*) de *sus-humnâ* et de toutes les *nâdīs*. Là est le triangle (*trikona*) appelé *Traipura*¹, qui est le siège de la *Shakti* (*Shakti-pîtha*) ; celle-ci y est enroulée trois fois et demie² autour du *linga* symbolique de *Shiva*, désigné comme *Swayambhu*, couvrant avec sa tête le *Brahma-dwâra*, c'est-à-dire l'entrée de *sushumnâ*³. Il y a deux autres *lingas*, l'un (*Bâna*) dans l'*anâhata chakra*, et l'autre (*Itara*) dans l'*âjnâ chakra* ; ils correspondent aux principaux « nœuds vitaux » (*granthis*), dont la traversée constitue ce qu'on pourrait appeler les « points critiques » dans le processus de *Kundalinî-yoga*⁴ ; et il y en a enfin un quatrième (*Para*) dans *sahasrâra*, résidence de *Paramashiva*.

Lorsque *Kundalinî* est « éveillée » par des pratiques appropriées, dans la description desquelles nous n'entrerons pas, elle pénètre à l'intérieur de *sushumnâ* et, au cours de son ascension, « perce » successivement les différents « lotus », qui s'épanouissent à son passage ; et, à mesure qu'elle atteint ainsi chaque centre, elle résorbe en elle, comme nous l'avons déjà dit, les divers principes de la manifestation individuelle qui sont spécialement liés à ce centre, et qui, ramenés ainsi à l'état potentiel, sont entraînés avec elle dans son mouvement Vers le centre supérieur. Ce sont là autant de stades du *laya-yoga* ; à chacun de ces stades est rapportée aussi l'obtention de certains « pouvoirs » (*siddhis*) particuliers, mais il importe de remarquer que ce n'est nullement là ce qui en constitue l'essentiel, et même on ne saurait trop y insister, car la tendance générale des Occidentaux est d'attribuer à ces sortes de choses, comme d'ailleurs à tout ce qui est « phénomènes », une importance qu'elles n'ont pas et ne peuvent avoir en réalité. Ainsi que le fait remarquer très justement l'auteur, le *yogi* (ou, pour parler plus exactement, celui qui est en voie de le devenir) n'aspire à la possession d'aucun état conditionné, fût-ce un état supérieur ou « céleste », si élevé même qu'il puisse être, mais uniquement à la « Délivrance » ; à plus forte raison ne peut-il s'attacher à des « pouvoirs » dont l'exercice relève entièrement du domaine de la manifestation la plus extérieure. Celui qui recherche ces « pouvoirs » pour eux-mêmes et qui en fait le but de son développement, au lieu de n'y voir que de simples résultats accidentels, ne sera jamais un véritable *yogi*, car ils constitueront pour lui des obstacles infranchissables, l'empêchant de continuer à suivre la voie ascendante jusqu'à son terme ultime ; toute sa « réalisation » ne consistera donc jamais qu'en certaines extensions de l'individualité humaine, résultat dont la valeur est rigoureusement nulle au regard du but suprême. Normalement, les « pouvoirs » dont il s'agit ne doivent être regardés que comme des signes indiquant, que l'être a atteint effectivement tel ou tel stade ; c'est, si l'on veut, un moyen extérieur de contrôle ; mais ce qui importe réellement, à quelque stade que ce soit, c'est un certain « état de conscience », représenté, ainsi que nous l'avons dit, par une « déité » (*dêvatâ*) à laquelle l'être s'identifie à ce degré de « réalisation » ; et ces états eux-mêmes ne valent que comme préparation graduelle à l'« union »

1. Le triangle, comme *yantra* de la *Shakti*, est toujours tracé avec la base en haut et le sommet en bas ; il serait facile d'en montrer la similitude avec nombre d'autres symboles du principe féminin.

2. Nous indiquerons en passant une analogie entre ces trois tours et demi de l'enroulement de *Kundalinî* et les trois jours et demi pendant lesquels, suivant diverses traditions, l'esprit demeure encore lié au corps après la mort, et qui représentent le temps nécessaire au « dénouement » de la force vitale, demeurée à l'état « non-éveillé » dans le cas de l'homme ordinaire. Un jour est une révolution cyclique, correspondant à un tour de la spirale ; et, le processus de résorption étant toujours inverse de celui de la manifestation, ce déroulement est considéré comme résumant en quelque sorte la vie entière de l'individu, mais reprise en remontant le cours des événements qui l'ont constituée ; il est à peine besoin d'ajouter que ces données mal comprises ont trop souvent engendré toutes sortes d'interprétations fantaisistes.

3. Le *mandala* ou *yantra* de l'élément *Prithvî* est un carré, correspondant comme figure plane au cube, dont la forme symbolise les idées de « fondement » et de « stabilité » ; on pourrait dire, dans le langage de la tradition islamique, qu'on a ici la correspondance dans la « pierre noire », équivalente au *linga* hindou, et aussi à l'*omphalos* qui est, comme nous l'avons exposé ailleurs, un des symboles du « centre du monde ».

4. Ces trois *lingas* se rapportent aussi aux différentes situations, suivant l'état de développement de l'être, du *luz* ou « noyau d'immortalité », dont nous avons parlé dans *Le Roi du Monde*.

suprême, qui n'a avec eux aucune commune mesure, car il ne saurait y'en avoir entre le conditionné et l'inconditionné.

Nous ne reprendrons pas ici l'énumération, que nous avons déjà donnée dans la première partie de cette étude, des centres correspondant aux cinq *bhûtas* et de leurs « localisations » respectives ¹; ils se rapportent aux différents degrés de la manifestation corporelle, et, dans le passage de l'un à l'autre, chaque groupe de *tattwas* est « dissous » dans le groupe immédiatement supérieur, le plus grossier étant toujours résorbé dans le plus subtil (*sthûlânâm sùkshmê layah*). En dernier lieu vient l'*âjnâ chakra*, où sont les *tattwas* subtils de l'ordre « mental », et dans le péricarpe duquel est le monosyllabe sacré *Om* ; ce centre est ainsi appelé parce c'est là qu'est reçu d'en haut (c'est-à-dire du domaine supra-individuel) le commandement (*âjnâ*) du *Guru* intérieur, qui est *Paramashiva*, auquel le « Soi » est identique en réalité ². La « localisation » de ce chakra est en rapport direct avec le « troisième œil », qui est l'« œil de la Connaissance » (*Jnânâ-chakshus*) ; le centre cérébral correspondant est la glande pinéale, qui n'est point le « siège de l'âme », suivant la conception véritablement absurde de Descartes, mais qui n'en a pas moins un rôle particulièrement important comme organe de connexion avec les modalités extra-corporelles de l'être humain. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la fonction du « troisième œil » se réfère essentiellement au « sens de l'éternité » et à la restauration de l'« état primordial » (dont nous avons aussi signalé à diverses reprises le rapport avec *Hamsa*, sous la forme duquel *Paramashiva* est dit se manifester dans ce centre) ; le stade de « réalisation » correspondant à l'*âjnâ chakra* implique donc la perfection de l'état humain, et là est le point de contact avec les états supérieurs, auxquels se rapporte tout ce qui est au-delà de ce stade ³.

Au-dessus d'*âjnâ* sont deux *chakras* secondaires appelés *manas* et *soma* ⁴; et dans le péricarpe même de *sahasrâra* est encore un « lotus » à douze pétales, contenant le triangle suprême *Kâmakalâ*, qui est la demeure de la *Shakti* ⁵. *Shabdabrahma*, c'est-à-dire l'état « causal » et non-manifesté du son (*shabda*), est représenté par *Kâmakalâ*, qui est la « racine » (*mûla*) de tous les *mantras*, et qui a sa correspondance inférieure (pouvant être regardée comme son reflet par rapport à la manifestation grossière) dans le triangle *Traipura* de *mûlâdhâra*. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail des descriptions fort complexes qui sont données de ces différents centres pour la méditation, et qui se rapportent pour la plus grande partie à la *mantra-vidyâ*, ni de l'énumération des diverses *Shaktis* particulières qui ont leur « sièges » entre *âjnâ* et *sahasrâra*. Enfin, *sahasrâra* est appelé *Shivasthâna*, parce qu'il est la résidence de *Paramashiva*, en union avec la suprême *Nirvâna Shakti*, la « Mère des trois mondes » ; c'est la « demeure de béatitude », où le « Soi » (*Âtmâ*) est réalisé. Celui qui connaît véritablement et pleinement *sahasrâra* est affranchi de la « transmigration » (*samsâra*), car il a brisé, par cette connaissance même, tous les liens qui l'y tenaient attaché, et il est parvenu dès lors à l'état de *jîvanmukta*.

1. Il importe de remarquer qu'*anâhata*, rapporté à la région du cœur, doit être distingué du « lotus du cœur », à huit pétales, qui est la résidence du *Purusha* : ce dernier est « situé » dans le cœur même, considéré comme « centre vital » de l'individualité.

2. Ce commandement correspond au « mandat céleste » de la tradition extrême-orientale ; d'autre part, la dénomination d'*âjnâ chakra* pourrait être rendue exactement en arabe par *maqâm el-amr*, indiquant que là est le reflet direct, dans l'être humain, du « monde » appelé *âlam el-amr*, de même que, au point de vue « macrocosmique », ce reflet se situe, dans notre état d'existence, au lieu central du « Paradis terrestre » ; on pourrait même déduire de là des considérations précises sur la modalité des manifestations « angéliques » par rapport à l'homme, mais ceci sortirait entièrement de notre sujet.

3. La vue du « troisième œil », par laquelle l'être est affranchi de la condition temporelle (et qui n'a rien de commun avec la « clairvoyance » des occultistes et des théosophistes), est intimement liée à la fonction « prophétique » ; c'est à quoi fait allusion le mot sanscrit *rishi*, qui signifie proprement « voyant », et qui a son équivalent exact dans l'hébreu *roèh*, désignation ancienne des prophètes, remplacée ultérieurement par le mot *nabi* (c'est-à-dire « celui qui parle par inspiration »). Signalons encore, sans pouvoir y insister autrement, que ce que nous indiquons dans cette note et dans la précédente est en relation avec l'interprétation ésotérique de la *Sûrat El-Qadr*, concernant la « descente » du *Qorân*.

4. Ces deux *chakras* sont représentés comme des « lotus » à six et seize pétales respectivement.

5. Une des raisons pour lesquelles la *Shakti* est symbolisée par le triangle est la triplicité de sa manifestation comme Volonté (*Ichchhâ*), Action (*Kriyâ*) et Connaissance (*Jnâna*).



Nous terminerons par une remarque, que nous croyons n'avoir encore été faite nulle part, sur la concordance des centres dont il a été question ici avec les *Sephiroth* de la Kabbale, lesquelles, en effet, doivent nécessairement avoir, comme toutes choses, leur correspondance dans l'être humain. On pourrait objecter que les *Sephiroth* sont au nombre de dix, tandis que les six *chakras* et *sahasrâra* ne forment qu'un total de sept ; mais cette objection tombe si l'on observe que, dans la disposition de l'« arbre séphirothique », il y a trois couples placés symétriquement sur les « colonnes » de droite et de gauche, de sorte que l'ensemble des *Sephiroth* se répartit à sept niveaux différents seulement ; en envisageant leurs projections sur l'axe central ou « colonne du milieu », qui correspond à *sushumnâ* (les deux « colonnes » latérales étant en relation avec *idâ* et *pingalâ*), on se trouve donc bien ramené au septénaire ¹.

En commençant par le haut, il n'y a tout d'abord aucune difficulté en ce qui concerne l'assimilation de *sahasrâra*, « localisé » à la couronne de la tête, à la *Sephirah* suprême, *Kether*, dont le nom signifie précisément la « Couronne ». Ensuite vient l'ensemble de *Hokmah* et *Binah*, qui doit correspondre à *âjnâ*, et dont la dualité pourrait même être représentée par les deux pétales de ce « lotus » ; d'ailleurs, elles ont pour « résultante » *Daath*, c'est-à-dire la « Connaissance », et nous avons vu que la « localisation » d'*âjnâ* se réfère aussi à l'« œil de la Connaissance » ². Le couple suivant, c'est-à-dire *Hesed* et *Geburah*, peut, selon un symbolisme très général concernant les attributs de « Miséricorde » et de « Justice », être mis, dans l'homme, en rapport avec les deux bras ³ ; ces deux *Sephiroth* se placeront donc au deux épaules, et par conséquent au niveau de la région gutturale, correspondant ainsi à *vishuddha* ⁴. Quant à *Thiphereth*, sa position centrale se réfère manifestement au cœur, ce qui entraîne immédiatement sa correspondance avec *anâhata*. Le couple de *Netsah* et *Hod* se placera aux hanches, points d'attache des membres inférieurs, comme celui de *Hesed* et *Geburah* aux épaules, points d'attache supérieurs ; or les hanches sont au niveau de la région ombilicale, donc de *manipûra*. Enfin, pour ce qui est des deux dernières *Sephiroth*, il semble qu'il y ait lieu d'envisager une interversion, car *Iesod*, d'après la signification même de son nom, est le « fondement », ce qui répond exactement à *mûlâdhâra*. Il faudrait alors assimiler *Malkuth* à *swâdhishtâna*, ce que la signification des noms semble d'ailleurs justifier, car *Malkuth* est le « Royaume », et *swâdhishtâna* signifie littéralement la « propre demeure » de la *Shakti*.

Nous n'avons fait, malgré la longueur de cet exposé, qu'esquisser quelques aspects d'un sujet qui est véritablement inépuisable, espérant seulement avoir pu apporter ainsi quelques éclaircissements utiles à ceux qui voudraient en pousser l'étude plus loin.

1. On remarquera la similitude du symbolisme de l'« arbre séphirothique » avec celui du caducée, suivant ce que nous avons indiqué précédemment ; d'autre part, les différents « canaux » qui relient les *Sephiroth* entre elles ne sont pas sans analogie avec les *nâdis* (ceci, bien entendu, en ce qui concerne l'application particulière qui peut en être faite à l'être humain).

2. La dualité de *Hokmah* et *Binah* peut d'ailleurs être mise en relation symbolique avec les deux yeux droit et gauche, correspondance « microcosmique » du Soleil et de la Lune.

3. Voir ce que nous avons dit, dans *Le Roi du Monde*, du symbolisme des deux mains, en relation précisément avec la *Shekinah* (dont nous mentionnerons en passant le rapport avec la *Shakti* hindoue) et l'« arbre séphirothique ».

4. C'est aussi aux deux épaules que se tiennent, suivant la tradition islamique, les deux anges chargés d'enregistrer respectivement les actions bonnes et mauvaises de l'homme, et qui représentent également les attributs divins de « Miséricorde » et de « Justice ». Notons encore, à ce propos, qu'on pourrait « situer » aussi d'une façon analogue dans l'être humain la figure symbolique de la « balance » dont il est parlé dans la *Siphra de-Tseniutha*.

La théorie hindoue des cinq éléments ¹

On sait que, dans la doctrine hindoue, le point de vue « cosmologique » est représenté principalement par le *Vaishêshika*, et aussi, sous un autre aspect, par le *Sânkhya*, celui-ci pouvant être caractérisé comme « synthétique » et celui-là comme « analytique ». Le nom du *Vaishêshika* est dérivé de *vishêsha*, qui signifie « caractère distinctif » et, par suite, « chose individuelle » ; il désigne donc proprement la branche de la doctrine qui s'applique à la connaissance des choses en mode distinctif et individuel. Ce point de vue est celui qui correspond le plus exactement, sous la réserve des différences qu'entraînent nécessairement les modes de pensée respectifs des deux peuples, à ce que les Grecs, surtout dans la période « présocratique », appelaient « philosophie physique ». Nous préférons cependant employer le terme de « cosmologie » pour éviter toute équivoque, et pour mieux marquer la différence profonde qui existe entre ce dont il s'agit et la physique des modernes ; et, d'ailleurs, c'est bien ainsi que la « cosmologie » était entendue au moyen âge occidental.

Comprenant dans son objet ce qui se rapporte aux choses sensibles ou corporelles, qui sont d'ordre éminemment individuel, le *Vaishêshika* s'est occupé de la théorie des éléments, qui sont les principes constitutifs des corps, avec plus de détails que ne pouvaient le faire les autres branches de la doctrine ; il faut remarquer cependant qu'on est obligé de faire appel à ces dernières, et surtout au *Sânkhya*, lorsqu'il s'agit de rechercher quels sont les principes plus universels, dont procèdent ces éléments. Ceux-ci sont, suivant la doctrine hindoue, au nombre de cinq ; ils sont appelés en sanscrit *bhûtas*, mot dérivé de la racine verbale *bhû*, qui signifie « être », mais plus particulièrement au sens de « subsister » c'est-à-dire qui désigne l'être manifesté envisagé sous son aspect « substantiel » (l'aspect « essentiel » étant exprimé par la racine *as*) ; par suite, une certaine idée de « devenir » s'attache aussi à ce mot, car c'est du côté de la « substance » qu'est la racine de tout « devenir », par opposition à l'immutabilité de l'« essence » ; et c'est en ce sens que *Prakriti* ou la « Substance universelle » peut être désignée proprement comme la « Nature », mot qui, de même que son équivalent grec *phusis*, implique précisément avant tout, par sa dérivation étymologique, cette idée même de « devenir ». Les éléments sont donc regardés comme des déterminations substantielles, ou, en d'autres termes, comme des modifications de *Prakriti*, modifications qui n'ont d'ailleurs qu'un caractère purement accidentel par rapport à celle-ci, comme l'existence corporelle elle-même, en tant que modalité définie par un certain ensemble de conditions déterminées, n'est rien de plus qu'un simple accident par rapport à l'Existence universelle envisagée dans son intégralité.

Si maintenant l'on considère, dans l'être, l'« essence » corrélativement à la « substance », ces deux aspects étant complémentaires l'un de l'autre et correspondant à ce que nous pouvons appeler les deux pôles de la manifestation universelle, ce qui revient à dire qu'ils sont les expressions respectives de *Purusha* et de *Prakriti* dans cette manifestation, il faudra qu'à ces déterminations substantielles que sont les cinq éléments corporels correspondent un nombre égal de déterminations essentielles ou d'« essences élémentaires », qui en soient, pourrait-on dire, les « archétypes », les principes idéaux ou « formels » au sens aristotélicien de ce dernier mot, et qui appartiennent, non plus au domaine corporel, mais à celui de la manifestation subtile. Le *Sânkhya* considère en effet de cette façon cinq essences élémentaires, qui ont reçu le nom de *tanmâtras* : ce terme signifie littéralement une « mesure » ou une « assignation » délimitant le domaine propre d'une certaine qualité ou « quiddité » dans l'Existence universelle. Il va de soi que ces *tanmâtras*, par là même qu'ils sont de l'ordre subtil, ne sont aucunement perceptibles par les sens comme les éléments corporels et leurs combinaisons ; ils sont seulement « conceptibles » idéalement, et ils ne peuvent recevoir de désignations particulières que par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles qui leur correspondent, puisque c'est la qualité qui est ici l'expression contingente de l'essence. En fait, ils sont désignés habituellement par les noms mêmes de ces qualités : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais nous disons que ces désignations ne doivent être prises que comme analogiques, car ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état principiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* qu'elles seront, comme nous allons le voir, manifestées effectivement dans l'ordre sensible. La conception des *tanmâtras* est nécessaire lorsqu'on veut rapporter la notion des éléments aux principes de l'Existence universelle, auxquels elle se rattache encore, d'ailleurs, mais cette fois

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, Août-Septembre 1935.

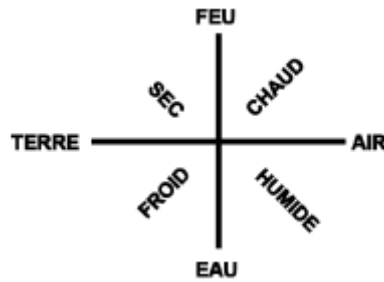
du côté « substantiel », par un autre ordre de considérations dont nous aurons à parler dans la suite : mais par contre, cette conception n'a évidemment pas à intervenir quand on se borne à l'étude des existences individuelles et des qualités sensibles comme telles, et c'est pourquoi il n'en est pas question dans le *Vaishêshika*, qui, par définition même, se place précisément à ce dernier point de vue.

Nous rappellerons que les cinq éléments reconnus par la doctrine hindoue sont les suivants : *âkâsha*, l'éther ; *vâyû*, l'air ; *têjas*, le feu ; *ap*, l'eau ; *prithvî*, la terre. Cet ordre est celui de leur développement ou de leur différenciation, à partir de l'éther qui est l'élément primordial ; c'est toujours dans cet ordre qu'ils sont énumérés dans tous les textes du *Vêda* où il en est fait mention, notamment dans les passages de la *Chhândogya-Upanishad* et de la *Taittirîyaka-Upanishad* où leur genèse est décrite ; et leur ordre de résorption, ou de retour à l'état indifférencié, est naturellement inverse de celui-là. D'autre part, à chaque élément correspond une qualité sensible qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste essentiellement la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et les cinq sens est la suivante : à l'éther correspond l'ouïe (*shrotra*), à l'air le toucher (*twach*), au feu la vue (*chakshus*), à l'eau le goût (*rasana*), à la terre l'odorat (*ghrâna*), l'ordre de développement des sens étant aussi celui des éléments auxquels ils sont liés et dont ils dépendent directement ; et cet ordre est, bien entendu, conforme à celui dans lequel nous avons déjà énuméré précédemment les qualités sensibles en les rapportant principalement aux *tanmâtras*. De plus, toute qualité qui est manifestée dans un élément l'est également dans les suivants, non plus comme leur appartenant en propre, mais en tant qu'ils procèdent des éléments précédents ; il serait en effet contradictoire de supposer que le processus même de développement de la manifestation, en s'effectuant ainsi graduellement, puisse amener, dans un stade ultérieur, le retour à l'état non-manifesté de ce qui a été déjà développé dans des stades de moindre différenciation.

Avant d'aller plus loin, nous pouvons, en ce qui concerne le nombre des éléments et leur ordre de dérivation, ainsi que leur correspondance avec les qualités sensibles, faire remarquer certaines différences importantes avec les théories de ces « philosophes physiciens » grecs auxquels nous faisons allusion au début. D'abord, la plupart de ceux-ci n'ont admis que quatre éléments, ne reconnaissant pas l'éther comme un élément distinct ; et en cela, fait assez curieux, ils s'accordent avec les Jaïnas et les Bouddhistes, qui sont en opposition sur ce point, comme sur bien d'autres, avec la doctrine hindoue orthodoxe. Cependant, il faut faire quelques exceptions, notamment pour Empédocle, qui admettait les cinq éléments, mais développés dans l'ordre suivant : l'éther, le feu, la terre, l'eau et l'air, ce qui paraît difficilement justifiable ; et encore, selon certains ¹, ce philosophe n'aurait admis, lui aussi, que quatre éléments, qui sont alors énumérés dans un ordre différent ; la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce dernier ordre est exactement l'inverse de celui qu'on trouve chez Platon ; aussi faut-il peut-être y voir, non plus l'ordre de production des éléments, mais au contraire leur ordre de résorption les uns dans les autres. D'après divers témoignages, les Orphiques et les Pythagoriciens reconnaissaient les cinq éléments, ce qui est parfaitement normal, étant donné le caractère proprement traditionnel de leurs doctrines ; plus tard, d'ailleurs, Aristote les admit également ; mais, quoi qu'il en soit, le rôle de l'éther n'a jamais été aussi important ni aussi nettement défini chez les Grecs, tout au moins dans leurs écoles exotériques, que chez les Hindous. Malgré certains textes du *Phédon* et du *Timée*, qui sont sans doute d'inspiration pythagoricienne, Platon n'envisage généralement que quatre éléments : pour lui, le feu et la terre sont les éléments extrêmes, l'air et l'eau sont les éléments moyens, et cet ordre diffère de l'ordre traditionnel des Hindous en ce que l'air et le feu y sont intervertis ; on peut se demander s'il n'y a pas là une confusion entre l'ordre de production, si toutefois c'est bien réellement ainsi que Platon lui-même a voulu l'entendre, et une répartition suivant ce qu'on pourrait appeler des degrés de subtilité, que nous retrouverons du reste tout à l'heure. Platon s'accorde avec la doctrine hindoue en attribuant la visibilité au feu comme sa qualité propre, mais il s'en écarte en attribuant la tangibilité à la terre, au lieu de l'attribuer à l'air ; d'ailleurs, il semble assez difficile de trouver chez les Grecs une correspondance rigoureusement établie entre les éléments et les qualités sensibles ; et l'on comprend sans peine qu'il en soit ainsi, car, en ne considérant que quatre éléments, on devrait s'apercevoir immédiatement d'une lacune dans cette correspondance, le nombre de cinq étant, par ailleurs, admis partout uniformément en ce qui

1. Struve, *De Elementis Empedoclis*.

concerne les sens.



Chez Aristote, on trouve des considérations d'un caractère tout différent, où il est bien question aussi de qualités, mais qui ne sont point les qualités sensibles proprement dites ; ces considérations sont basées en effet sur les combinaisons du chaud et du froid, qui sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, avec le sec et l'humide ; le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche. Les groupements de ces quatre qualités, qui s'opposent deux à deux, ne concernent donc que les quatre éléments ordinaires, à l'exclusion de l'éther, ce qui se justifie d'ailleurs par cette remarque que celui-ci, comme élément primordial, doit contenir en lui-même les ensembles de qualités opposées ou complémentaires, coexistant ainsi à l'état neutre en tant qu'elles s'y équilibrent parfaitement l'une par l'autre, et préalablement à leur différenciation, qui peut être regardée comme résultant précisément d'une rupture de cet équilibre originel. L'éther doit donc être représenté comme situé au point où les oppositions n'existent pas encore, mais à partir duquel elles se produisent, c'est-à-dire au centre de la figure cruciale dont les branches correspondent aux quatre autres éléments ; et cette représentation est effectivement celle qu'ont adoptée les hermétistes du moyen âge, qui reconnaissent expressément l'éther sous le nom de « quintessence » (*quinta essentia*), ce qui implique d'ailleurs une énumération des éléments dans un ordre ascendant ou « régressif », c'est-à-dire inverse de celui de leur production, car autrement l'éther serait le premier élément et non le cinquième ; on peut remarquer aussi qu'il s'agit en réalité d'une « substance » et non d'une « essence », et, à cet égard, l'expression employée montre une confusion fréquente dans la terminologie latine médiévale, où cette distinction entre « essence » et « substance », dans le sens que nous avons indiqué, paraît n'avoir jamais été faite très nettement, ainsi qu'on ne peut que trop facilement s'en rendre compte dans la philosophie scolastique ¹.

Pendant que nous en sommes à ces comparaisons, nous devons encore, d'autre part, mettre en garde contre une fausse assimilation à laquelle donne lieu parfois la doctrine chinoise, où l'on trouve en effet quelque chose qu'on désigne aussi d'ordinaire comme les « cinq éléments » ; ceux-ci sont énumérés ainsi : eau, bois, feu, terre, métal, cet ordre étant considéré, dans ce cas encore, comme celui de leur production. Ce qui peut faire illusion, c'est que le nombre est le même de part et d'autre, et que, sur cinq termes, trois portent des dénominations équivalentes ; mais à quoi pourraient correspondre les deux autres, et comment faire coïncider l'ordre indiqué ici avec celui de la doctrine hindoue ² ? La vérité est que, malgré les apparentes similitudes, il s'agit là d'un point de vue entièrement différent, qu'il serait d'ailleurs hors de propos d'examiner ici ; et, pour éviter toute confusion, il vaudrait certainement beaucoup mieux traduire le terme chinois *hing* par un autre mot que celui d'« éléments », par exemple, comme on l'a proposé ³, par celui d'« agents », qui est en même temps plus proche de sa signification réelle.

1. Dans la figure placée en tête du *Traité De Arte Combinatoria* de Leibnitz et qui reflète la conception des hermétistes, la « quintessence » est figurée, au centre de la croix des éléments (ou, si l'on veut, de la double croix des éléments et des qualités), par une rose à cinq pétales, formant ainsi le symbole rosicrucien. L'expression *quinta essentia* peut aussi être rapportée à la « quintuple nature de l'éther », laquelle doit s'entendre, non pas de cinq « éthers » différents comme l'ont imaginé certains modernes (ce qui est en contradiction avec l'indifférenciation de l'élément primordial), mais de l'éther envisagé en lui-même et comme principe des quatre autres éléments ; c'est d'ailleurs là, l'interprétation alchimique de cette rose à cinq pétales dont nous venons de parler.

2. Ces « cinq éléments » se disposent aussi suivant une figure cruciale formée par la double opposition de l'eau et du feu, du bois et du métal mais le centre est ici occupé par la terre.

3. Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 313.

Ces remarques étant faites, nous devons maintenant, si nous voulons préciser la notion des éléments, écarter tout d'abord, mais sans avoir d'ailleurs à y insister bien longuement, plusieurs opinions erronées assez communément répandues à ce sujet à notre époque. En premier lieu, il est à peine besoin de dire que, si les éléments sont les principes constitutifs des corps, c'est dans un tout autre sens que celui où les chimistes envisagent la constitution de ces corps, lorsqu'ils les regardent comme résultant de la combinaison de certains « corps simples » ou soi-disant tels : d'une part, la multiplicité des corps dits simples s'oppose manifestement à cette assimilation, et, d'autre part, il n'est nullement prouvé qu'il y ait des corps vraiment simples, ce nom étant seulement donné, en fait, à ceux que les chimistes ne savent pas décomposer. En tout cas, les éléments ne sont pas des corps, même simples, mais bien les principes substantiels à partir desquels les corps sont formés ; on ne doit pas se laisser tromper par le fait qu'ils sont désignés analogiquement par des noms qui peuvent être en même temps ceux de certains corps, auxquels ils ne sont aucunement identiques pour cela ; et tout corps, quel qu'il soit, procède en réalité de l'ensemble des cinq éléments, bien qu'il puisse y avoir dans sa nature une certaine prédominance de l'un ou de l'autre.

On a voulu aussi, plus récemment, assimiler les éléments aux différents états physiques de la matière telle que l'entendent les physiciens modernes, c'est-à-dire en somme à ses différents degrés de condensation, se produisant à partir de l'éther primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel. À ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans un ordre inverse de celui qu'on admet pour leur différenciation, la terre à l'état solide, l'eau à l'état liquide, l'air à l'état gazeux, et le feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à ce que certains physiciens ont appelé l'« état radiant », et qui devrait alors être distingué de l'état éthérique. On retrouve là cette vaine préoccupation, si commune de nos jours, d'accorder les idées traditionnelles avec les conceptions scientifiques profanes ; ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'un tel point de vue ne puisse renfermer quelque part de vérité, en ce sens qu'on peut admettre que chacun de ces états physiques a certains rapports plus particuliers avec un élément déterminé ; mais ce n'est là tout au plus qu'une correspondance, et non une assimilation, qui serait du reste incompatible avec la coexistence constante de tous les éléments dans un corps quelconque, sous quelque état qu'il se présente ; et il serait encore moins légitime de vouloir aller plus loin que de prétendre identifier les éléments avec les qualités sensibles qui, à un autre point de vue, s'y rattachent beaucoup plus directement. D'un autre côté, l'ordre de condensation croissante qui est ainsi établi entre les éléments est le même que celui que nous avons trouvé chez Platon : il place le feu avant l'air et immédiatement après l'éther, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel ; ce n'est donc pas de cette façon qu'on peut trouver la justification de l'ordre traditionnel affirmé par la doctrine hindoue. Il faut d'ailleurs toujours avoir le plus grand soin d'éviter de s'en tenir exclusivement à un point de vue trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement limité et particularisé ; et ce serait assurément mal comprendre la théorie d'Aristote et des hermétistes que nous avons indiquée, que de chercher, sous prétexte qu'elle fait intervenir des principes d'expansion et de condensation, à l'interpréter en faveur d'une identification des éléments avec les divers états physiques dont il vient d'être question.

Si l'on tient absolument à rechercher un point de comparaison avec les théories physiques, dans l'acception actuelle de ce mot, il serait sans doute plus juste de considérer les éléments, en se référant à leur correspondance avec les qualités sensibles, comme représentant différentes modalités vibratoires de la matière, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement à chacun de nos sens ; et d'ailleurs, quand nous disons successivement, il doit être bien entendu qu'il ne s'agit en cela que d'une succession purement logique ¹. Seulement, quand on parle ainsi des modalités vibratoires de la matière, aussi bien que quand il est question de ses états physiques, il est un point auquel il faut faire attention : c'est que, chez les Hindous tout au moins (et même aussi chez les Grecs dans une certaine mesure), on ne trouve pas la notion de matière au sens des physiciens modernes ; la preuve en est que, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, il n'existe en sanscrit aucun mot qui puisse, même approximativement, se traduire par « matière ». Si donc il est permis de se servir parfois de cette notion de matière pour interpréter les conceptions des anciens, afin de se faire

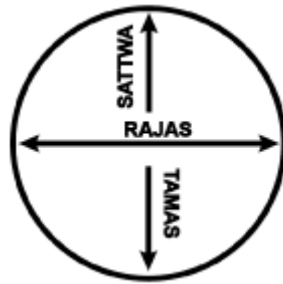
1. Il va de soi qu'on ne peut songer en aucune façon à réaliser, en supposant une succession chronologique dans l'exercice des différents sens, une conception dans le genre de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son trop fameux [Traité des Sensations.]

comprendre plus facilement, on ne doit cependant jamais le faire qu'avec certaines précautions ; mais il est possible d'envisager des états vibratoires, par exemple, sans faire nécessairement appel aux propriétés spéciales que les modernes attribuent essentiellement à la matière. Malgré cela, une telle conception nous paraît encore plus propre à indiquer analogiquement ce que sont les éléments, à l'aide d'une façon de parler qui fait image, si l'on peut dire, qu'à les définir véritablement ; et peut-être est-ce là, au fond, tout ce qu'il est possible de faire dans le langage que nous avons présentement à notre disposition, par suite de l'oubli où sont tombées les idées traditionnelles dans le monde occidental.

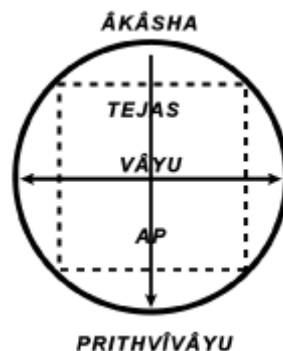
Cependant, nous ajouterons encore ceci : les qualités sensibles expriment, par rapport à notre individualité humaine, les conditions qui caractérisent et déterminent l'existence corporelle, en tant que mode particulier de l'Existence universelle, puisque c'est par ces qualités que nous connaissons les corps, à l'exclusion de toute autre chose ; nous pouvons donc voir dans les éléments l'expression de ces mêmes conditions de l'existence corporelle, non plus au point de vue humain, mais au point de vue cosmique. Il ne nous est pas possible de donner ici à cette question les développements qu'elle comporterait ; mais du moins peut-on comprendre immédiatement par là comment les qualités sensibles procèdent des éléments, en tant que traduction ou réflexion « microcosmique » des réalités « macrocosmiques » correspondantes. On comprend aussi que les corps, étant proprement définis par l'ensemble des conditions dont il s'agit, soient par là-même constitués comme tels par les éléments en lesquels elles se « substantialisent » ; et c'est là, semble-t-il, la notion la plus exacte, en même temps que la plus générale, que l'on puisse donner de ces mêmes éléments.

Nous passerons, après cela, à d'autres considérations qui montreront encore mieux comment la conception des éléments se rattache, non seulement aux conditions spéciales de l'existence corporelle, mais aussi à des conditions d'existence d'un ordre plus universel, et, plus précisément, aux conditions mêmes de toute manifestation. On sait quelle importance la doctrine hindoue accorde à la considération des trois *gunas* : ce terme désigne des qualités ou attributions constitutives et primordiales des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe « substantiel » de leur existence, car, au point de vue universel, elles sont inhérentes à *Prakriti*, en laquelle elles sont en parfait équilibre dans l'« indistinction » de la pure potentialité indifférenciée. Toute manifestation ou modification de la « substance » représente une rupture de cet équilibre ; les êtres manifestés participent donc des trois *gunas* à des degrés divers, et ce ne sont pas des états, mais des conditions générales auxquelles ils sont soumis dans tout état, par lesquelles ils sont liés en quelque sorte, et qui déterminent la tendance actuelle de leur « devenir ». Nous n'avons pas à entrer ici dans un exposé complet de ce qui concerne les *gunas*, mais seulement à en envisager l'application à la distinction des éléments ; nous ne reviendrons même pas sur la définition de chaque *guna*, que nous avons déjà donnée en plusieurs occasions ; mais nous rappellerons seulement, car c'est là ce qui importe surtout ici, que *sattwa* est représenté comme une tendance ascendante, *tamas* comme une tendance descendante, et *rajas*, qui est intermédiaire entre les deux, comme une expansion dans le sens horizontal.

Les trois *gunas* doivent se trouver en chacun des éléments comme en tout ce qui appartient au domaine de la manifestation universelle ; mais ils s'y trouvent en des proportions différentes, établissant entre ces éléments une sorte de hiérarchie, qu'on peut regarder comme analogue à la hiérarchie qui, à un autre point de vue incomparablement plus étendu, s'établit de même entre les multiples états de l'Existence universelle, bien qu'il ne s'agisse ici que de simples modalités comprises à l'intérieur d'un seul et même état. Dans l'eau et la terre, mais surtout dans la terre, c'est *tamas* qui prédomine ; physiquement, à cette force descendante et compressive correspond la gravitation ou la pesanteur. *Rajas* prédomine dans l'air ; aussi cet élément est-il regardé comme doué essentiellement d'un mouvement transversal. Dans le feu, c'est *sattwa* qui prédomine, car le feu est l'élément lumineux ; la force ascendante est symbolisée par la tendance de la flamme à s'élever, et elle se traduit physiquement par le pouvoir dilatant de la chaleur, en tant que ce pouvoir s'oppose à la condensation des corps.



Pour donner de ceci une interprétation plus précise, nous pouvons figurer la distinction des éléments comme s'effectuant à l'intérieur d'une sphère : dans celle-ci, les deux tendances ascendante et descendante dont nous avons parlé s'exerceront suivant les deux directions opposées prises sur le même axe vertical, en sens contraire l'une de l'autre, et allant respectivement vers les deux pôles ; quant à l'expansion dans le sens horizontal, qui marque un équilibre entre ces deux tendances, elle s'accomplira naturellement dans le plan perpendiculaire au milieu de cet axe vertical, c'est-à-dire le plan de l'équateur. Si nous considérons maintenant les éléments comme se répartissant dans cette sphère suivant les tendances qui prédominent en eux, la terre, en vertu de la tendance descendante de la gravitation, doit occuper le point le plus bas, qui est regardé comme la région de l'obscurité, et qui est en même temps le fond des eaux, tandis que l'équateur marque leur surface, suivant un symbolisme qui est d'ailleurs commun à toutes les doctrines cosmogoniques, à quelque forme traditionnelle qu'elles appartiennent. L'eau occupe donc l'hémisphère inférieur, et, si la tendance descendante s'affirme encore dans la nature de cet élément, on ne peut pas dire que son action s'y exerce d'une façon exclusive (ou presque exclusive, la coexistence nécessaire des trois *gunas* en toutes choses empêchant l'extrême limite d'être jamais atteinte effectivement dans quelque mode de la manifestation que ce soit), car, si nous considérons un point quelconque de l'hémisphère inférieur autre que le pôle, le rayon qui correspond à ce point a une direction oblique, intermédiaire entre la verticale descendante et l'horizontale. On peut donc regarder la tendance qui est marquée par une telle direction comme se décomposant en deux autres dont elle est la résultante, et qui seront respectivement l'action de *tamas* et celle de *rajas* ; si nous rapportons ces deux actions aux qualités de l'eau, la composante verticale, en fonction de *tamas*, correspondra à la densité, et la composante horizontale, en fonction de *rajas*, à la fluidité. L'équateur marque la région intermédiaire, qui est celle de l'air, élément neutre qui garde l'équilibre entre les deux tendances opposées, comme *rajas* entre *tamas* et *sattwa*, au point où ces deux tendances se neutralisent l'une l'autre, et qui, s'étendant transversalement sur la surface des eaux, sépare et délimite les zones respectives de l'eau et du feu. En effet, l'hémisphère supérieur est occupé par le feu, dans lequel l'action de *sattwa* prédomine, mais où celle de *rajas* s'exerce encore, car la tendance en chaque point de cet hémisphère, indiquée comme précédemment pour l'hémisphère inférieur, est intermédiaire cette fois entre l'horizontale et la verticale ascendante : la composante horizontale, en fonction de *rajas*, correspondra ici à la chaleur, et la composante verticale, en fonction de *sattwa*, à la lumière, en tant que chaleur et lumière sont envisagées comme deux termes complémentaires qui s'unissent dans la nature de l'élément igné.



En tout ceci, nous n'avons pas encore parlé de l'éther : comme il est le plus élevé et le plus subtil de tous les éléments, nous devons le placer au point le plus haut, c'est-à-dire au pôle supérieur, qui

est la région de la lumière pure, par opposition au pôle inférieur qui est, comme nous l'avons dit, la région de l'obscurité. Ainsi, l'éther domine la sphère des autres éléments ; mais, en même temps, il faut aussi le regarder comme enveloppant et pénétrant tous ces éléments, dont il est le principe, et cela en raison de l'état d'indifférenciation qui le caractérise, et qui lui permet de réaliser une véritable « omniprésence » dans le monde corporel ; comme le dit Shankarâchârya dans l'*Atmâ-Bodha*, « l'éther est répandu partout, et il pénètre à la fois l'extérieur et l'intérieur des choses ». Nous pouvons donc dire que, parmi les éléments, l'éther seul atteint le point où l'action de *sattwa* s'exerce au plus haut degré ; mais nous ne pouvons pas l'y localiser exclusivement, comme nous l'avons fait pour la terre au point opposé, et nous devons le considérer comme occupant en même temps la totalité du domaine élémentaire, quelle que soit d'ailleurs la représentation géométrique dont on se servira pour symboliser l'ensemble de ce domaine. Si nous avons adopté la représentation par une figure sphérique, ce n'est pas seulement parce qu'elle est celle qui permet l'interprétation la plus facile et la plus claire, mais c'est aussi, et même avant tout, parce qu'elle s'accorde mieux que toute autre avec les principes généraux du symbolisme cosmogonique, tels qu'on peut les retrouver dans toutes les traditions ; il y aurait à cet égard des comparaisons fort intéressantes à établir, mais nous ne pouvons entrer ici dans ces développements, qui s'écarteraient beaucoup trop du sujet de la présente étude.

Avant de quitter cette partie de notre exposé, il nous reste encore une dernière remarque à faire : c'est que, si nous prenons les éléments dans l'ordre où nous les avons répartis dans leur sphère, en allant de haut en bas, c'est-à-dire du plus subtil au plus dense, nous retrouvons précisément l'ordre indiqué par Platon ; mais ici cet ordre, que nous pouvons appeler hiérarchique, ne se confond pas avec l'ordre de production des éléments et doit en être soigneusement distingué. En effet, Pair y occupe un rang intermédiaire entre le feu et Peau, mais il n'en est pas moins produit avant le feu, et, à vrai dire, la raison de ces deux situations différentes est au fond la même : c'est que l'air est un élément neutre en quelque sorte, et qui, par là même, correspond à un état de moindre différenciation que le feu et l'eau, parce que les deux tendances ascendante et descendante s'y équilibrent encore parfaitement l'une par l'autre. Par contre, cet équilibre est rompu dans le feu au profit de la tendance ascendante, et dans l'eau au profit de la tendance descendante ; et l'opposition manifestée entre les qualités respectives de ces deux éléments marque nettement l'état de plus grande différenciation auquel ils correspondent. Si l'on se place au point de vue de la production des éléments, il faut regarder leur différenciation comme s'effectuant à partir du centre de la sphère, point primordial où nous placerons alors l'éther en tant qu'il est leur principe ; de là, nous aurons en premier lieu l'expansion horizontale, correspondant à l'air, puis la manifestation de la tendance ascendante, correspondant au feu, et celle de la tendance descendante, correspondant à l'eau d'abord, et ensuite à la terre, point d'arrêt et terme final de toute la différenciation élémentaire.

Nous devons maintenant entrer dans quelques détails sur les propriétés de chacun des cinq éléments, et tout d'abord établir que le premier d'entre eux, *âkâsha* ou l'éther, est bien un élément réel et distinct des autres. En effet, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, certains, notamment les Bouddhistes, ne le reconnaissent pas comme tel, et, sous prétexte qu'il est *nirûpa*, c'est-à-dire « sans forme », en raison de son homogénéité, ils le regardent comme une « non-entité » et l'identifient au vide, car, pour eux, l'homogène ne peut être qu'un pur vide. La théorie du « vide universel » (*sarva-shûnya*) se présente d'ailleurs ici comme une conséquence directe et logique de l'atomisme, car, s'il n'y a dans le monde corporel que les atomes qui aient une existence positive, et si ces atomes doivent se mouvoir pour s'agréger les uns aux autres et former ainsi tous les corps, ce mouvement ne pourra s'effectuer que dans le vide. Cependant, cette conséquence n'est pas acceptée par l'école de Kanâda, représentative du *Vaishêshika*, mais hétérodoxe précisément en ce qu'elle admet l'atomisme, dont, bien entendu, ce point de vue « cosmologique » n'est nullement solidaire en lui-même ; inversement, les « philosophes physiciens » grecs qui ne comptent pas l'éther parmi les éléments sont loin d'être tous atomistes, et ils semblent du reste plutôt l'ignorer que le rejeter expressément. Quoi qu'il en soit, l'opinion des Bouddhistes se réfute aisément en faisant remarquer qu'il ne peut pas y avoir d'espace vide, une telle conception étant contradictoire : dans tout le domaine de la manifestation universelle, dont l'espace fait partie, il ne peut pas y avoir de vide, parce que le vide, qui ne peut être conçu que négativement, n'est pas une possibilité de manifestation ; en outre, cette conception d'un espace vide serait celle d'un contenant sans contenu, ce qui est évidemment dépourvu de sens. L'éther est donc

ce qui occupe tout l'espace, mais il ne se confond pas pour cela avec l'espace lui-même, car celui-ci, n'étant qu'un contenant, c'est-à-dire en somme une condition d'existence et non pas une entité indépendante, ne peut pas, comme tel, être le principe substantiel des corps, ni donner naissance aux autres éléments ; l'éther n'est donc pas l'espace, mais bien le contenu de l'espace envisagé préalablement à toute différenciation. Dans cet état d'indifférenciation primordiale, qui est comme une image de l'« indistinction » de *Prakriti* relativement à ce domaine spécial de manifestation qu'est le monde corporel, l'éther renferme déjà en puissance, non seulement tous les éléments, mais aussi tous les corps, et son homogénéité même le rend apte à recevoir toutes les formes dans ses modifications. Étant le principe des choses corporelles, il possède la quantité, qui est un attribut fondamental commun à tous les corps ; en outre, il est regardé comme essentiellement simple, toujours en raison de son homogénéité, et comme impénétrable, parce que c'est lui qui pénètre tout.

Établie de cette façon, l'existence de l'éther se présente tout autrement que comme une simple hypothèse, et cela montre bien la différence profonde qui sépare la doctrine traditionnelle de toutes les théories scientifiques modernes. Cependant, il y a lieu d'envisager encore une autre objection : l'éther est un élément réel, mais cela ne suffit pas à prouver qu'il soit un élément distinct ; en d'autres termes, il se pourrait que l'élément qui est répandu dans tout l'espace corporel (nous voulons dire par là l'espace capable de contenir des corps) ne soit pas autre que l'air, et alors c'est celui-ci qui serait en réalité l'élément primordial. La réponse à cette objection est que chacun de nos sens nous fait connaître, comme son objet propre, une qualité distincte de celles qui sont connues par les autres sens ; or une qualité ne peut exister que dans quelque chose à quoi elle soit rapportée comme un attribut l'est à son sujet, et, comme chaque qualité sensible est ainsi attribuée à un élément dont elle est la propriété caractéristique, il faut nécessairement qu'aux cinq sens correspondent cinq éléments distincts.

La qualité sensible qui est rapportée à l'éther est le Son ; ceci nécessite quelques explications, qui seront facilement comprises si l'on envisage le mode de production du son par le mouvement vibratoire, ce qui est fort loin d'être une découverte récente comme certains pourraient le croire, car Kanâda déclare expressément que « le son est propagé par ondulations, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, à partir d'un centre déterminé ». Un tel mouvement se propage autour de son point de départ par des ondes concentriques, uniformément réparties suivant toutes les directions de l'espace, ce qui donne naissance à la figure d'un sphéroïde indéfini et non fermé. C'est là le mouvement le moins différencié de tous, en raison de ce que nous pouvons appeler son « isotropisme », et c'est pourquoi il pourra donner naissance à tous les autres mouvements, qui s'en distingueront en tant qu'ils ne s'effectueront plus d'une façon uniforme suivant toutes les directions ; et, de même, toutes les formes plus particularisées procéderont de la forme sphérique originelle. Ainsi, la différenciation de l'éther primitivement homogène, différenciation qui engendre les autres éléments, a pour origine un mouvement élémentaire se produisant de la façon que nous venons de décrire, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini ; mais ce mouvement élémentaire n'est pas autre chose que le prototype de l'ondulation sonore. La sensation auditive est d'ailleurs la seule qui nous fasse percevoir directement un mouvement vibratoire ; si même on admet, avec la plupart des physiciens modernes, que les autres sensations proviennent d'une transformation de semblables mouvements, il n'en reste pas moins vrai qu'elles en diffèrent qualitativement en tant que sensations, ce qui est ici la seule considération essentielle. D'autre part, après ce qui vient d'être dit, c'est dans l'éther que réside la cause du son ; mais il est bien entendu que cette cause doit être distinguée des milieux divers qui peuvent servir secondairement à la propagation du son, et qui contribuent à nous le rendre perceptible en amplifiant les vibrations éthériques élémentaires, et cela d'autant plus que ces milieux sont plus denses ; ajoutons enfin, à ce propos, que la qualité sonore est également sensible dans les quatre autres éléments, en tant que ceux-ci procèdent tous de l'éther. A part ces considérations, l'attribution de la qualité sonore à l'éther, c'est-à-dire au premier des éléments, a encore une autre raison profonde, qui se rattache à la doctrine de la primordialité et de la perpétuité du son ; mais c'est là un point auquel nous ne pouvons ici que faire une simple allusion en passant.

Le second élément, celui qui se différencie en premier lieu à partir de l'éther, est *vâyu* ou l'air ; le mot *vâyu*, dérivé de la racine verbale *vâ* qui signifie « aller » ou « se mouvoir », désigne proprement le souffle ou le vent, et, par suite, la mobilité est considérée comme le caractère essentiel de cet

élément. D'une façon plus précise, l'air est, ainsi que nous l'avons déjà dit, regardé comme doué d'un mouvement transversal, mouvement dans lequel toutes les directions de l'espace ne jouent plus le même rôle comme dans le mouvement sphéroïdal que nous avons eu à envisager précédemment, mais qui s'effectue au contraire suivant une certaine direction particulière ; c'est donc en somme le mouvement rectiligne, auquel donne naissance la détermination de cette direction. Cette propagation du mouvement suivant certaines directions déterminées implique une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique ; et nous avons dès lors un mouvement complexe, qui, n'étant plus « isotrope », doit être constitué par une combinaison ou une coordination de mouvements vibratoires élémentaires. Un tel mouvement donne naissance à des formes également complexes, et, comme la forme est ce qui affecte en premier lieu le toucher, la qualité tangible peut être rapportée à l'air comme lui appartenant en propre, en tant que cet élément est, par sa mobilité, le principe de la différenciation des formes. C'est donc par l'effet de la mobilité que l'air nous est rendu sensible ; analogiquement, d'ailleurs, l'air atmosphérique ne devient sensible au toucher que par son déplacement ; mais, suivant la remarque que nous avons faite plus haut d'une façon générale, il faut bien se garder d'identifier l'élément air avec cet air atmosphérique, qui est un corps, comme certains n'ont pas manqué de le faire en constatant quelques rapprochements de ce genre. C'est ainsi que Kanâda déclare que l'air est incolore ; mais il est bien facile de comprendre qu'il doit en être ainsi, sans se référer pour cela aux propriétés de l'air atmosphérique, car la couleur est une qualité du feu, et celui-ci est logiquement postérieur à l'air dans l'ordre de développement des éléments ; cette qualité n'est donc pas encore manifestée au stade qui est représenté par l'air.

Le troisième élément est *têjas* ou le feu, qui se manifeste à nos sens sous deux aspects principaux, comme lumière et comme chaleur ; la qualité qui lui appartient en propre est la visibilité, et, à cet égard, c'est sous son aspect lumineux que le feu doit être envisagé ; ceci est trop clair pour avoir besoin d'explication, car c'est évidemment par la lumière seule que les corps sont rendus visibles. Selon Kanâda, « la lumière est colorée, et elle est le principe de la coloration des corps » ; la couleur est donc une propriété caractéristique de la lumière : dans la lumière elle-même, elle est blanche et resplendissante ; dans les divers corps, elle est variable, et l'on peut distinguer parmi ses modifications des couleurs simples et des couleurs mixtes ou mêlées. Notons que les Pythagoriciens, au rapport de Plutarque, affirmaient également que « les couleurs ne sont autre chose qu'une réflexion de la lumière, modifiée de différentes manières » ; on aurait donc grand tort de voir là encore une découverte de la science moderne. D'autre part, sous son aspect calorique, le feu est sensible au toucher, dans lequel il produit l'impression de la température ; l'air est neutre sous ce rapport, puisqu'il est antérieur au feu et que la chaleur est un aspect de celui-ci ; et, quant au froid, il est regardé comme une propriété caractéristique de l'eau. Ainsi, à l'égard de la température comme en ce qui concerne l'action des deux tendances ascendante et descendante que nous avons précédemment définies, le feu et l'eau s'opposent l'un à l'autre, tandis que l'air se trouve dans un état d'équilibre entre ces deux éléments. D'ailleurs, si l'on considère que le froid augmente la densité des corps en les contractant, alors que la chaleur les dilate et les subtilise, on reconnaîtra sans peine que la corrélation de la chaleur et du froid avec le feu et l'eau respectivement se trouve comprise, à titre d'application particulière et de simple conséquence, dans la théorie générale des trois *gunas* et de leur répartition dans l'ensemble du domaine élémentaire.

Le quatrième élément, *ap* ou l'eau, a pour propriétés caractéristiques, outre le froid dont nous venons de parler, la densité ou la gravité, qui lui est commune avec la terre, et la fluidité ou la viscosité, qui est la qualité par laquelle elle se distingue essentiellement de tous les autres éléments ; nous avons déjà signalé la corrélation de ces deux propriétés avec les actions respectives de *tamas* et de *rajas*. D'autre part, la qualité sensible qui correspond à l'eau est la saveur ; et l'on peut remarquer incidemment, bien qu'il n'y ait pas lieu d'attacher une trop grande importance aux considérations de cette sorte, que ceci se trouve être en accord avec l'opinion des physiologistes modernes qui pensent qu'un corps n'est « sapide » qu'autant qu'il peut se dissoudre dans la salive ; en d'autres termes, la saveur, dans un corps quelconque, est une conséquence de la fluidité.

Enfin, le cinquième et dernier élément est *prithvi* ou la terre, qui ne possédant plus la fluidité comme l'eau, correspond à la modalité corporelle la plus condensée de toutes ; aussi est-ce dans cet élément que nous trouvons à son plus haut degré la gravité, qui se manifeste dans la descente ou la chute des corps. La qualité sensible qui est propre à la terre est l'odeur ; c'est pourquoi cette qualité

est regardée comme résidant dans des particules solides qui, se détachant des corps, entrent en contact avec l'organe de l'odorat. Sur ce point encore, il ne semble pas qu'il y ait désaccord avec les théories physiologiques actuelles ; mais d'ailleurs, même s'il y avait un désaccord quelconque, cela importerait peu au fond, car l'erreur devrait alors se trouver en tout cas du côté de la science profane, et non pas de celui de la doctrine traditionnelle.

Pour terminer, nous dirons quelques mots de la façon dont la doctrine hindoue envisage les organes des sens dans leur rapport avec les éléments : puisque chaque qualité sensible procède d'un élément dans lequel elle réside essentiellement, il faut que l'organe par lequel cette qualité est perçue lui soit conforme, c'est-à-dire qu'il soit lui-même de la nature de l'élément correspondant. C'est ainsi que sont constitués les véritables organes des sens, et il faut, contrairement à l'opinion des Bouddhistes, les distinguer des organes extérieurs, c'est-à-dire des parties du corps humain qui ne sont que leurs sièges et leurs instruments. Ainsi, le véritable organe de l'ouïe n'est pas le pavillon de l'oreille, mais la portion de l'éther qui est contenue dans l'oreille interne, et qui entre en vibration sous l'influence d'une ondulation sonore ; et Kanâda fait observer que ce n'est point la première onde ni les ondes intermédiaires qui font entendre le son, mais la dernière onde qui vient en contact avec l'organe de l'ouïe. De même, le véritable organe de la vue n'est pas le globe de l'œil, ni la pupille, ni même la rétine, mais un principe lumineux qui réside dans l'œil, et qui entre en communication avec la lumière émanée des objets extérieurs ou réfléchi par eux ; la luminosité de l'œil n'est pas ordinairement visible, mais elle peut le devenir dans certaines circonstances, particulièrement chez les animaux qui voient dans l'obscurité de la nuit. Il faut remarquer en outre que le rayon lumineux par lequel s'effectue la perception visuelle, et qui s'étend entre l'œil et l'objet perçu, peut être considéré dans les deux sens, d'une part comme partant de l'œil pour atteindre l'objet, et d'autre part, réciproquement, comme venant de l'objet vers la pupille de l'œil ; on trouve une théorie similaire de la vision chez les Pythagoriciens, et ceci s'accorde également avec la définition qu'Aristote donne de la sensation, conçue comme « l'acte commun du sentant et du senti ». On pourrait se livrer à des considérations du même genre pour les organes de chacun des autres sens ; mais nous pensons, par ces exemples, avoir donné à cet égard des indications suffisantes.

Telle est, exposée dans ses grandes lignes et interprétée aussi exactement que possible, la théorie hindoue des éléments, qui, outre l'intérêt propre qu'elle présente en elle-même, est susceptible de faire comprendre, d'une façon plus générale, ce qu'est le point de vue « cosmologique » dans les doctrines traditionnelles.

Dharma ¹

Le mot *dharma* semble être un des termes sanscrits qui embarrassent le plus les traducteurs, et ce n'est pas sans raison, car, en fait, il présente de multiples sens, et il est certainement impossible de le rendre toujours Uniformément par un même mot dans une autre langue ; peut-être même vaut-il mieux souvent le conserver purement et simplement, à la condition de l'expliquer par un commentaire. M. Gualtherus H. Mees, qui a consacré à ce sujet un livre paru récemment ², et qui, bien que se bornant presque exclusivement au point de vue social, fait montre de plus de compréhension qu'on n'en rencontre chez la plupart des Occidentaux, fait remarquer très justement que, s'il y a dans ce terme une certaine indétermination, celle-ci n'est nullement synonyme de vague, car elle ne prouve point que les conceptions des anciens aient manqué de clarté, ni qu'ils n'aient pas su distinguer les différents aspects de ce dont il s'agit ; ce prétendu vague, dont on pourrait trouver bien des exemples, indique plutôt que la pensée des anciens était beaucoup moins étroitement limitée que celle des modernes, et que, au lieu d'être analytique comme celle-ci, elle était essentiellement synthétique. Il subsiste d'ailleurs encore quelque chose de cette indétermination dans un terme comme celui de « loi », par exemple, qui enferme aussi des sens bien différents les uns des autres ; et ce mot « loi » est précisément, avec celui d'« ordre », un de ceux qui, dans bien des cas, peuvent rendre le moins imparfaitement l'idée de *dharma*.

On sait que *dharma* est dérivé de la racine *dhri*, qui signifie porter, supporter, soutenir, maintenir ³ ; il s'agit donc proprement d'un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation, car toutes les applications du *dharma* se rapportent toujours au monde manifesté. Aussi n'est-il pas possible d'admettre, comme l'auteur semble y être disposé, que ce terme puisse être plus ou moins un substitut d'*Ātmâ*, avec cette seule différence qu'il serait « dynamique » au lieu d'être « statique » ; *Ātmâ* est non-manifesté, donc immuable ; et *dharma* en est une expression, si l'on veut, en ce sens qu'il reflète l'immutabilité principielle dans l'ordre de la manifestation ; il n'est « dynamique » que dans la mesure où manifestation implique nécessairement « devenir », mais il est ce qui fait que ce « devenir » n'est pas pur changement, ce qui y maintient toujours à travers le changement même, une certaine stabilité relative. Il est d'ailleurs important de remarquer, à cet égard, que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme sens, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; effectivement, c'est à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre vraiment la notion du *dharma* : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier que, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, le langage est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme que dans les langues modernes, et que c'est d'ailleurs de celui-ci qu'il tient cette multiplicité de sens dont nous parlions tout à l'heure ; et peut-être pourrait-on même montrer que la conception du *dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

D'autre part, M. Mees signale avec raison la parenté de la notion de *dharma* avec celle de *rita*, qui a étymologiquement le sens de « rectitude » (de la même façon que le *Te* de la tradition extrême-orientale, qui est aussi très proche du *dharma*), ce qui rappelle encore évidemment l'idée de « l'axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est identique au mot « rite », et l'on pourrait dire en effet que ce dernier, à l'origine tout au moins, désigne tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; il n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit. Il doit être bien entendu que le rite conserve toujours le même caractère, et que c'est l'activité non rituelle qui est en quelque sorte déviée : tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume »,

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, Octobre 1935.

2. *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague ; Luzac and Co., London). La plus grande partie du livre concerne plus spécialement la question des *varnas* ou castes, mais ce point de vue mérite de faire à lui seul l'objet d'un autre article.

3. Quoi qu'en dise l'auteur, une communauté de racine avec le mot « forme » nous paraît peu vraisemblable, et, en tous cas, nous ne voyons pas bien quelles conséquences on pourrait en tirer.

sans aucune raison profonde, n'existait pas originellement ; et le rite, envisagé traditionnellement, n'a aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. Mais il y a encore quelque chose de plus : quand nous parlons ici de conformité à l'ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme, dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

De même, la notion du *dharma* n'est pas limitée à l'homme, mais s'étend à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation ; c'est pourquoi une conception uniquement sociale ne saurait être suffisante pour permettre de la comprendre au fond : ce n'est là rien de plus qu'une application particulière, qui ne doit jamais être séparée de la « loi » ou « norme » primordiale et universelle dont elle n'est que la traduction en mode spécifiquement humain. Sans doute, on peut bien parler du *dharma* propre de chaque être (*swadharma*) ou de chaque groupe d'êtres, tel qu'une collectivité humaine par exemple ; mais ceci n'est à vrai dire qu'une particularisation du *dharma* par rapport aux conditions spéciales de cet être ou de ce groupe, dont la nature et la constitution sont forcément analogues à celles de l'ensemble dont il fait partie, que cet ensemble soit un certain état d'existence ou même la manifestation tout entière, car l'analogie s'applique toujours à tous les niveaux et à tous les degrés. On voit que nous sommes ici bien loin d'une conception « morale » : si une idée comme celle de « justice » convient parfois pour rendre le sens de *dharma*, ce n'est qu'en tant qu'elle est une expression humaine de l'équilibre ou de l'harmonie, c'est-à-dire d'un des aspects du maintien de la stabilité cosmique. À plus forte raison, une idée de « vertu » ne peut s'appliquer ici que dans la mesure où elle indique que les actions d'un être sont conformes à sa propre nature, et, par là même, à l'ordre total qui a son reflet ou son image dans la nature de chacun. De même encore, si l'on considère une collectivité humaine et non plus une individualité isolée, l'idée de la « législation » ne rentre dans celle du *dharma* que parce que cette législation doit être normalement une adaptation de l'ordre cosmique au milieu social ; et ce caractère est particulièrement visible en ce qui concerne l'institution des castes, comme nous le verrons dans un prochain article. Ainsi s'expliquent en somme toutes les significations secondaires du mot *dharma* ; il n'y a de difficulté que quand on veut les considérer à part et sans voir comment elles sont dérivées d'un principe commun, qui est, pourrait-on dire, comme l'unité fondamentale à laquelle se ramène leur multiplicité ¹.

Avant de terminer cet aperçu, nous devons encore, pour situer plus exactement la notion du *dharma*, indiquer la place qu'il occupe parmi les buts que les Écritures traditionnelles hindoues assignent à la vie humaine. Ces buts sont au nombre de quatre, et ils sont énumérés ainsi dans un ordre hiérarchiquement ascendant : *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha* ; ce dernier, c'est-à-dire la « Délivrance », est seul le but suprême, et, étant au-delà du domaine de la manifestation, il est d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans commune mesure avec ceux-ci, comme l'absolu est sans commune mesure avec le relatif. Quant aux trois premiers buts, qui se rapportent tous au manifesté, *artha* comprend l'ensemble des biens de l'ordre corporel ; *kâma* est le désir, dont la satisfaction constitue le bien de l'ordre psychique ; *dharma* étant supérieur à celui-ci, il faut considérer sa réalisation comme relevant proprement de l'ordre spirituel, ce qui s'accorde en effet avec le caractère d'universalité que nous lui avons reconnu. Il va de soi, cependant, que tous ces buts, y compris *dharma* lui-même, n'étant toujours que contingents comme la manifestation en dehors de laquelle ils ne sauraient être envisagés, ne peuvent jamais être que subordonnés par rapport au but suprême, vis-à-vis duquel ils ne sont plus en somme que de simples moyens. Chacun de ces mêmes buts est d'ailleurs subordonné aussi à ceux qui lui sont supérieurs tout en demeurant encore relatifs ; mais, lorsqu'ils sont seuls énumérés à l'exclusion de *moksha*, c'est qu'il s'agit d'un point de vue limité à la considération du manifesté, et c'est seulement ainsi que *dharma* peut apparaître parfois comme le but le plus élevé qui soit proposé à l'homme. Nous verrons en outre par la suite que ces buts sont

1. Il est facile de comprendre aussi que l'application sociale du *dharma* se traduise toujours, si l'on veut employer le langage moderne, comme « devoir » et non comme « droit » ; le *dharma* propre d'un être ne peut évidemment s'exprimer que par ce qu'il doit faire lui-même, et non pas par ce que les autres doivent faire à son égard, et qui relève naturellement du *dharma* de ces autres êtres.

plus particulièrement en correspondance respective avec les différents *varnas*¹; et nous pouvons dire dès maintenant que cette correspondance repose essentiellement sur la théorie des trois *gunas*, ce qui montre bien que, ici encore, l'ordre humain apparaît comme indissolublement lié à l'ordre cosmique tout entier.

1. [Cf. le chapitre suivant.]

Varna ¹

M. Gualtherus H. Mees, dans son livre *Dharma and Society* dont nous avons déjà parlé, s'étend surtout, comme nous l'avons dit, sur la question des castes ; il n'accepte d'ailleurs pas ce mot dans le sens où nous l'entendons, mais préfère garder le terme sanscrit *varna* sans le traduire, ou le rendre par une expression comme celle de « classes naturelles », qui, en effet, définit assez bien ce dont il s'agit, puisque c'est véritablement une répartition hiérarchique des êtres humains en conformité avec la nature propre de chacun d'eux. Cependant, il est à craindre que le mot « classes », même accompagné d'un qualificatif, n'évoque l'idée de quelque chose de plus ou moins comparable aux classes sociales de l'Occident, qui, elles, sont à la vérité purement artificielles, et qui n'ont rien de commun avec une hiérarchie traditionnelle, dont elles représentent tout au plus une sorte de parodie ou de caricature. Aussi trouvons-nous, pour notre part, qu'il vaut encore mieux employer le mot « castes », qui n'a assurément qu'une valeur toute conventionnelle, mais qui du moins a été fait exprès pour désigner l'organisation hindoue ; mais M. Mees la réserve aux castes multiples qui existent en fait dans l'Inde actuelle, et dans lesquelles il veut voir quelque chose de tout à fait différent des *varnas* primitifs. Nous ne pouvons partager cette façon d'envisager les choses, car ce ne sont là en réalité que des subdivisions secondaires, dues à une complexité ou à une différenciation plus grande de l'organisation sociale, et, quelle que soit leur multiplicité, elles n'en rentrent pas moins toujours dans le cadre des quatre *varnas*, qui seuls constituent la hiérarchie fondamentale et demeurent nécessairement invariables, comme expression des principes traditionnels et reflet de l'ordre cosmique dans l'ordre social humain.

Il y a, sous cette distinction que veut faire M. Mees entre *varna* et « caste », une idée qui nous semble inspirée en grande partie des théories bergsoniennes sur les « sociétés ouvertes » et les « sociétés fermées », bien qu'il ne se réfère jamais expressément à celles-ci : il essaie de distinguer deux aspects du *dharma*, dont l'un correspondrait plus ou moins au *varna* et l'autre à la « caste », et dont la prédominance s'affirmerait alternativement dans ce qu'il appelle des « périodes de vie » et des « périodes de forme », auxquelles il attribue des caractères respectivement « dynamiques » et « statiques ». Nous n'avons point l'intention de discuter ici ces conceptions philosophico-historiques, qui ne reposent évidemment sur aucune donnée traditionnelle ; il est plus intéressant pour nous de relever un malentendu au sujet du mot *jâti* que l'auteur croit désigner ce qu'il appelle « caste », alors que, en réalité, il est tout simplement employé comme un équivalent ou un synonyme de *varna*. Ce mot *jâti* signifie littéralement « naissance », mais il ne faudrait pas l'entendre, ou du moins pas exclusivement ni en principe, au sens d'« hérédité » ; il désigne la nature individuelle de l'être, en tant qu'elle est nécessairement déterminée dès sa naissance même, comme ensemble des possibilités qu'il développera au cours de son existence ; cette nature résulte avant tout de ce qu'est l'être en lui-même, et secondairement seulement des influences du milieu, dont fait partie l'hérédité proprement dite ; encore convient-il d'ajouter que ce milieu même est normalement déterminé par une certaine loi d'« affinité », de façon à être aussi conforme que possible aux tendances propres de l'être qui y naît ; nous disons normalement, car il peut y avoir des exceptions plus ou moins nombreuses, du moins dans une période de confusion comme le *Kali-Yuga*. Cela étant, on ne voit pas du tout ce que pourrait être une caste « ouverte », si l'on entend par là (et que pourrait-on entendre d'autre ?) qu'un individu aurait la possibilité de changer de caste à un moment donné ; cela impliquerait chez lui un changement de nature qui est tout aussi inconcevable que le serait un changement subit d'espèce dans la vie d'un animal ou d'un végétal (et l'on peut remarquer que le mot *jâti* a aussi le sens d'« espèce », ce qui justifie encore plus complètement cette comparaison). Un apparent changement de caste ne pourrait être rien de plus que la réparation d'une erreur, dans le cas où l'on aurait tout d'abord attribué à l'individu une caste qui n'était pas réellement la sienne ; mais le fait qu'une telle erreur peut parfois se produire (et précisément encore par suite de l'obscurité du *Kali-Yuga*) n'empêche nullement, d'une façon générale, la possibilité de déterminer la caste véritable dès la naissance ; si M. Mees semble croire que la considération de l'hérédité interviendrait seule alors, c'est qu'il ignore sans doute que les moyens de cette détermination peuvent être fournis par certaines sciences traditionnelles, ne fût-ce que l'astrologie (qui, bien entendu, est ici tout autre chose que la prétendue « astrologie scientifique » de certains Occidentaux modernes et n'a rien à voir avec un

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, Novembre 1935.

art « conjectural » ou « divinatoire », non plus qu'avec l'empirisme des statistiques et du calcul des probabilités).

Ceci mis au point, revenons à la notion même de *varna* ; ce mot signifie proprement « couleur », mais aussi, par extension, « qualité » en général, et c'est pourquoi il peut être pris pour désigner la nature individuelle ; M. Mees écarte très justement l'interprétation bizarre proposée par certains, qui veulent voir dans le sens de « couleur » la preuve que la distinction des *varnas* aurait été, à l'origine, basée sur des différences de race, ce dont il est tout à fait impossible de trouver nulle part la moindre confirmation. La vérité est que, si des couleurs sont effectivement attribuées aux *varnas*, c'est d'une façon purement symbolique ; et la « clef » de ce symbolisme est donnée par la correspondance avec les *gunas*, correspondance qui est notamment indiquée très explicitement dans ce texte du *Vishnu-Purâna* : « Quand *Brahmâ*, conformément à son dessein, voulut produire le monde, des êtres en lesquels *sattwa* prévalait provinrent de sa bouche ; d'autres en lesquels *rajas* était prédominant provinrent de sa poitrine ; d'autres en lesquels *rajas et tamas* étaient forts l'un et l'autre provinrent de ses cuisses ; enfin, d'autres provinrent de ses pieds, ayant pour caractéristique principale *tamas*. De ces êtres furent composés les quatre *varnas*, les *Brâhmanas*, les *Kshatriyas*, les *Vaishyas* et les *Shûdras*, qui étaient provenus respectivement de sa bouche, de sa poitrine, de ses cuisses et de ses pieds ». *Sattwa* étant représenté par la couleur blanche, celle-ci est naturellement attribuée aux *Brâhmanas* ; de même, le rouge, couleur représentative de *rajas*, l'est aux *Kshatriyas* ; les *Vaishyas*, caractérisés par un mélange des deux *gunas* inférieurs, ont pour couleur symbolique le jaune ; enfin, le noir, couleur de *tamas*, est par suite celle qui convient aux *Shûdras*.

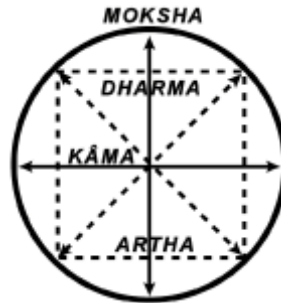
La hiérarchisation des *varnas*, ainsi déterminée par les *gunas* qui prédominent respectivement en eux, se superpose exactement à celle des éléments, telle que nous l'avons exposée dans notre étude sur ce sujet ¹ ; c'est ce que montre immédiatement la comparaison du schéma ci-contre avec celui que nous avons donné alors. Il faut seulement remarquer, pour que la similitude soit complète, que la place de l'éther doit être occupée ici par *Hamsa*, c'est-à-dire par la caste primordiale unique qui existait dans le *Krita-Yuga*, et qui contenait les quatre *varnas* ultérieurs en principe et à l'état indifférencié, de la même façon que l'éther contient les quatre autres éléments.



D'autre part, M. Mees essaie, tout en se défendant d'ailleurs de vouloir pousser trop loin les analogies, d'indiquer une correspondance des quatre *varnas* avec les quatre *âshramas* ou stades réguliers de l'existence, que nous n'examinerons pas ici, et aussi avec les quatre buts de la vie humaine dont nous avons parlé précédemment à propos du *dharma* ; mais, dans ce dernier Cas, le fait même qu'il s'agit toujours d'une division quaternaire l'a induit à une inexactitude manifeste. En effet, il est évidemment inadmissible qu'on propose comme un but, fût-il le plus inférieur de tous, l'obtention de quelque chose qui correspondrait purement et simplement à *tamas* ; la répartition, si on l'effectue de bas en haut, doit donc commencer en réalité au degré qui est immédiatement supérieur à celui-là, ainsi que l'indique notre second schéma ; et il est facile de comprendre que *dharma* correspond bien effectivement à *sattwa*, *kâma* à *rajas*, et *artha* à un mélange de *rajas* et de *tamas*. En même temps, les relations de ces buts avec le caractère et le rôle des trois *varnas* supérieurs (c'est-à-dire de ceux dont les membres possèdent les qualités d'*ârya* et de *dwija*) apparaissent alors d'eux-mêmes : la fonction du *Vaishya* se rapporte bien à l'acquisition d'*artha* ou des biens de l'ordre corporel ; *kâma* ou le désir est le mobile de l'activité qui convient proprement au *Kshatriya* ; et le *Brâhmana* est véritablement

1. [Voir le chapitre : *La théorie hindoue des cinq éléments.*] p. 45.

le représentant et le gardien naturel du *dharmā*. Quant à *moksha*, ce but suprême est, comme nous l'avons déjà dit, d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans aucune commune mesure avec eux ; il se situe donc au-delà de tout ce qui correspond aux fonctions particulières des *varnas*, et il ne saurait être contenu, comme le sont les buts transitoires et contingents, dans la sphère qui représente le domaine de l'existence conditionnée, puisqu'il est précisément la libération de cette existence même ; il est aussi, bien entendu, au-delà des trois *gunas*, qui ne concernent que les états de la manifestation universelle.



Ces quelques considérations montrent assez clairement que, quand il s'agit des institutions traditionnelles, un point de vue uniquement « sociologique » est insuffisant pour aller au fond des choses, puisque le véritable fondement de ces institutions est d'ordre proprement « cosmologique » ; mais il va de soi que certaines lacunes à cet égard ne doivent pourtant point nous empêcher de reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. Mees, qui est certainement bien supérieur à la plupart des travaux que d'autres Occidentaux ont consacrés aux mêmes questions.

Tantrisme et magie ¹

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

Tout d'abord, nous rappellerons que la magie, d'ordre si inférieur qu'elle soit en elle-même, est cependant une science traditionnelle authentique ; comme telle, elle peut légitimement avoir une place parmi les applications d'une doctrine orthodoxe, pourvu que ce ne soit que la place subordonnée et très secondaire qui convient à son caractère essentiellement contingent. D'autre part, étant donné que le développement effectif des sciences traditionnelles particulières est déterminé en fait par les conditions propres à telle ou telle époque, il est naturel et en quelque sorte normal que les plus contingentes d'entre elles se développent surtout dans la période où l'humanité est la plus éloignée de l'intellectualité pure, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, et qu'ainsi elles y prennent, tout en restant dans les limites qui leur sont assignées par leur nature même, une importance qu'elles n'avaient jamais pu avoir dans les périodes antérieures. Les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, peuvent toujours servir de « supports » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur, et c'est cela qui, plus que ce qu'elles sont en elles-mêmes, leur confère une valeur proprement doctrinale ; mais, comme nous le disons d'autre part, de tels « supports », d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la « descente » cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette « matérialisation » nécessaire des « supports » dont nous avons parlé ; mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens, et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de déformations et d'usages illégitimes ; la déviation, dans tous les cas, n'est d'ailleurs imputable, en définitive, qu'aux conditions mêmes de cette période d'« obscurisation » qu'est le *Kali-Yuga*.

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

On reconnaît généralement assez volontiers qu'il y a une initiation tantrique, mais, le plus souvent, sans se rendre compte de ce qui est réellement impliqué par là ; tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, au sujet des fins spirituelles qui sont celles de toute initiation régulière sans aucune exception, nous dispense d'insister longuement sur ce point. La magie comme telle, se référant exclusivement au domaine « psychique » par définition même, n'a assurément rien d'initiatique ; donc, si même il arrive qu'un rituel initiatique mette en œuvre certains éléments apparemment « magiques », il faudra nécessairement que, par le but qu'il leur assigne, et par la façon dont il les emploie en conformité avec ce but, il les « transforme » en quelque chose d'un tout autre ordre, où

1. Publié dans *Études Traditionnelles*, Août-Septembre 1937.

le « psychique » ne sera plus qu'un simple « support » du spirituel ; et ainsi ce n'est plus du tout de magie qu'il s'agira là en réalité, pas plus que, par exemple, il ne s'agit de géométrie quand on effectue rituellement le tracé d'un *yantra* ; le « support » pris dans sa « matérialité », si l'on peut s'exprimer ainsi, ne doit jamais être confondu avec le caractère d'ordre supérieur qui lui est essentiellement conféré par sa destination. Cette confusion ne peut être que le fait d'observateurs superficiels, incapables de voir quoi que ce soit au-delà des apparences formelles les plus extérieures, ce qui est bien en effet le cas de presque tous ceux qui, dans l'Occident moderne, ont voulu s'occuper de ces choses, et qui y ont toujours apporté toute l'incompréhension inhérente à la mentalité profane ; c'est d'ailleurs cette même confusion qui, remarquons-le en passant, est également au point de départ des interprétations « naturalistes » qu'ils ont prétendu donner de tout symbolisme traditionnel.

À ces quelques observations, nous ajouterons encore une autre d'un caractère un peu différent : on sait quelle est l'importance des éléments tantriques qui ont pénétré certaines formes du Bouddhisme, celles qui sont comprises dans la désignation générale de *Mahâyâna* ; mais, bien loin de n'être qu'un Bouddhisme « corrompu », ainsi qu'il est de mode de le dire en Occident, ces formes représentent au contraire le résultat d'une adaptation tout à fait traditionnelle du Bouddhisme. Qu'on ne puisse plus guère, dans certains cas, retrouver facilement les caractères propres au Bouddhisme originel, cela importe peu ; ou plutôt, cela même ne fait que témoigner de l'étendue de la transformation qui a été ainsi opérée ¹. On peut alors poser cette question : comment une pareille chose pourrait-elle bien avoir été le fait du Tantrisme, si celui-ci n'était véritablement rien de plus ni d'autre que de la magie ? Il y a là une impossibilité parfaitement évidente pour quiconque à la moindre connaissance des réalités traditionnelles ; ce n'est d'ailleurs, au fond, que l'impossibilité même qu'il y a à ce que l'inférieur produise le supérieur, ou à ce que le « plus » sorte du « moins » ; mais cette absurdité n'est-elle pas, précisément, celle qui se trouve impliquée dans toute la pensée « évolutionniste » des Occidentaux modernes, et qui par là contribue, pour une large part, à fausser irrémédiablement toutes leurs conceptions ?

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

Le cinquième Veda ¹

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

Si nous appliquons ces considérations générales à la tradition hindoue, nous dirons que, contrairement à l'opinion des orientalistes, il n'existe rien de tel que ce qui est appelé « Védisme », « Brâhmanisme » et « Hindouisme », si l'on entend par là des doctrines qui auraient vu le jour à des époques successives et se seraient remplacées les unes les autres, chacune d'elles étant caractérisée par des conceptions essentiellement différentes de celles des autres, sinon même plus ou moins en contradiction avec celles-ci, conceptions qui se seraient ainsi formées successivement à la suite d'une « réflexion » imaginée sur le modèle de la simple spéculation philosophique. Ces diverses dénominations, si l'on tient à les conserver, ne doivent être regardées que comme désignant une seule et même tradition, à laquelle elles peuvent toutes convenir en effet ; et tout au plus pourra-t-on dire que chacune se rapporte plus directement à un certain aspect de cette tradition, les différents aspects se tenant d'ailleurs étroitement et ne pouvant en aucune façon être isolés les uns des autres. Cela résulte immédiatement du fait que la tradition dont il s'agit est, en principe, contenue intégralement dans le Vêda, et que, par conséquent, tout ce qui est contraire au Vêda ou n'en est pas légitimement dérivé est par là même exclu de cette tradition, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; l'unité et l'invariabilité essentielles de la doctrine sont ainsi assurées, quels que soient d'ailleurs les développements et les adaptations auxquelles elle pourra donner lieu pour répondre plus particulièrement aux besoins et aux aptitudes des hommes de telle ou telle époque.

Il doit être bien entendu, en effet, que l'immutabilité de la doctrine en elle-même ne fait obstacle à aucun développement ni à aucune adaptation, à la seule condition qu'ils soient toujours en stricte conformité avec les principes, mais aussi, en même temps, que rien de tout cela ne constitue jamais des « nouveautés », puisqu'il ne saurait en tout cas s'agir d'autre chose que d'une « explication » de ce que la doctrine impliquait déjà de tout temps, ou encore d'une formulation des mêmes vérités en termes différents pour les rendre plus aisément accessibles à la mentalité d'une époque plus « obscurcie ». Ce qui pouvait tout d'abord être saisi immédiatement et sans difficulté dans le principe même, les hommes des époques postérieures ne surent plus l'y voir, à part des cas exceptionnels, et il fallut alors suppléer à ce défaut général de compréhension par un détail d'explications et de commentaires qui jusque-là n'étaient nullement nécessaires ; de plus, les aptitudes à parvenir directement à la pure connaissance devenant toujours plus rares, il fallut ouvrir d'autres « voies » mettant en œuvre

1. Publié dans *Études Traditionnelles*, Août-Septembre 1937.

des moyens de plus en plus contingents, suivant en quelque sorte, pour y remédier dans la mesure du possible, la « descente » qui s'effectuait d'âge en âge dans le parcours du cycle de l'humanité terrestre. Ainsi, pourrait-on dire, celle-ci reçut, pour atteindre ses fins transcendantes, des facilités d'autant plus grandes que son niveau spirituel et intellectuel s'abaissait davantage, afin de sauver tout ce qui pouvait l'être encore, en tenant compte des conditions déterminées inévitablement par la loi du cycle.

C'est par ces considérations qu'on peut vraiment comprendre la place qu'occupe, dans la tradition hindoue, ce qui est habituellement désigné par le nom de « Tantrisme », en tant qu'il représente l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du *Kali-Yuga*. Il serait donc tout à fait erroné de voir là une doctrine à part, et à plus forte raison un « système » quelconque, comme le font toujours trop volontiers les Occidentaux ; à vrai dire, il s'agit bien plutôt d'un « esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui, de façon plus ou moins diffuse, pénètre toute la tradition hindoue sous sa forme actuelle, de sorte qu'il serait à peu près impossible de lui assigner, à l'intérieur de celle-ci, des limites précises et bien définies ; et, si l'on songe d'ailleurs que le début de *Kali-Yuga* remonte fort au-delà des temps dits « historiques » on devra reconnaître que l'origine même du Tantrisme, loin d'être si « tardive » que certains le prétendent, échappe forcément aux moyens restreints dont dispose l'investigation profane. Encore, quand nous parlons ici d'origine, en la faisant coïncider avec celle même du *Kali-Yuga*, cela n'est-il qu'à moitié vrai ; plus précisément, cela n'est vrai qu'à la condition de spécifier qu'il ne s'agit en cela que du Tantrisme comme tel, nous voulons dire en tant qu'expression ou manifestation extérieure de quelque chose qui, comme tout le reste de la tradition, existait dès le principe dans le Vêda même, bien qu'il n'ait été formulé plus explicitement et développé dans ses applications que lorsque les circonstances vinrent à l'exiger. On voit donc qu'il y a ici un double point de vue à envisager : d'une part, on peut trouver le Tantrisme jusque dans le Vêda, puisqu'il y est principiellement inclus, mais, d'autre part, il ne peut proprement être nommé, comme aspect distinct de la doctrine, qu'à partir du moment où il fut « explicité » pour les raisons que nous avons indiquées, et c'est en ce sens seulement qu'on doit le considérer comme particulier au *Kali-Yuga*.

La désignation de ce dont il s'agit provient de ce que les enseignements qui en constituent la base sont exprimés dans les traités qui portent le nom générique de *Tantras*, nom qui a un rapport direct avec le symbolisme du tissage dont nous avons parlé en d'autres occasions, car, au sens propre, *tantra* est la « chaîne » d'un tissu ; et nous avons fait remarquer que, ailleurs aussi, on trouve des mots de même signification appliqués aux Livres sacrés. Ces *Tantras* sont souvent regardés comme formant un « cinquième Vêda », spécialement destiné aux hommes du *Kali-Yuga* ; et ceci serait complètement injustifié s'ils n'étaient, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, dérivés du Vêda entendu dans son acception la plus rigoureuse, à titre d'adaptation aux conditions d'une époque déterminée. Il importe d'ailleurs de considérer qu'en réalité le Vêda est un, principiellement et en quelque sorte « intemporellement », avant d'être devenu triple, puis quadruple dans sa formation ; s'il peut être aussi quintuple dans l'âge actuel, du fait des développements supplémentaires requis par des facultés de compréhension moins « ouvertes » et ne pouvant plus s'exercer aussi directement dans l'ordre de l'intellectualité pure, il est évident que cela n'affectera pas davantage son unité première, qui est essentiellement son aspect « perpétuel » (*sanâtana*), donc indépendant des conditions particulières de quelque âge que ce soit.

La doctrine des *Tantras* n'est donc et ne peut être en somme qu'un développement normal, suivant certains points de vue, de ce qui est déjà contenu dans le Vêda, puisque c'est en cela, et en cela seulement, qu'elle peut être, comme elle l'est en fait, partie intégrante de la tradition hindoue ; et, pour ce qui est des moyens de « réalisation » (*sâdhana*) prescrits par les *Tantras*, on peut bien dire que, par là même, ils sont aussi dérivés légitimement du Vêda, puisqu'ils ne sont au fond rien d'autre que l'application et la mise en œuvre effective de cette même doctrine. Si ces moyens, dans lesquels il faut naturellement comprendre, que ce soit à titre principal ou simplement accessoire, les rites de tout genre, paraissent cependant revêtir un certain caractère de « nouveauté » par rapport à ceux qui les ont précédés, c'est qu'il n'y avait pas lieu de les envisager dans les époques antérieures, si ce n'est peut-être à titre de pures possibilités, puisque les hommes n'en avaient alors aucun besoin et qu'ils disposaient d'autres moyens qui convenaient mieux à leur nature. Il y a là quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'est le développement spécial d'une science traditionnelle à telle

ou telle époque, développement qui ne constitue pas davantage une « apparition » spontanée ou une « innovation » quelconque, puisque, dans ce cas également, il ne peut jamais s'agir réellement que d'une application des principes, donc de quelque chose qui avait en ceux-ci une préexistence au moins implicite, et qu'il était toujours possible, par conséquent, de rendre explicite à n'importe quel moment, à supposer qu'il y ait eu quelque raison de le faire ; mais, précisément, cette raison ne se trouve en fait que dans les circonstances contingentes qui conditionnent une époque déterminée.

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

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

Nama-Rupa ¹

On sait que, dans la tradition hindoue, l'individualité est considérée comme constituée par l'union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d'éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa*, signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l'expression composée *nâma-rûpa*, qui comprend ainsi l'individualité tout entière, *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et *rûpa* à son côté « substantiel » ; c'est donc à peu près l'équivalent de *ἔϊδος* et de la *ὕλη* d'Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c'est au contraire *rûpa* qu'on est obligé de traduire par « forme » ². Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

À un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* correspond aussi à la partie subtile de l'individualité, et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individualité, jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au-delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa* ; cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma* ³. Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quelconque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du cycle annuel (*samvatsara*) ⁴. Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas* ⁵, c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère supra-sensible qui y est attaché même dans son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas, l'être est encore « au-delà de la forme », mais il ne serait aussi « au-delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état

1. Publié dans *Études Traditionnelles*, Mars 1940.

2. En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la « forme » scolastique par *form* et la « forme », au sens ordinaire par *shape* ; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

3. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

4. *Jaiminiya Upanishad, Brâhmana*, I, 35.

5. *Ibid*, II 1.9.

« informel »¹.

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec εἶδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l'« idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l'« archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre²; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dévas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après lequel il réalise ensuite son œuvre sous une forme sensible, qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l'« idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de *rûpa*³. Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l'« idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien entendu, que l'« idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l'« idée » en elle-même correspond à l'« esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l'« âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l'« archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l'« essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considérée comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception comme des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rapporte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l'« idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle de « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l'« œil » (ou la vue) est donc pris comme symbole de l'expérience sensible, tandis que l'« oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de l'intellect « angélique » ou intuitif⁴; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition »

1. Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d'« acte » et de « puissance » ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la « forme » et à la « matière », qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acception plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné certaines confusions.

2. On se rappellera ici le symbolisme de la caverne de Platon.

3. Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shri Râmakrishna, *The Cultural Héritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

4. Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 17.

(d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*)¹. Il va de soi que, en elles-mêmes, l'ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu'elles y sont ainsi mises en rapport l'une avec l'autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l'ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s'y rapportent respectivement : la qualité auditive, se rapportant à l'éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale » que la qualité visuelle, qui se rapporte au feu ; et l'on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d'une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du Vêda ».

1. Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l'« œil de la Connaissance » dans la tradition hindoue, ou « œil du cœur » dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la « visibilité », différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais « systématique ».

Maya ¹

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment ² qu'il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu'on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son « art » est l'Architecte divin, et le monde est son « œuvre d'art » ; comme tel, le monde n'est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d'art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l'art qui « réside » dans l'artiste »

Le danger principal de l'emploi du mot « illusion », en effet, c'est qu'on risque trop souvent de le faire synonyme d'« irréalité » entendue d'une façon absolue, c'est-à-dire de considérer les choses qu'on dit illusoire comme n'étant qu'un néant pur et simple, alors qu'il s'agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu'on a prétendu parfois appuyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité, dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l'« art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général ³.

« *Mâyâ* est le « pouvoir » maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l'« Activité divine » (qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à Brahma même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique » ⁴ ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l'« art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la « Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'« *Avatâra* » : elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel » ⁵ ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde manifesté, en tant que *Prakriti*, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ* ⁶.

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l'« art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation du tissage dont nous avons parlé ailleurs ⁷, et, bien qu'on

1. Publié dans *Études Traditionnelles*, Juillet-août 1947.

2. Compte rendu du livre posthume d'Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization*, dans la *Review of Religion*, n° de mars 1947.

3. Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories « esthétiques » des modernes.

4. Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.

5. Krishna dit : « Bien que sans naissance, ... Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6).

6. Cf. La *Grande Triade*, ch. I. partie finale ; il doit être bien entendu à ce propos que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect « maternel » dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la Theotokos, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. Comme le dit M. Coomaraswamy, « ce n'est pas par accident que le nom de la mère de Bouddha est *Mâyâ* » (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certains ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

7. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, où sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu'« intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme conséquence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont véritablement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée », qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe ¹, mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendue en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

1. M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin ; « *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* » (*Confessions*, XI, 4).

Sanâtana Dharma ¹

La notion du *Sanâtana Dharma* est une de celles qui n'ont pas d'équivalent exact en Occident, si bien qu'il paraît impossible de trouver un terme ou une expression qui la rende entièrement et sous tous ses aspects ; toute traduction qu'on pourrait en proposer serait, sinon tout à fait fautive, du moins très insuffisante. Ananda K. Coomaraswamy pensait que l'expression qui pouvait peut-être le mieux en donner tout au moins une approximation était celle de *Philosophia Perennis*, prise dans le sens où elle était entendue au moyen âge ; cela est vrai en effet à certains égards, mais il y a cependant de notables différences, qu'il est d'autant plus utile d'examiner que certains semblent croire trop facilement à la possibilité d'assimiler purement et simplement ces deux notions l'une à l'autre.

Nous devons remarquer tout d'abord que la difficulté ne porte pas sur la traduction du mot *sanâtana*, dont le latin *perennis* est bien réellement un équivalent ; c'est proprement de « pérennité » ou de perpétuité qu'il s'agit ici, et non point d'éternité comme on le dit parfois. En effet, ce terme *sanâtana* implique une idée de durée, tandis que l'éternité, au contraire, est essentiellement la « non-durée » ; la durée dont il s'agit est indéfinie, si l'on veut, ou plus précisément « cyclique », dans l'acception du grec *aiônios*, qui n'a pas davantage le sens d'« éternel » que les modernes, par une regrettable confusion, lui attribuent trop souvent. Ce qui est perpétuel en ce sens, c'est ce qui subsiste constamment du commencement à la fin d'un cycle ; et, suivant la tradition hindoue, le cycle qui doit être envisagé en ce qui concerne le *Sanâtana Dharma* est un *Manvantara*, c'est-à-dire la durée de manifestation d'une humanité terrestre. Nous ajouterons tout de suite, car on en verra plus loin toute l'importance, que *sanâtana* a aussi le sens de « primordial » et il est d'ailleurs facile d'en comprendre le lien très direct avec celui que nous venons d'indiquer, puisque ce qui est véritablement perpétuel ne peut être que ce qui remonte à l'origine même du cycle. Enfin, il doit être bien entendu que cette perpétuité, avec la stabilité qu'elle implique nécessairement, si elle ne doit aucunement être confondue avec l'éternité et n'a même avec elle aucune commune mesure, est cependant comme un reflet, dans les conditions de notre monde, de l'éternité et de l'immutabilité qui appartiennent aux principes mêmes dont le *Sanâtana Dharma* est l'expression par rapport à celui-ci.

Le mot *perennis*, en lui-même, peut comprendre aussi tout ce que nous venons d'expliquer ; mais il serait assez difficile de dire jusqu'à quel point les scolastiques du moyen âge, au langage desquels appartient plus particulièrement le terme de *Philosophia Perennis*, pouvaient en avoir nettement conscience, car leur point de vue, tout en étant évidemment traditionnel, ne s'étendait pourtant qu'à un domaine extérieur et par là même limité sous de multiples rapports. Quoi qu'il en soit, et en admettant qu'on puisse, indépendamment de toute considération historique, restituer à ce mot la plénitude de sa signification, il n'en resterait pas moins que ce qui appelle les plus sérieuses réserves quant à l'assimilation dont nous avons parlé, c'est l'emploi du terme *Philosophia*, qui correspond précisément d'une certaine façon à cette limitation du point de vue scolastique. D'abord, ce mot, étant donné surtout l'usage qu'en font habituellement les modernes, peu trop facilement donner lieu à des équivoques ; on pourrait, il est vrai, les dissiper en ayant soin de préciser que la *Philosophia Perennis* n'est point « une » philosophie, c'est-à-dire une conception particulière, plus ou moins bornée et systématique, et ayant pour auteur tel ou tel individu, mais le fonds commun d'où procèdent toutes les philosophies dans ce qu'elles ont de réellement valable ; et cette façon de l'envisager répondrait certainement en effet à la pensée des scolastiques. Seulement, il n'y en aurait pas moins là une impropriété, car ce dont il s'agit, s'il est considéré comme une expression authentique de la vérité comme il doit l'être, serait bien plutôt *Sophia* que *Philosophia* ; la « sagesse » ne doit pas être confondue avec l'aspiration qui y tend ou la recherche qui peut y conduire, et celles-ci sont tout ce que désigne proprement, suivant son étymologie même, le mot « philosophie ». On dira peut-être que celui-ci est susceptible d'une certaine transposition, et, bien que celle-ci ne nous paraisse pas s'imposer comme il en serait si l'on n'avait vraiment aucun terme meilleur à sa disposition, nous n'entendons pas en contester la possibilité ; mais, même dans le cas le plus favorable, il sera encore fort loin de pouvoir être regardé comme un équivalent de *Dharma*, car il ne pourra jamais désigner qu'une doctrine qui, quelle que soit l'étendue du domaine qu'elle embrassera en fait, demeurera en tout cas uniquement théorique, et qui, par conséquent, ne correspondra aucunement à tout ce que

1. Publié dans *Cahiers du Sud*, n° spécial *Approches de l'Inde* (1949).

comprend le point de vue traditionnel dans son intégralité. Dans celui-ci, en effet, la doctrine n'est jamais envisagée comme une simple théorie se suffisant à elle-même, mais comme une connaissance qui doit être réalisée effectivement et, de plus, elle comporte des applications s'étendant à toutes les modalités de la vie humaine sans aucune exception.

Cette extension résulte de la signification même du mot *Dharma*, qu'il est d'ailleurs impossible de rendre entièrement par un terme unique dans les langues occidentales : par sa racine *dhri* qui a les sens de porter, supporter, soutenir, maintenir, il désigne avant tout un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation. Il ¹ est important de remarquer que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme signification, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; c'est effectivement à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre la notion du *Dharma* dans son sens le plus profond : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que le langage, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme qu'il ne l'est dans les langues modernes, où un tel lien ne subsiste plus dans une certaine mesure qu'en vertu d'une lointaine dérivation ; et peut-être pourrait-on même montrer, si cela ne s'éloignait trop de notre sujet, que cette notion du *Dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

On pourrait dire que le *Dharma*, si l'on ne devait l'envisager ainsi qu'en principe, est nécessairement *sanâtana*, et même dans une acception plus étendue que celle que nous avons indiquée plus haut, puisque, au lieu de se limiter à un certain cycle et aux êtres qui s'y manifestent, elle s'applique également à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation. Nous retrouvons en effet ici l'idée de permanence et de stabilité ; mais il va de soi que celle-ci, en dehors de laquelle il ne saurait être aucunement question de *Dharma*, peut cependant être appliquée, d'une façon relative, à différents niveaux et dans des domaines plus ou moins restreints, et c'est là ce qui justifie toutes les acceptions secondaires ou « spécialisées » dont ce même terme est susceptible. Par là même qu'il doit être conçu comme principe de conservation des êtres, le *Dharma* réside, pour ceux-ci, dans la conformité à leur nature essentielle ; on peut donc parler, en ce sens, du *dharma* propre de chaque être, qui est désigné plus précisément comme *swadhama*, ou de chaque catégorie d'êtres, aussi bien que de celui d'un monde ou d'un état d'existence, ou seulement d'une portion déterminée de celui-ci, de celui d'un certain peuple ou d'une certaine période ; et, quand on parle de *Sanâtana Dharma*, c'est alors, comme nous l'avons dit, de l'ensemble d'une humanité qu'il s'agit, et cela pendant toute la durée de sa manifestation, qui constitue un *Manvantara*. On peut encore dire, dans ce cas, que c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma*, indépendamment de toutes les adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parce qu'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles circonstances de temps et de lieu. Il faut cependant ajouter que, en pareil cas, il peut arriver que l'idée même de « loi » entraîne en fait une certaine restriction, car, bien qu'elle puisse aussi, comme il en est pour son équivalent hébraïque *Thorah*, être appliquée par extension au contenu de tout l'ensemble des Écritures sacrées, ce à quoi elle fait penser de la façon la plus immédiate est naturellement l'aspect « législatif » proprement dit, qui assurément est fort loin de constituer toute la tradition, quoiqu'il en soit partie intégrante dans toute civilisation qui peut être qualifiée de normale. Cet aspect n'est en réalité qu'une application à l'ordre social, mais qui d'ailleurs, comme toutes les autres applications, présuppose nécessairement la doctrine purement métaphysique qui est la partie essentielle et fondamentale de la tradition, la connaissance principielle dont tout le reste dépend entièrement et sans laquelle rien de vraiment traditionnel, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait exister en aucune façon.

Nous avons parlé de l'Ordre universel, qui est, dans la manifestation, l'expression de la Volonté

1. [Le passage qui suit reprend souvent textuellement un passage correspondant de l'étude sur *Dharma* qui forme ici le ch. VIII.]

divine, et qui revêt dans chaque état d'existence des modalités particulières déterminées par les conditions propres à cet état ; le *Dharma* pourrait, sous un certain rapport tout au moins, être défini comme conformité à l'ordre, et c'est là ce qui explique l'étroite parenté existant entre cette notion et celle de *rita*, qui est aussi l'ordre et a étymologiquement le sens de « rectitude » comme le *Te* de la tradition extrême-orientale avec lequel le *Dharma* hindou a bien des rapports, ce qui rappelle encore évidemment l'idée de l'« axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est manifestement identique au mot « rite », et ce dernier, dans son acception primitive, désignait aussi, en effet, tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, et à plus forte raison à l'origine même, tout a un caractère proprement rituel. Le rite n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit ; toute distinction de « sacré » et de « profane » suppose, en effet, que certaines choses sont désormais envisagées en dehors du point de vue traditionnel, au lieu que celui-ci s'applique à toutes également, et ces choses, par là même qu'elles sont considérées comme « profanes », sont véritablement devenues *adharma* ou *anrita*. Il doit être bien entendu que le rite, qui correspond alors au « sacré », conserve au contraire toujours le même caractère « dharmique », si l'on peut s'exprimer ainsi, et représente ce qui demeure encore tel qu'il était antérieurement à cette dégénérescence, et que c'est l'activité non rituelle qui n'est réellement qu'une activité déviée ou anormale. En particulier, tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, et d'institution purement humaine, n'existait pas originairement et n'est que le produit d'une déviation ; et le rite, envisagé traditionnellement comme il doit l'être pour mériter ce nom, n'a, quoi que certains puissent en penser, absolument aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. De plus, et ceci est encore un point essentiel, quand nous parlons ici de conformité à l'ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

Il résulte de là que, si l'on envisage le *Sanâtana Dharma* en tant que tradition intégrale, il comprend principiellement toutes les branches de l'activité humaine, qui sont d'ailleurs « transformées » par là, puisque, du fait de cette intégration, elles participent du caractère « non-humain » qui est inhérent à toute tradition, ou qui, pour mieux dire, constitue l'essence même de la tradition comme telle. C'est donc l'exact opposé de l'« humanisme », c'est-à-dire du point de vue qui prétend tout réduire au niveau purement humain, et qui, au fond, ne fait qu'un avec le point de vue profane lui-même ; et c'est en quoi, notamment, la conception traditionnelle des sciences et des arts diffère profondément de leur conception profane, à tel point qu'on pourrait dire, sans exagération, qu'elle en est séparée par un véritable abîme. Au point de vue traditionnel, toute science et tout art ne sont réellement valables et légitimes qu'en tant qu'ils se rattachent aux principes universels, de telle sorte qu'ils apparaissent en définitive comme une application de la doctrine fondamentale dans un certain ordre contingent, de même que la législation et l'organisation sociale en sont une aussi dans un autre domaine. Par cette participation à l'essence de la tradition, science et art ont aussi, dans tous leurs modes d'opération, ce caractère rituel dont nous avons parlé tout à l'heure, et dont aucune activité n'est dépourvue tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être normalement ; et nous ajouterons qu'il n'y a, à ce point de vue, aucune distinction à faire entre les arts et les métiers, qui traditionnellement ne sont qu'une seule et même chose. Nous ne pouvons insister davantage ici sur toutes ces considérations, que nous avons d'ailleurs développées déjà en d'autres occasions ; mais nous pensons du moins en avoir dit assez pour montrer combien tout cela dépasse sous tous les rapports la « philosophie », en quelque sens que celle-ci puisse être entendue.

Maintenant, il doit être facile de comprendre ce qu'est en réalité le *Sanâtana Dharma* : ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscurité spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et

inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanâtana Dharma* même ou en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet et, pourrait-on dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanâtana Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond ; et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central » étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanâtana Dharma* à l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous ; et, si cette erreur est parfois commise en fait, ce ne peut être que par ceux dont l'horizon, en raison des circonstances dans lesquelles ils se trouvent, est limité exclusivement à cette seule tradition. Si cependant cette assimilation est légitime dans une certaine mesure suivant ce que nous venons d'expliquer, les adhérents de chacune des autres traditions pourraient dire aussi, dans le même sens et au même titre, que leur propre tradition est le *Sanâtana Dharma* ; une telle affirmation serait toujours vraie en un sens relatif, bien qu'elle soit évidemment fautive au sens absolu. Il y a pourtant une raison pour laquelle la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivantes, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara*, elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara*, manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma*.

Il nous faut encore signaler deux conceptions erronées qui ne sont que trop répandues à notre époque, et qui témoignent d'une incompréhension certainement beaucoup plus grave et plus complète que l'assimilation du *Sanâtana Dharma* à une forme traditionnelle particulière. L'une de ces conceptions est celle des soi-disant « réformateurs », comme il s'en rencontre aujourd'hui jusque dans l'Inde même, qui croient pouvoir retrouver le *Sanâtana Dharma* en procédant à une sorte de simplification plus ou moins arbitraire de la tradition, qui ne correspond en réalité qu'à leurs propres tendances individuelles, et qui trahit le plus souvent des préjugés dus à l'influence de l'esprit moderne et occidental. Il est à remarquer que, généralement, ce que ces « réformateurs » s'attachent à éliminer ainsi avant tout est précisément ce qui a la signification la plus profonde, soit parce que celle-ci leur échappe entièrement, soit parce qu'elle va à l'encontre de leurs idées préconçues ; et cette attitude est assez comparable à celle des « critiques » qui rejettent comme « interpolations » tout ce qui, dans un texte, ne s'accorde pas avec l'idée qu'ils s'en font ou avec le sens qu'ils veulent y trouver. Quand nous parlons de « retour aux origines » comme nous le faisons tout à l'heure, c'est assurément de tout autre chose qu'il s'agit, et de quelque chose qui ne dépend d'ailleurs aucunement de l'initiative des individus comme tels ; on ne voit du reste pas du

tout pourquoi la Tradition primordiale devrait être simple comme ces gens le prétendent, si ce n'est que, par infirmité ou faiblesse intellectuelle, on souhaite qu'il en soit ainsi ; et pourquoi la vérité serait-elle obligée de s'accommoder à la médiocrité des facultés de compréhension de la moyenne des hommes actuels ? pour se rendre compte qu'il n'en est rien, il suffit de comprendre, d'une part, que le *Sanâtana Dharma* contient tout ce qui s'exprime à travers toutes les formes traditionnelles sans exception, avec quelque chose de plus encore, et, d'autre part, que ce sont nécessairement les vérités de l'ordre le plus élevé et le plus profond qui sont devenues le plus inaccessibles du fait de l'obscurité spirituelle et intellectuelle inhérente à la descente cyclique ; dans ces conditions, la simplicité chère aux modernistes de toute sorte est évidemment aussi loin que possible de constituer une marque de l'ancienneté d'une doctrine traditionnelle, et à plus forte raison de sa primordialité.

L'autre conception erronée sur laquelle nous voulons appeler l'attention appartient surtout aux diverses écoles contemporaines qui se rattachent à ce qu'on est convenu de désigner sous le nom d'« occultisme » : celles-ci procèdent habituellement par « syncrétisme », c'est-à-dire en rapprochant les diverses traditions, dans la mesure où elles peuvent les connaître, d'une façon toute extérieure et superficielle, non pas même pour essayer d'en dégager ce qu'elles ont de commun, mais seulement pour juxtaposer tant bien que mal des éléments empruntés aux unes et aux autres ; et le résultat de ces constructions aussi hétéroclites que fantaisistes est présenté comme l'expression d'une « sagesse antique » ou d'une « doctrine archaïque » dont seraient issues toutes les traditions, et qui devrait ainsi être identique à la Tradition primordiale ou au *Sanâtana Dharma*, bien que ces termes semblent d'ailleurs à peu près ignorés des écoles en question. Il va de soi que tout cela, quelles qu'en soient les prétentions, ne saurait avoir la moindre valeur et ne répond qu'à un point de vue purement profane, d'autant plus que ces conceptions s'accompagnent presque invariablement d'une méconnaissance totale de la nécessité, pour quiconque veut pénétrer à un degré quelconque dans le domaine de la spiritualité, d'adhérer avant tout à une tradition déterminée ; et il est bien entendu que nous voulons parler en cela d'une adhésion effective avec toutes les conséquences qu'elle implique, y compris la pratique des rites de cette tradition, et non point d'une vague sympathie « idéale » comme celle qui porte certains Occidentaux à se déclarer hindous ou bouddhistes sans trop savoir ce que c'est, et en tout cas sans même jamais songer à obtenir un rattachement réel et régulier à ces traditions. C'est pourtant là le point de départ dont nul ne peut se dispenser, et ce n'est qu'ensuite que chacun pourra, suivant la mesure de ses capacités, chercher à aller plus loin ; il ne s'agit pas là, en effet, de spéculations dans le vide, mais d'une connaissance qui doit être essentiellement ordonnée en vue d'une réalisation spirituelle. C'est seulement par là que, de l'intérieur des traditions, et nous pourrions dire plus exactement encore de leur centre même, si l'on réussit à y parvenir, on peut prendre réellement conscience de ce qui constitue leur unité essentielle et fondamentale, donc atteindre véritablement la pleine connaissance du *Sanâtana Dharma*.

ÉTUDES SUR LA FRANC-MAÇONNERIE ET LE COMPAGNONNAGE - 1

Cologne ou Strasbourg ? ¹

La question qui a été envisagée dans le numéro d'octobre 1926 du *Voile d'Isis* doit, à ce qu'il nous semble, être divisée en deux : une question d'ordre historique et une question d'ordre symbolique ; et la divergence signalée ne porte, en somme, que sur le premier de ces deux points de vue. D'ailleurs, la contradiction n'est peut-être qu'apparente : si la cathédrale de Strasbourg est bien le centre officiel d'un certain rite maçonnique, celle de Cologne ne serait-elle pas de même le centre d'un autre rite ? Et n'y aurait-il pas, précisément pour cette raison, deux chartes maçonniques distinctes, l'une datée de Strasbourg et l'autre de Cologne, ce qui pourrait avoir donné lieu à une confusion ? Ce serait à vérifier, et il faudrait savoir aussi si ces deux chartes portent la même date ou des dates différentes. La chose est intéressante surtout au point de vue historique ; celui-ci n'est pas pour nous le plus important, mais il n'est pas sans valeur non plus, parce qu'il est lié d'une certaine façon au point de vue symbolique lui-même : ce n'est pas arbitrairement, en effet, que tel ou tel lieu a été choisi comme centre par des organisations comme celles dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit, nous sommes tout à fait d'accord avec M. Albert Bernet, lorsqu'il dit que le « point sensible » doit exister dans toutes les cathédrales qui ont été construites suivant les règles véritables de l'art, et aussi lorsqu'il déclare qu'« il faut surtout en user au point de vue symbolique ». Il y a, à ce sujet, un rapprochement curieux à faire : Wronski affirmait qu'il y a dans tout corps un point tel, que, s'il est atteint, le corps tout entier est par là même désagrégé aussitôt, volatilisé en quelque sorte, toutes ses molécules étant dissociées ; et il prétendait avoir trouvé le moyen de déterminer par le calcul la position de ce centre de cohésion. N'est-ce pas là, surtout si on l'envisage symboliquement comme nous pensons qu'on doit le faire, la même chose exactement que le « point sensible » des cathédrales ?

La question, sous sa forme la plus générale, est celle de ce qu'on pourrait appeler le « nœud-vital », existant dans tout composé, comme point de jonction de ses éléments constitutifs. La cathédrale construite selon les règles forme un véritable ensemble organique, et c'est pourquoi elle a, elle aussi, un « nœud vital ». Le problème qui se rapporte à ce point est le même que celui qu'exprimait, dans l'antiquité, le fameux symbole du « nœud gordien » ; mais, assurément, les maçons modernes seraient bien surpris si on leur disait que leur épée peut jouer rituellement, à cet égard, le même rôle que celle d'Alexandre...

On peut dire encore que la solution effective du problème en question se rattache au « pouvoir des clefs » (*potestas ligandi et solvendi*) entendu dans sa signification hermétique même, qu'elle correspond à la seconde phase du *coagula, solve* des alchimistes. Il ne faut pas oublier que, comme nous le faisons remarquer dans l'article de *Regnabit* auquel se réfère M. Paul Redonnel, *Janus*, qui était chez les Romains le dieu de l'initiation aux Mystères, était en même temps le patron des *Collegia fabrorum*, des corporations d'artisans qui se sont continuées à travers tout le moyen âge et, par le compagnonnage, jusque dans les temps modernes ; mais bien peu nombreux sans doute sont ceux qui, aujourd'hui, comprennent encore quelque chose du symbolisme profond de la « Loge de Saint Jean ».

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », n° de janvier 1927.

À propos des constructeurs du moyen-âge ¹

Un article de M. Armand Bédarride, paru dans le *Symbolisme* de mai 1929, et auquel nous avons déjà fait allusion dans notre chronique des revues, nous paraît susceptible de donner lieu à quelques réflexions utiles. Cet article, intitulé *Les Idées de nos Précurseurs*, concerne les corporations du moyen âge considérées comme ayant transmis quelque chose de leur esprit et de leurs traditions à la Maçonnerie moderne.

Notons tout d'abord, à ce propos, que la distinction entre « Maçonnerie opérative » et « Maçonnerie spéculative » nous paraît devoir être prise en un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. En effet, on s'imagine le plus souvent que les Maçons « opératifs » n'étaient que de simples ouvriers ou artisans, et rien de plus ni d'autre, et que le symbolisme aux significations plus ou moins profondes ne serait venu qu'assez tardivement, par suite de l'introduction, dans les organisations corporatives, de personnes étrangères à l'art de construire. Tel n'est d'ailleurs pas l'avis de M. Bédarride, qui cite un assez grand nombre d'exemples, notamment dans les monuments religieux, de figures dont le caractère symbolique est incontestable ; il parle en particulier des deux colonnes de la cathédrale de Wurtzbourg, « qui prouvent, dit-il, que les Maçons constructeurs du XIV^e siècle pratiquaient un symbolisme philosophique », ce qui est exact, à la condition, cela va de soi, de l'entendre au sens de « philosophie hermétique », et non pas dans l'acception courante où il ne s'agirait que de la philosophie profane, laquelle, du reste, n'a jamais fait le moindre usage d'un symbolisme quelconque. On pourrait multiplier les exemples indéfiniment ; le plan même des cathédrales est éminemment symbolique, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions ; et il faut ajouter aussi que, parmi les symboles usités au moyen âge, outre ceux dont les Maçons modernes ont conservé le souvenir tout en n'en comprenant plus guère la signification, il y en a bien d'autres dont ils n'ont pas la moindre idée ².

Il faut à notre avis, prendre en quelque sorte le contre-pied de l'opinion courante, et considérer la « Maçonnerie spéculative » comme n'étant, à bien des points de vue, qu'une dégénérescence de la « Maçonnerie opérative ». Cette dernière, en effet, était vraiment complète dans son ordre, possédant à la fois la théorie et la pratique correspondante, et sa désignation peut, sous ce rapport, être entendue comme une allusion aux « opérations » de l'« art sacré », dont la construction selon les règles traditionnelles était une des applications. Quant à la « Maçonnerie spéculative » qui a d'ailleurs pris naissance à un moment où les corporations constructives étaient en pleine décadence, son nom indique assez clairement qu'elle est confinée dans la « spéculation » pure et simple, c'est-à-dire dans une théorie sans réalisation ; assurément, ce serait se méprendre de la plus étrange façon que de regarder cela comme un « progrès ». Si encore il n'y avait eu là qu'un amoindrissement, le mal ne serait pas si grand qu'il l'est en réalité ; mais, comme nous l'avons dit déjà à diverses reprises, il y a eu en outre une véritable déviation au début du XVIII^e siècle, lors de la constitution de la Grande Loge d'Angleterre, qui fut le point de départ de toute la Maçonnerie moderne. Nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, mais nous tenons à faire remarquer que, si l'on veut comprendre vraiment l'esprit des constructeurs du moyen âge, ces observations sont tout à fait essentielles ; autrement, on ne s'en ferait qu'une idée fautive ou tout au moins fort incomplète.

Une autre idée qu'il n'importe pas moins de rectifier, c'est celle d'après laquelle l'emploi de formes symboliques aurait été simplement imposé par des raisons de prudence. Que ces raisons aient existé parfois, nous ne le contestons pas, mais ce n'est là que le côté le plus extérieur et le moins intéressant de la question ; nous l'avons dit à propos de Dante et des « Fidèles d'Amour » ³, et nous pouvons le redire en ce qui concerne les corporations de constructeurs, d'autant plus qu'il a dû y avoir des liens assez étroits entre toutes ces organisations, de caractère en apparence si différent, mais qui toutes

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », de janvier 1927.

2. Nous avons eu dernièrement l'occasion de relever, à la cathédrale de Strasbourg et sur d'autres édifices d'Alsace, un assez grand nombre de marques de tailleurs de pierres, datant d'époques diverses, depuis le XII^e siècle jusqu'au début du XVII^e ; parmi ces marques, il en est de fort curieuses, et nous avons notamment trouvé le *swastika*, auquel M. Bédarride fait allusion, dans une des tourelles de la flèche de Strasbourg.

3. Voir le *Voile d'Isis* de février 1929. (Note de l'éditeur : cet article forme maintenant le chapitre IV de *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*.)

participaient aux mêmes connaissances traditionnelles ¹. Or le symbolisme est précisément le mode d'expression normal des connaissances de cet ordre ; c'est là sa véritable raison d'être, et cela dans tous les temps et dans tous les pays, même dans les cas où il n'y avait nullement lieu de dissimuler quoi que ce soit, et tout simplement parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer autrement que sous cette forme.

La méprise qu'on commet trop souvent à cet égard, et dont nous trouvons jusqu'à un certain point l'écho dans l'article de M. Bédarride, nous paraît avoir deux motifs principaux, dont le premier est que, généralement, on conçoit assez mal ce qu'était le catholicisme au moyen âge. Il ne faudrait pas oublier que, comme il y a un ésotérisme musulman, il y avait aussi à cette époque un ésotérisme catholique, nous voulons dire un ésotérisme prenant sa base et son point d'appui dans les symboles et les rites de la religion catholique, et se superposant à celle-ci sans s'y opposer en aucune façon ; et il n'est pas douteux que certains Ordres religieux furent fort loin d'être étrangers à cet ésotérisme. Si la tendance de la plupart des catholiques actuels est de nier l'existence de ces choses, cela prouve seulement qu'ils ne sont pas mieux informés à cet égard que le reste de nos contemporains.

Le second motif de l'erreur que nous signalons, c'est qu'on s'imagine que ce qui se cache sous les symboles, ce sont presque uniquement des conceptions sociales ou politiques ²; il s'agit de bien autre chose que cela en réalité. Les conceptions de cet ordre ne pouvaient avoir, aux yeux de ceux qui possédaient certaines connaissances, qu'une importance somme toute très secondaire, celle d'une application possible parmi beaucoup d'autres ; nous ajouterons même que, partout où elles en sont arrivées à prendre une trop grande place et à devenir prédominantes, elles ont été invariablement une cause de dégénérescence et de déviation ³. N'est-ce pas là, précisément, ce qui a fait perdre à la Maçonnerie moderne la compréhension de ce qu'elle conserve encore de l'ancien symbolisme et des traditions dont, malgré toutes ses insuffisances, elle semble être, il faut bien le dire, l'unique héritière dans le monde occidental actuel. Si l'on nous objecte, comme preuve des préoccupations sociales des constructeurs, les figures satiriques et plus ou moins licencieuses qu'on rencontre parfois dans leurs œuvres, la réponse est bien simple : ces figures sont surtout destinées à dérouter les profanes, qui s'arrêtent à l'apparence extérieure et ne voient pas ce qu'elles dissimulent de plus profond. Il y a là quelque chose qui est d'ailleurs loin d'être particulier aux constructeurs ; certains écrivains, comme Boccace, Rabelais surtout et bien d'autres encore, ont pris le même masque et usé du même procédé. Il faut croire que ce stratagème a bien réussi, puisque, de nos jours encore, et sans doute plus que jamais, les profanes s'y laissent prendre.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faut voir dans le symbolisme des constructeurs l'expression de certaines sciences traditionnelles, se rattachant à ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d'« hermétisme ». Seulement, il ne faudrait pas croire, parce que nous parlons ici de « sciences », qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la science profane, seule connue de presque tous les modernes ; il semble qu'une assimilation de ce genre se soit faite dans l'esprit de M. Bédarride, qui parle de « la forme changeante des connaissances positives de la science », ce qui s'applique proprement et exclusivement à la science profane, et qui, prenant à la lettre des images purement symboliques, croit y découvrir des idées « évolutionnistes » et même « transformistes », idées qui sont en contradiction absolue avec toute donnée traditionnelle. Nous avons développé longuement, dans plusieurs de nos ouvrages, la distinction essentielle de la science sacrée ou traditionnelle et de la science profane ; nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes ces considérations, mais du moins avons-nous jugé bon d'attirer l'attention une fois de plus sur ce point capital.

Nous n'ajouterons que quelques mots pour conclure : ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du moyen âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus, devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ;

1. Les Compagnons du « Rite de Salomon » ont conservé jusqu'à nos jours le souvenir de leur connexion avec l'Ordre du Temple.

2. Cette façon de voir est en grande partie celle d'Aroux et de Rossetti, en ce qui concerne l'interprétation de Dante, et on la rencontre aussi en bien des passages de l'*Histoire de la Magie* d'Éliphas Lévi.

3. L'exemple de certaines organisations musulmanes, dans lesquelles des préoccupations politiques ont en quelque sorte étouffé la spiritualité originelle, est très net à cet égard.

et, quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté ésotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une adaptation requise par les circonstances et par les « lois cycliques », c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement ?

Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples ¹

M. Émile Dermenghem, à qui l'on devait déjà une remarquable étude sur *Joseph de Maistre mystique*, a publié un manuscrit inédit du même auteur : c'est un mémoire adressé en 1782, à l'occasion du Convent de Wilhelmsbad, au duc Ferdinand de Brunswick (*Eques a Victoria*), Grand-Maître du Régime Écossais Rectifié. Celui-ci, désirant « porter l'ordre et la sagesse dans l'anarchie maçonnique », avait, en septembre 1780, adressé à toutes les Loges de son obédience le questionnaire suivant :

« 1° L'Ordre a-t-il pour origine une société ancienne et quelle est cette société ? 2° Y a-t-il réellement des Supérieurs Inconnus et lesquels ? 3° Quelle est la fin véritable de l'Ordre ? 4° Cette fin est-elle la restauration de l'Ordre des Templiers ? 5° De quelle façon le cérémonial et les rites doivent-ils être organisés pour être aussi parfaits que possible ? 6° L'Ordre doit-il s'occuper des sciences secrètes ? » C'est pour répondre à ces questions que Joseph de Maistre composa un mémoire particulier, distinct de la réponse collective de la *Loge La Parfaite Sincérité* de Chambéry à laquelle il appartenait, et où, en sa qualité de « Grand Profès » ou membre du plus haut grade du Régime Rectifié (sous le nom d'*Eques a Floribus*), il se proposait d'exprimer « les vues de quelques Frères plus heureux que d'autres, qui paraissent destinés à contempler des vérités d'un ordre supérieur » ; ce mémoire est même, comme le dit M. Dermenghem, « le premier ouvrage important qui soit sorti de sa plume ».

Joseph de Maistre n'admet pas l'origine templière de la Maçonnerie, et il méconnaît l'intérêt réel de la question qui s'y rapporte ; il va même jusqu'à écrire : « Qu'importe à l'univers la destruction de l'Ordre des T. ? ». Cela importe beaucoup, au contraire, puisque c'est de là que date la rupture de l'Occident avec sa propre tradition initiatique, rupture qui est véritablement la première cause de toute la déviation intellectuelle du monde moderne ; cette déviation, en effet, remonte plus haut que la Renaissance, qui en marque seulement une des principales étapes, et il faut aller jusqu'au XIV^e siècle pour en trouver le point de départ. Joseph de Maistre, qui d'ailleurs n'avait alors qu'une connaissance assez vague des choses du moyen âge, ignorait quels avaient été les moyens de transmission de la doctrine initiatique et les représentants de la véritable hiérarchie spirituelle ; il n'en affirme pas moins nettement l'existence de l'une et de l'autre, ce qui est déjà beaucoup, car il faut bien se rendre compte de ce qu'était, à la fin du XVIII^e siècle, la situation des multiples organisations maçonniques, y compris celles qui prétendaient donner à leurs membres une initiation réelle et ne pas se borner à un formalisme tout extérieur : toutes cherchaient à se rattacher à quelque chose dont la nature exacte leur était inconnue, à retrouver une tradition dont les signes existaient encore partout, mais dont le principe était perdu ; aucune ne possédait plus les « véritables caractères », comme on disait à cette époque, et le Convent de Wilhelmsbad fut une tentative pour rétablir l'ordre au milieu du chaos des Rites et des grades. « Certainement, dit Joseph de Maistre, l'Ordre n'a pu commencer par ce que nous voyons. Tout annonce que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable. » C'est la stricte vérité ; mais comment savoir quelle fut cette tige ? Il cite un extrait d'un livre anglais où il est question de certaines confréries de constructeurs, et il ajoute : « Il est remarquable que ces sortes d'établissements coïncident avec la destruction des T. » Cette remarque aurait pu lui ouvrir d'autres horizons, et il est étonnant qu'elle ne l'ait pas fait réfléchir davantage, d'autant plus que le seul fait de l'avoir écrite ne s'accorde guère avec ce qui précède ; ajoutons d'ailleurs que ceci ne concerne qu'un des côtés de la question si complexe des origines de la Maçonnerie.

Un autre côté de cette même question est représenté par les essais de rattachement de la Maçonnerie aux Mystères antiques : « Les Frères les plus savants de notre Régime pensent qu'il y a de fortes raisons de croire que la vraie Maçonnerie n'est que la *Science de l'homme* par excellence, c'est-à-dire la connaissance de son origine et de sa destinée. Quelques-uns ajoutent que cette Science ne diffère pas essentiellement de l'ancienne initiation grecque ou égyptienne ». Joseph de Maistre objecte qu'il est impossible de savoir exactement ce qu'étaient ces anciens Mystères et ce qui y était enseigné, et il semble ne s'en faire qu'une idée assez médiocre, ce qui est peut-être encore plus étonnant que l'attitude analogue qu'il a adoptée à l'égard des Templiers. En effet, alors qu'il n'hésite pas à affirmer très justement qu'on retrouve chez tous les peuples « des restes de la Tradition primitive », comment n'est-il pas amené à penser que les Mystères devaient précisément

1. Publié dans la revue « *Vers l'Unité* », mars 1927.

avoir pour but principal de conserver le dépôt de cette même Tradition ? Et pourtant, en un certain sens, il admet que l'initiation dont la Maçonnerie est l'héritière remonte « à l'origine des choses », au commencement du monde : « La vraie religion a bien plus de dix-huit siècles : elle naquit le jour que naquirent les jours. » Là encore, ce qui lui échappe, ce sont les moyens de transmission, et il est permis de trouver qu'il prend un peu trop facilement son parti de cette ignorance ; il est vrai qu'il n'avait que vingt-neuf ans lorsqu'il écrivit ce mémoire.

La réponse à une autre question prouve encore que l'initiation de Joseph de Maistre, malgré le haut grade qu'il possédait, était loin d'être parfaite ; et combien d'autres Maçons des grades les plus élevés, alors comme aujourd'hui, étaient exactement dans le même cas ou même en savaient encore beaucoup moins ! Nous voulons parler de la question des « Supérieurs Inconnus » ; voici ce qu'il en dit : « Avons-nous des Maîtres ? Non, nous n'en avons point. La preuve est courte, mais décisive. C'est que nous ne les connaissons pas... Comment pourrions-nous avoir contracté quelque engagement tacite envers des Supérieurs cachés, puisque dans le cas où ils se seraient fait connaître, ils nous auraient peut-être déplu, et nous nous serions retirés ? » Il ignore évidemment de quoi il s'agit en réalité, et quel peut être le mode d'action des véritables « Supérieurs Inconnus » ; quant au fait que ceux-ci n'étaient pas connus des chefs mêmes de la Maçonnerie, tout ce qu'il prouve, c'est que le rattachement effectif à la vraie hiérarchie initiatique n'existait plus, et le refus de reconnaître ces Supérieurs devait faire disparaître la dernière chance qui pouvait encore subsister de le rétablir.

La partie la plus intéressante du mémoire est sans doute celle qui contient la réponse aux deux dernières questions ; et il faut y noter tout d'abord ce qui concerne les cérémonies. Joseph de Maistre, pour qui « la forme est une grande chose », ne parle cependant pas du caractère essentiellement symbolique du rituel et de sa portée initiatique, ce qui est une lacune regrettable ; mais il insiste sur ce qu'on pourrait appeler la valeur pratique de ce même rituel, et ce qu'il en dit est d'une grande vérité psychologique : « Trente ou quarante personnes silencieusement rangées le long des murs d'une chambre tapissée en noir ou en vert, distinguées elles-mêmes par des habits singuliers et ne parlant qu'avec permission, raisonneront sagement sur tout objet proposé. Faites tomber les tapisseries et les habits, éteignez une bougie de neuf, permettez seulement de déplacer les sièges : vous allez voir ces mêmes hommes se précipiter les uns sur les autres, ne plus s'entendre, ou parler de la gazette et des femmes ; et le plus raisonnable de la société sera rentré chez lui avant de réfléchir qu'il a fait comme les autres... Gardons-nous surtout de supprimer le serment, comme quelques personnes l'ont proposé, pour des raisons bonnes peut-être, mais qu'on ne sait pas comprendre. Les théologiens qui ont voulu prouver que notre serment est illicite ont bien mal raisonné. Il est vrai que l'autorité civile peut seule ordonner et recevoir le serment dans les différents actes de la société ; mais l'on ne peut disputer à un être intelligent le droit de certifier par le serment une détermination intérieure de son libre arbitre. Le souverain n'a d'empire que sur les actions. Mon bras est à lui ; ma volonté est à moi »

Ensuite vient une sorte de plan de travaux pour les différents grades, dont chacun doit avoir son objet particulier, et c'est là ce sur quoi nous voulons insister plus spécialement ici ; mais, tout d'abord, il importe de dissiper une confusion. Comme la division adoptée par Joseph de Maistre ne comporte que trois grades, M. Dermenghem semble avoir compris qu'il s'agissait, dans son intention, de réduire la Maçonnerie aux trois grades symboliques ; cette interprétation est inconciliable avec la constitution même du Régime Écossais Rectifié, lequel est essentiellement un Rite de hauts grades. M. Dermenghem n'a pas remarqué que Joseph de Maistre écrit « grades ou classes » ; à la vérité, c'est bien de trois classes qu'il s'agit, chacune d'elles pouvant se subdiviser en plusieurs grades proprement dits. Voici comment cette répartition paraît s'établir : la première classe comprend les trois grades symboliques : la seconde classe correspond aux grades capitulaires, dont le plus important et peut-être même le seul pratiqué en fait dans le Régime Rectifié est celui d'Écossais de Saint André ; enfin, la troisième classe est formée par les grades supérieurs de Novice, Écuyer, et Grand Profès ou Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte. Ce qui prouve encore que c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, c'est que, en parlant des travaux de la troisième classe, l'auteur du mémoire s'écrie : « Quel vaste champ ouvert au zèle et à la persévérance des G. P. ! » Il s'agit évidemment des Grands Profès, dont il était, et non des simples Maîtres de la « Loge bleue » ; il n'est donc nullement question ici de supprimer les hauts grades, mais au contraire de leur donner des buts en rapport avec leur caractère propre.

Le but assigné à la première classe est tout d'abord la pratique de la bienfaisance, « qui doit être

l'objet *apparent* de tout l'Ordre » ; mais cela ne suffit pas, et il faut y joindre un second but qui est déjà plus intellectuel : « Non seulement on formera le cœur du Maçon dans le premier grade, mais on éclairera son esprit en l'appliquant à l'étude de la morale et de la politique qui est la morale des États. On discutera dans les Loges des questions intéressantes sur ces deux sciences, et l'on demandera même de temps à autre l'avis des Frères par écrit... Mais le grand objet des Frères sera surtout de se procurer une connaissance approfondie de leur patrie, de ce qu'elle possède et de ce qui lui manque, des causes de détresse et des moyens de régénération. »

« La seconde classe de la Maçonnerie devrait avoir pour but, suivant le système proposé, l'instruction des gouvernements et la réunion de toutes les sectes chrétiennes. » En ce qui concerne le premier point, « on s'occuperait avec un soin infatigable à écarter les obstacles de toute espèce interposés par les passions entre la vérité et l'oreille de l'autorité. Les limites de l'État ne pourraient borner l'activité de cette seconde classe, et les Frères des différentes nations pourraient quelquefois, par un accord de zèle, opérer les plus grands biens. » Et voici pour le second objet : « Ne serait-il pas digne de nous de nous proposer l'avancement du Christianisme comme un des buts de notre Ordre ? Ce projet aurait deux parties, car il faut que chaque communion travaille par elle-même et travaille à se rapprocher des autres... Il faut établir des comités de correspondance composés surtout des prêtres des différentes communions que nous aurons agrégés et initiés. Nous travaillerons lentement mais sûrement. Nous n'entreprendrons aucune conquête qui ne soit propre à perfectionner le *Grand Œuvre*... Tout ce qui peut contribuer à l'avancement de la religion, à l'extirpation des opinions dangereuses, en un mot à élever le trône de la vérité sur les ruines de la superstition et du pyrrhonisme, sera du ressort de cette classe. »

Enfin, la troisième classe aura pour objet ce que Joseph de Maistre appelle le « Christianisme transcendant » qui, pour lui, est « la révélation de la révélation » et constitue l'essentiel de ces « sciences secrètes » auxquelles il était fait allusion dans la dernière question ; par là, on pourra « trouver la solution de plusieurs difficultés pénibles dans les connaissances que nous possédons. » Et il précise en ces termes : « Les Frères admis à la classe supérieure auront pour objet de leurs études et de leurs réflexions les plus profondes, les recherches de fait et les connaissances métaphysiques. Tout est mystère dans les deux Testaments, et les élus de l'une et l'autre loi n'étaient que de *vrais initiés*. Il faut donc interroger cette vénérable Antiquité et lui demander comment elle entendait les *allégories sacrées*. Qui peut douter que ces sortes de recherches ne nous fournissent des armes victorieuses contre les écrivains modernes qui s'obstinent à ne voir dans l'Écriture que le sens littéral ? Ils sont déjà réfutés par la seule expression des *Mystères de la Religion* que nous employons tous les jours sans en pénétrer le sens. Ce mot de *mystère* ne signifiait dans le principe qu'une vérité cachée sous des types par ceux qui la possédaient. ». Est-il possible d'affirmer plus nettement et plus explicitement l'existence de l'ésotérisme en général, et de l'ésotérisme chrétien en particulier ? À l'appui de cette affirmation sont rapportées diverses citations d'auteurs ecclésiastiques et juifs, empruntées au *Monde Primitif* de Court de Gébelin. Dans ce vaste champ de recherches, chacun trouvera d'ailleurs à s'employer suivant ses aptitudes : « Que les uns s'enfoncent courageusement dans les études d'érudition qui peuvent multiplier nos titres et éclaircir ceux que nous possédons. Que d'autres que leur génie appelle aux contemplations métaphysiques cherchent dans la nature même des choses les preuves de notre doctrine. Que d'autres enfin (et plaise à Dieu qu'il en existe beaucoup !) nous disent ce qu'ils ont appris de cet Esprit qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut. » L'appel à l'inspiration directe, exprimé dans cette dernière phase, n'est pas ce qu'il y a ici de moins remarquable.

Ce projet ne fut jamais appliqué, et on ne sait même pas si le duc de Brunswick put en prendre connaissance ; il n'est pourtant pas aussi chimérique que certains pourraient le penser, et nous le croyons très propre à susciter des réflexions intéressantes, aujourd'hui aussi bien qu'à l'époque où il fut conçu : c'est pourquoi nous avons tenu à en donner d'assez longs extraits. En somme, l'idée générale qui s'en dégage pourrait être formulée ainsi : sans prétendre aucunement nier ou supprimer les différences et les particularités nationales, dont il faut au contraire, en dépit de ce que prétendent les internationalistes actuels, prendre conscience tout d'abord aussi profondément que possible, il s'agit de restaurer l'unité, supranationale plutôt qu'internationale, de l'ancienne Chrétienté, unité détruite par les sectes multiples qui ont « déchiré la robe sans couture » puis de s'élever de là à l'universalité, en réalisant le Catholicisme au vrai sens de ce mot, au sens où l'entendait également

Wronski, pour qui ce Catholicisme ne devait avoir une existence pleinement effective que lorsqu'il serait parvenu à intégrer les traditions contenues dans les Livres sacrés de tous les peuples. Il est essentiel de remarquer que l'union telle que l'envisage Joseph de Maistre doit être accomplie avant tout dans l'ordre purement intellectuel ; c'est aussi ce que nous avons toujours affirmé pour notre part, car nous pensons qu'il ne peut y avoir de véritable entente entre les peuples, surtout entre ceux qui appartiennent à des civilisations différentes, que celle qui se fonderait sur des principes au sens propre de ce mot. Sans cette base strictement doctrinale, rien de solide ne pourra être édifié ; toutes les combinaisons politiques et économiques seront toujours impuissantes à cet égard, non moins que les considérations sentimentales, tandis que, si l'accord sur les principes est réalisé, l'entente dans tous les autres domaines devra en résulter nécessairement.

Sans doute la Maçonnerie de la fin du XVIII^e siècle n'avait-elle déjà plus en elle ce qu'il fallait pour accomplir ce « Grand Œuvre », dont certaines conditions échappaient d'ailleurs très probablement à Joseph de Maistre lui-même ; est-ce à dire qu'un tel plan ne pourra jamais être repris sous une forme ou sous une autre, par quelque organisation ayant un caractère vraiment initiatique et possédant le « fil d'Ariane » qui lui permettrait de se guider dans le labyrinthe des formes innombrables sous lesquelles est cachée la Tradition unique, pour retrouver enfin la « Parole perdue » et faire sortir « la Lumière des Ténèbres, l'Ordre du Chaos » ? Nous ne voulons aucunement préjuger de l'avenir, mais certains signes permettent de penser que, malgré les apparences défavorables du monde actuel, la chose n'est peut-être pas tout à fait impossible ; et nous terminerons en citant une phrase quelque peu prophétique qui est encore de Joseph de Maistre, dans le II^e entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Des oracles redoutables annoncent déjà que *les temps sont arrivés*. »

Le compagnonnage et les Bohémiens ¹

Dans un article de M. G. Milcent, publié dans le journal *Le Compagnonnage* de mai 1926, et reproduit dans le *Voile d'Isis* de novembre 1927, nous avons noté cette phrase : « Ce qui m'a surpris et même rendu un peu sceptique, c'est quand le C. Bernet nous dit qu'il préside annuellement, aux Saintes-Maries-de-la-Mer, à l'élection du Roi des Bohémiens. » Il y a longtemps que nous avons fait la même remarque, mais nous n'avons pas voulu tout d'abord soulever la question ; maintenant qu'elle a été posée ainsi publiquement, nous n'avons plus aucune raison de ne pas en dire quelques mots, d'autant plus que cela pourrait contribuer à élucider certains points qui ne sont pas sans intérêt.

D'abord, ce n'est pas un Roi qu'élisent les Bohémiens, mais une Reine, et ensuite cette élection ne se renouvelle pas tous les ans ; ce qui a lieu annuellement, c'est seulement, avec ou sans élection, la réunion des Bohémiens dans la crypte de l'église des Saintes-Maries-de-la-Mer. D'autre part, il est fort possible que certains, sans appartenir à la race bohémienne, soient admis, en raison de leurs qualités ou de leurs fonctions, à assister à cette réunion et aux rites qui s'y accomplissent ; mais, quant à « y présider », c'est là une tout autre affaire, et le moins que nous en puissions dire est que cela est d'une extrême invraisemblance. Comme l'assertion en question s'est rencontrée, en premier lieu, dans une interview parue il y a assez longtemps déjà dans *l'Intransigeant*, nous voulons croire que ce qu'elle renferme d'inexact doit être mis tout simplement sur le compte du journaliste qui, comme il arrive bien souvent, aura forcé la note pour piquer la curiosité de son public, aussi ignorant que lui-même des questions dont il s'agit, et par conséquent incapable de s'apercevoir de ses erreurs. Aussi n'entendons-nous pas insister là-dessus plus qu'il ne convient ; ce n'est pas là qu'est le véritable intérêt de l'affaire, mais bien dans la question beaucoup plus générale des rapports qui peuvent exister entre les Bohémiens et les organisations compagnonniques.

M. Milcent, dans son article, continue en disant « que les Bohémiens pratiquent le rite juif et qu'il pourrait y avoir des rapports avec les C. tailleurs de pierre Étrangers du Devoir de Liberté ». La première partie de cette phrase nous paraît contenir encore une inexactitude, ou tout au moins une équivoque : il est vrai que la Reine des Bohémiens porte le nom ou plutôt le titre de *Sarah*, qui est aussi le nom donné à la sainte qu'ils reconnaissent pour leur patronne et dont le corps repose dans la crypte des Saintes-Maries : il est vrai aussi que ce titre, forme féminine de *Sar*, est hébraïque et signifie « princesse » ; mais cela est-il suffisant pour qu'on puisse, à ce propos, parler de « rite juif » ? Le Judaïsme appartient en propre à un peuple chez qui la religion est étroitement solidaire de la race ; or les Bohémiens, quelle que puisse être leur origine, n'ont certainement rien de commun avec la race juive ; mais n'y aurait-il pas, malgré cela, des rapports dus à certaines affinités d'un ordre plus mystérieux ?

Quand on parle des Bohémiens, il est indispensable de faire une distinction qu'on oublie trop souvent : il y a en réalité deux sortes de Bohémiens qui semblent tout à fait étrangères l'une à l'autre et se traitent même plutôt en ennemies ; elles n'ont pas les mêmes caractères ethniques, ne parlent pas la même langue et n'exercent pas les mêmes métiers. Il y a les Bohémiens orientaux ou *Zingaris*, qui sont surtout montreurs d'ours et chaudronniers ; et il y a les Bohémiens méridionaux ou *Gitans*, appelés « Caraques » dans le Languedoc et en Provence, et qui sont presque exclusivement marchands de chevaux ; ce sont ces derniers seuls qui s'assemblent aux Saintes-Maries. Le marquis de Baroncelli-Javon, dans une très curieuse étude sur Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer, indique de nombreux traits qui leur sont communs avec les Peaux-Rouges d'Amérique, et il n'hésite pas, en raison de ces rapprochements et aussi par l'interprétation de leurs propres traditions, à leur attribuer une origine atlantéenne ; si ce n'est là qu'une hypothèse, elle est en tout cas assez digne de remarque. Mais voici autre chose que nous n'avons vu signaler nulle part, et qui n'est pas moins extraordinaire : comme il y a deux sortes de Bohémiens, il y a aussi deux sortes de Juifs, *Ashkenazim* et *Sephardim*, pour lesquelles on pourrait faire des remarques analogues en ce qui concerne les différences de traits physiques, de langue, d'aptitudes, et qui, elles non plus, n'entretiennent pas toujours les rapports les plus cordiaux, chacune ayant volontiers la prétention de représenter seule le pur Judaïsme, soit sous le rapport de la race, soit sous celui de la tradition. Il y a même, au sujet de la langue, une similitude assez frappante : ni les Juifs ni les Bohémiens n'ont, à vrai dire, une langue complète qui leur appartienne en propre, du moins pour l'usage courant ; ils se servent des

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », n° d'octobre 1928.

langues des régions où ils vivent, en y mêlant certains mots qui leur sont spéciaux, mots hébreux pour les Juifs, et, pour les Bohémiens, mots provenant aussi d'une langue ancestrale et qui en sont les derniers restes ; cette particularité peut d'ailleurs s'expliquer par les conditions d'existence des peuples qui sont forcés de vivre dispersés parmi des étrangers. Mais voici qui est plus difficilement explicable : il se trouve que les régions parcourues par les Bohémiens orientaux et par les Bohémiens méridionaux sont précisément les mêmes que celles qu'habitent respectivement les *Ashkenazim* et les *Sephardim* : ne serait-ce pas une attitude par trop « simpliste » que celle qui se bornerait à ne voir là qu'une pure coïncidence ?

Ces remarques conduisent à penser que, s'il n'y a pas de rapports ethniques entre les Bohémiens et les Juifs, il y en a peut-être d'autres, des rapports que, sans en préciser davantage la nature, nous pouvons qualifier de traditionnels. Or ceci nous ramène directement au sujet de cette note, dont nous ne nous sommes écartés qu'en apparence : les organisations compagnonniques, pour lesquelles la question ethnique ne se pose évidemment pas, ne pourraient-elles pas, elles aussi, avoir des rapports du même ordre, soit avec les Juifs, soit avec les Bohémiens, soit même à la fois avec les uns et les autres ? Nous n'avons pas, pour le moment tout au moins, l'intention de chercher à expliquer l'origine et la raison de ces rapports ; nous nous contenterons d'appeler l'attention sur quelques points plus précis. Les Compagnons ne sont-ils pas divisés en plusieurs rites rivaux, et qui se sont souvent trouvés en hostilité plus ou moins ouverte ? Leurs voyages ne comportent-ils pas des itinéraires suivant les rites, et avec des points d'attache également différents ? N'ont-ils pas en quelque sorte une langue spéciale, dont le fond est assurément formé par la langue ordinaire, mais qui se distingue de celle-ci par l'introduction de termes particuliers, exactement comme dans le cas des Juifs et des Bohémiens ? Ne se sert-on pas du nom de « jargon » pour désigner la langue conventionnelle en usage dans certaines sociétés secrètes, et notamment dans le Compagnonnage, et les Juifs ne donnent-ils pas aussi parfois le même nom à la langue qu'ils parlent ? D'autre part, dans certaines campagnes, les Bohémiens ne sont-ils pas connus sous l'appellation de « passants » sous laquelle ils sont d'ailleurs confondus avec les colporteurs, et qui est, comme on sait, une désignation s'appliquant également aux Compagnons ? Enfin, la légende du « Juif errant » ne serait-elle pas, comme beaucoup d'autres, d'origine compagnonnique ?

Nous pourrions sans doute multiplier encore ces points d'interrogation, mais nous estimons que ceux-là suffisent, et que des recherches dirigées dans ce sens pourraient éclairer singulièrement certaines énigmes. Peut-être pourrions-nous, du reste, revenir nous-même sur la question s'il y a lieu et apporter encore certaines indications complémentaires ; mais les Compagnons d'aujourd'hui s'intéressent-ils vraiment à tout ce qui touche à leurs traditions ?

Un nouveau livre sur l'ordre des Élus Coëns ¹

M. R. Le Forestier, qui s'est spécialisé dans les études historiques concernant les organisations secrètes, maçonniques et autres, de la seconde moitié du XVIII^e siècle, a publié il y a quelques mois un important volume sur *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Élus Coëns* ². Ce titre appelle une légère réserve, car le mot « occultiste », qui semble bien n'avoir jamais été employé avant Éliphas Lévi, y apparaît un peu comme un anachronisme ; peut-être aurait-il mieux valu trouver un autre terme, et ceci n'est pas une simple question de mots, car ce qui s'est appelé proprement « occultisme » est vraiment un produit du XIX^e siècle.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première traite des « doctrines et pratiques des Élus Coëns » ; la seconde, des rapports entre « les Élus Coëns et la tradition occultiste » (et, ici, c'est le mot « ésotérique » qui aurait été certainement le mieux approprié) ; la troisième, enfin, de l'« organisation et histoire de l'Ordre ». Tout ce qui est proprement historique est fort bien fait et appuyé sur une étude très sérieuse des documents que l'auteur a pu avoir à sa disposition, et nous ne saurions trop en recommander la lecture. À ce point de vue, il n'y a guère à regretter que quelques lacunes en ce qui concerne la biographie de Martines de Pasqually, où il reste encore certains points obscurs ; le *Voile d'Isis* publiera d'ailleurs prochainement de nouveaux documents qui contribueront peut-être à les éclaircir.

La première partie est une excellente vue d'ensemble sur le contenu de *Traité de la Réintégration des Êtres*, ouvrage assez confus, écrit en un style incorrect et parfois peu intelligible, et qui d'ailleurs est resté inachevé ; il n'était pas facile de tirer de là un exposé cohérent, et il faut louer M. Le Forestier d'y être parvenu. Il subsiste cependant une certaine ambiguïté quant à la nature des « opérations » des Élus Coëns : étaient-elles vraiment « théurgiques » ou seulement « magiques » ? L'auteur ne semble pas s'apercevoir qu'il y a là deux choses essentiellement différentes et qui ne sont pas du même ordre ; il est possible que cette confusion ait existé chez les Élus Coëns eux-mêmes, dont l'initiation semble être toujours demeurée assez incomplète à bien des égards, mais il aurait du moins été bon de le faire remarquer. Nous dirions volontiers qu'il paraît s'agir d'un rituel de « magie cérémonielle » à prétentions théurgiques, ce qui laissait la porte ouverte à bien des illusions ; et l'importance attribuée à de simples manifestations « phénoméniques », car ce que Martines appelait les « passes », n'était pas autre chose, prouve bien en effet que le domaine de l'illusion n'était pas dépassé. Ce qu'il y a de plus fâcheux dans cette histoire, à notre avis, c'est que le fondateur des Élus Coëns ait pu se croire en possession de connaissances transcendantes, alors qu'il s'agissait seulement de connaissances qui, quoique réelles, n'étaient encore que d'un ordre assez secondaire. Il a dû y avoir aussi chez lui, et pour les mêmes raisons, une certaine confusion entre le point de vue « initiatique » et le point de vue « mystique », car les doctrines qu'il exprime ont toujours une forme religieuse, alors que ses « opérations » n'ont nullement ce caractère : il est regrettable que M. Le Forestier semble accepter cette confusion et n'avoir pas lui-même une idée assez nette de la distinction des deux points de vue en question. D'ailleurs, il est à remarquer que ce que Martines appelle « réintégration » ne dépasse pas les possibilités de l'être humain individuel ; ce point est nettement établi par l'auteur, mais il y aurait eu lieu d'en tirer des conséquences très importantes quant aux limites de l'enseignement que le chef des Élus Coëns pouvait donner à ses disciples, et, par suite, de la « réalisation » même à laquelle il était capable de les conduire.

La seconde partie est la moins satisfaisante, et M. Le Forestier, peut-être malgré lui, n'a pas toujours su s'y dégager d'un certain esprit que nous pouvons qualifier de « rationaliste » et qu'il doit très probablement à sa formation universitaire. De certaines ressemblances entre les diverses doctrines traditionnelles, il ne faut pas conclure nécessairement à des emprunts ou à des influences directes ; partout où les mêmes vérités se trouvent exprimées, il est normal que de telles ressemblances existent ; et ceci s'applique en particulier à la science des nombres, dont les significations ne sont nullement une invention humaine ou une conception plus ou moins arbitraire. Nous en dirons autant pour ce qui est de l'astrologie ; il y a là des lois cosmiques qui ne dépendent pas de nous, et nous ne voyons pas pourquoi tout ce qui s'y rapporte devrait être emprunté aux Chaldéens, comme si ceux-ci avaient eu tout d'abord le monopole de leur connaissance ; il en est de même pour l'angélogie,

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », décembre 1929.

2. Dorbon Aîné, éditeur.

qui s'y rattache d'ailleurs assez étroitement, et qu'il n'est pas possible, à moins d'accepter tous les préjugés de la « critique » moderne, de regarder comme ayant été ignorée des Hébreux jusqu'à l'époque de la captivité de Babylone. Ajoutons encore que M. Le Forestier ne paraît pas avoir une notion tout à fait juste de ce qu'est la Kabbale, dont le nom signifie simplement « tradition » au sens le plus général, et qu'il assimile parfois à un certain état particulier de la rédaction écrite de tels ou tels enseignements, si bien qu'il lui arrive de dire que « la Kabbale naquit dans la France du Sud et dans l'Espagne septentrionale » et d'en dater l'origine du XIII^e siècle ; là aussi, l'esprit « critique », qui ignore de parti pris toute transmission orale, est vraiment poussé un peu loin. Notons enfin ici un dernier point : le mot *Pardes* (qui est, comme nous l'avons expliqué en d'autres circonstances, le sanscrit *Paradêsha*, « contrée suprême », et non un mot perse signifiant « parc des animaux » ce qui ne nous paraît pas avoir grand sens en dépit du rapprochement avec les *Kerubim* d'Ézéchiel) ne désigne point une simple « spéculation mystique », mais bien l'obtention réelle d'un certain état, qui est la restauration de l'« état primordial » ou « édénique » ce qui n'est pas sans présenter une étroite similitude avec la « réintégration » telle que l'envisageait Martines ¹.

Toutes ces réserves faites, il est bien certain que la forme dont Martines a revêtu son enseignement est d'inspiration proprement judaïque, ce qui d'ailleurs n'implique pas que lui-même ait été d'origine juive (c'est là un de ces points qui n'ont pas encore été suffisamment éclaircis jusqu'ici), ni qu'il n'ait pas été sincèrement chrétien. M. Le Forestier a raison de parler à ce propos de « Christianisme ésotérique », mais nous ne voyons pas pourquoi on refuserait aux conceptions de cet ordre le droit de se dire authentiquement chrétiennes ; s'en tenir aux idées modernes d'une religion exclusivement et étroitement exotérique, c'est dénier au Christianisme tout sens vraiment profond, et c'est aussi méconnaître tout ce qu'il y eût d'autre au moyen âge, et dont, précisément, nous trouvons peut-être les derniers reflets, bien affaiblis déjà, dans des organisations comme celle des Élus Coëns ². Nous savons bien ce qui gêne ici nos contemporains : c'est leur préoccupation de tout ramener à une question d'« historicité », préoccupation qui semble être commune maintenant aux partisans et aux adversaires du Christianisme, bien que les adversaires soient certainement les premiers à avoir porté le débat sur ce terrain. Disons-le très nettement, si le Christ devait être envisagé uniquement comme un personnage historique, cela serait bien peu intéressant ; la considération du Christ-principe a une tout autre importance ; et d'ailleurs l'une n'exclut nullement l'autre, parce que, comme nous l'avons déjà dit souvent, les faits historiques eux-mêmes ont une valeur symbolique et expriment les principes à leur façon et dans leur ordre ; nous ne pouvons pour le moment insister davantage sur ce point, qui nous semble du reste assez clair.

La troisième partie est consacrée à l'histoire de l'Ordre des Élus Coëns, dont l'existence effective fut assez brève, et à l'exposé de ce qu'on peut savoir des rituels de ses différents grades, qui semblent n'avoir jamais été entièrement achevés et mis au point, pas plus que ceux des fameuses « opérations ». Il n'est peut-être pas très exact d'appeler « écossais », comme le fait M. Le Forestier, tous les systèmes de hauts grades maçonniques sans exception, ni de voir en quelque sorte un simple masque dans le caractère maçonnique donné par Martines aux Élus Coëns ; mais la discussion approfondie de ces questions risquerait de nous entraîner trop loin ³. Nous voulons seulement appeler l'attention, d'une façon plus spéciale, sur la dénomination de « Réau-Croix » donnée par Martines au grade le plus élevé de son « régime », comme on disait alors, et dans laquelle M. Le Forestier ne veut voir que l'imitation

1. À ce propos, nous avons relevé une méprise assez amusante dans une des lettres de Willermoz au baron de Turkeim publiées par M. Émile Dermenghem à la suite des *Sommeils* : Willermoz proteste contre l'assertion d'après laquelle le livre *des Erreurs et de la Vérité* de Saint-Martin « venait des Parthes » ; ce qu'il a pris pour le nom de ce peuple qui en effet n'avait rien à faire là-dedans, c'est évidemment le mot *Pardes*, qui lui était sans doute tout à fait inconnu. Comme le baron de Turkeim avait parlé à ce sujet « du *Parthes*, ouvrage classique des Cabbalistes », nous pensons que ce dont il s'agit en réalité doit être l'ouvrage intitulé *Pardes Rimonim*.

2. Au lieu de « Christianisme ésotérique », il vaudrait d'ailleurs mieux dire « ésotérisme chrétien », c'est-à-dire prenant sa base dans le Christianisme, ceci pour marquer que ce dont il s'agit n'appartient pas au domaine religieux ; la même remarque s'applique naturellement à l'ésotérisme musulman.

3. À propos des divers systèmes de hauts grades nous sommes un peu surpris de voir attribuer à l'aristocratie « de naissance et d'argent » l'organisation du « Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident » dont le fondateur semble bien avoir été tout simplement « le sieur Pirllet, tailleur d'habits », comme disent les documents de l'époque ; si mal informé que Thory ait pu être sur certains points, il n'a certainement pas inventé cette indication (*Acta Latomorum*, t. I, p. 79).

ou même la contrefaçon de celle de « Rose-Croix » ; pour nous, il y a autre chose. Dans l'esprit de Martines, le « Réau-Croix » devait être, au contraire, le véritable « Rose-Croix » tandis que le grade qui portait cette dernière appellation dans la Maçonnerie ordinaire n'était qu'« apocryphe » suivant l'expression qu'il emploie très souvent ; mais d'où vient ce nom bizarre de « Réau-Croix » et que peut-il bien signifier ? D'après Martines, le vrai nom d'Adam était « Roux en langue vulgaire et Réau en hébreu », signifiant « Homme-Dieu très fort en sagesse, vertu et puissance », interprétation qui, à première vue tout au moins, paraît assez fantaisiste. La vérité est qu'Adam signifie bien littéralement « rouge » ; *adamah* est l'argile rouge, et *damah* est le sang, qui est rouge également ; Édom, nom donné à Ésaï, a aussi le sens de « roux » ; cette couleur rouge est le plus souvent prise comme un symbole de force ou de puissance, ce qui justifie en partie l'explication de Martines. Quant à la forme *Réau*, elle n'a certainement rien d'hébraïque ; mais nous pensons qu'il faut y voir une assimilation phonétique avec le mot *roèh*, « voyant », qui fut la première désignation des prophètes, et dont le sens propre est tout à fait comparable à celui du sanscrit *rishi* : cette sorte de symbolisme phonétique n'a rien d'exceptionnel, comme nous l'avons indiqué en diverses occasions ¹, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Martines s'en soit servi ici pour faire allusion à l'un des principaux caractères inhérents à l'« état édénique », et, par suite, pour signifier la possession de cet état même. S'il en est ainsi, l'expression « Réau-Croix », par l'adjonction de la Croix du « Réparateur » à ce premier nom de *Réau*, indique que « le mineur rétabli dans ses prérogatives », pour parler le langage du *Traité de la Réintégration des Êtres*, c'est-à-dire l'« homme régénéré », qui est effectivement le « second Adam » de saint Paul, et qui est aussi le véritable « Rose-Croix » ². Il s'agit donc en réalité, non pas d'une imitation de ce terme « Rose-Croix », qu'il aurait été beaucoup plus facile de s'approprier purement et simplement comme tant d'autres l'ont fait, mais d'une des nombreuses interprétations ou adaptations auxquelles il peut légitimement donner lieu, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que les prétentions de Martines en ce qui concerne les effets réels de son « ordination de Réau-Croix », aient été pleinement justifiées.

Pour terminer cet examen trop sommaire, signalons encore un dernier point : M. Le Forestier a tout à fait raison de voir dans l'expression « forme glorieuse », employée fréquemment par Martines, et où « glorieuse » est en quelque sorte synonyme de « lumineuse », une allusion à la *Shekinah* (ce que quelques vieux rituels maçonniques, par une déformation assez bizarre, appellent le *Stekenna*) ³; mais il en est exactement de même de celle de « corps glorieux », qui est courante dans le Christianisme, même exotérique, et cela depuis saint Paul : « Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire. », et aussi de la désignation de la « lumière de gloire » dans laquelle, selon la théologie la plus orthodoxe, s'opère la « vision béatifique ». Cela montre bien qu'il n'y a nulle opposition entre l'exotérisme et l'ésotérisme ; il y a seulement superposition de celui-ci à celui-là, l'ésotérisme donnant, aux vérités exprimées d'une façon plus ou moins voilée par l'exotérisme, la plénitude de leur sens supérieur et profond.

1. M. Le Forestier en signale d'ailleurs un autre exemple chez Martines lui-même : c'est l'assimilation qu'il établit par une sorte d'anagramme, entre « Noachites » et « Chinois ».

2. La croix est d'ailleurs par elle-même le symbole de l'« Homme Universel » et l'on peut dire qu'elle représente la forme même de l'homme ramené à son centre originel, dont il a été séparé par la « chute », ou, suivant le vocabulaire de Martines, par la « prévarication ».

3. Le mot « gloire », appliqué au triangle portant le Tétragramme et entouré de rayons, qui figure dans les églises aussi bien que dans les Loges, est effectivement une des désignations de la *Shekinah*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *Le Roi du Monde*.

À propos des « Rose-Croix lyonnais » ¹

Les études sur Martines de Pasqually et ses disciples se multiplient en ce moment d'assez curieuse façon : après le livre de M. Le Forestier dont nous parlions ici le mois dernier, voici que M. Paul Vulliaud, à son tour, vient de faire paraître un volume intitulé *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e siècle* ². Ce titre ne nous semble d'ailleurs pas très justifié, car, à vrai dire, si l'on met à part l'introduction, il n'est aucunement question de Rose-Croix dans cet ouvrage ; aurait-il été inspiré par la fameuse dénomination de « Réau-Croix », dont M. Vulliaud, du reste, ne s'est pas préoccupé de chercher l'explication ? C'est bien possible ; mais l'emploi de ce terme n'implique aucune filiation historique entre les Rose-Croix proprement dits et les Élus Coëns, et, en tout cas, il n'y a aucune raison d'englober sous le même vocable des organisations telles que la Stricte Observance et le Régime Écossais Rectifié, qui, ni dans leur esprit ni dans leur forme, n'avaient assurément aucun caractère rosicrucien. Nous irons même plus loin : dans les Rites maçonniques où il existe un « grade de Rose-Croix », celui-ci n'a emprunté au Rosicrucianisme qu'un symbole, et qualifier ses possesseurs de « Rose-Croix » sans plus d'explications, serait une assez fâcheuse équivoque ; il y a quelque chose du même genre dans le titre adopté par M. Vulliaud. Pour celui-ci, d'autres termes encore, comme celui d'« Illuminés » par exemple, ne semblent pas avoir non plus un sens bien précis ; ils apparaissent un peu au petit bonheur et se substituent indifféremment les uns aux autres, ce qui ne peut que créer des confusions dans l'esprit du lecteur, qui aura pourtant déjà bien assez de peine à s'y reconnaître dans la multitude des Rites et des Ordres existant à l'époque en question. Nous ne voulons cependant pas croire que M. Vulliaud lui-même ne s'y soit pas très bien reconnu, et nous préférons voir, dans cet emploi inexact du vocabulaire technique, une conséquence presque obligée de l'attitude « profane » qu'il se plaît à afficher, ce qui n'a pas été sans nous causer quelque surprise, car, jusqu'ici, nous n'avions rencontré des gens mettant une sorte de gloire à se dire « profanes » que dans les milieux universitaires et « officiels », pour lesquels, croyons-nous, M. Vulliaud n'a pas beaucoup plus d'estime que nous n'en avons nous-même.

Cette attitude a encore une autre conséquence : c'est que M. Vulliaud a cru devoir adopter presque constamment un ton ironique qui est assez gênant, et qui risque de donner l'impression d'une partialité dont un historien devrait se garder soigneusement. Déjà, le *Joseph de Maistre Franc-Maçon* du même auteur donnait un peu trop la même impression ; serait-il donc si difficile à un non-Maçon (nous ne disons pas un « profane ») d'aborder les questions de cet ordre sans employer un langage de polémique qu'il conviendrait de laisser aux publications spécifiquement antimaçonniques ? À notre connaissance, il n'y a que M. Le Forestier qui fasse exception ; et nous regrettons de ne pas trouver une autre exception en M. Vulliaud, que ses études habituelles auraient dû pourtant disposer à plus de sérénité.

Tout cela, bien entendu, n'enlève rien à la valeur ni à l'intérêt des nombreux documents publiés par M. Vulliaud, quoique d'ailleurs quelques-uns de ceux-ci ne soient pas aussi complètement inédits qu'il a pu le croire ³ ; et nous ne pouvons nous empêcher de nous étonner qu'il ait consacré un chapitre aux « Sommeils » sans même mentionner qu'il a déjà paru sur ce sujet, et précisément sous ce titre, un ouvrage de M. Émile Dermenghem. Par contre, nous croyons que les extraits des « cahiers initiatiques » transcrits par Louis-Claude de Saint-Martin sont vraiment inédits ; le caractère étrange de ces cahiers soulève d'ailleurs bien des questions qui n'ont jamais été éclaircies. Nous avons eu jadis l'occasion de voir quelques-uns de ces documents ; les griffonnages bizarres et inintelligibles dont ils sont remplis nous ont donné très nettement l'impression que l'« agent inconnu » qui en fut l'auteur n'était rien d'autre qu'un somnambule (nous ne disons pas un « médium », ce qui serait un grave anachronisme) ; ils représenteraient donc tout simplement le résultat d'expériences du même genre que les « Sommeils » ce qui diminue beaucoup leur portée « initiatique ». En tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que cela n'a absolument rien à voir avec les Élus Coëns, qui d'ailleurs, à ce moment,

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », janvier 1930.

2. « Bibliothèque des Initiations modernes ». E. Nourry, éditeur.

3. Ainsi les cinq « Instructions » dans le chapitre IX ont déjà été publiées en 1914 dans la *France Antimaçonnique* ; rendons à chacun ce qui lui appartient. (Note de l'Éditeur : On trouvera le texte de ces instructions dans le deuxième volume du présent recueil, chapitre *Quelques documents inédits sur l'Ordre des Élus Coëns.*)

avaient déjà cessé d'exister en tant qu'organisation ; et nous ajouterons qu'il n'y a là rien non plus qui se rapporte directement au Régime Écossais Rectifié, malgré qu'il y soit fréquemment question de la « Loge de la Bienfaisance ». La vérité, pour nous, est que Willermoz et d'autres membres de cette Loge, qui s'intéressaient au magnétisme, avaient dû former entre eux une sorte de « groupe d'études », comme on dirait aujourd'hui, auquel ils avaient donné le titre quelque peu ambitieux de « Société des Initiés » : ce titre, qui figure dans les documents, ne saurait s'expliquer autrement, et il montre très clairement, par l'emploi même du mot « société », que le groupement en question, bien que composé de Maçons, n'avait en lui-même aucun caractère maçonnique. Actuellement encore, il arrive fréquemment que des Maçons constituent, pour un but quelconque, ce qu'on appelle un « groupe fraternel », dont les réunions sont dépourvues de toute forme rituelle ; la « Société des Initiés » ne dut pas être autre chose que cela ; elle est du moins la seule solution plausible que nous puissions voir à cette question assez obscure.

Nous pensons que les documents qui se rapportent aux Élus Coëns ont une autre importance au point de vue initiatique, malgré les lacunes qui ont toujours existé à cet égard dans l'enseignement de Martines et que nous signalions dans notre dernier article. M. Vulliaud a tout à fait raison d'insister sur l'erreur de ceux qui ont voulu faire de Martines un kabbaliste ; ce qu'il y a chez lui d'inspiration incontestablement judaïque n'implique en effet aucune connaissance de ce qui doit être proprement désigné par le terme de Kabbale, qu'on emploie trop souvent à tort et à travers. Mais, d'autre part, la mauvaise orthographe et le style défectueux de Martines, que M. Vulliaud souligne un peu trop complaisamment, ne prouvent rien contre la réalité de ses connaissances dans un certain ordre ; il ne faut pas confondre l'instruction profane et le savoir initiatique ; un initié d'un ordre très élevé (ce que ne fut certainement pas Martines) peut même être tout à fait illettré, et cela se voit assez souvent en Orient. Il semble d'ailleurs que M. Vulliaud se soit complu à présenter sous son plus mauvais jour le personnage énigmatique et complexe de Martines ; M. Le Forestier s'est montré assurément beaucoup plus impartial ; et, après tout cela, il reste encore bien des points à élucider.

Ces obscurités persistantes prouvent la difficulté de ces études sur des choses qui semblent parfois avoir été embrouillées à plaisir ; aussi faut-il savoir gré à M. Vulliaud d'y avoir apporté sa contribution, et, bien qu'il s'abstienne de formuler aucune conclusion, son travail fournit tout au moins une documentation nouvelle en grande partie et, dans son ensemble, fort intéressante¹. Aussi, puisque ce travail doit avoir une suite, nous souhaitons que M. Vulliaud ne la fasse pas trop longtemps attendre à ses lecteurs, qui y trouveront certainement encore beaucoup de choses curieuses et dignes d'attention, et peut-être le point de départ de réflexions que l'auteur, se renfermant dans son rôle d'historien, ne veut pas exprimer lui-même.

1. Signalons en passant une erreur historique qui est vraiment trop grosse pour n'être pas l'effet d'une simple distraction : M. Vulliaud écrit qu'« Albéric Thomas, par opposition à Papus, fonda avec quelques autres le Rite de Misraïm » (note de la p. 42) ; or ce Rite fut fondé en Italie vers 1805 et introduit en France en 1814 par les frères Bédarride.

À propos des pèlerinages ¹

La récente reproduction, dans le *Voile d'Isis*, du remarquable article de M. Grillot de Givry sur les lieux de pèlerinages nous amène à revenir sur cette question à laquelle nous avons déjà fait ici quelques allusions, ainsi que M. Clavelle le rappelait dans sa présentation de cet article.

Notons tout d'abord que le mot latin *peregrinus*, d'où vient « pèlerin », signifie à la fois « voyageur » et « étranger ». Cette simple remarque donne lieu déjà à des rapprochements assez curieux : en effet, d'une part, parmi les Compagnons, il en est qui se qualifient de « passants » et d'autres d'« étrangers », ce qui correspond précisément aux deux sens de *peregrinus* (lesquels se trouvent d'ailleurs aussi dans l'hébreu *gershôn*) ; d'autre part, dans la Maçonnerie, même moderne et « spéculative », les épreuves symboliques de l'initiation sont appelées « voyages ». D'ailleurs, dans beaucoup de traditions diverses, les différents stades initiatiques sont souvent décrits comme les étapes d'un voyage ; parfois, c'est d'un voyage ordinaire qu'il s'agit, parfois aussi d'une navigation, ainsi que nous l'avons signalé en d'autres occasions. Ce symbolisme du voyage est peut-être d'un usage plus répandu encore que celui de la guerre, dont nous parlions dans notre dernier article ; l'un et l'autre, du reste, ne sont pas sans présenter entre eux un certain rapport, qui s'est même traduit parfois extérieurement dans les faits historiques ; nous pensons notamment ici au lien étroit qui exista, au moyen âge, entre les pèlerinages en Terre Sainte et les Croisades. Ajoutons encore que, même dans le langage religieux le plus ordinaire, la vie terrestre, considérée comme une période d'épreuves, est souvent assimilée à un voyage, et même qualifiée plus expressément de pèlerinage, le monde céleste, but de ce pèlerinage, étant aussi identifié symboliquement à la « Terre Sainte » ou « Terre des Vivants » ².

L'état d'« errance », si l'on peut dire, ou de migration, est donc, d'une façon générale, un état de « probation » ; et, ici encore, nous pouvons remarquer que tel est bien en effet son caractère dans des organisations comme le Compagnonnage. En outre, ce qui est vrai à cet égard pour des individus peut l'être aussi, dans certains cas tout au moins pour des peuples pris collectivement : un exemple très net est celui des Hébreux errant pendant quarante ans dans le désert avant d'atteindre la Terre promise. Il faut d'ailleurs faire ici une distinction, car cet état, essentiellement transitoire, ne doit pas être confondu avec l'état nomade qui est normal à certains peuples : même arrivés à la Terre promise, et jusqu'au temps de David et de Salomon, les Hébreux furent un peuple nomade, mais, évidemment, ce nomadisme n'avait pas le même caractère que leur pérégrination dans le désert ³. Il y a même lieu d'envisager un troisième cas d'« errance », que l'on peut désigner plus proprement par le mot de « tribulation » : c'est celui des Juifs après leur dispersion, et aussi selon toute vraisemblance, celui des Bohémiens ; mais ceci nous entraînerait trop loin, et nous dirons seulement que ce cas aussi est applicable également à des collectivités et à des individus. On voit par là combien ces choses sont complexes et combien il peut y avoir de distinctions à faire parmi des hommes se présentant extérieurement sous les mêmes apparences, confondus avec les pèlerins au sens ordinaire de ce mot, d'autant plus qu'il faut encore ajouter ceci : il arrive parfois que des initiés, parvenus au but, des « adeptes » même, reprennent, pour des raisons spéciales, cette même apparence de « voyageurs ».

Mais revenons aux pèlerins : on sait que leurs signes distinctifs étaient la coquille (dite de saint Jacques) et le bâton ; ce dernier, qui a aussi un étroit rapport avec la canne compagnonnique, est naturellement un attribut du voyageur, mais il a bien d'autres significations, et peut-être consacrerons-nous quelque jour à cette question une étude spéciale. Quant à la coquille, en certaines régions, elle était appelée « creusille » et ce mot doit être rapproché de celui de « creuset » ce qui nous ramène à l'idée d'épreuves, envisagée plus particulièrement selon un symbolisme alchimique, et entendue dans le sens de la « purification », la *Katharsis* des Pythagoriciens, qui était précisément la phase

1. Publié dans « *Voile d'Isis* », n° de juin 1930.

2. Pour ce qui concerne le symbolisme de la « Terre Sainte », nous renverrons à notre étude sur le *Roi du Monde*, et aussi à notre article paru dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Templiers. (Note de l'éditeur : voir le chapitre III de *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien* et le chapitre XI de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*)

3. La distinction des peuples nomades (pasteurs) et sédentaires (agriculteurs), qui remonte aux origines mêmes de l'humanité terrestre, a une grande importance pour la compréhension des caractères spéciaux des différentes formes traditionnelles.

préparatoire de l'initiation ¹.

La coquille étant regardée plus spécialement comme l'attribut de saint Jacques, nous sommes amenés à faire à ce propos une remarque concernant le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. Les routes que suivaient autrefois les pèlerins sont souvent appelées, aujourd'hui encore, « chemins de saint Jacques » ; mais cette expression a en même temps une tout autre application : le « chemin de saint Jacques », en effet dans le langage des paysans, c'est aussi la Voie Lactée ; et ceci semblera peut-être moins inattendu si l'on observe que Compostelle, étymologiquement, n'est pas autre chose que le « champ étoilé ». Nous rencontrons ici une autre idée, celle des « voyages célestes » d'ailleurs en corrélation avec les voyages terrestres ; c'est encore là un point sur lequel il ne nous est pas possible d'insister présentement, et nous indiquerons seulement que l'on peut pressentir par là une certaine correspondance entre la situation géographique des lieux de pèlerinages et l'ordonnance même de la sphère céleste ; ici, la « géographie sacrée » à laquelle nous avons fait allusion s'intégrera donc dans une véritable « cosmographie sacrée ».

Encore à propos des routes de pèlerinages, il convient de rappeler que M. Joseph Bédier a eu le mérite de reconnaître le lien existant entre les sanctuaires qui en marquaient les étapes et la formation des chansons de geste. Ce fait pourrait être généralisé, nous semble-t-il, et l'on pourrait dire la même chose en ce qui concerne la propagation d'une multitude de légendes dont la réelle portée initiatique est malheureusement presque toujours méconnue des modernes. En raison de la pluralité de leurs sens, les récits de ce genre pouvaient s'adresser à la fois à la foule des pèlerins ordinaires et... aux autres ; chacun les comprenait suivant la mesure de sa propre capacité intellectuelle, et quelques-uns seulement en pénétraient la signification profonde, ainsi qu'il arrive pour tout enseignement initiatique. Il y a lieu de noter aussi que, si divers que fussent les gens qui parcouraient les routes, y compris les colporteurs et même les mendiants, il s'établissait entre eux, pour des raisons sans doute assez difficiles à définir, une certaine solidarité se traduisant par l'adoption en commun d'un langage conventionnel spécial, « argot de la Coquille, ou « langage des pérégrins ». Chose intéressante, M. Léon Daudet a fait remarquer dans un de ses récents livres que beaucoup de mots et de locutions appartenant à ce langage se rencontrent chez Villon et chez Rabelais ²; et, au sujet de ce dernier, il indique aussi, ce qui est assez digne de remarque au même point de vue, que, pendant plusieurs années, « il pérégrina à travers le Poitou, province à ce moment-là célèbre par les mystères et les farces qu'on y interprétait et aussi par les légendes qui y couraient ; dans *Pantagruel*, on retrouve trace de ces légendes, de ces farces, et un certain nombre de termes appartenant en propre aux Poitevins » ³. Si nous citons cette dernière phrase, c'est que, outre qu'il y est fait mention de ces légendes dont nous parlons tout à l'heure, elle soulève encore une autre question en liaison avec ce dont il s'agit ici, celle des origines du théâtre : celui-ci, tout d'abord, fut d'une part essentiellement ambulant, et d'autre part revêtu d'un caractère religieux, au moins quant à ses formes extérieures, caractère religieux qui est à rapprocher de celui des pèlerins et des gens qui en prenaient les apparences. Ce qui donne encore plus d'importance à ce fait, c'est qu'il n'est pas particulier à l'Europe du moyen âge ; l'histoire du théâtre dans la Grèce antique est tout à fait analogue, et l'on pourrait aussi trouver des exemples similaires dans la plupart des pays d'Orient.

Mais il faut nous borner, et nous envisagerons seulement encore un dernier point, à propos de l'expression de « nobles voyageurs » appliquée aux initiés, ou tout au moins à certains d'entre eux, précisément en raison de leurs pérégrinations. Là-dessus, M. O. V. de L. Milosz a écrit ce qui suit : « Les « nobles voyageurs », c'est le nom secret des initiés de l'antiquité, transmis par la tradition orale à ceux du moyen âge et des temps modernes. Il a été prononcé pour la dernière fois en public le 30 mai 1786, à Paris, au cours d'une séance du Parlement consacrée à l'interrogatoire d'un accusé célèbre (Cagliostro), victime du pamphlétaire Théveneau de Morande. Les pérégrinations des initiés ne se distinguaient des ordinaires voyages d'études que par le fait que leur itinéraire coïncidait rigoureusement, sous ses apparences de course aventureuse, avec les aspirations et les aptitudes les plus secrètes de l'adepte. Les exemples les plus illustres de ces pèlerinages nous sont offerts par

1. On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *Le Roi du Monde* sur la désignation des initiés, dans des traditions diverses, par des termes se rapportant à l'idée de « pureté ».

2. *Les Horreurs de la Guerre*, pp. 145, 147 et 167.

3. *Ibid.*, p. 173.

Démocrite, initié aux secrets de l'alchimie par les prêtres égyptiens et le mage Ostanès, comme aux doctrines asiatiques par ses séjours en Perse et, selon quelques historiens, aux Indes ; Thalès, formé dans les temples d'Égypte et de Chaldée ; Pythagore, qui visita tous les pays connus des anciens (et très vraisemblablement l'Inde et la Chine) et dont le séjour en Perse fut marqué par les entretiens qu'il y eut avec le mage Zaratas, en Gaule par sa collaboration avec les Druides, enfin en Italie par ses discours à l'Assemblée des Anciens de Crotona. À ces exemples, il conviendrait d'ajouter les séjours de Paracelse en France, Autriche, Allemagne, Espagne et Portugal, Angleterre, Hollande, Danemark, Suède, Hongrie, Pologne, Lithuanie, Valachie, Carniole, Dalmatie, Russie et Turquie, ainsi que les voyages de Nicolas Flamel en Espagne, où Maître Canches lui apprit à déchiffrer les fameuses figures hiéroglyphiques du Livre d'Abraham Juif. Le poète Robert Browning a défini la nature secrète de ces pèlerinages scientifiques dans une strophe singulièrement riche d'intuition : « Je vois mon chemin comme l'oiseau sa route sans trace ; quelque jour, Son jour d'heur, j'arriverai. Il me guide, Il guide l'oiseau. » Les années de voyage de Wilhelm Meister ont la même signification initiatique ¹. Nous avons tenu à reproduire ce passage en entier, malgré sa longueur, en raison des exemples intéressants qu'il renferme ; sans doute pourrait-on en trouver encore beaucoup d'autres plus ou moins connus, mais ceux-là sont particulièrement caractéristiques, encore qu'ils ne se rapportent peut-être pas tous au même cas parmi ceux que nous avons distingués plus haut, et qu'il ne faille pas confondre les « voyages d'études », même réellement initiatiques avec les missions spéciales des adeptes ou même de certains initiés d'un moindre degré.

Pour en revenir à l'expression de « nobles voyageurs », ce sur quoi nous voulons surtout attirer l'attention, c'est que l'épithète « nobles » semble indiquer qu'elle doit désigner, non pas toute initiation indistinctement, mais plus proprement une initiation de *Kshatriyas*, ou ce qu'on peut appeler l'« art royal » suivant le vocable conservé jusqu'à nos jours par la Maçonnerie. En d'autres termes, il s'agirait alors d'une initiation se rapportant, non à l'ordre métaphysique pur, mais à l'ordre cosmologique et aux applications qui s'y rattachent, ou à tout ce qui en Occident, a été compris sous l'appellation générale d'« hermétisme » ². S'il en est ainsi, M. Clavelle a eu parfaitement raison de dire que, tandis que saint Jean correspond au point de vue purement métaphysique de la Tradition, saint Jacques correspondrait plutôt au point de vue des « sciences traditionnelles » ; et, même sans évoquer le rapprochement, cependant fort plausible, avec le « maître Jacques » du compagnonnage, bien des indices concordants tendraient à prouver que cette correspondance est effectivement justifiée. C'est bien à ce domaine, que l'on peut qualifier d'« intermédiaire », que se réfère en effet tout ce qui s'est propagé par la voie des pèlerinages, aussi bien que les traditions du Compagnonnage ou celles des Bohémiens. La connaissance des « petits mystères » qui est celle des lois du « devenir » s'acquiert en parcourant la « roue des choses » mais la connaissance des « grands mystères » étant celle des principes immuables, exige la contemplation immobile dans la « grande solitude » au point fixe qui est le centre de la roue, le pôle invariable autour duquel s'accomplissent, sans qu'il y participe, les révolutions de l'Univers manifesté.

1. *Les Arcanes*, pp. 81-82.

2. Sur la distinction des deux initiations sacerdotale et royale, nous renverrons à notre dernier livre, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

L'énigme de Martines de Pasqually ¹

L'histoire des organisations initiatiques est souvent fort difficile à éclaircir, et cela se comprend facilement par la nature même de ce dont il s'agit, car il y a là trop d'éléments qui échappent nécessairement aux moyens d'investigation dont disposent les historiens ordinaires. Il n'y a même pas besoin, pour s'en rendre compte, de remonter à des époques très reculées ; il suffit de considérer le XVIII^e siècle, où l'on voit, coexistant encore avec les manifestations de l'esprit moderne dans ce qu'il a de plus profane et de plus anti-traditionnel, ce qui semble bien être les derniers vestiges de divers courants initiatiques ayant existé jadis dans le monde occidental, et au cours duquel apparaissent des personnages qui ne sont pas moins énigmatiques que les organisations auxquelles ils se rattachaient ou qu'ils ont inspirées. Un de ces personnages est Martines de Pasqually ; et, à propos des ouvrages publiés en ces dernières années sur lui et sur son Ordre des Élus Coëns par MM. R. Le Forestier et P. Vulliaud, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer combien de points de sa biographie demeuraient obscurs en dépit de tous les documents mis au jour ². M. Gérard van Rijnberk vient encore de faire paraître sur ce sujet un autre livre ³, qui contient également une documentation intéressante et en grande partie inédite ; mais devons-nous dire que, malgré cela, ce livre pose peut-être encore plus de questions qu'il n'en résout ⁴ ?

L'auteur fait d'abord remarquer l'incertitude qui règne sur le nom même de Martines, et il énumère les multiples variantes qu'on trouve dans les écrits où il en est question ; il est vrai qu'il ne faut pas attacher à ces différences une importance excessive, car, au XVIII^e siècle, on ne respectait guère l'orthographe des noms propres ; mais il ajoute : « Quant à l'homme lui-même qui, mieux que tout autre, aurait dû connaître l'orthographe exacte de son propre nom ou de son pseudonyme de chef d'initiation, il a toujours signé : Don Martines de Pasqually (une seule fois : de Pascally de La Tour). Dans l'unique acte authentique que l'on connaît, l'acte de baptême de son fils, son nom est ainsi formulé : Jaques Delivon Joacin Latour de La Case, don Martinets de Pasqually. » Il est inexact que l'acte en question, qui a été publié par Papus ⁵, soit « l'unique acte authentique que l'on connaît », car deux autres, qui ont sans doute échappé à l'attention de M. van Rijnberk, ont été publiés ici même ⁶ : l'acte de mariage de Martines, et le « certificat de catholicité » qui lui fut délivré lors de son départ pour Saint-Domingue. Le premier porte : « Jaque Delyoron Joachin Latour De la Case Martines Depasqually, fils légitime de feu M. Delatour de la Case et de dame Suzanne Dumas de Rainau » ⁷ ; et le second porte simplement : « Jacques Pasqually de Latour » ; quant à la signature de Martines lui-même, elle est, sur le premier, « Don Martines Depasqually » et, sur le second, « Depasqually de la Tour ». Le fait que son père, dans l'acte de Mariage, est nommé simplement « Delatour de la Case » (de même d'ailleurs que son fils dans l'acte de baptême, bien qu'une note marginale l'appelle « de Pasqually » sans doute parce que ce nom était plus connu), paraît venir à l'appui de ce qu'écrivit ensuite M. van Rijnberk : « On serait tenté d'en déduire que son véritable nom était de La Case, ou de Las Cases, et que « Martines de Pasqually » n'a été qu'un hiéronyme. »

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

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

3. *Un thaumaturge au XVIII^e siècle : Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre* (Felix Alcan, Paris).

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

5. *Martines de Pasqually*, pp. 10-11.

6. *Le mariage de Martines de Pasqually* (n° de janvier 1930).

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

Seulement, ce nom de La Case ou de Las Cases qui peut être une forme francisée du nom espagnol de Las Casas, soulève encore d'autres questions ; et, tout d'abord, il faut remarquer que le second successeur de Martines comme « Grand Souverain » de l'Ordre des Élus Coëns (le premier ayant été Cagnet de Lestère) s'appelait Sébastien de Las Casas ; y avait-il quelque parenté entre lui et Martines ? La chose n'a rien d'impossible : il était de Saint-Domingue, et Martines s'était rendu dans cette île pour y recueillir un héritage, ce qui peut faire supposer qu'une partie de sa famille s'y était établie ¹. Mais il y a encore autre chose de beaucoup plus étrange : L.-Cl. de Saint-Martin, dans son *Crocodile*, met en scène un « Juif espagnol » nommé Éléazar, auquel il prête visiblement beaucoup de traits de son ancien maître Martines ; or voici en quels termes cet Éléazar explique les raisons pour lesquelles il avait été obligé de quitter l'Espagne et de se réfugier en France : « J'avois à Madrid un ami chrétien, appartenant à la famille de Las-Casas, à laquelle j'ai, quoiqu'indirectement, les plus grandes obligations. Après quelques prospérités dans le commerce, il fut soudainement ruiné de fond en comble par une banqueroute frauduleuse. Je vole à l'instant chez lui, pour prendre part à sa peine, et lui offrir le peu de ressources dont ma médiocre fortune me permettoit de disposer ; mais ces ressources étant trop légères pour le mettre au pair de ses affaires, je cédaï à l'amitié que je lui portois, et me laissai entraîner à ce mouvement, jusqu'à faire usage de quelques moyens particuliers, qui m'aidèrent à découvrir bientôt la fraude de ses expoliateurs, et même l'endroit caché où ils avoient déposé les richesses qu'ils lui avoient enlevées. Par ces mêmes moyens, je lui procurai la facilité de recouvrer tous ses trésors, et de les faire revenir chez lui, sans que même ceux qui les lui avoient ravis puissent soupçonner qui que ce fût de les en avoir dépouillés à leur tour. J'eus tort, sans doute, de faire usage de ces moyens pour un pareil objet, puisqu'ils ne doivent s'appliquer qu'à l'administration des choses qui ne tiennent point aux richesses de ce monde ; aussi, j'en fus puni. Mon ami, instruit dans une foi timide et ombrageuse, soupçonna du sortilège dans ce que je venais de faire pour lui ; et son zèle pieux l'emportant sur sa reconnaissance, comme mon zèle officieux l'avoit emporté sur mon devoir, il me dénonça à son église, à la fois comme sorcier et comme juif. Sur le champ, les inquisiteurs en sont instruits ; je suis condamné au feu, avant même d'être arrêté, mais au moment où l'on se met en devoir de me poursuivre, je suis averti par cette même voie particulière du sort qui me menace ; et sans délai, je me réfugie dans votre patrie » ².

Sans doute, il y a dans le *Crocodile* beaucoup de choses purement fantaisistes, où il serait bien difficile de voir des allusions précises à des événements et à des personnages réels, il n'en est pas moins fort invraisemblable que le nom de Las Casas se retrouve là par l'effet d'un simple hasard. C'est pourquoi nous avons cru intéressant de reproduire le passage entier, malgré sa longueur : quels rapports pouvait-il y avoir au juste entre le Juif Éléazar, qui ressemble tant à Martines par les « pouvoirs » et la doctrine qui lui sont attribués, et la famille de Las Casas, et quelle pouvait être la nature des « grandes obligations » qu'il avait à celle-ci ? Pour le moment, nous ne faisons que formuler ces questions, sans prétendre y apporter une réponse quelconque ; nous verrons si la suite nous permet d'en envisager une plus ou moins plausible ³.

Passons à d'autres points de la biographie de Martines, qui ne réservent pas moins de surprises : M. van Rijnberk dit qu'« on ignore complètement l'année et le lieu de sa naissance » ; mais il fait remarquer que Willermoz écrit au baron de Turkheim que Martines est mort « avancé en âge » ; et il ajoute : « Au moment où Willermoz écrivit cette phrase, il avait lui-même 91 ans ; comme les hommes ont la tendance générale d'évaluer l'âge des autres mortels selon une mesure qui s'accroît avec leurs propres années, on ne doit point douter que l'âge avancé attribué à Martines par le nonagénaire Willermoz ne devait guère atteindre moins de 70 ans. Comme Martines est mort en 1774, il doit être

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

2. *Le Crocodile*, chant 23.

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

né tout au plus dans les dix premières années du XVIII^e siècle. » Aussi penche-t-il pour l'hypothèse de Gustave Bord, qui fait naître Martines vers 1110 ou 1115 ; mais, même en prenant la première date, cela le ferait mourir à 64 ans, ce qui, à vrai dire, n'est pas encore un âge « avancé » surtout par rapport à celui de Willermoz... Et puis, malheureusement, un des documents dont M. van Rijnberk ne paraît pas avoir eu connaissance donne à cette hypothèse un démenti formel : le « certificat de catholicité » a été délivré en 1112 à « Mr Jacques Pasqually de Latour, écuyer, né à Grenoble, âgé de 45 ans » ; il faudrait conclure de là qu'il est né vers 1121 ; et, s'il est mort à Saint-Domingue deux ans plus tard, en 1114, il n'atteignit que l'âge bien peu « avancé » de 41 ans !

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

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

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

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

Dans la même lettre, datée de juillet 1821, où Willermoz affirme que Martines est mort « avancé en âge », il y a un autre passage digne de remarque, d'après lequel l'initiation aurait été transmise à Martines par son père lui-même : « Dans son Ministère, il avait succédé à son père, homme savant, distinct et plus prudent que son fils, ayant peu de fortune et résidant en Espagne. Il avait placé son fils Martines encore jeune dans les gardes wallonnes, où il eut une querelle qui provoqua un duel dans lequel il tua son adversaire ; il fallait s'enfuir promptement, et le père se hâta de le consacrer son successeur avant son départ. Après une longue absence, le père, sentant approcher sa fin, fit promptement revenir le fils et lui remit les dernières ordinations ». À vrai dire, cette histoire des gardes wallonnes, dont il a été impossible de trouver aucune confirmation par ailleurs, nous paraît assez suspecte, surtout si elle devait, comme le dit M. van Rijnberk, « impliquer que Martines était né en Espagne », ce qui n'est cependant pas absolument évident ; il ne s'agit d'ailleurs pas là d'un point sur lequel Willermoz ait pu apporter un témoignage direct, car il déclare ensuite qu'il « n'a connu le fils qu'en 1767 à Paris, longtemps après la mort du père »¹. Quoi qu'il en soit de cette question secondaire, il reste l'assertion que Martines aurait reçu de son père non seulement l'initiation, mais même la transmission de certaines fonctions initiatiques, car le mot « ministère » ne peut guère s'interpréter autrement ; et, à ce propos, M. Van Rijnberk signale une lettre écrite en 1779 par le Maçon Falcke, et dans laquelle on lit ceci : « Martinez Pascalis, un Espagnol, prétend posséder les connaissances secrètes comme un héritage de sa famille, qui habite l'Espagne et les posséderait ainsi depuis trois cents ans ; elle les aurait acquises de l'Inquisition, auprès de laquelle ses ancêtres auraient servi. » Il y a ici une forte invraisemblance, car on ne voit vraiment pas quel dépôt initiatique l'Inquisition aurait jamais pu posséder et communiquer ; mais rappelons que, dans le passage du *Crocodile* que nous avons reproduit, c'est Las Casas qui dénonce à l'Inquisition son ami le Juif Éléazar, précisément à cause des connaissances secrètes de celui-ci ; ne dirait-on pas qu'il y a là encore quelque chose qui a été brouillé à dessein² ?

Maintenant, on pourrait assurément se demander ceci : quand Martines, ou le personnage que Willermoz connut sous ce nom à partir de 1767, parle de son père, faut-il l'entendre littéralement, ou bien ne s'agit-il pas plutôt uniquement de son « père spirituel », quel qu'ait pu être celui-ci ? On peut fort bien, en effet, parler de « filiation » initiatique, et il est évident qu'elle ne coïncide pas forcément avec la filiation au sens ordinaire de ce mot ; on pourrait même peut-être évoquer, encore ici, la dualité de Las Casas et du Juif Éléazar... Il faut dire cependant qu'une transmission initiatique héréditaire, impliquant même en outre l'exercice d'une certaine fonction, ne représenterait pas un cas tout à fait exceptionnel ; mais, en l'absence de données suffisantes, il est bien difficile de décider si ce cas fut effectivement celui de Martines. Tout au plus pourrait-on trouver un indice, en faveur de l'affirmative, dans certaines particularités concernant la succession de Martines : celui-ci donna à son fils aîné, aussitôt après le baptême, la première consécration dans la hiérarchie des Élus Coëns, ce qui peut faire penser qu'il le destinait à devenir son successeur. Ce fils disparut à l'époque de la Révolution, et Willermoz dit n'avoir pas pu savoir ce qu'il était devenu ; quant au second, chose encore plus singulière, on connaît la date de sa naissance, mais il n'en fut plus jamais fait mention par la suite. En tout cas, quand Martines mourut en 1774, le fils aîné était certainement vivant ; ce n'est cependant pas lui qui lui succéda comme « Grand Souverain » mais Caignet de Lestère, puis, quand celui-ci mourut à son tour en 1778, Sébastien de Las Casas ; que devient, dans ces conditions, l'idée d'une transmission héréditaire ? Le fait que le fils était trop jeune pour pouvoir remplir ces fonctions (il n'avait que six ans) ne saurait d'ailleurs être invoqué, car Martines aurait fort bien pu lui

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

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

désigner un substitut jusqu'à sa majorité, et on ne voit pas qu'il en ait jamais été question. Pourtant, ce qui est encore curieux, il semble bien d'autre part qu'il y ait eu quelque parenté entre Martines et ses deux successeurs : en effet, il parle dans une lettre de « son cousin Cagnet » qui, en tenant compte des variations orthographiques habituelles à l'époque, doit être le même que Cagnet de Lestère ¹; et, quant à Sébastien de Las Casas, nous avons déjà indiqué qu'une telle parenté était suggérée par son nom même : mais, de toute façon, cette transmission à des parents plus ou moins éloignés, alors qu'il existait un héritier direct, ne peut guère être assimilée à la « succession dynastique » dont parle M. van Rijnberk, et à laquelle il attribue même « une certaine importance ésotérique » que nous ne nous expliquons pas très bien.

Que Martines ait été initié par son père ou par quelqu'un d'autre, ce n'est pas là qu'est la question essentielle, car cela ne jette pas beaucoup de lumière sur ce qui seul importe vraiment au fond : de quelle tradition relevait cette initiation ? Ce qui pourrait peut-être fournir là-dessus quelques indications plus nettes, ce sont les voyages que fit probablement Martines avant le début de son activité initiatique en France ; malheureusement, sur ce point encore, on n'a que des renseignements tout à fait vagues et douteux, et l'assertion même d'après laquelle il serait allé en Orient ne signifie rien de bien défini, d'autant plus que bien souvent, en pareil cas, il ne s'agit que de voyages légendaires ou plutôt symboliques. À ce sujet, M. van Rijnberk estime pouvoir faire état d'un passage du *Traité de la Réintégration des Êtres* où Martines semble dire qu'il est allé en Chine, alors qu'il n'y a rien de tel pour des pays beaucoup moins lointains ; mais ce voyage, s'il a eu lieu réellement, est peut-être le moins intéressant de tous au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, car il est clair que, ni dans les enseignements de Martines ni dans ses « opérations » rituelles, il n'y a rien qui présente le moindre rapport direct avec la tradition extrême-orientale. Il y a cependant, dans une lettre de Martines, cette phrase assez remarquable : « Mon état et ma qualité d'homme véritable m'a toujours tenu dans la position où je suis » ²; il semble qu'on n'ait jamais relevé cette expression d'« homme véritable », qui est spécifiquement taoïste, mais qui est sans doute la seule de ce genre qu'on puisse trouver chez Martines ³.

Quoi qu'il en soit, si Martines était né vers 1727, ses voyages ne purent pas durer de bien longues années, même s'il n'y a pas lieu d'en retrancher le temps de son passage supposé aux gardes wallonnes, car son activité initiatique connue commence en 1754, et, à cette date, il n'aurait eu encore que 27 ans ⁴. On admet volontiers qu'il dut aller en Espagne, surtout si ses origines familiales l'y rattachaient, et peut-être aussi en Italie ; c'est très plausible en effet, et il a pu rapporter d'un séjour dans ces deux pays quelques-unes des singularités les plus frappantes de son langage : mais, à part l'explication de ce détail tout extérieur, cela n'avance pas à grand-chose, car, à cette époque, que pouvait-il bien subsister dans ces pays au point de vue initiatique ? Il faut certainement chercher ailleurs, et, à notre avis, l'indication la plus exacte est celle que donne ce passage d'une note du prince Christian de Hesse-Darmstadt : « Pasquali prétendait que ses connaissances venaient de l'Orient, mais il est à présumer qu'il les avait reçues de l'Afrique », par quoi il faut entendre, selon toute probabilité, les Juifs séphardites établis dans l'Afrique du Nord depuis leur expulsion d'Espagne ⁵. Ceci peut en effet expliquer beaucoup de choses : d'abord, la prédominance des éléments judaïques dans la doctrine de Martines ; ensuite, les relations qu'il paraît avoir eues avec les Juifs également séphardites de Bordeaux, aussi bien, comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, que la présentation d'Éléazar comme un « Juif espagnol » par Saint-Martin ; enfin, la nécessité qu'il y avait, pour un travail initiatique à accomplir dans un milieu non juif, de « greffer » pour ainsi dire la doctrine reçue

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

2. Extrait publié par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 124.

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

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

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

de cette source sur une forme initiatique répandue dans le monde occidental, et qui, au XVIII^e siècle, ne pouvait être que la Maçonnerie.

Le dernier point soulève encore d'autres questions sur lesquelles nous allons avoir à revenir ; mais, auparavant, nous devons faire remarquer que le fait même que Martines ne mentionne jamais l'origine exacte de ses connaissances, ou qu'il la rapporte vaguement à l'« Orient », est parfaitement compréhensible : dès lors qu'il ne pouvait transmettre telle quelle l'initiation qu'il avait reçue lui-même, il n'avait pas à en indiquer la provenance, ce qui eût été tout au moins inutile ; il semble que, dans ses livres, il n'ait jamais fait expressément allusion qu'une seule fois à ses « prédécesseurs », et cela sans y ajouter la moindre précision, donc sans affirmer en somme rien de plus que l'existence d'une transmission initiatique quelconque ¹. Il est bien certain, en tout cas, que la forme de cette initiation n'était pas celle de l'Ordre des Élus Coëns, puisque celui-ci n'existait pas avant Martines lui-même, et que nous le voyons l'élaborer peu à peu, de 1754 à 1774, sans que même il ait jamais pu arriver à finir de l'organiser complètement ².

Ici se place naturellement la réponse à une objection qui peut venir à la pensée de certains : si Martines était « missionné » par quelque organisation initiatique, comment se fait-il que son Ordre n'ait pas été en quelque sorte tout « préformé » dès le début, avec ses rituels et ses grades, et que, en fait, il soit même toujours resté à l'état d'ébauche imparfaite, sans rien d'arrêté définitivement ? Sans doute, beaucoup des systèmes maçonniques de hauts grades qui virent le jour vers la même époque furent dans le même cas, et certains n'existèrent guère que « sur le papier » ; mais, s'ils représentaient simplement les conceptions particulières d'un individu ou d'un groupe, il n'y a rien d'étonnant à cela, tandis que, pour l'œuvre du représentant autorisé d'une organisation initiatique réelle, les choses, semble-t-il, auraient dû se passer tout autrement. C'est là n'envisager la question que d'une façon assez superficielle ; en réalité, il faut considérer au contraire que la « mission » de Martines comportait précisément le travail d'« adaptation » qui devait aboutir à la formation de l'Ordre des Élus Coëns, travail que ses « prédécesseurs » n'avaient pas eu à faire parce que, pour une raison ou pour une autre, le moment n'était pas encore venu, et que peut-être même ils n'auraient pas pu faire, nous dirons tout à l'heure pourquoi. Ce travail, Martines ne put le mener entièrement à bonne fin, mais cela ne prouve rien contre ce qui se trouvait au point de départ ; à la vérité, deux causes paraissent avoir concouru à cet échec partiel : il se peut, d'une part, qu'une série de circonstances défavorables ait fait continuellement obstacle à ce que se proposait Martines ; et il se peut aussi, d'autre part, que lui-même ait été inférieur à sa tâche, malgré les « pouvoirs » d'ordre psychique qu'il possédait manifestement et qui devaient la lui faciliter, soit qu'il les ait eus d'une façon toute naturelle et spontanée, ainsi que cela se rencontre parfois, soit que, plus probablement, il ait été « préparé » spécialement à cet effet. Willermoz reconnaît lui-même que « ses inconséquences verbales et ses imprudences lui ont suscité des reproches et beaucoup de désagréments » ³ ; il semble que ces imprudences aient consisté surtout à faire des promesses qu'il ne pouvait pas tenir, ou du moins pas immédiatement, et aussi à admettre parfois trop facilement des individus qui n'étaient pas suffisamment « qualifiés ». Sans doute, comme bien d'autres, dut-il, après avoir reçu la « préparation » voulue, travailler par lui-même à ses risques et périls ; du moins, il ne paraît pas avoir jamais commis de fautes telles qu'elles aient pu lui faire retirer sa « mission », puisqu'il poursuivit activement son œuvre jusqu'au dernier moment et en assura la transmission avant de mourir.

Nous sommes d'ailleurs bien loin de penser que l'initiation qu'avait reçu Martines ait été au delà d'un certain degré encore assez limité, et ne dépassant pas en tout cas le domaine des « petits mystères », ni que ses connaissances, quoique très réelles, aient eu vraiment le caractère « transcendant » que lui-même semble leur avoir attribué ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en une autre occasion ⁴ et nous avons signalé, comme traits caractéristiques à cet égard, l'allure de « magie cérémonielle »

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

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

3. Lettre déjà citée au baron de Türkheim (juillet 1821).

4. *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns*, n° de décembre 1929.

que revêtent les « opérations » rituelles, et l'importance attachée à des résultats d'ordre purement « phénoménique ». Ce n'est pas une raison, cependant, pour réduire ceux-ci, ni à plus forte raison les « pouvoirs » de Martines, au rang de simples « phénomènes métapsychiques » tels qu'on les entend aujourd'hui ; M. van Rijnberk, qui semble être de cet avis, se fait évidemment, sur la portée de ces derniers, aussi bien que sur celle des théories psychologiques modernes, de bien grandes illusions, que, quant à nous, il nous est tout à fait impossible de partager.

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

Quand on examine l'activité initiatique de Martines, il ne faut jamais perdre de vue ce que nous avons indiqué en dernier lieu, c'est-à-dire son double rattachement à la Maçonnerie et à une autre organisation beaucoup plus mystérieuse, le premier étant indispensable pour qu'il pût jouer le rôle qui lui était assigné par la seconde. Il y a d'ailleurs quelque chose d'énigmatique jusque dans son affiliation maçonnique, sur laquelle on ne peut rien préciser (ce qui, du reste, n'est pas absolument exceptionnel à cette époque, où il y avait une incroyable variété de rites et de « régimes »), mais qui, en tout cas, est antérieure à 1754, puisqu'il apparaît dès lors, non seulement comme Maçon ainsi que nous l'avons dit, mais comme déjà pourvu de hauts grades « écossais »¹. C'est là ce qui lui permit d'entreprendre la constitution de ses « Temples » avec plus ou moins de succès suivant les cas, « à l'intérieur » des Loges de diverses villes du Midi de la France, jusqu'au moment où, en 1761, il s'établit finalement à Bordeaux ; nous n'avons pas à retracer ici toutes les vicissitudes connues, et nous rappellerons seulement que l'Ordre des Élus Coëns était alors bien loin d'avoir reçu sa forme définitive, puisque même, en fait, ni la liste des grades ni à plus forte raison leurs rituels n'arrivèrent jamais à être complètement fixés.

L'autre côté de la question est le plus important à notre point de vue ; et, à cet égard, il est essentiel de remarquer avant tout que Martines lui-même n'eut jamais la prétention de se poser en chef suprême d'une hiérarchie initiatique. Son titre de « Grand Souverain » ne constitue pas ici une objection valable, car le mot « Souverain » figure aussi dans les titres de divers grades et fonctions maçonniques, sans impliquer aucunement en réalité que ceux qui les portent soient exempts de toute subordination ; parmi les Élus Coëns eux-mêmes, les « Réaux-Croix » étaient aussi qualifiés de « Souverains » et Martines était « Grand Souverain » ou « Souverain des Souverains » parce que sa juridiction s'étendait sur eux tous. D'ailleurs, la preuve la plus nette de ce que nous venons de dire se trouve dans ce passage d'une lettre de Martines à Willermoz, datée du 2 octobre 1768 : « L'ouverture des circonférences que j'ai faite le 12 septembre dernier est pour ouvrir seul l'opération des équinoxes prescrits, afin de n'être point en arrière de mon obligation spirituelle et temporelle ; ils sont ouverts jusqu'aux solstices et poursuivis par moi, afin de pouvoir être prêt à opérer et prier

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

en faveur de la santé et de la tranquillité d'âme et d'esprit de ce principal chef qui vous est ignoré de même qu'à tous vos frères Réaux-Croix, et que je dois taire jusqu'à ce que lui-même se fasse connaître. Je ne crains aucun événement fâcheux, ni pour moi en particulier, ni pour aucun de nos frères en général, mais bien de l'Ordre en général en ce que l'Ordre perdrait beaucoup s'il perdait un pareil chef. Je ne puis vous parler à ce sujet qu'allégoriquement »¹. Ainsi, Martines, d'après ses propres déclarations, n'était nullement le « principal chef » de l'Ordre des Élus Coëns ; mais, puisque nous le voyons constituer lui-même celui-ci en quelque sorte sous nos yeux, il fallait que ce chef fût celui (ou un de ceux) de l'organisation qui inspirait cette nouvelle formation ; et la crainte exprimée par Martines ne serait-elle pas celle que la disparition de ce personnage ne put entraîner l'interruption prématurée de certaines communications ? Il est d'ailleurs bien évident que la façon dont il en est parlé ne peut en tout cas s'appliquer qu'à un homme vivant, et non point à quelque entité plus ou moins fantasmagorique ; les occultistes ont répandu tant d'idées extravagantes de cette sorte qu'une telle remarque n'est pas entièrement superflue.

On pourrait peut-être dire encore qu'il ne s'agissait là que du chef caché de quelque organisation maçonnique² ; mais cette hypothèse se trouve écartée par un autre document que donne M. van Rijnberk, et qui est le résumé, fait par le baron de Turkheim, d'une lettre que Willermoz lui avait adressée le 25 mars 1822 ; en voici en effet le début : « Quant à ce qui concernait Pasqually, il avoit toujours dit qu'en sa qualité de Souverain Réaux établi tel pour sa région, dans laquelle étoit comprise toute l'Europe, il pouvoit faire et maintenir successivement douze Réaux, qui seroient dans sa dépendance et qu'il nommoit ses Émules »³. Il résulte de là que Martines tenait ses « pouvoirs », d'ailleurs soigneusement délimités, d'une organisation qui s'étendait ailleurs qu'en Europe, ce qui n'était pas le cas de la Maçonnerie à cette époque⁴, et qui même devait y avoir son siège principal, car, si celui-ci se fût trouvé en Europe même, la « délégation » reçue par Martines pour cette région n'eût pas pu impliquer une véritable « souveraineté ». Par contre, si ce que nous avons dit précédemment de l'origine séphardite de l'initiation de Martines est exact, ce siège pouvait fort bien être dans l'Afrique du Nord, et c'est même là, de beaucoup, la supposition la plus vraisemblable qu'on puisse faire ; mais, en ce cas, il est bien clair qu'il ne saurait s'agir d'une organisation maçonnique, et que ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la « puissance » par laquelle Martines avait été établi « Souverain Réaux » pour une région coïncidant avec le domaine d'influence de la Maçonnerie dans son entier, ce qui justifiait par ailleurs la fondation par lui, sous la forme spéciale d'un « régime » de hauts grades, de l'Ordre des Élus Coëns⁵.

La fin de cet Ordre n'est guère moins enveloppée d'obscurité que ses débuts ; les deux successeurs de Martines n'exercèrent pas longtemps les fonctions de « Grand Souverain » puisque le premier,

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

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

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

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

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

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

En dehors de la « survivance directe » suivant l'expression de M. van Rijnberk, celui-ci envisage pourtant une « survivance indirecte » qui aurait consisté dans ce qu'il appelle les deux « métamorphoses willermosiste et martiniste » ; mais il y a là une équivoque qu'il est utile de dissiper. Le Régime Écossais Rectifié n'est point une métamorphose des Élus Coëns, mais bien une dérivation de la Stricte Observance, ce qui est totalement différent ; et, s'il est vrai que Willermoz, par la part prépondérante qu'il eut dans l'élaboration des rituels de ses grades supérieurs, et particulièrement de celui de « Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte » put y introduire quelques-unes des idées qu'il avait puisées dans l'organisation de Martines, il ne l'est pas moins que les Élus Coëns, en grande majorité, lui reprochèrent fortement l'intérêt qu'il portait ainsi de préférence à un autre rite, ce qui, à leurs yeux, était presque une trahison, tout aussi bien qu'ils reprochèrent à Saint-Martin un changement d'attitude d'un autre genre.

Ce cas de Saint-Martin doit nous retenir un peu plus longtemps ne serait-ce qu'à cause de tout ce qu'on a prétendu faire sortir de là à notre époque ; la vérité est que, si Saint-Martin abandonna tous les rites maçonniques auxquels il avait été rattaché, y compris celui des Élus Coëns, ce fut pour adopter une attitude exclusivement mystique, donc incompatible avec le point de vue initiatique, et que, par conséquent, ce ne fut certainement pas pour fonder lui-même un nouvel Ordre. En fait, le nom de « Martinisme » usité uniquement dans le monde profane, ne s'appliquait qu'aux doctrines particulières de Saint-Martin et à leurs adhérents, que ceux-ci fussent ou non en relations directes avec lui ; et, qui plus est, il est arrivé à Saint-Martin lui-même de qualifier de « Martinistes », non sans quelque ironie, les simples lecteurs de ses ouvrages. Il semblerait cependant que quelques-uns de ses disciples aient reçu de lui, individuellement, un certain « dépôt », qui d'ailleurs, à vrai dire, n'était constitué que « par deux lettres et quelques points » ; et c'est cette transmission qui aurait été à l'origine du « Martinisme » moderne ; mais, même si la chose est réelle, en quoi une telle communication, effectuée sans aucun rite, aurait-elle bien pu représenter une initiation quelconque ? Les deux lettres en question, ce sont les lettres S. I., qui, quelle que soit l'interprétation qu'on leur donne (et il en est de multiples), paraissent avoir exercé sur certains une véritable fascination ; mais, dans le cas présent, d'où pouvaient-elles bien venir ? Ce n'était sûrement pas une reminiscence des « Supérieurs Inconnus » de la Stricte Observance ; du reste, il n'est pas besoin de chercher si loin, car quelques Élus Coëns faisaient figurer ces lettres dans leur signature ; et M. van Rijnberk émet à ce sujet une hypothèse fort plausible, suivant laquelle elles auraient été le signe distinctif des membres du « Tribunal Souverain » chargé de l'administration de l'Ordre (et dont Saint-Martin lui-même fit partie, ainsi que Willermoz) ; elles auraient donc été l'indication, non d'un grade mais simplement d'une fonction. Dans ces conditions, il pourrait malgré tout sembler étrange que Saint-Martin ait songé à adopter ces lettres, plutôt que celles de R. C. par exemple, si elles n'avaient eu par elles-mêmes quelque signification symbolique propre, dont, en définitive, leurs différents usages n'étaient que dérivés. Quoi qu'il en soit, il est un fait curieux qui montre que Saint-Martin y attachait effectivement une certaine importance : c'est que, dans le *Crocodile*, il a formé sur ces initiales la dénomination d'une imaginaire « Société des Indépendants », qui d'ailleurs n'est véritablement ni une société ni même une organisation quelconque, mais plutôt une sorte de communion mystique

à laquelle préside Madame Jof, c'est-à-dire la Foi personnifiée ¹. Chose assez singulière encore, vers la fin de l'histoire, le Juif Éléazar est admis dans cette « Société des Indépendants » sans doute faut-il voir là une allusion, non à quelque chose se rapportant à Martines personnellement, mais bien plutôt au passage de Saint-Martin de la doctrine des Élus Coëns à ce mysticisme où il devait se renfermer pendant toute la dernière partie de sa vie ; et, en communiquant à ses plus proches disciples les lettres S. I. comme une sorte de signe de reconnaissance, ne voulait-il pas dire aussi par là, d'une certaine façon, qu'ils pouvaient se considérer comme des membres de ce qu'il avait voulu représenter par la « Société des Indépendants » ?

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

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

ÉTUDES SUR LA FRANC-MAÇONNERIE ET LE COMPAGNONNAGE - 2

Maçons et charpentiers ¹

Il y a toujours eu, parmi les initiations de métier, une sorte de querelle de préséance entre les maçons et tailleurs de pierre et les charpentiers ; et, si l'on envisage les choses, non pas sous le rapport de l'importance actuelle de ces deux professions dans la construction des édifices, mais sous celui de leur ancienneté respective, il est bien certain que les charpentiers peuvent effectivement revendiquer le premier rang. En effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, les constructions, d'une façon très générale, furent en bois avant d'être en pierre, et c'est ce qui explique que, dans l'Inde notamment, on ne retrouve aucune trace de celles qui remontent au-delà d'une certaine époque. De tels édifices étaient évidemment moins durables que ceux qui sont construits en pierre ; aussi l'emploi du bois correspond-il, chez les peuples sédentaires, à un état de moindre fixité que celui de la pierre, ou, si l'on veut, à un moindre degré de « solidification », ce qui est bien en accord avec le fait qu'il se rapporte à une étape antérieure dans le cours du processus cyclique ².

Cette remarque, si simple qu'elle puisse paraître en elle-même, est fort loin d'être sans importance pour la compréhension de certaines particularités du symbolisme traditionnel : c'est ainsi que, dans les plus anciens textes de l'Inde, toutes les comparaisons se référant au symbolisme constructif sont toujours empruntées au charpentier, à ses outils et à son travail ; et *Vishwakarma*, le « Grand Architecte » lui-même, est désigné aussi par le nom de *Twashtri*, qui est littéralement le « Charpentier ». Il va de soi que le rôle de l'architecte (*Sthapati*, qui d'ailleurs est primitivement le maître charpentier) n'est en rien modifié par là, puisque, sauf l'adaptation exigée par la nature des matériaux employés, c'est toujours du même « archétype » ou du même « modèle cosmique » qu'il doit s'inspirer, et cela qu'il s'agisse de la construction d'un temple ou d'une maison, de celle d'un char ou d'un navire (et, dans ces derniers cas, le métier de charpentier n'a jamais rien perdu de son importance première, du moins jusqu'à l'emploi tout moderne des métaux qui représentent le dernier degré de la « solidification ») ³. Évidemment aussi, que certaines parties de l'édifice soient réalisées en bois ou en pierre, cela ne change rien, sinon à leur forme extérieure, du moins à leur signification symbolique ; peu importe à cet égard, par exemple, que l'« œil » du dôme, c'est-à-dire son ouverture centrale, soit recouvert par une pièce de bois ou par une pierre travaillée d'une certaine façon, l'une et l'autre constituant également et dans un sens identique le « couronnement » de l'édifice, suivant ce que nous avons exposé dans de précédentes études ; et à plus forte raison en est-il de même pour les pièces de la charpente qui sont demeurées telles après que la pierre a été substituée au bois pour la plus grande partie de la construction, comme les poutres qui, partant de cet œil du dôme, représentent les rayons solaires avec toutes leurs correspondances symboliques ⁴. On peut donc dire que le métier du charpentier et celui du maçon, parce qu'il procède en définitive d'un même principe, fournissent deux langages pareillement appropriés à l'expression des mêmes vérités d'ordre supérieur ; la différence n'est qu'une simple question d'adaptation secondaire, comme

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », décembre 1946.

2. Voir les considérations que nous avons exposées à ce sujet dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, notamment ch. XXI et XXII. Naturellement, le changement dont il s'agit ne peut pas être regardé comme s'étant produit simultanément chez tous les peuples, mais il y a toujours là des étapes correspondantes dans le cours de l'existence de ceux-ci.

3. Il est bien entendu que des métiers tels que ceux du charron et du menuisier doivent être regardés comme n'étant que des particularisations ou des « spécialisations » ultérieures de celui du charpentier, qui, dans son acception la plus générale, qui est en même temps la plus ancienne, comprend tout ce qui concerne le travail du bois.

4. Si même, plus tard encore, ces poutres sont remplacées dans certains cas par des « nervures » en pierre (et nous pensons surtout ici aux voûtes gothiques), cela encore ne change rien au symbolisme. En anglais, le mot *beam* signifie à la fois « rayon » et « poutre », et, comme M. Coomaraswamy l'a fait remarquer en diverses occasions, ce double sens n'a assurément rien de fortuit ; il est malheureusement intraduisible en français, où cependant, par contre, on parle couramment des « rais » ou des « rayons » d'une roue, qui jouent par rapport au moyeu de celle-ci le même rôle que les poutres en question par rapport à l'« œil » du dôme.

l'est toujours la traduction d'une langue dans une autre; mais, bien entendu, quand on a affaire à un certain symbolisme déterminé, comme dans le cas des textes traditionnels de l'Inde auxquels nous faisons allusion plus haut, il faut, pour en comprendre entièrement le sens et la valeur, savoir d'une façon précise quel est, de ces deux langages, celui auquel il se rapporte proprement.

À ce propos, nous signalerons un point qui nous paraît avoir une importance toute particulière ; on sait que, en grec, le mot *hulê* signifie primitivement « bois », et qu'il est en même temps celui qui sert à désigner le principe substantiel ou la *materia prima* du Cosmos, et aussi par une application dérivée de celle-là, toute *materia secunda*, c'est-à-dire tout ce qui joue en un sens relatif, dans tel ou tel cas, un rôle analogue à celui du principe substantiel de toute manifestation ¹. Ce symbolisme, suivant lequel ce dont le monde est fait est assimilé au bois, est d'ailleurs très général dans les plus anciennes traditions, et, par ce que nous venons de dire, il est facile d'en comprendre la raison par rapport au symbolisme constructif : en effet, dès lors que c'est du « bois » que sont tirés les éléments de la construction cosmique, le « Grand Architecte » doit être regardé avant tout comme un « maître charpentier », comme il l'est effectivement en pareil cas, et comme il est naturel qu'il le soit là où les constructeurs humains, dont l'art, au point de vue traditionnel, est essentiellement une « imitation » de celui du « Grand Architecte », sont eux-mêmes des charpentiers ². Il n'est pas sans importance non plus, en ce qui concerne plus spécialement la tradition chrétienne, de remarquer, comme l'a fait déjà M. Coomaraswamy, qu'on peut facilement comprendre par là que le Christ devait apparaître comme le « fils du charpentier » ; les faits historiques, comme nous l'avons dit bien souvent, ne sont en somme qu'un reflet de réalités d'un autre ordre, et c'est cela seul qui leur donne toute la valeur dont ils sont susceptibles ; aussi y a-t-il là un symbolisme beaucoup plus profond qu'on ne le pense d'ordinaire (si tant est que l'immense majorité des Chrétiens aient même encore, si vaguement que ce soit, l'idée qu'il puisse y avoir là un symbolisme quelconque). Que d'ailleurs ce ne soit là qu'une filiation apparente, cela même est encore exigé par la cohérence du symbolisme, puisqu'il s'agit en cela de quelque chose qui n'est en rapport qu'avec l'ordre extérieur de la manifestation, et non point avec l'ordre principiel ; c'est de la même façon exactement que, dans la tradition hindoue, *Agni*, en tant qu'il est l'*Avatâra* par excellence, a aussi *Twashtri* pour père adoptif lorsqu'il prend naissance dans le Cosmos ; et comment pourrait-il en être autrement quand ce Cosmos lui-même n'est pas autre chose, symboliquement, que l'œuvre même du « maître charpentier » ?

1. Il est assez curieux que, en espagnol, le mot *madera*, dérivé directement de *materia*, soit encore employé pour désigner le bois, et même plus spécialement le bois de charpente.

2. Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que, au 22^{ème} degré de la Maçonnerie écossaise, qui représente, suivant l'interprétation hermétique, « la préparation des matériaux nécessaires au Grand œuvre », ces matériaux sont figurés, non par les pierres comme dans les grades qui constituent l'initiation proprement maçonnique, mais par le bois de construction ; on pourrait donc voir dans ce grade, quelle que puisse être en fait son origine historique, comme une sorte de « vestige » de l'initiation des charpentiers, d'autant plus que la hache, qui en est le symbole ou l'attribut principal, est essentiellement un outil de charpentier. Il faut d'ailleurs remarquer que le symbolisme de la hache est ici tout différent de celui, beaucoup plus énigmatique, suivant lequel, dans la *Craft Masonry*, elle est associée à la « pierre cubique à pointe », et dont nous avons donné l'explication dans un précédent article (*Un hiéroglyphe du Pôle*, dans le n° de mai 1937). Il convient de rappeler aussi, d'autre part, la relation symbolique que la hache a, d'une façon générale, avec le *vajra* (cf. nos articles sur *Les pierres de foudre*, dans le n° de mai 1929, et sur *Les armes symboliques*, dans le n° d'octobre 1936). (Note de l'éditeur : les articles de renvois ci-dessus sont maintenant, dans l'ordre, les chapitres XV, XXV et XXVI de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.)

Heredom ¹

Ayant vu récemment des notes sur le mot *Heredom* ² qui, tout en indiquant quelques-unes des explications qui en ont été proposées, n'apportent aucune conclusion quant à son origine réelle, il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de réunir ici quelques remarques sur ce sujet. On sait que ce mot énigmatique (qui est parfois écrit aussi *Herodom*, et dont on trouve même diverses autres variantes qui, à vrai dire, semblent plus ou moins incorrectes) est employé comme désignation d'un haut grade maçonnique, et aussi, par extension, de l'ensemble du Rite dont ce grade constitue l'élément le plus caractéristique. A première vue, il peut sembler que *Heredom* ne soit pas autre chose qu'une forme légèrement altérée de *heirdom*, c'est-à-dire « héritage » ; dans l'« Ordre Royal d'Ecosse », l'héritage dont il s'agit serait celui des Templiers qui, suivant la « légende », s'étant réfugiés en Ecosse après la destruction de leur Ordre, y auraient été accueillis par le roi Robert Bruce et auraient fondé la Mère-Loge de Kilwinning ³. Cependant, cette étymologie est fort loin de tout expliquer, et il est très possible que ce sens soit seulement venu s'adjoindre secondairement, par suite d'une similitude phonétique, à un mot dont la véritable origine était toute différente.

Nous en dirons autant de l'hypothèse suivant laquelle *Heredom* serait dérivé du grec *hieros domos*, « demeure sacrée » ; assurément, cela non plus n'est pas dépourvu de signification, et peut même se prêter à des considérations moins « extérieures » qu'une allusion d'ordre simplement historique. Cependant, une telle étymologie n'en est pas moins fort douteuse; elle nous fait d'ailleurs penser à celle par laquelle on a parfois prétendu faire du nom de Jérusalem, à cause de sa forme grecque *Hierosolyma*, un composé hybride dans lequel entrerait aussi le mot *hieros*, alors qu'il s'agit en réalité d'un nom purement hébraïque, signifiant « demeure de la paix » ou, si l'on prend pour sa première partie une racine un peu différente (*yara* au lieu de *yarah*), « vision de la paix ». Cela nous rappelle aussi l'interprétation du symbole du grade de *Royal Arch*, qui est un triple *tau*, comme formé par la superposition des deux lettres T et H, qui seraient alors les initiales des mots *Templum Hierosolymae* ; et, précisément, le *hieros domos* dont il s'agit serait également, pour ceux qui ont envisagé cette hypothèse, le Temple de Jérusalem. Nous ne voulons certes pas dire que des rapprochements de ce genre, qu'ils soient basés sur la consonance des mots ou sur la forme des lettres et des symboles, soient forcément privés de tout sens et de toute raison d'être, et il en est même qui sont loin d'être sans intérêt et dont la valeur traditionnelle n'est pas contestable; mais il est évident qu'il faudrait avoir bien soin de ne jamais confondre ces sens secondaires, qui peuvent d'ailleurs être plus ou moins nombreux, avec le sens originel qui, lorsqu'il s'agit d'un mot, est le seul auquel peut s'appliquer proprement le nom d'étymologie.

Ce qui est peut-être le plus singulier, c'est qu'on a prétendu assez souvent faire de *Heredom* le nom d'une montagne d'Ecosse ; or il est à peine besoin de dire que, en fait, il n'a jamais existé aucune montagne portant ce nom, ni en Écosse ni en aucun autre pays; mais l'idée de la montagne doit être ici associée à celle d'un « lieu saint », ce qui nous ramène d'une certaine façon au *hieros domos*. Cette montagne supposée n'a d'ailleurs pas dû être constamment située en Ecosse, car une telle localisation ne serait guère conciliable, par exemple, avec l'affirmation qui se trouve dans les rituels de la Maçonnerie adonhiramite, et suivant laquelle la première Loge fut tenue dans « la vallée profonde où règnent la paix, les vertus (ou la vérité) et l'union, vallée qui était comprise entre les trois montagnes Moriah, Sinäi et *Herodon (sic)* ». Maintenant, si l'on se reporte aux anciens rituels de la Maçonnerie opérative, qui constituent assurément une « source » plus sûre et traditionnellement plus authentique ⁴, on y constate ceci, qui rend cette dernière assertion encore plus étrange : les trois

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », octobre 1947.

2. *The Speculative Mason*, n° d'octobre 1947.

3. Il nous paraît tout à fait inutile de faire intervenir ici l'héritage des Stuarts comme le voulait Ragon ; même s'il est vrai que certains aient fait cette application, celle-ci ne pourrait être en tout cas que tardive et occasionnelle, et elle serait presque aussi détournée que celle par laquelle Hiram aurait été, dit-on aussi, considéré comme figurant Charles I^{er} d'Angleterre.

4. C'est dans les rituels adonhiramites qu'on rencontre, entre autres bizarreries, la *Shekinah* transformée en « le *Stekenna* », évidemment par une erreur due à l'ignorance de quelque copiste ou « arrangeur » de rituels manuscrits plus anciens ; cela montre suffisamment que de tels documents ne peuvent être utilisés sans quelques précautions.

montagnes sacrées y étaient le Sinaï, le Moriah et le Thabor ; ces « hauts lieux » étaient représentés dans certains cas par les places occupées par les trois principaux officiers de la Loge, de sorte que l'emplacement même de celle-ci pouvait alors être assimilé en effet à une « vallée » située entre ces trois montagnes. Celles-ci correspondent assez manifestement à trois « révélations » successives : celle de Moïse, celle de David et de Salomon (on sait que le Moriah est la colline de Jérusalem sur laquelle fut édifié le Temple), et celle du Christ ; il y a donc dans leur association quelque chose qui est assez facilement compréhensible ; mais où, quand et comment a bien pu s'opérer la curieuse substitution de *Heredom* au Thabor (incompatible du reste avec l'identification de ce *hieros domos* au Temple de Jérusalem, puisqu'il est ici distingué expressément du mont Moriah) ? Nous ne nous chargeons pas de résoudre cette énigme, n'ayant d'ailleurs pas à notre disposition les éléments nécessaires, mais nous tenons du moins à la signaler à l'attention.

Pour en revenir maintenant à la question de l'origine du mot *Heredom*, il importe de remarquer que, dans l'« Ordre Royal d'Ecosse », il est d'usage d'écrire certains mots par leurs seules consonnes, à la façon de l'hébreu et de l'arabe, de sorte que *Heredom*, ou ce qu'on a pris l'habitude de prononcer ainsi, est toujours écrit en réalité H.R.D.M. ; il va de soi que les voyelles peuvent alors être variables, ce qui rend d'ailleurs compte des différences orthographiques qui ne sont pas dues à de simples erreurs. Or H.R.D.M. peut parfaitement se lire *Harodim*, nom d'un des grades supérieurs de la Maçonnerie opérative ; ces grades de *Harodim* et de *Menatzchim*, qui étaient naturellement inconnus des fondateurs de la Maçonnerie « spéculative »¹, rendaient apte à exercer les fonctions de surintendant des travaux². Le nom de *Harodim* convenait donc fort bien à la désignation d'un haut grade, et ce qui nous paraît de beaucoup le plus vraisemblable, c'est que, pour cette raison, il aura été appliqué après coup à une des formes les plus anciennement connues, mais cependant évidemment récente par rapport à la Maçonnerie opérative, du grade maçonnique de Rose-Croix.

1. Ceux-ci possédaient seulement le grade de compagnon en qualité de Maçons « acceptés » ; quant à Anderson, il avait dû, selon toute vraisemblance, recevoir l'initiation spéciale des Chapelains dans une *Lodge of Jakin* (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIX).

2. On pourrait peut-être en trouver comme un vestige, à cet égard, dans la désignation du grade d'« intendant des Bâtiments », 8^{ème} degré du Rite Ecossais Ancien et Accepté.

Initiation féminine et initiations de métier ¹

On nous fait souvent remarquer qu'il semble n'y avoir pour les femmes, dans les formes traditionnelles occidentales qui subsistent actuellement, aucune possibilité d'ordre initiatique, et beaucoup se demandent quelles peuvent être les raisons de cet état de choses, qui est assurément fort regrettable, mais auquel il serait sans doute bien difficile de remédier. Cela devrait d'ailleurs donner à réfléchir à ceux qui s'imaginent que l'Occident a accordé à la femme une place privilégiée quelle n'a jamais eue dans aucune autre civilisation ; c'est peut-être vrai à certains égards, mais surtout en ce sens que, dans les temps modernes, il l'a fait sortir de son rôle normal en lui permettant d'accéder à des fonctions qui devraient appartenir exclusivement à l'homme, de sorte que ce n'est là encore qu'un cas particulier du désordre de notre époque. À d'autres points de vue plus légitimes, au contraire, la femme y est en réalité beaucoup plus désavantagée que dans les civilisations orientales, où il lui a toujours été possible, notamment, de trouver une initiation qui lui convienne dès lors qu'elle possède les qualifications requises ; c'est ainsi, par exemple, que l'initiation islamique a toujours été accessible aux femmes, ce qui, notons-le en passant, suffit pour réduire à néant quelques-unes des absurdités qu'on a l'habitude de débiter en Europe au sujet de l'Islam.

Pour en revenir au monde occidental, il va de soi que nous n'entendons pas parler ici de l'antiquité, où il y eut très certainement des initiations féminines, et où certaines l'étaient même exclusivement, tout aussi bien que d'autres étaient exclusivement masculines ; mais qu'en fut-il au moyen âge ? Il n'est assurément pas impossible que les femmes aient été admises alors dans quelques organisations possédant une initiation qui relevait de l'ésotérisme chrétien, et cela est même très vraisemblable ² ; mais, comme ces organisations sont de celles dont, depuis longtemps, il ne reste plus aucune trace, il est bien difficile d'en parler avec certitude et d'une façon précise, et, en tout cas, il est probable qu'il n'y eut jamais là que des possibilités fort restreintes. Quant à l'initiation chevaleresque, il est trop évident que, par sa nature même, elle ne saurait aucunement convenir aux femmes ; et il en est de même des initiations de métier, ou tout au moins des plus importantes d'entre elles et de celles qui, d'une façon ou d'une autre, se sont continuées jusqu'à nos jours. Là est précisément la véritable raison de l'absence de toute initiation féminine dans l'Occident actuel : c'est que toutes les initiations qui y subsistent sont essentiellement basées sur des métiers dont l'exercice appartient exclusivement aux hommes ; et c'est pourquoi, comme nous le disions plus haut, on ne voit pas trop comment cette fâcheuse lacune pourrait être comblée, à moins qu'on ne trouve quelque jour le moyen de réaliser une hypothèse que nous envisagerons tout à l'heure.

Nous savons bien que certains de nos contemporains ont pensé que, dans le cas où l'exercice effectif du métier avait disparu, l'exclusion des femmes de l'initiation correspondante avait par la même perdu sa raison d'être ; mais c'est là un véritable non-sens, car la base d'une telle initiation n'est aucunement changée pour cela, et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs ³, cette erreur implique une complète méconnaissance de la signification et de la portée réelles des qualifications initiatiques. Comme nous le disions alors, la connexion avec le métier, tout à fait indépendamment de son exercice extérieur, demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation et dans ce qui la caractérise et la constitue essentiellement comme telle, de sorte qu'elle ne saurait en aucun cas être valable pour quiconque est inapte à exercer le métier dont il s'agit. Naturellement, c'est la Maçonnerie que nous avons particulièrement en vue ici, puisque, pour ce qui est du Compagnonnage, l'exercice du métier n'a pas cessé d'y être considéré comme une condition indispensable ; du reste, en fait, nous ne connaissons sous aucun autre exemple d'une telle déviation que la « Maçonnerie mixte », qui, pour cette raison, ne pourra jamais être admise comme « régulière » par personne de ceux qui comprennent tant soit peu les principes mêmes de la Maçonnerie. Au fond, l'existence de cette « Maçonnerie mixte » (ou *Co-Masonry*, comme elle est appelée dans les pays de langue anglaise) représente tout simplement une tentative de transporter, dans le domaine initiatique lui-même qui devrait encore plus que tout autre en être exempt, la conception « égalitaire » qui, se refusant à voir les différences de nature qui existent entre les êtres, en arrive à attribuer aux femmes

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », juillet-août 1948.

2. Un cas comme celui de Jeanne d'Arc paraît très significatif à cet égard, en dépit des multiples énigmes dont il est entouré.

3. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIV.

un rôle proprement masculin, et qui est d'ailleurs manifestement à la racine de tout le « féminisme » contemporain ¹.

Maintenant, la question qui se pose est celle-ci : pourquoi tous les métiers qui sont inclus dans le Compagnonnage sont-ils exclusivement masculins, et pourquoi aucun métier féminin ne paraît-il avoir donné lieu à une semblable initiation ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe, et nous ne prétendons pas la résoudre ici entièrement ; en laissant de côté la recherche des contingences historiques qui ont pu intervenir à cet égard, nous dirons seulement qu'il peut y avoir certaines difficultés particulières, dont une des principales est peut-être due au fait que, au point de vue traditionnel, les métiers féminins doivent normalement s'exercer à l'intérieur de la maison, et non pas au dehors comme les métiers masculins. Cependant, une telle difficulté n'est pas insurmontable et pourrait seulement requérir quelques modalités spéciales dans la constitution d'une organisation initiatique ; et, d'autre part, il n'est pas douteux qu'il y a des métiers féminins qui sont parfaitement susceptibles de servir de support à une initiation. Nous pouvons citer, à titre d'exemple très net sous ce rapport, le tissage, dont nous avons exposé dans un de nos ouvrages le symbolisme particulièrement important ² ; ce métier est d'ailleurs de ceux qui peuvent être exercés à la fois par des hommes et par des femmes ; comme exemple d'un métier plus exclusivement féminin, nous citerons la broderie, à laquelle se rattachent directement les considérations sur le symbolisme de l'aiguille dont nous avons parlé en diverses occasions, ainsi que quelques-unes de celles qui concernent le *sûtrâtma* ³. Il est facile de comprendre qu'il pourrait y avoir de ce côté, en principe tout au moins, des possibilités d'initiation féminine qui ne seraient nullement négligeables ; mais nous disons en principe parce que malheureusement, dans les conditions actuelles, il n'existe en fait aucune transmission authentique permettant de réaliser ces possibilités ; et nous ne redisons jamais trop, puisque c'est là une chose que beaucoup semblent toujours perdre de vue, que, en dehors d'une telle transmission, il ne saurait y avoir aucune initiation valable, celle-ci ne pouvant nullement être constituée par des initiatives individuelles, qui, quelles qu'elles soient, ne peuvent par elles-mêmes aboutir qu'à une pseudo-initiation, l'élément supra-humain, c'est-à-dire l'influence spirituelle, faisant forcément défaut en pareil cas.

Pourtant, on pourrait peut-être entrevoir une solution si l'on songe à ceci : les métiers appartenant au Compagnonnage ont toujours eu la faculté, en tenant compte de leurs affinités plus spéciales, d'affilier tels ou tels autres métiers et de conférer à ceux-ci une initiation qu'ils ne possédaient pas antérieurement, et qui est régulière par là même qu'elle n'est qu'une adaptation d'une initiation préexistante ; ne pourrait-il se trouver quelque métier qui soit susceptible d'effectuer une telle transmission à l'égard de certains métiers féminins ? La chose ne semble pas absolument impossible et peut-être même n'est-elle pas entièrement sans exemple dans le passé ⁴ ; mais il ne faut d'ailleurs pas se dissimuler qu'il y aurait alors de grandes difficultés en ce qui concerne l'adaptation nécessaire, celle-ci étant évidemment beaucoup plus délicate qu'entre deux métiers masculins : où trouverait-on aujourd'hui des hommes qui soient suffisamment compétents pour réaliser cette adaptation dans un esprit rigoureusement traditionnel, et en se gardant d'y introduire la moindre fantaisie qui

1. Il est bien entendu que nous parlons ici d'une Maçonnerie où les femmes sont admises au même titre que les hommes, et non de l'ancienne « Maçonnerie d'adoption », qui avait seulement pour but de donner satisfaction aux femmes qui se plaignaient d'être exclues de la Maçonnerie, en leur conférant un simulacre d'initiation qui, s'il était tout illusoire et n'avait aucune valeur réelle, n'avait du moins ni les prétentions ni les inconvénients de la « Maçonnerie mixte ».

2. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

3. Voir notamment *Encadrements et labyrinthes*, dans le numéro d'octobre-novembre 1947 : les dessins de Dürer et de Vinci dont il est question pourraient être considérés, et l'ont d'ailleurs été par quelques-uns, comme représentant des modèles de broderies. (Note de l'éditeur : dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, cet article forme le chapitre LXVI.)

4. Nous avons vu autrefois mentionner quelque part le fait que, au XVIII^{ème} siècle, une corporation féminine au moins, celle des épinglières, aurait été affiliée ainsi au Compagnonnage ; malheureusement, nos souvenirs ne nous permettent pas d'apporter plus de précision à ce sujet.

risquerait de compromettre la validité de l'initiation transmise¹ ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons naturellement formuler rien de plus qu'une simple suggestion, et ce n'est pas à nous qu'il appartient d'aller plus loin en ce sens ; mais nous entendons si souvent déplorer l'inexistence d'une initiation féminine occidentale qu'il nous a semblé qu'il valait la peine d'indiquer tout au moins ce qui, dans cet ordre, nous paraît bien constituer l'unique possibilité actuellement subsistante.

1. Le danger serait en somme de faire dans le Compagnonnage, ou à côté de lui, quelque chose qui n'aurait pas plus de valeur réelle que la « Maçonnerie d'adoption » dont nous parlions plus haut ; encore ceux qui instituèrent celle-ci savaient-ils au moins à quoi s'en tenir là-dessus, tandis que, dans notre hypothèse, ceux qui voudraient instituer une initiation compagnonnique féminine sans tenir compte de certaines conditions nécessaires seraient, par suite de leur incompétence, les premiers à se faire illusion.

Parole perdue et mots substitués ¹

On sait que, dans presque toutes les traditions, il est fait allusion à une chose perdue ou disparue, qui, quelles que soient les façons diverses dont elle est symbolisée, a toujours la même signification au fond ; nous pourrions dire les mêmes significations, car, comme dans tout symbolisme, il en est plusieurs, mais qui sont d'ailleurs étroitement liées entre elles. Ce dont il s'agit en tout cela, c'est toujours, en réalité, l'obscurité spirituelle survenue, en vertu des lois cycliques, au cours de l'histoire de l'humanité ; c'est donc avant tout la perte de l'état primordial, et c'est aussi, par une conséquence directe, celle de la tradition correspondante, car cette tradition ne fait qu'un avec la connaissance même qui est essentiellement impliquée dans la possession de cet état. Nous avons déjà indiqué ces considérations dans un de nos ouvrages ², en nous référant plus spécialement au symbolisme du Graal, dans lequel se trouvent d'ailleurs très nettement les deux aspects que nous venons de rappeler, se rapportant respectivement à l'état primordial et à la tradition primordiale. À ces deux aspects, on pourrait encore en ajouter un troisième, concernant le séjour primordial ; mais il va de soi que la résidence dans le « Paradis terrestre », c'est-à-dire proprement au « Centre du Monde », ne diffère en rien de la possession même de l'état primordial.

D'autre part, il faut remarquer que l'obscurité ne s'est pas produite subitement et une fois pour toutes, mais que, après la perte de l'état primordial, elle a eu plusieurs autres étapes successives, correspondant à autant de phases ou d'époques dans le déroulement du cycle humain ; et la « perte » dont nous parlons peut aussi représenter chacune de ces étapes, un symbolisme similaire étant toujours applicable à ces différents degrés. Ceci peut s'exprimer ainsi : à ce qui avait été perdu tout d'abord, il a été substitué quelque chose qui devait en tenir lieu dans la mesure du possible, mais qui, par la suite, fut aussi perdu à son tour, ce qui nécessita encore d'autres substitutions. On peut l'entendre notamment de la constitution de centres spirituels secondaires lorsque le centre suprême fut caché aux regards de l'humanité, tout au moins dans son ensemble et en tant qu'il s'agit des hommes ordinaires ou « moyens », car il y a nécessairement toujours des cas d'exception sans lesquels, toute communication avec le centre étant rompue, la spiritualité elle-même à tous ses degrés aurait entièrement disparu. On peut dire aussi que les formes traditionnelles particulières, qui correspondent précisément aux centres secondaires dont nous venons de parler, sont des substituts plus ou moins voilés de la tradition primordiale perdue ou plutôt cachée, substituts adaptés aux conditions des différents âges successifs ; et, qu'il s'agisse des centres ou des traditions, la chose substituée est comme un reflet, direct ou indirect, proche ou éloigné suivant les cas, de celle qui a été perdue. En raison de la filiation continue par laquelle toutes les traditions régulières se rattachent en définitive à la tradition primordiale, on pourrait encore dire qu'elles sont, par rapport à celle-ci, comme autant de rejetons issus d'un arbre unique, celui-là même qui symbolise l'« Axe du Monde » et s'élève au centre du « Paradis terrestre », comme dans les légendes du moyen âge où il est question de divers rejetons de l'« Arbre de Vie » ³.

Un exemple de substitution suivie d'une seconde perte se trouve notamment dans la tradition mazdéenne ; et, à ce sujet, nous devons dire que ce qui a été perdu n'est pas représenté seulement par la coupe sacrée, c'est-à-dire par le Graal ou quelqu'un de ses équivalents, mais aussi par son contenu, ce qui se comprend d'ailleurs sans peine, car ce contenu, par quelque nom qu'il soit désigné, n'est en définitive pas autre chose que le « breuvage d'immortalité », dont la possession constitue essentiellement un des privilèges de l'état primordial. C'est ainsi qu'il est dit que le *soma* védique devint inconnu à partir d'une certaine époque, de sorte qu'il fallut alors lui substituer un autre breuvage qui n'en était qu'une figure ; il semble même bien, quoique ce ne soit pas formellement indiqué, que ce substitut dut ultérieurement se perdre à son tour ⁴. Chez les Perses, où le *haoma* est la même chose que le *soma* hindou, cette seconde perte, par contre, est expressément mentionnée :

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », juillet à décembre 1948.

2. *Le Roi du monde*, chap. V.

3. Il est assez significatif à cet égard que, d'après certaines de ces légendes, ce soit d'un de ces rejetons qu'aurait été tiré le bois de la croix.

4. Il est donc parfaitement vain de chercher quelle pouvait être la plante qui produisait le *soma* ; aussi sommes-nous toujours tenté, indépendamment de toute autre considération, de savoir quelque gré à un orientaliste qui, en parlant du *soma*, nous fait grâce du « cliché » conventionnel de l'*asclepias acida* ?

le *haoma* blanc ne pouvait être recueilli que sur l'*Alborj*, c'est-à-dire sur la montagne polaire qui représente le séjour primordial ; il fut ensuite remplacé par le *haoma* jaune, de même que, dans la région où s'établirent les ancêtres des Iraniens, il y eut un autre *Alborj* qui n'était plus qu'une image du premier ; mais, plus tard, ce *haoma* jaune fut perdu à son tour et il n'en resta plus que le souvenir. Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous rappellerons que le vin est aussi, dans d'autres traditions, un substitut du « breuvage d'immortalité » ; c'est d'ailleurs pourquoi il est pris généralement, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ¹, comme un symbole de la doctrine cachée ou réservée, c'est-à-dire de la connaissance ésotérique et initiatique.

Nous en viendrons maintenant à une autre forme du même symbolisme, qui d'ailleurs peut correspondre à des faits s'étant produits très réellement au cours de l'histoire ; mais il est bien entendu que, comme pour tous les faits historiques, c'est leur valeur symbolique qui en fait pour nous tout l'intérêt. D'une façon générale, toute tradition a normalement pour moyen d'expression une certaine langue, qui revêt par là même le caractère de langue sacrée ; si cette tradition vient à disparaître, il est naturel que la langue sacrée correspondante soit perdue en même temps ; même s'il en subsiste quelque chose extérieurement, ce n'est plus qu'une sorte de « corps mort », son sens profond n'étant plus connu désormais et ne pouvant plus l'être véritablement. Il dut en être ainsi tout d'abord de la langue primitive par laquelle s'exprimait la tradition primordiale, et c'est pourquoi on trouve en effet, dans les récits traditionnels, de nombreuses allusions à cette langue primitive et à sa perte ; ajoutons que, quand telle ou telle langue sacrée particulière et actuellement connue paraît cependant, comme il arrive parfois, être identifiée à la langue primitive elle-même, il faut seulement entendre par là qu'elle en est effectivement un substitut, et qu'elle en tient par conséquent la place pour les adhérents de la forme traditionnelle correspondante. D'après certains des récits qui s'y rapportent, il semblerait pourtant que la langue primitive ait subsisté jusqu'à une époque qui, si éloignée qu'elle puisse paraître relativement à nous, n'en est pas moins fort éloignée des temps primordiaux : c'est le cas de l'histoire biblique de la « confusion des langues », qui, autant qu'il est possible de la rapporter à une période historique déterminée, ne peut guère correspondre qu'au début du *Kali-Yuga* ; or il est certain que, bien antérieurement, il y eut déjà des formes traditionnelles particulières, dont chacune dut avoir sa propre langue sacrée ; cette persistance de la langue unique des origines ne doit donc pas être entendue littéralement, mais plutôt en ce sens que, jusque-là, la conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions n'avait pas encore disparu ².

Dans certains cas, au lieu de la perte d'une langue, il est parlé seulement de celle d'un mot, tel qu'un nom divin par exemple, caractérisant une certaine tradition et la représentant en quelque sorte synthétiquement ; et la substitution d'un nouveau nom remplaçant celui-là marquera alors le passage de cette tradition à une autre. Quelquefois aussi, il est fait mention de « pertes » partielles s'étant produites, à certaines époques critiques, dans le cours de l'existence d'une même forme traditionnelle : lorsqu'elles furent réparées par la substitution de quelque équivalent, elles signifient qu'une réadaptation de la tradition considérée fut alors nécessitée par les circonstances ; dans le cas contraire, elles indiquent un amoindrissement plus ou moins grave de cette tradition auquel il ne peut être remédié ultérieurement. Pour nous en tenir à l'exemple le plus connu, nous citerons seulement la tradition hébraïque, où l'on trouve précisément l'un et l'autre de ces deux cas : après la captivité de Babylone, une nouvelle écriture dut être substituée à l'ancienne qui s'était perdue ³, et, étant donnée la valeur hiéroglyphique inhérente aux caractères d'une langue sacrée, ce changement dut forcément impliquer quelque modification dans la forme traditionnelle elle-même, c'est-à-dire une réadaptation ⁴. D'autre part, lors de la destruction du Temple de Jérusalem et de la dispersion du peuple juif, la véritable prononciation du Nom tétragrammatique fut perdue ; il y eut bien un nom

1. *Le Roi du Monde*, ch. VI.

2. On pourrait remarquer à ce propos que ce qui est désigné comme le « don des langues » (voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVII) s'identifie à la connaissance de la langue primitive entendue symboliquement.

3. Il est à peine besoin de faire remarquer combien la chose serait invraisemblable si l'on voulait la prendre à la lettre : comment une courte période de 70 ans aurait-elle pu suffire pour que personne n'ait plus gardé le souvenir des anciens caractères ? Mais ce n'est certes pas sans raison que cela se passait à cette époque de réadaptations traditionnelles que fut le VI^e siècle avant l'ère chrétienne.

4. Il est très probable que les changements survenus à plusieurs reprises dans la forme des caractères chinois doivent aussi s'interpréter de la même façon.

substitué, celui d'Adonaï, mais il ne fut jamais regardé comme l'équivalent réel de celui qu'on ne savait plus prononcer. En effet, la transmission régulière de la prononciation exacte du principal nom divin ¹, désigné comme *ha-Shem* ou le Nom par excellence, était essentiellement liée à la continuation du sacerdoce dont les fonctions ne pouvaient s'exercer que dans le seul Temple de Jérusalem ; dès lors que celui-ci n'existait plus, la tradition hébraïque devenait irrémédiablement incomplète, comme le prouve d'ailleurs suffisamment la cessation des sacrifices, c'est-à-dire de ce qui constituait la partie la plus « centrale » des rites de cette tradition, de même que le Tétragramme, lui aussi, y occupait une position véritablement « centrale » par rapport aux autres noms divins ; et, effectivement, c'est bien le centre spirituel de la tradition qui était perdu ². Il est d'ailleurs particulièrement manifeste, dans un exemple comme celui-là, que le fait historique lui-même, qui n'est aucunement contestable comme tel, ne saurait être séparé de sa signification symbolique, en laquelle réside au fond toute sa raison d'être, et sans laquelle il deviendrait complètement inintelligible.

La notion de la chose perdue, sous l'un ou l'autre de ses différents symboles, existe, comme on a pu le voir par ce qui précède, dans l'exotérisme même des diverses formes traditionnelles ; et l'on pourrait même dire que c'est à ce côté exotérique qu'elle se réfère, plus précisément et avant tout, car il est évident que c'est là que la perte s'est produite et est véritablement effective, et qu'elle peut être considérée en quelque sorte comme définitive et irrémédiable, puisqu'elle l'est en effet pour la généralité de l'humanité terrestre tant que durera le cycle actuel. Il est quelque chose qui, par contre, appartient en propre à l'ordre ésotérique et initiatique : c'est la recherche de cette chose perdue, ou, comme on disait au moyen âge, sa « quête » ; et cela se comprend sans peine, puisque l'initiation, dans sa première partie, celle qui correspond aux « petits mystères », a en effet pour but essentiel la restauration de l'état primordial. Il faut d'ailleurs remarquer que, de même que la perte n'a eu lieu en réalité que graduellement et en plusieurs étapes, ainsi que nous l'avons expliqué, avant d'en arriver finalement à l'état actuel, la recherche devra aussi se faire graduellement, en repassant en sens inverse par les mêmes étapes, c'est-à-dire en remontant en quelque sorte le cours du cycle historique de l'humanité, d'un état à un autre état antérieur, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'état primordial lui-même ; et à ces différentes étapes pourront naturellement correspondre autant de degrés dans l'initiation aux « petits mystères » ³. Nous ajouterons tout de suite que, par là même, les substitutions successives dont nous avons parlé peuvent également être reprises alors dans un ordre inverse ; c'est ce qui explique que, dans certains cas, ce qui est donné comme la « parole retrouvée » ne soit pourtant encore en réalité qu'un « mot substitué », représentant l'une ou l'autre des étapes intermédiaires. Il est d'ailleurs bien évident que tout ce qui peut être communiqué extérieurement ne saurait être véritablement la « parole perdue », et que ce n'en est qu'un symbole, toujours plus ou moins inadéquat comme toute expression des vérités transcendantes ; et ce symbolisme est souvent très complexe, en raison même de la multiplicité des sens qui y sont attachés, ainsi que des degrés qu'il comporte dans son application.

Il y a, dans les initiations occidentales, au moins deux exemples bien connus (ce qui ne veut certes pas dire qu'ils soient toujours bien compris de ceux qui en parlent) de la recherche dont il s'agit : la « quête du Graal » dans les initiations chevaleresques du moyen âge, et la « recherche de la parole perdue » dans l'initiation maçonnique, qu'on pourrait prendre respectivement comme types des deux principales formes de symbolisme que nous avons indiquées. En ce qui concerne la première, A. E. Waite a fait remarquer avec raison qu'il s'y trouve beaucoup d'allusions plus ou moins explicites à des formules et à des objets substitués ; du reste, ne pourrait-on pas dire que la « Table Ronde » elle-même n'est en définitive qu'un « substitut », puisque, bien qu'elle soit destinée à recevoir le Graal, celui-ci n'y prend pourtant jamais place effectivement ? Cela ne signifie d'ailleurs pas, comme certains pourraient être tentés de le croire trop facilement, que la « quête » ne peut jamais être terminée, mais seulement que, même alors qu'elle l'est pour quelques-uns en particulier, elle ne peut pas l'être pour l'ensemble d'une collectivité, quand bien même celle-ci possède le caractère initiatique le plus incontestable. La « Table Ronde » et sa chevalerie, comme nous l'avons vu ailleurs ⁴,

1. Cette transmission est exactement comparable à celle d'un *mantra* dans la tradition hindoue.

2. Le terme de *diaspora* ou « dispersion » (en hébreu *galúth*) définit très bien l'état d'un peuple dont la tradition est privée de son centre normal.

3. Sur ce point, voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

4. *Le Roi du Monde*, ch. IV et V.

présentent toutes les marques qui indiquent qu'il s'agit bien de la constitution d'un centre spirituel authentique ; mais, redisons-le encore, tout centre spirituel secondaire, n'étant qu'une image ou un reflet du centre suprême, ne peut jouer réellement qu'un rôle de « substitut » par rapport à celui-ci, de même que toute forme traditionnelle particulière n'est proprement qu'un « substitut » de la tradition primordiale.

Si nous en venons à la « parole perdue » et à sa recherche dans la Maçonnerie, nous devons constater que, tout au moins dans l'état actuel des choses, ce sujet est entouré de bien des obscurités ; nous ne prétendons assurément pas les dissiper entièrement, mais les quelques remarques que nous formulerons seront peut-être suffisantes pour faire disparaître ce qui risquerait d'être pris au premier abord pour des contradictions. La première chose qu'il y a lieu de remarquer à cet égard, c'est que le grade de Maître, tel qu'il est pratiqué dans la *Craft Masonry*, insiste sur la « perte de la parole », qui y est présentée comme une conséquence de la mort d'Hiram, mais paraît ne contenir aucune indication expresse quant à sa recherche, et qu'il y est encore moins question de la « parole retrouvée ». Cela peut sembler vraiment étrange, puisque la Maîtrise, étant le dernier des grades qui constituent la Maçonnerie proprement dite, doit nécessairement correspondre, tout au moins virtuellement, à la perfection des « petits mystères », sans quoi sa désignation même serait d'ailleurs injustifiée. On peut, il est vrai, répondre que l'initiation à ce grade, en elle-même, n'est proprement qu'un point de départ, ce qui est en somme tout à fait normal ; mais encore faudrait-il qu'il y ait dans cette initiation même quelque chose qui permette d'« amorcer », si l'on peut s'exprimer ainsi, la recherche constituant le travail ultérieur qui devra conduire à la réalisation effective de la Maîtrise ; or nous pensons que, malgré les apparences, il en est bien réellement ainsi. En effet, le « mot sacré » du grade est manifestement un « mot substitué », et il n'est d'ailleurs donné que comme tel ; mais, en outre, ce « mot substitué » est d'une sorte très particulière : il a été déformé de plusieurs façons différentes, au point d'en être devenu méconnaissable ¹, et on en donne des interprétations diverses, qui peuvent présenter accessoirement quelque intérêt par leurs allusions à certains éléments symboliques du grade, mais dont aucune ne peut se justifier par une étymologie hébraïque quelconque. Maintenant, si l'on restitue la forme correcte de ce mot, on s'aperçoit que son sens est tout autre que ceux qui lui sont ainsi attribués : ce mot, en réalité, n'est pas autre chose qu'une question, et la réponse à cette question serait le vrai « mot sacré » ou la « parole perdue » elle-même, c'est-à-dire le véritable nom du Grand Architecte de l'Univers ². Ainsi, la question étant posée, la recherche est bien « amorcée » par là même comme nous le disions tout à l'heure ; il appartiendra dès lors à chacun, s'il en est capable, de trouver la réponse et de parvenir à la Maîtrise effective par son propre travail intérieur.

Un autre point à considérer est celui-ci : la « parole perdue » est, le plus généralement, en conformité avec le symbolisme hébraïque, assimilée au Nom tétragrammatique ; il y a là, si l'on voulait prendre les choses à la lettre, un anachronisme évident, car il est bien entendu que la prononciation du Nom ne fut pas perdue à l'époque de Salomon et de la construction du Temple. Cependant, on aurait tort de regarder cet anachronisme comme constituant une difficulté réelle, car il ne s'agit nullement ici de l'« historicité » des faits comme tels, qui, à ce point de vue, importe peu en elle-même, et le Tétragramme n'y est pris que pour la valeur de ce qu'il représente traditionnellement ; il peut d'ailleurs fort bien n'avoir été lui-même, en un certain sens, qu'un « mot substitué », puisqu'il appartient en propre à la révélation mosaïque et que, à ce titre, il ne saurait, non plus que la langue hébraïque elle-même, remonter réellement jusqu'à la tradition primordiale ³. Si nous avons signalé cette question, c'est surtout pour attirer l'attention sur ceci, qui est beaucoup plus important au fond : dans l'exotérisme judaïque, le mot qui est substitué au Tétragramme qu'on ne sait plus prononcer est, comme nous l'avons déjà dit précédemment, un autre nom divin, *Adonai*, qui est formé également de quatre lettres, mais qui est considéré comme moins essentiel ; il y a là quelque chose qui implique

1. Ces déformations ont même fourni deux mots soi-disant distincts, un « mot sacré » et un « mot de passe » interchangeable suivant les différents rites, et qui en réalité ne sont qu'un.

2. Nous n'avons pas à chercher si les déformations multiples, tant en ce qui concerne le mot lui-même que sa signification, ont été voulues ou non, ce qui serait sans doute difficile, faute de précisions sur les circonstances où elles se sont produites en fait ; mais ce qui est certain en tous cas, c'est qu'elles ont pour effet de dissimuler entièrement ce qu'on peut regarder comme le point le plus essentiel du grade de Maître, dont elles ont fait ainsi une sorte d'énigme sans aucune solution apparemment possible.

3. Sur le « premier nom de Dieu » suivant certaines traditions initiatiques, voir *La Grande Triade*, ch. XXV.

qu'on se résigne à une perte jugée irréparable, et qu'on cherche seulement à y remédier dans la mesure où les conditions présentes le permettent encore. Dans l'initiation maçonnique, au contraire, le « mot substitué » est une question qui ouvre la possibilité de retrouver la « parole perdue », donc de restaurer l'état antérieur à cette perte ; là est en somme, exprimée symboliquement d'une façon assez frappante, une des différences fondamentales qui existent entre le point de vue exotérique et le point de vue initiatique ¹.

Avant d'aller plus loin, une digression est nécessaire pour que la suite puisse être bien comprise : l'initiation maçonnique, se rapportant essentiellement aux « petits mystères » comme toutes les initiations de métier, s'achève par là même avec le grade de Maître, puisque la réalisation complète de celui-ci implique la restauration de l'état primordial; mais on est alors amené à se demander quels peuvent être, dans la Maçonnerie, le sens et le rôle de ce qu'on appelle les hauts grades, dans lesquels certains, pour cette raison précisément, n'ont voulu voir que des « superfétations » plus ou moins vaines et inutiles. En réalité, il faut ici faire avant tout une distinction entre deux cas ²: d'une part, celui des grades qui ont un lien direct avec la Maçonnerie ³, et, d'autre part, celui des grades qui peuvent être considérés comme représentant des vestiges ou des souvenirs ⁴, venus se greffer sur la Maçonnerie ou se « cristalliser » en quelque sorte autour d'elle, d'anciennes organisations initiatiques occidentales autres que celle-ci. La raison d'être de ces derniers grades, si on ne les considère pas comme n'ayant qu'un intérêt simplement « archéologique » (ce qui serait évidemment une justification tout à fait insuffisante au point de vue initiatique), est en somme la conservation de ce qui peut encore être maintenu des initiations dont il s'agit, de la seule façon qui soit restée possible après leur disparition en tant que formes indépendantes ; il y aurait certainement beaucoup à dire sur ce rôle « conservateur » de la Maçonnerie et sur la possibilité qu'il lui donne de suppléer dans une certaine mesure à l'absence d'initiations d'un autre ordre dans le monde occidental actuel ; mais ceci est entièrement en dehors du sujet que nous étudions présentement, et c'est seulement l'autre cas, celui des grades dont le symbolisme se rattache plus ou moins étroitement à celui de la Maçonnerie proprement dite, qui nous concerne ici directement.

D'une façon générale, ces grades peuvent être considérés comme constituant proprement des extensions ou des développements du grade de Maître ; il n'est pas contestable que, en principe, celui-ci se suffit à lui-même, mais, en fait, la trop grande difficulté qu'il y a à dégager tout ce qui s'y trouve contenu implicitement justifie l'existence de ces développements ultérieurs ⁵. Il s'agit donc d'une aide apportée à ceux qui veulent réaliser ce qu'ils ne possèdent encore que d'une façon virtuelle ; du moins est-ce là l'intention fondamentale de ces grades, quelles que soient les réserves qu'il pourrait y avoir lieu de faire sur la plus ou moins grande efficacité pratique de cette aide, dont le moins qu'on puisse dire est que, dans la plupart des cas, elle est fâcheusement diminuée par l'aspect fragmentaire et trop souvent altéré sous lequel se présentent actuellement les rituels correspondants ; nous n'avons à envisager que le principe, qui est indépendant de ces considérations contingentes. À vrai

1. Nous signalerons incidemment que, dans le grade de Maître, il n'y a pas seulement un « mot substitué », mais aussi un « signe substitué » ; si la « parole perdue » est identifiée symboliquement au Tétragramme, certains indices donnent lieu de supposer que, corrélativement, le « signe perdu » devrait l'être à celui de la bénédiction des *Kohanim*. Là encore, il ne faudrait pas voir l'expression littérale d'un fait historique, car, en réalité, ce signe n'a jamais été perdu ; mais on pourrait du moins se demander légitimement si, lorsque le Tétragramme ne fut plus prononcé, il a pu conserver encore effectivement toute sa valeur rituelle.

2. Nous laissons naturellement de côté les grades, trop nombreux dans certains « systèmes », qui n'ont qu'un caractère plutôt fantaisiste et ne reflètent manifestement que les conceptions particulières de leurs auteurs.

3. On ne peut cependant pas dire strictement qu'ils en fassent partie intégrante, à la seule exception du *Royal Arch*.

4. Nous ajoutons ici le mot « souvenirs » pour n'avoir à entrer dans aucune discussion sur la filiation plus ou moins directe de ces grades, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, surtout en ce qui concerne les organisations se rattachant à diverses formes de l'initiation chevaleresque.

5. Il faut ajouter aussi, tout au moins comme raison subsidiaire, la réduction à trois des sept grades de l'ancienne Maçonnerie opérative : ceux-ci n'étant pas tous connus des fondateurs de la Maçonnerie spéculative, il en est résulté de graves lacunes qui, malgré certaines « reprises » postérieures, n'ont pas pu être comblées entièrement dans le cadre des trois grades symboliques actuels ; et il est quelques hauts grades qui paraissent avoir été surtout des tentatives pour remédier à ce défaut, bien qu'on ne puisse d'ailleurs pas dire qu'ils y aient pleinement réussi, faute de posséder la véritable transmission opérative qui aurait été indispensable à cet effet.

dire, d'ailleurs, si le grade de Maître était plus explicite, et aussi si tous ceux qui y sont admis étaient plus véritablement qualifiés, c'est à son intérieur même que ces développements devraient trouver place, sans qu'il soit besoin d'en faire l'objet d'autres grades nominalement distincts de celui-là ¹.

Maintenant, et c'est là que nous voulions en venir, parmi les hauts grades en question, il en est un certain nombre qui insistent plus particulièrement sur la « recherche de la parole perdue », c'est-à-dire sur ce qui, suivant ce que nous avons expliqué, constitue le travail essentiel de la Maîtrise ; et il en est même quelques-uns qui donnent une « parole retrouvée », ce qui semble impliquer l'achèvement de cette recherche ; mais, en réalité, cette « parole retrouvée » n'est jamais qu'un nouveau « mot substitué », et, par les considérations que nous avons exposées précédemment, il est facile de comprendre qu'il ne puisse en être autrement, puisque la véritable « parole » est rigoureusement incommunicable. Il en est notamment ainsi du grade de *Royal Arch*, le seul qui doive être regardé comme strictement maçonnique à proprement parler, et dont l'origine opérative directe ne puisse soulever aucun doute : c'est en quelque sorte le complément normal du grade de Maître, avec une perspective ouverte sur les « grands mystères » ². Le mot qui représente dans ce grade la « parole retrouvée » apparaît, comme tant d'autres, sous une forme assez altérée, ce qui a donné naissance à des suppositions diverses quant à sa signification ; mais, suivant l'interprétation la plus autorisée et la plus plausible, il s'agit en réalité d'un mot composite, formé par la réunion de trois noms divins appartenant à autant de traditions différentes. Il y a là tout au moins une indication intéressante à deux points de vue : d'abord, cela implique évidemment que la « parole perdue » est bien considérée comme étant un nom divin ; ensuite, l'association de ces différents noms ne peut s'expliquer que comme une affirmation implicite de l'unité fondamentale de toutes les formes traditionnelles ; mais il va de soi qu'un tel rapprochement opéré entre des noms provenant de plusieurs langues sacrées n'est encore que tout extérieur et ne saurait en aucune façon symboliser adéquatement une restitution de la tradition primordiale elle-même, et que, par conséquent, ce n'est bien réellement qu'un « mot substitué » ³.

Un autre exemple, qui est d'ailleurs d'un genre très différent, est celui du grade écossais de Rose-Croix, dans lequel la « parole retrouvée » se présente comme un nouveau Tétragramme devant remplacer l'ancien qui a été perdu ; en fait, ces quatre lettres, qui ne sont du reste que des initiales ne formant pas un mot à proprement parler, ne peuvent exprimer ici autre chose que la situation de la tradition chrétienne vis-à-vis de la tradition hébraïque, ou le remplacement de l'« Ancienne Loi » par la « Nouvelle Loi », et il serait difficile de dire qu'elles représentent un état plus proche de l'état primordial, à moins qu'on ne veuille l'entendre en ce sens que le Christianisme a accompli une « réintégration » ouvrant certaines possibilités nouvelles pour le retour à celui-ci, ce qui est d'ailleurs vrai en quelque façon pour toute forme traditionnelle constituée à une certaine époque et en conformité plus particulière avec les conditions de cette époque même. Il convient d'ajouter que, à la signification simplement religieuse et exotérique, il se superpose naturellement ici d'autres interprétations, d'ordre principalement hermétique, qui sont loin d'être sans intérêt en elles-mêmes ; mais, outre qu'elles s'éloignent de la considération des noms divins qui est essentiellement inhérente à la « parole perdue », c'est là quelque chose qui relève de l'hermétisme chrétien beaucoup plus que de la Maçonnerie proprement dite, et, quelles que soient les affinités qui existent entre l'un et l'autre, il n'est cependant pas possible de les considérer comme identiques, car, même lorsqu'ils font

1. Le Maître, par là même qu'il possède « la plénitude des droits maçonniques », a notamment celui d'accéder à toutes les connaissances incluses dans la forme initiatique à laquelle il appartient ; c'est ce qu'exprimait d'ailleurs assez nettement l'ancienne conception du « Maître à tous grades », qui semble complètement oubliée aujourd'hui.

2. Nous renverrons à ce que nous avons déjà dit sur ce sujet en diverses occasions, et surtout dans notre étude sur *La pierre angulaire* (n^{os} d'avril et mai 1940). (Note de l'éditeur : voir aussi chapitre XLIII de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.)

3. Il doit être bien entendu que ce que nous disons ici se rapporte au *Royal Arch* du Rite anglais, qui, malgré la similitude de titre, n'a qu'assez peu de rapport avec le grade appelé *Royal Arch of Henoah*, dont une des versions est devenue le 13^{ème} degré du Rite Ecossais Ancien et Accepté, et dans lequel la « parole retrouvée » est représentée par le Tétragramme lui-même, inscrit sur une plaque d'or déposée dans la « neuvième voûte » ; l'attribution de ce dépôt à Henoah constitue d'ailleurs, en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque, un anachronisme évident, mais elle peut être prise comme l'indice d'une intention de remonter jusqu'à la tradition primordiale ou tout au moins « antédiluvienne ».

jusqu'à un certain point usage des mêmes symboles, ils n'en procèdent pas moins de « techniques » initiatiques notablement différentes à bien des égards. D'autre part, la « parole » du grade de Rose-Croix se réfère manifestement au seul point de vue d'une forme traditionnelle déterminée, ce qui nous laisse en tout cas bien loin du retour à la tradition primordiale, qui est au-delà de toutes les formes particulières ; sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, le grade de *Royal Arch* aurait assurément plus de raisons que celui-là de s'affirmer comme le *nec plus ultra* de l'initiation maçonnique.

Nous pensons en avoir dit assez sur ces « substitutions » diverses, et, pour terminer cette étude, nous devons maintenant revenir au grade de Maître, afin de chercher la solution d'une autre énigme qui se pose à son sujet et qui est celle-ci : comment se fait-il que la « perte de la parole » y soit présentée comme résultant de la mort du seul Hiram, alors que, d'après la légende même, d'autres que lui devaient la posséder également ? Il y a là, en effet, une question qui rend perplexes beaucoup de Maçons, parmi ceux qui réfléchissent quelque peu sur le symbolisme, et certains vont même jusqu'à y voir une invraisemblance qu'il leur paraît tout à fait impossible d'expliquer d'une façon acceptable, alors que, comme on le verra, il en est tout autrement en réalité.

La question que nous posons à la fin de la précédente partie de cette étude peut se formuler plus précisément ainsi : lors de la construction du Temple, la « parole » des Maîtres était, suivant la légende même du grade, en la possession de trois personnages qui avaient le pouvoir de la communiquer : Salomon, Hiram, roi de Tyr, et Hiram-Abi ; ceci étant admis, comment la mort de ce dernier peut-elle suffire pour entraîner la perte de cette parole ? La réponse est que, pour la communiquer régulièrement et dans la forme rituelle, il fallait le concours des « trois premiers Grands-Maîtres », de sorte que l'absence ou la disparition d'un seul d'entre eux rendait cette communication impossible, et cela aussi nécessairement qu'il faut trois côtés pour former un triangle ; et ce n'est pas là, comme pourraient le penser ceux qui n'ont pas une habitude suffisante de certaines correspondances symboliques, une simple comparaison ou un rapprochement plus ou moins imaginaire et dénué de fondement réel. En effet, une Loge opérative ne peut être ouverte que par le concours de trois Maîtres ¹, ayant en leur possession trois baguettes dont les longueurs respectives sont dans le rapport des nombres 3, 4 et 5 ; c'est seulement quand ces trois baguettes ont été rapprochées et assemblées de façon à former le triangle rectangle pythagoricien que l'ouverture des travaux peut avoir lieu. Cela étant, il est facile de comprendre que, d'une façon similaire, un mot sacré peut être formé de trois parties, telle que trois syllabes ², dont chacune ne peut être communiquée que par un des trois Maîtres, de sorte que, en l'absence d'un de ceux-ci, le mot aussi bien que le triangle resterait incomplet, et que rien de valable ne pourrait plus être accompli ; nous reviendrons d'ailleurs tout à l'heure sur ce point.

Nous signalerons incidemment un autre cas où l'on retrouve aussi un symbolisme du même genre, du moins sous le rapport qui nous intéresse présentement : dans certaines corporations du moyen âge, le coffre qui contenait le « trésor » était muni de trois serrures, dont les clefs étaient confiées à trois officiers différents, si bien qu'il fallait la présence simultanée de ceux-ci pour que ce coffre put être ouvert. Naturellement, ceux qui n'envisagent les choses que d'une façon superficielle peuvent ne voir là qu'une mesure de précaution contre une infidélité possible ; mais, comme il arrive toujours en pareil cas, cette explication tout extérieure et profane est tout à fait insuffisante, et, même en admettant qu'elle soit légitime dans son ordre, elle n'empêche aucunement que le même fait ait une signification symbolique autrement profonde et qui en fait toute la valeur réelle ; penser autrement équivaut à méconnaître entièrement le point de vue initiatique, et, du reste, la clef a par elle-même

1. Les Maîtres sont ici ceux qui possèdent le septième et dernier degré opératif, auquel appartenait primitivement la légende d'Hiram ; c'est d'ailleurs pourquoi celle-ci était inconnue des Compagnons « acceptés » qui fondèrent de leur propre initiative la Grande Loge d'Angleterre en 1717, et qui ne pouvaient naturellement transmettre rien de plus que ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu.

2. La syllabe est l'élément réellement indécomposable de la parole prononcée ; il est d'ailleurs à remarquer que le « mot substitué » lui-même, sous ses différentes formes, est toujours composé de trois syllabes qui sont énoncées séparément dans sa prononciation rituelle.

un symbolisme assez important pour justifier ce que nous disons ici ¹.

Pour revenir au triangle rectangle dont nous parlions plus haut, on peut, d'après ce que nous avons vu, dire que la mort du « troisième Grand-Maître » le laisse incomplet ; c'est à quoi correspond en un certain sens, et indépendamment de ses significations propres en tant qu'équerre, la forme de l'équerre du Vénérable, qui est à branches inégales, et normalement dans le rapport de 3 à 4, de sorte qu'elles peuvent être considérées comme les deux côtés de l'angle droit de ce triangle, dont l'hypoténuse est alors absente ou, si l'on veut, « sous-entendue » ². Il est à remarquer que la reconstitution du triangle complet, tel qu'il figure dans les insignes du *Past Master*, implique, ou du moins devrait théoriquement impliquer, que celui-ci est parvenu à accomplir la restitution de ce qui était perdu ³.

Quant au mot sacré qui ne peut être communiqué que par le concours de trois personnes, il est assez significatif que ce caractère se rencontre précisément pour celui qui, au grade de *Royal Arch*, est considéré comme représentant la « parole retrouvée », et dont la communication régulière n'est effectivement possible que de cette façon. Les trois personnes dont il s'agit forment elles-mêmes un triangle, et les trois parties du mot, qui sont alors les trois syllabes correspondant à autant de noms divins dans des traditions différentes, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, « passent » successivement, si l'on peut dire, de l'un à l'autre des côtés de ce triangle, jusqu'à ce que la parole soit entièrement « juste et parfaite ». Bien que ce ne soit là encore en réalité qu'un « mot substitué », le fait que le *Royal Arch* est, sous le rapport de la filiation opérative, le plus « authentique » de tous les grades supérieurs, n'en donne pas moins à ce mode de communication une importance incontestable pour confirmer l'interprétation de ce qui reste obscur à cet égard dans le symbolisme du grade de Maître tel qu'il est pratiqué actuellement.

À ce propos, nous ajouterons encore une remarque en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque : puisque celui-ci est un des noms divins qui sont le plus souvent assimilés à la « parole perdue », il doit s'y retrouver aussi quelque chose qui correspond à ce que nous venons de dire, car le même caractère, dès lors qu'il est vraiment essentiel, doit exister en quelque manière dans tout ce qui figure cette parole d'une façon plus ou moins adéquate. Ce que nous voulons dire par là, c'est que, pour que la correspondance symbolique soit exacte, la prononciation du Tétragramme devait être trisyllabique ; comme d'autre part il s'écrit naturellement en quatre lettres, on pourrait dire que, suivant le symbolisme numérique, 4 se rapporte ici à l'aspect « substantiel » de la parole (en tant que celle-ci est écrite, ou épelée conformément à l'écriture qui joue le rôle d'un « support » corporel), et 3 à son aspect « essentiel » (en tant qu'elle est prononcée intégralement par la voix qui seule lui donne l'« esprit » et la « vie »). Il résulte de là que, tout en ne pouvant aucunement être regardé comme la vraie prononciation du Nom, qui n'est plus connue de personne, la forme *Jehovah*, par là même qu'elle est en trois syllabes, la représente du moins beaucoup mieux (ce que son ancienneté même, en tant que transcription approximative dans les langues occidentales, pourrait du reste déjà donner à penser) que la forme purement fantaisiste *Yahveh*, inventée par les exégètes et les « critiques » modernes, et qui, n'ayant que deux syllabes, est évidemment impropre à une transmission rituelle comme celle dont il s'agit.

Il y aurait assurément beaucoup à dire encore sur tout cela, mais nous devons arrêter là ces

1. Nous ne pouvons insister sur les différents aspects du symbolisme de la clef, et notamment sur son caractère « axial » (voir ce que nous en avons dit dans *La Grande Triade*, ch. VI) ; mais nous devons du moins signaler ici que, dans les anciens « catéchismes » maçonniques, la langue est représentée comme la « clef du cœur ». Le rapport du cœur et de la langue symbolise celui de la « Pensée » et de la « Parole », c'est-à-dire, suivant la signification kabbalistique de ces termes envisagés principiellement, celui des deux aspects intérieur et extérieur du Verbe ; c'est de là que résultait aussi, chez les anciens Égyptiens (qui d'ailleurs faisaient usage de clefs de bois ayant précisément la forme d'une langue), le caractère sacré de l'arbre perséa, dont le fruit a la forme d'un cœur et la feuille celle d'une langue (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 68 ; traduction Mario Meunier, p.198).

2. À titre de curiosité, nous signalerons à ce propos que, dans la Maçonnerie mixte ou *Co-Masonry*, on a jugé bon de faire l'équerre du Vénérable à branches égales pour représenter l'égalité de l'homme et de la femme, ce qui n'a pas le moindre rapport avec sa véritable signification ; c'est là un assez bel exemple de l'incompréhension du symbolisme et des innovations fantaisistes qui en sont l'inévitable conséquence.

3. Cf. *La Grande Triade*, pp. 110 et 146.

considérations déjà trop longues, et qui, redisons-le encore en terminant, n'ont d'autre prétention que d'éclairer un peu quelques-uns des aspects de cette question si complexe de la « parole perdue ».

Le chrisme et le cœur dans les anciennes marques corporatives ¹

Dans un article, d'un caractère d'ailleurs purement documentaire, consacré à l'étude d'*Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, et paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-octobre 1924), M. W. Deonna, de Genève, comparant les signes qui figurent sur ces armes avec d'autres symboles plus ou moins similaires, est amené à parler notamment du « quatre de chiffre » qui fut « usuel aux XVI^e et XVII^e siècles ², comme marque de famille et de maison pour les particuliers, qui le mettent sur leurs dalles tombales, sur leurs armoiries ». Il note que ce signe « se prête à toutes sortes de combinaisons, avec la croix, le globe, le cœur, s'associe aux monogrammes des propriétaires, se complique de barres adventices », et il en reproduit un certain nombre d'exemples. Nous pensons que ce fut essentiellement une « marque de maîtrise », commune à beaucoup de corporations diverses, auxquelles les particuliers et les familles qui se servirent de ce signe étaient sans doute unis par quelques liens, souvent héréditaires.

M. Deonna parle ensuite, assez sommairement, de l'origine et de la signification de cette marque : « M. Jusselin, dit-il, la dérive du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens ³, mais cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire, et aucune analogie ne l'impose ». Tel n'est point notre avis, et cette assimilation doit être au contraire fort naturelle, car, pour notre part, nous l'avons toujours faite de nous-même, sans rien connaître des travaux spéciaux qui pouvaient exister sur la question, et nous n'aurions même pas cru qu'elle pouvait être contestée, tant elle nous semblait évidente. Mais continuons, et voyons quelles sont les autres explications proposées : « Serait-ce le 4 des chiffres arabes, substitués aux chiffres romains dans les manuscrits européens avant le XI^e siècle ?... Faut-il supposer qu'il représente la valeur mystique du chiffre 4, qui remonte à l'antiquité, et que les modernes ont conservée ? » M. Deonna ne rejette pas cette interprétation, mais il en préfère une autre : il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter.

À vrai dire, ces diverses hypothèses ne s'excluent pas forcément : il peut fort bien y avoir eu, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, superposition et même fusion de plusieurs symboles en un seul, auquel se trouvent par là même attachées des significations multiples ; il n'y a là rien dont on doive s'étonner, puisque, comme nous l'avons dit précédemment, cette multiplicité de sens est comme inhérente au symbolisme, dont elle constitue même un des plus grands avantages comme mode d'expression. Seulement, il faut naturellement pouvoir reconnaître quel est le sens premier et principal du symbole ; et, ici, nous persistons à penser que ce sens est donné par l'identification avec le Chrisme, tandis que les autres n'y sont associés qu'à titre secondaire.



Fig. 1

Il est certain que le signe astrologique de Jupiter, dont nous donnons ici les deux formes principales (fig. 1), présente, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir un rapport avec l'idée de « maîtrise », et nous y reviendrons plus loin ; mais, pour nous, cet élément, dans le symbolisme de la marque dont il s'agit, ne saurait venir qu'en troisième lieu. Notons, du reste, que l'origine même de ce signe de Jupiter est fort incertaine, puisque quelques-uns veulent y voir une représentation de l'éclair, tandis que pour d'autres, il est simplement l'initiale du nom de *Zeus*.

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », janvier-février 1951. (Note de l'éditeur : *Avait été primitivement publié dans « Regnabit », novembre 1925.*)

2. Le même signe fut déjà fort employé au XV^e siècle, tout au moins en France, et notamment dans les marques d'imprimeurs. Nous en avons relevé les exemples suivants : Wolf (Georges), imprimeur-libraire à Paris, 1489 ; Syber (Jehan), imprimeur à Lyon, 1478 ; Rembolt (Bertholde), imprimeur à Paris, 1489.

3. *Origine du monogramme des tapissiers*, dans le « *Bulletin monumental* », 1922, pp. 433-435.

D'autre part, il ne nous paraît pas niable que ce que M. Deonna appelle la « valeur mystique » du nombre 4 a également joué ici un rôle, et même un rôle plus important, car nous lui donnerions la seconde place dans ce symbolisme complexe. On peut remarquer, à cet égard, que le chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont deux extrémités sont jointes par une ligne oblique (fig. 2) ; or la croix était dans l'antiquité, et notamment chez les pythagoriciens, le symbole du quaternaire (ou plus exactement un de ses symboles, car il y en avait un autre qui était le carré) ; et, d'autre part, l'association de la croix avec le monogramme du Christ a dû s'établir de la façon la plus naturelle.



Fig. 2

Cette remarque nous ramène au Chrisme ; et, tout d'abord, nous devons dire qu'il convient de faire une distinction entre le Chrisme constantinien proprement dit, le signe du Labarum, et ce qu'on appelle le



Fig. 3

Chrisme simple. Celui-ci (fig. 3) nous apparaît comme le symbole fondamental d'où beaucoup d'autres sont dérivés plus ou moins directement ; on le regarde comme formé par l'union des lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Iêsous Christos*, et c'est là, en effet, un sens qu'il a reçu dès les premiers temps du Christianisme ; mais ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et il est un de ceux que l'on trouve répandus un peu partout et à toutes les époques. Il y a donc là un exemple de cette adaptation chrétienne de signes et de récits symboliques préchrétiens, que nous avons déjà signalée à propos de la légende du Saint Graal ; et cette adaptation doit apparaître, non seulement comme légitime, mais en quelque sorte comme nécessaire, à ceux qui, comme nous, voient dans ces symboles des vestiges de la tradition primordiale. La légende du Graal est d'origine celtique ; par une coïncidence assez remarquable, le symbole dont nous parlons maintenant se retrouve aussi en particulier chez les Celtes, où il est un élément essentiel



Fig. 4

de la « rouelle » (fig. 4) ; celle-ci, d'ailleurs, s'est perpétuée à travers le moyen âge, et il n'est pas invraisemblable d'admettre qu'on peut y rattacher même la rosace des cathédrales ¹. Il existe, en effet, une connexion certaine entre la figure de la roue et les symboles floraux à significations multiples, tels que la rose et le lotus, auxquels nous avons fait allusion dans de précédents articles ;

1. Dans un article antérieur, M. Deonna a reconnu lui-même une relation entre la « rouelle » et le Chrisme (*Quelques réflexions sur le symbolisme en particulier dans l'art préhistorique*, dans la « *Revue de l'Histoire des Religions* », janvier-avril 1924) ; nous sommes d'autant plus surpris de le voir nier ensuite la relation, pourtant plus visible, qui existe entre le Chrisme et le « quatre de chiffre ».

mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet. Quant à la signification générale de la roue, où les modernes veulent d'ordinaire voir un symbole exclusivement « solaire », suivant un genre d'explication dont ils usent et abusent en toutes circonstances, nous dirons seulement, sans pouvoir y insister autant qu'il le faudrait, qu'elle est tout autre chose en réalité, et qu'elle est avant tout un symbole du Monde, comme on peut s'en convaincre notamment par l'étude de l'iconographie hindoue. Pour nous en tenir à la « rouelle » celtique ¹, nous signalerons encore, d'autre part, que la même origine et la même signification doivent très probablement être attribuées à

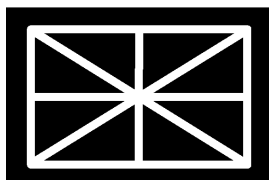


Fig. 6

l'emblème qui figure dans l'angle supérieur du pavillon britannique (fig. 6), emblème qui n'en diffère en somme qu'en ce qu'il est inscrit dans un rectangle au lieu de l'être dans une circonférence, et dans lequel certains Anglais veulent voir le signe de la suprématie maritime de leur patrie ².

Nous ferons à cette occasion une remarque extrêmement importante en ce qui concerne le symbolisme héraldique : c'est que la forme du Chrisme simple est comme une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition (la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant aux six pointes de la figure 3) ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lys, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine réelle de l'emblème en question, qui a donné lieu à tant d'hypothèses : que la fleur de lys soit vraiment une fleur, ce qui nous ramènerait aux symboles floraux que nous rappelions tout à l'heure (le lis naturel a d'ailleurs six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud ³, ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte de la synthèse de plusieurs de ces figures, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons.

Une des raisons de cette particularité doit se trouver dans l'importance des significations attachées au nombre 6, car la figure que nous envisageons n'est pas autre chose, au fond, qu'un des symboles géométriques qui correspondent à ce nombre. Si l'on joint ses extrémités de deux en deux (fig. 7), on

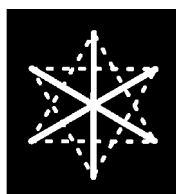


Fig. 7

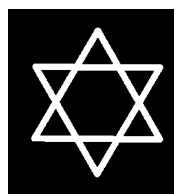


Fig. 8

1. Il existe deux types principaux de cette « rouelle », l'un à six rayons (fig. 4) et l'autre à huit (fig. 5), chacun de ces nombres ayant naturellement sa raison d'être et sa signification. C'est au premier qu'est apparenté le Chrisme ; quant au second il est intéressant de noter qu'il présente une similitude très nette avec le lotus hindou à huit pétales.

2. La forme même de la « rouelle » se retrouve d'une façon frappante lorsque le même emblème est tracé sur le bouclier que porte la figure allégorique d'Albion.

3. Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, antique symbole de résurrection.

obtient un autre symbole sénaire bien connu, le double triangle (fig. 8), auquel on donne le plus souvent le nom de « sceau de Salomon »¹. Cette figure est très fréquemment usitée chez les Juifs et chez les Arabes, mais elle est aussi un emblème chrétien ; elle fut même, ainsi que M. Charbonneau-Lassay nous l'a signalé, un des anciens symboles du Christ, comme le fut aussi une autre figure équivalente, l'étoile à six branches

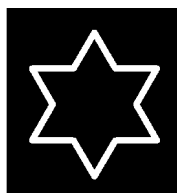


Fig. 9

(fig. 9), qui n'en est en somme qu'une simple variante, et comme l'est, bien entendu, le Chrisme lui-même, ce qui est encore une raison d'établir entre ces signes un étroit rapprochement. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait, entre autres choses, dans les deux triangles opposés et entrelacés, dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre 6 a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement au Verbe incarné. D'autre part, ce même nombre est, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (l'œuvre des six jours), et, sous ce rapport, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est comme une sorte de traduction graphique du « per quem omnia facta sunt » du Credo².

Maintenant, ce qui est à noter tout spécialement au point de vue où nous nous plaçons dans la présente étude, c'est que le double triangle fut choisi, au XVI^e siècle ou peut-être même antérieurement, comme emblème et comme signe de ralliement par certaines corporations ; il devint même à ce titre, surtout en Allemagne, l'enseigne ordinaire des tavernes ou brasseries où lesdites corporations tenaient leurs réunions³. C'était en quelque sorte une marque générale commune tandis que les figures plus ou moins complexes où apparaît le « quatre de chiffre » étaient des marques personnelles, particulières à chaque maître ; mais n'est-il pas logique de supposer que, entre celles-ci et celle-là, il devait y avoir une certaine parenté, celle même dont nous venons de montrer l'existence entre le Chrisme et le double triangle ?

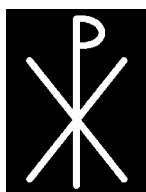


Fig. 10

Le Chrisme constantinien (fig. 10), qui est formé par l'union des deux lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du Chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à sa partie supérieure, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Or, si l'on considère le « quatre de chiffre » sous ses formes les plus simples et les plus courantes, sa similitude, nous pourrions même dire son identité avec le Chrisme constantinien, est tout à fait indéniable ; elle est

1. Cette figure est appelée aussi quelquefois « bouclier de David », et encore « bouclier de Michaël » ; cette dernière désignation pourrait donner lieu à des considérations très intéressantes.

2. En Chine, six traits autrement disposés constituent pareillement un symbole du Verbe ; ils représentent aussi le terme moyen de la Grande Triade, c'est-à-dire le Médiateur entre le Ciel et la Terre, unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

3. À ce propos, signalons en passant un fait curieux et assez peu connu : la légende de Faust, qui date à peu près de la même époque, constituait le rituel d'initiation des ouvriers imprimeurs.

surtout frappante lorsque le chiffre 4, ou le signe qui en affecte la forme et qui peut aussi être en même temps une déformation du P, est tourné vers la droite



Fig. 11



Fig. 12

(fig. 11) au lieu de l'être vers la gauche (fig. 12), car on rencontre indifféremment ces deux orientations ¹. En outre, on voit apparaître là un second élément symbolique, qui n'existait pas dans le Chrisme constantinien : nous voulons parler de la présence d'un signe de forme cruciale, qui se trouve introduit tout naturellement par la transformation du P en 4. Souvent, comme on le voit sur les deux figures ci-contre que nous empruntons à M. Deonna, ce signe est comme souligné par l'adjonction d'une ligne supplémentaire, soit



Fig. 13



Fig. 14

horizontale (fig. 13), soit verticale (fig. 14), qui constitue une sorte de redoublement de la croix ². On remarquera que, dans la seconde de ces figures, toute la partie inférieure du Chrisme a disparu et a été remplacée par un monogramme personnel, de même qu'elle l'est ailleurs par divers symboles ; c'est peut-être ce qui a donné lieu à certains doutes sur l'identité du signe qui demeure constamment à travers tous ces changements ; mais nous pensons que les marques qui contiennent le Chrisme complet sont celles qui représentent la forme primitive, tandis que les autres sont des modifications ultérieures, où la partie conservée fut prise pour le tout, probablement sans que le sens en fût jamais entièrement perdu de vue. Cependant, il semble que, dans certains cas, l'élément crucial du symbole soit alors passé au premier plan ; c'est du moins ce qui nous paraît résulter de l'association du « quatre de chiffre » avec d'autres signes, et c'est ce point qu'il nous reste maintenant à examiner.

Parmi les signes dont il s'agit, il en est un qui figure dans la marque d'une tapisserie du XVI^e siècle

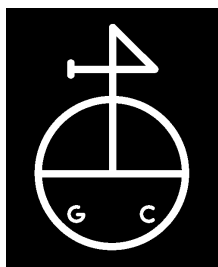


Fig. 15

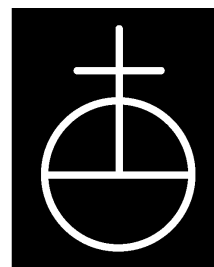


Fig. 16

1. La figure 12 est donnée par M. Deonna avec cette mention : « Marque Zachariæ Palthenii, imprimeur, Francfort, 1599 ».

2. Figure 13 : « Marque avec la date 1540, Genève ; sans doute Jacques Bernard, premier pasteur réformé de Satigny ». figure 14 : « Marque de l'imprimeur Carolus Morellus, Paris, 1631 ».

conservée au musée de Chartres (fig. 15), et dont la nature ne peut faire aucun doute : c'est évidemment, sous une forme à peine modifiée, le « globe du Monde » (fig. 16), symbole formé du signe hermétique du règne minéral surmonté d'une croix ; ici, le « quatre de chiffre » a pris purement et simplement la place de la croix ¹. Ce « globe du Monde » est essentiellement un signe de puissance, et il l'est à la fois du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, car, s'il est un des insignes de la dignité impériale, on le trouve aussi à chaque instant placé dans la main du Christ, et cela non seulement dans les représentations qui évoquent plus particulièrement la Majesté divine, comme celles du Jugement dernier, mais même dans les figurations du Christ enfant. Ainsi, quand ce signe remplace le Chrisme (et qu'on se souvienne ici du lien qui unit originellement ce dernier à la « rouelle », autre symbole du Monde), on peut dire en somme que c'est encore un attribut du Christ qui s'est substitué à un autre ; en même temps, à ce nouvel attribut est rattaché assez directement l'idée de « maîtrise », comme au signe de Jupiter, auquel la partie supérieure du symbole peut faire penser surtout en de pareils cas, mais sans qu'elle cesse pour cela de garder sa valeur cruciale, à l'égard de laquelle la comparaison des deux figures ci-dessus ne permet pas la moindre hésitation.

Nous arrivons ensuite à un groupe de marques qui sont celles qui ont motivé directement cette étude : la différence essentielle entre ces marques et celle dont nous venons de parler en dernier lieu, c'est que le globe y est remplacé par un cœur. Chose curieuse, ces deux types apparaissent comme étroitement liés l'un à



Fig. 17



Fig. 18

l'autre, car, dans certaines d'entre elles (fig. 17 et 18), le cœur est divisé par des lignes qui sont exactement disposées comme celles qui caractérisent le « globe du Monde » ²; n'y a-t-il pas là l'indication d'une sorte d'équivalence, au moins sous un certain rapport, et ne serait-ce pas déjà suffisant pour suggérer qu'il s'agit ici du « Cœur du Monde » ? Dans d'autres exemples, les lignes droites tracées à l'intérieur du cœur sont remplacées par des lignes courbes qui semblent dessiner les oreillettes, et dans lesquelles sont enfermées les



Fig. 19



Fig. 20



Fig. 21

initiales (fig. 19 et 20) ; mais ces marques semblent être plus récentes que les précédentes ³ de sorte

1. Nous avons vu également ce signe du « globe du Monde » dans plusieurs marques d'imprimeurs du début du XVI^e siècle.

2. Figure 17 : « Marque de tapisserie du XVI^e siècle, musée de Chartres ». Figure 18 : « Marque de maîtrise de Samuel de Tournes, sur un pot d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609 ».

3. Figure 19 : « Marque de Jacques Eynard, marchand genevois, sur un vitrail du XVII^e siècle ». Figure 20 : « Marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Jacques Morel, Genève, 1719 ».

qu'il s'agit vraisemblablement d'une modification assez tardive, et peut-être destinée simplement à donner à la figure un aspect moins géométrique et plus ornemental. Enfin, il existe des variantes plus compliquées, où le symbole principal est accompagné de signes secondaires qui, manifestement, n'en changent pas la signification ; et même, dans celle que nous reproduisons (fig. 21), il est permis de penser que les étoiles ne font que marquer plus nettement le caractère céleste qu'il convient de lui reconnaître ¹. Nous voulons dire par là qu'on doit, à notre avis, voir dans toutes ces figures le Cœur du Christ, et qu'il n'est guère possible d'y voir autre chose, puisque ce cœur est surmonté d'une croix, et même, pour toutes celles que nous avons sous les yeux, d'une croix redoublée par l'adjonction au chiffre 4 d'une ligne horizontale.

Nous ouvrirons ici une parenthèse pour signaler encore un curieux rapprochement : la schématisation de

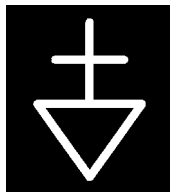


Fig. 22



Fig. 23

ces figures donne un symbole hermétique connu (fig. 22), qui n'est autre chose que la position renversée de celui du soufre alchimique (fig. 23). Nous retrouvons ici le triangle inversé, dont nous avons déjà indiqué l'équivalence avec le cœur et la coupe ; isolé, ce triangle est le signe alchimique de l'eau, tandis que le triangle droit, la pointe dirigée vers le haut, est celui du feu. Or, parmi les différentes significations que l'eau a constamment dans les traditions les plus diverses, il en est une qu'il est particulièrement intéressant de retenir ici : elle est le symbole de la Grâce et de la régénération opérée par celle-ci dans l'être qui la reçoit ; qu'on se rappelle seulement, à cet égard, l'eau baptismale, les quatre fontaines d'eau vive du Paradis terrestre, et aussi l'eau s'échappant du Cœur du Christ, source inépuisable de la Grâce. Enfin, et ceci vient encore corroborer cette explication, le renversement du symbole du soufre signifie la descente des influences spirituelles dans le « monde d'en bas », c'est-à-dire dans le monde terrestre et humain ; c'est, en d'autres termes, la « rosée céleste » dont nous avons déjà parlé ². Ce sont là les emblèmes hermétiques auxquels nous avons fait allusion, et l'on conviendra que leur vrai sens est fort éloigné des interprétations falsifiées que prétendent en donner certaines sectes contemporaines !



Fig. 24



Fig. 25

Cela dit, revenons à nos marques corporatives, pour formuler en quelques mots les conclusions qui nous paraissent se dégager le plus clairement de tout ce que nous venons d'exposer. En premier lieu, nous croyons avoir suffisamment établi que c'est bien le Chrisme qui constitue le type fondamental dont ces marques sont toutes issues, et dont, par conséquent, elles tirent leur signification principale.

1. Figure 21 : « Marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Pierre Royaume. Genève, 1609 ».

2. La figure 24, qui est le même symbole hermétique accompagné d'initiales, provient d'une dalle funéraire de Genève (collections lapidaires n° 573). La figure 25, qui en est une modification, est mentionnée en ces termes par M. Deonna : « Clef de voûte d'une maison au Molard, Genève, démolie en 1889, marque de Jean de Villard, avec la date 1576 ».

En second lieu, quand on voit, dans certaines de ces marques, le cœur prendre la place du Chrisme et d'autres symboles qui, d'une façon indéniable, se rapportent tous directement au Christ, n'a-t-on pas le droit d'affirmer nettement que ce cœur est bien le Cœur du Christ ? Ensuite, comme nous l'avons déjà fait remarquer tout à l'heure, le fait que ce même cœur est surmonté de la croix, ou d'un signe sûrement équivalent à la croix, ou même, mieux encore, de l'une et de l'autre réunis, ce fait, disons-nous, appuie cette affirmation aussi solidement que possible, car, en toute autre hypothèse, nous ne voyons pas bien comment on pourrait en fournir une explication plausible. Enfin, l'idée d'inscrire son nom, sous forme d'initiales ou de monogramme, dans le Cœur même du Christ, n'est-elle pas une idée bien digne de la piété des chrétiens des temps passés ? ¹

Nous arrêterons notre étude sur cette dernière réflexion, nous contentant pour cette fois d'avoir, tout en précisant quelques points intéressants pour le symbolisme religieux en général, apporté à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur une contribution qui nous est venue d'une source quelque peu imprévue, et souhaitant seulement que, parmi nos lecteurs, il s'en trouve quelques-uns qui puissent la compléter par l'indication d'autres documents du même genre, car il doit certainement en exister çà et là en nombre assez considérable, et il suffirait de les recueillir et de les rassembler pour former un ensemble de témoignages réellement impressionnant ².

1. Il est à remarquer que la plupart des marques que nous avons reproduites, étant empruntées à la documentation de M. Deonna, sont de provenance genevoise et ont dû appartenir à des protestants ; mais il n'y a peut-être pas lieu de s'en étonner outre mesure, si l'on songe d'autre part que le chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus. Il faut se féliciter, pensons-nous, de voir les protestants eux-mêmes apporter ainsi leur témoignage en faveur du culte du Sacré-Cœur.

2. Il serait particulièrement intéressant de rechercher si le cœur se rencontre parfois dans les marques de maîtres maçons et tailleurs de pierre qui se voient sur beaucoup d'anciens monuments, et notamment de monuments religieux. M. Deonna reproduit quelques marques de tailleurs de pierre, relevées à la cathédrale Saint-Pierre de Genève, parmi lesquelles se trouvent des triangles inversés, quelques-uns accompagnés d'une croix placée au-dessous ou à l'intérieur ; il n'est donc pas improbable que le cœur ait aussi figuré parmi les emblèmes en usage dans cette corporation.

À propos des signes corporatifs et de leur sens original ¹

L'article dans lequel nous avons parlé des anciennes marques corporatives (*Regnabit*, novembre 1925) semblant avoir intéressé particulièrement un certain nombre de lecteurs, nous allons revenir sur ce sujet trop peu connu et donner quelques précisions nouvelles dont les réflexions qui nous ont été soumises de divers côtés nous ont montré l'utilité.

Tout d'abord, une confirmation nous a été apportée depuis lors sur ce que nous avons dit en terminant à propos des marques des maçons et tailleurs de pierre et des symboles hermétiques auxquels elles paraissent se rattacher directement. Le renseignement dont il s'agit se trouve dans un article relatif au Compagnonnage, qui, par une coïncidence assez curieuse, était publié précisément en même temps que le nôtre. Nous en extrayons ce passage : « Le Christianisme arrivé à son apogée voulut un style résumant sa pensée, et aux dômes, au plein cintre, aux tours massives, substitua les flèches élancées et l'ogive qui prit progressivement son essor. C'est alors que les Papes créèrent à Rome l'Université des Arts où les monastères de tous les pays envoyèrent leurs élèves et leurs laïcs constructeurs. Ces élites fondèrent ainsi la Maîtrise universelle, où tailleurs de pierre, imagiers, charpentiers et autres métiers d'Art reçurent la conception constructive qu'ils appelaient le Grand Œuvre. La réunion de tous les Maîtres d'Œuvres étrangers forma l'association symbolique, la truelle surmontée de la croix ; la croix aux bras de laquelle se suspendaient l'équerre et le compas, les marques universelles » ².

La truelle surmontée de la croix, c'est exactement le symbole hermétique que nous avons reproduit dans notre figure 22 (article précédent) ; et la truelle, à cause de sa forme triangulaire, était prise ici pour un emblème de la Trinité : « *Sanctissima Trinitas Conditior Mundi* » ³. Du reste, il semble que le dogme trinitaire ait été mis particulièrement en évidence par les anciennes corporations ; et la plupart des documents qui en émanent commencent par cette formule : « Au nom de la Très Sainte et Indivisible Trinité ».

Puisque nous avons déjà indiqué l'identité symbolique du triangle inversé et du cœur, il n'est pas inutile de noter qu'un sens trinitaire peut être également attaché à ce dernier. Nous en trouvons la preuve dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, et dont le R. P. Anizan a donné une explication autrefois dans cette Revue (décembre 1922). Au sommet de la composition est figuré le Cœur du Christ, contenant trois *iod*, la première lettre du nom de *Jehovah* en hébreu ; ces trois *iod* étaient d'ailleurs considérés comme formant par eux-mêmes un nom divin, qu'il est assez naturel de regarder comme une expression de la Trinité ⁴. « Aujourd'hui, écrivait à ce propos le R. P. Anizan, nous adorons le « Cœur de Jésus, Fils du Père Éternel » ; le Cœur de Jésus, uni substantiellement au *Verbe* de Dieu » ; le « Cœur de Jésus, formé par le *Saint-Esprit* dans le sein de la Vierge Marie ». Comment s'étonner que dès 1625 ait été affirmé le contact auguste du Cœur de Jésus avec la Trinité Sainte ? Au XII^e siècle, des théologiens ont vu ce Cœur comme « le Saint des Saints », et comme « l'Arche du Testament » ⁵. Cette vérité ne pouvait se perdre : son expression même emporte l'adhésion de l'esprit ; Elle ne se perdit point. Dans un *Diurnal* paru à Anvers en 1616, on lit cette belle prière : « O Cœur très doux de Jésus, où se trouve tout bien, *organe de la toujours adorable Trinité*, à vous je me confie, en vous je me remets tout entier. » L'« Organe de la Très Sainte Trinité », le voilà bien sous nos yeux : c'est le Cœur aux trois *iod*. Et ce Cœur du Christ, organe de la

1. Publié dans la revue « *Regnabit* », février 1926. (Note de l'éditeur : Cet article a été repris dans « *Études Traditionnelles* », avril-mai 1951. Il y fait suite à *Le Chrisme et le Cœur*, janvier-février 1951, « *Régnabit* », novembre 1925.)

2. Auguste Bonvours, *La Religion de l'Art*, dans « *Le Voile d'Isis* », numéro spécial consacré au Compagnonnage, novembre 1925.

3. Le mot *Conditior* renferme une allusion au symbolisme de la « pierre angulaire ». À la suite du même article est reproduite une curieuse figuration de la Trinité, où le triangle inversé tient une place importante.

4. Les trois *iod* placés dans le Cœur du Christ sont disposés 2 et 1, de telle façon qu'ils correspondent aux trois sommets d'un triangle inversé. On peut remarquer que cette même disposition est très fréquente pour les pièces du blason ; elle est notamment celle des trois fleurs de lys dans les armoiries des rois de France.

5. Ces assimilations ont un rapport assez étroit avec la question des « centres spirituels » dont nous avons parlé dans notre étude sur le Saint Graal ; nous nous expliquerons plus complètement sur ce point lorsque nous exposerons le symbolisme du cœur dans les traditions hébraïques.

Trinité, notre estampe nous dit d'un mot qu'il est le « principe de l'ordre » : *Proæstinatio Christi est ordinis origo.* »

Sans doute aurons-nous l'occasion de revenir sur d'autres aspects de ce symbolisme, notamment en ce qui concerne la signification mystique de la lettre *iod* ; mais nous avons tenu à mentionner dès maintenant ces rapprochements très significatifs.



Plusieurs personnes, qui approuvent notre intention de restituer aux symboles anciens leur sens originel et qui ont bien voulu nous le faire savoir, ont en même temps exprimé le vœu de voir le Catholicisme revendiquer nettement tous ces symboles qui lui appartiennent en droit, y compris ceux, comme les triangles par exemple, dont se sont emparées des organisations telles que la Maçonnerie. L'idée est tout à fait juste et correspond bien à notre pensée ; mais il peut y avoir sur un point, dans l'esprit de certains, une équivoque et même une véritable erreur historique qu'il est bon de dissiper.

A la vérité, il n'y a pas beaucoup de symboles qui soient proprement et exclusivement « maçonniques » ; nous l'avons déjà fait remarquer à propos de l'acacia (décembre 1925, p. 26). Les emblèmes plus spécialement « constructifs » eux-mêmes, comme l'équerre et le compas, ont été, en fait, communs à un grand nombre de corporations, nous pourrions même dire à presque toutes ¹, sans parler de l'usage qui en a été fait aussi dans le symbolisme purement hermétique ². La Maçonnerie emploie des symboles d'un caractère assez varié, en apparence tout au moins, mais dont elle ne s'est pas emparée, comme on semble le croire, pour les détourner de leur vrai sens ; elle les a reçus, comme les autres corporations (car elle en fut une tout d'abord), à une époque où elle était bien différente de ce qu'elle est devenue aujourd'hui, et elle les a conservés, mais, depuis longtemps déjà, elle ne les comprend plus.

« Tout annonce, a dit Joseph de Maistre, que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable » ³. C'est bien ainsi qu'il faut envisager la question : on a trop souvent le tort de ne penser qu'à la Maçonnerie *moderne*, sans réfléchir que celle-ci est simplement le produit d'une déviation. Les premiers responsables de cette déviation, à ce qu'il semble, ce sont les pasteurs protestants, Anderson et Desaguliers, qui rédigèrent les Constitutions de la Grande Loge d'Angleterre, publiées en 1723, et qui firent disparaître tous les anciens documents sur lesquels ils purent mettre la main, pour qu'on ne s'aperçût pas des innovations qu'ils introduisaient, et aussi parce que ces documents contenaient des formules qu'ils estimaient fort gênantes, comme l'obligation de « fidélité à Dieu, à la Sainte Église et au Roi », marque incontestable de l'origine catholique de la Maçonnerie ⁴. Ce travail de déformation, les protestants l'avaient préparé en mettant à profit les quinze années qui s'écoulèrent entre la mort de Christophe Wren, dernier Grand-Maître de la Maçonnerie *ancienne* (1702), et la fondation de la nouvelle Grande Loge d'Angleterre (1717). Cependant, ils laissèrent subsister le symbolisme, sans se douter que celui-ci, pour quiconque le comprenait, témoignait contre eux aussi éloquemment que les textes écrits, qu'ils n'étaient d'ailleurs pas parvenus à détruire tous. Voilà, très brièvement résumé, ce que devraient savoir tous ceux qui veulent combattre efficacement les tendances de la Maçonnerie actuelle ⁵.

Nous n'avons pas à examiner ici dans son ensemble la question si complexe et si controversée des origines multiples de la Maçonnerie ; nous nous bornons à en considérer ce qu'on peut appeler le côté corporatif, représenté par la Maçonnerie *opérative*, c'est-à-dire par les anciennes confréries

1. Le compagnonnage interdit seulement aux cordonniers et aux boulangers de porter le compas.

2. C'est ainsi que l'équerre et le compas figurent, au moins depuis le début du XVII^e Siècle, dans les mains du *Rebis* hermétique (voir par exemple les *Douze Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin).

3. *Mémoire au duc de Brunswick* (1782).

4. Au cours du XVIII^e siècle, la Maçonnerie *écossaise* fut un essai de retour à la tradition catholique, représentée par la dynastie des Stuarts, par opposition à la Maçonnerie *anglaise*, devenue protestante et dévouée à la Maison d'Orange.

5. Il y a eu ultérieurement une autre déviation dans les pays latins, celle-ci dans un sens antireligieux, mais c'est sur la « protestantisation » de la Maçonnerie anglo-saxonne qu'il convient d'insister en premier lieu.

de constructeurs. Celles-ci, comme les autres corporations, possédaient un symbolisme religieux, ou, si l'on préfère, hermético-religieux, en rapport avec les conceptions de cet ésotérisme catholique qui fut si répandu au moyen âge, et dont les traces se retrouvent partout sur les monuments et même dans la littérature de cette époque. En dépit de ce que prétendent de nombreux historiens, la jonction de l'hermétisme avec la Maçonnerie remonte bien plus loin que l'affiliation d'Elias Ashmole à cette dernière (1646) ; nous pensons même qu'on chercha seulement, au XVII^e siècle, à reconstituer à cet égard une tradition dont une grande partie s'était déjà perdue. Quelques-uns, qui semblent bien informés de l'histoire des corporations, fixent même avec beaucoup de précision à 1459 la date de cette perte de l'ancienne tradition ¹. Il nous paraît incontestable que les deux aspects *opératif* et *spéculatif* ont toujours été réunis dans les corporations du moyen âge, qui employaient d'ailleurs des expressions aussi nettement hermétiques que celle de « Grand Œuvre », avec des applications diverses, mais toujours analogiquement correspondantes entre elles ².

D'ailleurs, si l'on voulait aller vraiment aux origines, à supposer que la chose soit possible avec les informations nécessairement fragmentaires dont on dispose en pareille matière, il faudrait sans doute remonter au-delà du moyen âge, et même au-delà du Christianisme. Ceci nous amène à compléter sur un point ce que nous avons dit ici même du symbolisme de *Janus* dans un précédent article (décembre 1925), car il se trouve précisément que ce symbolisme a un lien fort étroit avec la question qui nous occupe maintenant ³. En effet, dans l'ancienne Rome, les *Collegia fabrorum* rendaient un culte spécial à *Janus*, en l'honneur duquel ils célébraient les deux fêtes solsticiales correspondant à l'ouverture des deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal, c'est-à-dire aux points de l'année qui, dans le symbolisme astronomique auquel nous avons déjà fait allusion, représentent les portes des deux voies céleste et infernale (*Janua Cœli* et *Janua Inferni*). Par la suite, cette coutume des fêtes solsticiales s'est toujours maintenue dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le Christianisme, ces fêtes se sont identifiées aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la Maçonnerie moderne), et il y a encore là un exemple de cette adaptation des symboles préchrétiens que nous avons signalée à plusieurs reprises.

Du fait que nous venons de rapporter, nous tirerons deux conséquences qui nous semblent dignes d'intérêt. D'abord, chez les Romains, *Janus* était, nous l'avons déjà dit, le dieu de l'initiation aux mystères ; il était en même temps le dieu des corporations d'artisans ; et cela ne peut être l'effet d'une simple coïncidence plus ou moins fortuite. Il devait nécessairement y avoir une relation entre ces deux fonctions rapportées à la même entité symbolique ; en d'autres termes, il fallait que les corporations en question fussent dès lors, aussi bien qu'elles le furent plus tard, en possession d'une tradition de caractère réellement « initiatique ». Nous pensons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas en cela d'un cas spécial et isolé, et qu'on pourrait faire chez bien d'autres peuples des constatations du même genre ; peut-être même cela conduirait-il, sur la véritable origine des arts et des métiers, à des vues tout à fait insoupçonnées des modernes, pour qui de telles traditions sont devenues lettre morte.

L'autre conséquence est celle-ci : la conservation, chez les constructeurs du moyen âge, de la tradition qui se rattachait anciennement au symbole de *Janus*, explique entre autres choses l'importance qu'avait pour eux la figuration du Zodiaque qu'on voit si fréquemment reproduit au portail des églises, et généralement disposé de façon à rendre très apparent le caractère ascendant et descendant de ses deux moitiés. Il y avait même là, à notre avis, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de faire de leurs œuvres comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers. Si le Zodiaque n'apparaît pas

1. Albert Bernet, *Des Labyrinthes sur le sol des églises*, dans le numéro déjà cité du *Voile d'Isis*. cet article contient cependant à ce propos une petite inexactitude : ce n'est pas de Strasbourg, mais de Cologne, qu'est datée la charte maçonnique d'avril 1459.

2. Notons aussi qu'il exista, vers le XIV^e siècle, sinon plus tôt, une *Massenie du Saint Graal*, par laquelle les confréries de constructeurs étaient reliées à leurs inspirateurs hermétistes, et dans laquelle Henri Martin (*Histoire de France*, I. III, p. 398) a vu avec raison une des origines réelles de la Franc-Maçonnerie.

3. Nous ferons remarquer à cette occasion que nous n'avons pas eu l'intention de faire une étude complète sur *Janus* ; il nous aurait fallu pour cela exposer les symbolismes analogues qui se rencontrent chez divers peuples, notamment celui de *Ganêsha* dans l'Inde, ce qui nous eût entraîné à de très longs développements. La figure de *Janus* qui avait servi de point de départ à notre note a été reproduite de nouveau dans l'article de M. Charbonneau-Lassay contenu dans le même numéro de *Regnabit* (décembre 1925, p. 15).

toujours, il y a bien d'autres symboles qui lui sont équivalents, en un certain sens tout au moins, et qui sont susceptibles d'évoquer des idées analogues sous le rapport que nous envisageons (sans préjudice de leurs autres significations plus particulières) : les représentations du Jugement dernier sont elles-mêmes dans ce cas, certains arbres emblématiques aussi, comme nous l'avons expliqué. Nous pourrions aller plus loin encore et dire que cette conception est en quelque sorte impliquée dans le plan même de la cathédrale ; mais nous dépasserions de beaucoup les limites de cette simple note si nous voulions entreprendre de justifier cette dernière affirmation ¹.

1. Nous tenons à rectifier une inexactitude qui s'est glissée dans une note de notre article consacré aux marques corporatives (novembre 1925, p. 395), et que des amis provençaux nous ont obligeamment signalée. L'étoile qui figure dans les armes de la Provence n'a pas huit rayons, mais sept seulement ; elle se rattache donc à une série de symboles (les figures du septénaire) autre que celle à propos de laquelle nous en avons parlé. Seulement, il y a aussi en Provence, d'autre part, l'étoile des Baux, qui a seize rayons ; deux fois huit) ; et celle-ci a même une importance symbolique assez particulière, marquée par l'origine légendaire qui lui est attribuée, car les anciens seigneurs des Baux se disaient descendants du Roi-Mage Balthazar.

La stricte observance et les supérieurs inconnus ¹

Nos recherches sur le *Régime Ecossais Rectifié* nous ont conduit à entreprendre, comme leur complément indispensable, une étude sur la *Stricte Observance*, aussi approfondie que le comporte un sujet si obscur et qui a donné lieu à tant de controverses. En attendant la publication de cette étude, nous croyons intéressant de noter les documents qui paraissent d'autre part sur cette question, en les rapprochant de ceux que nous connaissions déjà.

Signalons tout d'abord, dans la *Bastille* des 6 et 13 septembre 1913, sous le titre *Quelques imposteurs F. : M. : Starck et Coucoumous*, un remarquable article de M. Benjamin Fabre, l'auteur du récent ouvrage sur *Franciscus, Eques a Capite Galeato*. Il y est notamment question des *Clercs de la Late Observance*, schisme analogue à celui des *Clercs de la Stricte Observance*, dont nous avons dit quelques mots à propos du Rite fondé à Malte, en 1771, par le marchand jutlandais Kolmer.

Voici en quels termes l'*Eques a Capite Galeato* a parlé « comme l'un des commissaires aux Archives des *Philalèthes* » ², des *Clercs de la Late Observance* ³:

« Ces *Clercs* sont encore un problème aux yeux d'un observateur impartial.

« L'on a dit que c'était les *Jésuites* (!) qui voulaient se perpétuer secrètement, en formant la *classe ecclésiastique de l'ordre intérieur du Régime de la Stricte Observance* ⁴.

« L'on a dit que c'était une *Confédération* nouvelle qui, poussée par des motifs d'orgueil et de cupidité, voulait dominer dans ledit *Régime*, au moyen de quelques formes et de quelques idées scientifiques, recueillies des manuscrits et des livres rares des *Rose-Croix du XVII^e siècle* ⁵.

« L'on a dit que c'était le Clergé de l'Ordre des Anciens Templiers qui s'étaient perpétués (sic), et qui, à l'exclusion des simples chevaliers, possédait la doctrine et la pratique des Sciences Occultes,

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », juin 1952. (Note de l'Éditeur : Cet article fut primitivement publié dans « *La France antimaçonnique*, des 20 novembre et 4 décembre 1913, sans signature.) Il avait été précédé dans cette même revue le 14 août 1913 de l'article intitulé « *Le Régime Ecossais rectifié* » que nous n'avons pas cru devoir reproduire, car le dit article n'était que la réunion d'extraits des *Acta Latomorum* de Thory.

2. Il fut secrétaire général du *Convent de Paris* en 1785, et il fut chargé alors, seul d'abord, puis avec le F. : baron de Gleichen, de se mettre en rapport avec Cagliostro pour sonder ses intentions ; mais, fait important à noter, il partit précipitamment lorsqu'on le chargea d'écrire une certaine lettre à la *Mère-Loge du Rite Égyptien*, et on dut le remplacer par le F. : de Beyerlé (*Eques a Fasciâ* dans la *Stricte Observance*). – Les pièces concernant cette affaire de Cagliostro au *Convent de Paris* ont été publiées par le F. : Thory dans ses *Acta Latomorum*, t. II, pp. 102-127.

3. Ou de la *Haute-Observance* (?), suivant Thory (ibid., t. I^{er}, p. 103).

4. Le F. : Ragon et bien d'autres auteurs maçonniques, jusqu'au F. : Limousin, se sont faits les propagateurs de cette légende, aussi bien que de celle qui attribue aux *Jésuites* la création de la *Stricte Observance* ; le F. : de Ribeaucourt parle aussi « des *Supérieurs Inconnus*, de jésuitique mémoire ». On a prétendu, en effet, que les initiales *S. I.* (ou *S. J.*) devaient s'interpréter par *Societas Jesu*, et on a fait aussi une sorte de jeu de mots, probablement voulu, sur *Clerici*, qui devait être pris plutôt dans le sens de *savants*, possesseurs de certaines connaissances particulières, que dans celui d'*ecclésiastiques*. – Certains ont vu également les *Jésuites* à l'origine du *Grand-Orient de France* ; il semble que ce soit là une véritable obsession.

5. Il s'agit des *Rose-Croix* qui publièrent vers 1610 la *Fama Fraternalitatis*, suivie de divers autres manifestes et que Descartes chercha vainement à travers l'Allemagne. Plusieurs sociétés modernes, à prétentions initiatiques, ne sont fondées que sur l'étude des doctrines et des théories contenues dans ces écrits ; leurs *adeptes* (?) croient ainsi se rattacher *mystiquement* à ceux qui en furent les auteurs. Les tendances de ces derniers étaient très nettement *protestantes* et *antipapistes*, à tel point que Kazauer a interprété les trois lettres *F. R. C.* (*Frates Rosæ-Crucis*) par *Fratres Religionis Calvinisticæ*, « car ils ornent leurs ouvrages de textes chers aux Réformés » (cité par Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, p. 65). Cette explication est peut-être, sinon plus exacte littéralement, du moins plus juste que celle qui identifie les *Supérieurs Inconnus* aux *Jésuites*, ou que l'opinion du F. : Ragon attribuant aux mêmes *Jésuites* l'invention du grade maçonnique qui porte précisément le nom de *Rose-Croix*.

dont chacun étendait le catalogue selon la portée de ses idées, et selon ses propres goûts ¹.

« A la vérité, ces *Clercs* favorisaient toute opinion que l'on voulait prendre d'eux, par l'ambiguïté de leurs réponses, de leur constitution, et l'astuce de leurs démarches ».

Et M. Benjamin Fabre ajoute : « Leur but paraît avoir été de *se superposer* au *Régime de la Stricte Observance* ², pour prendre la direction de ses Loges, établies dans l'Europe entière, et jusque dans le Nouveau-Monde. Ils exigeaient de leurs adeptes qu'ils possédassent tous les grades conférés par la *Stricte Observance* » ³.

C'est en 1767 que cette scission, « qu'un *Pouvoir occulte* paraît avoir suscitée », et qui apparut d'abord à Vienne, se produisit dans le *Régime de la Stricte Observance*. À partir de cette époque, « il semble que, pour une raison ou pour une autre, le baron de Hundt, *Eques ab Ense*, avait démerité et perdu ce qui, jusqu'alors, avait fait sa force, c'est-à-dire la communication avec les *Supérieurs Inconnus* ». Lorsque se réunit le *Convent de Brunswick*, en 1775, « le baron de Hundt, représentant du Grand-Maître *Eques a Pennâ Rubrâ*, ... n'était que *l'ombre d'une ombre* ». Peut-être la disgrâce avait-elle frappé plus haut que le chef de la *Stricte Observance*, et atteignait-elle ce *Grand-Maître* lui-même, intermédiaire entre de Hundt et les véritables *Supérieurs Inconnus* ⁴.



Un des chefs du schisme était le F. : Starck, prédicateur de la cour de Prusse, docteur en théologie (protestante)... et ès sciences maçonniques, dans lesquelles il avait eu pour maîtres Gugumus et le cabaretier Schroepfer. Le premier (dont le nom est aussi écrit Gugomos, Gouygomos, Kukumus, Cucumur, etc., car l'orthographe en est fort incertaine), figure dans la liste des membres de la *Stricte Observance* sous le nom caractéristique d'*Eques a Cygno Triomphante* ⁵, et avec le titre de « lieutenant au service de Prusse ». D'après une lettre du F. : prince de Carolath au F. : marquis de Savalette de Langes ⁶, « Coucoumous (*sic*) ou Kukumus, d'une famille originaire de la Souabe, passa successivement dans presque tous les services de l'Allemagne, tantôt dans le militaire, tantôt dans le civil; il se fit admirer par ses talents, mais aussi, en même temps, mépriser par son inconstance et sa mauvaise conduite... Il était chambellan du duc de Wirtemberg (*sic*) ».

1. Nous soulignons ce passage, car il est particulièrement important en ce qui concerne l'*adaptation* de l'enseignement initiatique aux capacités, intellectuelles ou autres, de chacun de ceux qui y étaient admis. – Certains occultistes contemporains, toujours poursuivis par la même obsession, soutiennent que les véritables successeurs des *Templiers* à cette époque étaient les Jésuites, qui auraient repris pour leur compte le plan de vengeance contre la Royauté, et dont les agents les plus actifs dans cette entreprise auraient été Fénelon (!) et Ramsay (cf. Papus, *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie*, pp. 10-11) C'est sous l'influence des mêmes idées qu'on a été, contre toute vraisemblance, jusqu'à faire des Jésuites les inspirateurs et les chefs secrets des *Illuminés de Bavière* ; il est vrai qu'on ne se gêne pas davantage pour présenter le baron de Hundt comme « le créateur de la Haute Maçonnerie allemande ou *Illuminisme allemand* » (*ibid.*, p. 67) : singulière façon d'écrire l'histoire !

2. Comme celui-ci se *superposait* lui-même, ainsi que tous les autres *systèmes de hauts grades*, à l'organisation tout *extérieure* de la *Maçonnerie Symbolique*.

3. Les *Clercs de la Late Observance* « offraient de communiquer aux Loges de la *Stricte Observance* les vrais statuts et instructions de l'*Ordre des Templiers* » (*Acta Latomorum*, t. I^{er}, p. 90). – Leurs *Supérieurs connus* étaient le baron de Raven (*Theodosius, Eques a Margaritâ*), à Ranefeld en Mecklembourg, le prédicateur Starck (*Archidemides, Eques ab Aquilâ Fulvâ*), docteur en théologie, à Darmstadt et à Königsberg, et le conseiller privé Duffel, à Lille (*ibid.*, t. I^{er}, p. 91, et t. II, pp. 313, 369 et 383).

4. Le mystérieux *Grand-Maître* dont il est ici question ne doit pas être confondu avec le *Supérieur Général* officiel des Loges de la *Stricte Observance*, c'est le duc Frédéric de Brunswick-Œls, *Eques a Leone Aureo*, qui fut élu à cette dignité en 1772, au *Convent de Kohlo*, près Pforten dans la Basse-Lusace (*Acta Latomorum*, tome I^{er}, p. 103 et tome II, p. 296). – Il ne s'agit pas davantage du *Grand-Maître des Templiers* reconnu non moins officiellement par la *Stricte Observance*, puis par la *Réforme de Wilhelmsbad* ; ce dernier personnage fut, de 1743 à 1788, le prétendant Charles-Edouard Stuart, *Eques a Sole Aureo*, qui eut pour successeur le duc Ferdinand de Brunswick, *Eques a Victoriâ*, de 1788 à 1792, puis, à partir de cette dernière date, le prince Charles de Hesse, *Eques a Leone Resurgente* (*ibid.*, t. I^{er}, p. 283, et t. II, pp. 295, 333 et 384).

5. Thory (*op. cit.*, t. II, pp. 136 et 328 (écrit *Cyano* au lieu de *Cygn*) ; c'est sans doute une erreur.

6. Citée dans l'article de M. Benjamin Fabre.

« Ce Gugomos, raconte le F. : Clavel ¹, avait paru dans la Haute-Allemagne, et s'était dit envoyé de Chypre ² par des *Supérieurs Inconnus du Saint-Siège* (?). Il se donnait les titres de grand-prêtre, de chevalier, de prince ; il promettait d'enseigner l'art de faire de l'or, d'évoquer les morts, et d'indiquer le lieu où étaient cachés les trésors des Templiers. Mais bientôt on le démasqua ; il voulut fuir, on l'arrêta, et on lui fit rétracter par écrit tout ce qu'il avait avancé, et avouer qu'il n'était qu'un simple imposteur ³.

Ce que nous allons voir ne nous permet pas de nous rallier entièrement à cette conclusion : Gugomos a bien pu en effet être un imposteur et agir comme tel en certaines circonstances, mais il a dû être autre chose aussi, au moins pendant une partie de sa carrière. C'est du moins ce qui résulte pour nous de la suite de la lettre, déjà citée, du F. : prince de Carolath : « Dès longtemps il faisait profession des Sciences Occultes, mais ce fut l'Italie qui le forma dans cette partie. Il en revint, à ce qu'on assure, avec les plus rares connaissances, qu'il ne manqua pas de pratiquer, de retour dans sa patrie. Par de certains caractères – qui, cependant, n'étaient pas les véritables – et des fumigations, il citait des esprits, des revenants. On assure même, qu'il avait une espèce de foudre à sa commande ».

Or, d'après des témoignages que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, il existe encore, dans l'Afrique du Nord, certains rabbins ⁴ qui ont précisément, eux aussi, « une espèce de foudre à leur commande », et qui, au moyen de « caractères » ou de figures kabbalistiques, produisent, dans la salle où ils accomplissent cette « opération », un véritable orage en miniature, avec formation de nuages, éclairs, tonnerre, etc. ⁵. C'est probablement là, à peu de chose près, ce que faisait Gugomos ; et ce rapprochement, significatif au point de vue de certaines influences judaïques, nous fait songer, d'un autre côté, à ce « mystérieux adepte caché sous le nom de Valmont, qui venait souvent d'Afrique, en Italie et en France, et qui initia F. : baron de Wächter » ⁶.

Il aurait été intéressant d'avoir des renseignements un peu plus précis au sujet des « caractères » dont Gugomos se servait dans ses « opérations ». D'ailleurs, parmi les *Philalèthes* comme parmi tant d'autres FF. : de *Régimes* divers et rivaux qui s'efforçaient, avec tant de zèle et si peu de succès, de faire sortir « la Lumière des Ténèbres » et « l'Ordre du Chaos », qui donc pouvait se vanter, à cette époque surtout ⁷, de posséder les « véritables caractères », c'est-à-dire en somme, de se rattacher à l'émanation d'une « Puissance légitime » aux yeux des véritables *Supérieurs Inconnus* ? Certaines destructions ou disparitions d'archives se produisaient parfois d'une façon fort opportune, trop opportune même pour ne pas éveiller les soupçons ; la *Grande Loge d'Angleterre* n'avait-elle pas été, dès ses débuts (1717-1721) et sous l'inspiration du Rév. F. : Anderson (ex-Chapelain d'une *Loge Opérative*), la première à donner l'exemple d'une semblable façon d'agir ⁸ ?

Mais continuons notre citation : « Le bruit de tant de choses merveilleuses attira les regards de tout le monde, c'est-à-dire du monde maçonnique, car il faut lui rendre la justice que jamais il ne l'a montré (*sic*) à des profanes ». C'était là, de la part de Gugomos, une conduite conforme aux règles de la plus élémentaire prudence ; mais, même dans les milieux maçonniques, il aurait dû se montrer

1. *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie*, p. 187.

2. On aurait peut-être tort de prendre à la lettre cette désignation de Chypre, car la Haute-Maçonnerie du XVIII^e siècle avait toute une géographie conventionnelle dont nous reparlerons à l'occasion.

3. Le F. : Clavel a emprunté presque textuellement ce passage aux *Acta Latomorum* de Thory (t. Ier, pp. 117-118, année 1775).

4. Les Juifs de l'Afrique du Nord sont des *Sephardim*, c'est-à-dire des descendants de Juifs espagnols et portugais, qui prétendent posséder une « tradition » (*Kabbalah*) beaucoup plus pure que celle des *Ashkenazim* ou Juifs allemands.

5. Rappelons à ce propos l'existence des « faiseurs de pluie » chez un grand nombre de peuples, et particulièrement chez les noirs de l'Afrique, où ils peuvent être comptés parmi les membres les plus influents des diverses sociétés secrètes.

6. « Le baron de Wächter, ambassadeur danois à Ratisbonne, zélé ardent du *Système de la Stricte Observance*, dans lequel il était connu sous le nom caractéristique d'*Eques a Ceraso* » (Thory, *op. cit.*, t. II, p. 392). – M. Benjamin Fabre a précédemment consacré d'autres articles à ce personnage.

7. La lettre du prince de Carolath est de 1781, l'année qui précéda celle de la réunion du Convent de Wilhelmsbad.

8. Nous pourrions ajouter que cet exemple est encore suivi à l'occasion, même à notre époque, par bien des Obédiences maçonniques.

plus circonspect, dans son intérêt propre comme dans celui de sa « mission » ; et l'étalage qu'il faisait de ses « connaissances » et de ses pouvoirs fut peut-être une des causes de la disgrâce qui allait l'atteindre, ainsi que nous le voyons aussitôt après.

« Bientôt, plein de confiance, il eut la hardiesse de convoquer un Congrès Général, où il allait débiter ses rares connaissances. Mais, ô prodige ! sa force lui manqua. Il ne fut pas en état de produire les choses dont il s'était vanté. Alors, il fut en outre exclu de l'Ordre à cause de sa mauvaise conduite. Maintenant, il est continuellement errant, quoiqu'on assure qu'il ait rattrapé une partie de ses connaissances. On ignore son séjour actuel ».

Donc, Gugomos, manifestement abandonné par les *Supérieurs Inconnus* dont il n'était qu'un instrument, perdit tous ses pouvoirs juste au moment où il en aurait eu le plus grand besoin. Il est bien possible qu'il ait eu alors recours à quelques supercheries pour essayer de faire croire à des titres qu'il ne pouvait plus justifier par la possession des pouvoirs réels dont il n'avait été que le dépositaire momentané ; et ces titres n'étaient pas de nature à être prouvés par un document écrit quelconque, que les FF. :., même ceux des Hauts Grades, auraient d'ailleurs été incapables de déchiffrer ¹. Dans ces conditions, Gugomos, pressé de questions indiscrettes, ne put s'y soustraire qu'en s'avouant « imposteur », et il fut « exclu de l'Ordre », c'est-à-dire des Hauts Grades *connus*, organisation *intérieure* par rapport à celle de la *Maçonnerie Symbolique*, mais encore *extérieure* par rapport à d'autres, celles auxquelles ce même Gugomos avait pu être rattaché précédemment, mais plutôt comme un simple auxiliaire que comme un véritable initié.

Cette mésaventure doit d'autant moins nous surprendre que l'histoire de la Haute Maçonnerie à cette époque nous en fournit bien d'autres exemples : c'est à peu près ce qui arriva au baron de Hundt lui-même, à Starck, à Schroeffer, etc., sans parler de Cagliostro. De plus, nous savons que, de nos jours encore, pareille chose est arrivée à des envoyés ou agents de certains *Supérieurs Inconnus*, vraiment *supérieurs* et vraiment *inconnus* : s'ils se compromettent, ou si même, sans avoir commis d'autres fautes, ils échouent dans leur mission, tous leurs pouvoirs leurs sont aussitôt retirés ². Cette disgrâce peut d'ailleurs n'être que temporaire, et c'est peut-être ce qui eut lieu pour Gugomos ; mais le correspondant du F. :. Savalette de Langes se trompe ou s'exprime mal lorsqu'il écrit que, par la suite, « il aurait rattrapé une partie de ces connaissances », car, si les *pouvoirs* peuvent toujours être enlevés ou rendus au gré des *Supérieurs Inconnus*, il ne saurait évidemment en aucune façon en être de même pour les *connaissances*, acquises une fois pour toutes par l'initiation, si imparfaite qu'elle ait été.

Le prince de Carolath, qui est assez sévère pour Gugomos, hésite cependant à l'accuser d'imposture ; tout en évitant de se prononcer, il paraît mettre en doute la qualité de ses « connaissances », plutôt que leur réalité même : « Wächter acheva, dans ce Congrès Maçonnique (de 1775), de confondre Kukumus ³. Il paraît que Kukumus n'avait pas la *vraie lumière*, que, persistant dans la connexion qu'il avait peut-être avec des *esprits impurs*, il contribua par là à augmenter sa propre perversité et celle des autres, et à se forger de nouvelles chaînes, au lieu de s'en délivrer ». En effet, il semble bien que Gugomos, séduit surtout par la possession de certains pouvoirs d'ordre très inférieur, se

1. Le baron de Hundt lui-même ne put pas donner l'explication de sa propre patente chiffrée. – Plus tard, les membres du *Grand-Orient de France* durent renoncer à lire les deux colonnes de signes conventionnels figurant sur le « titre constitutif » du *Rite Primitif* (voir le chapitre V de la première partie de l'ouvrage de M. Benjamin Fabre). Remarquons ce que dit à ce sujet l'*Eques a Capite Galeato* : « ... que ces colonnes servent à certains *Grands Officiers* (?) à se reconnaître entre eux, lorsqu'ils se rencontrent à portée d'une de nos Loges, attendu qu'ils ne portent d'ailleurs aucun certificat, ni indice de leur qualité » (p. 63).

2. Assurément, tout ceci paraîtra fabuleux à certains antimaçons, historiens scrupuleusement fidèles à la « méthode positiviste », et pour qui l'existence des *Supérieurs Inconnus* n'est qu'une « prétention maçonnique convaincue de fausseté » ; mais nous avons nos raisons pour ne pas souscrire à ce jugement trop... définitif, et nous avons conscience de ne rien avancer ici qui ne soit rigoureusement exact ; libre à ceux qui ne veulent s'en rapporter qu'à des documents écrits de garder toutes leurs « convictions négatives » !

3. À cette date, Thory ajoute, après avoir parlé de Gugomos (qui, rappelons-le, avait reçu au moins une partie de son initiation en Italie) : « Le baron de Wächter (*Eques a Ceraso*) est député en Italie par l'ancienne *Grande Loge Ecossaise de la Franconie*. Le motif caché de ce voyage était de réunir les Maçons italiens à ceux de la Franconie ; le motif apparent était de rechercher le secret de l'Ordre, qu'on disait connu dans ces contrées. Il y institua quelques Chapitres » (Op. cit., t. I^{er}, p. 118).

soit attaché à peu près exclusivement à leur pratique ; c'est peut-être là encore une des causes de sa disgrâce, car il se pouvait que cela ne fût pas conforme aux vues de ses *Supérieurs Inconnus* ¹.

Dans une autre lettre également adressée au F. : Savalette de Langes, au sujet de Gugomos ou Kukumus, le F. : baron de Gleichen déclare bien que « c'est un imposteur », mais s'empresse d'ajouter : « Mais je ne sais rien de sa *doctrine*, dans laquelle on m'a assuré qu'il y avait du réel mauvais ». Donc, indépendamment de ses *pouvoirs*, Gugomos possédait au moins un rudiment de *doctrine*, chose peut-être moins intéressante à ses propres yeux, et qui pourtant constituait une « connaissance » plus réelle, comme il dut bien le voir à ses dépens ; cette *doctrine*, de qui l'avait-il reçue ? Cette question, autrement importante que celle de la valeur morale, éminemment suspecte, de Gugomos, revient exactement à celle-ci : quels étaient ses *Supérieurs Inconnus* ? Et, certes, nous ne pouvons pas adopter la solution que présente le baron de Gleichen, hanté par une obsession dont nous avons déjà vu d'autres exemples : « La plupart croit (*sic*) qu'il était un émissaire des *Jésuites* (!), qui ont véritablement fait différentes tentatives pour se joindre à la Maçonnerie ». D'autres que les *Jésuites* pouvaient alors faire des tentatives de ce genre ; les Juifs, par exemple, étaient exclus d'une partie de la Maçonnerie, et d'ailleurs ils le sont encore en Suède et dans plusieurs Grandes Loges d'Allemagne. Ce dernier pays est justement celui qui vit naître la plupart de ces *Régimes* dont le prototype fut la *Stricte Observance* ; cela ne veut pas dire, assurément, que tous aient eu la même origine *en fait*, ce que nous croyons peu vraisemblable ; mais on conçoit aisément comment il était possible, en s'emparant des Hauts Grades au moyen d'émissaires sans mandat officiel, de diriger *invisiblement* toute la Maçonnerie, et cela suffit à expliquer la multiplicité des tentatives faites pour y parvenir ².



Ouvrons ici une parenthèse : on a parfois reproché à certains de vouloir trouver partout l'influence des Juifs ; il ne faudrait peut-être pas la voir d'une façon exclusive, mais il y en a d'autres qui, tombant dans un excès contraire, ne veulent la voir nulle part. C'est ce qui se produit, en particulier, au sujet du mystérieux Falck (c'est ainsi que l'écrit le F. : Savalette de Langes), que d'aucuns « croyaient *le chef de tous les Juifs* » ³ : on veut l'identifier, non avec Falk-Scheck, grand-rabbin d'Angleterre, mais avec le F. : Ernest Falcke (*Epimenides, Eques a Rostro*), bourgmestre de Hanovre, ce qui n'expliquerait aucunement les bruits répandus sur lui à l'époque. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce personnage énigmatique, son rôle, comme celui de bien d'autres, reste à éclaircir, et cela paraît encore plus difficile que pour Gugomos.

Pour ce qui est de Falk-Scheck, nous relevons, dans une *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme* dont nous reparlerons (p. 64), un fait qui mérite d'être cité : « Mme de la Croix, exorciste de possédés et trop souvent possédée elle-même, se vantait surtout d'avoir détruit un talisman de lapis-lazuli que le duc de Chartres (Philippe-Égalité, plus tard duc d'Orléans, et Grand-Maître de la Maçonnerie française) avait reçu en Angleterre du célèbre Falk-Scheck, grand-rabbin des Juifs, talisman qui devait conduire le prince au trône, et qui, disait-elle, fut brisé sur sa poitrine (à elle) par la vertu de ses prières ». Que sa prétention ait été justifiée ou non, il n'en est pas moins vrai que cette histoire jette un singulier jour sur certaines des influences occultes qui contribuèrent à préparer la Révolution.

1. D'une seconde lettre du prince de Carolath, nous citerons seulement cette phrase, qui révèle encore l'inspiration judaïque « *Au Congrès de Wiesbaden*, Kukumus a prétendu de faire un sacrifice, qui serait consumé par le feu du ciel, par l'ardeur de sa prière ». Dans cet ordre d'idées, on pourrait trouver de curieux renseignements en étudiant les *Élus Cohens*, aussi bien que le *Rite Égyptien* de Cagliostro

2. Pour en finir avec Gugomos, notons encore que, d'après l'*Eques a Capite Galeato*, il exigeait des *épreuves* de tous ses disciples : « ces *épreuves* consistaient principalement *en de grands jeûnes, et à donner la solution de problèmes très subtils* ». L'emploi de ces deux procédés initiatiques est à retenir, car il permet d'établir certaines analogies instructives sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. – Il paraît que, comme le baron de Hundt, « Kukumus montra une patente extraordinaire » ; cela, nous l'avons vu plus haut, ne prouvait rien pour ou contre la réalité de sa « mission », pas plus, d'ailleurs que le refus, par les FF. : des Hauts Grades, de reconnaître des *Supérieurs Inconnus* et de s'engager à la soumission envers eux (sans les connaître) n'impliquait forcément la négation de leur existence, quoi qu'en puisse dire les historiens « positivistes ».

3. Voir p. 84 de l'ouvrage de M. Benjamin Fabre.



M. Benjamin Fabre consacre la suite de son article ¹ au F. : Schroeffer, « qui eut, lui aussi, une carrière mouvementée » qu'il termina par le suicide ², et « qui nous est présenté par les correspondants de Savalette de Langes sous un jour bien curieux ».

Le F. : Bauer décrit ainsi une de ses évocations, dont lui-même avait été témoin : « A une assemblée de FF. : , tant à Leipsick qu'à Francfort, composée de gens de lettres, sciences, etc., après avoir soupé à une Loge ordinaire, il nous a fait priver de tous les métaux, et dressa une petite table à part pour lui, sur laquelle il y avait une carte peinte (*sic*), toutes sortes de figures et caractères, que je n'y connaissais rien. Il nous a fait dire une prière assez longue et *très efficace*, et nous enferma dans un cercle. Sur les 1 heure (*sic*), le matin, nous entendîmes un bruit de chaînes, et, peu après, les trois grands coups d'une manière étonnante, dans la même salle, où nous étions couchés à terre. Après, il commença une espèce d'oraison avec son second, *d'un langage que je ne comprenais pas*. Sur quoi il est entré par la porte, qui était fermée auparavant, à verrouil, un fantôme noir qu'il disait *le mauvais esprit*, avec qui il parla le même langage. L'esprit lui répondit de même, et sortit à son commandement. Sur les 2 heures, il est venu un autre, avec les mêmes cérémonies, blanc, disant (*sic*) *le bon esprit*, et il l'a expédié de même. Sur quoi chacun s'en est allé chez lui, la tête pleine de chimères... ».

L'Eques a Capite Galeato dit bien qu'un autre témoin lui a « fait entendre que tous ces faits, si renommés, ne sont produits que par des prestiges physiques, secondés par la prévention ou la crédulité des spectateurs ». Cependant, le D^r Koerner avoue « n'avoir pas encore réussi à concilier (*sic*) les relations contradictoires qu'on fait sur cet homme » ; et le F. : Massenet assure que « c'est ce même homme qui a montré au prince Charles de Courlande ³, le maréchal de Saxe ⁴, en présence de six témoins qui, tous, déposent les mêmes circonstances et assurent le fait, quoi qu'ils n'avaient (*sic*) eu auparavant aucun penchant à croire rien de semblable ».

Et nous, que devons-nous croire de tout cela ? Assurément, il nous est encore plus difficile qu'aux contemporains de nous faire une opinion précise et arrêtée sur la nature des « œuvres pneumatologiques » de Schroeffer, dont les élèves eux-mêmes, tels que le baron de Beust, chambellan de l'Electeur de Saxe, en étaient encore, si l'on s'en rapporte à Savalette de Langes, « au même point » que les *Philalèthes* dans la recherche de la « *vraie lumière* ». Après avoir « vu beaucoup de docteurs, Théosophes, Hermétiques, Cabbalistes, Pneumatologiques », c'était là un bien médiocre résultat ⁵ !

Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que, si jamais Schroeffer a possédé quelques pouvoirs réels, ces pouvoirs étaient d'un ordre encore inférieur à ceux de Gugomos. En somme, les personnages de ce genre ne furent manifestement que de très imparfaits initiés, et, d'une façon ou d'une autre, ils disparurent sans laisser de traces, après avoir joué un rôle éphémère comme agents subalternes, et peut-être indirects, des vrais *Supérieur Inconnus* ⁶.

Comme le dit fort justement M. Benjamin Fabre, « Kabbalistes judaïsants et magiciens, *en même*

1. *La Bastille*, n° du 13 septembre 1913.

2. Voici ce qu'en dit Thory : « 1768. – 29 octobre. – *Schroëfet* s'établit limonadier et fait l'ouverture de son café à Leipsick. Il institue, dans une Loge de la ville, son système, fondé sur les évocations et la magie. Par la suite, il fut poursuivi et dénoncé comme imposteur et escroc ; six ans après (le 8 octobre 1774), Il se brûla la cervelle dans le *Rosenthal*, près Leipsick, à l'âge de 35 ans » (*Op. cit.*, t. I^{er}, p 94).

3. « Charles, duc de Courlande, membre de la *Stricte Observance* sous le caractéristique *d'Eques a Coronis* » (*ibid.*, t. II, p. 304).

4. Ceci devait se passer entre 1768 et 1774 ; le maréchal de Saxe, mort en 1750, était aussi Maçon de son vivant, et « il eut (ainsi que le prince de Conti) plusieurs voix pour la Grande-Maîtrise (de la Maçonnerie française) dans l'assemblée d'élection du comte de Clermont en 1743 » (*ibid.*, t. II, p. 378)

5. On peut en juger par les questions (*Prapionenda*) soumises au *Convent de Paris*, convoqué en 1785 par les *Philalèthes* (voir Thory, *op. cit.*, t. II, pp. 98-99). De nos jours, certains occultistes ont traité ces mêmes questions d'une façon par trop fantaisiste, et qui prouve qu'eux aussi en sont toujours « au même point ».

6. Il semble bien que ceci puisse s'appliquer également à Kolmer. que nous avons déjà mentionné, et même à Schroeder, le maître des *Rose-Croix* de Wetzlar, qu'on confond quelquefois à tort avec Schroeffer et que Thory signale simplement en ces termes : « *Schroeder*, surnommé *le Cagliostro de l'Allemagne*, introduisit dans une Loge de Sarrebourg, en 1779, un nouveau système de magie, de théosophie et d'alchimie » (*op cit.*, t. I^{er}, p. 141 et t. II, p. 379).

temps qu'imposteurs et fripons, tels furent les maîtres de Starck ». Et il ajoute : « A si bonne école, cet intelligent disciple sut beaucoup profiter, comme nous le verrons ».



L'article suivant ¹, en effet, est encore consacré au F.: Starck (*Archidemides, Eques ab Aquilâ Fulvâ*), que nous voyons, au *Convent de Brunswick* (22 mai 1775), aux prises avec le baron de Hundt (*Eques ab Ense*), le fondateur de la *Stricte Observance*, qu'il « contribua à écarter de la présidence de l'Ordre », mais sans réussir à faire prévaloir ses propres prétentions. Comme nous reviendrons ailleurs sur ce point, nous n'y insistons pas ; signalons que, en 1779 ², Starck fit une autre tentative qui n'eut pas plus de succès, et qui est rapportée en ces termes par Thory : « M. le docteur Stark (*sic*) convoque, à Mittau, les *Frères* et les *Clercs de la Stricte Observance* ; il cherche à concilier leurs débats, mais il échoue dans ce projet » ³.

Voici comment l'*Eques a Capite Galeato* rapporte la fin, vraie ou supposée, des *Clercs de la Late Observance* : « Dans l'un des *Convents Provinciaux* du *Régime de la Stricte Observance*, en Allemagne, on les a pressés de questions, auxquelles ils n'ont pas su ou voulu répondre. À ce qu'on prétend, deux d'entre eux (Starck et le baron de Raven), qui ont dit être les derniers (de ces *Clercs* ou *Clerici*), ont donné leur démission entre les mains l'un de l'autre et ont renoncé à toute propagation de leur Ordre secret.

« Quelques personnes croient que cette démission n'était que simulée, et que, n'ayant pas trouvé dans la *Stricte Observance* des propagateurs selon leur cœur, ils ont feint de renoncer, afin que l'on ne suivit point leurs traces et que l'on pût les oublier.

« Quoi qu'il en soit, le F.: Starck, savant Maçon et savant ministre du Saint Évangile, qui, à ce qu'on m'a assuré, était l'un des *Clerici*, a donné au public grand nombre d'ouvrages, d'après lesquels il n'est pas impossible d'apprécier à un certain point les connaissances et le but de son Ordre secret.

« Ceux de ses ouvrages venus à ma connaissance sont : *l'Apologie des F.: -M.:* ; *Ephestion* ; *le but de l'Ordre des F.: -M.:* ⁴; *sur les Anciens et les Nouveaux Mystères*. Les deux premiers sont traduits » ⁵.

Nous devons ajouter que, en 1780, « il attaqua publiquement le *système des Templiers*, comme contraire aux gouvernements et comme séditieux, dans une brochure intitulée : *La Pierre d'achoppement et le Rocher de scandale* » ⁶.

Il est possible que les *Clerici* se soient perpétués secrètement ; en tout cas, Starck ne disparut point de la scène maçonnique, puisque nous le voyons convoqué au *Convent de Paris* en 1785 ⁷. Malgré sa mésaventure, il avait conservé une grande autorité ; faut-il nous en étonner lorsque nous voyons, à la mort du baron de Hundt, frapper une médaille en l'honneur de cet autre « savant Maçon » ⁸ qui, lui aussi, était tout au moins suspect d'imposture et de mystification ?

Quant aux connaissances particulières que les *Clerici* prétendaient posséder exclusivement, nous

1. *La Bastille*, n° du 20 septembre 1913.

2. Précisément l'année où apparut Schroeder, ou du moins son *système* ; ce n'est peut-être qu'une coïncidence, mais il peut aussi y avoir eu un lien entre tous ces personnages, et cela même à leur insu.

3. *Op. cit.*, t. I^{er}, p. 141.

4. *Über den Zweck des Freymaurer Ordens*, 1781 (Thory, *op. cit.*, t. I^{er}, p. 368).

5. Thory cite encore les ouvrages suivants : *Saint-Nicaise, ou Lettres remarquables sur la Franc-Maçonnerie*, Leipsick, 1785-1716 (*ibid.*, p. 373) ; *sur le Catholicisme caché des Jésuites, et leurs machinations pour faire des prosélytes (über Kripto-Katholicismus, etc.)*, Francfort-sur-le-Mein, 1787-1789 (*ibid.*, p. 376).

6. *Der Stein des Antosses*, etc. (Thory, *op. cit.*, t. I^{er}, pp. 146 et 367).

7. Voir la liste donnée par Thory (*op. cit.*, t. II, p. 96).

8. Thory (*op. cit.*, t. I^{er}, p. 123) ajoute que cette médaille « offre un portrait très ressemblant de ce célèbre Maçon ».

citerons ce qu'en dit le F. : Meyer ¹, écrivant (en 1780) à Savalette de Langes : « Vous savez qu'il y avait des *Clerici* dans le Chapitre d'un certain Ordre que je ne nomme pas ², et l'on prétend que c'étaient eux seuls qui étaient dépositaires de la science ou du secret. Cet arrangement n'accommodé pas les Maçons modernes, qui se piquent au moins de curiosité. Après avoir été nommés *Chevaliers*, ils demandent, outre l'épée, l'encensoir. La facilité avec laquelle on communique ce grade ne prévient pas en sa faveur ; aussi, ceux qui l'ont ne savent que quelques mots énigmatiques de plus ». Donc, les FF. : déjà pourvus de Hauts Grades qui pénétraient dans ce *système*, plus *intérieur* ou soi-disant tel, n'y trouvaient sans doute pas davantage le *secret de la Maçonnerie*, et ne devenaient pas encore pour cela de *vrais initiés*.

Cette constatation nous rappelle ces paroles du F. : Ragon : « Aucun grade connu n'enseigne ni ne dévoile la *vérité* ; seulement il *désépaissit* le voile... Les grades pratiqués jusqu'à ce jour ont fait des Maçons et non des *initiés* » ³. Aussi n'est-ce que derrière les divers *systèmes*, et non point dans tel ou tel d'entre eux, qu'il est possible de découvrir les *Supérieurs Inconnus* eux-mêmes ; mais, pour ce qui est des preuves de leur existence et de leur action plus ou moins immédiate, elles ne sont difficiles à trouver que pour ceux qui ne veulent pas les voir. C'est là ce que nous voulions surtout faire ressortir, et, pour le moment tout au moins, nous nous abstenons de formuler d'autres conclusions.

1. Ce F. : Meyer fut convoqué au *Convent de Paris* de 1785, et Thory le désigne ainsi : « de Meyer, major russe, à Strasbourg » (*op. cit.*, t. II, p. 95). Le même auteur l'identifie, peut-être à tort, avec l'écrivain qui traduisit de l'anglais en allemand un ouvrage intitulé : *La Franc-Maçonnerie n'est que le chemin de l'Enfer* (*ibid.*, t. I^{er}, p. 361 et t. II, p. 354).

2. Il s'agit évidemment des *Templiers*.

3. *Rituel du Grade de Maître*, p. 34. – Ragon continue en citant les paroles bien connues du F. : J.-J. Casanova sur le *secret de la Maçonnerie*, qui ne font que confirmer cette déclaration.

À propos des supérieurs inconnus et de l'astral ¹

Lorsque nous écrivions notre précédent article sur « *La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus* », en y signalant la singulière hantise qui, à certains écrivains maçonniques et occultistes, fait voir partout l'action des Jésuites dans la Haute Maçonnerie du XVIII^e siècle et dans l'Illuminisme, nous ne pensions certes pas avoir à constater des cas d'une semblable obsession parmi les antimaçons eux-mêmes. Or, voici qu'on nous a signalé un article paru dans la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, dans la section *Antimaçonnique* de l'*Index Documentaire* ², sous la signature A. Martigue, article dans lequel nous lisons cette phrase vraiment étonnante : « Il ne faut pas oublier, quand on étudie les Illuminés, que Weishaupt a été élève, puis professeur, chez les Jésuites, et qu'il s'est beaucoup inspiré, en les déformant, bien entendu, pour les faire servir au mal, *des méthodes que les R. Pères d'Ingolstadt appliquaient pour le bien avec tant de succès... sauf quand ils s'en sont servis pour former Weishaupt et ses premiers disciples !* ».

Voilà des insinuations qui, malgré toutes les précautions dont elles sont entourées, revêtent un caractère particulièrement grave sous la plume d'un antimaçon ; M. Martigue serait-il donc en mesure de les justifier ? Pourrait-il nous expliquer en quoi les R. Pères du XVIII^e siècle peuvent être rendus, même indirectement, responsables des doctrines révolutionnaires du F. : Weishaupt et de ses adeptes ? Pour nous, jusqu'à ce que cette démonstration soit faite, cela nous semble être un peu comme si l'on rendait les R. Pères du XIX^e siècle responsables des théories anarchistes développées de nos jours par leur ex-élève et novice, le F. : Sébastien Faure ! On pourrait assurément aller loin dans ce sens, mais cela ne serait ni sérieux ni digne d'un écrivain qui s'affirme possesseur de « méthodes rigoureuses et exactes ».

Voici, en effet, ce qu'écrivit M. Martigue, un peu avant la phrase déjà citée, au sujet d'une étude intitulée *Les Pièges de la Secte : le Génie des Conspirations*, publiée dans les *Cahiers Romains* de l'*Agence Internationale Roma* : « L'auteur ne paraît connaître que les ouvrages du P. Deschamps, de Barruel, de Claudio Janet et de Créteineau-Joly. C'est beaucoup, mais ce n'est pas assez, et si ces excellents travaux, qui devront, certes, toujours être consultés avec fruit par les étudiants en antimaçonnerie, ont été écrits par des maîtres respectables, dont tout le monde doit louer et reconnaître les efforts, il est impossible, cependant, de ne pas constater qu'ils *datent d'une époque où la science et la critique historiques n'avaient pas été portées au point où nous les trouvons aujourd'hui. Nos méthodes, qui tendent à se perfectionner chaque jour, sont autrement rigoureuses et exactes. C'est pourquoi il est dangereux, au point de vue de l'exactitude scientifique, de négliger les travaux les plus modernes ; il est encore plus fâcheux de les dédaigner de parti pris* ».

Il faut être bien sûr de soi et de tout ce qu'on avance, pour se permettre de reprocher un manque d'« exactitude scientifique » à quatre auteurs qui sont parmi les maîtres les plus incontestés de l'antimaçonnisme. Assurément, M. Martigue a confiance dans les « progrès de la science et de la critique » ; mais, comme ces mêmes « progrès » servent à justifier des choses telles que l'exégèse moderniste et la prétendue « science des religions », il nous est difficile de les considérer comme un argument convaincant. Nous ne nous attendions pas à voir M. Martigue faire une déclaration aussi... évolutionniste, et nous nous demandons si les méthodes qu'il préconise, et qu'il oppose « aux méthodes et aux habitudes défectueuses de certains » (à qui fait-il allusion ?), ne se rapprochent pas singulièrement de la « méthode positiviste » dont nous avons déjà parlé... Enfin, s'il connaît « les papiers de Weishaupt lui-même », comme il le donne à entendre, nous espérons qu'il ne tardera pas à nous communiquer les découvertes qu'il a dû y faire, notamment en ce qui concerne les rapports de Weishaupt avec « les R. Pères d'Ingolstadt » ; rien ne saurait mieux prouver la valeur de ses méthodes.

Mais, pourtant, ne vaudrait-il pas mieux s'arrêter de préférence au rôle que les Juifs ont pu jouer à l'origine de l'Illuminisme bavarois, aussi bien que derrière certains « systèmes » de la Haute Maçonnerie ? Citons, en effet, cette phrase de l'étude des *Cahiers Romains* : « Les combinaisons de ce génie (Weishaupt) furent sans doute aidées par des Juifs, héritiers des haines implacables de la

1. Publié dans « *Études Traditionnelles* », septembre 1952. (Note de L'Éditeur : Cet article fut primitivement publié dans « *La France antimaçonnique* » du 18 décembre 1913, sous la signature de « *Le Sphinx* ».)

2. N° du 20 octobre 1913, pp. 3 725-3 737.

vieille Synagogue, car le fameux Bernard Lazare n'a pas reculé devant cet aveu : « *Il y eut des Juifs autour de Weishaupt* » (*L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, pp. 339-340) ».

Nous relevons ceci parce que nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette influence des Juifs, mais il y aurait bien d'autres choses intéressantes à signaler dans ce travail, contre lequel le rédacteur de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* fait preuve d'une prévention qui confine à la partialité. Après lui avoir reproché « l'absence de variété dans la documentation », tout en reconnaissant sa « valeur réelle », il ajoute : « Il est une autre lacune bien regrettable, quand on veut étudier l'Illuminisme, c'est l'ignorance de la mystique et de l'occultisme ». Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point ; pour le moment, nous ferons seulement remarquer que la mystique, qui relève de la théologie, est une chose, et que l'occultisme en est une autre tout à fait différente : les occultistes sont, en général, profondément ignorants de la mystique, et celle-ci n'a rien à faire avec leur pseudo-mysticisme.

Malheureusement, quelque chose nous fait craindre que les reproches de M. Martigue ne soient causés surtout par un mouvement de mauvaise humeur : c'est que l'article des *Cahiers Romains* contient une critique, très juste à notre avis, du compte rendu donné par M. Gustave Bord, dans la même *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*¹, sur le livre de M. Benjamin Fabre, *Un Initié des Sociétés Secrètes supérieures : Franciscus, Eques a Capite Galeato*. « Parlant de quelques aventuriers maçonniques qui tâchaient de s'imposer aux « poires » des Loges, en s'affichant comme mandataires des mystérieux S. I. (*Supérieurs Inconnus*), centre fermé de toute la Secte, M. Bord constate que ces aventuriers se vantaient ; d'où il déduit que ces S.I. n'existaient pas. La déduction est bien risquée. Si les aventuriers en question se sont présentés faussement comme des *missi dominici* des S. I., non seulement rien ne dit que ces derniers n'existaient pas, mais plutôt cela montre la conviction générale de l'existence de ces S. I., car il aurait été bien étrange que ces imposteurs eussent inventé de toutes pièces le mandant, outre le mandat. Leur calcul de réussite devait, évidemment, se baser sur cette conviction, et celle-ci ne dépose pas contre l'existence des *Superiores Incogniti*, évidemment ».

En effet, cela est l'évidence même pour quiconque n'est pas aveuglé par la préoccupation de soutenir à tout prix la thèse opposée ; mais « ne serait-ce pas M. Bord lui-même qui, se mettant en contradiction avec les maîtres de l'antimaçonnisme, nie l'évidence, et méconnaît absolument (suivant ses propres expressions) « l'emplacement, la tactique et la force de l'adversaire » ?... il y a des antimaçons bien étranges. » Et nous ajouterons ici que c'est précisément à ce compte-rendu de M. Gustave Bord, aussi peu impartial que les appréciations de M. Martigue, que nous songions lorsque nous faisons allusion à la « méthode positiviste » de certains historiens. Voici maintenant que M. Martigue, à son tour, reproche à MM. Benjamin Fabre et Copin-Albancelli « le désir d'apporter un argument à une thèse préconçue sur l'existence des directeurs inconnus de la Secte » ; n'est-ce pas plutôt à M. Bord que l'on pourrait reprocher d'avoir une « thèse préconçue » sur la non-existence des *Supérieurs Inconnus* ?

Voyons donc ce que répond à ce sujet M. Martigue : « Quant à la thèse opposée à M. Bord à propos des *Supérieurs Inconnus*, il est nécessaire de distinguer : si le directeur des *Cahiers Romains* entend par ceux-ci des hommes en chair et en os, nous croyons qu'il est dans l'erreur et que M. Bord a raison. » Et, après avoir énuméré quelques-uns des chefs de la Haute Maçonnerie du XVIII^e siècle, il continue : « ... S'ils s'étaient présentés comme mandataires d'hommes vivants, on pourrait, avec raison, les traiter d'imposteurs, comme on a le droit de le faire de nos jours, par exemple, pour M^{mes} Blavatsky, Annie Besant et autres chefs de la Théosophie, lorsqu'ils nous parlent des *Mahâtmâs*, vivant dans une loge du Thibet. » À cela, on peut bien objecter que les soi-disant *Mahâtmâs* ont justement été inventés sur le modèle, plus ou moins déformé, des véritables *Supérieurs Inconnus*, car il est peu d'impostures qui ne reposent pas sur une imitation de la réalité, et c'est d'ailleurs l'habile mélange du vrai et du faux qui les rend plus dangereuses et plus difficiles à démasquer. D'autre part, comme nous l'avons dit, rien ne nous empêche de considérer comme des imposteurs, en certaines circonstances, des hommes qui ont cependant pu être réellement des agents subalternes d'un Pouvoir occulte ; nous en avons dit les raisons, et nous ne voyons aucune nécessité à justifier de tels personnages de cette accusation, même par la supposition que les *Supérieurs Inconnus* n'étaient pas « des hommes en chair et en os ». En ce cas, qu'étaient-ils donc, selon M. Martigue ?

1. N° du 5 septembre 1913, pp. 3071 et suivantes.

La suite de notre citation va nous l'apprendre, et ce ne sera pas, dans son article, notre moindre sujet d'étonnement.

« Mais ce n'est pas de cela dont il s'agit (*sic*) ; cette interprétation est tout exotérique, pour les profanes et les adeptes non-initiés. » Jusqu'ici, nous avons cru que l'« adeptat » était un stade supérieur de l'« initiation » ; mais passons. « Le sens ésotérique a toujours été très différent. *Les fameux Supérieurs Inconnus, pour les vrais initiés, existent parfaitement, mais ils vivent... dans l'Astral.* Et c'est de là que, par la théurgie, l'occultisme, le spiritisme, la voyance, etc., ils dirigent les chefs des Sectes, du moins au dire de ceux-ci. » Est-ce donc à des conceptions aussi fantastiques que doit conduire la connaissance de l'occultisme, ou du moins d'un certain occultisme, malgré toute la « rigueur » et toute l'« exactitude » des « méthodes scientifiques et critiques » et des « preuves historiques indiscutables qu'on exige aujourd'hui (!) des historiens sérieux et des érudits » ?

De deux choses l'une ou M. Martigue admet l'existence de l'« Astral » et de ses habitants, *Supérieurs Inconnus* ou autres, et alors nous sommes en droit de trouver qu'« il y a des antimaçons bien étranges » autres que M. Gustave Bord ; ou il ne l'admet pas, comme nous voulons le croire d'après la dernière restriction, et, dans ce cas, il ne peut pas dire que ceux qui l'admettent sont « les vrais initiés ». Nous pensons, au contraire, qu'ils ne sont que des initiés très imparfaits, et même il n'est que trop évident que les spirites, par exemple, ne peuvent à aucun titre être regardés comme des initiés. Il ne faudrait pas oublier, non plus, que le spiritisme ne date que des manifestations de Hydesville, qui commencèrent en 1847, et qu'il était inconnu en France avant le F. : Rivail, dit Allan Kardec. On prétend que celui-ci « fonda sa doctrine à l'aide des communications qu'il avait obtenues, et qui furent colligées, contrôlées, revues et corrigées par des *esprits supérieurs* »¹. Ce serait là, sans doute, un remarquable exemple de l'intervention de *Supérieurs Inconnus* selon la définition de M. Martigue, si nous ne savions malheureusement que les « esprits supérieurs » qui prirent part à ce travail n'étaient pas tous « désincarnés », et même ne le sont pas tous encore : si Eugène Nus et Victorien Sardou sont, depuis cette époque, « passés dans un autre plan d'évolution », pour employer le langage spirite, M. Camille Flammarion continue toujours à célébrer la fête du Soleil à chaque solstice d'été.

Ainsi, pour les chefs de la Haute Maçonnerie au XVIII^e siècle, il ne pouvait pas être question du spiritisme, qui n'existait pas encore, pas plus d'ailleurs que l'occultisme, car, s'il y avait alors des « sciences occultes », il n'y avait aucune doctrine appelée « occultisme » ; il semble que ce soit Eliphas Lévi qui ait été le premier à employer cette dénomination, accaparée, après sa mort (1875), par certaine école dont, au point de vue initiatique, le mieux est de ne rien dire. Ce sont ces mêmes « occultistes » qui parlent couramment du « monde astral », dont ils prétendent se servir pour expliquer toutes choses, surtout celles qu'ils ignorent. C'est encore Eliphas Lévi qui a répandu l'usage du terme « astral », et, bien que ce mot remonte à Paracelse, il paraît avoir été à peu près inconnu des Hauts Maçons du XVIII^e siècle, qui, en tout cas, ne l'auraient sans doute pas entendu tout à fait de la même façon que les occultistes actuels. Est-ce que M. Martigue, dont nous ne contestons pas les connaissances en occultisme, est bien sûr que ces connaissances mêmes ne l'amènent pas précisément à « une interprétation tout exotérique » de Swedenborg, par exemple, et de tous les autres qu'il cite en les assimilant, ou à peu près, aux « médiums » spirites ?

Citons textuellement : « Les *Supérieurs Inconnus*, ce sont les *Anges* qui dictent à Swedenborg ses ouvrages, c'est la *Sophia* de Gichtel, de Boehme, la *Chose* de Martinez Pasqualis (*sic*), le *Philosophe Inconnu* de Saint-Martin, les manifestations de l'École du Nord, le *Gourou* des Théosophes, l'esprit qui s'incarne dans le médium, soulève le pied de la table tournante ou dicte les élucubrations de la planchette, etc., etc. » Nous ne pensons pas, quant à nous, que tout cela soit la même chose, même avec « des variations et des nuances », et c'est peut-être chercher les *Supérieurs Inconnus* là où il ne saurait en être question. Nous venons de dire ce qu'il en est des spirites, et, quant aux « Théosophes », ou plutôt aux « théosophistes », on sait assez ce qu'il faut penser de leurs prétentions. Notons d'ailleurs, à propos de ces derniers, qu'ils annoncent l'incarnation de leur « Grand Instructeur » (*Mahâgourou*), ce qui prouve que ce n'est pas dans le « plan astral » qu'ils comptent recevoir ses enseignements. D'autre part, nous ne pensons pas que *Sophia* (qui représente un principe) se soit jamais manifestée d'une façon sensible à Boehme ou à Gichtel. Quant à Swedenborg, il a décrit symboliquement des

1. D^r Gibier, *Le Spiritisme*, pp. 136-137.

« hiérarchies spirituelles » dont tous les échelons pourraient fort bien être occupés par des initiés vivants, d'une façon analogue à ce que nous trouvons, en particulier, dans l'ésotérisme musulman.

Pour ce qui est de Martinès de Pasqually, il est assurément assez difficile de savoir au juste ce qu'il appelait mystérieusement « *la Chose* » ; mais, partout où nous avons vu ce mot employé par lui, il semble qu'il n'ait ainsi rien voulu désigner d'autre que ses « opérations », ou ce qu'on entend plus ordinairement par l'*Art*. Ce sont les modernes occultistes qui ont voulu y voir des « apparitions » pures et simples, et cela conformément à leurs propres idées ; mais le F. Franz von Baader nous prévient qu'« on aurait tort de penser que sa physique (de Martinès) se réduit aux spectres et aux esprits »¹. Il y avait là, comme d'ailleurs au fond de toute la Haute Maçonnerie de cette époque, quelque chose de bien plus profond et de bien plus vraiment « ésotérique », que la connaissance de l'occultisme actuel ne suffit aucunement à faire pénétrer.

Mais ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que M. Martigue nous parle du « *Philosophe Inconnu* de Saint-Martin », alors que nous savons parfaitement que Saint-Martin lui-même et le *Philosophe Inconnu* ne faisaient qu'un, le second n'étant que le pseudonyme du premier. Nous connaissons, il est vrai, les légendes qui circulent à ce sujet dans certains milieux ; mais voici qui met admirablement les choses au point : « Les *Superiores Incogniti* ou S. I. ont été attribués, par un auteur fantaisiste, au théosophe Saint-Martin, peut-être parce que ce dernier signalait ses ouvrages : un *Philosophe Inconnu*, nom d'un grade des *Philalèthes* (régime dont il ne fit d'ailleurs jamais partie). Il est vrai que le même fantaisiste a attribué le livre *des Erreurs et de la Vérité*, du *Philosophe Inconnu*, à un *Agent Inconnu* ; et qu'il s'intitule lui-même S. I. Quand on prend de l'*inconnu*, on n'en saurait trop prendre ! »². On voit assez par là combien il peut être dangereux d'accepter sans contrôle les affirmations de certains occultistes ; c'est dans de pareils cas surtout qu'il convient de se montrer prudent et, suivant le conseil de M. Martigue lui-même, « de ne rien exagérer ».

Ainsi, on aurait grand tort de prendre ces mêmes occultistes au sérieux lorsqu'ils se présentent comme les descendants et les continuateurs de l'ancienne Maçonnerie ; et pourtant nous trouvons comme un écho de ces assertions « fantaisistes » dans la phrase suivante de M. Martigue : « Cette question (des *Supérieurs Inconnus*) soulève des problèmes que nous étudions dans l'occultisme, problèmes dont les Francs-Maçons du XVIII^e siècle poursuivaient avec ardeur la solution. » Sans compter que cette même phrase, interprétée trop littéralement, pourrait faire passer le rédacteur de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* pour un « occultiste » aux yeux des lecteurs superficiels n'ayant pas le temps de creuser ces choses ».

« Mais, continue-t-il, on ne peut voir clair dans cette question que si l'on connaît à fond les sciences occultes et la mystique. » C'est là ce qu'il voulait prouver contre le collaborateur de l'*Agence Internationale Roma* : mais n'a-t-il pas prouvé surtout, contre lui-même, que cette connaissance devrait s'étendre encore plus loin qu'il ne l'avait supposé ? « C'est pourquoi si peu d'anti-maçons parviennent à pénétrer ces arcanes que ne connaîtront jamais ceux qui prétendent demeurer sur le terrain positiviste. » Ceci est, à notre avis, beaucoup plus juste que tout ce qui précède ; mais n'est-ce pas un peu en contradiction avec ce que M. Martigue nous a dit de ses « méthodes » ? Et alors, s'il n'adhère pas à la conception « positiviste » de l'histoire, pourquoi prend-il envers et contre tous la défense de M. Gustave Bord, même lorsque celui-ci est le moins défendable ?

« Il est impossible de comprendre les écrits d'hommes qui vivent dans le surnaturel et se laissent diriger par lui, comme les théosophes swedenborgiens ou martinistes du XVIII^e siècle, si l'on ne se donne pas la peine d'étudier et la langue qu'ils parlent et la chose dont ils traitent dans leurs lettres et leurs ouvrages. Encore moins si, de parti pris, on prétend nier l'existence de l'atmosphère surnaturelle dans laquelle ils étaient plongés et qu'ils respiraient chaque jour. » Oui, mais, outre que cela se retourne contre M. Bord et ses conclusions, ce n'est pas une raison pour passer d'un extrême à l'autre et attribuer plus d'importance qu'il ne convient aux « élucubrations » des planchettes spirites ou à celles de quelques pseudo-initiés, au point de ramener tout le « surnaturel » en question, quelle qu'en soit d'ailleurs la qualité, à l'étroite interprétation de l'« Astral ».

Autre remarque : M. Martigue parle des c théosophes swedenborgiens ou martinistes », comme si

1. *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, p. 18.

2. *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, pp. 35-36, en note.

ces deux dénominations étaient à peu près équivalentes ; serait-il donc tenté de croire à l'authenticité de certaine filiation qui est cependant fort éloignée de toute « donnée scientifique » et de toute « base positive » ? « À ce sujet, nous croyons devoir dire que, lorsque M. Papus affirme que Martinès de Pasqually a reçu l'initiation de Swedenborg au cours d'un voyage à Londres, et que le système propagé par lui sous le nom de rite des *Elus-Coëns* n'est qu'un *Swedenborgisme adapté*, cet auteur s'abuse ou cherche à abuser ses lecteurs dans l'intérêt d'une thèse très personnelle. Pour se livrer à de semblables affirmations, il ne suffit pas, en effet, d'avoir lu dans Ragon, qui lui-même l'avait lu dans Reghelini, que Martinès a emprunté le rite des *Elus-Coëns* au suédois Swedenborg. M. Papus aurait pu s'abstenir de reproduire, en l'amplifiant, une appréciation qui ne repose sur rien de sérieux. Il aurait pu rechercher les sources de son document et s'assurer qu'il n'y a que fort peu de rapports entre la doctrine et le rite de Swedenborg, et la doctrine et le rite des *Elus-Coëns*... Quant au prétendu voyage à Londres, il n'a eu lieu que dans l'imagination de M. Papus »¹. Il est fâcheux, pour un historien, de se laisser entraîner par son imagination... « en Astral » ; et, malheureusement, les mêmes remarques peuvent s'appliquer à bien d'autres écrivains, qui s'efforcent d'établir les rapprochements les moins vraisemblables « dans l'intérêt d'une thèse très personnelle », souvent même trop personnelle !

Mais revenons à M. Martigue, qui nous avertit encore une fois que, « sans le secours de ces sciences, dites occultes, il est de toute impossibilité de comprendre la Maçonnerie du XVIII^e siècle et même, ce qui étonnera les non-initiés, celle d'aujourd'hui ». Ici, un ou deux exemples nous auraient permis de mieux saisir sa pensée; mais voyons la suite : « C'est de cette ignorance (de l'occultisme), qui est le partage non seulement de profanes, mais aussi de Maçons, même revêtus des hauts grades, que proviennent des erreurs comme celle dont nous nous occupons. Cette erreur a lancé l'antimaçonnerie à la recherche de *Supérieurs Inconnus qui, sous la plume des vrais initiés, sont simplement des manifestations extranaturelles d'êtres vivant dans le Monde Astral.* » Comme nous l'avons dit, nous ne croyons pas, quant à nous, que ceux qui peuvent soutenir cette thèse soient de « vrais initiés » ; mais, si M. Martigue, qui l'affirme, le croit vraiment, nous ne voyons pas trop pourquoi il s'empresse d'ajouter : « Ce qui ne préjuge rien sur leur existence (de ces *Supérieurs Inconnus*), pas plus, du reste, que sur celle dudit Monde Astral », sans paraître s'apercevoir qu'il remet ainsi tout en question. Tout en « ne prétendant indiquer que ce que pensaient les Hauts Maçons du XVIII^e siècle », est-il bien sûr d'interpréter fidèlement leur pensée, et de n'avoir pas introduit tout simplement une complication nouvelle dans un des problèmes dont ces FF : « poursuivaient avec ardeur la solution », parce que cette solution devait les aider à devenir les « vrais initiés » qu'ils n'étaient pas encore, évidemment, tant qu'ils ne l'avaient pas trouvée ? C'est que les « vrais initiés » sont encore plus rares qu'on ne pense, mais cela ne veut pas dire qu'il n'en existe pas du tout, ou qu'il n'en existe qu'« en Astral » ; et pourquoi, bien que vivant sur terre, ces « adeptes », au sens vrai et complet du mot, ne seraient-ils pas les véritables *Supérieurs Inconnus* ?

« Par conséquent (?), en écrivant les mots *Supérieurs Inconnus*, S. I., les Illuminés, les Martinistes, les membres de la Stricte Observance et tous les Maçons du XVIII^e siècle parlent bien d'êtres considérés comme ayant une existence réelle supérieure, sous la direction desquels chaque Loge et chaque adepte initié (sic) sont placés. » Avoir fait des *Supérieurs Inconnus* des « êtres astraux », puis leur assigner un tel rôle d'« aides invisibles » (*invisible helpers*), comme disent les théosophistes, n'est-ce pas vouloir les rapprocher un peu trop des « guides spirituels » qui dirigent de même, d'un « plan supérieur », les médiums et les groupes spirites ? Ce n'est donc peut-être pas tout à fait « dans ce sens qu'écrivent l'*Eques a Capite Galeato* et ses correspondants », à moins qu'on ne veuille parler d'une « existence supérieure » pouvant être « réalisée » par certaines catégories d'initiés, qui ne sont « invisibles » et « astraux » que pour les profanes et pour les pseudo-initiés auxquels nous avons déjà fait quelques allusions. Tout l'occultisme contemporain, même en y joignant le spiritisme, le théosophisme et les autres mouvements « néo-spiritualistes », ne peut encore, quoi qu'en dise M. Martigue, conduire qu'à « une interprétation tout exotérique ». Mais, s'il est si difficile de connaître exactement la pensée des Hauts Maçons du XVIII^e siècle, et, par conséquent, d'« interpréter leurs lettres comme ils les comprenaient eux-mêmes », est-il indispensable que ces conditions soient intégralement remplies pour ne pas « se tromper complètement en poursuivant ces études, déjà si difficiles, même quand on est dans la bonne voie » ? Et y a-t-il quelqu'un, parmi les antimaçons, qui puisse se dire « dans la bonne voie » à l'exclusion de tous les autres ? Les questions qu'ils ont à étudier

1. *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, p. 17, en note.

sont bien trop complexes pour cela, même sans faire intervenir l'« Astral » là où il n'a que faire. C'est pourquoi il est toujours « fâcheux de dédaigner de parti pris », même au nom de la « science » et de la « critique », des travaux qui, comme le dit fort bien le rédacteur des *Cahiers Romains*, « ne sont pas définitifs, ce qui n'empêche pas qu'ils soient très importants, tels qu'ils sont ». Assurément, M. Gustave Bord a des prétentions à l'impartialité ; mais possède-t-il vraiment cette qualité au degré qui doit être nécessaire, nous le supposons du moins, pour réaliser l'idéal de M. Martigue, « l'historien averti qui sait trouver son bien partout, et à qui la saine critique permet de juger la valeur des documents » ? Encore une fois, il peut y avoir plusieurs façons d'être « dans la bonne voie », et il suffit d'y être, d'une façon ou d'une autre, pour ne pas « se tromper complètement », sans même qu'il soit « indispensable d'éclairer la bonne route aux ténébreuses lumières (? !) de l'occultisme », ce qui est surtout fort peu clair !

M. Martigue conclut en ces termes : « En attendant, nous reconnaissons volontiers que, s'il comprend le pouvoir occulte dans le sens que nous venons d'indiquer, le rédacteur des *Cahiers Romains* a raison d'écrire, ainsi qu'il le fait : « Nous constatons qu'aucun argument probant n'a été présenté, jusqu'ici, contre le pouvoir central occulte de la Secte ». Mais s'il entend, par ces mots, contrairement aux Francs-Maçons initiés du XVIII^e siècle, un comité d'hommes en chair et en os, nous sommes obligé de retourner l'argument et de dire : « Nous constatons qu'aucun document probant n'a été présenté, jusqu'ici, en faveur de ce comité directeur inconnu ». Et c'est à ceux qui affirment cette existence d'apporter la preuve décisive. Nous attendons. La question demeure donc ouverte. » En effet, elle est toujours ouverte, et il est certain qu'« elle est des plus importantes » ; mais qui donc a jamais prétendu que les *Supérieurs Inconnus*, même « en chair et en os », constituaient un « comité », ou même une « société » au sens ordinaire du mot ? Cette solution paraît fort peu satisfaisante, au contraire, lorsqu'on sait qu'il existe certaines organisations vraiment secrètes, beaucoup plus rapprochées du « pouvoir central » que ne l'est la Maçonnerie extérieure, et dont les membres n'ont ni réunions, ni insignes, ni diplômes, ni moyens extérieurs de reconnaissance. Il est bon d'avoir le respect des « documents », mais on comprend qu'il soit plutôt difficile d'en découvrir de « probants » lorsqu'il s'agit précisément de choses qui, comme nous l'écrivions précédemment, « ne sont pas de de nature à être prouvées par un document écrit quelconque ». Là encore, il ne faut donc « rien exagérer », et il faut surtout éviter de se laisser absorber exclusivement par la préoccupation « documentaire », au point de perdre de vue, par exemple, que l'ancienne Maçonnerie reconnaissait plusieurs sortes de Loges travaillant « sur des plans différents », comme dirait un occultiste, et que, dans la pensée des Hauts Maçons d'alors, cela ne signifiait aucunement que les « tenues » de certaines de ces Loges avaient lieu « dans l'Astral », dont les « archives », d'ailleurs, ne sont guère accessibles qu'aux « étudiants » de l'école de M. Leadbeater. S'il est aujourd'hui des S. I. « fantaisistes » qui prétendent se réunir « en Astral », c'est pour ne pas avouer tout simplement qu'ils ne se réunissent pas du tout, et, si leurs « groupes d'études » ont été, en effet, transportés « sur un autre plan », ce n'est que de la façon qui est commune à tous les êtres « en sommeil » ou « désincarnés », qu'il s'agisse d'individualités ou de collectivités, de « comités » profanes ou de « sociétés » soi-disant « initiatiques ». Il y a, dans ces dernières, beaucoup de gens qui voudraient se faire passer pour des « mystiques » alors qu'ils ne sont que de vulgaires « mystificateurs », et qui ne se gênent pas pour allier le charlatanisme à l'occultisme, sans même posséder les quelques « pouvoirs » inférieurs et occasionnels qu'a pu exhiber parfois un Gugomos ou un Schœpfer. Aussi, il vaudrait peut-être encore mieux étudier d'un peu plus près les « opérations » et la « doctrine » de ces derniers, si imparfaitement initiés qu'ils aient été, que celles de prétendus « Mages » contemporains, qui ne sont pas initiés du tout, ou du moins qui ne le sont à rien de sérieux, ce qui revient exactement au même.

Tout cela, bien entendu, ne veut pas dire qu'il ne soit pas bon d'étudier et de connaître même l'occultisme courant et « vulgarisateur », mais en n'y attachant que l'importance très relative qu'il mérite, et bien moins pour y rechercher un « ésotérisme » profond qui ne s'y trouve pas, que pour en montrer à l'occasion toute l'inanité, et pour mettre en garde ceux qui seraient tentés de se laisser séduire par les trompeuses apparences d'une « science initiatique » toute superficielle et de seconde ou de troisième main. Il ne faut se faire aucune illusion : si l'action des vrais *Supérieurs Inconnus* existe quelque peu, malgré tout, jusque dans les mouvements « néo-spiritualistes » dont il s'agit, quels que soient leurs titres et leurs prétentions, ce n'est que d'une façon tout aussi indirecte et

lointaine que dans la Maçonnerie la plus extérieure et la plus moderne. Ce que nous venons de dire le prouve déjà, et nous aurons l'occasion, dans de prochaines études, de rapporter à ce sujet d'autres exemples non moins significatifs.

Quelques documents inédits sur l'ordre des Élus Coëns ¹

Nous avons fait allusion, à diverses reprises, à l'*Ordre des Élus Coëns*, fondé par Martinès de Pasqually. Dans sa préface au *Traité de la Réintégration des Êtres*, le « Chevalier de la Rose Croissante » déjà fréquemment cité par nous, écrit :

« Cet homme (Martinès), d'un désintéressement et d'une sincérité au-dessus de tout soupçon, s'efforça de ramener aux principes essentiels de la Franc-Maçonnerie certaines Loges qui s'en étaient très sensiblement écartées à cette époque (c'est-à-dire dans la seconde moitié du XVIII^e siècle), par suite d'une série d'événements qu'il est inutile de rapporter ici.

« La tâche de Martinès était difficile : parcourant successivement, de 1760 à 1772, les principales villes de France, il sélectionna au sein des ateliers maçonniques ce qu'il jugea pouvoir servir à constituer un noyau, un centre pour ses opérations ultérieures. Délivrant au nom de son *Tribunal Souverain*, établi à Paris dès 1767, des patentes constitutives aux Loges clandestines des provinces, il n'hésita pas à recruter aussi au dehors des hommes qui lui parurent dignes du ministère qu'ils auraient à exercer ².

« C'est ainsi que se forma ce que M. Matter appelle avec justesse le *Martinisme* ³, et qui, sous le nom de *Rite des Élus Coëns*, n'est autre chose qu'une branche très orthodoxe de la véritable Franc-Maçonnerie, greffée sur l'ancien tronc et basée sur un ensemble d'enseignements traditionnels très précis, transmis suivant exactement la puissance réceptive acquise par ses membres au moyen d'un travail entièrement personnel. La théorie et la pratique se tenaient étroitement ».

Nous avons cité cet extrait pour fixer le véritable caractère des *Élus Coëns*. Voici maintenant quelques détails ayant trait au rôle joué dans cet Ordre par Louis-Claude de Saint-Martin, et qu'il est également bon de rappeler pour dissiper certaines confusions :

« Peu d'années après le départ de Martinès de Pasqually pour les Antilles (1772), une scission se produisit dans l'Ordre qu'il avait si péniblement formé, certains disciples restant très attachés à tout ce que leur avait enseigné le Maître, tandis que d'autres, entraînés par l'exemple de Saint-Martin, abandonnaient la pratique active pour suivre la voie incomplète et passive du mysticisme ⁴. Ce changement de direction dans la vie de Saint-Martin pourrait nous surprendre si nous ne savions pas combien, durant les cinq années qu'il passa à la Loge de Bordeaux, le disciple avait eu d'éloignement pour les opérations extérieures du Maître...

« L'enseignement de Rodolphe de Salzman contribua beaucoup à doter la France d'un mystique remarquable, mais cet enseignement ne put ouvrir à Saint-Martin la doctrine de l'éminent théurge de Bordeaux (c'est-à-dire de Martinès)...

« Nous ne nous sommes étendu sur les particularités de la vie de Saint-Martin que pour montrer que c'est bien à tort que des historiens mal informés attribuèrent au théosophe d'Amboise la succession du théurge de Bordeaux, et que d'autres, encore plus mal documentés, en ont fait le fondateur d'un *Ordre du Martinisme*. Saint-Martin ne fonda jamais aucun Ordre ; il n'eut jamais cette prétention, et le nom de *Martinistes* désigne simplement ceux qui avaient adopté une manière de voir conforme à la sienne, tendant plutôt à s'affranchir du dogmatisme rituel des Loges et à le rejeter comme

1. Publié dans « *La France Antimaçonnique* », 23 avril, 21 mai, 25 mai et 9 juillet 1914, sous la signature de « *Le Sphinx* ».

2. Il s'agissait, dans la pensée du fondateur, d'un véritable ministère *sacerdotal*, car le mot *Cohen*, en hébreu, signifie *prêtre* ; ce serait donc, en quelque sorte, un essai de restauration du sacerdoce judaïque dans la Maçonnerie *intérieure*.

3. Nous ne pouvons, quant à nous, trouver que cette appellation soit *juste* ; elle ne le serait que si le système des *Élus Coëns* traduisait seulement des idées personnelles à Martinès, ce qui n'est pas, d'après la suite même de notre citation ; mais l'auteur avait des raisons particulières de faire preuve de bienveillance à l'égard de Matter.

4. Ceci caractérise nettement l'opposition, déjà signalée par nous, entre la voie des « mystiques » et celle des « inities ».

inutile. » ¹

Ainsi, tout ce qui concerne les *Élus Coëns* doit être rapporté exclusivement à Martinès ², et c'est un non-sens que d'attribuer à cet Ordre ou à la doctrine qu'il professait le nom de *Martinisme* : c'est là ce que nous tenions à bien faire ressortir avant tout.



Les documents qui ont été publiés sur l'*Ordre des Elus Coëns* sont assez peu nombreux ; les plus importants sont ceux dont nous avons déjà parlé, et qui forment deux volumes de la *Bibliothèque Rosicrucienne*, publiée sous les auspices du *Rite de Misraïm*. Le premier est l'ouvrage de Martinès lui-même, intitulé *Traité de la Réintégration des Êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles et divines*. Le second renferme les *Enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, tels qu'ils ont été recueillis et exposés par Franz von Baader.

D'autre part, l'ouvrage de Papus sur *Martinès de Pasqually* contient des lettres de provenances diverses, dont certaines sont intéressantes, mais qui ne sont pas toujours présentées d'une façon parfaitement intelligible. À ce même ouvrage sont joints, en appendice, les *Catéchismes* des grades suivants : 1° *Apprenti Élu Coën* ; 2° *Compagnon Élu Coën* ; 3° *Maître Particulier Élu Coën* ; 4° *Maître Élu Coën* ; 5° *Grand Maître Coën, surnommé Grand Architecte* ; 6° *Grand Élu de Zorabel, soi-disant Chevalier d'Orient* ³.

Dans cette nomenclature, assez courte comme on le voit, nous ne pensons rien avoir omis d'important ; les moindres fragments authentiques relatifs aux *Élus Coëns* sont donc intéressants en raison de leur rareté même.



Les documents que nous allons publier ici consistent en une série d'*Instructions* données, au début de l'année 1774, aux *Élus Coëns* de Lyon. Ceux-ci appartenaient à la Loge *La Bienfaisance*, présidée par Willermoz ; mais cette Loge, dans son ensemble, n'a jamais pratiqué le *Rite des Élus Coëns*, comme certains l'ont prétendu à tort. À ce propos, le « Chevalier de la Rose Croissante » écrit encore ⁴ : « Nous ferons observer à M. Papus, qui parle d'une Loge d'*Élus Coëns* siégeant à Lyon, à partir de 1765, sous la présidence de Willermoz, qu'il n'y avait encore à Lyon, au commencement de 1770, que six *Élus Coëns*, dont Willermoz, à peine initiés. » À cette époque, ils firent des propositions à Martinès pour obtenir la fondation d'un établissement régulier ; mais il ne semble pas que ces démarches aient été couronnées de succès.

Il est donc très probable qu'il n'y eut jamais à Lyon une organisation complète des *Élus Coëns*, d'autant plus que Saint-Martin, qui passa précisément dans cette ville l'année 1774, et qui y écrivit alors son livre *des Erreurs et de la Vérité*, parle simplement « d'un cercle qu'il instruisait chez M. Villermas (*sic*) » ⁵, expression qui ne saurait s'appliquer à une Loge régulière « juste et parfaite ». D'ailleurs, à la suite du *Convent de Lyon*, en 1778, la Loge *La Bienfaisance* adopta définitivement le *Régime Ecossois Rectifié* », que Papus « a jugé utile de baptiser *Willermozisme* » ⁶, mais qui n'eut jamais rien de commun avec l'*Ordre des Élus Coëns*. La plus grande partie des archives de

1. Nous signalons tout particulièrement ce passage à ceux qui prétendent, par exemple, que « l'introduction des Loges Martinistes en Russie date de saint Martin (*sic*) lui-même ». Nous les renverrons également à la *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, du même auteur, pp. 175-192. Il n'y a jamais eu de « Loges Martinistes » que dans l'imagination des occultistes contemporains.

2. Ce qui ne veut pas dire, nous y insistons, qu'il s'agisse d'une œuvre *personnelle*, puisqu'elle était au contraire « basée sur un ensemble d'enseignements traditionnels très précis ».

3. Il manque à cette collection le *Catéchisme* du septième et dernier grade, celui de *Rose-Croix*, qui, d'ailleurs, était en réalité le dixième, en comptant les « grades du porche », c'est-à-dire les trois grades symboliques ordinaires, précédant nécessairement tous les autres.

4. *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, p. 33, note 2.

5. *Ibid.*, pp 41-42.

6. *Ibid.*, pp. 175-176.

Lyon, aujourd'hui dispersées, se rapportait naturellement à ce même *Régime Rectifié* ; l'ignorance de certains auteurs à cet égard leur a fait commettre parfois de singulières confusions ¹.

Pour en revenir à nos *Instructions*, nous ne pensons pas qu'elles aient été rédigées par Martinès lui-même, qui, parti pour Port-au-Prince le 5 mai 1772, y mourut le 20 septembre 1774. Cependant, il est certain qu'elles sont directement inspirées de ses enseignements, car elles présentent notamment, en divers endroits, de frappantes analogies avec certains passages du *Traité de la Réintégration des Êtres*, écrit à Bordeaux dans le courant de l'année 1770.

Nous reproduirons intégralement les six *Instructions* ² que nous possédons, en respectant scrupuleusement toutes les particularités de langage, de style et même d'orthographe du manuscrit original. Nous nous bornerons à y ajouter, lorsqu'il y aura lieu, quelques notes très brèves, nous réservant d'en commenter ultérieurement les points les plus intéressants.

Instructions sur la Création universelle matérielle temporelle et le nombre senaire qui la produit et ses Rapports avec l'homme

1^{ère} Instruction ³

Le Créateur voulant former cet Univers phisique de matière apparente pour la manifestation de sa Puissance, de sa Justice et de sa Gloire, le plan qu'il en conçu se présenta à son imagination divine sous une forme triangulaire, à peu près comme le plan ou le dessein d'un tableau se présente à l'imagination du peintre qui l'entreprend avant de commencer l'exécution. Ce plan étant triangulaire, l'ouvrage qui en est provenu devait en porter l'empreinte et être triangulaire ou ternaire comme luy, et il l'est en effet ⁴.

Je dis que la Création universelle matérielle a été opérée par la Créateur pour la manifestation de sa Puissance, de sa Justice et de sa Gloire ; sa Puissance s'est manifestée en effet par l'acte même de la Création qui a été produite de rien par sa seule volonté ; sa Justice l'a été par la punition des premiers esprits prévaricateurs qu'il a chassés de sa présence. Le Créateur étant immuable dans ses décrets n'a pu les priver des vertus et puissances qui étaient innées en eux par leur principe d'émanation divine, mais il a changé leur Loix d'action spirituelle, il a formé cet Univers matériel où il les a relégué pour être un lieu de privation et pour qu'ils y exerçassent pendant une éternité leur action, Puissance et Volonté mauvaise dans les Bornes qu'il leur a fixé ; de cette manifestation de Puissance et de Justice du Créateur résulte sans contredit celle de sa Gloire, cet Univers devait encore servir pour la manifestation de sa Bonté infinie et de sa miséricorde, ce qui sera expliqué dans son tems.

C'est par le nombre senaire que la Création Universelle a été opérée, ainsi que Moyze le donne à entendre par les six jours dont il parle dans la Genèse, qui ne sont qu'un voile qu'il a employé pour exprimer ce qu'il voulait dire. Le Créateur est un esprit pur, le simple éternel qui ne peut être sujet au tems, d'ailleurs le tems n'a commencé qu'à la Création universelle dont nous parlons, tout ce qui l'a précédé ne pouvait être temporel. Ce ne peut donc être de six jours ni d'aucun Laps de tems déterminé que Moyze a voulu parler, mais bien plutôt des six pensées divines qui ont réellement opéré la Création ; nous apprenons à les connaître par l'addition mystérieuse que l'Ordre enseigne des trois facultés divines qui sont la pensée, la volonté et l'action, ou dans un autre sens que nous expliquerons quand il en sera tems, l'intention, le Verbe et l'opération.

1. *Ibid.*, pp. 177-178, note.

2. Note de L'Éditeur : La 6^e Instruction n'a Jamais été publiée, par suite de la cessation de *La France antimaçonnique*.

3. Cette première instruction est la seule qui ne porte pas de date dans le manuscrit ; comme on le verra plus loin, elle est du 7 janvier 1774.

4. Il s'agit donc essentiellement, dans ces instructions, du « plan du Grand Architecte de l'Univers », réalisé par la Création. – Cependant, on verra dans la suite que les deux expressions de « Créateur » et de « Grand Architecte » ne sont pas synonymes.

La Pensée est une, simple, indivisible comme l'Esprit qui la produit, elle est le principe de tout acte spirituel libre et par là tient le premier rang entre les trois facultés spirituelles dont nous parlons ; c'est pourquoi nous la comptons 1. Elle engendre la Volonté sans laquelle toute pensée serait nulle et ne produirait rien ; par son rang binaire elle vaut *Deux*, et en y joignant la pensée dont elle provient, nous la comptons 3, ce qui complète ¹ le premier ternaire spirituel. Mais la pensée et la Volonté seraient nulles et ne produiraient aucun effet si elles n'étaient mises en acte. C'est cette faculté productrice de l'effet que nous nommons action ; cette action par son rang ternaire vaut 3, et en y ajoutant le ternaire précédent de la pensée et de la Volonté dont elle procède, elle complète le nombre senaire qui a opéré la Création universelle.

Le tableau des trois facultés puissantes innées dans le Créateur nous donne en même tems une idée du mystère incompréhensible de la Trinité, la Pensée donnée au Père 1, le Verbe ou l'intention attribuée au Fils 2, et l'opération attribuée à l'Esprit 3. Comme la volonté suit la Pensée, et que l'action est le résultat de la pensée et de la volonté, de même le Verbe procède de la Pensée, et l'opération procède de la pensée et du Verbe, dont l'addition mystérieuse de ces trois nombres donne également le nombre senaire principe de toute Création temporelle. Vous reconnaissez par cet examen trois facultés réellement distinctes et procédantes les unes des autres et produisant des résultats différens, et cependant toutes réunies dans le seul, le même être unique et indivisible.

Il vous est enseigné que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le Créateur étant pur esprit, ce n'est pas par sa forme corporelle que l'homme peut être son image et sa ressemblance, que ce ne peut donc être que par ses facultés spirituelles, puisque l'être spirituel mineur ou l'homme est une émanation de la divinité et doit participer à l'essence même de cette divinité et à ses facultés. Nous en avons une bien faible image mais sensible dans la reproduction journalière de tous les êtres temporels, mais l'être produit, quoiqu'en similitude de l'être producteur et participant à sa nature, n'est pas pour cela l'être producteur luy-même ; de même l'homme vient de Dieu, participe à son essence et à ses facultés sans être Dieu luy-même ; sans détruire l'image et la ressemblance qui lient l'un à l'autre, il y aura toujours l'immense différence qui doit être entre le Créateur et la Créature. Ainsy donc comme l'homme sens en luy la Puissance ou les facultés distinctes de la Pensée, de la Volonté et de l'action, nous pouvons dire avec vérité qu'il est réellement par ces trois facultés spirituelles qui sont unies en luy la vraie image du Créateur, comme il en est la ressemblance par les trois facultés puissantes qui sont de même innées en luy, la Pensée, le Verbe ou l'intention, et l'opération, dont nous parlerons dans un autre tems et qu'il ne faut pas confondre avec la pensée, la volonté et l'action.

Après avoir expliqué le nombre senaire par la vertu duquel s'est opérée la Création, je vais parler du nombre ternaire producteur des formes et du nombre neuvaire que nous attribuons à la matière, car il ne faut pas confondre non plus cette matière apparente et palpable qui frappe nos sens avec les principes impalpables qui la constituent; c'est l'union de ces principes mis en action qui composent les corps.

Notes des choses traitées
dans la première instruction
en assemblée générale du 7 janvier 1774 ²

Sur la Création Universelle matérielle temporelle opérée par la vertu du nombre senaire des pensées divines voilées dans la Genèse par les six jours de Moyse.

Addition mystérieuse des trois facultés divines, Pensée, Volonté, Action.

Plan de la Création présente à l'imagination du Créateur sous une forme ∇ e.

Empreinte de ce triangle dans tous les produits de la Création.

1. Le manuscrit porte le mot « forme » ajouté au-dessus de « complète »

2. Cette note contient, sous forme de sommaire, la suite de la première instruction, qui ne paraît pas avoir été entièrement rédigée. – Nous pensons que l'expression « assemblée générale » doit s'entendre d'une réunion commune à tous les grades.

Nombre ternaire des essences spiritueuses productrices des formes appelées mystérieusement soufre, sel et mercure.

Essences principes des éléments, éléments principes des corps.

Produites par les esprits de l'axe, feu central ou feu incréé.

Essences spiritueuses en respect les unes des autres.

Dans leur état d'indifférence ayant leur vitriol inné sans action forment le Cahos.

Enveloppe du Cahos formé par les esprits de l'axe.

Vieillards dans l'enfance, leur être spirituel quelquefois occupé ailleurs.

Cercle sensible terrestre à l'ouest, visuel au nord, rationnel au sud, sensible au sein de la mère, visible pendant la vie, rationnel pendant la Réintégration, sensible de la terre à la lune, visuel de la lune au Soleil, rationnel du Soleil à Saturne.

Êtres spirituels mineurs conduits et actionnés par les majeurs dans ces trois cercles.

Libre arbitre détruit par la fonction du majeur, *félix culpa*.

Esprits mineurs ternaires sont corporels sans intelligence.

L'axe ordinaire est la ligne horizontale qui soutient et traverse la Création.

L'axe feu incréé est tout à la fois l'enveloppe, le soutien et le centre de la Création, et est incréé parce que les esprits ternaires qui le produisent sont émanés et non créés.

L'homme destiné à la molestation des esprits pervers.

Il dérange l'œuvre du Créateur en attendant à sa vie, en faisant des excès. Son corps est un temple. Les jeûnes affaiblissent les attaques de l'ennemi. Les cinq sens sont les portes de l'ennemi et du gardien.

L'âme corporelle ou véhicule réside dans le sang, l'âme spirituelle de même actionne sur le sang ou véhicule adhérent¹.

2^e Instruction

du Lundy 20 Janvier 1774²

Émanation quaternaire de l'homme provenant de la quadruple essence divine représentée par la pensée¹, la volonté², l'action³, et l'opération⁴ dont l'addition mystérieuse complète le nombre denaire 10 ou \oplus , c'est-à-dire la circonférence qui est l'emblème de la puissance éternelle et de la création universelle et son centre qui représente l'unité indivisible d'où tout est venu et dans laquelle tout sera réintégré.



Émanation quaternaire et puissance privilégiées de l'homme représentée par les 4 signes ou caractères appliqués sur lui dans la réception aux p^{rs} grades de l'ordre, le 1^{er} sur le cœur rappelle son existence spirituelle même, le 2^e sur le côté droit le bon compagnon qui lui est donné pour le diriger, le 3^e sur le sommet de la tête l'esprit majeur de double puissance qui actionne et domine³ les 2 autres, et enfin le 4^e par la perpendiculaire tirée du sommet de la tête jusqu'à l'estomac représente la divinité même qui préside, dirige et gouverne, et d'où toute puissance provient.

Les trois premiers formant un triangle représente la puissance de l'homme sur la création universelle dès son principe d'émanation quaternaire où il reçoit les lois, préceptes et commandements, qu'il a

1. Nous attirons l'attention sur le rôle qui est attribué ici au sang : c'est l'indication d'une théorie d'origine essentiellement Judaïque.

2. Cette date, indiquée dans le manuscrit, est certainement erronée ; en la comparant aux autres, il est facile de voir que la date véritable est celle du 10 janvier. – Il y avait deux réunions chaque semaine, le lundi et le vendredi.

3. Le manuscrit porte le mot « dirige » ajouté au-dessus de « domine ».

perdu par la prévarication et qu'il ne peut renquerir qu'en se remettant en correspondance directe avec son nombre quaternaire figuré par la perpendiculaire qui fait le centre du triangle, ce triangle figure encore la puissance ternaire qui luy a été rendue après sa réconciliation sur les trois horizons terrestres ouest, nord et sud, et sur les trois parties de la création universelle, terrestre, céleste, et surcéleste, mais puissance inutile et sans action s'il n'obtient la puissance quaternaire divine figurée par la perpendiculaire.



Correspondance quaternaire de l'homme, sçavoir :

L'homme ou l'être spirituel mineur 1,

L'esprit bon compagnon 2,

L'esprit majeur de double puissance 3,

Le Créateur 4 – 10 –



L'homme était émané et placé au centre des six circonférences ou pensées divines pour commander, diriger, conserver et deffendre la création universelle, il y avait une puissance proportionnée à ces actes, mais après la prévarication il a fallu que le Créateur le remplaça par un être revêtu d'une double puissance bien plus considérable, puisqu'il avait à opérer tous les mêmes actes pour lesquels l'homme avait été destiné, et de plus à diriger soit directement soit par ses agens, à conserver, soutenir et deffendre l'être spirituel mineur et sa forme contre les embûches et les attaques journalières des esprits pervers auxquels il s'est assujéti par la prévarication.



Figure triangulaire de l'homme formée de l'extrémité des mains les bras tendus jusqu'à celle des pieds dominés par la tête ou la perpendiculaire céleste qui fait le centre.



Division ternaire : les os des... ¹, le Bassin ou le ventre 1, les côtes ou capacité de la poitrine 2, la tête 3, font trois parties qui ne peuvent être séparées sans détruire ; les 4 membres sont des adhérences de la partie végétative, ils forment un réceptacle dont le Buste est le centre, leur Réunion répette le nombre septénaire qui dirige la Création.

3^e Instruction

du Vendredy 14 Janvier 1774 ²

Ouverture des 4 portes du Temple et des 3 portes du Porche.

Les 3 cercles sensible, visuel, rationel, et ses 3 rapports.

Le septénaire de la Création et sa durée.

Le nombre binaire opposition de deux puissances.

Le nombre quinaire division du denaire.

Le quaternaire Bon opposé à la pensée et intellect mauvais.

Le mineur devient un intellect mauvais et pervertit ses semblables.

1. Dans le manuscrit, il y a ici un mot laissé en blanc.

2. Ici encore, nous n'avons qu'une sorte de sommaire, dont les indications trop brèves ne sont pas toujours parfaitement compréhensibles.

Le neuvaire, 3 essences, trois éléments, trois principes corporels.

Le neuvaire par la multiplication des trois mixtes.

Le neuvaire par le nombre senaire de facture, de création, et les trois essences créées.

Esprits supérieurs 10, majeurs 8, inférieurs 7, mineurs terrestres 3, ou d° supérieurs 10, majeurs 8, inférieurs 3, mineurs homme 4, ou tout a été fait par le senaire et est dirigé par le 7^{re}.

La jonction de l'esprit majeur se fait à 7 ans.

Les hommes et la Religion ne punissent pas avant 7 ans.

Producteurs.

Véhicule inséré dans le Cahos développe le réactionné par la descente de l'Esprit agent supérieur, il n'y a point d'action sans réaction.

Explosion du Cahos par la retraite de l'agent majeur Divin.

Extension du Cahos, Bornes de la Création fixées par les Esprits de l'axe, ils entretiennent les bornes de la Création.

Elle sert de barrière à la mauvaise volonté des p^{rs} esprits pervers.

Ils y exercent leur malice et cherchent sans relâche à la dégrader.

Ternaire des trois feux de l'axe, de la terre et du Soleil.

Effets de ces trois feux actionnant les uns sur les autres.

Mercure passif et actif, souffre végétatif et actif, sel sensitif ¹.

4^e Instruction
du Lundy 17 Janvier 1774

Tous les êtres provenant du Créateur sont des temples. Il faut distinguer les différentes portes du temple.



Temple matériel, le plus petit atome de matière en est un, puisqu'il a son véhicule qui l'anime.



Temple spirituel des êtres qui actionnent et dirigent la Création temporelle sans être assujétis au tems, tel qu'étoit Adam dans son premier principe.



Temples spirituels temporels élevés visiblement sur cette surface pendant la durée des tems pour la Résurrection.



Les 7 principaux jours, celui d'Adam, d'Enoch, de Melchissédéch, de Moïse, de Salomon, de Zorobabel et du Christ, types de délivrance et de résurrection.

1. Comme on a déjà pu le remarquer, le langage alchimique est employé ici de tems à autre, mais non d'une façon constante comme dans les Rites proprement hermétiques ; la première place est réservée au symbolisme des nombres et à leur interprétation kabbalistique.



Les autres, comme Noé, Abraham, etc., jour des types différens.



Le corps de l'homme est une loge ou un temple, qui est la répétition du Temple général, particulier et universel.



La maçonnerie consiste à élever des édifices sur leurs bases. Nous sommes donc des maçons spirituels.



La maçonnerie apocryphe dérivée de l'ordre appelle ses assemblées loges et nous temple. Ils se nomment maçons, et nous aujourd'hui, pour nous distinguer, nous nous disons Philosophes élus Coën.



Le Temple de Salomon sur lequel est fondée toute la maçonnerie tient parmi les sept principaux temples spirituels temporels, un rang remarquable par ses allusions infinies dans la Création universelle.



Rapports de la division ternaire : le porche où s'assemblait la multitude des lévites pour assister aux sacrifices, le Temple où s'assemblaient les Prêtres qui aidaient au Grand Prêtre dans ses fonctions, le Saint des Saints où le Grand Prêtre seul entrait pour faire ses travaux particuliers. – Rapports avec la partie terrestre, céleste et surcéleste de la Création, et avec le ventre, la poitrine ou siège de l'âme par le sang, et la tête de l'homme.



Les vêtements du G. P. étaient allégoriques à ses fonctions ou travaux particuliers. Il courait risque de mort s'il se présentait impur ou mal préparé dans le Saint des Saints ; il portait des sonnettes au bas de sa robe, pour faire remarquer son inaction si elle étoit de trop longue durée ; il y entrait avec des cordons très longs traînant par derrière dont l'extrémité restoit dans le Temple, ils servoient aux prêtres qui ne pouvaient entrer dans le Saint des Saints pour retirer son corps en cas qu'il y eût succombé.



Les Prêtres de nos jours ont conservé ces cordons, l'étole ou réceptacle, aube, mitre, etc.



Tous les temples spirituels ont été fondés sur sept Colonnes qui son allégoriques aux sept dons de l'Esprit accordés à l'homme dans son principe et dont la faculté d'action ne se peut développer en lui que par la jonction de la correspondance directe avec son quaternaire d'émanation divine.



Ces sept Colonnes étaient représentées dans le Temple de Salomon par le chandelier à 7 branches qui portoient sept étoiles ou lampes allumées et figuraient les 7 planètes qui sont les 7 colonnes de la Création universelle. Le G. P. transposoit ce chandelier suivant les différentes parties sur lesquelles il voulait opérer.



L'homme fut créé à 3 heures, nombre des essences spiritueuses qui ont coopéré à la formation des corps ; il prévariqua à 5 heures, nombre de la jonction de son quaternaire divin à la prétendue unité mauvaise, et fut incorporisé à 6 heures, nombre de la facture de l'Univers sur lequel il devoit commander, et fut chassé à 9, nombre de la matière dont il fut revêtu.



Trois mots puissans, Mor. Ya. In. ¹, par lesquels il devoit opérer sa puissance, qui sont figurés par ces mots, loix, préceptes et commandemens, en vertu desquels il opère, dirigé par le Créateur, les trois actes de puissance qui étaient innés en lui sur le général, le particulier et l'Universelle, ou terrestre, céleste et surcéleste ; mais il voulut aussi contre le gré du Créateur opérer sur le divin, et il perdit l'usage de ses trois puissances. Elles lui ont été rendues par la Réconciliation ; mais ces trois facultés qui sont en lui restent sans action et sans vie, si elles ne sont réactionnées par la puissance quaternaire Divine que chacun doit travailler à obtenir.

Ces trois puissances, mots ou facultés sont figurées au Candidat dans ses premiers grades par les trois signes placés sur lui en Λ sur le cœur, le côté droit et sur la tête ; la ligne perpendiculaire tracée du front à l'estomac représente la puissance Divine quaternaire qui fait le centre des trois autres et sans laquelle elles sont nulles.

Le Temple de Salomon fut construit (sur) la Montagne de Mont Mor. ², terre élevée au-dessus de tout sens qui correspond au Jardin d'Éden, ou paradis terrestre, dans lequel le premier homme fut créé ³, il fut élevé sans aucun outil de métal pour figurer que la Création universelle était provenue de la seule volonté et puissance du Créateur, et que de matière rien qu'apparente, pour figurer encore que le corps de matière du premier homme ainsi que celui du Christ a été formé sans le secours d'aucune opération physique matérielle. Il fut bâti en six ans et dédié le 7^e, pour figurer les six jours ou les six pensées divines qui ont opéré la facture de l'Univers, et la 7^e qui est la bénédiction du Créateur de son ouvrage, la présentation qui lui en est faite par le G. A. et l'incorporation temporelle des agens majeurs émanés pour le maintenir et diriger sous la direction de l'Esprit majeur ou G. A. ⁴.



Origines du Sabbat, nécessité de l'observer, manière de le faire, tous les jours et à toute heure en méritant la protection des 7 agens principaux ⁵ et de leur chef 8^e. Le 8^e dirige le 7^e, le 7^e dirige et gouverne l'ouvrage de création senaire, de même le senaire sera détruit par la retraite du 7^e, après quoi le 8^e réintégrera tout ce qu'il a formé.

1. Le premier de ces trois mots est *Moriah* (voir plus loin) ; le second est vraisemblablement *Jéhovah*, mais nous ne savons avec quelle orthographe ; le troisième doit être *Inri*.

2. *Moriah*, que Martinès, dans son *Traité de la Réintégration des Êtres*, écrit *Morija* : « Ce mot, dit-il (p. 216), se divise en deux parties : la première, mor, signifie *destruction des formes corporelles apparentes*, et *ija* signifie *vision du Créateur*. »

3. La signification symbolique qui est donnée ici au mot *moria h* rappelle remarquablement celle du *Mérou* hindou.

4. Ici, il est fait une distinction entre le « Créateur » et le « Grand Architecte », mais la façon dont elle est exprimée est plutôt obscure ; ce point nécessiterait donc une étude plus approfondie.

5. Il est assez curieux de remarquer que le mot *agens* peut, par anagramme, se lire *anges*.



Les 7 sceaux du Livre de l'Apocalypse sur lequel est couché l'Agneau ou 8^{re} qui seul en a la clef.



Dans le Temple de Salomon, il y avait quatre hiéroglyphes à un nombre chacun.

5^e Instruction
du Vendredy 21 Janvier 1774

À l'entrée du Temple de Salomon étaient deux colonnes égales de 18 coudées de haut. Celle de droite se nommait *Jak.* ¹, qui signifie il établira ; celle de gauche se nommait *Bo.* ², qui signifie confusion ³; la première faisait allusion à l'incorporation de l'homme dans son corps de nature, la seconde à celui de la femme. Elles étaient égales parce que l'être spirituel mineur de l'homme et de la femme ayant la même origine, la même émanation, ils sont égaux et ont le même acte à remplir. Elles se divisaient en trois parties, savoir : 10-4-4. Ce qui représente dans 10 la correspondance du mineur avec la Divinité, de la circonférence au centre ; dans 4, de la surface terrestre à la partie céleste, et par l'autre 4, de la partie céleste à celle surcéleste.

Le mot *Jak.*, il établira, annonce, la puissance de commandement qui était réservée à l'homme dans son principe. Le mot *Bo.*, confusion, exprime celle qui a résulté de la prévarication du premier homme qui fut une répétition de celle des premiers Esprits qu'il devait contenir, molester, et pouvait seul leur servir d'intellect bon, et par sa communication avec eux leur inspirer le repentir, et dès lors faire cesser le mal ; mais entraînant l'homme ils se sont privés de cette unique ressource.

L'homme malgré sa chute a toujours la même œuvre à remplir, pour laquelle il a été destiné, et doit par conséquent travailler à la Réconciliation, seul moyen de réacquiescer ses trois puissances sur l'Ouest, Nord et Sud, qui figure le terrestre, céleste et surcéleste, et de se remettre en correspondance avec son quaternaire, molester sans cesse les esprits pervers en se refusant à leurs pièges, en détruisant sans cesse leurs projets médians, et enfin reprendre sur eux l'autorité qui leur était réservée, parce que si la miséricorde divine veut jamais opérer quelque Bien en leur faveur, ce sera par la seule communication de l'homme avec eux qu'ils pourront en concevoir le désir, puisque l'homme a été établi à cette fin et que les décrets immuables de Dieu doit avoir son accomplissement. L'homme qui leur livre sa volonté contraire l'œuvre des desseins du Créateurs et renonce autant qu'il est en lui à sa destination première; par la jonction de volonté et d'action qu'il fait avec leur chef, il devient un avec luy et devient inférieur à luy et son sujet ; il est muni d'un intellect démoniaque pour séduire et pervertir ses semblables par son exemple, et se rend plus coupable qu'eux-mêmes et doit par conséquent s'attendre à un sort pire que le leur, puisqu'il renforce le parti qu'il a charge de détruire.

Le nombre de confusion de la seconde colonne est désigné par le rang binaire que tient la première lettre du mot Booz dans l'Alphabet hébraïque.

Ces deux colonnes avaient encore une autre application, celle du midi désignait l'âme de l'homme ou le mineur, celle du nord l'esprit Bon qui lui est donné pour le diriger; si la partie du midi dans la Création universelle est celle où les esprits pervers sont plus spécialement relégués, celle du Nord doit être habitée par des êtres capables et chargés de les contenir, ce que l'Écriture Sainte donne souvent à entendre soit en parlant du Démon de Midy, soit en parlant de l'Esprit Saint qu'elle fait toujours venir du côté de l'Aquilon ⁴.

Ces choses avaient été de même figurées par les deux colonnes, l'une de pierre ou de brique, qui

1. *Jakin.*

2. *Boaz* ou *Booz.*

3. Nous ne savons d'où peut venir cette interprétation, car la signification littérale de ce mot est « dans la force ».

4. D'ordinaire, la correspondance indiquée dans le symbolisme maçonnique est tout autre, le Nord étant au contraire désigné comme la région ténébreuse, et le Midi comme la région éclairée.

avait été élevée dans la partie du Nord par la postérité de Seth, l'autre par celle de la terre qui avait été élevée dans la partie du midi par celle de Caïn. La première annonçait la force et la subtilité des œuvres spirituelles. Bonne, elle résista aux inondations du Déluge et fut conservée longtemps après. L'autre annonçait la faiblesse et la corruption des œuvres de matière, ce qui était même désigné par le nombre de la confusion de ses proportions. Aussi fut-elle totalement détruite par les eaux du déluge.

Il était défendu aux enfans de Dieu de s'allier avec les enfans des hommes ¹. Cette défense ne doit point s'entendre matériellement. Les hommes de ce tems ne pouvant se multiplier que selon les loix physiques de la nature à laquelle ils étaient assujettis comme tous les autres animaux, devaient être libres de s'allier indistinctement avec les femmes des deux races; mais il était défendu aux enfans de Dieu, c'est-à-dire à ceux qui observaient les loix, préceptes et commandemens de Dieu, de s'allier avec des femmes qui les avaient oubliées ou les méprisaient, de crainte de se laisser pervertir et entraîner dans le même oubli par leur exemple.

Depuis Adam jusqu'au déluge on n'a compté que deux nations : celle des Enfans de Seth établis au Nord appelés Enfans de Dieu, parce que sa loi s'y était conservée, et celle de Caïn appelée les Enfans des Hommes relégués au midy. Les deux nations par le lieu de leur demeure figuraient les esprits pervers relégués au midy de la Création et l'esprit bon dans la partie du Nord. On ne compte que deux nations venues d'Adam parce que Abel son second fils ne laissa point de postérité *matérielle*. Il n'est venu que pour opérer par sa mort la réconciliation de son père Adam et être le type de la Régénération universelle. Caïn et sa postérité fait le type des esprits pervers premiers émanés de leurs chefs ; Seth et sa postérité fait le type des mineurs ou de l'homme second émané, mais devenu l'aîné dans l'ordre spirituel. Il faut remarquer que c'est dans cette postérité de Seth et d'Enos son fils, que se sont passés tous les types spirituels survenus parmi les hommes pour leur instruction jusqu'à Noë.

Dans l'origine on voit Adam père temporel de toute sa postérité, faisant le type du Créateur, Abel faisant celui du Régénérateur, et Seth celui de l'Esprit qui instruit et dirige.

Quoique tous les hommes aient la même œuvre de molestation à remplir, il ne s'ensuit pas une nécessité absolue pour l'accomplissement des décrets du Créateur et le bien de la Création que tous la remplissent, un petit nombre ou un seul même peut luy suffire, ce qui est prouvé en plusieurs endroits de l'écriture, où pour sauver une partie considérable, il se contente de trouver dix Justes et même un.

La postérité des hommes est sauvée par Noë, trouvé seul juste aux yeux du Créateur. Noë à l'événement du déluge, âgé de 600 ans, fait le type du Créateur, flottant sur les eaux et conservant dans l'arche le germe de toutes les reproductions animales. Les dimensions de l'arche ont encore un rapport sensible avec la Création universelle, ce qui rappelle les trois essences spiritueuses dont sont venues toutes les formes corporelles. Par ses dimensions de longueur – 300 coudées –, de largeur – 50 –, de hauteur – 30 –, on y reconnaît le nombre de la Création, et par le produit total, celui de confusion provenant de deux puissances en contradiction pour la soutenir d'une part et la délivrer de l'autre.

Par 5 le nombre qui en a occasionné la construction.

Le Temple de Salomon avait 60 coudées de long, 20 de large et 30 de haut.

L'arche avait 20 coudées de long, de large et de haut ².

Le Temple avait 40 coudées de long ³ et 20 de large.

Devant le Temple, un vestibule de 20 coudées de long sur 20 de large.

Mêmes rapports dans les dimensions du Temple de Salomon, large de 20, long de 60, haut de 30, divisé en trois étages ou parties distinctes, le porche, le Temple, le Sanctuaire dans lequel était le Saint des Saints, lequel annonce la correspondance de l'immensité divine avec la terre figurée par le

1. En face du commencement de ce paragraphe, le manuscrit porte une croix en marge.

2. Ces dimensions sont évidemment fausses, et d'ailleurs en contradiction avec ce qui précède.

3. Sans le porche ou vestibule.

porche par le moyen du céleste et...¹

Depuis Noë, il y a eu 3 nations, sav. Cam, Sem et Japhet. Cam l'aîné, relégué dans la partie du midy, représente le type de Kaïn et des premiers esprits émanés prévaricateurs. Sem, père de la postérité des Israélites par Abraham, fait le type de celle de Seth. Japhet est le père de la troisième nation qui est celle des Gentils chez qui la lumière a été transportée par le mépris qu'en ont fait les Hébreux descendants de Sem en punition de leur abandon de la loi divine, et les Chrétiens d'aujourd'hui ou les Gentils provenus de Japhet sont devenus, par la pure miséricorde du Créateur, les aînés dans l'ordre de la Grâce des descendants de Sem ; mais comme ces descendants de Sem ont été le peuple choisi par le Créateur pour y manifester ses merveilles et sa gloire et que ses décrets doivent toujours s'accomplir, ils rentreront à la fin des tems dans leurs droits, et, par une réconciliation entière, ils redeviendront les aînés des Gentils, qui, par l'abus de leurs lumières, connaissances et secours, mériteront d'en être privés à leur tour, ce qui commence déjà dans le Siècle présent à se manifester.

Les Égyptiens provenus de Cam figurent avec leur Roy dans tout ce qui est raconté à leur sujet dans les Saintes Écritures, les Esprits pervers démoniaques et leur chef. La terre d'Égypte figure la partie de la Création où ils sont relégués pour opérer leurs volontés mauvaises, ce qui aide à expliquer bien des passages.

Privés de toute lumière céleste, leurs yeux obscurcis par la nuée ténébreuse qui leur cache la colonne de feu qui éclaire les justes, ils suivent en aveugles la route qui est frayée devant eux, ils sont engloutis sous les eaux, et le même passage qui a mis les Israélites en sûreté précipite leurs ennemis dans les abîmes. Les divers campemens qu'ils font dans le désert après ce passage semblent annoncer les travaux pénibles du mineur dans le cercle sensible. La loi qu'il reçoit au bas du Sinaï n'annoncerait-elle point son retour à sa puissance première dans le cercle visuel, et enfin l'entrée des Israélites dans la Terre promise l'entrée du mineur dans le lieu de la Réintégration spirituel ou l'exercice entier de sa puissance dans le cercle rationnel ².

1. Sans doute « du surcéleste » ; cette fin de phrase est laissée en blanc dans le manuscrit.

2. Le manuscrit porte ici trois « etc. », suivis de la mention : « Notes à revoir »

La Gnose et la Franc-Maçonnerie ¹

« La Gnose, a dit le T. : Ill. : F. : Albert Pike, est l'essence et la moëlle de la Franc-Maçonnerie. » Ce qu'il faut entendre ici par Gnose, c'est la Connaissance traditionnelle qui constitue le fonds commun de toutes les initiations, et dont les doctrines et les symboles se sont transmis, depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours, à travers toutes les Fraternités secrètes dont la longue chaîne n'a jamais été interrompue.

Toute doctrine ésotérique ne peut se transmettre que par une initiation, et toute initiation comprend nécessairement plusieurs phases successives, auxquelles correspondent autant de grades différents. Ces grades et ces phases peuvent toujours se ramener à trois ; on peut les considérer comme marquant les trois âges de l'initié, ou les trois époques de son éducation, et les caractériser respectivement par ces trois mots : naître, croître, produire. Voici ce que dit à ce sujet le F. : Oswald Wirth : « L'initiation maçonnique a pour but d'éclairer les hommes, afin de leur apprendre à travailler utilement, en pleine conformité avec les finalités mêmes de leur existence. Or, pour éclairer les hommes, il faut les débarrasser tout d'abord de tout ce qui peut les empêcher de voir la Lumière. On y parvient en les soumettant à certaines purifications, destinées à éliminer les scories hétérogènes, causes de l'opacité des enveloppes qui servent d'écorces protectrices au noyau spirituel humain. Dès que celles-ci deviennent limpides, leur transparence parfaite laisse pénétrer les rayons de la Lumière extérieure jusqu'au centre conscient de l'initié. Tout son être, alors, s'en sature progressivement, jusqu'à ce qu'il soit devenu un Illuminé, dans le sens le plus élevé du mot, autrement dit un Adepté, transformé désormais lui-même en un foyer rayonnant de Lumière.

« L'initiation maçonnique comporte ainsi trois phases distinctes, consacrées successivement à la découverte, à l'assimilation et à la propagation de la Lumière. Ces phases sont représentées par les trois grades d'Apprenti, Compagnon et Maître, qui correspondent à la triple mission des Maçons, consistant à rechercher d'abord, afin de posséder ensuite, et pouvoir finalement répandre la Lumière.

« Le nombre de ces grades est absolu : il ne saurait y en avoir que trois, ni plus ni moins. L'invention des différents systèmes dits de hauts grades ne repose que sur une équivoque, qui a fait confondre les grades initiatiques, strictement limités au nombre de trois, avec les degrés de l'initiation, dont la multiplicité est nécessairement indéfinie.

« Les grades initiatiques correspondent au triple programme poursuivi par l'initiation maçonnique. Ils apportent dans leur ésotérisme une solution aux trois questions de l'énigme du Sphinx : d'où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? et ils répondent par là à tout ce qui peut intéresser l'homme. Ils sont immuables dans leurs caractères fondamentaux, et forment dans leur trinité un tout complet, auquel il n'y a rien à ajouter ni à retrancher : l'Apprentissage et le Compagnonnage sont les deux piliers qui supportent la Maîtrise.

« Quant aux degrés de l'initiation, ils permettent à l'initié de pénétrer plus ou moins profondément dans l'ésotérisme de chaque grade ; il en résulte un nombre indéfini de manières différentes d'entrer en possession des trois grades d'Apprenti, de Compagnon et de Maître. On peut n'en posséder que la forme extérieure, la lettre incomprise ; en Maçonnerie, comme partout, il y a, sous ce rapport, beaucoup d'appelés et peu d'élus, car il n'est donné qu'aux initiés véritables de saisir l'esprit intime des grades initiatiques. Chacun n'y parvient pas, du reste, avec le même succès ; on sort à peine, le plus souvent, de l'ignorance ésotérique, sans s'avancer d'une manière décidée vers la Connaissance intégrale, vers la Gnose parfaite.

« Celle-ci, que figure en Maçonnerie la lettre G. : de l'Étoile Flamboyante, s'applique simultanément au programme de recherches intellectuelles et d'entraînement moral des trois grades d'Apprenti, Compagnon et Maître. Elle cherche, avec l'Apprentissage, à pénétrer le mystère de l'origine des choses ; avec le Compagnonnage, elle dévoile le secret de la nature de l'homme, et révèle, avec la Maîtrise, les arcanes de la destinée future des êtres. Elle enseigne, en outre, à l'Apprenti à élever jusqu'à leur plus haute puissance les forces qu'il porte en lui-même ; elle montre au Compagnon comment il peut attirer à lui les forces ambiantes, et apprend au Maître à régir en souverain la nature soumise au sceptre de son intelligence. Il ne faut pas oublier, en cela, que l'initiation maçonnique se

1. Publié dans « *La Gnose* », mars 1910, sous la signature de « Palingenius ».

rapporte au Grand Art, à l'Art Sacerdotal et Royal des anciens initiés. » ¹

Sans vouloir traiter ici la question si complexe des origines historiques de la Maçonnerie, nous rappellerons simplement que la Maçonnerie moderne, sous la forme que nous lui connaissons actuellement, est résultée d'une fusion partielle des Rose-Croix, qui avaient conservé la doctrine gnostique depuis le moyen-âge, avec les anciennes corporations de Maçons Constructeurs, dont les outils avaient déjà été employés d'ailleurs comme symboles par les philosophes hermétiques, ainsi qu'on le voit en particulier dans une figure de Basile Valentin ².

Mais, en laissant de côté pour le moment le point de vue restreint du Gnosticisme, nous insisterons surtout sur le fait que l'initiation maçonnique, comme d'ailleurs toute initiation, a pour but l'obtention de la Connaissance intégrale, qui est la Gnose au sens véritable du mot. Nous pouvons dire que c'est cette Connaissance même qui, à proprement parler, constitue réellement le secret maçonnique, et c'est pourquoi ce secret est essentiellement incommunicable.

Pour terminer, et afin d'écarter toute équivoque, nous dirons que, pour nous, la Maçonnerie ne peut et ne doit se rattacher à aucune opinion philosophique particulière, qu'elle n'est pas plus spiritualiste que matérialiste, pas plus déiste qu'athée ou panthéiste, dans le sens que l'on donne d'ordinaire à ces diverses dénominations, parce qu'elle doit être purement et simplement la Maçonnerie. Chacun de ses membres, en entrant dans le Temple, doit se dépouiller de sa personnalité profane, et faire abstraction de tout ce qui est étranger aux principes fondamentaux de la Maçonnerie, principes sur lesquels tous doivent s'unir pour travailler en commun au Grand Œuvre de, la Construction universelle.

1. *L'Initiation Maçonnique*, article publié dans *L'Initiation*, 4^e année, n° 4, janvier 1891.

2. Voir à ce sujet *Le Livre de l'Apprenti*, par le F. Oswald Wirth, pp. 24 à 29 de la nouvelle édition.

L'orthodoxie maçonnique ¹

On a tant écrit sur la question de la régularité maçonnique, on en a donné tant de définitions différentes et même contradictoires, que ce problème, bien loin d'être résolu, n'en est devenu peut-être que plus obscur. Il semble qu'il ait été mal posé, car on cherche toujours à baser la régularité sur des considérations purement historiques, sur la preuve vraie ou supposée d'une transmission ininterrompue de pouvoirs depuis une époque plus ou moins reculée ; or il faut bien avouer que, à ce point de vue, il serait facile de trouver quelque irrégularité à l'origine de tous les Rites pratiqués actuellement. Mais nous pensons que cela est loin d'avoir l'importance que certains, pour des raisons diverses, ont voulu lui attribuer, et que la véritable régularité réside essentiellement dans l'orthodoxie maçonnique ; et cette orthodoxie consiste avant tout à suivre fidèlement la Tradition, à conserver avec soin les symboles et les formes ritueliques qui expriment cette Tradition et en sont comme le vêtement, à repousser toute innovation suspecte de modernisme. C'est à dessein que nous employons ici ce mot de modernisme, pour désigner la tendance trop répandue qui, en Maçonnerie comme partout ailleurs, se caractérise par l'abus de la critique, le rejet du symbolisme, la négation de tout ce qui constitue la Science ésotérique et traditionnelle.

Toutefois, nous ne voulons point dire que la Maçonnerie, pour rester orthodoxe, doive s'enfermer dans un formalisme étroit, que le rituelisme doive être quelque chose d'absolument immuable, auquel on ne puisse rien ajouter ni retrancher sans se rendre coupable d'une sorte de sacrilège ; ce serait faire preuve d'un dogmatisme qui est tout à fait étranger et même contraire à l'esprit maçonnique. La Tradition n'est nullement exclusive de l'évolution et du progrès ; les rituels peuvent et doivent donc se modifier toutes les fois que cela est nécessaire, pour s'adapter aux conditions variables de temps et de lieu, mais, bien entendu, dans la mesure seulement où les modifications ne touchent à aucun point essentiel. Les changements dans les détails du rituel importent peu, pourvu que l'enseignement initiatique qui s'en dégage n'en subisse aucune altération ; et la multiplicité des Rites n'aurait pas de graves inconvénients, peut-être même aurait-elle certains avantages, si malheureusement elle n'avait pas trop souvent pour effet, en servant de prétexte à de fâcheuses dissensions entre Obédiences rivales, de compromettre l'unité idéale si l'on veut, mais réelle pourtant, de la Maçonnerie universelle.

Ce qui est regrettable surtout, c'est d'avoir trop souvent à constater, chez un grand nombre de Maçons, l'ignorance complète du symbolisme et de son interprétation ésotérique, l'abandon des études initiatiques, sans lesquelles le rituelisme n'est plus qu'un ensemble de cérémonies vides de sens, comme dans les religions exotériques. Il y a aujourd'hui à ce point de vue, particulièrement en France et en Italie, des négligences vraiment impardonnables ; nous pouvons citer comme exemple celle que commettent les Maîtres qui renoncent au port du tablier, alors que pourtant, comme l'a si bien montré récemment le T. :. Ill. :. F. :. D' Blatin, dans une communication qui doit être encore présente à la mémoire de tous les FF. :., ce tablier est le véritable habillement du Maçon, tandis que le cordon n'est que son décor. Une chose plus grave encore, c'est la suppression ou la simplification exagérée des épreuves initiatiques, et leur remplacement par l'énonciation de formules à peu près insignifiantes ; et, à ce propos, nous ne saurions mieux faire que de reproduire les quelques lignes suivantes, qui nous donnent en même temps une définition générale du symbolisme que nous pouvons considérer comme parfaitement exacte : « Le Symbolisme maçonnique est la forme sensible d'une synthèse philosophique d'ordre transcendant ou abstrait. Les conceptions que représentent les Symboles de la Maçonnerie ne peuvent donner lieu à aucun enseignement dogmatique ; elles échappent aux formules concrètes du langage parlé et ne se laissent point traduire par des mots. Ce sont, comme on dit très justement, des Mystères qui se dérobent à la curiosité profane, c'est-à-dire des Vérités que l'esprit ne peut saisir qu'après y avoir été judicieusement préparé. La préparation à l'intelligence des Mystères est allégoriquement mise en scène dans les initiations maçonniques par les épreuves des trois grades fondamentaux de l'Ordre. Contrairement à ce qu'on s'est imaginé, ces épreuves n'ont aucunement pour objet de faire ressortir le courage ou les qualités morales du récipiendaire ; elles figurent un enseignement que le penseur devra discerner, puis méditer au cours de toute sa carrière d'initié » ².

1. Publié dans « *La Gnose* », avril 1910 N° 6, pp. 105 à 107, sous la signature de « Palingenius ».

2. *Rituel interprétatif pour le Grade d'Apprenti*, rédigé par le Groupe Maçonnique d'Études Initiatiques, 1893.

On voit par là que l'orthodoxie maçonnique, telle que nous l'avons définie, est liée à l'ensemble du symbolisme envisagé comme un tout harmonique et complet, et non exclusivement à tel ou tel symbole particulier, ou même à une formule telle que A.: L.: G.: D.: G.: A.: D.: L.: U.: dont on a voulu parfois faire une caractéristique de la Maçonnerie régulière, comme si elle pouvait constituer à elle seule une condition nécessaire et suffisante de régularité, et dont la suppression, depuis 1877, a été si souvent reprochée à la Maçonnerie française. Nous profiterons de cette occasion pour protester hautement contre une campagne encore plus ridicule qu'odieuse, menée depuis quelque temps contre cette dernière, en France même, au nom d'un prétendu spiritualisme qui n'a que faire en cette circonstance, par certaines gens qui se parent de qualités maçonniques plus que douteuses ; si ces gens, à qui nous ne voulons pas faire l'honneur de les nommer, croient que leurs procédés assureront la réussite de la pseudo-Maçonnerie qu'ils essayent vainement de lancer sous des étiquettes variées, ils se trompent étrangement.

Nous ne voulons pas traiter ici, du moins pour le moment, la question du G.: A.: de l'U... Cette question a même fait, dans les derniers numéros de *L'Acacia*, l'objet d'une discussion fort intéressante entre les FF.: Oswald Wirth et Ch.-M. Limousin ; malheureusement, cette discussion a été interrompue par la mort de ce dernier, mort qui fut un deuil pour la Maçonnerie toute entière. Quoi qu'il en soit, nous dirons seulement que le symbole du G.: A.: de l'U.: n'est point l'expression d'un dogme, et que, s'il est compris comme il doit l'être, il peut être accepté par tous les Maçons, sans distinction d'opinions philosophiques, car cela n'implique nullement de leur part la reconnaissance de l'existence d'un Dieu quelconque, comme on l'a cru trop souvent. Il est regrettable que la Maçonnerie française se soit méprise à ce sujet, mais il est juste de reconnaître qu'elle n'a fait en cela que partager une erreur assez générale ; si l'on parvient à dissiper cette confusion, tous les Maçons comprendront que, au lieu de supprimer le G.: A.: de l'U.:, il faut, comme le dit le F.: Oswald Wirth, aux conclusions duquel nous adhérons entièrement, chercher à s'en faire une idée rationnelle, et le traiter en cela comme tous les autres symboles initiatiques.

Nous pouvons espérer qu'un jour viendra, et qu'il n'est pas loin, où l'accord s'établira définitivement sur les principes fondamentaux de la Maçonnerie et sur les points essentiels de la doctrine traditionnelle. Toutes les branches de la Maçonnerie universelle reviendront alors à la véritable orthodoxie, dont certaines d'entre elles se sont quelque peu écartées, et toutes s'uniront enfin pour travailler à la réalisation du Grand Œuvre, qui est l'accomplissement intégral du Progrès dans tous les domaines de l'activité humaine.

Les hauts grades maçonniques ¹

Nous avons vu, dans un précédent article, que, l'initiation maçonnique comportant trois phases successives, il ne peut y avoir que trois grades, qui représentent ces trois phases ; il semble résulter de là que tous les systèmes de hauts grades sont complètement inutiles, du moins théoriquement, puisque les rituels des trois grades symboliques décrivent, dans leur ensemble, le cycle complet de l'initiation. Cependant, en fait, l'initiation maçonnique étant symbolique, forme des Maçons qui ne sont que le symbole des véritables Maçons, et elle leur trace simplement le programme des opérations qu'ils auront à effectuer pour parvenir à l'initiation réelle. C'est à ce dernier but que tendaient, du moins originairement, les divers systèmes de hauts grades, qui semblent avoir été précisément institués pour réaliser en pratique le Grand Œuvre dont la Maçonnerie symbolique enseignait la théorie.

Cependant, il faut reconnaître que bien peu de ces systèmes atteignaient réellement le but qu'ils se proposaient ; dans la plupart, on rencontre des incohérences, des lacunes, des superfétations, et certains rituels sont d'une bien faible valeur initiatique, surtout lorsqu'on les compare à ceux des grades symboliques. Ces défauts sont d'ailleurs d'autant plus sensibles que le système comprend un plus grand nombre de degrés ; et, s'il en est déjà ainsi dans l'Écossisme à 25 et 33 degrés, que sera-ce dans les Rites à 90, 97, ou même 120 degrés ? Cette multiplicité de degrés est d'autant plus inutile qu'on est obligé de les conférer par séries. Au XVIII^e siècle, chacun voulut inventer un système à lui, toujours greffé, bien entendu, sur la Maçonnerie symbolique, dont il ne faisait que développer les principes fondamentaux, interprétés trop souvent dans le sens des conceptions personnelles de l'auteur, comme on le voit dans presque tous les Rites hermétiques, kabbalistiques et philosophiques, et dans les Ordres de Chevalerie et d'Illuminisme. C'est de là que naquit, en effet, cette prodigieuse diversité de Rites, dont beaucoup n'existerent jamais que sur le papier, et dont il est presque impossible de débrouiller l'histoire ; tous ceux qui ont essayé de faire un peu d'ordre dans ce chaos ont dû y renoncer, à moins que, pour des raisons quelconques, ils n'aient préféré donner des origines des hauts grades des explications plus ou moins fantaisistes, parfois même tout à fait fabuleuses.

Nous ne relèverons pas à ce propos toutes les assertions soi-disant historiques que nous avons rencontrées chez divers auteurs ; mais, en tout cas, ce qui est certain, c'est que, contrairement à ce qu'on a souvent prétendu, le chevalier Ramsay ne fut point l'inventeur des hauts grades, et que, s'il en est responsable, ce n'est qu'indirectement, parce que ceux qui conçurent le système de l'Écossisme s'inspirèrent d'un discours qu'il avait prononcé en 1737, et dans lequel il rattachait la Maçonnerie à la fois aux Mystères de l'antiquité et, plus immédiatement, aux Ordres religieux et militaires du moyen âge. Mais Ramsay est tout aussi peu l'auteur des rituels des grades écossais qu'Elias Ashmole l'est de ceux des grades symboliques, comme le voudrait une opinion assez généralement admise, et reproduite par Ragon et d'autres historiens. « Elias Ashmole, savant antiquaire, adepte de l'hermétisme et des connaissances secrètes alors en vogue, fut reçu Maçon le 16 octobre 1646, à Warrington, petite ville du comté de Lancastre. Il ne reparut en loge qu'au bout de 35 ans, le 11 mars 1682, pour la seconde et dernière fois de sa vie, comme en témoigne son journal, qu'il n'a jamais cessé de tenir jour par jour avec une scrupuleuse minutie. » ²

Nous pensons d'ailleurs que les rituels initiatiques ne peuvent pas être considérés comme l'œuvre d'une ou de plusieurs individualités déterminées, mais qu'ils se sont constitués progressivement, par un processus qu'il nous est impossible de préciser, qui échappe à toute définition. Par contre, les rituels de ceux d'entre les hauts grades qui sont à peu près insignifiants présentent tous les caractères d'une composition factice, artificielle, créée de toutes pièces par la mentalité d'un individu. En somme, sans s'attarder à des considérations sans grand intérêt, il suffit d'envisager tous les systèmes, dans leur ensemble, comme les diverses manifestations de la tendance réalisatrice d'hommes qui ne se contentaient pas de la pure théorie, mais qui, en voulant passer à la pratique, oublièrent trop souvent que l'initiation réelle doit nécessairement être en grande partie personnelle.

Nous avons simplement voulu dire ici ce que nous pensons de l'institution des hauts grades et de leur raison d'être ; nous les considérons comme ayant une utilité pratique incontestable, mais

1. Publié dans « *La Gnose* », mai 1910, sous la signature de « Palingenius ».

2. Oswald Wirth, *Le Livre de l'Apprenti*, page 30 de la seconde édition.

à la condition, malheureusement trop peu souvent réalisée, surtout aujourd'hui, qu'ils remplissent vraiment le but pour lequel ils ont été créés. Pour cela, il faudrait que les Ateliers de ces hauts grades fussent réservés aux études philosophiques et métaphysiques, trop négligées dans les Loges symboliques ; on ne devrait jamais oublier le caractère initiatique de la Maçonnerie, qui n'est et ne peut être, quoi qu'en ait dit, ni un club politique ni une association de secours mutuels. Sans doute, on ne peut pas communiquer ce qui est inexprimable par essence, et c'est pourquoi les véritables arcanes se défendent d'eux-mêmes contre toute indiscretion; mais on peut du moins donner les clefs qui permettront à chacun d'obtenir l'initiation réelle par ses propres efforts et sa méditation personnelle, et l'on peut aussi, suivant la tradition et la pratique constantes des Temples et Collèges initiatiques de tous les temps et de tous les pays, placer celui qui aspire à l'initiation dans les conditions les plus favorables de réalisation, et lui fournir l'aide sans laquelle il lui serait presque impossible de parfaire cette réalisation. Nous ne nous étendrons pas davantage sur ce sujet, pensant en avoir dit assez pour faire entrevoir ce que pourraient être les hauts grades maçonniques, si, au lieu de vouloir les supprimer purement et simplement, on en faisait des centres initiatiques véritables, chargés de transmettre la science ésotérique et de conserver intégralement le dépôt sacré de la Tradition orthodoxe, une et universelle.

À propos du Grand Architecte de l'Univers ¹

Vers la fin de notre précédente étude ², nous avons fait allusion à certains astronomes contemporains à qui il arrive parfois de s'écarter du domaine qui leur est propre, pour se livrer à des digressions empreintes d'une philosophie qu'il n'est certes pas injuste de déclarer toute sentimentale, car elle est essentiellement poétique dans son expression. Qui dit sentimentalisme dit toujours anthropomorphisme, car il en est de plusieurs sortes; et celui dont nous parlons a ceci de particulier qu'il s'est d'abord manifesté comme une réaction contre la cosmogonie géocentrique des religions révélées et dogmatiques, pour aboutir aux conceptions étroitement systématiques de savants qui veulent borner l'Univers à la mesure de leur compréhension actuelle ³, d'une part, et, d'autre part, à des croyances pour le moins aussi singulières et peu rationnelles (en raison même de leur caractère tout sentimental de croyances) que celles qu'elles prétendent remplacer ⁴. Sur l'un et sur l'autre de ces deux produits d'une même mentalité, nous aurons également à revenir par la suite ; mais il est bon de constater qu'ils s'unissent parfois, et il est à peine besoin de rappeler, pour en donner un exemple, la fameuse « religion positiviste » qu'Auguste Comte institua vers la fin de sa vie. Qu'on ne croie point, d'ailleurs, que nous sommes hostile le moins du monde aux positivistes ; nous avons au contraire pour eux, quand ils sont strictement positivistes ⁵, et alors même que leur positivisme reste forcément incomplet, une tout autre estime que pour les philosophes doctrinaires modernes, qu'ils se déclarent monistes ou dualistes, spiritualistes ou matérialistes.

Mais revenons à nos astronomes ; parmi eux, l'un des plus connus du grand public (et c'est pour ce seul motif que nous le citons de préférence à tout autre, eût-il une valeur scientifique bien supérieure) est assurément M. Camille Flammarion, que nous voyons, même dans ceux de ses ouvrages qui sembleraient devoir être purement astronomiques, écrire des choses comme celles-ci :

« ... Si les mondes mouraient pour toujours, si les soleils une fois éteints ne se rallumaient plus, il est probable qu'il n'y aurait plus d'étoiles au ciel.

« Et pourquoi ?

« Parce que la création est si ancienne, que nous pouvons la considérer comme éternelle dans le passé ⁶. Depuis l'époque de leur formation, les innombrables soleils de l'espace ont eu largement le temps de s'éteindre. Relativement à l'éternité passée (*sic*), il n'y a que les nouveaux soleils qui

1. Publié dans « *La Gnose* », n° de juillet et août 1911, sous la signature de « Palingenius ».

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, « *La Gnose* », 2^e année, n° 6, p. 166. – Voici le passage en question : « S'il nous est impossible d'admettre le point de vue étroit du géocentrisme, nous n'approuvons pas davantage cette sorte de lyrisme scientifique, ou soi-disant tel, qui paraît surtout cher à certains astronomes, et où il est sans cesse question de l'« espace infini » et du « temps éternel », qui sont de pures absurdités ; là encore, il ne faut voir, comme nous le montrerons par ailleurs, qu'un autre aspect de la tendance à l'anthropomorphisme. »

3. « L'homme est la mesure de toutes choses », a dit un philosophe grec ; mais il est bien évident que ceci doit s'entendre en réalité, non de l'homme individuel contingent, mais de l'Homme Universel.

4. Citons comme exemple, pour ne pas sortir des conceptions directement suggérées par l'astronomie, l'étrange théorie de la migration de l'être individuel à travers les divers systèmes planétaires ; il y a là une erreur tout à fait analogue à celle de la réincarnation (voir à ce propos « *La Gnose* », 2^e année, n° 3, p. 94, note 1 : « Une limitation de la Possibilité universelle est, au sens propre du mot, une impossibilité ; nous verrons par ailleurs que ceci exclut la théorie réincarnationniste, au même titre que le « retour éternel » de Nietzsche, et que la répétition simultanée, dans l'espace, d'individus supposés identiques, comme l'imagina Blanqui. ») Pour l'exposé de cette conception, outre les ouvrages de M. Flammarion, voir Figuiet, *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science*.

5. Mais, bien entendu, le positiviste, s'il veut rester toujours logique avec lui-même, ne peut jamais prendre, en quelque façon que ce soit, une attitude négatrice, autrement dit systématique (car qui dit négation dit limitation, et réciproquement).

6. C'est une singulière conception que celle d'une soi-disant éternité temporelle, qui se compose de durées successives, et qui semble se partager en deux moitiés, l'une passée et l'autre future ; ce n'est là, en réalité, que l'indéfini de la durée, à laquelle correspond l'immortalité humaine. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette idée d'une pseudo-éternité divisible, et sur les conséquences qu'ont voulu en tirer quelques philosophes contemporains.

brillent. Les premiers sont éteints. L'idée de succession s'impose donc d'elle-même à notre esprit ¹.

Quelle que soit la croyance intime que chacun de nous ait acquise dans sa conscience sur la nature de l'Univers, il est impossible d'admettre l'ancienne théorie d'une création faite une fois pour toutes ². L'idée de Dieu n'est-elle pas, elle-même, synonyme de l'idée de Créateur ? Aussitôt que Dieu existe, il crée ; s'il n'avait créé qu'une fois, il n'y aurait plus de soleils dans l'immensité, ni de planètes puisant autour d'eux la lumière, la chaleur, l'électricité et la vie ³. Il faut, de toute nécessité, que la création soit perpétuelle ⁴. Et, si Dieu n'existait pas, l'ancienneté, l'éternité de l'Univers s'imposerait avec plus de force encore » ⁵.

L'auteur déclare que l'existence de Dieu est « une question de philosophie pure et non de science positive », ce qui ne l'empêche pas de vouloir démontrer ailleurs ⁶, sinon scientifiquement, du moins par des arguments scientifiques, cette même existence de Dieu, ou plutôt d'un dieu, devrions-nous dire, et encore d'un dieu fort peu lumineux ⁷, puisqu'il n'est qu'un aspect du Démiurge ; c'est l'auteur lui-même qui le déclare, en affirmant que, pour lui, « l'idée de Dieu est synonyme de celle de Créateur », et, quand il parle de création, c'est toujours du monde physique seulement qu'il s'agit, c'est-à-dire du contenu de l'espace que l'astronome a la possibilité d'explorer avec son télescope ⁸. Du reste, il est des savants qui ne s'affirment athées que parce qu'il leur est impossible de se faire de l'Être Suprême une autre conception que celle-là, laquelle répugne trop fortement à leur raison (ce qui témoigne du moins en faveur de celle-ci) ; mais M. Flammarion n'est point de ce nombre, puisque, au contraire, il ne perd aucune occasion de faire une profession de foi déiste. Ici même, aussitôt après le passage que nous avons précédemment cité, il est conduit, par des considérations empruntées d'ailleurs à une philosophie tout atomiste, à formuler cette conclusion : « La vie est universelle et éternelle » ⁹. Il prétend en être arrivé là par la science positive seule (au moyen de combien d'hypothèses !) ; mais il est assez singulier que cette même conclusion ait été depuis longtemps affirmée et enseignée dogmatiquement par le Catholicisme, comme relevant exclusivement du domaine de la foi ¹⁰. Si la science et la foi devaient se rejoindre si exactement, était-ce bien la peine de reprocher avec tant d'acrimonie à cette religion les quelques tracasseries que Galilée eut jadis à subir de la part de ses représentants pour avoir enseigné la rotation de la Terre et sa révolution autour du Soleil, opinions contraires à un géocentrisme que l'on voulait alors appuyer sur l'interprétation exotérique (et erronée) de la Bible, mais dont, à notre époque, les plus ardents défenseurs (car il y en a encore) ne

1. Il est presque superflu d'attirer l'attention sur la quantité de pures hypothèses qui sont accumulées dans ces quelques lignes.

2. On se demande au nom de quel principe est proclamée cette impossibilité, dès lors qu'il s'agit d'une croyance (le mot y est), c'est-à-dire de quelque chose qui ne relève que de la conscience individuelle.

3. Il résulte visiblement de cette phrase que, pour l'auteur, Dieu a un commencement et est soumis au temps, ainsi d'ailleurs qu'à l'espace.

4. Mais perpétuel, qui n'implique que la durée indéfinie, n'est nullement synonyme d'éternel, et une ancienneté, si grande soit-elle, n'a aucun rapport avec l'éternité.

5. *Astronomie populaire*, pp. 380 et 381.

6. *Dieu dans la Nature*, ou « le Spiritualisme et le Matérialisme devant la Science moderne ».

7. On sait que le mot *Dieu* dérive du sanscrit *Diva*, qui signifie « lumineux » ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il s'agit ici de la Lumière spirituelle, et non de la lumière physique qui n'en est qu'un symbole.

8. En effet, la science moderne n'admet, du moins en principe, que ce qui est susceptible de tomber sous le contrôle d'un ou plusieurs des cinq sens corporels ; de son point de vue étroitement spécialisé, tout le reste de l'Univers est purement et simplement considéré comme inexistant.

9. *Astronomie populaire*, p. 387.

10. Nous reviendrons sur cette question de la « vie éternelle » ; mais nous pouvons faire remarquer dès maintenant que cette prétendue éternisation d'une existence individuelle contingente n'est que la conséquence d'une confusion entre l'éternité et l'immortalité. D'ailleurs, cette illusion est plus facilement excusable, dans une certaine mesure, que celle des spirites et autres psychistes, qui croient pouvoir démontrer l'immortalité « scientifiquement », c'est-à-dire expérimentalement, tandis que l'expérience ne pourra évidemment jamais prouver plus ni mieux qu'une survivance de quelques éléments de l'individualité, après la mort de l'élément corporel physique ; il convient d'ajouter que, au point de vue de la science positive, même cette simple survivance d'éléments *matériels* est encore bien loin d'être solidement établie, malgré les prétentions des diverses écoles néo-spiritualistes

se trouvent peut-être plus parmi les fidèles des religions révélées ? ¹

Voyant M. Flammarion mêler ainsi le sentimentalisme à la science sous prétexte de « spiritualisme », nous ne pouvons pas être surpris qu'il en soit arrivé assez rapidement à un « animisme » qui, comme celui d'un Crookes, d'un Lombroso (à la fin de sa vie) ou d'un Richet (autant d'exemples de l'échec de la science expérimentale en face de la mentalité formée depuis longtemps en Occident par l'influence des religions anthropomorphiques), ne diffère guère du spiritisme ordinaire que pour la forme, pour sauver les apparences « scientifiques ». Mais ce qui pourrait étonner davantage, si l'on ne songeait que la conception d'un Dieu individuel, plus encore que « personnel », ne saurait satisfaire toutes les mentalités, ni même toutes les sentimentalités, ce qui, disons-nous, étonnerait peut-être davantage, c'est de retrouver cette même « philosophie scientifique » sur laquelle M. Flammarion édifie son néo-spiritualisme, et exposée en des termes presque identiques, sous la plume d'autres savants qui s'en servent précisément pour justifier au contraire une conception matérialiste de l'Univers. Bien entendu, nous ne pouvons pas plus donner raison aux uns qu'aux autres, car le spiritualisme et le « vitalisme » ou l'« animisme » des uns sont tout aussi étrangers à la pure métaphysique que le matérialisme et le « mécanisme » des autres, et tous se font de l'Univers des conceptions également bornées, quoique de façons diverses ²; tous prennent pour l'infini et l'éternité ce qui n'est en réalité que l'indéfini spatiale et l'indéfini temporelle. « La création se développe dans l'infini et dans l'éternité », écrit en effet M. Flammarion ³, et nous savons dans quel sens restreint il entend la création; laissons-le sur cette affirmation, et venons-en maintenant, sans plus tarder, à ce qui a été l'occasion du présent article.



Dans *L'Acacia* de mars 1911, a paru un article du F. : M.-I. Nergal sur *La question du Grand Architecte de l'Univers* ; question qui avait déjà été traitée précédemment ⁴ dans la même revue, par le regretté F. : Ch.-M. Limousin et par le F. : Oswald Wirth ; nous en avons dit quelques mots il y a plus d'un an ⁵.

Or, si nous avons cité M. Flammarion comme simple exemple de la tendance néo-spiritualiste de certains savants contemporains, nous pouvons bien prendre le F. : Nergal pour exemple de la tendance matérialiste de certains autres. En effet, lui-même s'affirme nettement tel, rejetant toutes les autres dénominations qui (comme celle de « moniste », notamment) pourraient laisser place à quelque équivoque : et l'on sait que, en réalité, les véritables matérialistes sont fort peu nombreux. Encore leur est-il bien difficile de conserver toujours une attitude strictement logique : alors qu'ils croient être des esprits rigoureusement scientifiques ⁶, leur conception de l'Univers n'est qu'une vue philosophique comme une autre, dans la construction de laquelle entrent bon nombre d'éléments d'ordre sentimental; il en est même parmi eux qui vont si loin dans le sens de la prépondérance accordée (au moins pratiquement) au sentimentalisme sur l'intellectualité, que l'on peut trouver des cas de véritable mysticisme matérialiste. N'est-ce pas, en effet, un concept éminemment mystique et religieux que celui d'une morale absolue (ou soi-disant telle), qui peut exercer sur la mentalité d'un matérialiste une influence assez puissante pour lui faire avouer que, alors même qu'il n'aurait aucun motif rationnel d'être matérialiste, il le demeurerait cependant encore, uniquement parce qu'il est « plus beau » de « faire le bien » sans espoir d'aucune récompense possible ? C'est là, assurément, une de ces « raisons » que la raison ignore, mais nous croyons bien que le F. : Nergal lui-même

1. Nous faisons notamment allusion ici à certains groupes d'occultistes, dont les théories sont d'ailleurs trop peu sérieuses pour qu'on leur consacre le moindre développement ; cette simple indication suffira certainement pour mettre nos lecteurs en garde contre les élucubrations de ce genre.

2. Il y aurait de curieuses remarques à faire sur les différentes limitations de l'Univers conçues par les savants et les philosophes modernes ; c'est là une question que nous traiterons peut-être quelque jour.

3. *Astronomie populaire*, p. 211.

4. En 1908.

5. Voir le chapitre *L'Orthodoxie Maçonnique*.

6. S'ils l'étaient réellement, ils se borneraient à être uniquement positivistes, sans plus se préoccuper du matérialisme que du spiritualisme, les affirmations (et aussi les négations) de l'un comme celle de l'autre dépassant la portée de l'expérience sensible.

accorde une trop grande importance aux considérations d'ordre moral pour dénier toute valeur à un tel argument ¹.

Quoi qu'il en soit, dans l'article auquel nous venons de faire allusion, le F.: Nergal définit l'Univers comme « l'ensemble des mondes qui gravitent à travers les infinis (*sic*) » ²; ne croirait-on pas entendre M. Flammarion ? C'est précisément sur une affirmation équivalente à celle-ci que nous avons laissé ce dernier, et nous en faisons la remarque tout d'abord pour rendre manifeste la similitude de certaines conceptions chez des hommes qui, en raison de leurs tendances individuelles respectives, en déduisent des doctrines philosophiques diamétralement opposées.

Nous avons pensé que la question du Grand Architecte de l'Univers, d'ailleurs étroitement liée aux considérations qui précèdent, était de celles sur lesquelles il est bon de revenir parfois, et, puisque le F.: Nergal souhaite que son article puisse motiver des réponses, nous exposerons ici quelques-unes des réflexions qu'il nous a suggérées, cela sans aucune prétention dogmatique, bien entendu, car l'interprétation du symbolisme maçonnique n'en saurait admettre ³.

Nous avons déjà dit que, pour nous, le Grand Architecte de l'Univers constitue uniquement un symbole initiatique, qu'on doit traiter comme tous les autres symboles, et dont on doit, par conséquent chercher avant tout à se faire une idée rationnelle ⁴; c'est dire que cette conception ne peut rien avoir de commun avec le Dieu des religions anthropomorphiques, qui est non seulement irrationnel, mais même antirationnel ⁵. Cependant, si nous pensons que « chacun peut attribuer à ce symbole la signification de sa propre conception philosophique » ou métaphysique, nous sommes loin de l'assimiler à une idée aussi vague et insignifiante que « l'inconnaissable » d'Herbert Spencer, ou, en d'autres termes, à « ce que la science ne peut atteindre » ; et il est bien certain que, comme le dit avec raison le F.: Nergal, « si personne ne conteste qu'il existe de l'inconnu ⁶, rien absolument ne nous autorise à prétendre, comme quelques-uns le font, que cet inconnu représente un esprit, une volonté ». Sans doute, « l'inconnu recule » et peut reculer indéfiniment; il est donc limité, ce qui revient à dire qu'il ne constitue qu'une fraction de l'Universalité ; par suite, une telle conception ne saurait être celle du Grand Architecte de l'Univers, qui doit, pour être vraiment universelle, impliquer toutes les possibilités particulières contenues dans l'unité harmonique de l'Être Total ⁷.

Le F.: Nergal a raison encore lorsqu'il dit que souvent « la formule du Grand Architecte ne correspond qu'à un vide absolu, même chez ceux qui en sont partisans », mais il est peu vraisemblable qu'il en ait été de même chez ceux qui l'ont créée, car ils ont dû vouloir inscrire au fronton de leur édifice initiatique autre chose qu'un mot vide de sens. Pour retrouver leur pensée, il suffit évidemment de se demander ce que signifie ce mot en lui-même, et, à ce point de vue précisément, nous le trouvons d'autant mieux approprié à l'usage qui en est fait qu'il correspond admirablement à l'ensemble du symbolisme maçonnique, qu'il domine et éclaire tout entier, comme la conception idéale qui préside

1. Dans l'article même dont il est ici question, le F.: Nergal parle de « l'idéal de beauté et de sentiment qu'ont en perspective les sincérités aux fortes et profondes convictions fondées sur les méthodes et disciplines scientifiques », sincérités qu'il oppose à celle « du spiritualisme du F.: G..., fruit naturel de son éducation littéraire ».

2. On pourrait croire qu'il y a ici une universalisation excessive de la loi de gravitation, si l'on ne réfléchissait que, pour l'auteur comme pour M. Flammarion, il ne s'agit jamais que de l'Univers physique, relevant du domaine de l'astronomie, qui n'est qu'un des éléments de la manifestation universelle, et qui n'est nullement infini ; encore moins remplit-il une pluralité d'infinis, dont la coexistence est d'ailleurs une pure et simple impossibilité (voir *le Démiurge*. « La Gnose », 1^{re} année, n° 1, page 8).

3. Voir le chapitre *L'Orthodoxie Maçonnique* (citation du *Rituel interprétatif pour le Grade d'Apprenti*).

4. Voir le chapitre *L'Orthodoxie Maçonnique*.

5. Ce que nous disons ici de l'anthropomorphisme peut s'appliquer également au sentimentalisme en général, et au mysticisme sous toutes ses formes.

6. Ceci, bien entendu, par rapport aux individualités humaines considérées dans leur état actuel ; mais « inconnu » ne veut pas nécessairement dire « inconnaissable » : rien n'est inconnaissable lorsqu'on envisage toutes choses du point de vue de l'Universalité.

7. Il ne faut pas oublier que, comme nous l'avons déjà fait remarquer à maintes reprises, la possibilité matérielle n'est qu'une de ces possibilités particulières, et qu'il en existe une indéfinie d'autres, chacune d'elles étant également susceptible d'un développement indéfini dans sa manifestation, c'est-à-dire en passant de la puissance à l'acte (voir en particulier *Le Symbolisme de la Croix*. « La Gnose », 2^e année, n° 2 à 6).

à la construction du Temple Universel.

Le Grand Architecte, en effet, n'est pas le Démiurge, il est quelque chose de plus, infiniment plus même, car il représente une conception beaucoup plus élevée : il trace le plan idéal ¹ qui est réalisé en acte, c'est-à-dire manifesté dans son développement indéfini (mais non infini), par les êtres individuels qui sont contenus (comme possibilités particulières, éléments de cette manifestation en même temps que ses agents) dans son être Universel ; et c'est la collectivité de ces êtres individuels, envisagée dans son ensemble, qui, en réalité, constitue le Démiurge, l'artisan ou l'ouvrier de l'Univers ². Cette conception du Démiurge, qui est celle que nous avons précédemment exposée dans une autre étude, correspond, dans la Qabbalah, à l'Adam *Protoplastes* (premier formateur) ³, tandis que le Grand Architecte est identique à l'*Adam Qadmon*, c'est-à-dire à l'Homme Universel ⁴.

Ceci suffit à marquer la profonde différence qui existe entre le Grand Architecte de la Maçonnerie, d'une part, et, d'autre part, les dieux des diverses religions, qui ne sont tous que des aspects divers du Démiurge. C'est d'ailleurs à tort que, au Dieu anthropomorphe des Chrétiens exotériques, le F. : Nergal assimile *Jéhovah*, c'est-à-dire  הוה l'Hi rogramme du Grand Architecte de l'Univers lui-même (dont l'idée, malgré cette désignation nominale, demeure beaucoup plus indéfinie que l'auteur ne peut même le soupçonner), et *Allah*, autre Tétragramme dont la composition hi rographique désigne très nettement le Principe de la Construction Universelle ⁵; de tels symboles ne sont nullement des personnifications, et ils le sont d'autant moins qu'il est interdit de les représenter par des figures quelconques.

D'autre part, d'après ce que nous venons de dire, on voit que, en réalité, on n'a fait que vouloir remplacer la formule anciennement en usage, «   la Gloire du Grand Architecte de l'Univers » (ou « du Sublime Architecte des Mondes », au Rite  gyptien), par d'autres formules exactement équivalentes, lorsqu'on a proposé d'y substituer ces mots : «   la Gloire de l'Humanité », celle-ci devant alors être comprise dans sa totalité, qui constitue l'Homme Universel ⁶, ou même : «   la Gloire de la Franc-Maçonnerie Universelle », car la Franc-Maçonnerie, au sens universel, s'identifie à l'Humanité intégrale envisagée dans l'accomplissement (idéal) du Grand œuvre constructif ⁷.

1. « L'Architecte est celui qui conçoit l'édifice, celui qui en dirige la construction », dit le F. : Nergal lui-même, et, sur ce point encore, nous sommes parfaitement d'accord avec lui ; mais, si l'on peut dire, en ce sens, qu'il est véritablement « l'auteur de l'œuvre », il est pourtant évident qu'il n'en est pas matériellement (ou formellement, d'une façon plus générale) « le créateur », car l'architecte, qui trace le plan, ne doit pas être confondu avec l'ouvrier qui l'exécute ; c'est exactement, à un autre point de vue, la différence qui existe entre la Maçonnerie spéculative et la Maçonnerie opérative.

2. Voir *Le Démiurge*, « La Gnose », 1^{re} année, n^{os} 1 à 4.

3. Et non pas « premier formé », comme on l'a dit quelquefois à tort, et en commettant un contresens manifeste dans la traduction du terme grec *Protoplastes*.

4. Voir *Le Démiurge*, « La Gnose », 1^{re} année, n^o 2, pp. 25 à 27.

5. En effet, symboliquement, les quatre lettres qui forment en arabe le nom d'Allah équivalent respectivement à la règle, à l'équerre, au compas et au cercle, ce dernier étant remplacé par le triangle dans la Maçonnerie   symbolisme exclusivement rectiligne (voir *L'Universalité en l'islam*, « La Gnose », 2^e année, n^o 4, p. 126).

6. Il va sans dire que, en fait, chaque Individu se fera de l'Humanité intégrale une conception qui sera plus ou moins limitée, suivant l'étendue actuelle de sa perception intellectuelle (ce que nous pourrions appeler son « horizon intellectuel ») ; mais nous n'avons à considérer la formule que dans son sens vrai et complet, en la dégageant de toutes les contingences qui déterminent les conceptions individuelles.

7. Nous devons faire remarquer que le premier précepte du Code Maçonnique est exactement formulé ainsi : « Honore le G. : A. : de l'U. : », et non pas : « Adore le G. : A. : de l'U. : », ceci afin d'écarter jusqu'à la moindre apparence d'idolâtrie. Ce n'en serait, en effet, qu'une apparence, car, comme le prouvent d'ailleurs les considérations que nous exposons ici, la formule impliquant l'adoration serait suffisamment justifiée par la doctrine de l'« Identité Suprême », qui, envisagée dans ce sens, peut s'exprimer en une équation numérique (littérale) bien connue dans la Qabbalah musulmane. D'après le Coran lui-même. Allah « commanda aux anges d'adorer Adam, et ils l'ador rent ; l'orgueilleux Iblis refusa d'obéir, et (c'est pourquoi) il fut au nombre des infidèles » (ch. II, v. 32). – Une autre question, connexe à celle-là, et qui serait intéressante, au double point de vue rituel et historique, pour déterminer la signification et la valeur originelle du symbole du G. : A. :, serait de rechercher si l'on doit régulièrement dire : «   la Gloire du G. : A. : de l'U. : », suivant l'usage qui avait prévalu dans la Maçonnerie française, ou bien, selon la formule anglaise : « Au Nom du G. : A. : de l'U. : » (I.T.N.O.T.G.A.O.T.U.).

Nous pourrions nous étendre encore beaucoup plus longuement sur ce sujet, qui est naturellement susceptible de développements indéfinis, mais, pour conclure pratiquement, nous dirons que l'athéisme en Maçonnerie n'est et ne peut être qu'un masque, qui, dans les pays latins et particulièrement en France, a sans doute eu temporairement son utilité, on pourrait presque dire sa nécessité, et cela pour des raisons diverses que nous n'avons pas à déterminer ici, mais qui aujourd'hui est devenu plutôt dangereux et compromettant pour le prestige et l'influence extérieure de l'Ordre. Ce n'est point à dire, pourtant, qu'on doive pour cela, imitant la tendance piétiste qui domine encore la Maçonnerie anglo-saxonne, demander l'institution d'une profession de foi déiste, impliquant la croyance en un Dieu personnel et plus ou moins anthropomorphe. Loin de nous une pareille pensée ; bien plus, si une pareille déclaration venait jamais à être exigée dans une Fraternité initiatique quelconque, nous serions assurément le premier à refuser d'y souscrire. Mais la formule symbolique de reconnaissance du G. : A. : de l'U. : ne comporte rien de semblable ; elle est suffisante, tout en laissant à chacun la parfaite liberté de ses convictions personnelles (caractère qu'elle a d'ailleurs en commun avec la formule islamite du Monothéisme) ¹, et, au point de vue strictement maçonnique, on ne peut raisonnablement rien exiger de plus ni d'autre que cette simple affirmation de l'Être Universel, qui couronne si harmonieusement l'imposant édifice du symbolisme rituelique de l'Ordre.

1. Il ne faut pas confondre « théisme » avec « déisme », car le grec comporte une signification beaucoup plus universelle que le Dieu des religions exotériques modernes ; nous aurons d'ailleurs plus tard l'occasion de revenir sur ce point.

Conceptions scientifiques et idéal maçonnique ¹

Dans l'article premier de la Constitution du Grand Orient de France, il est écrit que « la Franc-Maçonnerie, considérant les conceptions métaphysiques comme étant du domaine exclusif de l'appréciation individuelle de ses membres, se refuse à toute affirmation dogmatique ». Qu'une pareille déclaration puisse avoir d'excellents résultats pratiques, nous n'en doutons pas ; mais, à un point de vue un peu moins contingent que celui-là, nous comprendrions beaucoup mieux que l'on considérât, non pas les « conceptions métaphysiques », mais bien les conceptions religieuses et philosophiques, voire même scientifiques et sociales, comme relevant exclusivement de l'appréciation individuelle. Ce serait là la plus exacte application des principes de la « tolérance mutuelle » et de la « liberté de conscience », en vertu desquels « la Franc-Maçonnerie n'admet entre ses adeptes aucune distinction de croyance ou d'opinion, suivant les termes de la Constitution de la Grande Loge de France.

Croyances religieuses ou philosophiques, opinions scientifiques ou sociales, la Maçonnerie, si elle est fidèle à ses principes, doit les respecter toutes également, quelles qu'elles soient, à la seule condition qu'elles soient sincères. Dogmatisme religieux ou dogmatisme scientifique, l'un ne vaut pas mieux que l'autre ; et il est parfaitement certain, d'autre part, que l'esprit maçonnique exclut nécessairement tout dogmatisme, fût-il « rationaliste », et cela en raison même du caractère particulier de l'enseignement symbolique et initiatique ². Mais quel rapport la Métaphysique peut-elle avoir avec une affirmation dogmatique quelconque ? Nous n'en voyons aucun, et, sur ce point, nous allons insister quelque peu.

En effet, qu'est-ce que le dogmatisme, d'une façon générale, sinon la tendance, d'origine purement sentimentale et bien humaine, à présenter comme des vérités incontestables ses propres conceptions individuelles (qu'il s'agisse d'ailleurs d'un homme ou d'une collectivité), avec tous les éléments relatifs et incertains qu'elles comportent inévitablement ? De là à prétendre imposer à autrui ces soi-disant vérités, il n'y a qu'un pas, et l'histoire nous montre assez combien il est facile à franchir ; pourtant, de telles conceptions, de par leur caractère relatif et hypothétique, donc illusoire dans une très large mesure, ne peuvent jamais constituer que des « croyances » ou des « opinions », et rien de plus.

Ceci posé, il devient évident qu'il ne peut être question de dogmatisme là où il ne saurait y avoir que de la certitude, à l'exclusion de toute hypothèse, ainsi que de toutes les considérations d'ordre sentimental, qui tendent si souvent, et toujours mal à propos, à empiéter sur le terrain intellectuel. Telle est bien la certitude mathématique, qui ne laisse aucune place à la « croyance » ou à l'« opinion », et qui est parfaitement indépendante de toutes les contingences individuelles ; cela, personne assurément ne songera à le contester, et les positivistes pas plus que les autres. Mais y a-t-il dans tout le domaine scientifique, en dehors des mathématiques pures, la moindre possibilité pour la même certitude ? Nous ne le pensons pas, mais peu nous importe ; car, en revanche, il y a pour nous tout le reste, qui n'est plus du domaine scientifique, et qui constitue précisément la Métaphysique. En effet, la Métaphysique véritable n'est autre chose que l'ensemble synthétique de la Connaissance certaine et immuable, en dehors et au-delà de tout ce qui est contingent et variable ; par suite, nous ne pouvons concevoir la Vérité métaphysique autrement que comme axiomatique dans ses principes et théorématique dans ses déductions, donc exactement aussi rigoureuse que la vérité mathématique, dont elle est le prolongement illimité. Ainsi comprise, la Métaphysique n'a rien qui puisse offenser même les positivistes, et ceux-ci ne peuvent sans illogisme refuser d'admettre qu'il existe, en dehors des limites actuelles de leur compréhension, des vérités démontrables (et parfaitement démontrées pour d'autres qu'eux-mêmes), vérités qui n'ont rien de commun avec le dogme, puisque le caractère essentiel de ce dernier est justement, au contraire, d'être indémontrable, et c'est là sa façon d'être en dehors, sinon au-dessus, de toute discussion.

Ceci nous amène à penser que, si la Métaphysique est telle que nous venons de le dire, ce ne doit cependant pas être là ce qu'on a voulu entendre par « conceptions métaphysiques » dans le texte que nous avons cité tout d'abord, texte que, dans un article sur *La Morale laïque et scientifique*, publié dans *L'Acacia* (n° de juin-juillet 1911), le F. : A. Noailles présente comme « l'attestation sans conteste possible d'un point de vue exclusivement laïque et scientifique des choses ». Certes, nous ne

1. Publié dans « *La Gnose* », octobre 1911, sous la signature de « Palingenius ».

2. Voir les chapitres *L'Orthodoxie Maçonnique*, et *A propos du Grand Architecte de l'Univers*.

contredirions pas l'auteur sur cette affirmation, s'il prenait soin de préciser que le point de vue doit être exclusivement scientifique pour toutes les choses qui relèvent du domaine scientifique ; mais ce serait une erreur que de vouloir étendre le même point de vue et la même méthode au-delà de ce domaine particulier, à des choses auxquelles ils ne peuvent plus s'appliquer en aucune façon. Si nous insistons sur la nécessité d'établir des distinctions profondes entre les différents domaines où l'activité humaine s'exerce par des moyens non moins différents, c'est qu'on néglige trop souvent ces distinctions fondamentales, et qu'il en résulte d'étranges confusions, notamment en ce qui concerne la Métaphysique ; ces confusions, c'est à nous de les dissiper, ainsi que les préventions qu'elles entraînent, et c'est pourquoi nous pensons que les présentes considérations ne seront pas tout à fait inopportunes.

Si donc, comme il le semble bien, on a appelé « conceptions métaphysiques » tout autre chose que la Métaphysique véritable, il n'y a là qu'une erreur toute matérielle sur la signification des termes, et nous ne voulons pas croire qu'il y ait jamais eu rien de plus. Cette méprise s'explique fort aisément par la complète ignorance dans laquelle l'Occident moderne tout entier est tombé à l'égard de la Métaphysique ; elle est donc bien excusable par les circonstances mêmes qui l'ont rendue possible, et qui peuvent également expliquer beaucoup d'autres erreurs connexes de celle-là. Nous passerons donc sur ce point, et nous reviendrons dès maintenant aux distinctions dont nous avons parlé ; pour ce qui est des doctrines religieuses, nous nous sommes déjà suffisamment expliqué à leur sujet ¹, et, quant aux systèmes philosophiques, qu'ils soient d'ailleurs spiritualistes ou matérialistes, nous croyons aussi avoir dit assez nettement ce que nous en pensons ² ; nous ne nous en occuperons donc plus ici, et nous nous bornerons à ce qui regarde plus particulièrement les conceptions scientifiques et sociales.

Dans l'article dont nous avons parlé, le F. : Noailles établit une distinction entre « les vérités de foi, qui sont du domaine de l'inconnaissable, qu'on peut, en tant que telles, accepter ou ne pas accepter, et les vérités scientifiques, apports successifs et démontrables de l'esprit humain, que chaque raison peut contrôler, réviser et faire siennes ». Tout d'abord, nous rappellerons que, s'il est incontestable qu'il y a actuellement de l'inconnu pour les individus humains, nous ne pouvons aucunement admettre pour cela qu'il existe de l'« inconnaissable » ³ ; pour nous, les prétendues « vérités de foi » ne peuvent être que de simples objets de croyance, et le fait de les accepter ou de les rejeter n'est, par conséquent, qu'un résultat de préférences toutes sentimentales. Quant aux « vérités scientifiques », vérités bien relatives et toujours sujettes à révision, en tant qu'elles sont induites de l'observation et de l'expérimentation (il va sans dire que nous mettons complètement à part les vérités mathématiques, qui ont une tout autre source), nous pensons que de telles vérités, en raison de leur relativité même, ne sont démontrables que dans une certaine mesure, et non d'une façon rigoureuse et absolue. D'ailleurs, quand la science prétend sortir du domaine de l'expérience strictement immédiate, les conceptions systématiques auxquelles elle aboutit sont-elles exemptes de tout sentimentalisme à leur base ? Nous ne le croyons pas ⁴, et nous ne voyons pas non plus que la foi dans les hypothèses scientifiques soit plus légitime en elle-même (ni d'ailleurs moins excusable par les conditions qui la produisent) que ne l'est la foi dans les dogmes religieux ou philosophiques.

C'est que, en effet, il existe aussi de véritables dogmes scientifiques, qui ne diffèrent guère des autres que par l'ordre de questions auquel ils se rapportent : et la Métaphysique, telle que nous la comprenons (et la comprendre autrement équivaut à ne pas la comprendre du tout), est aussi indépendante de ceux-ci que de ceux-là. Pour trouver des exemples de ces dogmes scientifiques, nous n'avons qu'à nous reporter à un autre article, publié récemment aussi dans *L'Acacia*, par le F. : Nergal, sous le titre : *Les Abbés savants et notre Idéal maçonnique* ; dans cet article, l'auteur se plaint, fort courtoisement d'ailleurs, de l'ingérence de l'Église Catholique, ou plutôt de certains de ses représentants, dans le domaine des sciences dites positives, et se préoccupe des conséquences qui peuvent en résulter ; mais là n'est pas la question qui nous intéresse. Ce que nous voulons en retenir,

1. Voir *La Religion et les religions*. « La Gnose », septembre-octobre 1910, n° 10, p. 219. – Voir aussi les articles de Matgioi sur *L'erreur métaphysique des religions à forme sentimentale*, « La Gnose », Juillet-août 1910, n° 9, p. 177 et 1911, n° 3, p. 77.

2. Voir le chapitre *A propos du Grand Architecte de l'Univers*.

3. Voir le chapitre *A propos du Grand Architecte de l'Univers*.

4. Sur ce point, se reporter encore à notre chapitre *A propos du Grand Architecte de l'Univers*.

c'est la façon dont sont présentées comme des vérités indubitables et universelles (dans un sens bien restreint, il est vrai) ¹, de simples hypothèses, dont la probabilité même est souvent loin d'être démontrée dans sa relativité, et qui, dans tous les cas, ne peuvent correspondre tout au plus qu'à des possibilités spéciales et étroitement limitées. Cette illusion sur la portée de certaines conceptions n'est pas particulière au F. : Nergal, dont la bonne foi et la conviction sincère ne sauraient d'ailleurs faire aucun doute pour tous ceux qui le connaissent ; mais elle est partagée non moins sincèrement (du moins est-il permis de le croire) par la presque totalité des savants contemporains.

Mais, tout d'abord, il est cependant un point sur lequel nous sommes parfaitement d'accord avec le F. : Nergal : c'est lorsque celui-ci déclare que « la science n'est ni religieuse ni antireligieuse, mais areligieuse (*a* privatif) », et il est en effet évident qu'il ne peut en être autrement, puisque la science et la religion ne s'appliquent pas au même domaine. Seulement, s'il en est ainsi, et si on le reconnaît, on ne doit pas renoncer uniquement à concilier la science et la religion, ce qui ne pourrait être le fait que d'un mauvais théologien ² ou d'un savant incomplet et à vues étroites ; on doit également renoncer à les opposer l'une à l'autre, et à trouver entre elles des contradictions et des incompatibilités qui ne sauraient exister, puisque leurs points de vue respectifs n'ont rien de commun qui permette une comparaison entre elles. Ceci devrait être vrai même pour la « science des religions », si elle existait réellement telle qu'elle prétend être, se tenant sur le terrain strictement scientifique, et si elle n'était pas surtout le prétexte à une exégèse à tendances protestantes ou modernistes (c'est d'ailleurs à peu près la même chose) ; jusqu'à preuve du contraire, nous nous permettons de douter formellement de la valeur de ses résultats ³.

Un autre point sur lequel le F. : Nergal se fait grandement illusion, c'est en ce qui concerne le résultat possible des recherches sur la « filiation des êtres » ; quand bien même l'une ou l'autre des multiples hypothèses qui ont été proposées à ce sujet arriverait un jour à être prouvée d'une façon irréfutable, perdant par là son caractère hypothétique, nous ne voyons pas trop en quoi cela pourrait gêner une religion quelconque (dont nous ne nous faisons certes pas le défenseur), à moins que les représentants autorisés de celle-ci (et non pas seulement quelques individualités estimables, mais sans mandat) n'aient imprudemment et maladroitement émis un avis, que personne n'avait à leur demander, sur la solution de cette question scientifique, laquelle ne relève aucunement de leur compétence ⁴ ; et, même dans ce cas, comme ils auraient manifestement, en agissant ainsi, dépassé leurs pouvoirs, qui ne peuvent concerner que ce qui se rapporte directement à leur « foi », il serait toujours permis à leurs « fidèles », tout en demeurant tels, de ne pas tenir plus de compte de leur opinion à cet égard que de n'importe quelle autre opinion individuelle ⁵. Quant à la Métaphysique (et nous disons ceci pour donner un exemple de la séparation complète des deux domaines métaphysique et scientifique), elle n'a point à se préoccuper de cette question, à laquelle tout intérêt est enlevé par la théorie de la multiplicité des états de l'être, qui permet d'envisager toutes choses sous l'aspect de la simultanéité aussi bien (et en même temps) que sous celui de la succession, et qui réduit les idées de « progrès » et d'« évolution » à leur juste valeur de notions purement relatives et contingentes. Au sujet de la « descendance de l'homme », la seule remarque intéressante que l'on puisse faire à notre point de vue (et encore serait-ce dépasser notre pensée et la déformer totalement que de vouloir interpréter ceci dans un sens « transformiste »), c'est que, si l'homme est spirituellement le principe de toute la Création, il doit en être matériellement la résultante ⁶, car « ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, mais en sens inverse ».

Nous n'insisterons pas davantage là-dessus, et nous n'ajouterons qu'un mot : le F. : Nergal conclut

1. Voir le chapitre *A propos du Grand Architecte de l'Univers*.

2. Ce fut là, d'ailleurs, la véritable raison du procès de Galilée.

3. Voir *La Religion et les religions*, « La Gnose », septembre-octobre 1910, n° 10, p. 219. D'autre part, nous ne croyons pas qu'on puisse considérer M. Loisy comme étant encore catholique. – Enfin, nous nous demandons ce que peut bien être « la mère de *Brahama* » (*sic*) ; nous n'avons jamais trouvé rien de semblable dans toute la Théogonie hindoue.

4. N'est-il pas dit, dans la Bible vulgaire elle-même, que « Dieu a livré le Monde aux disputes des hommes » ?

5. Ceci est strictement conforme à la définition du dogme catholique de l'« infailibilité pontificale », même entendu dans son sens le plus littéral.

6. C'est pourquoi toutes les traditions s'accordent à le considérer comme formé par la synthèse de tous les éléments et de tous les règnes de la Nature.

en disant que « la science ne peut avoir qu'un but, une plus parfaite connaissance des phénomènes » ; nous dirions simplement que son but ne peut être que « la connaissance des phénomènes », car nous ne saurions admettre qu'il y ait du « plus parfait » et du « moins parfait ». La science, étant donc éminemment relative, ne peut nécessairement atteindre que des vérités non moins relatives, et c'est la Connaissance intégrale seule qui est « la Vérité », de même que « l'idéal » n'est pas « la plus grande perfection possible de l'espèce humaine » seulement ; il doit être la Perfection, qui réside dans la Synthèse Universelle de toutes les espèces, de toutes les humanités ¹.

Il nous reste maintenant à préciser ce qui a rapport aux conceptions sociales; et nous dirons tout de suite que, par là, nous n'entendons pas seulement les opinions politiques, qui sont trop évidemment en dehors de la question; ce n'est pas inutilement, en effet, que la Maçonnerie s'interdit toute discussion à leur sujet, et même, sans être réactionnaire le moins du monde, il est bien permis d'admettre que la « démocratie républicaine » ne soit pas l'idéal social de tous les Maçons répandus sur les deux Hémisphères. Mais, dans cette catégorie des conceptions sociales, nous faisons rentrer aussi tout ce qui concerne la morale, car il ne nous est pas possible de considérer cette dernière comme pouvant être autre chose qu'« un art social », ainsi que le dit fort bien le F. : Noailles dans l'article que nous avons déjà cité; nous n'irions donc pas, comme celui-ci, jusqu'à « laisser le champ ouvert à toutes les spéculations métaphysiques » dans un domaine où la Métaphysique n'a que faire. En effet, dès lors qu'il s'agit des relations sociales, il ne peut, malgré tout ce qu'ont dit là-dessus les philosophes et les moralistes, s'agir que de considérations basées sur l'intérêt, que cet intérêt réside d'ailleurs dans une utilité pratique et purement matérielle ou dans une préférence d'ordre sentimental, ou, comme c'est le cas le plus habituel en fait, dans une combinaison de l'un et de l'autre. Ici, tout relève donc des seules appréciations individuelles, et la question se réduit, pour une collectivité quelconque, à chercher et à trouver un terrain d'entente sur lequel puisse se concilier la diversité de ces multiples appréciations, correspondant à autant d'intérêts différents. S'il faut de toute nécessité des conventions pour rendre la vie sociale supportable ou même simplement possible, on devrait du moins avoir la franchise d'avouer que ce ne sont bien là que des conventions, dans lesquelles il ne peut y avoir rien d'absolu, et qui doivent varier incessamment avec toutes les circonstances de temps et de lieu, dont elles dépendent entièrement. Dans ces limites qui marquent son caractère relatif, la morale, se bornant à « chercher les règles de l'action dans le fait que les hommes vivent en société » (ces règles se modifiant forcément avec la forme de la société), aura une valeur parfaitement établie et une utilité indéniable; mais elle ne doit prétendre à rien de plus, de même qu'une religion quelconque, au sens occidental du mot, ne peut, sans sortir de son rôle comme cela arrive trop souvent, se vanter d'établir autre chose qu'une croyance pure et simple; et, par son côté sentimental, la morale elle-même, si « laïque » et si « scientifique » qu'elle puisse être, contiendra toujours aussi une part de croyance, puisque l'individu humain, dans son état actuel, et à de rares exceptions près, est ainsi fait qu'il ne saurait s'en passer.

Mais faudra-t-il que ce soit sur de pareilles contingences que se fonde l'idéal maçonnique ? et celui-ci devra-t-il dépendre ainsi des tendances individuelles de chaque homme et de chaque fraction de l'humanité ? Nous ne le pensons pas; nous estimons au contraire que cet idéal, pour être vraiment « l'idéal », doit être en dehors et au-dessus de toutes les opinions et de toutes les croyances, comme de tous les partis et de toutes les sectes, comme aussi de tous les systèmes et de toutes les écoles particulières, car il n'y a pas d'autre façon que celle-là de « tendre à l'Universalité » en « écartant ce qui divise pour conserver ce qui unit »; et cet avis doit assurément être partagé par tous ceux qui entendent travailler, non à la vaine édification de la « Tour de Babel », mais à la réalisation effective du Grand Œuvre de la Construction Universelle.

1. La Tradition, en effet, n'admet pas seulement la pluralité des mondes habités, mais aussi la pluralité des humanités répandues sur ces mondes (voir Simon et Théophile, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, pp. 27 à 30) ; nous aurons l'occasion de revenir ailleurs sur cette question.

Compte-rendu sur « by-ways of freemasonry »

du Rév. John T. Lawrence [P.A.G.C., Eng.]¹.

L'auteur de la série d'essais réunis sous ce titre a voulu montrer, comme il le déclare dans sa préface (et nous pensons qu'il y a réussi), que la littérature maçonnique peut trouver des sujets dignes d'intérêt en dehors des études purement historiques et archéologiques, qui semblent constituer actuellement sa préoccupation presque exclusive, du moins en Angleterre. Aussi s'est-il proposé de traiter dans ce volume diverses questions qui se posent en quelque sorte journalièrement, sur ce qu'on peut appeler « les à-côtés de la Franc-Maçonnerie » ; et il aborde, avant toute autre, celle du nombre des degrés, dont nous avons aussi parlé autrefois dans la présente revue².

Suivant le Livre des Constitutions, « il n'y a que trois degrés, comprenant la Sainte Royale Arche »³, et ceci est en effet la seule réponse conforme à la plus stricte orthodoxie⁴. Il en résulte, tout d'abord, que l'« Arch Masonry » n'est point réellement et originellement distincte de la « Craft Masonry », mais que, dans celle-ci même (et sans être aucunement un degré spécial), elle vient se superposer à la « Square Masonry » pour constituer le complément de la Maîtrise⁵. Une autre conséquence est que l'on ne peut pas considérer comme essentiellement maçonniques, ni même comme faisant effectivement partie de la Maçonnerie, les divers ordres, rites ou systèmes dits de hauts grades ; ce ne sont bien là, en réalité, que des organisations « à côté », qui sont venues se greffer successivement, à des époques plus ou moins éloignées, mais toujours relativement récentes, sur la primitive Fraternité des « Anciens Maçons Libres et Acceptés »⁶, et qui, le plus souvent, n'ont guère avec celle-ci et entre elles d'autre lien que le fait de recruter leurs membres exclusivement parmi les possesseurs de tel ou tel grade maçonnique⁷. Telle est, en premier lieu, la « Mark Masonry », que l'on pourrait, en un

1. Éditeur : A. Lewis, 13, Paternoster Row, London, E. C. ; et chez l'auteur, St. Peter's Vicarage, Accrington. – Le même auteur (ancien directeur de *The Indian Masonic Review*) a publié précédemment divers autres ouvrages sur des sujets maçonniques : *Masonic Jurisprudence and Symbolism*, *Sidelights on Freemasonry*, etc.

(Note de L'Éditeur : Ce compte rendu a été publié dans *La Gnose*, janvier 1912, sous initiale P.)

2. *La Gnose et la Franc-Maçonnerie*. 1^{re} année, n° 5.

3. Le degré de « Holy Royal Arch Mason », tel qu'il est pratiqué dans les chapitres anglais et américains de l'« Arch Masonry », ne doit pas être confondu avec le 13^e degré de la hiérarchie écossaise, qui porte également le titre de « Royale Arche ».

4. Il faut bien remarquer que les trois « degrés » (*degrees*) dont il est ici question sont exactement ce que nous avons appelé ailleurs les « grades initiatiques », les distinguant alors des « degrés de l'initiation » proprement dits, « dont la multiplicité est nécessairement indéfinie » (cf. *L'Initiation Maçonnique*, par le F. Oswald Wirth).

5. Il faut entendre par « Square Masonry » la Maçonnerie à symbolisme purement rectiligne, et par « Arch Masonry » la Maçonnerie à symbolisme curviligne (ayant le cercle pour forme-mère, comme on le voit en particulier dans le tracé de l'ogive), les figurations géométriques empruntées à l'ancienne Maçonnerie opérative n'ayant plus, naturellement, que le caractère de symboles pour la Maçonnerie spéculative, comme elles l'avaient déjà (ainsi d'ailleurs que les outils de construction) pour les anciens Hermétistes (voir *La Hiérarchie Opérative et le Grade de Royale Arche*, par le F. Oswald Wirth, et aussi *Le Livre de l'Apprenti*, pp. 24 à 29). – Dans l'ancienne Maçonnerie française, l'expression « passer du triangle au cercle » était aussi employée pour caractériser le passage des « grades symboliques » aux « grades de perfection », comme on le voit notamment dans le Catéchisme des Élus Cohens (à ce sujet, voir encore *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2^e année, n° 8, p. 215, note 1, et, sur la solution du problème hermétique de la « quadrature du cercle », *Remarque sur la production des Nombres*, 1^{re} année, n° 8, p. 156).

6. Dans la Maçonnerie américaine, « Grand Lodge of Ancient Free and Accepted Masons » est encore le titre distinctif de toute obédience qui s'en tient rigoureusement à la pratique des trois grades symboliques, et qui n'en reconnaît officiellement aucun autre ; il est vrai que le Rite Écossais, de son côté, se déclare également « Ancien et Accepté », et que l'on a vu tel autre système à degrés multiples, d'origine bien plus récente encore, se proclamer « Ancien et Primitif », voire même « Primitif et Originel », en dépit de toute évidence historique.

7. Souvent aussi, leurs rituels ne sont guère que des développements plus ou moins heureux de ceux de la Maçonnerie symbolique (voir *Les Hauts Grades Maçonniques*, 1^{re} année, n° 7).

certain sens, regarder comme une continuation du grade de compagnon (*Fellow Craft*) ¹, et qui, à son tour, sert de base à l'organisation des « Royal Ark Mariners » ²; tels sont aussi les multiples ordres de chevalerie, dont la plupart n'admettent comme membres que des « Royal Arch Masons », et parmi lesquels on peut citer principalement les « Ordres Unis du Temple et de Malte », et l'« Ordre de la Croix Rouge de Rome et de Constantin » ³. Parmi les autres systèmes de hauts grades pratiqués en Angleterre (en dehors du « Rite Écossais Ancien et Accepté »), nous mentionnerons seulement l'« Ordre Royal d'Écosse » (comprenant les deux grades de H.R.D.M. et R.S.Y.C.S. ⁴, le Rite des « Royal And Select Masters » (ou « Cryptic Masonry »), et celui des « Allied Masonic Degrees », sans parler de l'Ordre du « Secret Monitor » ⁵, de celui des « Rosicruciens » ⁶, etc.

Nous ne nous arrêterons pas ici aux chapitres qui ne concernent que certains points tout spéciaux à la Maçonnerie anglaise ; d'un intérêt beaucoup plus général sont ceux où l'auteur (qui, disons-le en passant, se montre quelque peu sévère à l'égard du Grand Orient de France) ⁷ envisage différents sujets d'ordre symbolique et plus proprement spéculatif, et donne notamment des aperçus pouvant contribuer à l'élucidation de diverses questions relatives à la légende des grades symboliques et à sa valeur au point de vue de la réalité historique. Malheureusement, le manque de place ne nous permet guère de faire plus que de traduire ici les titres des principaux de ces chapitres : *Le Roi Salomon, La Bible et le Rituel* ⁸, *Les deux Saints Jean* ⁹, *Le Tétragramme* ¹⁰, *La Pierre Cubique* ¹¹, *L'Échelle de Jacob* ¹², *Le Terrain Sacré, Le Rameau d'Acacia*. Nous recommandons la lecture de cet intéressant ouvrage à tous ceux qui s'occupent d'études maçonniques, et qui possèdent d'ailleurs une connaissance suffisante de la langue anglaise.

1. La légende du « Mark Degree » qui se subdivise en « Mark Man » et « Mark Master » est fondée sur cette parole de l'Écriture : « La pierre que les constructeurs avaient rejetée est devenue la pierre angulaire » (Psaume CXVIII, v. 22), citée dans l'Évangile (Luc, ch. XX, v. 17). – Parmi les emblèmes caractéristiques de ce degré, la « clef de voûte » (*keystone*) joue un rôle analogue à celui de l'équerre dans la « Craft Masonry ».

2. La légende de ce degré additionnel, peu important en lui-même, se rapporte au Déluge biblique, comme l'indique d'ailleurs sa dénomination.

3. La croix, sous l'une ou l'autre de ses diverses formes, est l'emblème principal de tous ces ordres de chevalerie, dont le rituel est essentiellement « chrétien et trinitaire ».

4. Abréviations de *Heredom* (ou *Harodim*, mot dont la dérivation est très controversée) et *Rosy Cross*.

5. La légende sur laquelle repose le rituel de cet ordre (lequel paraît être originaire de Hollande) est l'histoire de l'amitié de David et de Jonathan (I Samuel, ch. XX, vv. 18 et suivants). – À l'ordre du « Secret Monitor » est superposé celui de la « Scarlet Cord », dont la légende se trouve dans le Livre de Josué (ch. II, v. 18).

6. Celui-ci, qui comprend neuf degrés, et dont l'objet est entièrement littéraire et archéologique, n'a rien de commun, malgré son titre, avec le « Rose-Croix », 18^e degré de la hiérarchie écossaise.

7. À ce propos, voir *L'Orthodoxie Maçonnique*, 1^{re} année, n^o 6, *A propos du Grand Architecte de l'Univers*, 2^e année, n^{os} 7 et 8, et *Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique*, 2^e année, n^o 10. – Mais nous ne voulons pas aborder, du moins pour le moment, la question si discutée des « Landmarks » de la Franc-Maçonnerie.

8. Nous nous permettons une remarque à ce sujet : pour nous, la Bible hébraïque ne constitue en réalité qu'une partie du « Volume of the Sacred Law », qui, dans son universalité, doit nécessairement comprendre les Écritures Sacrées de tous les peuples.

9. Le point de vue de l'auteur, strictement « évangélique », est tout différent de celui sous lequel le F. : Ragon a traité cette question dans *La Messe et ses Mystères*, ch. XXI (voir *L'Archéomètre*, 1^{re} année, n^o 11, pp. 244 et 245).

10. Il semble y avoir, au début de ce chapitre, quelque confusion entre les deux noms divins יהוה (signifiant « Je suis ») et יהוה, qui sont l'un et l'autre de quatre lettres, et qui sont pareillement dérivés de la racine היה, « être ».

11. Il est à regretter, à notre point de vue, que l'auteur s'en soit tenu à l'interprétation exclusivement morale de ce symbole, aussi bien que de plusieurs autres. – La « pierre cubique » est appelée en anglais « perfect ashlar », tandis que « rough ashlar » est la désignation de la « pierre brute ».

12. Sur ce symbole, voir *L'Archéomètre*, 2^e année, n^o 12, pp. 311 à 313. – L'auteur fait remarquer, avec juste raison, que l'Échelle (à sept échelons, formés respectivement des métaux qui correspondent aux différentes planètes) figurait également dans les Mystères de Mithra (8^e grade) : sur ceux-ci et leurs rapports avec la Maçonnerie, voir *Discours sur l'Origine des Initiations*, par le F. : Jules Doinel (1^{re} année, n^o 6).

FORMES TRADITIONNELLES ET CYCLES COSMIQUES

Avant-propos

Les articles réunis dans le présent recueil représentent l'aspect le plus « original » peut-être – le plus déconcertant aussi pour nombre de lecteurs – de l'œuvre de René Guénon. On aurait pu l'intituler Fragments d'une histoire inconnue, mais d'une histoire qui englobe protohistoire et préhistoire puisqu'elle commence avec la Tradition primordiale contemporaine des débuts de la présente humanité.

Ce sont des fragments destinés à demeurer tels en ce sens qu'il eût été sans doute impossible à Guénon lui-même de présenter cette histoire de manière continue et sans lacunes car les sources traditionnelles qui lui en ont fourni les éléments étaient vraisemblablement multiples. Ce sont des fragments aussi en un autre sens car on n'a pu réunir ici que les textes non encore incorporés dans de précédents volumes soit par Guénon lui-même, soit par les compilateurs de recueils posthumes déjà publiés.

Tels quels ces fragments nous ont paru ouvrir tant d'horizons nouveaux pour le lecteur occidental d'aujourd'hui qu'il eût été regrettable de les laisser enfouis en des collections de revues accessibles seulement dans quelques grandes bibliothèques publiques.

Nous avons fait allusion à des sources traditionnelles multiples. C'est ici le lieu de rappeler ce qu'a écrit un jour René Guénon, à savoir que ses sources ne comportaient pas de « références ». Cela est plus vrai encore pour les textes ici rassemblés que pour d'autres parties de l'œuvre de Guénon. Aussi le présent recueil est-il destiné, dans notre esprit, principalement aux lecteurs qui ont déjà connaissance de l'ensemble de l'œuvre de l'auteur : la Métaphysique exposée par Guénon sera pour eux la caution de l'histoire de la Tradition.

Dans les textes qu'on va lire, c'est surtout ce qui touche à l'Hyperborée et à l'Atlantide qui sera une pierre d'achoppement pour certains, car presque tout ce qui en est dit se trouve à contre-courant des idées qui prévalent, en général, dans le monde scientifique occidental. Les points de convergence seraient, croyons-nous, plus nombreux avec les résultats de la recherche scientifique dans le monde soviétique ; mais ceux-ci sont trop imparfaitement connus ici pour qu'on puisse utilement en faire état.

D'ailleurs, étant donné le caractère préhistorique évident des époques auxquelles nous reportent les traditions hyperboréenne et atlantéenne, on ne saurait évoquer que des indices, au mieux quelques faisceaux d'indices, la plupart se situant dans les domaines de l'ethnographie, de la linguistique comparée et des religions. C'est ainsi qu'on pourrait mentionner la communauté de certains rites, la parenté plus ou moins étroite de plusieurs autres, en particulier de la circoncision pratiquée des deux côtés de l'Atlantique. L'architecture et l'archéologie apporteraient sans doute quelques appuis. On sait qu'après l'avoir nié pendant des générations, les savants ont dû, depuis la découverte de quelques cryptes funéraires, admettre que les pyramides du Nouveau Monde étaient à usage, non seulement de temples, mais aussi de tombeaux – et parfois d'observatoires – tout comme celles d'Égypte. Il reste que cet ensemble de données ne peut, encore une fois, du point de vue de la Science officielle, apporter que des indices, non des certitudes, quant à la présence de l'homme dans un continent atlantidien, l'existence même de ce dernier, aux époques géologiques antérieures n'étant plus discutée.

L'étude sur les cycles cosmiques par laquelle s'ouvre le recueil en raison de son caractère de préambule, n'offre pas de difficultés particulières, l'existence d'une doctrine des cycles dans la tradition hindoue étant généralement connue en Occident. On sait maintenant que des théories cycliques existent également dans la Kabbale juive et dans l'ésotérisme islamique.

Pour donner plus de cohérence à ce recueil, on a retenu seulement, outre les études sur l'Hyperborée et l'Atlantide, celles qui concernent des traditions non chrétiennes ayant eu une influence directe sur le monde occidentale, c'est-à-dire la tradition hébraïque et les traditions égyptienne et gréco-latine. Le Celtisme pourtant n'y figure pas, non plus que l'Islam. Ce n'est pas qu'on mésestime, loin de là, le rôle de ces deux traditions. Simplement, ce qui, dans l'œuvre de Guénon, concerne le Celtisme a

été intégré dans le recueil intitulé Symboles fondamentaux de la Science sacrée : ce sont les études sur Le Saint-Graal (chap. III et IV de cet ouvrage), sur La triple enceinte druidique (chap. X), sur La Terre du Soleil (chap. XII), sur Le Sanglier et l'Ourse (chap. XXIV). En ce qui concerne l'Islam, le seul article de Guénon ayant un rapport avec le présent sujet est celui intitulé Les mystères de la lettre Nûn, qui forme le chapitre XXIII des Symboles fondamentaux.

Pour les traditions hébraïque et égyptienne, on complétera les études contenues dans le présent recueil par le chapitre XXI du Règne de la quantité et les signes des Temps, sur Caïn et Abel et par le chapitre XX des Symboles fondamentaux intitulé Sheth.

Cela étant précisé, il faut ajouter que le volume présenté aujourd'hui ne peut en tout cas être entièrement séparé des trois livres suivants considérés dans leur totalité : Le Roi du Monde, Le Règne de la quantité et les signes des Temps et les Symboles fondamentaux de la Science Sacrée. Nous permettra-t-on d'ajouter que les connaissances cosmologiques traditionnelles renfermées dans ces quatre livres constituent une somme qui n'a sans doute son équivalent dans aucune langue ?

Roger Maridort

Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques ¹

On nous a parfois demandé, à propos des allusions que nous avons été amené à faire çà et là à la doctrine hindoue des cycles cosmiques et à ses équivalents qui se rencontrent dans d'autres traditions, si nous ne pourrions en donner, sinon un exposé complet, tout au moins une vue d'ensemble suffisante pour en dégager les grandes lignes. À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. Tout ce qu'il est réellement possible de faire, à notre avis, c'est de chercher à éclaircir quelques points par des remarques telles que celles qui vont suivre, et qui ne peuvent en somme avoir aucune prétention que d'apporter de simples suggestions sur le sens de la doctrine dont il s'agit, bien plutôt que d'expliquer celle-ci véritablement.

Nous devons considérer un cycle, dans l'acception la plus générale de ce terme, comme représentant le processus de développement d'un état quelconque de manifestation, ou, s'il s'agit de cycles mineurs, de quelqu'une des modalités plus ou moins restreintes et spécialisées de cet état. D'ailleurs, en vertu de la loi de correspondance qui relie toutes choses dans l'Existence universelle, il y a toujours et nécessairement une certaine analogie soit entre les différents cycles de même ordre, soit entre les cycles principaux et leurs divisions secondaires. C'est là ce qui permet d'employer, pour en parler, un seul et même mode d'expression, bien que celui-ci ne doive souvent être entendu que symboliquement, l'essence même de tout symbolisme étant précisément de se fonder sur les correspondances et les analogies qui existent réellement dans la nature des choses. Nous voulons surtout faire allusion ici à la forme « chronologique » sous laquelle se présente la doctrine des cycles : le *Kalpa* représentant le développement total d'un monde, c'est-à-dire d'un état ou degré de l'Existence universelle, il est évident qu'on ne pourra parler littéralement de la durée d'un *Kalpa*, évaluée suivant une mesure de temps quelconque, que s'il s'agit de celui qui se rapporte à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes, et qui constitue proprement notre monde. Partout ailleurs, cette considération de la durée et de la succession qu'elle implique ne pourra plus avoir qu'une valeur symbolique et devra être transposée analogiquement, la succession temporelle n'étant alors qu'une image de l'enchaînement, logique et ontologique à la fois, d'une série « extra-temporelle » de causes et d'effets ; mais, d'autre part, comme le langage humain ne peut exprimer directement d'autres conditions que celles de notre état, un tel symbolisme est par là même justifié et doit être regardé comme parfaitement naturel et normal.

Nous n'avons pas l'intention de nous occuper présentement des cycles les plus étendus, tels que les *Kalpas* ; nous nous bornerons à ceux qui se déroulent à l'intérieur de notre *Kalpa*, c'est-à-dire aux *Manvantaras* et à leurs subdivisions. À ce niveau, les cycles ont un caractère à la fois cosmique et historique, car ils concernent plus spécialement l'humanité terrestre, tout en étant en même temps étroitement liés aux événements qui se produisent dans notre monde en dehors de celle-ci. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, car l'idée de considérer l'histoire humaine comme isolée en quelque sorte de tout le reste est exclusivement moderne et nettement opposée à ce qu'enseignent toutes les traditions, qui affirment au contraire, unanimement une corrélation nécessaire et constante entre les deux ordres cosmiques et humains.

Les *Manvantaras*, ou ères de *Manus* successifs, sont au nombre de quatorze, formant deux séries septénaires dont la première comprend les *Manvantaras* passés et celui où nous sommes présentement, et la seconde les *Manvantaras* futurs. Ces deux séries, dont l'une se rapporte ainsi au passé, avec le présent qui en est la résultante immédiate, et l'autre à l'avenir, peuvent être mises en correspondance avec celles des sept *Swargas* et des sept *Pâtâlas*, qui représentent l'ensemble des états respectivement supérieurs et inférieurs à l'état humain, si l'on se place au point de vue de la hiérarchie des degrés de l'Existence ou de la manifestation universelle, ou antérieurs et postérieurs par rapport à ce même état, si l'on se place au point de vue de l'enchaînement causal des cycles décrit symboliquement, comme toujours, sous l'analogie d'une succession temporelle. Ce dernier point de vue est évidemment celui qui importe le plus ici : il permet de voir, à l'intérieur de notre *Kalpa*,

1. Cet article a paru en Anglais dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, numéro de Juin-Décembre 1937, dédié à A. K. Coomaraswamy, à l'occasion de son soixantième anniversaire.

comme une image réduite de tout l'ensemble des cycles de la manifestation universelle, suivant la relation analogique que nous avons mentionnée précédemment, et, en ce sens, on pourrait dire que la succession des *Manvantaras* marque en quelque sorte un reflet des autres mondes dans le nôtre. On peut d'ailleurs remarquer encore, pour confirmer ce rapprochement, que les deux mots *Manu* et *Loka* sont employés l'un et l'autre comme désignations symboliques du nombre 14 ; parler à cet égard d'une simple « coïncidence » serait faire preuve d'une complète ignorance des raisons profondes qui sont inhérentes à tout symbolisme traditionnel.

Il y a lieu d'envisager encore une autre correspondance avec les *Manvantaras*, en ce qui concerne les sept *Dwîpas* ou « régions » en lesquelles est divisés notre monde ; en effet, bien que ceux-ci soient représentés, suivant le sens propre du mot qui les désigne, comme autant d'îles ou de continents répartis d'une certaine façon dans l'espace, il faut bien se garder de prendre ceci littéralement et de les regarder simplement comme des parties différentes de la terre actuelle ; en fait, ils « émergent » tour à tour et non simultanément, ce qui revient à dire qu'un seul d'entre eux est manifesté dans le domaine sensible pendant le cours d'une certaine période. Si cette période est un *Manvantara*, il faudra en conclure que chaque *Dwîpa* devra apparaître deux fois dans le *Kalpa*, soit une fois dans chacune des deux séries septénaires dont nous venons de parler ; et, du rapport de ces deux séries, qui se correspondent en sens inverse comme il en est dans tous les cas similaires, et en particulier pour celles des *Swargas* et des *Pâtâlas*, on peut déduire que l'ordre d'apparition des *Dwîpas* devra également, dans la seconde série, être inverse de ce qu'il a été dans la première. En somme, il s'agit là d'états différents du monde terrestre, bien plutôt que de « régions » à proprement parler ; le *Jambu-Dwîpa* représente en réalité la terre entière dans son état actuel, et, s'il est dit s'étendre au sud du *Mêru*, ou de la montagne « axiale » autour de laquelle s'effectuent les révolutions de notre monde, c'est qu'en effet, le *Mêru* étant identifié symboliquement au pôle Nord, toute la terre est bien véritablement située au sud par rapport à celui-ci. Pour expliquer ceci plus complètement, il faudrait pouvoir développer le symbolisme des directions de l'espace, suivant lesquelles sont répartis les *Dwîpas*, ainsi que les relations de correspondance qui existent entre ce symbolisme spatial et le symbolisme temporel sur lequel repose toute la doctrine des cycles ; mais, comme il ne nous est pas possible d'entrer ici dans ces considérations qui demanderaient à elles seules tout un volume, nous devons nous contenter de ces indications sommaires, que pourront d'ailleurs facilement compléter par eux-mêmes tous ceux qui ont déjà quelque connaissance de ce dont il s'agit.

Cette façon d'envisager les sept *Dwîpas* se trouve confirmée aussi par les données concordantes d'autres traditions dans lesquelles il est également parlé des « sept terres », notamment dans l'ésotérisme islamique et la Kabbale hébraïque : Ainsi, dans cette dernière, ces « sept terres », tout en étant figurées extérieurement par autant de divisions de la terre de Chanaan, sont mises en rapport avec les règnes des « sept rois d'Edom », qui correspondent assez manifestement aux sept *Manus* de la première série ; et elles sont toutes comprises dans la « Terre des Vivants », qui représente le développement complet de notre monde, considéré comme réalisé de façon permanente dans son état principiel. Nous pouvons noter ici la coexistence de deux points de vue, l'un de succession, qui se réfère à la manifestation en elle-même, et l'autre de simultanéité, qui se réfère à son principe, ou à ce qu'on pourrait appeler son « archétype » ; et, au fond, la correspondance de ces deux points de vue équivaut d'une certaine façon à celle du symbolisme temporel et du symbolisme spatial, à laquelle nous venons précisément de faire allusion en ce qui concerne les *Dwîpas* de la tradition hindoue.

Dans l'ésotérisme islamique, les « sept terres » apparaissent, peut-être plus explicitement encore, comme autant de *tabaqât* ou « catégories » de l'existence terrestre, qui coexistent et s'interpénètrent en quelque sort, mais dont une seule peut être actuellement atteinte par les sens, tandis que les autres sont à l'état latent et ne peuvent être perçues qu'exceptionnellement et dans certaines conditions spéciales ; et, ici encore, elles sont tour à tour manifestées extérieurement, dans les diverses périodes qui se succèdent au cours de la durée totale de ce monde. D'autre part, chacune des « sept terres » est régie par un *Qutb* ou « Pôle », qui correspond ainsi très nettement au *Manu* de la période pendant laquelle sa terre est manifestée ; et ces sept *Aqtâb* sont subordonnés au « Pôle » suprême, comme les différentes *Manus* le sont à l'*Adi-Manu* ou *Manu* primordial ; mais en outre, en raison de la coexistence des « sept terres », ils exercent aussi, sous un certain rapport, leurs fonctions d'une façon permanente et simultanée. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette désignation de « Pôle » se rattache étroitement au symbolisme « polaire » du *Mêru* que nous avons mentionné

tout à l'heure, le *Mêru* lui-même ayant d'ailleurs pour exact équivalent la montagne de *Qâf* dans la tradition islamique. Ajoutons encore que les sept « Pôles » terrestres sont considérés comme les reflets des sept « Pôles » célestes, qui président respectivement aux sept cieux planétaires ; et ceci évoque naturellement la correspondance avec les *Swargas* dans la doctrine hindoue, ce qui achève de montrer la parfaite concordance qui existe à ce sujet entre les deux traditions.

Nous envisagerons maintenant les divisions d'un *Manvantara*, c'est-à-dire les *Yugas*, qui sont au nombre de quatre ; et nous signalerons tout d'abord, sans y insister longuement, que cette division quaternaire d'un cycle est susceptible d'applications multiples, et qu'elle se retrouve en fait dans beaucoup de cycles d'ordre plus particulier : on peut citer comme exemples les quatre saisons de l'année, les quatre semaines du mois lunaire, les quatre âges de la vie humaine ; ici encore, il y a correspondance avec le symbolisme spatial, rapporté principalement en ce cas aux quatre points cardinaux. D'autre part, on a souvent remarqué l'équivalence manifeste des quatre *Yugas* avec les quatre âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, tels qu'ils étaient connus de l'antiquité gréco-latine : de part et d'autre, chaque période est également marquée par une dégénérescence par rapport à celle qui l'a précédée ; et ceci, qui s'oppose directement à l'idée de « progrès » telle que le conçoivent les modernes, s'explique très simplement par le fait que tout développement cyclique, c'est-à-dire en somme, tout processus de manifestation, impliquant nécessairement un éloignement graduel du principe, constitue bien véritablement en effet, une « descente », ce qui est d'ailleurs aussi le sens réel de la « chute » dans la tradition judéo-chrétienne.

D'un *Yuga* à l'autre, la dégénérescence s'accompagne d'une décroissance de la durée, qui est d'ailleurs considérée comme influençant la longueur de la vie humaine ; et ce qui importe avant tout à cet égard, c'est le rapport qui existe entre les durées respectives de ces différentes périodes. Si la durée totale du *Manvantara* est représentée par 10, celle du *Krita-Yuga* ou *Satya-Yuga* le sera par 4, celle du *Trêtâ-Yuga* par 3, celle du *Dwâpara-Yuga* par 2, et celle du *Kali-Yuga* par 1 ; ces nombres sont aussi ceux des pieds du taureau symbolique de *Dharma* qui sont figurés comme reposant sur la terre pendant les mêmes périodes. La division du *Manvantara* s'effectue donc suivant la formule $10 = 4 + 3 + 2 + 1$, qui est, en sens inverse, celle de la *Tétrakys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; cette dernière formule correspond à ce que le langage de l'hermétisme occidental appelle la « circulation du quadrant », et l'autre au problème inverse de la « quadrature du cercle », qui exprime précisément le rapport de la fin du cycle à son commencement, c'est-à-dire, l'intégration de son développement total ; il y a là tout un symbolisme à la fois arithmétique et géométrique que nous ne pouvons qu'indiquer encore en passant pour ne pas trop nous écarter de notre sujet principal.

Quant aux chiffres indiqués dans divers textes pour la durée du *Manvantara*, et par suite pour celle des *Yugas*, il doit être bien entendu qu'il ne faut nullement les regarder comme constituant une « chronologie » au sens ordinaire de ce mot, nous voulons dire comme exprimant des nombres d'années devant être pris à la lettre ; c'est d'ailleurs pourquoi certaines variations apparentes dans ces données n'impliquent au fond aucune contradiction réelle. Ce qui est à considérer dans ces chiffres, d'une façon générale c'est seulement le nombre 4320, pour la raison que nous allons expliquer par la suite, et non point les zéros plus ou moins nombreux dont il est suivi, et qui peuvent même être surtout destinés à égarer ceux qui voudraient se livrer à certains calculs. Cette précaution peut sembler étrange à première vue, mais elle est cependant facile à expliquer : si la durée réelle du *Manvantara* était connue, et si en outre, son point de départ était déterminé avec exactitude, chacun pourrait sans difficulté en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs ; or, aucune tradition orthodoxe n'a jamais encouragé les recherches au moyen desquelles l'homme peut arriver à connaître l'avenir dans une mesure plus ou moins étendue, cette connaissance présentant pratiquement beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages véritables. C'est pourquoi le point de départ et la durée du *Manvantara* ont toujours été dissimulés plus ou moins soigneusement, soit en ajoutant ou en retranchant un nombre déterminé d'années aux dates réelles, soit en multipliant ou divisant les durées des périodes cycliques de façon à conserver seulement leurs proportions exactes ; et nous ajouterons que certaines correspondances ont parfois aussi été interverties pour des motifs similaires.

Si la durée du *Manvantara* est 4 320, celles des quatre *Yugas* seront respectivement 1 728, 1 296, 864 et 432 ; mais par quel nombre faudra-t-il multiplier ceux-là pour obtenir l'expression de ces

durées en années ? Il est facile de remarquer que tous les nombres cycliques sont en rapport direct avec la division géométrique du cercle : ainsi, $4\ 320 = 360 \times 12$; il n'y a d'ailleurs rien d'arbitraire ou de purement conventionnel dans cette division, car, pour des raisons relevant de la correspondance qui existe dans l'arithmétique et la géométrie, il est normal qu'elle s'effectue suivant des multiples de 3, 9, 12, tandis que la division décimale est celle qui convient proprement à la ligne droite. Cependant, cette observation, bien que vraiment fondamentale, ne permettrait pas d'aller très loin dans la détermination des périodes cycliques, si l'on ne savait en outre, que la base principale de celles-ci, dans l'ordre cosmique, est la période astronomique de la précession des équinoxes, dont la durée est de 25 920 ans, de telle sorte que le déplacement des points équinoxiaux est d'un degré en 72 ans. Ce nombre 72 est précisément un sous-multiple de $4\ 320 = 72 \times 60$, et $4\ 320$ est à son tour un sous-multiple de $25\ 920 = 4\ 320 \times 6$; le fait qu'on retrouve pour la précession des équinoxes les nombres liés à la division du cercle est d'ailleurs encore une preuve du caractère véritablement naturel de cette dernière ; mais la question qui se pose est maintenant celle-ci : quel multiple ou sous-multiple de la période astronomique dont il s'agit correspond réellement à la durée du *Manvantara* ?

La période qui apparaît le plus fréquemment dans différentes traditions, à vrai dire, est peut-être moins celle même de la précession des équinoxes que sa moitié : c'est, en effet, celle-ci qui correspond notamment à ce qu'était la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée souvent par approximation à 12 000 ou 13 000 ans, sa durée exacte étant de 12 960 ans. Étant donné l'importance toute particulière qui est ainsi attribuée à cette période, il est à présumer que le *Manvantara* devra comprendre un nombre entier de ces « grandes années » ; mais alors quel sera ce nombre ? À cet égard, nous trouvons tout au moins, ailleurs que dans la tradition hindoue, une indication précise, et qui semble assez plausible pour pouvoir cette fois être acceptée littéralement : chez les Chaldéens, la durée du règne de *Xisuthros*, qui est manifestement identique à *Vaivaswata*, le *Manu* de l'ère actuelle, est fixée à 64 800 ans, soit exactement cinq « grandes années ». Remarquons incidemment que le nombre 5, étant celui des *bhûtas* ou éléments du monde sensible, doit nécessairement avoir une importance spéciale au point de vue cosmologique, ce qui tend à confirmer la réalité d'une telle évaluation : peut-être même y aurait-il lieu d'envisager une certaine corrélation entre les cinq *bhûtas* et les cinq « grandes années » successives dont il s'agit, d'autant plus que, en fait, on rencontre dans les traditions anciennes de l'Amérique centrale une association expresse des éléments avec certaines périodes cycliques ; mais c'est là une question qui demanderait à être examinée de plus près. Quoi qu'il en soit, si telle est bien la durée réelle du *Manvantara*, et si l'on continue à prendre pour base le nombre $4\ 320$, qui est égal au tiers de la « grande année », c'est donc par 15 que ce nombre devra être multiplié. D'autre part, les cinq « grandes années » seront naturellement réparties de façon inégale, mais suivant des rapports simples, dans les quatre *Yugas* : le *Krita-Yuga* en contiendra 2, le *Trêtâ-Yuga* $1\ \frac{1}{2}$, le *Dwâpara-Yuga* 1, et le *Kali-Yuga* $\frac{1}{2}$; ces nombres sont d'ailleurs, bien entendu la moitié de ceux que nous avons précédemment en représentant par 10 la durée du *Manvantara*. Évaluées en années ordinaires, ces mêmes durées des quatre *Yugas* seront respectivement de 25 920, 19 440, 12 960 et 6 480 ans, formant le total de 64 800 ans ; et l'on reconnaîtra que ces chiffres se tiennent au moins dans des limites parfaitement vraisemblables, pouvant fort bien correspondre à l'ancienneté réelle de la présente humanité terrestre.

Nous arrêterons là ces quelques considérations, car, pour ce qui est du point de départ de notre *Manvantara*, et, par conséquent, du point exact de son cours où nous en sommes actuellement, nous n'entendons pas nous risquer à essayer de les déterminer. Nous savons, par toutes les données traditionnelles, que nous sommes depuis longtemps déjà dans le *Kali-Yuga* ; nous pouvons dire, sans aucune crainte d'erreur, que nous sommes même dans une phase avancée de celui-ci, phase dont les descriptions données dans les *Purânas* répondent d'ailleurs, de la façon la plus frappante, aux caractères de l'époque actuelle ; mais ne serait-il pas imprudent de vouloir préciser davantage, et, par surcroît, cela n'aboutirait-il pas inévitablement à ces sortes de prédictions auxquelles la doctrine traditionnelle a, non sans de graves raisons, opposé tant d'obstacles ?

Atlantide et Hyperborée

Dans *Atlantis* (juin 1929), M. Paul Le Cour relève la note de notre article de mai dernier ¹, dans laquelle nous affirmions la distinction de l'Hyperborée et de l'Atlantide, contre ceux qui veulent les confondre et qui parlent d'« Atlantide hyperboréenne ». À vrai dire, bien que cette expression semble en effet appartenir en propre à M. Le Cour, nous ne pensions pas uniquement à lui en écrivant cette note, car il n'est pas seul à commettre la confusion dont il s'agit ; on la trouve également chez M. Herman Wirth, auteur d'un important ouvrage sur les origines de l'humanité (*Der Aufgang der Menschheit*) paru récemment en Allemagne, et qui emploie constamment le terme « nord-atlantique » pour désigner la région qui fut le point de départ de la tradition primordiale. Par contre, M. Le Cour est bien le seul, à notre connaissance tout au moins, qui nous ait prêté à nous-même l'affirmation de l'existence d'une « Atlantide hyperboréenne » ; si nous ne l'avions point nommé à ce propos, c'est que les questions de personnes comptent fort peu pour nous, et que la seule chose qui nous importait était de mettre nos lecteurs en garde contre une fausse interprétation, d'où qu'elle pût venir. Nous nous demandons comment M. Le Cour nous a lu ; nous nous le demandons même plus que jamais, car voilà maintenant qu'il nous fait dire que le pôle Nord, à l'époque des origines, « n'était point celui d'aujourd'hui, mais une région voisine, semble-t-il, de l'Islande et du Groenland » ; où a-t-il bien pu trouver cela ? Nous sommes absolument certain de n'avoir jamais écrit un seul mot là-dessus, de n'avoir jamais fait la moindre allusion à cette question, d'ailleurs secondaire à notre point de vue, d'un déplacement possible du pôle depuis le début de notre *Manvantara* ² ; à plus forte raison n'avons-nous jamais précisé sa situation originelle, qui d'ailleurs serait peut-être, pour bien des motifs divers, assez difficile à définir par rapport aux terres actuelles.

M. Le Cour dit encore que, « malgré notre hindouisme, nous convenons que l'origine des traditions est occidentale » ; nous n'en convenons nullement, bien au contraire, car nous disons qu'elle est polaire, et le pôle, que nous sachions, n'est pas plus occidental qu'oriental ; nous persistons à penser que, comme nous le disions dans la note visée, le Nord et l'Ouest sont deux points cardinaux différents. C'est seulement à une époque déjà éloignée de l'origine que le siège de la tradition primordiale, transféré en d'autres régions, a pu devenir, soit occidental, soit oriental, occidental pour certaines périodes et oriental pour d'autres, et, en tout cas, sûrement oriental en dernier lieu et déjà bien avant le commencement des temps dits « historiques » (parce qu'ils sont les seuls accessibles aux investigations de l'histoire « profane »). D'ailleurs, qu'on le remarque bien, ce n'est nullement « malgré notre hindouisme » (M. Le Cour, en employant ce mot, ne croit probablement pas dire si juste), mais au contraire à cause de celui-ci, que nous considérons l'origine des traditions comme nordique, et même plus exactement comme polaire, puisque cela est expressément affirmé dans le *Vêda*, aussi bien que dans d'autres livres sacrés ³. La terre où le soleil faisait le tour de l'horizon sans se coucher devait être en effet située bien près du pôle, sinon au pôle même ; il est dit aussi que, plus tard, les représentants de la tradition se transportèrent en une région où le jour le plus long était double du jour le plus court, mais ceci se rapporte déjà à une phase ultérieure, qui, géographiquement, n'a évidemment plus rien à voir avec l'Hyperborée.

Il se peut que M. Le Cour ait raison de distinguer une Atlantide méridionale et une Atlantide septentrionale, quoiqu'elles n'aient pas dû être primitivement séparées ; mais il n'en est pas moins vrai que l'Atlantide septentrionale elle-même n'avait rien d'hyperboréen. Ce qui complique beaucoup la question, nous le reconnaissons très volontiers, c'est que les mêmes désignations ont été appliquées, dans la suite des temps, à des régions fort diverses, et non seulement aux localisations successives du centre traditionnel primordial, mais encore à des centres secondaires qui en procédaient plus ou moins directement. Nous avons signalé cette difficulté dans notre étude sur

1. Article intitulé *Les Pierres de foudre* paru dans *Le Voile d'Isis*, n° de mai 1929 et formant le chapitre XXV du recueil *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

2. Cette question paraît être liée à celle de l'inclinaison de l'axe terrestre, inclinaison qui, d'après certaines données traditionnelles, n'aurait pas existé dès l'origine, mais serait une conséquence de ce qui est désigné en langage occidental comme la « chute de l'homme ».

3. Ceux qui voudraient avoir des références précises à cet égard pourraient les trouver dans le remarquable ouvrage de B. G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda*, qui semble malheureusement être resté complètement inconnu en Europe, sans doute parce que son auteur était un Hindou non occidentalisé.

Le Roi du Monde, où, précisément à la page même à laquelle se réfère M. Le Cour, nous écrivions ceci : « Il faut distinguer la *Tula* atlante (le lieu d'origine des Toltèques, qui était probablement situé dans l'Atlantide septentrionale) de la *Tula* hyperboréenne ; et c'est cette dernière qui, en réalité, représente le centre premier et suprême pour l'ensemble du *Manvantara* actuel ; c'est elle qui fut l'« île sacrée » par excellence, et sa situation était littéralement polaire à l'origine. Toutes les autres « îles sacrées », qui sont désignées partout par des noms de signification identique, ne furent que des images de celle-là ; et ceci s'applique même au centre spirituel de la tradition atlante, qui ne régit qu'un cycle historique secondaire, subordonné au *Manvantara*. »¹ Et nous ajoutions en note : « Une grande difficulté, pour déterminer le point de jonction de la tradition atlante avec le tradition hyperboréenne, provient de certaines substitutions de noms qui peuvent donner lieu à de multiples confusions ; mais la question, malgré tout, n'est peut-être pas entièrement insoluble. » En parlant de ce « point de jonction », nous pensions surtout au Druidisme ; et voici justement que, à propos du Druidisme, nous trouvons encore dans *Atlantis* (juillet-août 1929) une autre note qui prouve combien il est parfois difficile de se faire comprendre. Au sujet de notre article de juin sur la « triple enceinte »², M. Le Cour écrit ceci : « C'est restreindre la portée de cet emblème que d'en faire uniquement un symbole druidique ; il est vraisemblable qu'il lui est antérieur et qu'il rayonne au-delà du monde druidique. » Or, nous sommes si loin d'en faire uniquement un symbole druidique que, dans cet article, après avoir noté, suivant M. Le Cour lui-même, des exemples relevés en Italie et en Grèce, nous avons dit : « Le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies initiatiques constituées sur le même modèle (que la hiérarchie druidique), ce qui est parfaitement normal. » Quant à la question d'antériorité, il faudrait tout d'abord savoir à quelle époque précise remonte le Druidisme, et il est probable qu'il remonte beaucoup plus haut qu'on ne le croit d'ordinaire, d'autant plus que les Druides étaient les possesseurs d'une tradition dont une part notable était incontestablement de provenance hyperboréenne.

Nous profiterons de cette occasion pour faire une autre remarque qui a son importance : nous disons « Hyperborée » pour nous conformer à l'usage qui a prévalu depuis les Grecs ; mais l'emploi de ce mot montre que ceux-ci, à l'époque « classique » tout au moins, avaient déjà perdu le sens de la désignation primitive. En effet, il suffirait en réalité de dire « Borée », mot strictement équivalent au sanscrit *Varâha*, ou plutôt, quand il s'agit d'une terre, à son dérivé féminin *Vârâhî* : c'est la « terre du sanglier », qui devint aussi la « terre de l'ours » à une certaine époque, pendant la période de prédominance des *Kshatriyas* à laquelle mit fin *Parashu-Râma*³.

Il nous reste encore, pour terminer cette mise au point nécessaire, à dire quelques mots sur trois ou quatre questions que M. Le Cour aborde incidemment dans ses deux notes ; et, tout d'abord, il y a une allusion au *swastika*, dont il dit que « nous faisons le signe du pôle ». Sans y mettre la moindre animosité, nous prions ici M. Le Cour de ne point assimiler notre cas au sien, car enfin il faut bien dire les choses comme elles sont : nous le considérons comme un « chercheur » (et cela n'est nullement pour diminuer son mérite), qui propose des explications selon des vues personnelles, quelque peu aventureuses parfois, et c'est bien son droit, puisqu'il n'est rattaché à aucune tradition

1. À propos de la *Tula* atlante, nous croyons intéressant de reproduire ici une information que nous avons relevée dans une chronique géographique du *Journal des Débats* (22 janvier 1929), sur *Les Indiens de l'isthme de Panama*, et dont l'importance a certainement échappé à l'auteur même de cet article : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *swastika* sur fond orange à bordure rouge. Cette république existe encore à l'heure actuelle. » Cela semble indiquer qu'il subsiste encore, en ce qui concerne les traditions de l'Amérique ancienne, beaucoup plus de choses qu'on ne serait tenté de le croire.

2. Article intitulé *La triple enceinte druidique* paru dans *Le Voile d'Isis*, 1929 et formant le chapitre X de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

3. Ce nom de *Vârâhî* s'applique à la « terre sacrée », assimilée symboliquement à un certain aspect de la *Shakti* de *Vishnu*, celui-ci étant alors envisagé plus spécialement dans son troisième *avatâra* ; il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et peut-être y reviendrons-nous quelque jour. Ce même nom n'a jamais pu désigner l'Europe comme Saint-Yves d'Alveydre paraît l'avoir cru ; d'autre part, on aurait peut-être vu un peu plus clair sur ces questions, en Occident, si Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi n'avaient mêlé inextricablement l'histoire de *Parashu-Râma* et celle de *Râma-Chandra*, c'est-à-dire les sixième et septième *avatâras*, qui sont pourtant distincts à tous égards.

actuellement vivante et n'est en possession d'aucune donnée reçue par transmission directe ; nous pourrions dire, en d'autres termes, qu'il fait de l'archéologie, tandis que, quant à nous, nous faisons de la science initiatique, et il y a là deux points de vue qui, même quand ils touchent aux mêmes sujets, ne sauraient coïncider en aucune façon. Nous ne « faisons » point du *swatiska* le signe du pôle : nous disons qu'il est cela et qu'il l'a toujours été, que telle est sa véritable signification traditionnelle, ce qui est tout différent ; c'est là un fait auquel ni M. Le Cour ni nous-même ne pouvons rien. M. Le Cour, qui ne peut évidemment faire que des interprétations plus ou moins hypothétiques, prétend que le *swatiska* « n'est qu'un symbole se rapportant à un idéal sans élévation »¹ ; c'est là sa façon de voir, mais ce n'est rien de plus, et nous sommes d'autant moins disposés à la discuter qu'elle ne représente après tout qu'une simple appréciation sentimentale ; « élevé » ou non, un « idéal » est pour nous quelque chose d'assez creux, et, à la vérité, il s'agit de choses beaucoup plus « positives », dirions-nous volontiers si l'on n'avait tant abusé de ce mot.

M. Le Cour, d'autre part, ne paraît pas satisfait de la note que nous avons consacrée à l'article d'un de ses collaborateurs qui voulait à toute force voir une opposition entre l'Orient et l'Occident, et qui faisait preuve, vis-à-vis de l'Orient, d'un exclusivisme tout à fait déplorable². Il écrit là-dessus des choses étonnantes : « M. René Guénon, qui est un logicien pur, ne saurait rechercher, aussi bien en Orient qu'en Occident, que le côté purement intellectuel des choses, comme le prouvent ses écrits ; il le montre encore en déclarant qu'*Agni* se suffit à lui-même (voir *Regnabit*, avril 1926) et en ignorant la dualité *Aor-Agni*, sur laquelle nous reviendrons souvent, car elle est la pierre angulaire de l'édifice du monde manifesté. » Quelle que soit d'ordinaire notre indifférence à l'égard de ce qu'on écrit sur nous, nous ne pouvons tout de même pas laisser dire que nous sommes un « logicien pur », alors que nous ne considérons au contraire la logique et la dialectique que comme de simples instruments d'exposition, parfois utiles à ce titre, mais d'un caractère tout extérieur, et sans aucun intérêt en eux-mêmes ; nous ne nous attachons, répétons-le encore une fois, qu'au seul point de vue initiatique, et tout le reste, c'est-à-dire ce qui n'est que connaissance « profane », est entièrement dépourvu de valeur à nos yeux. S'il est vrai que nous parlons souvent d'« intellectualité pure », c'est que cette expression a un tout autre sens pour nous que pour M. Le Cour, qui paraît confondre « intelligence » avec « raison », et qui envisage d'autre part une « intuition esthétique », alors qu'il n'y a pas d'autre intuition véritable que l'« intuition intellectuelle », d'ordre supra-rationnel ; il y a d'ailleurs là quelque chose d'autrement formidable que ne peut le penser quelqu'un qui, manifestement n'a pas le moindre soupçon de ce que peut être la « réalisation métaphysique », et qui se figure probablement que nous ne sommes qu'une sorte de théoricien, ce qui prouve une fois de plus qu'il a bien mal lu nos écrits, qui paraissent pourtant le préoccuper étrangement.

Quant à l'histoire d'*Aor-Agni*, que nous n'« ignorons » pas du tout, il serait bon d'en finir une fois pour toutes avec ces rêveries, dont M. Le Cour n'a d'ailleurs pas la responsabilité : si « *Agni* se suffit à lui-même », c'est pour la bonne raison que ce terme, en sanscrit, désigne le feu sous tous ses aspects, sans aucune exception, et ceux qui prétendent le contraire prouvent simplement par là leur totale ignorance de la tradition hindoue. Nous ne disions pas autre chose dans la note de notre article de *Regnabit*, que nous croyons nécessaire de reproduire ici textuellement : « Sachant que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il en est qui sont au courant des théories d'une école dont les travaux, quoique très intéressants et très estimables à bien des égards, appellent pourtant certaines réserves, nous devons dire ici que nous ne pouvons accepter l'emploi des termes *Aor* et *Agni* pour désigner les deux aspects complémentaires du feu (lumière et chaleur). En effet, le premier de ces deux mots est hébreu, tandis que le second est sanscrit, et l'on ne peut associer ainsi des termes empruntés à des traditions différentes, quelles que soient les concordances réelles qui existent entre celles-ci, et même l'identité foncière qui se cache sous la diversité de leurs formes ; il ne faut pas confondre le « syncrétisme » avec la véritable synthèse. En outre, si *Aor* est bien exclusivement la lumière, *Agni*

1. Nous voulons supposer que, en écrivant ces mots, M. Le Cour a eu plutôt en vue des interprétations modernes et non traditionnelles du *swastika*, comme celles qu'ont pu concevoir par exemple les « racistes » allemands, qui ont en effet prétendu s'emparer de cet emblème, en l'affublant d'ailleurs de l'appellation baroque et insignifiante de *hakenkreuz* ou « croix à crochets ».

2. M. Le Cour nous reproche d'avoir dit à ce propos que son collaborateur « n'a sûrement pas le don des langues », et il trouve que « c'est là une affirmation malheureuse » ; il confond tout simplement, hélas ! le « don des langues » avec les connaissances linguistiques ; ce dont il s'agit n'a absolument rien à voir à l'érudition.

est le principe igné envisagé intégralement (l'*ignis* latin étant d'ailleurs exactement le même mot), donc à la fois comme lumière et comme chaleur ; la restriction de ce terme à la désignation du second aspect est tout à fait arbitraire et injustifiée. » Il est à peine besoin de dire que, en écrivant cette note, nous n'avons pas pensé le moins du monde à M. Le Cour ; nous pensions uniquement au Hiéron de Paray-le-Monial, auquel appartient en propre l'invention de cette bizarre association verbale. Nous estimons n'avoir à tenir aucun compte d'une fantaisie issue de l'imagination un peu trop fertile de M. de Sarachaga, donc entièrement dénuée d'autorité et n'ayant pas la moindre valeur au point de vue traditionnel, auquel nous entendons nous en tenir rigoureusement ¹.

Enfin, M. Le Cour profite de la circonstance pour affirmer de nouveau la théorie antimétaphysique et anti-initiatique de l'« individualisme » occidental, ce qui, somme toute, est son affaire et n'engage que lui ; et il ajoute, avec une sorte de fierté qui montre bien qu'il est en effet fort peu dégagé des contingences individuelles : « Nous maintenons notre point de vue parce que nous sommes les ancêtres dans le domaine des connaissances. » Cette prétention est vraiment un peu extraordinaire ; M. Le Cour se croit-il donc si vieux ? Non seulement les Occidentaux modernes ne sont les ancêtres de personne, mais ils ne sont même pas des descendants légitimes, car ils ont perdu la clef de leur propre tradition ; ce n'est pas « en Orient qu'il y a eu déviation », quoi qu'en puissent dire ceux qui ignorent tout des doctrines orientales. Les « ancêtres », pour reprendre le mot de M. Le Cour, ce sont les détenteurs effectifs de la tradition primordiale ; il ne saurait y en avoir d'autres, et, à l'époque actuelle, ceux-là ne se trouvent certes pas en Occident.

1. C'est le même M. de Sarachaga qui écrivait *zwadisca* pour *swastika* ; un des disciples, à qui nous en faisons la remarque un jour, nous assura qu'il devait avoir ses raisons pour l'écrire ainsi ; c'est là une justification un peu trop facile !

Place de la tradition atlantéenne dans le Manvantara

Nous avons précédemment, sous le titre *Atlantide et Hyperborée*, signalé la confusion qui est faite trop fréquemment entre la Tradition primordiale, originellement « polaire » au sens littéral du mot, et dont le point de départ est celui même du présent *Manvantara*, et la tradition dérivée et secondaire que fut la tradition atlantéenne, se rapportant à une période beaucoup plus restreinte. Nous avons dit alors, et ailleurs aussi à diverses reprises ¹, que cette confusion pouvait s'expliquer, dans une certaine mesure, par le fait que les centres spirituels subordonnés étaient constitués à l'image du Centre suprême, et que les mêmes dénominations leur avaient été appliquées. C'est ainsi que la *Tula* atlante, dont le nom s'est conservé dans l'Amérique centrale où il fut apporté par les Toltèques, dut être le siège d'un pouvoir spirituel qui était comme une émanation de celui de la *Tula* hyperboréenne ; et, comme ce nom de *Tula* désigne la Balance, sa double application est en rapport étroit avec le transfert de cette même désignation de la constellation polaire de la Grande Ourse au signe zodiacal qui, actuellement encore, porte ce nom de la Balance. C'est aussi à la tradition atlantéenne qu'il faut rapporter le transfert du *sapta-riksha* (la demeure symbolique des sept *Rishis*), à une certaine époque, de la même Grande Ourse aux Pléiades, constellation également formée de sept étoiles, mais de situation zodiacale ; ce qui ne laisse aucun doute à cet égard, c'est que les Pléiades étaient dites filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides.

Tout ceci est en accord avec la situation géographique des centres traditionnels, liée elle-même à leurs caractères propres, aussi bien qu'à leur place respective dans la période cyclique, car tout se tient ici beaucoup plus étroitement que ne pourraient le supposer ceux qui ignorent les lois de certaines correspondances. L'Hyperborée correspond évidemment au Nord, et l'Atlantide à l'Occident ; et il est remarquable que les désignations mêmes de ces deux régions, pourtant nettement distinctes, puissent également prêter à confusion, des noms de même racine ayant été appliqués à l'une et à l'autre. En effet, on trouve cette racine, sous des formes diverses telles que *hiber*, *iber* ou *eber*, et aussi *ereb* par transposition des lettres, désignant à la fois la région de l'hiver, c'est-à-dire le Nord, et la région du soir ou du soleil couchant, c'est-à-dire l'Occident, et les peuples qui habitent l'une et l'autre ; ce fait est manifestement du même ordre encore que ceux que nous venons de rappeler.

La position même du centre atlantéen sur l'axe Orient-Occident indique sa subordination par rapport au centre hyperboréen, situé sur l'axe polaire Nord-Sud. En effet, bien que l'ensemble de ces deux axes forme, dans le système complet des six directions de l'espace, ce qu'on peut appeler une croix horizontale, l'axe Nord-Sud n'en doit pas moins être regardé comme relativement vertical par rapport à l'axe Orient-Occident, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ². On peut encore, conformément au symbolisme du cycle annuel, donner au premier de ces deux axes le nom d'axe solsticial, et au second celui d'axe équinoxial ; et ceci permet de comprendre que le point de départ donné à l'année ne soit pas le même dans toutes les formes traditionnelles. Le point de départ que l'on peut appeler normal, comme étant directement en conformité avec la Tradition primordiale, est le solstice d'hiver ; le fait de commencer l'année à l'un des équinoxes indique le rattachement à une tradition secondaire, telle que la tradition atlantéenne.

Cette dernière, d'autre part, se situant dans une région qui correspond au soir dans le cycle diurne, doit être regardée comme appartenant à une des dernières divisions du cycle de l'humanité terrestre actuelle, donc comme relativement récente ; et, en fait, sans chercher à donner des précisions qui seraient difficilement justifiables, on peut dire qu'elle appartient certainement à la seconde moitié du présent *Manvantara* ³. En outre, comme l'automne dans l'année correspond au soir dans le jour, on peut voir une allusion directe au monde atlantéen dans ce qu'indique la tradition hébraïque (dont le nom est d'ailleurs de ceux qui marquent l'origine occidentale), que le monde fut créé à l'équinoxe d'automne (le premier jour du mois de *Thishri*, suivant une certaine transposition des lettres du mot

1. Voir notamment *Le Roi du Monde*.

2. Voir notre étude sur *Le Symbolisme de la Croix*.

3. Nous pensons que la durée de la civilisation atlantéenne dut être égale à une « grande année » entendue au sens de la demi-période de précession des équinoxes ; quant au cataclysme qui y mit fin, certaines données concordantes semblent indiquer qu'il eut lieu sept mille deux cents ans avant l'année 720 du *Kali-Yuga*, année qui est elle-même le point de départ d'une ère connue, mais dont ceux qui l'emploient encore actuellement ne semblent plus savoir l'origine ni la signification.

Bereshith) ; et peut-être est-ce là aussi la raison la plus immédiate (il y en a d'autres d'un ordre plus profond) de l'énonciation du « soir » (*ereb*) avant le « matin » (*boqer*) dans le récit des « jours » de la Genèse ¹. Ceci pourrait trouver une confirmation dans le fait que la signification littérale du nom d'Adam est « rouge », la tradition atlantéenne ayant été précisément celle de la race rouge ; et il semble aussi que le déluge biblique corresponde directement au cataclysme où disparut l'Atlantide, et que, par conséquent, il ne doive pas être identifié au déluge de *Satyavrata* qui, suivant la tradition hindoue, issue directement de la Tradition primordiale, précéda immédiatement le début de notre *Manvantara* ². Bien entendu, ce sens qu'on peut appeler historique n'exclut nullement les autres sens ; il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue que, suivant l'analogie qui existe entre un cycle principal et les cycles secondaires en lesquels il se subdivise, toutes les considérations de cet ordre sont toujours susceptibles d'applications à des degrés divers ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'il semble bien que le cycle atlantéen ait été pris comme base dans la tradition hébraïque, que la transmission se soit faite d'ailleurs par l'intermédiaire des Égyptiens, ce qui tout au moins n'a rien d'in vraisemblable, ou par tout autre moyen.

Si nous faisons cette dernière réserve, c'est qu'il semble particulièrement difficile de déterminer comment se fit la jonction du courant venu de l'Occident, après la disparition de l'Atlantide, avec un autre courant descendu du Nord et procédant directement de la Tradition primordiale, jonction dont devait résulter la constitution des différentes formes traditionnelles propres à la dernière partie du *Manvantara*. Il ne s'agit pas là, en tout cas, d'une réabsorption pure et simple, dans la Tradition primordiale, de ce qui était sorti d'elle à une époque antérieure ; il s'agit d'une sorte de fusion entre des formes préalablement différenciées, pour donner naissance à d'autres formes adaptées à de nouvelles circonstances de temps et de lieux ; et le fait que les deux courants apparaissent alors en quelque sorte comme autonomes peut encore contribuer à entretenir l'illusion d'une indépendance de la tradition atlantéenne. Sans doute faudrait-il, si l'on voulait rechercher les conditions dans lesquelles s'opéra cette jonction, donner une importance particulière à la Celtide et à la Chaldée, dont le nom, qui est le même, désignait en réalité non pas un peuple particulier, mais bien une caste sacerdotale ; mais qui sait aujourd'hui ce que furent les traditions celtiques et chaldéenne, aussi bien d'ailleurs que celle des anciens Égyptiens ? On ne saurait être trop prudent quand il s'agit de civilisations entièrement disparues, et ce ne sont certes pas les tentatives de reconstitution auxquelles se livrent les archéologues profanes qui sont susceptibles d'éclaircir la question ; mais il n'en est pas moins vrai que beaucoup de vestiges d'un passé oublié sortent de terre à notre époque, et ce ne peut être sans raison. Sans risquer la moindre prédiction sur ce qui pourra résulter de ces découvertes, dont ceux qui les font sont généralement incapables de soupçonner la portée possible, il faut certainement voir là un « signe des temps » : tout ne doit-il pas se retrouver à la fin du *Manvantara*, pour servir de point de départ à l'élaboration du cycle futur ?

1. Chez les Arabes également, l'usage est de compter les heures du jour à partir du *maghreb*, c'est-à-dire du coucher du soleil.

2. Par contre, les déluges de *Deucalion* et d'*Ogygès*, chez les Grecs, semblent se rapporter à des périodes encore plus restreintes et à des cataclysmes partiels postérieurs à celui de l'Atlantide.

Quelques remarques sur le nom d'Adam

Dans notre étude sur la « place de la tradition atlantéenne dans le *Manvantara* », nous avons dit que la signification littérale du nom d'*Adam* est « rouge », et qu'on peut voir là un des indices du rattachement de la tradition hébraïque à la tradition atlantéenne, qui fut celle de la race rouge. D'autre part, notre confrère Argos, dans son intéressante chronique sur le « sang et quelques-uns de ses mystères », envisage pour ce même nom d'*Adam* une dérivation qui peut sembler différente : après avoir rappelé l'interprétation habituelle suivant laquelle il signifierait « tiré de la terre » (*adamah*), il se demande s'il ne viendrait pas plutôt du mot *dam* « sang » ; mais la différence n'est guère qu'apparente, tous ces mots n'ayant en réalité qu'une seule et même racine.

Il convient de remarquer tout d'abord que, au point de vue linguistique, l'étymologie vulgaire, qui revient à faire dériver *Adam* de *adamah*, qu'on traduit par « terre », est impossible ; la dérivation inverse serait plus plausible ; mais, en fait, les deux substantifs proviennent l'un de l'autre d'une même racine verbale *adam*, qui signifie « être rouge ». *Adamah* n'est pas, originellement tout au moins, la terre en général (*erets*), ni l'élément terre (*iabashah*, mot dont le sens primitif indique la « sécheresse » comme qualité caractéristique de cet élément) ; c'est proprement l'argile rouge, qui, par ses propriétés plastiques, est particulièrement apte à représenter une certaine potentialité, une capacité de recevoir des formes ; et le travail du potier a souvent été pris pour symbole de la production des êtres manifestés à partir de la substance primordiale indifférenciée. C'est pour la même raison que la « terre rouge » paraît avoir une importance spéciale dans le symbolisme hermétique, où elle peut être prise pour une des figures de la « matière première », bien que, si l'on entendait au sens littéral, elle n'en puisse jouer le rôle que d'une façon très relative puisqu'elle est déjà douée de propriétés définies. Ajoutons que la parenté entre une désignation de la terre et le nom d'*Adam*, pris comme type de l'humanité, se retrouve sous une autre forme dans la langue latine, où le mot *humus*, « terre », est aussi singulièrement proche de *homo* et *humanus*. D'autre part, si l'on rapporte plus spécialement ce même nom d'*Adam* à la tradition de la race rouge, celle-ci est en correspondance avec la terre parmi les éléments, comme avec l'Occident parmi les points cardinaux, et cette dernière concordance vient encore justifier ce que nous avons dit précédemment.

Quant au mot *dam*, « sang » (qui est commun à l'hébreu et à l'arabe), il est, lui aussi, dérivé de la même racine *adam*¹ : le sang est proprement le liquide rouge, ce qui est, en effet, son caractère le plus immédiatement apparent. La parenté entre cette désignation du sang et le nom d'*Adam* est donc incontestable et s'explique d'elle-même par la dérivation d'une racine commune ; mais cette dérivation apparaît comme directe pour l'une et pour l'autre, et il n'est pas possible, à partir de la racine verbale *adam*, de passer par l'intermédiaire de *dam* pour arriver au nom d'*Adam*. On pourrait, il est vrai, envisager les choses d'une autre façon, moins strictement linguistique, et dire que c'est à cause de son sang que l'homme est appelé « rouge » ; mais une telle explication est peu satisfaisante parce que le fait d'avoir du sang n'est pas propre à l'homme, mais lui est commun avec les espèces animales, de sorte qu'il ne peut servir à le caractériser réellement. En fait, la couleur rouge est, dans le symbolisme hermétique, celle du règne animal, comme la couleur verte est celle du règne végétal, et la couleur blanche celle du règne minéral² ; et ceci, en ce qui concerne la couleur rouge, peut être rapporté précisément au sang considéré comme le siège ou plutôt le support de la vitalité animale proprement dite. D'un autre côté, si l'on revient à la relation plus particulière du nom d'*Adam* avec la race rouge, celle-ci ne semble pas, malgré sa couleur, pouvoir être mise en rapport avec une prédominance du sang dans la constitution organique, car le tempérament sanguin correspond au feu parmi les éléments, et non à la terre ; et c'est la race noire qui est en correspondance avec l'élément feu, comme elle l'est avec le Sud parmi les points cardinaux.

Signalons encore, parmi les dérivés de la racine *adam*, le mot *edom*, qui signifie « roux », et qui ne diffère d'ailleurs du nom d'*Adam* que par les points-voyelles ; dans la Bible, *Edom* est un surnom d'Ésaü, d'où le nom d'Édomites donné à ses descendants, et celui d'Idumée au pays qu'ils habitaient (et qui, en hébreu, est aussi *Edom*, mais au féminin). Ceci nous rappelle les « sept rois d'Edom »

1. L'*aleph* initial, qui existe dans la racine, disparaît dans le dérivé, ce qui n'est pas un fait exceptionnel ; cet *aleph* ne constitue nullement un préfixe ayant une signification indépendante comme le voudrait Latouche, dont les conceptions linguistiques sont trop souvent fantaisistes.

2. Voir sur le symbolisme de ces trois couleurs, notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

dont il est question dans le *Zohar*, et l'étroite ressemblance d'*Edom* avec *Adam* peut être une des raisons pour lesquelles ce nom est pris ici pour désigner les humanités disparues, c'est-à-dire celles des précédents *Manvantara* ¹. On voit aussi le rapport que ce dernier point présente avec la question de ce qu'on a appelé les « préadamites » : si l'on prend *Adam* comme étant l'origine de la race rouge et de sa tradition particulière, il peut s'agir simplement des autres races qui ont précédé celle-là dans le cours du cycle humain actuel ; si on le prend, dans un sens plus étendu, comme le prototype de toute la présente humanité, il s'agira de ces humanités antérieures auxquelles font précisément allusion les « sept rois d'Édom ». Dans tous les cas, les discussions auxquelles cette question a donné lieu apparaissent comme assez vaines, car il ne devrait y avoir là aucune difficulté ; en fait, il n'y en a pas, tout au moins, pour la tradition islamique, dans laquelle il existe un *hadîth* (parole du Prophète) disant que, « avant l'Adam que nous connaissons, Dieu créa cent mille Adam » (c'est-à-dire un nombre indéterminé), ce qui est une affirmation aussi nette que possible de la multiplicité de périodes cycliques et des humanités correspondantes.

Puisque nous avons fait allusion au sang comme support de la vitalité, nous rappellerons que, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer dans un de nos ouvrages ², le sang constitue effectivement l'un des liens de l'organisme corporel avec l'état subtil de l'être vivant, lequel est proprement l'« âme » (*nephesh haiah* de la Genèse), c'est-à-dire, au sens étymologique (*anima*), le principe animateur ou vivificateur de l'être. L'état subtil est appelé par la tradition hindoue *Taijasa*, par analogie avec *têjas* ou l'élément igné ; et, comme le feu est, quant à ses qualités propres, polarisé en lumière et chaleur, l'état subtil est lié à l'état corporel de deux façons différentes et complémentaires, par le sang quant à la qualité calorique, et par le système nerveux quant à la qualité lumineuse. En fait, le sang est, même au simple point de vue physiologique, le véhicule de la chaleur animatrice ; et ceci explique la correspondance, que nous indiquions plus haut, du tempérament sanguin avec l'élément feu. D'autre part, on peut dire que, dans le feu, la lumière représente l'aspect supérieur, et la chaleur l'aspect inférieur : la tradition islamique enseigne que les anges furent créés du « feu divin » (ou de la « lumière divine »), et que ceux qui se révoltèrent à la suite d'Iblis perdirent la luminosité de leur nature pour n'en garder qu'une chaleur obscure ³. Par suite, on peut dire que le sang est en rapport direct avec le côté inférieur de l'état subtil ; et de là vient l'interdiction du sang comme nourriture, son absorption entraînant celle de ce qu'il y a de plus grossier dans la vitalité animale, et qui, s'assimilant et se mêlant intimement aux éléments psychiques de l'homme, peut effectivement amener de fort graves conséquences. De là aussi l'emploi fréquent du sang dans les pratiques de magie, voire de sorcellerie (comme attirant les entités « infernales » par conformité de nature) ; mais, d'autre part, ceci est aussi susceptible, dans certaines conditions, d'une transposition dans un ordre supérieur, d'où les rites, soit religieux, soit même initiatiques (comme le « taurobole » mithriaque), impliquant des sacrifices d'animaux ; comme il a été fait allusion, à cet égard, au sacrifice d'Abel opposé à celui, non sanglant, de Caïn, nous reviendrons peut-être sur ce dernier point en une prochaine occasion.

1. Voir *Le Roi du Monde*, chap. VI, *in fine*.

2. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, chap. XIV. Cf. aussi *L'Erreur spirite*, p. 116-119.

3. Ceci se trouve indiqué dans le rapport qui existe, en arabe, entre les mots *nûr*, « lumière », et *nâr*, « feu » (au sens de chaleur).

Qabbalah

Le terme de *Qabbalah*, en hébreu, ne signifie pas autre chose que « tradition », au sens le plus général ; et, bien qu'il désigne le plus habituellement la tradition ésotérique ou initiatique, quand il est employé sans plus de précision, il arrive parfois aussi qu'il soit appliqué à la tradition exotérique elle-même ¹. Ce terme, en lui-même, est donc susceptible de désigner n'importe quelle tradition ; mais, comme il appartient à la langue hébraïque, il est normal, quand on se sert d'une autre langue, de le réserver, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, à la seule tradition hébraïque, ou, si l'on préfère une autre façon de parler peut-être plus exacte, à la forme spécifiquement hébraïque de la tradition. Si nous insistons là-dessus, c'est que nous avons constaté chez certains une tendance à donner un autre sens à ce mot, à en faire la dénomination d'un genre spécial de connaissances traditionnelles, où qu'elles se trouvent d'ailleurs, et cela parce qu'ils croient découvrir dans le mot lui-même toutes sortes de choses plus ou moins extraordinaires qui n'y sont point réellement. Nous n'entendons point perdre notre temps à relever toutes ces interprétations fantaisistes ; il est plus utile de préciser la véritable signification originelle du mot, ce qui suffit pour les réduire à néant, et c'est là tout ce que nous nous proposons de faire ici.

La racine Q B L, en hébreu et en arabe ², signifie essentiellement le rapport de deux choses qui sont placées l'une en face de l'autre ; de là proviennent tous les sens divers des mots qui en sont dérivés, comme, par exemple, ceux de rencontre et même d'opposition. De ce rapport résulte aussi l'idée d'un passage de l'un à l'autre des deux termes en présence, d'où des idées comme celles de recevoir, d'accueillir, d'accepter, exprimées dans les deux langues par le verbe *qabal* ; et de là dérive directement *qabbalah*, c'est-à-dire proprement « ce qui est reçu » ou transmis (en latin *traditum*) de l'un à l'autre. Nous voyons apparaître ici, avec cette idée de transmission, celle d'une succession ; mais il faut remarquer que le sens premier de la racine indique un rapport qui peut être aussi bien simultané que successif, aussi bien spatial que temporel. C'est ce qui explique le double sens de la préposition *qabal* en hébreu et *qabl* en arabe, signifiant à la fois « devant » (c'est-à-dire « en face », dans l'espace) et « avant » (dans le temps) ; et l'étroite parenté de ces deux mots « devant » et « avant », en français même, montre bien qu'une certaine analogie est toujours établie entre ces deux modalités différentes, l'une en simultanéité et l'autre en succession. Ceci permet également de résoudre une apparente contradiction : bien que l'idée la plus fréquente, lorsqu'il s'agit d'un rapport temporel, soit ici celle d'antériorité et se rapporte par conséquent au passé, il arrive pourtant aussi que des dérivés de la même racine désignent l'avenir (en arabe *mustaqbal*, c'est-à-dire littéralement ce au-devant de quoi l'on va, d'*istiqbal*, « aller au-devant ») ; mais ne dit-on pas aussi en français que le passé est *avant* nous et que l'avenir est *devant* nous, ce qui est tout à fait comparable ? En somme, il suffit dans tous les cas que l'un des deux termes considérés soit « devant » ou « avant » l'autre, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une relation spatiale ou d'une relation temporelle.

Toutes ces remarques peuvent être encore confirmées par l'examen d'une autre racine, également commune à l'hébreu et à l'arabe, et qui a des significations très proches de celles-là, on pourrait même dire en grande partie identiques, car, quoique le point de départ en soit nettement différent, les sens dérivés arrivent à se rejoindre. C'est la racine Q D M, qui exprime en premier lieu l'idée de « précéder » (*qadam*), d'où tout ce qui se réfère, non seulement à une antériorité temporelle, mais à une priorité d'ordre quelconque. C'est ainsi qu'on trouve, pour les mots provenant de cette racine, outre les sens d'origine et d'antiquité (*qedem* en hébreu, *qidm* ou *qidam* en arabe), celui de primauté ou de préséance, et même celui de marche, d'avance ou de progression (en arabe *taqaddum*) ³ ; et, ici encore, la préposition *qadam* en hébreu et *qoddâm* en arabe a le double sens de « devant » et d'« avant ». Mais le sens principal, ici, désigne ce qui est premier, soit hiérarchiquement, soit chronologiquement ; aussi l'idée la plus fréquemment exprimée est-elle celle d'origine ou de primordialité, et, par extension, d'ancienneté quand il s'agit de l'ordre temporel : ainsi, *qadmôn* en

1. Ceci n'est pas sans causer certaines méprises : ainsi, nous avons vu certains prétendre rattacher le *Talmud* à la « Kabbale », entendue au sens ésotérique ; en fait, le *Talmud* est bien de la « tradition », mais purement exotérique, religieuse et légale.

2. Nous appelons l'attention sur le fait, dont on ne tient peut-être pas assez compte, que ces deux langues, qui ont la plupart de leurs racines communes, peuvent très souvent s'éclairer l'une par l'autre.

3. De là le mot *qadam* signifiant « pied », c'est-à-dire ce qui sert à la marche.

hébreu, *qadîm* en arabe, signifient « ancien » dans l'usage courant, mais, lorsqu'ils sont rapportés au domaine des principes, doivent être traduits par « primordial »¹.

Il y a lieu encore, à propos de ces mêmes mots, de signaler d'autres considérations qui ne sont pas sans intérêt : en hébreu, les dérivés de la racine Q D M servent aussi à désigner l'Orient, c'est-à-dire le côté de l'« origine », en ce sens qu'il est celui où apparaît le soleil levant (*oriens*, de *oriri*, d'où vient aussi *origo* en latin), le point de départ de la marche diurne du soleil ; et, en même temps, c'est aussi le point qu'on a devant soi quand on s'« oriente » en se tournant vers le soleil à son lever². Ainsi, *qedem* signifie aussi « Orient », et *qadmôn* « oriental » ; mais il ne faudrait pas vouloir voir dans ces désignations l'affirmation d'une primordialité de l'Orient au point de vue de l'histoire de l'humanité terrestre, puisque, comme nous avons eu souvent l'occasion de le dire, l'origine première de la tradition est nordique, « polaire » même, et non point orientale ni occidentale ; l'explication que nous venons d'indiquer nous paraît d'ailleurs pleinement suffisante. Nous ajouterons à ce propos que ces questions d'« orientation » ont, d'une façon générale, une assez grande importance dans le symbolisme traditionnel et dans les rites qui se fondent sur ce symbolisme ; elles sont du reste plus complexes qu'on ne pourrait le croire et peuvent donner lieu à quelques méprises, car il existe, dans des formes traditionnelles diverses, plusieurs modes d'orientation différents. Lorsqu'on se tourne vers le soleil levant comme nous venons de le dire, le Sud est désigné comme le « côté de la droite » (*yamîn* ou *yaman* ; cf. le sanscrit *dakshina* qui a le même sens), et le Nord comme le « côté de la gauche » (*shemôl* en hébreu, *shimâl* en arabe) ; mais il arrive aussi que l'orientation est prise en se tournant vers le soleil au méridien, et alors le point qu'on a devant soi n'est plus l'Orient, mais le Sud : c'est ainsi que, en arabe, le côté du Sud a encore, entre autres dénominations, celle de *qiblah*, et l'adjectif *qibli* signifie « méridional ». Ces derniers termes nous ramènent à la racine Q B L ; et l'on sait que le même mot *qiblah* désigne aussi, dans l'Islam, l'orientation rituelle ; c'est, dans tous les cas, la direction qu'on a devant soi ; et ce qui est encore assez curieux, c'est que l'orthographe de ce mot *qiblah* est exactement identique à celle de l'hébreu *qabbalah*.

Maintenant, on peut se poser cette question : pourquoi la tradition, en hébreu, est-elle désignée par un mot provenant de la racine Q B L, et non de la racine Q D M ? On pourrait être tenté de dire, à cet égard, que, la tradition hébraïque ne constituant qu'une forme secondaire et dérivée, une dénomination évoquant l'idée d'origine ou de primordialité ne saurait lui convenir ; mais cette raison ne nous apparaît pas comme essentielle, car, directement ou non, toute tradition se rattache aux origines et procède de la Tradition primordiale, et nous avons même vu ailleurs que toute langue sacrée, y compris l'hébreu lui-même et l'arabe, est considérée comme représentant d'une certaine façon la langue primitive. La vraie raison, semble-t-il, est que l'idée qui doit ici être mise surtout en évidence est celle d'une transmission régulière et ininterrompue, idée qui est aussi, du reste, celle qui exprime proprement le mot même de « tradition », ainsi que nous l'indiquions au début. Cette transmission constitue la « chaîne » (*shelsheth* en hébreu, *silsilah* en arabe) qui unit le présent au passé et qui doit se continuer du présent vers l'avenir : c'est la « chaîne de la tradition » (*shel sheleth ha-qabbalah*), ou la « chaîne initiatique » dont nous avons eu l'occasion de parler récemment ; et c'est aussi la détermination d'une « direction » (nous retrouvons ici le sens de l'arabe *qiblah*) qui, à travers la succession des temps, oriente le cycle vers sa fin et rejoint celle-ci à son origine, et qui, s'étendant même au-delà de ces deux points extrêmes par le fait que sa source principielle est intemporelle et « non humaine », le relie harmoniquement aux autres cycles, concourant à former avec ceux-ci une « chaîne » plus vaste, celle que certaines traditions orientales appellent la « chaîne des mondes », où s'intègre, de proche en proche, tout l'ordre de la manifestation universelle.

1. *El insânul-qadîm*, c'est-à-dire l'« Homme primordial » est, en arabe, une des désignations de l'« Homme universel » (synonyme d'*El-insânul-kâmil*, qui est littéralement l'« Homme parfait » ou total) ; c'est exactement l'*Adam Qadmôn* hébraïque.

2. Il est curieux de noter que le Christ est parfois appelé *Oriens* ; cette désignation peut sans doute être rapportée au symbolisme du soleil levant ; mais, en raison du double sens que nous indiquons ici, il est possible qu'il faille aussi, et même surtout, la rapprocher de l'hébreu *Elohi Qedem*, ou de l'expression désignant le Verbe comme l'« Ancien des Jours », c'est-à-dire Celui qui est avant les jours, ou le Principe des cycles de manifestation, représentés symboliquement comme des « jours » par diverses traditions (les « jours de Brahmâ » dans la tradition hindoue, les « jours de la création » dans la Genèse hébraïque).

t

Nous avons souvent insisté sur le fait que les « sciences sacrées » appartenant à une forme traditionnelle donnée en font réellement partie intégrante, tout au moins à titre d'éléments secondaires et subordonnés, bien loin de ne représenter que des sortes d'adjonctions adventices qui s'y seraient rattachées plus ou moins artificiellement. Il est indispensable de bien comprendre ce point et de ne jamais le perdre de vue si l'on veut pénétrer, si peu que ce soit, le véritable esprit d'une tradition ; et il est d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que l'on constate assez fréquemment de nos jours, chez ceux qui prétendent étudier les doctrines traditionnelles, une tendance à ne pas tenir compte des sciences dont il s'agit, soit en raison des difficultés spéciales que présente leur assimilation, soit parce que, outre l'impossibilité de les faire entrer dans le cadre des classifications modernes, leur présence est particulièrement gênante pour quiconque s'efforce de tout réduire à des points de vue exotériques et d'interpréter les doctrines en termes de « philosophie » ou de « mysticisme ». Sans vouloir nous étendre une fois de plus sur la vanité de telles études entreprises « de l'extérieur » et avec des intentions toutes profanes, nous redirons pourtant encore, car nous en voyons pour ainsi dire chaque jour l'opportunité, que les conceptions déformées auxquelles elles aboutissent inévitablement sont certainement pires que l'ignorance pure et simple.

Il arrive même parfois que certaines sciences traditionnelles jouent un rôle plus important que celui que nous venons d'indiquer, et que, outre la valeur propre qu'elles possèdent en elles-mêmes dans leur ordre contingent, elles sont prises comme moyens symboliques d'expression pour la partie supérieure et essentielle de la doctrine, si bien que celle-ci devient entièrement inintelligible si l'on prétend l'en séparer. C'est ce qui se produit notamment, en ce qui concerne la Kabbale hébraïque, pour la « science des nombres », qui s'y identifie d'ailleurs en grande partie avec la « science des lettres », de même que dans l'ésotérisme islamique, et cela en vertu de la constitution même des deux langues hébraïque et arabe, qui, ainsi que nous le faisons remarquer dernièrement, sont si proches l'une de l'autre sous tous les rapports ¹.

Le rôle prépondérant de la science des nombres dans la Kabbale constitue un fait si évident qu'il ne saurait échapper à l'observateur même le plus superficiel, et qu'il n'est guère possible aux « critiques » les plus remplis de préjugés ou de partis pris de la nier ou de le dissimuler. Cependant, ces derniers ne manquent pas de donner tout au moins de ce fait des interprétations erronées, afin de le faire rentrer tant bien que mal dans le cadre de leurs idées préconçues ; nous nous proposons surtout ici de dissiper ces confusions plus ou moins voulues, et dues pour une bonne part aux abus de la trop fameuse « méthode historique », qui veut à toute force voir des « emprunts » partout où elle constate certaines similitudes.

On sait qu'il est de mode, dans les milieux universitaires, de prétendre rattacher la Kabbale au néo-platonisme, de façon à en diminuer à la fois l'antiquité et la portée ; n'est-il pas admis en effet, comme un principe indiscutable, que rien ne saurait venir que des Grecs ? On oublie malheureusement en cela que le néo-platonisme lui-même contient bien des éléments qui n'ont rien de spécifiquement grec, et que le Judaïsme notamment avait, dans le milieu alexandrin, une importance qui était fort loin d'être négligeable, si bien que, si réellement il y eut des emprunts, il se pourrait qu'ils se fussent opérés en sens inverse de ce que l'on affirme. Cette hypothèse serait même beaucoup plus vraisemblable, d'abord parce que l'adoption d'une doctrine étrangère n'est guère conciliable avec le « particularisme » qui fut toujours un des traits dominants de l'esprit judaïque, et ensuite parce que, quoi qu'on pense par ailleurs du néo-platonisme, il ne présente en tout cas qu'une doctrine relativement exotérique (même si elle est basée sur des données d'ordre ésotérique, elle n'en est qu'une « extériorisation »), et qui, comme telle, n'a pu exercer une influence réelle sur une tradition essentiellement initiatique, et même très « fermée », comme l'est et le fut toujours la Kabbale ². Nous ne voyons d'ailleurs pas qu'il y ait, entre celle-ci et le néo-platonisme, des ressemblances

1. Voir le chapitre *Qabbalah* ci-dessus ; nous prions les lecteurs de se reporter également à l'étude sur *La Science des lettres* qui forme le chapitre VI de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

2. Cette dernière raison vaut également contre la prétention de rattacher l'ésotérisme islamique au même néo-platonisme ; la philosophie seule, chez les Arabes, est d'origine grecque, comme l'est d'ailleurs, où qu'on le rencontre, tout ce à quoi peut s'appliquer proprement ce nom de « philosophie » (en arabe *falsafah*), qui est comme une marque de cette origine même ; mais ici ce n'est plus du tout de philosophie qu'il s'agit.

particulièrement frappantes, ni que, dans la forme sous laquelle ce dernier s'exprime, les nombres jouent ce rôle qui est si caractéristique de la Kabbale ; la langue grecque ne l'aurait guère permis, du reste, tandis qu'il y a là, nous le répétons, quelque chose qui est inhérent à la langue hébraïque elle-même, et qui, par conséquent, doit avoir été lié dès l'origine à la forme traditionnelle qui s'exprime par elle.

Ce n'est pas, bien entendu, qu'il y ait lieu de contester qu'une science traditionnelle des nombres ait existé aussi chez les Grecs ; elle y fut même, comme on le sait, la base du Pythagorisme, qui n'était pas qu'une simple philosophie, mais avait, lui aussi, un caractère proprement initiatique ; et c'est de là que Platon tira, non seulement toute la partie cosmologique de sa doctrine, telle qu'il l'expose notamment dans le *Timée*, mais jusqu'à sa « théorie des idées », qui n'est au fond qu'une transposition, selon une terminologie différente, des conceptions pythagoriciennes sur les nombres envisagés comme principes des choses. Si donc on voulait trouver réellement chez les Grecs un terme de comparaison avec la Kabbale, c'est au Pythagorisme qu'il faudrait remonter ; mais c'est là, précisément, qu'apparaît le plus clairement toute l'inanité de la thèse des « emprunts » : nous sommes bien en présence de deux doctrines initiatiques qui donnent pareillement une importance capitale à la science des nombres ; mais cette science se trouve présentée, de part et d'autre, sous des formes radicalement différentes.

Ici, quelques considérations d'ordre plus général ne seront pas inutiles : il est parfaitement normal qu'une même science se rencontre dans des traditions diverses, car la vérité, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait être le monopole d'une seule forme traditionnelle à l'exclusion des autres ; ce fait ne peut donc être un sujet d'étonnement, sauf sans doute pour les « critiques » qui ne croient pas à la vérité ; et même c'est le contraire qui serait, non seulement étonnant, mais assez difficilement concevable. Il n'y a là rien qui implique une communication plus ou moins directe entre deux traditions différentes, même au cas où l'une serait incontestablement plus ancienne que l'autre : ne peut-on constater une certaine vérité et l'exprimer indépendamment de ceux qui l'ont déjà exprimée antérieurement, et, en outre, cette indépendance n'est-elle pas d'autant plus probable que cette même vérité sera, en fait, exprimée d'une autre façon ? Il faut bien remarquer, d'ailleurs, que ceci ne va nullement à l'encontre de l'origine commune de toutes les traditions ; mais la transmission des principes, à partir de cette origine commune, n'entraîne pas nécessairement, d'une façon explicite, celle de tous les développements qui y sont impliqués et de toutes les applications auxquelles ils peuvent donner lieu ; tout ce qui est affaire d'« adaptation », en un mot, peut être considéré comme appartenant en propre à telle ou telle forme traditionnelle particulière, et, si l'on en trouve l'équivalent ailleurs, c'est que, des mêmes principes, on devait naturellement tirer les mêmes conséquences, quelle que soit d'ailleurs la façon spéciale dont on les aura exprimées ici ou là (sous la réserve, bien entendu, de certains modes symboliques d'expression qui, étant partout les mêmes, doivent être regardés comme remontant jusqu'à la Tradition primordiale). Les différences de forme seront d'ailleurs, en général, d'autant plus grandes qu'on s'éloignera davantage des principes pour descendre à un ordre plus contingent ; et c'est là ce qui fait une des principales difficultés de la compréhension de certaines sciences traditionnelles.

Ces considérations, on le comprendra sans peine, enlèvent à peu près tout intérêt en ce qui concerne l'origine des traditions ou la provenance des éléments qu'elles renferment, au point de vue « historique » tel qu'on l'entend dans le monde profane, puisqu'elles rendent parfaitement inutile la supposition d'une filiation directe quelconque ; et, là même où l'on remarque une similitude beaucoup plus étroite entre deux formes traditionnelles, cette similitude peut s'expliquer beaucoup moins par des « emprunts », souvent fort invraisemblables, que par des « affinités » dues à un certain ensemble de conditions communes ou semblables (race, type de langage, mode d'existence,

etc.) chez les peuples auxquels ces formes s'adressent respectivement ¹. Quant aux cas de filiation réelle, ce n'est pas à dire qu'ils doivent être entièrement exclus, car il est évident que toutes les formes traditionnelles ne procèdent pas directement de la Tradition primordiale, mais que d'autres formes ont dû jouer parfois le rôle d'intermédiaires ; mais ces dernières sont, le plus souvent, de celles qui ont entièrement disparu, et ces transmissions remontent en général à des époques beaucoup trop lointaines pour que l'histoire ordinaire, dont le champ d'investigation est en somme fort limité, puisse en avoir la moindre connaissance, sans compter que les moyens par lesquels elles se sont effectuées ne sont pas de ceux qui peuvent être accessibles à ses méthodes de recherche.

Tout ceci ne nous éloigne de notre sujet qu'en apparence, et, revenant aux rapports de la Kabbale avec le Pythagorisme, nous pouvons maintenant nous poser cette question : si celle-là ne peut être dérivée directement de celui-ci, même à supposer qu'elle ne lui soit pas réellement antérieure, et ne serait-ce qu'en raison d'une trop grande différence de forme, sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure d'une façon plus précise, ne pourrait-on du moins envisager pour l'une et pour l'autre une origine commune, qui serait, selon les vues de certains, la tradition des anciens Égyptiens (ce qui, cela va sans dire, nous reporterait cette fois bien au-delà de la période alexandrine) ? C'est là, disons-le tout de suite, une théorie dont on a beaucoup abusé ; et, en ce qui concerne le Judaïsme, il nous est impossible, en dépit de certaines assertions plus ou moins fantaisistes, d'y découvrir le moindre rapport avec tout ce qu'on peut connaître de la tradition égyptienne (nous parlons quant à la forme, qui est seule à envisager en cela, puisque, par ailleurs, le fond est nécessairement identique dans toutes les traditions) ; sans doute aurait-il des liens plus réels avec la tradition chaldéenne, que ce soit par dérivation ou par simple affinité, et pour autant qu'il est possible de saisir véritablement quelque chose de ces traditions éteintes depuis tant de siècles.

Pour le Pythagorisme, la question est peut-être plus complexe ; et les voyages de Pythagore, qu'il faille d'ailleurs les entendre littéralement ou symboliquement, n'impliquent pas nécessairement des emprunts faits aux doctrines de tel ou tel peuple (tout au moins quant à l'essentiel, et quoi qu'il puisse en être de certains points de détail), mais plutôt l'établissement ou le renforcement de certains liens avec des initiations plus ou moins équivalentes. Il semble bien, en effet, que le Pythagorisme fut surtout la continuation de quelque chose qui préexistait en Grèce même, et qu'il n'y ait pas lieu de chercher ailleurs sa source principale : nous voulons parler des Mystères, et plus particulièrement de l'Orphisme, dont il ne fut peut-être qu'une « réadaptation », en cette époque du VI^e siècle avant l'ère chrétienne qui, par un étrange synchronisme, vit des changements de forme s'opérer à la fois dans les traditions de presque tous les peuples. On dit souvent que les Mystères grecs étaient eux-mêmes d'origine égyptienne, mais une affirmation aussi générale est beaucoup trop « simpliste », et, si cela peut être vrai dans certains cas, comme celui des Mystères d'Éleusis (auxquels on semble penser surtout en l'occurrence), il en est d'autres où ce ne serait nullement soutenable ². Or, qu'il s'agisse de Pythagorisme lui-même ou de l'Orphisme antérieur, ce n'est point à Éleusis qu'il faut en chercher le « point d'attache », mais à Delphes ; et l'Apollon delphique n'est nullement égyptien, mais

1. Ceci peut s'appliquer notamment à la similitude d'expression que nous avons déjà signalée entre la Kabbale et l'ésotérisme islamique ; et il y a à ce propos, en ce qui concerne ce dernier, une remarque assez curieuse à faire : ses adversaires « exotéristes » dans l'Islam même, ont souvent cherché à le déprécier en lui attribuant une origine étrangère, et, sous prétexte que beaucoup de çufis les plus connus furent persans, ils ont voulu y voir surtout de prétendus emprunts faits au Mazdéisme, étendant même cette affirmation gratuite à la « science des lettres » : or il n'y a aucune trace de quoi que ce soit de semblable chez les anciens Perses, tandis que cette science existe par contre, sous une forme tout à fait comparable, dans le Judaïsme, ce qui s'explique d'ailleurs très simplement par les « affinités » auxquelles nous faisons allusion, sans parler de la communauté d'origine plus lointaine sur laquelle nous aurons à revenir ; mais du moins ce fait était-il le seul qui pût donner quelque apparence de vraisemblance à l'idée d'un emprunt fait à une doctrine préislamique et non arabe, et il paraît leur avoir échappé totalement !

2. Il est à peine besoin de dire que certains récits, où l'on voit Moïse et Orphée recevant en même temps l'initiation dans les temples d'Égypte, ne sont que fantaisies qui ne reposent sur rien de sérieux ; et que n'a-t-on pas raconté sur l'initiation égyptienne depuis le *Séthos* de l'abbé de Terrasson ?

hyperboréen, origine que, de toute façon, il est impossible d'envisager pour la tradition hébraïque ¹; ceci nous amène d'ailleurs directement au point le plus important en ce qui concerne la science des nombres et les formes différentes qu'elle a revêtues.

Cette science des nombres, dans le Pythagorisme, apparaît comme étroitement liée à celle des formes géométriques ; et il en est d'ailleurs de même chez Platon, qui, à cet égard, est purement pythagoricien. On pourrait voir là l'expression d'un trait caractéristique de la mentalité hellénique, attachée surtout à la considération des formes visuelles ; et l'on sait qu'en effet, parmi les sciences mathématiques, c'est la géométrie que les Grecs développèrent plus particulièrement ². Cependant, il y a quelque chose de plus, tout au moins en ce qui concerne la « géométrie sacrée », qui est ce dont il s'agit ici : le Dieu « géomètre » de Pythagore et de Platon, entendu dans sa signification la plus précise et, pourrait-on dire, « technique », n'est autre qu'Apollon. Nous ne pouvons entrer à ce sujet dans des développements qui nous entraîneraient trop loin, et peut-être reviendrons-nous sur cette question en une autre occasion ; il nous suffit présentement de faire remarquer que ce fait s'oppose nettement à l'hypothèse d'une origine commune du Pythagorisme et de la Kabbale, et cela sur le point même où l'on a cherché surtout à les rapprocher, et qui est, à vrai dire, le seul qui ait pu donner l'idée d'un tel rapprochement, c'est-à-dire la similitude apparente des deux doctrines quant au rôle qu'y joue la science des nombres.

Dans la Kabbale, cette même science des nombres ne se présente nullement comme rattachée de la même façon au symbolisme géométrique ; et il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car ce symbolisme ne pourrait convenir à des peuples nomades comme le furent essentiellement à l'origine, les Hébreux et les Arabes ³. Par contre, nous trouvons là quelque chose qui n'a pas son équivalent chez les Grecs : l'union étroite, on pourrait même dire l'identification sous bien des rapports, de la science des nombres avec celle des lettres, en raison des correspondances numériques de celles-ci ; c'est là ce qui est éminemment caractéristique de la Kabbale ⁴, et qui ne se retrouve nulle part ailleurs, du moins sous cet aspect et avec ce développement, si ce n'est, comme nous l'avons déjà dit, dans l'ésotérisme islamique, c'est-à-dire en somme dans la tradition arabe.

Il pourrait sembler étonnant, à première vue, que les considérations de cet ordre soient demeurées étrangères aux Grecs ⁵, puisque, chez eux aussi, les lettres ont une valeur numérique (qui est d'ailleurs la même que dans les alphabets hébreu et arabe pour celles qui y ont leur équivalent), et que même il n'y eut jamais d'autres signes de numération. L'explication de ce fait est cependant assez simple : c'est que l'écriture grecque ne représente en réalité qu'une importation étrangère (soit « phénicienne » comme on le dit plus habituellement, soit en tout cas « qadméenne », c'est-à-dire « orientale » sans spécification plus précise, et les noms mêmes des lettres en font foi), et qui, dans son symbolisme numérique ou autre, n'a jamais véritablement si l'on peut s'exprimer ainsi, fait corps

1. Il s'agit ici de la dérivation directe ; même si la Tradition primordiale est hyperboréenne, et si par conséquent toutes les formes traditionnelles sans exception se rattachent finalement à cette origine, il est des cas, comme celui de la Tradition hébraïque, où ce ne peut être que fort indirectement et à travers une plus ou moins longue série d'intermédiaires, qu'il serait d'ailleurs bien difficile de prétendre reconstituer exactement.

2. L'algèbre, par contre, est d'origine indienne et ne fut introduite en Occident que beaucoup plus tard, par l'intermédiaire des Arabes, qui lui donnèrent le nom qu'elle a toujours gardé (*el-jabr*).

3. Sur ce point, voir le chapitre XXI du livre *Le Règne de la quantité et les signes des temps* intitulé *Caïn et Abel*. Il ne faut pas oublier que, comme nous l'indiquions alors, Salomon, pour la construction du Temple, dut faire appel à des ouvriers étrangers, fait particulièrement significatif en raison de la relation intime qui existe entre la géométrie et l'architecture.

4. Rappelons à ce propos que le mot *gematria* (qui, étant d'origine grecque, doit, comme un certain nombre d'autres termes de même provenance, avoir été introduit à une époque relativement récente, ce qui ne veut nullement dire que ce qu'il désigne n'ait pas existé antérieurement), ne dérive pas de *geometria* comme on le prétend souvent, mais de *grammateia*, c'est donc bien encore de la science des lettres qu'il s'agit.

5. Ce n'est qu'avec le Christianisme qu'on peut trouver quelque chose de tel dans des écrits d'expression grecque, et alors il s'agit manifestement d'une transposition de données dont l'origine est hébraïque ; nous entendons, à cet égard, faire allusion principalement à l'Apocalypse ; et l'on pourrait probablement relever aussi des choses du même ordre dans ce qui reste des écrits se rattachant au Gnosticisme.

avec la langue même ¹. Au contraire, dans des langues telles que l'hébreu et l'arabe, la signification des mots est inséparable du symbolisme littéral, et il serait impossible d'en donner une interprétation complète, quant à leur sens le plus profond, celui qui importe vraiment au point de vue traditionnel et initiatique (car il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici essentiellement de « langues sacrées »), sans tenir compte de la valeur numérique des lettres qui les composent ; les rapports existant entre des mots numériquement équivalent et les substitutions auxquelles ils donnent lieu parfois sont, à cet égard, un exemple particulièrement net ². Il y a donc là quelque chose qui, comme nous le disions au début, tient essentiellement à la constitution même de ces langues, qui y est lié d'une façon proprement « organique » bien loin d'être venu s'y adjoindre du dehors, et après coup comme dans le cas de la langue grecque ; et, cet élément se trouvant à la fois dans l'hébreu et dans l'arabe, on peut légitimement le regarder comme procédant de la source commune de ces deux langues et des deux traditions qu'elles expriment, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler la tradition « abrahamique ».

Nous pouvons donc tirer maintenant de ces considérations les conclusions qui s'imposent : c'est que, si nous envisageons la science des nombres chez les Grecs et les Hébreux, nous la voyons revêtue de deux formes très différentes, et appuyée d'une part sur un symbolisme géométrique, de l'autre sur un symbolisme littéral ³. Par suite, il ne saurait être question d'« emprunts », pas plus d'un côté que de l'autre, mais seulement d'équivalences comme il s'en rencontre nécessairement entre toutes les formes traditionnelles ; nous laissons d'ailleurs entièrement de côté toute question de « priorité », sans intérêt véritable dans ces conditions, et peut-être insoluble, le point de départ réel pouvant se trouver fort au-delà des époques pour lesquelles il est possible d'établir une chronologie tant soit peu rigoureuse. En outre, l'hypothèse même d'une origine commune immédiate doit également être écartée, car nous voyons la tradition dont cette science fait partie intégrante remonter, d'une part, à une source « apollinienne », c'est-à-dire directement hyperboréenne, et, de l'autre, à une source « abrahamique », qui se rattache vraisemblablement surtout elle-même (comme le suggèrent d'ailleurs les noms mêmes des Hébreux et des Arabes) au courant traditionnel venu de l'« île perdue de l'Occident » ⁴.

1. Même dans l'interprétation symbolique des mots (par exemple dans le *Cratyle* de Platon), la considération des lettres dont ils sont composés n'intervient pas ; il en est d'ailleurs de même du *nirukta* pour la langue sanskrite, et, s'il existe cependant dans certains aspects de la Tradition hindoue un symbolisme littéral, qui est même fort développé, il repose sur des principes entièrement différents de ce dont il s'agit ici.

2. C'est là une des raisons pour lesquelles l'idée, émise par certains sous prétexte de « commodité », d'écrire l'arabe avec les caractères latins, est tout à fait inacceptable et même absurde (ceci sans préjudice d'autres considérations plus contingentes, comme celle de l'impossibilité d'établir une transcription vraiment exacte, par là même que les lettres arabes n'ont pas toutes leur équivalent dans l'alphabet latin). Les véritables motifs pour lesquels certains orientalistes se font les propagateurs de cette idée sont d'ailleurs tout autres que ceux qu'ils font valoir, et doivent être cherchés dans une intention « antitraditionnelle » en rapport avec des préoccupations d'ordre politique ; mais ceci est une autre histoire...

3. Nous disons « appuyée », parce que ces symbolismes constituent effectivement, dans les deux cas, le « support » sensible et comme le « corps » de la science des nombres.

4. Nous employons constamment l'expression de « science des nombres » pour éviter toute confusion avec l'arithmétique profane ; peut-être pourrait-on cependant adopter un terme comme celui d'« arithmologie » ; mais il faut rejeter, en raison du « barbarisme » de sa composition hybride, celui de « numérologie », d'invention récente, et par lequel, d'ailleurs, certains semblent vouloir désigner surtout une sorte d'« art divinatoire » qui n'a à peu près aucun rapport avec la véritable science traditionnelle des nombres.

« La Kabbale juive »¹

Jusqu'à ce jour, pour l'étude de la Kabbale, il n'existait aucun travail d'ensemble présentant un caractère vraiment sérieux ; en effet le livre d'Adolphe Frank, malgré sa réputation, montrait surtout à quel point son auteur, imbu des préjugés universitaires et de plus complètement ignorant de l'hébreu, était incapable de comprendre le sujet qu'il s'était efforcé de traiter ; quant à certaines compilations aussi indigestes que fantaisistes, comme celle de Papus, mieux vaut n'en pas parler. Il y avait donc là une regrettable lacune à combler, et il nous paraissait que l'important travail de M. Paul Vulliaud² aurait dû être précisément destiné à cet effet ; mais bien que ce travail ait été fait très consciencieusement et bien qu'il contienne beaucoup de choses intéressantes, nous devons avouer qu'en le lisant nous avons éprouvé une certaine déception.

Cet ouvrage, dont nous aurions été heureux de pouvoir recommander la lecture sans réserve, ne donne pas ce que semblait promettre son titre très général et le contenu du livre est loin d'être sans défaut.

À vrai dire, le sous-titre d'« Essai critique » aurait pu déjà nous mettre en garde quant à l'esprit dans lequel ce livre a été conçu, parce que nous ne savons que trop ce qu'il faut entendre par ce mot « critique » quand il est employé par les savants « officiels » ; mais M. Vulliaud n'appartenant pas à cette catégorie, nous avons d'abord été seulement étonné qu'il ait fait usage d'une expression susceptible d'une aussi fâcheuse interprétation. Par la suite, nous avons mieux compris l'intention que l'auteur avait, par ce moyen, voulu faire entrevoir ; cette intention, nous l'avons trouvée très nettement exprimée dans une note où il déclare s'être assigné un « double but » : « Traiter de la Kabbale et de son histoire, puis exposer en même temps la méthode scientifique, selon laquelle travaillent des auteurs pour la plupart favorablement connus » (t. II, p. 206).

Ainsi donc, il ne s'agissait pas pour lui de suivre les auteurs en question ni d'adopter leurs préjugés mais au contraire de les combattre, ce dont nous ne pouvons que le féliciter. Seulement il a voulu les combattre sur leur propre terrain et en quelque manière avec leurs propres armes, et c'est pour cela qu'il s'est fait, pour ainsi dire, le critique des critiques mêmes. En effet lui aussi se place au point de vue de la pure et simple érudition ; mais bien qu'il l'ait fait volontairement, on peut se demander jusqu'à quel point cette attitude a été vraiment habile et avantageuse. M. Vulliaud se défend d'être kabbaliste ; et s'en défend avec une insistance qui nous a surpris et que nous ne comprenons pas très bien. Serait-il donc de ceux qui se font une gloire d'être « profanes » et que jusqu'à maintenant nous n'avions rencontrés surtout que dans les milieux « officiels », et, vis-à-vis de qui il a donné des preuves d'une juste sévérité ? Il va même jusqu'à se qualifier de « simple amateur » ; en cela nous voulons croire qu'il se calomnie lui-même. Ne se prive-t-il pas ainsi d'une bonne partie de cette autorité qui lui serait nécessaire vis-à-vis d'auteurs dont il discute les assertions ? Du reste, ce parti pris de considérer une doctrine du point de vue « profane » c'est-à-dire « de l'extérieur », nous semble exclure toute possibilité d'une compréhension profonde. Et de plus, même si cette attitude n'est qu'affectée, elle n'en sera pas moins regrettable puisque, bien qu'ayant atteint pour son propre compte ladite compréhension, il s'obligera ainsi à n'en rien faire paraître et l'intérêt de la partie doctrinale s'en trouvera fortement diminuée. Quant à la partie critique, l'auteur fera plutôt figure de polémiste que de juge qualifié, ce qui constituera pour lui une évidente infériorité. Par ailleurs, deux buts pour une seule œuvre, c'est probablement un de trop, et, dans le cas de M. Vulliaud, il est bien regrettable que le second de ces buts, tels qu'ils sont signalés plus haut, lui fasse trop souvent oublier le premier, qui était pourtant et de beaucoup le plus important. Les discussions et les critiques, en effet, se suivent d'un bout à l'autre de son livre et même dans les chapitres dont le titre annoncerait plutôt un sujet d'ordre purement doctrinal ; on en retire une certaine impression de désordre et de confusion. D'autre part, parmi les critiques que fait M. Vulliaud, s'il y en a qui sont parfaitement justifiées, par exemple celles concernant Renan et Frank, et aussi certains occultistes, et qui sont les plus nombreuses, il y en a d'autres qui sont plus contestables ; ainsi en particulier celles qui concernent Fabre d'Olivet, vis-à-vis de qui M. Vulliaud semble s'être fait l'écho de certaines haines rabbiniques (à moins qu'il n'ait hérité de la haine de Napoléon lui-même pour l'auteur de *La Langue*

1. *La Kabbale juive*, compte rendu paru dans la revue *Ignis*, 1925, p. 116, traduit de l'italien par Gabriella Pirinoli.

2. *La Kabbale juive : histoire et doctrine*, 2 vol. in-8° de 520 et 460 p. (E. Nourry, Paris, 1923).

hébraïque restituée, mais cette seconde hypothèse est beaucoup moins vraisemblable). De toute façon et même s'il s'agit des critiques les plus légitimes, de celles qui peuvent utilement contribuer à détruire des réputations usurpées, n'aurait-il pas été possible de dire les mêmes choses plus brièvement, et surtout plus sérieusement et d'un ton moins agressif ? L'ouvrage y aurait certainement gagné, d'abord parce qu'il n'aurait pas eu l'apparence d'un ouvrage de polémique, aspect qu'il présente trop souvent et que des gens malintentionnés pourraient facilement utiliser contre l'auteur et, ce qui est plus grave, l'essentiel aurait été moins sacrifié à des considérations, qui, en somme, ne sont qu'accessoires et d'un intérêt assez relatif. Il y a encore d'autres défauts regrettables : les imperfections de la forme sont parfois gênantes ; nous ne voulons pas parler seulement des erreurs d'impression, qui sont extrêmement nombreuses et dont les errata ne rectifient qu'une infime partie, mais des trop fréquentes incorrections qu'il est difficile, même avec une forte dose de bonne volonté, de mettre sur le compte de la typographie. Il y a ainsi différents « lapsus » qui viennent vraiment mal à propos. Nous en avons relevé un certain nombre, et ceux-ci, chose curieuse, se trouvent surtout dans le second volume, comme si celui-ci avait été écrit plus hâtivement. Ainsi, par exemple, Frank n'a pas été « professeur de philosophie au Collège Stanislas » (p. 241), mais au Collège de France, ce qui est fort différent. Aussi, M. Vulliaud écrit Cappelle, et parfois également Capele, l'hébraïsant Louis Cappel, dont nous pouvons rétablir le nom exact avec d'autant plus de sûreté qu'en écrivant cet article, nous avons sous les yeux sa propre signature. M. Vulliaud n'aurait-il donc vu ce nom que sous une forme latinisée ? Tout ceci n'est pas grand-chose, mais, par contre, à la page 26, il est question d'un nom divin de 26 lettres, et on trouve par la suite que ce même nom en a 42 ; ce passage est vraiment incompréhensible, et nous nous demandons s'il n'y a pas là quelque omission. Nous indiquerons encore une autre négligence du même ordre mais qui est d'autant plus grave qu'elle est cause d'une véritable injustice : critiquant un rédacteur de l'Encyclopédie Britannique, M. Vulliaud termine avec cette phrase : « On ne pouvait pas s'attendre à une solide logique de la part d'un auteur qui dans le même article estime qu'on a trop sous-estimé les doctrines kabbalistiques (*absurdly over-estimated*) et que en même temps le Zohar est un *farrago of absurdity* » (t. II, p. 418). Les mots anglais ont été cités par M. Vulliaud lui-même ; or, *over-estimated* ne veut pas dire « sous-estimé » (qui serait *under-estimated*), mais bien au contraire « surestimé », qui est précisément le contraire, et ainsi, quelles que soient d'ailleurs les erreurs contenues dans l'article de cet auteur, la contradiction qu'on lui reproche ne s'y trouve en réalité en aucune façon. Assurément, ces choses-là ne sont que des détails, mais quand on se montre aussi sévère envers les autres et toujours prêt à les prendre en défaut, ne devrait-on pas s'efforcer d'être irréprochable ? Dans la transcription des mots hébraïques, il y a un manque d'uniformité qui est vraiment déplaisant ; nous savons bien qu'aucune transcription ne peut être parfaitement exacte, mais au moins quand on en a adopté une, quelle qu'elle soit, il serait préférable de s'y tenir d'une façon constante. De plus il y a des termes qui semblent avoir été traduits beaucoup trop hâtivement, et pour lesquels il n'aurait pas été difficile de trouver une interprétation plus satisfaisante ; nous en donnerons tout de suite un exemple assez précis. À la page 49 du tome II est représentée une image de *teraphim* sur laquelle est inscrit, entre autres, le mot *luz* ; M. Vulliaud a reproduit les différents sens du verbe *luz* donnés par Buxtorf faisant suivre chacun d'eux d'un point d'interrogation tellement il lui semblait peu applicable, mais il n'a pas pensé qu'il existait également un substantif *luz*, lequel signifie ordinairement « amande » ou « noyau » (et aussi « amandier », parce qu'il désigne en même temps l'arbre et son fruit). Or, ce même substantif est, dans le langage rabbinique, le nom d'une petite partie corporelle indestructible à laquelle l'âme resterait liée après la mort (et il est curieux de noter que cette tradition hébraïque a très probablement inspiré certaines théories de Leibniz) ; ce dernier sens est certainement le plus plausible et il est d'autre part confirmé, pour nous, par la place même que le mot *luz* occupe sur la figure.

L'auteur a parfois le tort d'aborder incidemment des sujets sur lesquels il est évidemment beaucoup moins informé que sur la Kabbale, et dont il aurait bien pu se dispenser de parler, chose qui lui aurait évité certaines méprises, qui pour excusables qu'elles soient (étant donné qu'il n'est guère possible d'avoir la même compétence dans tous les domaines), ne peuvent que nuire à un travail sérieux. C'est ainsi que nous avons trouvé (t. II, p. 377) un passage où il est question d'une soi-disant « théosophie chinoise » dans laquelle nous avons eu quelque peine à reconnaître le Taoïsme, qui n'est de la « Théosophie » selon aucune des acceptions de ce mot, et dont le résumé, fait nous ne savons pas trop sur la base de quelle source (parce qu'ici manque justement la référence), est éminemment fantaisiste. Par exemple « la nature active, *tien* = le ciel », y est mise en opposition

à la « nature passive, *kouèn* = terre » ; or *kouèn* n'a jamais signifié « la terre », et les expressions « nature active » et « nature passive » font beaucoup moins penser à des conceptions de l'Extrême-Orient qu'à la « nature *naturante* » et à la *natura naturata* de Spinoza. Avec la plus grande naïveté sont confondues ici deux dualités différentes, celle de la « perfection active », *Khièn*, et celle de la « perfection passive », *Kouèn* (nous disons « perfection » et non « nature »), et celle du « ciel », *tièn*, et de la « terre », *ti*.

Puisque nous en sommes arrivé à parler des doctrines orientales, nous ferons à ce propos une autre observation : après avoir fort justement remarqué le désaccord qui règne entre les égyptologues et les autres « spécialistes » du même genre, ce qui fait qu'il est impossible de se fier à leur opinion, M. Vulliaud signale qu'il arrive la même chose parmi les indianistes (t. II, p. 363), ce qui est exact ; mais comment n'a-t-il pas vu que ce dernier cas n'était nullement comparable aux autres ? En effet, s'agissant de peuples comme les anciens Égyptiens et les Assyriens, qui ont disparu sans laisser de successeurs légitimes, nous n'avons évidemment aucun moyen de contrôle direct, et il est bien permis d'éprouver un certain scepticisme quant à la valeur de certaines reconstitutions fragmentaires et hypothétiques ; mais au contraire pour l'Inde ou la Chine dont les civilisations se sont continuées jusqu'à nous et demeurent toujours vivantes, il est parfaitement possible de savoir à quoi s'en tenir ; ce qui importe ce n'est pas tant ce que disent les indianistes, mais ce que pensent les Hindous eux-mêmes. M. Vulliaud qui se préoccupe de ne recourir qu'à des sources hébraïques pour savoir ce qu'est vraiment la Kabbale et il a sur ce point grandement raison, puisque la Kabbale est la tradition hébraïque elle-même, ne pourrait-il admettre qu'on ne doit pas agir autrement quand il s'agit d'étudier les autres traditions ?

Il y a d'autres choses que M. Vulliaud ne connaît pas beaucoup mieux que les doctrines de l'Extrême-Orient, et qui pourtant auraient dû lui être plus accessibles, ne serait-ce que par le fait qu'elles sont occidentales. Ainsi, par exemple, le Rosicrucianisme, sur lequel il paraît n'en savoir guère plus long que les historiens « profanes » et « officiels », et dont il semble que lui ait échappé le caractère essentiellement hermétique ; il sait seulement qu'il s'agit là de quelque chose d'entièrement différent de la Kabbale (l'idée occultiste et moderne d'une « Rose-Croix Kabbalistique » est en effet une pure fantaisie), mais, pour appuyer cette assertion et ne pas s'en tenir à une simple négation, encore serait-il nécessaire de démontrer précisément que la Kabbale et l'Hermétisme sont deux formes traditionnelles entièrement distinctes. Toujours en ce qui concerne le Rosicrucianisme, nous ne pensons pas qu'il soit possible de « procurer une petite émotion aux dignitaires de la science classique » en rappelant le fait que Descartes a cherché à se mettre en rapport avec les Rose-Croix durant son séjour en Allemagne (t. II, p. 235) ; car ce fait est plus que notoire ; mais ce qui est certain, c'est qu'il n'a pu y parvenir, et l'esprit même de ses œuvres, aussi contraire qu'il soit possible à tout ésotérisme, est à la fois la preuve et l'explication de cet échec. Il est surprenant de voir citer, comme l'indice d'une possible affiliation de Descartes à la Fraternité, une dédicace (celle du *Thesaurus mathematicus*) qui est manifestement ironique et où au contraire on sent tout le dépit d'un homme qui n'avait pas pu obtenir l'affiliation qu'il avait cherchée. Ce qui est encore plus singulier, ce sont les erreurs de M. Vulliaud en ce qui concerne la Maçonnerie ; aussitôt après s'être moqué d'Éliphas Lévi, lequel a en effet accumulé les confusions quand il a voulu se mettre à parler de la Kabbale, M. Vulliaud formule lui aussi, en parlant de la Maçonnerie, des affirmations qui ne sont pas moins divertissantes. Citons le passage suivant destiné à établir qu'il n'y a aucun lien entre la Kabbale et la Maçonnerie : « Il y a une remarque à faire sur le fait de limiter la Maçonnerie aux frontières européennes. La Maçonnerie est universelle, mondiale. Est-elle également kabbalistique auprès des Chinois et des Nègres ? » (t. II, p. 319). Certainement, les sociétés secrètes chinoises et africaines (les dernières se rapportent plus spécialement à celles du Congo) n'ont eu aucun rapport avec la Kabbale, mais n'en ont pas eu davantage avec la Maçonnerie ; et si celle-ci n'est pas « limitée aux frontières européennes », c'est uniquement parce que les Européens l'ont introduite dans d'autres parties du monde.

Et voici qui n'est pas moins curieux : « Comment s'explique cette anomalie (si on admet que la Maçonnerie est d'inspiration kabbalistique) : le Franc-maçon Voltaire, qui n'avait que mépris pour la race juive ? » (p. 324). M. Vulliaud ignore donc que Voltaire ne fut reçu à la loge « Les Neufs Sœurs » qu'à titre purement honorifique, et six mois seulement avant sa mort ? D'autre part, même s'il avait choisi un meilleur exemple, cela ne prouverait encore rien, parce qu'il y a bien des Maçons,

nous devrions même dire le plus grand nombre, même dans les plus hauts grades, auxquels toute connaissance réelle de la Maçonnerie est totalement étrangère (et nous pouvons inclure parmi ceux-ci certains dignitaires du Grand-Orient de France que M. Vulliaud, s'en laissant sans doute imposer par leurs titres, cite bien à tort comme des autorités). Notre auteur aurait été mieux inspiré en invoquant, à l'appui de sa thèse, le fait qu'il existe, en Allemagne et en Suède, des organisations maçonniques dont les juifs sont rigoureusement exclus ; il faut croire qu'il n'en savait rien, car il n'y fait pas la moindre allusion. Il est fort intéressant d'extraire de la note qui termine le même chapitre (p.328) les lignes suivantes : « Diverses personnes pourraient nous reprocher d'avoir raisonné comme s'il n'y avait qu'une seule forme de Maçonnerie. Nous n'ignorons pas les anathèmes de la Maçonnerie spiritualiste contre le Grand-Orient de France mais, tout bien pesé, nous considérons le conflit entre les deux écoles maçonniques comme une querelle de famille ». Nous ferons observer qu'il n'y a pas seulement « deux écoles maçonniques », mais qu'il en existe un très grand nombre, que le Grand-Orient de France, comme d'ailleurs celui d'Italie, n'est pas reconnu par les autres organisations parce qu'il rejette certains *land marks* ou principes fondamentaux de la Maçonnerie, ce qui constitue après tout, une « querelle » assez sérieuse (tandis que, entre les autres « écoles », les divergences sont loin d'être aussi profondes). Quant à l'expression de « Maçonnerie spiritualiste » elle ne correspond à rien, attendu qu'elle n'est qu'une invention de certains occultistes, de ceux dont M. Vulliaud est, en général, moins pressé d'accepter les suggestions. Et, un peu plus loin, nous voyons mentionnés comme exemple de « Maçonnerie spiritualiste », le Ku-Klux-Klan, et les Orangistes (nous supposons qu'il s'agit du Royal Order of Orange), c'est-à-dire deux associations purement protestantes, qui peuvent sans doute compter des Maçons parmi leurs membres, mais qui, en elles-mêmes, n'ont pas plus de rapport avec la Maçonnerie que les sociétés secrètes du Congo dont nous nous sommes occupé précédemment. Assurément, M. Vulliaud a bien le droit d'ignorer toutes ces choses et bien d'autres encore et nous ne pensons pas devoir lui en faire grief ; mais encore une fois, qu'est-ce qui l'obligerait à en parler, étant donné que ces questions étaient un peu en dehors de son sujet, et que d'autre part, sur ce sujet même, il n'a pas eu la prétention d'être absolument complet ? De toute façon, s'il y tenait, il aurait eu beaucoup moins de mal à recueillir, au moins sur certains de ces points, des informations assez exactes, plutôt que de rechercher une quantité de livres rares et inconnus qu'il se complaît à citer avec une certaine ostentation.

Bien entendu, toutes ces réserves ne nous empêchent pas de reconnaître les mérites véritables de l'ouvrage, ni de rendre hommage à l'effort considérable dont il témoigne ; bien au contraire, si nous avons tellement insisté sur ses défauts, c'est parce que nous estimons que c'est rendre service à un auteur de lui faire des critiques sur des points très précis. Maintenant nous devons dire que M. Vulliaud, contrairement aux auteurs modernes qui le contestent (et parmi ceux-ci, chose étrange, il y a beaucoup d'Israélites), a très bien établi l'antiquité de la Kabbale, son caractère spécifiquement judaïque et strictement orthodoxe ; en effet il est de mode, chez les critiques « rationalistes » d'opposer la tradition ésotérique au rabbinisme exotérique, comme si ceux-ci n'étaient pas les deux aspects complémentaires d'une seule et même doctrine. En même temps, il a détruit un certain nombre de légendes trop répandues (par ces mêmes « rationalistes ») et dépourvues de toute base, comme celle qui veut rattacher la Kabbale aux doctrines néo-platoniciennes, celle qui attribue le *Zohar* à Moïse de Leon et en fait une œuvre qui date seulement du XIII^e siècle, celle qui prétend faire de Spinoza un kabbaliste, et d'autres encore plus ou moins importantes. De plus il a parfaitement établi que la Kabbale n'est pas du tout « panthéiste », comme certains l'ont prétendu (sans doute à cause du fait qu'ils croient pouvoir la rattacher aux théories de Spinoza, qui sont, elles, vraiment « panthéistes ») ; et c'est très justement qu'il observe qu'« on a fait un étrange abus de ce terme », qu'on applique à tort et à travers aux conceptions les plus variés, avec la seule intention de « chercher à produire un effet d'épouvante » (t. I, p. 429), et aussi, ajouterons-nous, parce qu'on se croit dispensé de toute discussion ultérieure. Cette absurde accusation est gratuitement et très fréquemment renouvelée contre toutes les doctrines orientales ; mais elle produit toujours son effet sur certains esprits timorés, bien que ce mot de « panthéisme », à force d'être utilisé abusivement finisse par ne plus rien signaler ; quand donc comprendra-t-on que les dénominations qu'ont inventées les systèmes de philosophie moderne ne sont applicables qu'à ceux-ci exclusivement ? M. Vulliaud montre encore qu'une prétendue « philosophie mystique » des Juifs, différente de la Kabbale, est une chose qui n'a jamais existé en réalité ; mais il a par contre le tort d'utiliser le mot « mysticisme » pour qualifier ladite Kabbale. Sans doute cela dépend du sens que l'on donne à ce mot, et celui qu'il indique (lequel

en ferait à peu près un synonyme de « Gnose » ou connaissance transcendante) serait soutenable si on n'avait à se préoccuper que de l'étymologie, car il est exact que « mysticisme » et « mystère » ont une même racine (t. I, pp.124 et 131-132) ; mais enfin il faut bien tenir compte de l'usage établi qui en a modifié et restreint considérablement la signification. D'autre part, dans l'un ou dans l'autre de ces deux cas, il ne nous est possible d'accepter l'affirmation que « le mysticisme est un système philosophique » (p. 126) ; et si la Kabbale prend trop souvent chez M. Vulliaud une apparence « philosophique », c'est là une conséquence du point de vue « extérieur » auquel il a voulu se tenir. Pour nous la Kabbale est beaucoup plus une métaphysique qu'une philosophie, et elle est bien plus initiatique que mystique ; nous aurons d'ailleurs un jour l'occasion d'exposer les différences essentielles qui existent entre la voie des initiés et la voie des mystiques (lesquelles, notons-le en passant, correspondent respectivement à la « voie sèche » et à la « voie humide » des alchimistes). Quoi qu'il en soit, les résultats variés que nous avons signalés pourraient être désormais considérés comme définitivement acquis si l'incompréhension de quelques prétendus savants ne venait toujours remettre tout en question, en se reportant à un point de vue historique auquel M. Vulliaud a accordé (nous serions tenté de dire malheureusement, sans pourtant en méconnaître l'importance relative) beaucoup trop de place par rapport au point de vue proprement doctrinal. Au sujet de ce dernier, nous indiquerons comme plus particulièrement intéressants, dans le premier volume les chapitres qui concernent *Ensof* et les *Sephiroth* (chap. IX), la *Shekinah* et *Metatron* (chap. XIII), bien qu'il eût été souhaitable d'y trouver davantage de développements et de précisions, ainsi que dans celui où sont exposés les procédés kabbalistiques (chap. V). En effet, nous nous demandons si ceux qui n'ont aucune connaissance antérieure de la Kabbale, se trouveront suffisamment éclairés par leur lecture.

À propos de ce qu'on pourrait appeler les applications de la Kabbale, qui bien que secondaires par rapport à la doctrine pure, ne sont sûrement pas à négliger, nous mentionnerons dans le deuxième volume les chapitres consacrés au rituel (chap. XIV), ceux consacrés aux amulettes (chap. XV), et aux idées messianiques (chap. XVI) ; ils contiennent des choses vraiment nouvelles ou du moins assez peu connues ; en particulier, on peut trouver dans le chapitre XVI de nombreuses informations sur le côté social et politique qui contribue pour une bonne part à donner à la tradition kabbalistique son caractère nettement et proprement judaïque. Tel qu'il se présente dans son ensemble, l'ouvrage de M. Vulliaud nous semble surtout capable de rectifier un grand nombre d'idées fausses, ce qui est certainement quelque chose, et même beaucoup, mais ce n'est peut-être pas suffisant pour un ouvrage aussi important et qui veut être plus qu'une simple introduction. Si l'auteur en donne un jour une nouvelle édition, il serait souhaitable qu'il sépare aussi complètement que possible la partie doctrinale, qu'il diminue sensiblement la première partie, et donne davantage d'extension à la seconde, même si en agissant ainsi il court le risque de ne plus passer pour le « simple amateur » au rôle duquel il a trop voulu se limiter.

Pour terminer cet examen du livre de M. Vulliaud, nous formulerons encore quelques observations au sujet d'une question qui mérite particulièrement l'attention, et qui a un certain rapport avec les considérations que nous avons eu déjà l'occasion d'exposer, spécialement dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, nous voulons parler de celle qui concerne la *Shekinah* et *Metatron*. Dans son sens le plus général, la *Shekinah* est la « présence réelle » de la Divinité ; la première chose que nous devons faire remarquer c'est que les passages de l'Écriture où il en est fait spécialement mention sont surtout ceux où il est question de l'institution d'un centre spirituel : la construction du Tabernacle, l'édification des Temples de Salomon et de Zorobabel. Un tel centre, constitué dans des conditions régulièrement définies, devait être, en effet, le lieu de la manifestation divine, toujours représentée comme une « Lumière » ; et, bien que M. Vulliaud nie tout rapport entre la Kabbale et la Maçonnerie (tout en reconnaissant cependant que le symbole du « Grand Architecte » est une métaphore habituelle aux rabbins), l'expression de « lieu très éclairé et très régulier », que cette dernière a conservé, semble bien être un souvenir de l'ancienne science sacerdotale qui présidait à la construction des temples, et qui du reste n'était pas particulière aux Juifs. Il est inutile que nous abordions ici la théorie des « influences spirituelles » (nous préférons cette expression à celle des « bénédictions » pour traduire l'hébreu *berakoth*, d'autant plus que c'est le sens qu'a très nettement conservé en arabe le mot *barakah*) ; mais même en considérant les choses à ce seul point de vue, il serait possible d'expliquer la parole d'Élias Levita que M. Vulliaud rapporte : « Les Maîtres de la Kabbale ont à ce sujet de grands secrets. » Maintenant la question est d'autant plus complexe que

la *Shekinah* se présente sous des aspects multiples ; elle a deux aspect principaux : l'un intérieur et l'autre extérieur (t. I, p. 495) ; mais ici, M. Vulliaud aurait pu s'expliquer un peu plus nettement qu'il ne l'a fait, d'autant plus que malgré son intention de ne traiter que de la « Kabbale juive », il a signalé précisément « les rapports entre les théologies juive et chrétienne à propos de la *Shekinah* » (p. 493). Or justement, il y a dans la tradition chrétienne, une phrase qui désigne avec le maximum de clarté les deux aspects dont il parle : *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis*. Les mots *Gloria* et *Pax* se réfèrent respectivement à l'aspect interne, par rapport au Principe, et à l'aspect extérieur, par rapport au monde manifesté ; et si on considère ces deux mots de cette façon, on peut comprendre immédiatement pourquoi ils sont prononcés par les Anges (*Malakim*) pour annoncer la naissance du « Dieu avec nous » ou « en nous » (*Emmanuel*). Il serait aussi possible, pour le premier aspect, de rappeler la théorie des théologiens sur la « Lumière de gloire » dans laquelle et par laquelle, s'accomplit la vision béatifique (*in excelsis*) ; et pour le second aspect nous dirons encore que la « Paix » dans son sens ésotérique, est indiquée partout comme l'attribut spirituel des centres spirituels établis en ce monde (*terra*). D'autre part le mot arabe *Sakinah*, qui est de toute évidence identique au mot hébreu, se traduit par « Grande Paix », laquelle est l'équivalent exact de la *Pax Profunda* des Rose-Croix, et de cette façon, il serait sans doute possible d'expliquer ce que ceux-ci entendaient par le « Temple du Saint-Esprit ». On pourrait de même interpréter d'une façon précise un certain nombre de textes évangéliques, d'autant plus que la « tradition secrète concernant la *Shekinah* aurait quelque rapport avec la lumière du Messie » (p. 503). Est-ce donc sans intention que M. Vulliaud, donnant cette dernière indication, dit qu'il s'agit de la tradition « réservée à ceux qui poursuivent le chemin qui mène au *Pardes* », c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au Centre spirituel suprême ? Ceci nous amène encore à une autre observation ; un peu plus loin il est question d'un « mystère relatif au jubilé » (p. 506), lequel se rattache dans un certain sens à l'idée de « Paix » et à ce propos on cite ce texte du *Zohar* (III, 586) : « Le fleuve qui sort de l'Éden porte le nom de *Jobel*, comme celui de Jérémie (XVII, 8) : « Il étendra ses racines vers le fleuve », d'où il résulte que l'idée centrale du Jubilé est le retour de toutes choses à leur état primitif. » Il est clair qu'il s'agit ici du retour à l'« état primordial » envisagé par toutes les traditions et dont nous avons eu à nous occuper dans notre étude sur Dante ; et, quand on ajoute que « le retour de toutes choses à leur premier état annoncera l'ère messianique » (p. 507), ceux qui auront lu cette étude pourront se rappeler ce que nous avons dit au sujet des rapports entre le « Paradis terrestre » et la « Jérusalem céleste ». D'autre part ce dont il s'agit ici, partout et toujours, dans les phases diverses de la manifestation cyclique, c'est du *Pardes*, le centre de ce monde, que le symbolisme traditionnel de tous les peuples compare au cœur, centre de l'être et « résidence divine » (*Brahma-pura* dans la doctrine hindoue), comme le tabernacle qui en est l'image et qui, pour cette raison, est appelé en hébreu *mishkan* ou « habitacle de Dieu » (p. 493), mot qui a la même racine que le mot *Shekinah*. À un autre point de vue, la *Shekinah* est la synthèse des *Sephiroth* ; or, dans l'arbre séphirothique, la « colonne de droite » est le côté de la Miséricorde, et la « colonne de gauche » est le côté de la Rigueur ; nous devons donc retrouver ces deux aspects aussi dans la *Shekinah*. En effet « si l'homme pêche et s'éloigne de la *Shekinah*, il tombe sous le pouvoir des puissances (*Sârim*) qui dépendent de la Rigueur » (p. 507), et alors la *Shekinah* est appelée « main de la rigueur », ce qui rappelle immédiatement le symbole bien connu de la « main de justice ». Mais, au contraire, si l'homme se rapproche de la *Shekinah*, il se libère, et la *Shekinah* est « la main droite » de Dieu, c'est-à-dire que la « main de justice » devient alors la « main bénissante ». Ce sont les mystères de la « Maison de justice » (*Beith-Din*) qui est encore une autre désignation du Centre spirituel suprême ; et il est à peine besoin de faire observer que les deux côtés que nous avons considérés sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations chrétiennes du « Jugement dernier ». On pourrait également établir un rapprochement avec les deux voies que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y, et qui sous une forme exotérique étaient symbolisées par le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice ; avec les deux portes céleste et infernale, qui, chez les Latins, étaient associées au symbolisme de *Janus* ; avec les deux phases cycliques ascendante et descendante qui, chez les Hindous, se rattachaient semblablement au symbolisme de *Ganesha*. Enfin, il est facile de comprendre ainsi ce que signifient véritablement des expressions comme celle d'« intention droite » et de « bonne volonté » (*Pax hominibus bonae voluntatis*, et ceux qui connaissent les nombreux symboles auxquels nous avons fait ici allusion, verront que ce n'est pas sans raison que la fête de Noël coïncide avec le solstice d'hiver), quand on a soin de laisser de côté toutes les interprétations extérieures, philosophiques et morales, qui leur ont été données depuis les

stoïciens jusqu'à Kant.

« La Kabbale donne à la *Shekinah* un parèdre, qui porte des noms identiques aux siens, qui possède par conséquent les mêmes caractères » (pp. 496-498), et qui a naturellement autant d'aspects divers que ladite *Shekinah* : son nom est *Metatron*, et ce nom est numériquement équivalent à celui de *Shaddaï*, le « Tout-Puissant » (dont il est dit qu'il est le nom du Dieu d'Abraham). L'étymologie du mot *Metatron* est fort incertaine ; M. Vulliaud rapporte à ce propos plusieurs hypothèses, une de celles-ci la fait dériver du chaldaïque *Mitra* qui signifie « pluie », et qui a aussi, par sa racine, un certain rapport avec la « lumière ». S'il en est ainsi, d'ailleurs, la ressemblance avec le *Mitra* hindou et zoroastrien ne constitue pas une raison suffisante pour admettre un emprunt du Judaïsme à des doctrines étrangères, pas plus que ne constitue un emprunt le rôle attribué à la pluie dans les différentes traditions orientales, et à ce propos nous signalerons que la tradition juive parle d'une « rosée de lumière » qui émane de l'« Arbre de vie » et par le moyen de laquelle s'effectuera la résurrection des morts (p. 99), comme aussi d'une « effusion de rosée » qui représente l'influence céleste qui se communique à tous les mondes (p. 465), et qui rappelle singulièrement le symbolisme alchimique et rosicrucien.

« Le terme de *Metatron* comporte toutes les acceptions de gardien, de Seigneur, d'envoyé, de médiateur » (p. 499) ; il est « l'Ange de la Face », et aussi « le Prince du Monde » (*Sâr ha-ôlam*) ; il est « l'auteur des théophanies, des manifestations divines dans le monde sensible » (p. 492). Nous dirions volontiers qu'il est le « Pôle céleste » et comme celui-ci a son reflet dans le « Pôle terrestre » avec lequel il est en relation directe selon l'« axe du monde », n'est-ce pas pour cette raison qu'il est dit que *Metatron* lui-même fut l'instructeur de Moïse ? Citons encore ces lignes : « Son nom est *Mikael*, le Grand Prêtre qui est holocauste et oblation devant Dieu. Et tout ce que les Israélites font sur la terre est accompli en conformité avec ce qui arrive dans le monde céleste. Le Grand Pontife ici-bas symbolise *Mikael*, prince de la clémence... Dans tous les passages où l'Écriture parle de l'apparition de *Mikael*, il s'agit de la gloire de la *Shekinah* » (pp. 500-501). Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit de tous les peuples qui possèdent une tradition véritablement orthodoxe ; à plus forte raison faut-il le dire des représentants de la tradition primordiale dont toutes les autres dérivent et à laquelle elles sont toutes subordonnées. D'autre part, *Metatron* n'a pas seulement l'aspect de la Clémence, mais aussi celui de la Justice ; dans le monde céleste il n'est pas seulement le « Grand Prêtre » (*Kohen hagadol*), mais aussi le « Grand Prince » (*Sâr ha-gadol*), ce qui revient à dire qu'en lui se trouve le principe du pouvoir royal aussi bien que du pouvoir sacerdotal ou pontifical auquel correspond proprement la fonction de « médiateur ». Il faut observer également que *Melek*, « roi », et *Maleak*, « ange » ou « envoyé », ne sont en réalité que deux formes du même et unique mot ; de plus, *Malaki*, « mon envoyé » (c'est-à-dire l'envoyé de Dieu, ou « l'ange dans lequel est Dieu », *Maleak ha-Elohim*) est l'anagramme de *Mikael*. Il convient d'ajouter que, si *Mikael* s'identifie à *Metatron* comme nous l'avons vu, il n'en représente pourtant qu'un aspect ; à côté de la face lumineuse il y a aussi une face obscure, et nous touchons ici à d'autres mystères. En effet il peut sembler étrange que Samuel se nomme également *Sâr ha-ôlam*, et nous nous étonnons quelque peu que M. Vulliaud se soit borné à enregistrer se fait sans moindre commentaire (p. 512). C'est ce dernier aspect, et seulement celui-ci, qui en un sens inférieur est « le génie de ce monde », le *Princeps hujus mundi* dont il est question dans l'Évangile ; et ce rapport avec *Metatron* dont il est comme l'ombre, justifie l'emploi d'une même désignation d'un double sens, et fait comprendre en même temps pourquoi le nombre apocalyptique 666 est aussi un nombre solaire (il est formé en particulier du nom *Sorath*, démon du Soleil, et opposé en tant que tel à l'ange *Mikael*). Du reste M. Vulliaud remarque que selon saint Hippolyte, « le Messie et l'Antéchrist ont tous deux pour emblème le lion » (t. II, p. 373), qui est également un symbole solaire ; et la même observation pourrait être faite pour le serpent et pour beaucoup d'autres symboles. Du point de vue kabbalistique, c'est encore des deux faces opposées de *Metatron* qu'il s'agit ; d'une manière plus générale, il y aurait lieu de développer, sur cette question du double sens des symboles, toute une théorie qui ne semble pas avoir été encore exposée nettement. Nous n'insisterons pas davantage, au moins pour le moment, sur ce côté de la question, qui est peut-être un de ceux où l'on rencontre, pour l'expliquer, les plus grandes difficultés.

Mais revenons encore à la *Shekinah* : celle-ci est représentée dans le monde inférieur par la dernière des dix *Sephiroth*, qui est appelée *Malkuth*, c'est-à-dire le « Règne », désignation qui est assez digne de remarque au point de vue où nous nous plaçons (autant que celle de *Tsedek*, « le

Juste », qui en est parfois un synonyme) ; et *Malkuth* est « le réservoir où affluent les eaux qui viennent du fleuve d'en haut, c'est-à-dire toutes les émanations (grâces ou influences spirituelles) qu'elle répand en abondance » (t. I, p. 509). Ce « fleuve d'en haut » et les eaux qui en découlent nous rappellent étrangement le rôle attribué au fleuve céleste *Gangâ* dans la tradition hindoue, et on pourrait aussi faire observer que la *Shakti*, dont *Gangâ* est un aspect, ne manque pas d'une certaine analogie avec la *Shekinah*, ne serait-ce qu'en raison de la fonction « providentielle » qui leur est commune. Nous savons bien que l'exclusivisme habituel des conceptions judaïques ne se trouve pas très à l'aise avec de tels rapprochements, mais ils n'en sont pas moins réels et, pour nous, qui n'avons pas l'habitude de nous laisser influencer par certains préjugés, leur constatation présente un très grand intérêt, parce que c'est là une confirmation de l'unité doctrinale essentielle qui se dissimule sous l'apparente diversité des formes extérieures.

Le réservoir des eaux célestes est naturellement identique au centre spirituel de notre monde, de là sourdent les quatre fleuves du *Pardes*, se dirigeant vers les quatre points cardinaux. Pour les Hébreux, ce centre spirituel est la colline sainte de Sion, à laquelle ils donnent l'appellation de « cœur du monde », et qui devient de cette façon pour eux l'équivalent du *Méru* des Hindous ou de l'*Alborj* des Perses. « Le Tabernacle de la Sainteté de Jéhovah, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints, lequel est le cœur du Temple qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la Sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde » (p. 509).

C'est aussi de cette manière que Dante présente Jérusalem comme le « pôle spirituel », ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer ; mais quand on sort du point de vue proprement judaïque, ceci devient surtout symbolique et ne constitue plus une localisation au sens strict de ce mot. Tous les centres spirituels secondaires, constitués en vue des différentes adaptations de la tradition primordiale à des conditions déterminées, sont des images du centre suprême ; Sion peut n'être en réalité qu'un de ces centres secondaires, et il peut malgré cela s'identifier symboliquement au centre suprême en vertu de cette analogie, et ce que nous avons déjà dit ailleurs à propos de la « Terre Sainte », qui n'est pas seulement la Terre d'Israël, permettra de le comprendre plus facilement. Une autre expression très remarquable, comme synonyme de « Terre Sainte », est celle de « Terre des Vivants » ; il est dit que « la Terre des Vivants comprend sept terres », et M. Vulliaud remarque à ce propos que « cette terre est Chanaan dans laquelle il y avait sept peuples » (t. II, p. 116).

Sans doute, ceci est exact au sens littéral ; mais symboliquement, ces sept terres ne correspondraient-elles pas aux sept *dwîpas* qui, selon la tradition hindoue ont le *Méru* pour centre commun ? Et, s'il en est ainsi, quand les mondes anciens ou les créations antérieures à la nôtre sont représentés par les « sept rois d'*Edom* » (le nombre se trouve ici en rapport avec les sept « jours » de la Genèse), n'y a-t-il pas là une ressemblance, trop fortement accentuée pour être accidentelle, avec les ères des sept *Manus* comptées depuis le début du *Kalpa* jusqu'à l'époque actuelle ? Nous ne donnons ces quelques réflexions que comme un exemple des conséquences qu'il est possible de tirer des données contenues dans l'ouvrage de M. Vulliaud ; malheureusement il est fort à craindre que la plus grande partie des lecteurs ne puisse s'en apercevoir et en tirer les conséquences par leurs propres moyens. Mais faisant suivre ainsi la partie critique de notre exposition d'une partie doctrinale, nous avons fait un peu, dans les limites auxquelles nous avons dû forcément nous borner, ce que nous aurions souhaité trouver chez M. Vulliaud lui-même.

Le Siphra di-Tzeniutha

M. Paul Vulliaud vient de donner, comme début d'une série de « textes fondamentaux de la Kabbale », une traduction du *Siphra di-Tzeniutha*, précédée d'une longue introduction, beaucoup plus longue que la traduction elle-même, et même que les traductions, car il y a en réalité, dans ce volume, deux versions successives du texte, l'une littérale et l'autre paraphrasée. Cette introduction paraît destinée surtout à montrer que, même après le *Zohar* de Jean de Pauly, un tel travail était loin d'être inutile ; aussi la plus grande partie en est-elle consacrée à un historique détaillé de ladite traduction française du *Zohar*, historique contenant, semble-t-il, à peu près tout ce qu'il est possible de savoir de la vie du traducteur lui-même, personnage véritablement fort énigmatique, et dont les origines ne sont pas encore définitivement éclaircies. Toute cette histoire est fort curieuse, et il n'est pas indifférent, pour expliquer les lacunes et les imperfections de cette œuvre, de savoir dans quelles conditions elle fut réalisée et quelles étranges difficultés eut l'éditeur avec le malheureux Jean de Pauly, quelque peu atteint de la manie de la persécution. Pourtant, nous nous permettrons de trouver que ces détails tiennent ici une trop grande place ; pour un peu, en les lisant, on se prendrait à regretter que M. Vulliaud ne se soit pas consacré à ce qu'on peut appeler les petits côtés de l'histoire, car il y eût sûrement apporté une verve peu ordinaire ; mais les études kabbalistiques y auraient grandement perdu.

Sur l'état présent de ces études, la même introduction contient des considérations générales au cours desquelles M. Vulliaud s'attaque, comme il sait le faire, aux « Docteurs », c'est-à-dire aux « officiels », à qui il avait déjà dit de dures vérités dans sa *Kabbale juive*, puis à un Père jésuite, le P. Bonsirven, que certains, paraît-il, s'efforcent actuellement de présenter comme une autorité incomparable en matière de Judaïsme. Cette discussion est l'occasion d'un certain nombre de remarques fort intéressantes, notamment sur les procédés des Kabbalistes et sur la façon, jugée « stupéfiante » par les critiques, dont ils citent les textes scripturaires ; et M. Vulliaud ajoute à ce propos : « L'exégèse contemporaine s'est montrée incapable, notamment, d'analyser convenablement les « citations » des Évangiles, parce qu'elles s'est résolue à ignorer les procédés de l'herméneutique juive ; il faut se transporter en Palestine, puisque l'œuvre évangélique s'est élaborée dans cette contrée. » Ceci semble s'accorder, en tendance tout au moins, avec les travaux d'un autre Père jésuite, le P. Marcel Jousse ; et il est dommage que celui-ci ne soit pas mentionné, car il eût été piquant de le mettre ainsi en face de son confrère... D'autre part, M. Vulliaud signale très justement que les Catholiques qui tournent en dérision les formules magiques, ou soi-disant telles, contenues dans les ouvrages kabbalistiques, et qui se hâtent de les qualifier de « superstitieuse », devraient bien prendre garde que leurs propres rituels sont remplis de choses du même genre. De même en ce qui concerne l'accusation d'« érotisme » et d'« obscénité » portée contre un certain genre de symbolisme : « Les critiques qui appartiennent au Catholicisme devraient réfléchir, avant de joindre leur voix à celle des Juifs et des Protestants rationalistes, que la théologie catholique est susceptible, comme la Kabbale, d'être aisément tournée en dérision à propos de ce qui nous occupe. » Il est bon que ces choses soient dites par un écrivain qui fait lui-même profession de Catholicisme ; et, tout spécialement, certains antijuifs et antimaçons fanatiques devraient bien faire leur profit de cette excellente leçon.

Il y aurait encore bien d'autres choses à signaler dans l'introduction, notamment sur l'interprétation chrétienne du *Zohar* : M. Vulliaud fait de justes réserves sur certains rapprochements plutôt forcés établis par Drach et acceptés par Jean de Pauly. Il revient aussi sur la question de l'antiquité du *Zohar*, que les adversaires de la Kabbale s'acharnent à contester avec de bien mauvaises raisons. Mais il y a autre chose que nous nous faisons un plaisir de souligner : M. Vulliaud déclare que, « pour traduire convenablement certains passages essentiels, il était nécessaire d'être initié aux mystères de l'Ésotérisme juif », et que « Pauly a abordé la version du *Zohar* sans posséder cette initiation » ; plus loin, il note que l'Évangile de saint Jean, aussi bien que l'Apocalypse, « s'adressait à des initiés » ; et nous pourrions relever encore d'autres phrases similaires. Il y a donc, chez M. Vulliaud, un certain changement d'attitude dont nous ne pouvons que le féliciter, car, jusqu'ici, il semblait éprouver un étrange scrupule à prononcer le mot « initiation », ou du moins, s'il le faisait, ce n'était guère que pour se moquer de certains « initiés » qu'il aurait dû, pour éviter toute confusion fâcheuse, qualifier plutôt de « pseudo-initiés ». Ce qu'il écrit maintenant est l'exacte vérité : c'est bien d'« initiation » qu'il s'agit, au sens propre du mot, en ce qui concerne la Kabbale aussi bien que tout autre ésotérisme

vraiment digne de ce nom ; et nous devons ajouter que cela va beaucoup plus loin que le déchiffrement d'une sorte de cryptographie, qui est ce que M. Vulliaud semble avoir surtout en vue quand il parle comme nous venons de le voir. Cela existe aussi sans doute, mais ce n'est là encore qu'une question de forme extérieure, qui est d'ailleurs loin d'être négligeable, puisqu'il faut passer par là pour arriver à la compréhension de la doctrine ; mais il ne faudrait pas confondre les moyens avec la fin, ni les mettre sur le même plan que celle-ci.

Quoi qu'il en soit, il est bien certain que les Kabbalistes peuvent, le plus souvent, parler en réalité de tout autre chose que de ce dont ils semblent parler ; et ces procédés ne leur sont pas particuliers, loin de là, car on les trouve aussi au moyen âge occidental ; nous avons eu l'occasion de le voir au sujet de Dante et des « Fidèles d'Amour », et nous en avons indiqué alors les principales raisons, qui ne sont pas toutes de simple prudence comme les « profanes » peuvent être tentés de le supposer. La même chose existe aussi dans l'ésotérisme islamique, et développée à un point que personne, croyons-nous, ne peut soupçonner dans le monde occidental ; la langue arabe, aussi bien que la langue hébraïque, s'y prête d'ailleurs admirablement. Ici, on ne trouve pas seulement ce symbolisme, le plus habituel, que M. Luigi Valli, dans l'ouvrage dont nous avons parlé, a montré être commun aux Soufis et aux « Fidèles d'Amour » ; il y a beaucoup mieux encore : est-il concevable, pour des esprits occidentaux, qu'un simple traité de grammaire, ou de géographie, voire même de commerce, possède en même temps un autre sens qui en fait un ouvrage initiatique de haute portée ? Cela est pourtant, et ce ne sont pas là des exemples donnés au hasard ; ces trois cas sont ceux de livres qui existent très réellement et que nous avons actuellement entre les mains.

Ceci nous amène à formuler une légère critique en ce qui concerne la traduction que M. Vulliaud donne du titre même du *Siphra di-Tzeniutha* : il écrit « Livre Secret », et non « Livre du Secret » et les raisons qu'il en donne nous paraissent peu concluantes. Il est assurément puéril de s'imaginer, comme l'ont fait certains, que « ce titre rappelait la fuite de Siméon ben Yohäi, pendant le temps de laquelle ce rabbi aurait composé en secret cet opuscule » ; mais ce n'est point là ce que veut dire « Livre du Secret », qui a en réalité une signification beaucoup plus haute et plus profonde que celle de « Livre Secret ». Nous entendons ici faire allusion au rôle important que joue dans certaines traditions initiatiques, celles-là mêmes qui nous occupent présentement, la notion d'un « secret » (en hébreu *sôd*, en arabe *sirr*) qui n'a rien à voir avec la discrétion ou la dissimulation, mais qui est tel par la nature même des choses ; devons-nous rappeler à ce propos que l'Église chrétienne elle-même, dans ses premiers temps, avait une « discipline du secret », et que le mot « mystère », dans son sens originel, désigne proprement l'inexprimable ?

Quant à la traduction elle-même, nous avons dit qu'il y avait deux versions, et elles ne font pas double emploi, car la version littérale, si utile qu'elle soit pour ceux qui veulent se reporter au texte et le suivre de près, est souvent inintelligible. Il en est d'ailleurs toujours ainsi, comme nous l'avons dit en bien des occasions, lorsqu'il s'agit des Livres sacrés ou des autres écrits traditionnels, et, si une traduction devait être nécessairement un « mot à mot » à la façon scolaire et universitaire, on devrait les déclarer véritablement intraduisibles. En réalité, pour nous qui nous plaçons à un tout autre point de vue que celui des linguistes, c'est la version paraphrasée et commentée qui constitue le sens du texte et qui permet de le comprendre, là où la version littérale fait parfois l'effet d'une sorte de « logogriphe », comme le dit M. Vulliaud, ou de divagation incohérente. Nous regrettons seulement que le commentaire ne soit pas plus étendu et plus explicite ; les notes, quoique nombreuses et fort intéressantes, ne sont pas toujours suffisamment « éclairantes », si l'on peut dire, et il est à craindre qu'elles ne puissent être comprises de ceux qui n'auraient pas déjà de la Kabbale une connaissance plus qu'élémentaire ; mais sans doute faut-il attendre la suite de ces « textes fondamentaux », qui, espérons-le, complétera heureusement ce premier volume. M. Vulliaud nous doit et se doit à lui-même de donner maintenant un travail similaire en ce qui concerne l'*Iddra Rabba* et l'*Iddra Zuta*, qui, avec le *Siphra di-Tzeniutha*, comme il le dit, loin d'être simplement « des annexes ou des appendices » du *Zohar*, « en sont, au contraire, les parties centrales », celles qui renferment en quelque sorte, sous la forme la plus concentrée, tout l'essentiel de la doctrine.

La Tradition hermétique

Sous ce titre : *La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua « Ars Regia »*¹, M. J. Evola vient de publier un ouvrage intéressant à bien des égards, mais qui montre une fois de plus, s'il en était besoin, l'opportunité de ce que nous avons écrit récemment sur les rapports de l'initiation sacerdotale et de l'initiation royale². Nous y retrouvons en effet cette affirmation de l'indépendance de la seconde, à laquelle l'auteur veut précisément rattacher l'hermétisme, et cette idée de deux types traditionnels distincts, voire même irréductibles, l'un contemplatif et l'autre actif, qui seraient, d'une façon générale, respectivement caractéristique de l'Orient et de l'Occident. Aussi devons-nous faire certaines réserves sur l'interprétation qui est donnée du symbolisme hermétique, dans la mesure où elle est influencée par une telle conception, quoique, par ailleurs, elle montre bien que la véritable alchimie est d'ordre spirituel et non matériel, ce qui est l'exacte vérité et une vérité trop souvent méconnue ou ignorée des modernes qui ont la prétention de traiter ces questions.

Nous profiterons de cette occasion pour préciser encore quelques notions importantes, et tout d'abord la signification qu'il convient d'attribuer au mot « hermétisme » lui-même, que certains de nos contemporains nous paraissent employer quelque peu à tort et à travers. Ce mot indique qu'il s'agit essentiellement d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajouterons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier, comme le prouvent les nombreux termes arabes ou arabisés adoptés par les hermétistes européens, à commencer par le mot même d'« alchimie » (*el-Kimia*)³. Il serait donc tout à fait illégitime d'étendre cette désignation à d'autres formes traditionnelles, tout autant qu'il le serait par exemple, d'appeler « Kabbale » autre chose que l'ésotérisme hébraïque ; ce n'est pas, bien entendu, qu'il n'en existe pas d'équivalent ailleurs, et il en existe même si bien que cette science traditionnelle qu'est l'alchimie a son exacte correspondance dans des doctrines comme celles de l'Inde, du Thibet et de la Chine, bien qu'avec des modes d'expression et des méthodes de réalisation naturellement assez différents ; mais dès lors qu'on prononce le nom d'« hermétisme », on spécifie par là une forme nettement déterminée, dont la provenance ne peut être que gréco-égyptienne. En effet, la doctrine ainsi désignée est par là même rapportée à *Hermès*, en tant que celui-ci était considéré par les Grecs comme identique au *Thot* égyptien ; et nous ferons remarquer tout de suite que ceci va à contre la thèse de M. Evola, en présentant cette doctrine comme essentiellement dérivée d'un enseignement sacerdotal, car *Thot*, dans son rôle de conservateur et de transmetteur de la tradition, n'est pas autre chose que la représentation même de l'antique sacerdoce égyptien, ou plutôt, pour parler plus exactement, du principe d'inspiration dont celui-ci tenait son autorité et au nom duquel il formulait et communiquait la connaissance initiatique.

Maintenant une question se pose ; ce qui s'est maintenu sous ce nom d'« hermétisme » constitue-t-il une doctrine traditionnelle complète ? La réponse ne peut être que négative, car il ne s'agit strictement que d'une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique (en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique »). Il n'est donc pas admissible que l'hermétisme, au sens que ce mot a pris dès l'époque alexandrine et gardé constamment depuis lors, représente l'intégralité de la tradition égyptienne ; bien que, dans celle-ci, le point de vue cosmologique semble avoir été particulièrement développé, et qu'il soit en tout cas ce qu'il y a de plus apparent dans tous les vestiges qui en subsistent, qu'il s'agisse de textes ou de monuments, il ne faut pas oublier qu'il ne peut jamais être qu'un point de vue secondaire et contingent, une application de la doctrine à la connaissance de ce que nous pouvons appeler le « monde intermédiaire ». Il serait intéressant, mais sans doute assez difficile, de rechercher comment cette partie de la tradition égyptienne a pu se trouver en quelque sorte isolée et se conserver d'une façon apparemment indépendante, puis s'incorporer à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge (ce que n'aurait pu faire une doctrine complète), au point de devenir véritablement partie intégrante de l'un et de l'autre, et de leur fournir tout un symbolisme qui, par

1. I vol. in-8°, G. Laterza, Bari, 1931. Cet ouvrage a paru depuis lors en traduction française.

2. Cf. *Aperçus sur l'initiation*, chap. XL.

3. Ce mot est arabe dans sa forme, mais non dans sa racine ; il dérive vraisemblablement du nom de *Kémi* ou « Terre noire » donné à l'ancienne Égypte.

une transposition convenable, a pu même y servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces considérations historiques fort complexes ; mais, quoi qu'il en soit, nous devons dire que le caractère proprement cosmologique de l'hermétisme, s'il ne justifie pas la conception de M. Evola, l'explique du moins dans une certaine mesure, car les sciences de cet ordre sont effectivement celles qui, dans toutes les civilisations traditionnelles ont été surtout l'apanage des Kshatriyas ou de leurs équivalents, tandis que la métaphysique pure était celui des Brâhmanes. C'est pourquoi, par un effet de la révolte des Kshatriyas contre l'autorité spirituelle des Brâhmanes, on a pu voir se constituer parfois des courants traditionnels incomplets, réduits à ces seules sciences séparées de leur principe, et même déviés dans le sens « naturaliste », par négation de la métaphysique et méconnaissance du caractère subordonné de la science « physique », aussi bien (les deux choses se tenant étroitement) que de l'origine sacerdotale de tout enseignement initiatique, même plus particulièrement destiné à l'usage des Kshatriyas, ainsi que nous l'avons expliqué en diverses occasions ¹. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'hermétisme constitue en lui-même une telle déviation ou qu'il implique essentiellement quelque chose d'illégitime (ce qui aurait rendu impossible son incorporation à des formes traditionnelles orthodoxes) ; mais il faut bien reconnaître qu'il peut s'y prêter assez aisément par sa nature même, et c'est là, plus généralement, le danger de toutes les sciences traditionnelles, lorsqu'elles sont cultivées en quelque sorte pour elles-mêmes, ce qui expose à perdre de vue leur rattachement à l'ordre principal. L'alchimie, qu'on pourrait définir comme étant pour ainsi dire la « technique » de l'hermétisme, est bien réellement un « art royal », si l'on entend par là un mode d'initiation plus spécialement approprié à la nature des Kshatriyas ; mais cela même marque sa place exacte dans l'ensemble d'une tradition régulièrement constituée, et, en outre, il ne faut pas confondre les moyens de réalisation initiatique, quels qu'ils puissent être, avec son but final, qui est toujours de connaissance pure.

Un autre point qui nous paraît contestable dans la thèse de M. Evola, c'est l'assimilation qu'il tend presque constamment à établir entre l'hermétisme et la « magie » ; il est vrai qu'il semble prendre celle-ci dans un sens assez différent de celui où on l'entend d'ordinaire, mais nous craignons fort que cela même ne puisse que provoquer des confusions plutôt fâcheuses. Inévitablement, en effet, dès qu'on parle de « magie », on pense à une science destinée à produire des phénomènes plus ou moins extraordinaires notamment (mais non exclusivement) dans l'ordre sensible ; quelle qu'ait pu être l'origine du mot, cette signification lui est devenue tellement inhérente qu'il convient de la lui laisser. Ce n'est alors que la plus inférieure de toutes les applications de la connaissance traditionnelle, nous pourrions même dire la plus méprisée, dont l'exercice est abandonné à ceux que leurs limitations individuelles rendent incapables de développer d'autres possibilités ; nous ne voyons nul avantage à en évoquer l'idée quand il s'agit en réalité de choses qui, même encore contingentes, sont tout de même notablement plus hautes ; et, si ce n'est là qu'une question de terminologie, il faut convenir qu'elle a pourtant son importance. Du reste, il se peut qu'il y ait là quelque chose de plus : ce mot de « magie » exerce sur certains, à notre époque, une étrange fascination, et, comme nous l'avons déjà noté dans le précédent article auquel nous faisons allusion au début, la prépondérance accordée à tel point de vue, ne serait-ce même qu'en intention, est encore liée à l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique, c'est sans doute là l'écueil auquel se heurte toute tentative de reconstitution de telles sciences, si l'on ne commence par ce qui est véritablement le commencement sous tous les rapports, c'est-à-dire par le principe même, qui est aussi la fin en vue de quoi tout le reste doit être normalement ordonné.

Par contre, où nous sommes entièrement d'accord avec M. Evola, et où nous voyons même le plus grand mérite dans son livre, c'est quand il insiste sur la nature purement spirituelle et « intérieure » de la véritable alchimie, qui n'a absolument rien à voir avec les opérations matérielles d'une « chimie » quelconque, au sens naturel de ce mot ; presque tous les modernes se sont étrangement mépris là-dessus, aussi bien ceux qui ont voulu se poser en défenseurs de l'alchimie que ceux qui se sont faits ses détracteurs. Il est pourtant facile de voir en quels termes les anciens hermétistes parlent des « souffleurs » et « brûleurs de charbon », en lesquels il faut reconnaître les véritables précurseurs des chimistes actuels, si peu flatteur que ce soit pour ces derniers ; et, au XVIII^e siècle encore, un alchimiste comme Pernéty ne manque de souligner la différence de la « philosophie hermétique » et de la « chymie vulgaire ». Ainsi, ce qui a donné naissance à la chimie moderne, ce

1. Voir notamment *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

n'est point l'alchimie, avec laquelle elle n'a en somme aucun rapport (pas plus que n'en a d'ailleurs l'« hyperchimie » imaginée par quelques occultistes contemporains) ; c'en est seulement une déformation ou une déviation, issue de l'incompréhension de ceux qui, incapables de pénétrer le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre et, croyant qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation plus ou moins désordonnée. Dans le monde arabe également, l'alchimie matérielle a toujours été fort peu considérée, parfois même assimilée à une sorte de sorcellerie, tandis qu'on y tenait fort à l'honneur l'alchimie spirituelle, la seule véritable, souvent désignée sous le nom de *Kimia es-saâdah* ou « alchimie de la félicité »¹.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'il faille nier pour cela la possibilité des transmutations métalliques, qui représentent l'alchimie aux yeux du vulgaire ; mais il ne faut pas confondre des choses qui sont d'ordre tout différent, et on ne voit même pas, « a priori », pourquoi de telles transmutations ne pourraient pas être réalisées par des procédés relevant simplement de la chimie profane (et, au fond, l'« hyperchimie » à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure n'est pas autre chose que cela). Il y a pourtant un autre aspect de la question, que M. Evola signale très justement : l'être qui est arrivé à la réalisation de certains états intérieurs peut, en vertu de la relation analogique du « microcosme » avec le « macrocosme », produire extérieurement des effets correspondants ; il est donc admissible que celui qui est parvenu à un certain degré dans la pratique de l'alchimie spirituelle soit capable par là même d'accomplir des transmutations métalliques, mais cela à titre de conséquence tout accidentelle, et sans recourir à aucun des procédés de la pseudo-alchimie matérielle, mais uniquement par une sorte de projection au dehors des énergies qu'il porte en lui-même. Il y a ici une différence comparable à celle qui sépare la « théurgie » ou l'action des « influences spirituelles » de la magie et même de la sorcellerie : si les effets apparents sont parfois les mêmes de part et d'autre, les causes qui les provoquent sont totalement différentes. Nous ajouterons d'ailleurs que ceux qui possèdent réellement de tels pouvoirs n'en font généralement aucun usage, du moins en dehors de certaines circonstances très particulières où leur exercice se trouve légitimé par d'autres considérations. Quoi qu'il en soit, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce qui est à la base même de tout enseignement véritablement initiatique, c'est que toute réalisation digne de ce nom est d'ordre essentiellement intérieur, même si elle est susceptible d'avoir des répercussions à l'extérieur ; l'homme ne peut en trouver les principes et les moyens qu'en lui-même, et il le peut parce qu'il porte en lui la correspondance de tout ce qui existe : *el-insânu ramzul-wujûd*, « l'homme est un symbole de l'Existence universelle » ; et, s'il parvient à pénétrer jusqu'au centre de son propre être, il atteint par là même la connaissance totale, avec tout ce qu'elle implique par surcroît : *man yaraf nafsahu yaraf Rabbahu*, « celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur » et il connaît alors toutes choses dans la suprême unité du Principe même, hors duquel il n'est rien qui puisse avoir le moindre degré de réalité.

1. Il existe un traité d'El-Ghazâli qui porte ce titre.

Hermès

En parlant de la tradition hermétique précédemment, nous disions que celle-ci se réfère proprement à une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique, en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique ». Cette affirmation, bien que n'étant que l'expression de la stricte vérité, n'a pas eu l'heur de plaire à certains, qui, voyant l'hermétisme à travers leur propre fantaisie, voudraient tout y faire rentrer indistinctement ; il est vrai que ceux-là ne savent guère ce que peut être la métaphysique pure... Quoi qu'il en soit, il doit être bien entendu que nous n'avons nullement déprécié par là les sciences traditionnelles qui sont du ressort de l'hermétisme, ni celles qui y correspondent dans d'autres formes doctrinale d'Orient et d'Occident ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ces sciences, comme toute connaissance spécialisée, ne sont tout de même que secondaires et dérivées par rapport aux principes, dont elles ne sont que l'application à un ordre inférieur de réalité. Seuls peuvent prétendre le contraire ceux qui voudraient attribuer à l'« Art royal » la prééminence sur l'« Art sacerdotal »¹ ; et peut-être est-ce justement là, au fond, la raison plus ou moins consciente de ces protestations auxquelles nous venons de faire allusion. Sans nous préoccuper autrement de ce que chacun peut penser ou dire, car il n'est pas dans nos habitudes de tenir compte de ces opinions individuelles qui n'existent pas au regard de la tradition, il ne nous paraît pas inutile d'apporter quelques nouvelles précisions confirmant ce que nous avons déjà dit, et cela en nous référant plus particulièrement à ce qui concerne Hermès, puisque du moins nul ne peut contester que c'est de celui-ci que l'hermétisme tire son nom². L'Hermès grec a effectivement des caractères qui répondent très exactement à ce dont il s'agit, et qui sont exprimés notamment par son principal attribut, le caducée, dont nous aurons sans doute à examiner plus complètement le symbolisme en quelque autre occasion ; pour le moment, il nous suffira de dire que ce symbolisme se rapporte essentiellement et directement à ce qu'on peut appeler l'« alchimie humaine »³, et qui concerne les possibilités de l'état subtil, même si celles-ci ne doivent être prises que comme moyen préparatoire d'une réalisation supérieure, comme le sont, dans la tradition hindoue, les pratiques équivalentes qui relèvent du *Hatha-Yoga*. On pourra d'ailleurs transférer ceci à l'ordre cosmique, puisque tout ce qui est dans l'homme a sa correspondance dans le monde et inversement⁴ ; ici encore, et en raison de cette correspondance même, il s'agira proprement du « monde intermédiaire », où sont mises en œuvre des forces dont la nature duelle est très nettement figurée par les deux serpents du caducée. Nous rappellerons aussi, à cet égard, qu'Hermès est représenté comme le messager des Dieux et comme leur interprète (*herméneutès*), rôle qui est bien celui d'un intermédiaire entre les mondes céleste et terrestre, et qu'il a en outre la fonction de « psychopompe », qui, dans un ordre inférieur, se rapporte manifestement

1. Nous avons envisagé cette question dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. – À propos de l'expression d'« Art royal » qui s'est conservée dans la Maçonnerie, on pourra noter ici la curieuse ressemblance qui existe entre les noms d'*Hermès* et d'*Hiram* ; cela ne veut pas dire, évidemment, que ces deux noms aient une origine linguistique commune, mais leur contribution n'en est pas moins identique, et l'ensemble H R M dont ils sont essentiellement formés pourrait encore donner lieu à d'autres rapprochements.

2. Nous devons maintenir que l'hermétisme est bien de provenance helléno-égyptienne, et qu'on ne peut sans abus étendre cette domination à ce qui, sous des formes diverses, y correspond dans d'autres traditions, pas plus qu'on ne peut, par exemple, appeler « Kabbale » une doctrine qui ne serait pas spécifiquement hébraïque. Sans doute, si nous écrivions en hébreu, nous dirions *qabbalah* pour désigner la tradition en général, de même que, écrivant en arabe, nous appellerions *taçawwuf* l'initiation sous quelque forme que ce soit : mais, transportés dans une autre langue, les mots hébreux, arabes, etc., doivent être réservés aux formes traditionnelles dont leurs langues d'origines sont l'expression respective, quelles que soient par ailleurs les comparaisons ou même les assimilations auxquelles elles peuvent donner lieu légitimement ; et il ne faut en aucun cas confondre un certain ordre de connaissance, envisagé en lui-même, avec telle ou telle forme spéciale dont il a été revêtu dans des circonstances historiques déterminées.

3. Voir *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXI.

4. Ainsi qu'il est dit dans les *Rasâil Ikhwân es-Safâ*, « le monde est un grand homme, et l'homme est un petit monde » (*el-âlam insân kabîr, wa el insân âlam çeghir*). – C'est d'ailleurs en vertu de cette correspondance qu'une certaine réalisation dans l'ordre « microcosmique » pourra entraîner, à titre de conséquence accidentelle pour l'être qui y est parvenu, une réalisation extérieure se rapportant à l'ordre « macrocosmique », sans que cette dernière ait été recherchée spécialement et pour elle-même, ainsi que nous l'avons indiqué à propos de certains cas de transmutations métalliques dans notre précédent chapitre sur *La Tradition hermétique*.

aussi au domaine des possibilités subtiles ¹.

On pourrait peut-être objecter, quand il s'agit d'hermétisme, qu'Hermès tient ici la place du Thoth égyptien auquel il a été identifié, et que Thoth représente proprement la Sagesse, rapportée au sacerdoce en tant que conservateur et transmetteur de la tradition ; cela est vrai, mais, comme cette assimilation n'a pu être faite sans raison, il faut admettre qu'en cela on doit envisager plus spécialement un certain aspect de Thoth, correspondant à une certaine partie de la tradition, celle qui comprend les connaissances se rapportant au « monde intermédiaire » ; et, en fait, tout ce qu'on peut savoir de l'ancienne civilisation égyptienne, d'après les vestiges qu'elle a laissés, montre précisément que les connaissances de cet ordre y étaient beaucoup plus développées et y avaient pris une importance bien plus considérable que partout ailleurs. Du reste, il est un autre rapprochement, nous pourrions même dire une autre équivalence, qui montre bien que cette objection serait sans portée réelle : dans l'Inde, la planète Mercure (ou Hermès) est appelée *Budha*, nom dont la racine signifie proprement la Sagesse ; ici encore, il suffit de déterminer l'ordre dans lequel cette Sagesse, qui dans son essence est bien le principe inspirateur de toute connaissance, doit trouver son application plus particulière quand elle est rapportée à cette fonction spécialisée ².

À propos de ce nom de *Budha*, il est un fait curieux à signaler : c'est qu'il est en réalité identique à celui de l'Odin scandinave, *Woden* ou *Wotan* ³ ; ce n'est donc point arbitrairement que les Romains assimilèrent celui-ci à leur Mercure, et d'ailleurs, dans les langues germaniques, le mercredi ou jour de Mercure est, actuellement encore, désigné comme le jour d'Odin. Ce qui est peut-être encore plus remarquable, c'est que ce même nom se retrouve exactement dans le *Votan* des anciennes traditions de l'Amérique centrale, qui a d'ailleurs les attributs d'Hermès, car il est *Quetzalcohuatl*, l'« oiseau-serpent », et l'union de ces deux animaux symboliques (correspondant respectivement aux deux éléments air et feu) est aussi figurée par les ailes et les serpents du caducée ⁴. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir, dans des faits de ce genre, une marque de l'unité foncière de toutes les doctrines traditionnelles ; malheureusement, un tel aveuglement n'est que trop commun à notre époque où ceux qui savent vraiment lire les symboles ne sont plus qu'une infime minorité, et où, par contre, il ne se rencontre que trop de « profanes » qui se croient qualifiés pour interpréter la « science sacrée », qu'ils accommodent au gré de leur imagination plus ou moins désordonnée.

Un autre point qui n'est pas moins intéressant est celui-ci : dans la tradition islamique, Seyidna Idris est identifié à la fois à Hermès et à Hénoch ; cette double assimilation semble indiquer une continuité de tradition qui remonterait au-delà du sacerdoce égyptien, celui-ci ayant dû seulement recueillir l'héritage de ce que représente Hénoch, qui se rapporte manifestement à une époque

1. Ces deux fonctions de messager des Dieux et de « psychopompe » pourraient, astrologiquement, être rapportées respectivement à un aspect diurne et à un aspect nocturne ; on peut aussi, d'autre part, y retrouver la correspondance des deux courants descendant et ascendant que symbolisent les deux serpents du caducée.

2. Il ne faut pas confondre ce nom de *Budha* avec celui de *Buddha*, désignation de *Shâkyamuni*, bien que l'un et l'autre aient évidemment la même signification radicale, et que d'ailleurs certains attributs du *Budha* planétaire aient été transférés ultérieurement au *Buddha* historique, celui-ci étant représenté comme ayant été « illuminé » par l'irradiation de cet astre, dont il aurait ainsi en quelque sorte absorbé l'essence en lui-même. – Notons à ce propos que la mère de *Buddha* est appelée *Mâyâ-Dêvî* et que, chez les Grecs et les Latins, *Maïa* était aussi la mère d'Hermès ou de Mercure.

3. On sait que le changement du *b* en *v* ou *w* est un phénomène linguistique extrêmement fréquent.

4. Voir à ce sujet notre étude sur *La Langue des oiseaux*, chapitre VII de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, où nous avons fait remarquer que le serpent est opposé ou associé à l'oiseau suivant qu'il est envisagé sous son aspect maléfique ou bénéfique. Nous ajouterons qu'une figure comme celle de l'aigle tenant un serpent dans ses serres (qui se rencontre précisément au Mexique) n'évoque pas exclusivement l'idée de l'antagonisme que représente, dans la tradition hindoue, le combat du *Garuda* contre le *Nâga* ; il arrive, notamment dans le symbolisme héraldique, que le serpent est ici remplacé par l'épée (substitution particulièrement frappante quand celle-ci a la forme de l'épée flamboyante, qui est à rapprocher par ailleurs des foudres que tient l'aigle de Jupiter), et l'épée, dans sa signification la plus élevée, figure la Sagesse et la puissance du Verbe (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16). – Il est à noter qu'un des principaux symboles du Thoth égyptien était l'ibis, destructeur de reptiles, et devenu à ce titre un symbole du Christ ; mais, dans le caducée d'Hermès, nous avons le serpent sous ses deux aspects contraires, comme dans la figure de l'« amphibète » du moyen âge (voir *Le Roi du Monde*, chap. III, *in fine*, en note).

antérieure¹. En même temps, les sciences attribuées à Seyidna Idris et placées sous son influence spéciale ne sont pas les sciences purement spirituelles, qui sont rapportées à Seyidna Aïssa, c'est-à-dire au Christ ; ce sont les sciences que l'on peut qualifier d'« intermédiaire », parmi lesquelles figurent au premier rang l'alchimie et l'astrologie ; et ce sont bien là, en effet, les sciences qui peuvent être dites proprement « hermétiques ». Mais ici se place une autre considération qui pourrait, à première vue tout au moins, être regardée comme une assez étrange interversion par rapport aux correspondances habituelles : parmi les principaux prophètes, il en est un, comme nous le verrons dans une prochaine étude, qui préside à chacun des sept ciels planétaires, dont il est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; or ce n'est pas Seyidna Idris qui préside ainsi au ciel de Mercure, mais Seyidna Aïssa, et c'est au ciel du Soleil que préside Seyidna Idris ; et, naturellement, ceci entraîne la même transposition dans les correspondances astrologiques des sciences qui leur sont respectivement attribuées. Ceci soulève une question fort complexe, que nous ne saurions avoir la prétention de traiter entièrement ici ; il se peut que nous ayons l'occasion d'y revenir, mais, pour le moment, nous nous bornerons à quelques remarques qui permettront peut-être d'en entrevoir la solution, et qui, en tout cas, montreront au moins qu'il y a là tout autre chose qu'une simple confusion, et que ce qui risquerait de passer pour tel aux yeux d'un observateur superficiel et « extérieur » repose au contraire sur des raisons très profondes en réalité.

D'abord, il ne s'agit pas là d'un cas isolé dans l'ensemble des doctrines traditionnelles, car on peut trouver quelque chose de tout à fait similaire dans l'angéologie hébraïque : en général, Mikaël est l'ange du Soleil et Raphaël l'ange de Mercure, mais il arrive parfois que ces rôles sont inversés. D'autre part, si Mikaël, en tant qu'il représente le *Metatron* solaire, est assimilé ésotériquement au Christ², Raphaël est, d'après la signification de son nom, le « guérisseur divin », et le Christ apparaît aussi comme « guérisseur spirituel » et comme « réparateur » ; d'ailleurs, on pourrait trouver encore d'autres rapports entre le Christ et le principe représenté par Mercure parmi les sphères planétaires³. Il est vrai que, chez les Grecs, la médecine était attribuée à Apollon, c'est-à-dire au principe solaire, et à son fils Asklépios (dont les Latins firent Esculape) ; mais, dans les « livres hermétiques », Asklépios devient le fils d'Hermès, et il est aussi à remarquer que le bâton qui est son attribut a d'étroits rapports symboliques avec le caducée⁴. Cet exemple de la médecine permet d'ailleurs de comprendre comment une même science peut avoir des aspects qui se rapportent en réalité à des ordres différents, d'où des correspondances également différentes, même si les effets extérieurs qui en sont obtenus sont apparemment semblables, car il y a la médecine purement spirituelle ou « théurgique », et il y a aussi la médecine hermétique ou « spagyrique » ; ceci est en relation directe avec la question que nous envisageons présentement ; et peut-être expliquerons-nous quelque jour pourquoi la médecine, au point de vue traditionnel, était considérée essentiellement comme une science sacerdotale.

D'un autre côté, il y a presque toujours une étroite connexion établie entre Hénoch (Seyidna Idris)

1. Ne faudrait-il pas conclure de cette même assimilation que le *Livre d'Hénoch*, ou du moins ce qui est connu sous ce titre, doit être considéré comme faisant partie intégrante de l'ensemble des « livres hermétiques » ? – D'autre part, certains disent en outre que le prophète Idris est le même que Buddha ; ce qui a été indiqué plus haut montre suffisamment en quel sens doit être entendue cette assertion, qui se rapporte en réalité à *Budha*, l'équivalent hindou d'Hermès. Il ne saurait en effet s'agir ici du Buddha historique, dont la mort est un événement connu, tandis qu'Idris est dit expressément avoir été transporté vivant au ciel, ce qui répond bien à l'Hénoch biblique.

2. Voir *Le Roi du Monde*, chap. III.

3. Peut-être faut-il voir là l'origine de la méprise que commettent certains en considérant *Buddha* comme le neuvième *avatâra* de Vishnu ; il s'agirait en réalité d'une manifestation en rapport avec le principe désigné comme le *Budha* planétaire ; en ce cas, le Christ solaire serait proprement le Christ glorieux, c'est-à-dire le dixième *avatâra*, celui qui doit venir à la fin du cycle. – Nous rappellerons, à titre de curiosité, que le mois de mai tire son nom de *Maïa*, mère de Mercure (qui est dite être l'une des Pléiades), à laquelle il était anciennement consacré ; or, dans le Christianisme, il est devenu le « mois de Marie », par une assimilation, qui n'est sans doute pas uniquement phonétique, entre *Maria* et *Maïa*.

4. Autour du bâton d'Esculape est enroulé un seul serpent, celui qui représente la force bénéfique, car la force maléfique doit disparaître par là même qu'il s'agit du génie de la médecine. – Notons également le rapport de ce même bâton d'Esculape, en tant que signe de guérison, avec le symbole biblique du « serpent d'airain » (voir à ce sujet notre étude sur *Sheth*, chapitre XX de *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*).

et Elie (Seyidna Dhûl-Kifl), enlevés l'un et l'autre au ciel sans être passés par la mort corporelle ¹, et la tradition islamique les situe tous deux dans la sphère solaire. De même, suivant la tradition rosicrucienne, *Elias Artista*, qui préside au « Grand Œuvre » hermétique ², réside dans la « Citadelle solaire », qui est d'ailleurs proprement le séjour des « Immortels » (au sens des *Chirajîvîs* de la tradition hindoue, c'est-à-dire des êtres « doués de longévité », ou dont la vie se perpétue à travers toute la durée du cycle) ³, et qui représente un des aspects du « Centre du Monde ». Tout cela est assurément très digne de réflexion, et, si l'on y joint encore les traditions qui, un peu partout, assimilent symboliquement le Soleil lui-même au fruit de l'« Arbre de Vie » ⁴, on comprendra peut-être le rapport spécial qu'à l'influence solaire avec l'hermétisme, en tant que celui-ci, comme les « petits mystères » de l'antiquité, a pour but essentiel la restauration de l'« état primordial » humain : n'est-ce pas la « Citadelle solaire » des Rose-Croix qui doit « descendre du ciel en terre », à la fin du cycle, sous la forme de la « Jérusalem céleste », réalisant la « quadrature du cercle » selon la mesure parfaite du « roseau d'or » ?

1. Il est dit qu'ils doivent se manifester de nouveau sur la terre à la fin du cycle : ce sont les deux « témoins » dont il est parlé au chapitre XI de l'*Apocalypse*.

2. Il incarne en quelque sorte la nature du « feu philosophique », et l'on sait que, d'après le récit biblique, le prophète Elie fut enlevé au ciel sur un « char de feu » ; ceci se rapporte au véhicule igné (*taijasa* dans la doctrine hindoue) qui, dans l'être humain, correspond à l'état subtil (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, chap. XIV).

3. Voir *L'homme et son devenir selon le Védânta*, chap. I. – Rappelons aussi, au point de vue alchimique, la correspondance du Soleil avec l'or, désigné par la tradition hindoue comme la « lumière minérale » ; « l'or potable » des hermétistes est d'ailleurs la même chose que le « breuvage d'immortalité », qui est aussi appelé « liqueur d'or » dans le Taoïsme.

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IX.

Le Tombeau d’Hermès

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

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

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

En effet, il est dit par certains que la Grande Pyramide serait le tombeau de Seyidna Idris, autrement dit du Prophète Hénoc, tandis que la seconde Pyramide serait celui d’un autre personnage qui aurait été le Maître de celui-ci, et sur lequel nous aurons à revenir : mais, présentée de cette façon et prise au sens littéral, la chose renfermerait une absurdité manifeste, puisque Hénoc ne mourut pas, mais fut enlevé vivant au Ciel ; comment donc pourrait-il avoir un tombeau ? Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de parler ici, à la mode occidentale, de « légendes » dépourvues de

fondement, car voici l’explication qui en est donnée ; ce n’est pas le corps d’Idriss qui fut enterré dans la Pyramide, mais sa science ; et, par là, certains comprennent qu’il s’agit de ses livres ; mais quelle vraisemblance y a-t-il à ce que des livres aient été enfouis ainsi purement et simplement, et quel intérêt cela aurait-il pu présenter à un point de vue quelconque ¹ ? Il serait beaucoup plus plausible, assurément, que le contenu de ces livres ait été gravé en caractères hiéroglyphique à l’intérieur du monument ; mais, malheureusement pour une telle supposition, il ne se trouve précisément dans la Grande Pyramide ni inscriptions ni figurations symboliques d’aucune sorte ². Alors, il ne reste plus qu’une seule hypothèse acceptable : c’est que la science d’Idris est bien vraiment cachée dans la Pyramide, mais parce qu’elle se trouve incluse dans sa structure même, dans sa disposition extérieure et intérieure et dans ses proportions ; et tout ce qu’il peut y avoir de valable dans les « découvertes » que les modernes ont faites ou cru faire à ce sujet ne représente en somme que quelques fragments infimes de cette antique science traditionnelle.

Cette interprétation s’accorde d’ailleurs assez bien, au fond, avec une autre version arabe de l’origine des Pyramides, qui en attribue la construction au roi antédiluvien Surid : celui-ci, ayant été averti en songe de l’imminence du Déluge, les fit édifier selon le plan des sages, et ordonna aux prêtres d’y déposer les secrets de leurs sciences et les préceptes de leurs sagesses. Or on sait qu’Hénoch ou Idris, antédiluvien lui aussi, s’identifie à Hermès ou Thoth, qui représente la source de laquelle le sacerdoce égyptien tenait ses connaissances, puis, par extension, ce sacerdoce lui-même en tant que continuateur de la même fonction d’enseignement traditionnel ; c’est donc bien toujours la même science sacrée qui, de cette façon encore, aurait été déposée dans les Pyramides ³.

D’un autre côté, ce monument destiné à assurer la conservation des connaissances traditionnelles, en prévision du cataclysme, rappelle encore une autre histoire assez connue, celle des deux colonnes élevées, suivant les uns précisément par Hénoch, suivant les autres par Seth, et sur lesquelles aurait été inscrit l’essentiel de toutes les sciences ; et la mention qui est faite ici de Seth nous ramène au personnage dont la seconde Pyramide est dite avoir été le tombeau. En effet, si celui-ci fut le Maître de Seyidna Idris, il ne peut avoir été autre que Seyidna Shîth, c’est-à-dire Seth, fils d’Adam ; il est vrai que d’anciens auteurs arabes le désignent par les noms, étranges en apparence, d’*Aghatîmûn* et d’*Adhîmûn* ; mais ces noms ne sont visiblement que des déformations du grec *Agathodaimôn*, qui, se rapportant au symbolisme du serpent envisagé sous son aspect bénéfique, s’applique parfaitement à Seth, ainsi que nous l’avons expliqué en une autre occasion ⁴. La connexion particulière qui est établie ainsi entre Seth et Hénoch est encore très remarquable, d’autant plus que l’un et l’autre sont aussi mis en rapport, d’autre part, avec certaines traditions concernant un retour au Paradis terrestre, c’est-à-dire à l’« état primordial », et par suite avec un symbolisme « polaire » qui n’est pas sans avoir quelque lien avec l’orientation des Pyramides ; mais ceci est encore une autre question, et nous noterons seulement en passant que ce fait, impliquant assez clairement une référence aux « centres spirituels », tendrait à confirmer l’hypothèse qui fait des Pyramides un lieu d’initiation, ce qui, d’ailleurs, n’aurait été en somme que le moyen normal de maintenir « vivantes » les connaissances qui y avaient été incluses, aussi longtemps du moins que subsisterait cette initiation.

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

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

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

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

Nous ajouterons encore une autre remarque : il est dit qu’Idris ou Hénoch écrivit de nombreux livres inspirés, après qu’Adam lui-même et Seth en avaient déjà écrit d’autres ¹; ces livres furent les prototypes des livres sacrés des Égyptiens, et les *Livres hermétiques* plus récents n’en représentent en quelque sorte qu’une « réadaptation », de même aussi que les divers *livres d’Hénoch* qui sont parvenus sous ce nom jusqu’à nous. D’autre part, les livres d’Adam, de Seth et d’Hénoch devaient naturellement exprimer respectivement des aspects différents de la connaissance traditionnelle, impliquant une relation plus spéciale avec telles ou telles sciences sacrées, ainsi qu’il en est toujours pour l’enseignement transmis par les divers Prophètes. Il pourrait être intéressant, dans ces conditions, de se demander s’il n’y aurait pas quelque chose qui corresponde d’une certaine façon à ces différences, en ce qui concerne Hénoch et Seth, dans la structure des deux Pyramides dont nous avons parlé, et même aussi, peut-être, si la troisième Pyramide ne pourrait pas alors avoir de même quelque rapport avec Adam, puisque, bien que nous n’ayons rencontré nulle part aucune allusion explicite à ceci, il serait, somme toute, assez logique de supposer qu’elle doive compléter le ternaire des grands Prophètes antédiluviens ². Bien entendu, nous ne pensons nullement que ces questions soient de celles qui sont susceptibles d’être résolues actuellement ; du reste, tous les « chercheurs » modernes se sont pour ainsi dire « hypnotisés » à peu près exclusivement sur la Grande Pyramide, bien que, après tout, elle ne soit pas tellement plus grande que les deux autres, en réalité, que la différence en soit très frappante ; et, quand ils assurent, pour justifier l’importance exceptionnelle qu’ils lui attribuent, qu’elle est la seule qui soit exactement orientée, peut-être ont-ils le tort de ne pas réfléchir que certaines variations dans l’orientation pourraient bien n’être pas dues simplement à quelque négligence des constructeurs, mais refléter précisément quelque chose qui se rapporte à différentes « époques » traditionnelles ; mais comment pourrait-on s’attendre à ce que des Occidentaux modernes aient, pour les diriger dans leurs recherches, des notions tant soit peu justes et précises sur des choses de ce genre ³ ?

Une autre observation qui a aussi son importance, c’est que le nom même d’Hermès est loin d’être inconnu à la tradition arabe ⁴; et faut-il ne voir qu’une « coïncidence » dans la similitude qu’il présente avec le mot *Haram* (au pluriel *Ahrâm*), désignation arabe de la Pyramide, dont il ne diffère que par la simple adjonction d’une lettre finale qui ne fait point partie de sa racine ? Hermès est appelé *Elmuthalleth bil-hikam*, littéralement « triple par la sagesse » ⁵, ce qui équivaut à l’épithète grecque *Trismegistos*, tout en étant plus explicite, car la « grandeur » qu’exprime cette dernière n’est, au fond, que la conséquence de la sagesse qui est l’attribut propre d’Hermès ⁶. Cette « triplicité » a d’ailleurs encore une autre signification, car elle se trouve parfois développée sous la forme de trois Hermès distincts : le premier, appelé « Hermès des Hermès » (*Hermes El-Harâmesah*), et considéré comme antédiluvien, est celui qui s’identifie proprement à Seyidna Idris ; les deux autres, qui seraient postdiluviens, sont l’« Hermès Babylonien » (*El-Bâbelî*) et l’« Hermès Égyptien » (*El-Miçrî*) ; ceci paraît indiquer assez nettement que les traditions chaldéenne et égyptienne auraient été dérivées directement d’une seule et même source principale, laquelle, étant donné le caractère antédiluvien

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

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

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

4. À côté de la forme correcte *Hermès*, on trouve aussi, chez certains auteurs, la forme *Armîs*, qui en est évidemment une altération.

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

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

qui lui est reconnu, ne peut guère être autre que la tradition atlantéenne ¹.

Quoi qu’on puisse penser de toutes ces considérations, qui sont assurément aussi éloignées des vues des égyptologues que de celles des modernes investigateurs du « secret de la Pyramide », il est permis de dire que celle-ci représente véritablement le « tombeau d’Hermès », car les mystères de sa sagesse et de sa science y ont été cachés de telle façon qu’il est certainement bien difficile de les y découvrir ².

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

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

INITIATION ET REALISATION SPIRITUELLE

Avant-propos

Pressentant peut-être sa fin prochaine, René Guénon, dans les mois qui précédèrent immédiatement sa mort, nous avait donné quelques indications en vue de l'accomplissement de son œuvre lorsqu'il aurait disparu. Dans des lettres datées du 30 août et du 24 septembre 1950, il nous exprimait, entre autres choses, le désir que soient réunis en volumes les articles qu'il n'avait pas encore utilisés dans ses livres déjà existants. « *Il y aurait seulement, nous écrivait-il, la difficulté de savoir de quelle façon les arranger pour en former des ensembles aussi cohérents que possible, ce qu'actuellement je serais bien incapable de dire moi-même... Si jamais je pouvais arriver à préparer quelque chose, ce dont je doute malheureusement de plus en plus, je préférerais arranger avant tout un ou deux recueils d'articles sur le symbolisme, et peut-être aussi une suite aux Aperçus sur l'Initiation, car il me semble qu'il y aura bientôt assez d'autres articles touchant à ce sujet pour pouvoir former un deuxième volume* ».

L'ouvrage que nous présentons aujourd'hui est la première réalisation du vœu formulé par René Guénon. Nous l'avons choisi pour inaugurer la série des livres posthumes parce qu'il se prêtait à être plus rapidement mis au point que les ouvrages sur le symbolisme que René Guénon envisageait en tout premier lieu, et aussi parce que le sujet traité nous paraissait avoir un intérêt plus pressant.

D'après un premier examen des articles laissés par René Guénon, nous pensons que les œuvres posthumes ne comprendront pas moins de sept volumes, y compris le présent ouvrage. Le long et délicat travail de classement et de coordination des textes n'est pas encore assez avancé pour que nous puissions indiquer dès maintenant les titres définitifs et la date probable de publication des différents ouvrages, mais nous espérons que les circonstances nous permettront de ne pas faire attendre trop longtemps les nombreux admirateurs de celui qui a remis en lumière la doctrine traditionnelle depuis si longtemps oubliée en Occident.



Nous devons dire maintenant quelques mots sur la composition du présent ouvrage. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, René Guénon ne nous avait laissé aucune indication sur la distribution des matières à publier et nous avons dû ainsi en prendre la responsabilité. Le texte que nous présentons est tout entier et exclusivement de la main de René Guénon. Nous n'y avons apporté ni adjonctions, ni modifications, ni suppressions, sauf celles, très rares, qui étaient nécessitées par la présentation en volume d'articles isolés dont l'ordre de publication, souvent motivé par une circonstance d'actualité, ne coïncide pas exactement avec l'ordre que nous avons adopté pour les chapitres parce qu'il nous paraissait le plus logique et correspondre le mieux au développement de la pensée de l'auteur. Sur cet ordre, nous devons au lecteur quelques explications.

Dans les *Aperçus sur l'Initiation*, René Guénon s'est attaché à définir la nature de l'initiation qui est essentiellement la transmission, par des rites appropriés, d'une influence spirituelle destinée à permettre à l'être qui est aujourd'hui un homme d'atteindre l'état spirituel que diverses traditions désignent comme l'« état édénique », puis de s'élever aux états supérieurs de l'être et enfin d'obtenir ce qu'on peut appeler indifféremment la « Délivrance » ou l'état d'« Identité Suprême ». René Guénon a précisé les conditions de l'initiation et les caractéristiques des organisations qui sont habilitées à la transmettre et, chemin faisant, il a marqué d'une part la distinction qu'il y a lieu d'établir entre connaissance initiatique et culture profane et celle non moins importante entre la voie initiatique et la voie mystique.

Le présent ouvrage précise, complète et éclaire le précédent de plusieurs manières. Les articles qui le composent se laissent assez bien grouper en quatre parties.

Dans la première partie, l'auteur traite des obstacles mentaux et psychologiques qui peuvent s'opposer à la compréhension du point de vue initiatique et à la recherche d'une initiation ; ce sont : la croyance à la possibilité de « vulgariser » toute connaissance, la confusion entre la métaphysique et la dialectique qui en est l'expression nécessaire et imparfaite, la peur, et le souci de l'opinion

publique.

La seconde partie précise et développe certains points très importants concernant la nature de l'initiation et certaines des conditions de sa recherche. Dans les *Aperçus sur l'initiation*, l'auteur avait plutôt affirmé que démontré la nécessité du rattachement initiatique. C'est cette démonstration qui fait l'objet du premier chapitre de la seconde partie dans lequel est envisagé en outre le cas où l'initiation est obtenue en dehors des moyens ordinaires et normaux. Le chapitre suivant distingue nettement l'influence spirituelle proprement dite des influences psychiques qui en sont comme le « vêtement ». Ces précisions formulées, on aborde une question tout à fait capitale que René Guenon n'avait pas cru devoir traiter jusqu'ici d'une façon spéciale car elle lui paraissait résolue d'avance par tout l'ensemble de son œuvre antérieure : c'est celle de la nécessité d'un exotérisme traditionnel pour tout aspirant à l'initiation. Ce chapitre se complète naturellement par l'étude sur *Salut et Délivrance* qui est la « justification » métaphysique de l'exotérisme. Se reliant directement au sujet précédent, les chapitres IX, X et XI exposent comment la « vie ordinaire » peut être « sacralisée » de manière à perdre tout caractère « profane » et à permettre à l'individu une participation constante à la Tradition, ce qui est l'une des conditions requises pour le passage de l'initiation virtuelle à l'initiation effective. Mais il faut bien reconnaître que le monde occidental, même chez certains représentants de l'esprit religieux qui y subsiste, tend à une « laïcisation » de plus en plus accentuée de la vie sociale, ce qui accuse une inquiétante perte de vitalité de la tradition chrétienne. Il n'est certes pas impossible à un Occidental de rechercher une voie de réalisation initiatique dans une tradition étrangère, et le chapitre XII montre dans quelles conditions peut être considérée comme légitime ce qu'on appelle communément une « conversion ». Toutefois le passage à une tradition étrangère n'est acceptable que s'il est indépendant de tout souci d'« esthétique » et d'« exotisme »..., et l'auteur fait observer qu'il est des Occidentaux qui, du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être et feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement.

Ceux-là toutefois doivent se garder de tous les pseudo-ésotérismes, qu'il s'agisse de ceux des occultistes et des théosophistes ou des fantaisies plus séduisantes peut-être qui, se réclamant d'un Christianisme authentique, auraient surtout pour but de donner une apparente satisfaction à ceux des Chrétiens qui pensent ne pouvoir se contenter de l'enseignement exotérique courant (chapitre XIV). Dans le chapitre XV, René Guenon montre l'inanité du reproche d'« orgueil intellectuel » si souvent formulé à l'égard de l'ésotérisme dans certains milieux religieux. Enfin, cette seconde partie se termine par de nouvelles précisions sur les différences essentielles qui existent entre la réalisation initiatique et la réalisation mystique.

Les sujets traités dans la troisième partie sont entièrement nouveaux par rapport aux *Aperçus sur l'Initiation*. Il s'agit principalement de la méthode et des différentes voies de réalisation initiatique ainsi que de la question du « Maître spirituel ». Un chapitre particulièrement important pour ceux qui sont rattachés à ce qui subsiste encore des initiations artisanales du monde occidental est celui sur « Travail initiatique collectif et présence spirituelle » où l'auteur montre que la présence d'un Maître humain dans de telles organisations ne présente pas le même caractère d'absolue nécessité que dans la plupart des autres formes d'initiation.

La dernière partie et, à plusieurs égards, la plus importante, envisage certains degrés de cette réalisation spirituelle dont tout ce qui précède a pour but de faciliter la compréhension et, dans une certaine mesure, les moyens d'accès (chapitres XXVI à XXIX). Les trois derniers chapitres, enfin, qui sont véritablement la clef des *Aperçus sur l'initiation* et du présent livre, apportent l'exposé métaphysique permettant la compréhension intellectuelle de la possibilité, à partir de notre état corporel, d'une réalisation spirituelle totale ainsi que de la nature et de la fonction des Envoyés divins que les diverses traditions désignent par les noms de Prophète, Rasûl, Bodhisattwa et Avatâra.

Pour faciliter l'intelligence des chapitres V et XXVIII, nous avons cru utile de reproduire en appendice les textes auxquels renvoie l'auteur relativement aux *Afrâd* et aux *Malâmâtiyah* qui désignent des degrés d'initiation effective dans l'ésotérisme islamique.

Jean Reyor.

Contre la vulgarisation

La sottise d'un grand nombre et même de la majorité des hommes, à notre époque surtout, et de plus en plus à mesure que se généralise et s'accroît la déchéance intellectuelle caractéristique de l'ultime période cyclique, est peut-être la chose la plus difficile à supporter qu'il y ait en ce monde. Il faut y joindre à cet égard l'ignorance, ou plus précisément une certaine sorte d'ignorance qui lui est d'ailleurs étroitement liée, celle qui n'est aucunement consciente d'elle-même, qui se permet d'affirmer d'autant plus audacieusement qu'elle sait et comprend moins, et qui est par là même, chez celui qui en est affligé, un mal irrémédiable ¹. Sottise et ignorance peuvent en somme être réunies sous le nom commun d'incompréhension ; mais il doit être bien entendu que supporter cette incompréhension n'implique aucunement qu'on doive lui faire des concessions quelconques, ni même s'abstenir de redresser les erreurs auxquelles elle donne naissance et de faire tout ce qu'il est possible pour les empêcher de se répandre, ce qui du reste est bien souvent aussi une tâche fort déplaisante, surtout lorsqu'on se trouve obligé, en présence de l'obstination de certains, de répéter à maintes reprises des choses qu'il devrait normalement suffire d'avoir dites une fois pour toutes. Cette obstination à laquelle on se heurte ainsi n'est d'ailleurs pas toujours exempte de mauvaise foi ; et, à vrai dire, la mauvaise foi elle-même implique forcément une étroitesse de vues qui n'est en définitive que la conséquence d'une incompréhension plus ou moins complète, aussi arrive-t-il qu'incompréhension réelle et mauvaise foi, comme sottise et méchanceté, se mêlent d'une telle façon qu'il est parfois bien difficile de déterminer exactement la part de l'une et de l'autre.

En parlant de concessions faites à l'incompréhension, nous pensons notamment à la vulgarisation sous toutes ses formes ; vouloir « mettre à la portée de tout le monde » des vérités quelconques, ou ce que l'on considère tout au moins comme des vérités, quand ce « tout le monde » comprend nécessairement une grande majorité de sots et d'ignorants, peut-il en effet être autre chose que cela en réalité ? La vulgarisation procède d'ailleurs d'un souci éminemment profane, et, comme toute propagande, elle suppose chez celui même qui s'y livre un certain degré d'incompréhension, relativement moindre sans doute que celui du « grand public » auquel il s'adresse, mais d'autant plus grand que ce qu'il prétend exposer dépasse davantage le niveau mental de celui-ci. C'est pourquoi les inconvénients de la vulgarisation sont le plus limités quand ce qu'elle s'attache à diffuser est également d'un ordre tout profane, comme les conceptions philosophiques et scientifiques modernes, qui, même dans la part de vérité qu'il peut leur arriver de contenir, n'ont assurément rien de profond ni de transcendant. Ce cas est d'ailleurs le plus fréquent, car c'est là surtout ce qui intéresse le « grand public » par suite de l'éducation qu'il a reçue, et aussi ce qui lui donne le plus facilement l'agréable illusion d'un « savoir » acquis à peu de frais ; le vulgarisateur déforme toujours les choses par simplification, et aussi en affirmant péremptoirement ce que les savants eux-mêmes ne regardent que comme de simples hypothèses, mais, en prenant une telle attitude, il ne fait en somme que continuer les procédés en usage dans l'enseignement rudimentaire qui est imposé à tous dans le monde moderne, et qui, au fond, n'est aussi rien d'autre que de la vulgarisation, et peut-être la pire de toutes en un sens, car il donne à la mentalité de ceux qui le reçoivent une empreinte « scientifique » dont bien peu sont capables de se défaire par la suite, et que le travail des vulgarisateurs proprement dits ne fait guère qu'entretenir et renforcer encore, ce qui atténue leur responsabilité dans une certaine mesure.

Il y a actuellement une autre sorte de vulgarisation qui, bien que n'atteignant qu'un public plus restreint, nous paraît présenter des dangers plus graves, ne serait-ce que par les confusions qu'elle risque de provoquer volontairement ou involontairement, et qui vise ce qui, par sa nature, devrait être le plus complètement à l'abri de semblables tentatives, nous voulons dire les doctrines traditionnelles et plus particulièrement les doctrines orientales. À vrai dire, les occultistes et les théosophistes avaient déjà entrepris quelque chose de ce genre, mais ils n'étaient arrivés qu'à produire de grossières contrefaçons ; ce dont il s'agit maintenant revêt des apparences plus sérieuses, nous

1. Dans la tradition islamique, c'est à supporter la sottise et l'ignorance humaines que consiste *haqiqatus-zakâh*, la « vérité » de l'aumône, c'est-à-dire son aspect intérieur et le plus réel (*haqiqah* s'oppose ici à *muzâherah*, qui est seulement la manifestation extérieure, ou l'accomplissement du précepte pris au sens strictement littéral) ; ceci relève naturellement de la vertu de « patience » (*eç-çabr*), à laquelle est attachée une importance toute particulière, comme le prouve le fait qu'elle est mentionnée 72 fois dans le *Qorân*.

dirions volontiers plus « respectables », qui peuvent en imposer à bien des gens que n'auraient pas séduits des déformations trop visiblement caricaturales. Il y a d'ailleurs, parmi les vulgarisateurs, une distinction à faire en ce qui concerne leurs intentions, sinon les résultats auxquels ils aboutissent ; naturellement, tous veulent également répandre le plus possible les idées qu'ils exposent, mais ils peuvent y être poussés par des motifs très différents. D'une part, il y a des propagandistes dont la sincérité n'est certes pas douteuse, mais dont l'attitude même prouve que leur compréhension doctrinale ne saurait aller bien loin ; de plus, même dans les limites de ce qu'ils comprennent, les besoins de la propagande les entraînent forcément à s'accommoder toujours à la mentalité de ceux à qui ils s'adressent, ce qui, surtout quand il s'agit d'un public occidental « moyen », ne peut être qu'au détriment de la vérité ; et le plus curieux est qu'il y a là pour eux une telle nécessité qu'il serait tout à fait injuste de les accuser d'altérer volontairement cette vérité. D'autre part, il y en a qui, au fond, ne s'intéressent que très médiocrement aux doctrines, mais qui, ayant constaté le succès qu'ont ces choses dans un milieu assez étendu, trouvent bon de profiter de cette « mode » et en ont fait une véritable entreprise commerciale ; ceux-là sont d'ailleurs beaucoup plus « éclectiques » que les premiers, et ils répandent indistinctement tout ce qui leur paraît être de nature à satisfaire les goûts d'une certaine « clientèle », ce qui est évidemment leur principale préoccupation, même quand ils croient devoir afficher quelques prétentions à la « spiritualité ». Bien entendu, nous ne voulons citer aucun nom, mais nous pensons que beaucoup de nos lecteurs pourront facilement trouver eux-mêmes quelques exemples de l'un et de l'autre cas ; et nous ne parlons pas des simples charlatans, comme il s'en rencontre surtout parmi les pseudo-ésotéristes, qui trompent sciemment le public en lui présentant leurs propres inventions sous l'étiquette de doctrines dont ils ignorent à peu près tout, contribuant ainsi à augmenter encore la confusion dans l'esprit de ce malheureux public.

Ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout cela, à part les idées fausses ou « simplistes » qui sont répandues par là sur les doctrines traditionnelles, c'est que bien des gens ne savent même pas faire la distinction entre l'œuvre des vulgarisateurs de toute espèce et un exposé fait au contraire en dehors de tout souci de plaire au public ou de se mettre à sa portée ; ils mettent tout sur le même plan, et ils vont jusqu'à attribuer les mêmes intentions à tout, y compris ce qui en est le plus éloigné en réalité. Ici, nous avons affaire à la sottise pure et simple, mais parfois aussi à la mauvaise foi, ou plus probablement à un mélange de l'un et de l'autre ; en effet, pour prendre un exemple qui nous concerne directement, après que nous avons expliqué nettement, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, combien et pour quelles raisons nous sommes résolument opposés à toute propagande, aussi bien qu'à toute vulgarisation, puisque nous avons protesté à maintes reprises contre les assertions de certains qui, malgré cela, n'en prétendaient pas moins nous attribuer des intentions propagandistes, quand nous voyons ces mêmes gens ou d'autres qui leur ressemblent répéter indéfiniment la même calomnie, comment serait-il possible d'admettre qu'ils soient réellement de bonne foi ? Si du moins, à défaut même de toute compréhension, ils avaient tant soit peu d'esprit logique, nous leur demanderions de nous dire quel intérêt nous pourrions bien avoir à chercher à convaincre qui que ce soit de la vérité de telle ou de telle idée, et nous sommes bien sûr qu'ils ne pourraient jamais trouver à cette question la moindre réponse à peu près plausible. En effet, parmi les propagandistes et les vulgarisateurs, les uns sont tels par l'effet d'une sentimentalité déplacée, et les autres parce qu'ils y trouvent un profit matériel ; or il est trop évident, par la façon même dont nous exposons les doctrines, que ni l'un ni l'autre de ces deux motifs n'y entre pour une part si minime qu'elle soit, et que d'ailleurs, à supposer que nous ayons jamais pu nous proposer de faire une propagande quelconque, nous aurions alors adopté nécessairement une attitude tout opposée à celle de rigoureuse intransigeance doctrinale qui a été constamment la nôtre. Nous ne voulons pas y insister davantage, mais, en constatant de divers côtés, depuis quelque temps, une étrange recrudescence des attaques les plus injustes et les plus injustifiées, il nous a paru nécessaire, au risque de nous attirer le reproche de nous répéter trop souvent, de remettre encore une fois de plus les choses au point.

Métaphysique et dialectique

Nous avons eu dernièrement connaissance d'un article qui nous a paru mériter de retenir quelque peu notre attention, parce que certaines méprises y apparaissent d'autant plus nettement que l'incompréhension y est poussée plus loin ¹. Certes, il est permis de sourire en lisant que ceux qui ont « quelque expérience de la connaissance métaphysique » (parmi lesquels l'auteur se range manifestement, tandis qu'il nous la dénie avec une remarquable audace, comme s'il lui était possible de savoir ce qu'il en est !) ne trouveront dans notre œuvre que des « distinctions conceptuelles singulièrement précises », mais « d'ordre purement dialectique », et « des représentations qui peuvent être préliminairement utiles, mais qui, au point de vue pratique et méthodologique, ne font pas avancer d'un pas au delà du monde des mots vers l'universel ». Cependant, nos contemporains sont tellement habitués à s'arrêter aux apparences extérieures qu'il est bien à craindre que beaucoup d'entre eux ne commettent de semblables erreurs : quand on voit qu'ils les commettent effectivement même en ce qui concerne des autorités traditionnelles telles que Shankarâchârya par exemple, il n'y aurait assurément pas lieu de s'étonner que, à plus forte raison, ils fassent de même à notre égard, prenant ainsi l'« écorce » pour le « noyau ». Quoi qu'il en soit, nous voudrions bien savoir comment l'expression d'une vérité de quelque ordre que ce soit pourrait être faite autrement que par des mots (sauf dans le cas de figurations purement symboliques qui ne sont pas en cause ici) et sous la forme « dialectique », c'est-à-dire en somme discursive, qu'imposent les nécessités mêmes de tout langage humain, et aussi comment un exposé verbal quelconque, écrit ou même oral, pourrait, en vue de ce dont il s'agit, être plus que « préliminairement utile » ; il nous semble pourtant avoir suffisamment insisté sur le caractère essentiellement préparatoire de toute connaissance théorique, qui est évidemment la seule qui puisse être atteinte par l'étude d'un tel exposé, ce qui ne veut d'ailleurs aucunement dire que, à ce titre et dans ces limites, elle ne soit pas rigoureusement indispensable à tous ceux qui voudront ensuite aller plus loin. Ajoutons tout de suite, pour écarter toute équivoque, que, contrairement à ce qui est dit à propos d'un passage de nos *Aperçus sur l'Initiation*, nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de « notre expérience intérieure », qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de l'« expérience intérieure » de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même.

L'auteur ne semble guère comprendre, au fond, quel sens a pour nous le terme même de « métaphysique », et encore moins comment nous entendons l'« intellectualité pure », à laquelle il paraît même vouloir dénier tout caractère de « transcendance », ce qui implique la confusion vulgaire de l'intellect avec la raison et n'est pas sans rapport avec l'erreur commise en ce qui concerne le rôle de la « dialectique » dans nos écrits (et nous pourrions aussi bien dire dans tout écrit se rapportant au même domaine). On ne s'en aperçoit que trop quand il affirme que le « sens ultime de notre œuvre », dont il parle avec une assurance que son incompréhension ne justifie guère, réside dans « une transparence mentale non reconnue comme telle, et avec des limites encore « humaines », qu'on voit fonctionner lorsque nous prenons cette transparence pour l'initiation effective ». En présence de pareilles assertions, il nous faut redire une fois de plus, aussi nettement que possible, qu'il n'y a absolument aucune différence entre la connaissance intellectuelle pure et transcendante (qui comme telle n'a, au contraire de la connaissance rationnelle, rien de « mental » ni d'« humain ») ou la connaissance métaphysique effective (et non pas simplement théorique) et la réalisation initiatique, non plus d'ailleurs qu'entre l'intellectualité pure et la véritable spiritualité.

On s'explique dès lors pourquoi l'auteur a cru devoir parler, et même avec insistance, de notre « pensée », c'est-à-dire de quelque chose qui en toute rigueur devrait être tenu pour inexistant, ou du moins ne compter pour rien quand il s'agit de notre œuvre, puisque ce n'est pas du tout cela que nous avons mis dans celle-ci, qui est exclusivement un exposé de données traditionnelles dans lequel l'expression seule est de nous ; au surplus, ces données elles-mêmes ne sont aucunement le produit d'une « pensée » quelconque, en raison même de leur caractère traditionnel, qui implique

1. Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno : L'opéra e il pensiero di René Guenon*, dans le premier n° de la nouvelle revue italienne *Imperium* (mai 1950). – L'expression d'« ésotérisme moderne » elle-même est déjà assez significative, d'abord parce qu'elle constitue une contradiction dans les termes mêmes, et ensuite parce qu'il n'y a trop évidemment rien de « moderne » dans notre œuvre, qui est ou contraire, sous tous les rapports, exactement à l'opposé de l'esprit moderne.

essentiellement une origine supra-individuelle et « non-humaine ». Où son erreur à cet égard apparaît peut-être le plus clairement, c'est quand il prétend que nous avons « rejoint mentalement » l'idée de l'Infini, ce qui est du reste une impossibilité ; à vrai dire, nous ne l'avons même « rejointe » ni mentalement ni d'aucune autre façon, car cette idée (et encore ce mot ne peut-il être employé en pareil cas qu'à la condition de la débarrasser de l'acception uniquement « psychologique » que lui ont donnée les modernes) ne peut réellement être saisie que d'une façon directe par une intuition immédiate qui appartient, redisons-le encore, au domaine de l'intellectualité pure ; tout le reste n'est que moyens destinés à préparer à cette intuition ceux qui en sont capables, et il doit être bien entendu que, tant qu'ils n'en seront qu'à « penser » à travers ces moyens, ils n'auront encore obtenu aucun résultat effectif, pas plus que celui qui raisonne ou réfléchit sur ce qu'on est convenu d'appeler communément les « preuves de l'existence de Dieu » n'est parvenu à une connaissance effective de la Divinité. Ce qu'il faut bien qu'on sache, c'est que les « concepts » en eux-mêmes et surtout les « abstractions » ne nous intéressent pas le moins du monde (et, quand ici nous disons « nous », il va de soi que cela s'applique aussi bien à tous ceux qui, comme nous-mêmes, entendent se placer à un point de vue strictement et intégralement traditionnel), et que nous abandonnons bien volontiers toutes ces élaborations mentales aux philosophes et autres « penseurs »¹. Seulement, quand on se trouve obligé d'exposer des choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre, et surtout dans une langue occidentale, nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait se dispenser d'employer des mots dont la plupart, dans leur usage courant, n'expriment en fait que de simples concepts, puisqu'on n'en a pas d'autres à sa disposition² ; si certains sont incapables de comprendre la transposition qu'il faut effectuer en pareil cas pour pénétrer le « sens ultime », nous n'y pouvons malheureusement rien. Quant à vouloir découvrir dans notre œuvre des marques de la « limite de notre propre connaissance », cela ne vaut même pas que nous nous y arrêtions, car, outre que ce n'est pas de « nous » qu'il s'agit, notre exposé étant rigoureusement impersonnel par là-même qu'il se réfère entièrement à des vérités d'ordre traditionnel (et, si nous n'avons pas toujours réussi à rendre ce caractère parfaitement évident, cela ne saurait être imputé qu'aux difficultés de l'expression)³, cela nous rappelle un peu trop le cas de ceux qui s'imaginent qu'on ne connaît pas ou qu'on ne comprend pas tout ce dont on s'est abstenu volontairement de parler !

Pour ce qui est de la « dialectique ésotériste », cette expression ne peut avoir un sens acceptable que si l'on entend par là une dialectique mise au service de l'ésotérisme, comme moyen extérieur employé pour en communiquer ce qui est susceptible d'être exprimé verbalement, et toujours sous la réserve qu'une telle expression est forcément inadéquate, et surtout dans l'ordre métaphysique pur, par là même qu'elle est formulée en termes « humains ». La dialectique n'est en somme rien d'autre que la mise en œuvre ou l'application pratique de la logique⁴ ; or il va de soi que, dès lors qu'on veut dire quelque chose, on ne peut pas faire autrement que de se conformer aux lois de la logique, ce qui ne veut certes pas dire qu'on croit que, en elles-mêmes, les vérités qu'on exprime sont sous la dépendance de ces lois, pas plus que le fait qu'un dessinateur est obligé de tracer l'image d'un objet à trois dimensions sur une surface qui n'en a que deux ne prouve qu'il ignore l'existence de la troisième. La logique domine réellement tout ce qui n'est que du ressort de la raison, et, comme son nom même l'indique, c'est là son domaine propre ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre supra-

1. Pour nous, le type même du « penseur » au sens propre de ce mot est Descartes ; celui qui n'est rien de plus ne peut en effet aboutir qu'au « rationalisme », puisqu'il est incapable de dépasser l'exercice des facultés purement individuelles et humaines, et que par conséquent il ignore nécessairement tout ce que celles-ci ne permettent pas d'atteindre, ce qui revient à dire qu'il ne peut être qu'« agnostique » à l'égard de tout ce qui appartient au domaine métaphysique et transcendant.

2. Il faut seulement faire exception pour les mots qui ont appartenu tout d'abord à une terminologie traditionnelle, et auxquels il suffit naturellement de restituer leur sens premier.

3. Disons à ce propos que nous avons toujours regretté que les habitudes de l'époque actuelle ne nous aient pas permis de faire paraître nos ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat, ce qui eût tout au moins évité à certains d'écrire beaucoup de sottises, et à nous-mêmes d'avoir trop souvent la peine de les relever et de les rectifier.

4. Il est bien entendu que nous prenons le mot « dialectique » dans son sens original, celui qu'il avait par exemple pour Platon et pour Aristote, sans avoir aucunement à nous préoccuper des acceptions spéciales qu'on lui donne souvent actuellement, et qui sont toutes dérivées plus ou moins directement de la philosophie de Hegel.

individuel, donc supra-rationnel, échappe évidemment par là même à ce domaine, et le supérieur ne saurait être soumis à l'inférieur ; à l'égard des vérités de cet ordre, la logique ne peut donc intervenir que d'une façon tout accidentelle, et en tant que leur expression en mode discursif, ou « dialectique » si l'on veut, constitue une sorte de « descente » au niveau individuel, faute de laquelle ces vérités demeureraient totalement incommunicables ¹.

Par une singulière inconséquence, l'auteur, en même temps qu'il nous reproche, d'ailleurs par incompréhension pure et simple, de nous arrêter au « mental » sans nous en rendre compte, paraît être particulièrement gêné par le fait que nous avons parlé de « renonciation au mental ». Ce qu'il dit à ce sujet est fort confus, mais, au fond, il semble bien qu'il se refuse à envisager que les limites de l'individualité puissent être dépassées, et que, en fait de réalisation, tout se borne pour lui à une sorte d'« exaltation » de celle-ci, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisqu'il prétend que « l'individu, en lui-même, tend à retrouver la source première », ce qui est précisément une impossibilité pour l'individu comme tel, car il ne peut évidemment se dépasser lui-même par ses propres moyens, et, si cette « source première » était d'ordre individuel, elle serait encore quelque chose de bien relatif. Si l'être qui est un individu humain dans un certain état de manifestation n'était véritablement que cela, il n'y aurait pour lui aucun moyen de sortir des conditions de cet état, et, tant qu'il n'en est pas sorti effectivement, c'est-à-dire tant qu'il n'est encore qu'un individu selon les apparences (et il ne faut pas oublier que, pour sa conscience actuelle, ces apparences se confondent alors avec la réalité même, puisqu'elles sont tout ce qu'il peut en atteindre), tout ce qui est nécessaire pour lui permettre de les dépasser ne peut se présenter à lui que comme « extérieur » ² ; il n'est pas encore arrivé au stade où une distinction comme celle de l'« intérieur » et de l'« extérieur » cesse d'être valable. Toute conception qui tend à nier ces vérités incontestables ne peut être rien d'autre qu'une manifestation de l'individualisme moderne, quelles que soient les illusions que ceux qui l'admettent peuvent se faire à cet égard ³ ; et, dans le cas dont nous nous occupons présentement, les conclusions auxquelles on en arrive finalement, et qui équivalent en fait à une négation de la tradition et de l'initiation, sous le prétexte de rejeter tout recours à des moyens « extérieurs » de réalisation, ne montrent que trop complètement qu'il en est bien ainsi.

Ce sont ces conclusions qu'il nous reste encore à examiner maintenant, et ici il est tout au moins un passage qu'il nous faut citer intégralement : « Dans la constitution intérieure de l'homme moderne, il existe une fracture qui lui fait apparaître la tradition comme un *corpus* doctrinal et rituel extérieur, et non comme un courant de vie supra-humaine dans laquelle il lui soit donné de se plonger pour revivre ; dans l'homme moderne vit l'erreur qui sépare le transcendant du monde des sens, de sorte qu'il perçoit celui-ci comme privé du Divin ; par suite, la réunion, la réintégration ne peut advenir au moyen d'une forme d'initiation qui précède l'époque dans laquelle une telle erreur est devenue un fait accompli ». Nous sommes tout à fait d'avis, nous aussi, que c'est là en effet une erreur des plus graves, et aussi que cette erreur, qui constitue proprement le point de vue profane, est tellement caractéristique de l'esprit moderne lui-même qu'elle en est véritablement inséparable, si bien que, pour ceux qui sont dominés par cet esprit, il n'y a aucun espoir de s'en délivrer ; il est évident que l'erreur dont il s'agit est, au point de vue initiatique, une « disqualification » insurmontable, et c'est pourquoi l'« homme moderne » est réellement inapte à recevoir une initiation, ou tout au moins à parvenir à l'initiation effective ; mais nous devons ajouter qu'il y a pourtant des exceptions, et

1. Nous n'insisterons pas sur le reproche qui nous est adressé de parler « comme si la transcendance et la réalité soi-disant extérieure étaient séparées l'une de l'autre » ; si l'auteur connaissait notamment ce que nous avons dit de la « réalisation descendante », ou s'il l'avait compris, il aurait sûrement pu s'en dispenser ; cela n'empêche d'ailleurs pas que cette séparation existe bien réellement « dans son ordre », qui est celui de l'existence contingente, et qu'elle ne cesse entièrement que pour celui qui est passé au-delà de cette existence et qui est définitivement affranchi de ses conditions limitatives ; quoi qu'il puisse en penser, il faut toujours savoir situer chaque chose à sa place et à son degré de réalité, et ce ne sont certes pas là des distinctions « d'ordre purement dialectique » !

2. Nous croyons à peine utile de rappeler ici que l'initiation prend naturellement l'être tel qu'il est dans son état actuel pour lui donner les moyens de le dépasser ; c'est pourquoi ces moyens apparaissent tout d'abord comme « extérieurs ».

3. Il y a actuellement bien des gens qui se croient sincèrement « antimodernes », et qui pourtant n'en sont pas moins profondément affectés par l'influence de l'esprit moderne ; ce n'est d'ailleurs là qu'un des innombrables exemples de la confusion qui règne partout à notre époque

cela parce que, malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur « constitution intérieure » ne sont pas des « hommes modernes », qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un « fait accompli » ; c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement. Mais ce n'est pas tout, et l'auteur tombe ensuite dans une curieuse contradiction, car il paraît vouloir présenter comme un « progrès » ce qu'il avait d'abord reconnu être une erreur ; citons de nouveau ses propres paroles : « Hypnotiser les hommes avec le mirage de la tradition et de l'organisation « orthodoxe » pour transmettre l'initiation, signifie paralyser cette possibilité de libération et de conquête de la liberté qui, pour l'homme actuel, réside proprement dans le fait qu'il a atteint l'ultime échelon de la connaissance, qu'il est devenu conscient jusqu'au point où les Dieux, les oracles, les mythes, les transmissions initiatiques n'agissent plus ». Voilà assurément une étrange méconnaissance de la situation réelle : jamais l'homme n'a été plus loin qu'actuellement de l'« ultime échelon de la connaissance », à moins qu'on ne veuille l'entendre dans le sens descendant, et, s'il est en effet arrivé à un point où toutes les choses qui viennent d'être énumérées n'agissent plus sur lui, ce n'est pas parce qu'il est monté trop haut, mais au contraire parce qu'il est tombé trop bas, comme le montre du reste le fait que, par contre, leurs multiples contrefaçons plus ou moins grossières agissent fort bien pour achever de le déséquilibrer. On parle beaucoup d'« autonomie », de « conquête de la liberté » et ainsi de suite, en l'entendant toujours dans un sens purement individualiste, mais on oublie ou plutôt on ignore que la véritable libération n'est possible que par l'affranchissement des limites inhérentes à la condition individuelle ; on ne veut plus entendre parler de transmission initiatique régulière ni d'organisations traditionnelles orthodoxes, mais que penserait-on du cas, tout à fait comparable à celui-là, d'un homme qui, étant sur le point de se noyer, refuserait l'aide que veut lui apporter un sauveteur parce que celui-ci est « extérieur » à lui ? Qu'on le veuille ou non, la vérité, qui n'a rien à voir avec une « dialectique » quelconque, est que, en dehors du rattachement à une organisation traditionnelle, il n'y a pas d'initiation, et que, sans initiation préalable, aucune réalisation métaphysique n'est possible ; ce ne sont pas là des « mirages » ou des illusions « idéales », ni de vaines spéculations de la pensée », mais des réalités tout à fait positives. Sans doute, notre contradicteur dira encore que tout ce que nous écrivons ne sort pas du « monde des mots » ; cela est d'ailleurs trop évident, par la force même des choses, et l'on peut en dire tout autant de ce qu'il écrit lui-même, mais il y a tout de même une différence essentielle : c'est que, si persuadé qu'il puisse être lui-même du contraire, ses mots, pour qui en comprend le « sens ultime », ne traduisent rien d'autre que l'attitude mentale d'un profane ; et nous le prions de croire que ce n'est nullement là une injure de notre part, mais bien l'expression « technique » d'un état de fait pur et simple.

La maladie de l'angoisse

Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler d'« inquiétude métaphysique », et même d'« angoisse métaphysique » ; ces expressions, évidemment absurdes, sont encore de celles qui trahissent le désordre mental de notre époque ; mais, comme toujours en pareil cas, il peut y avoir intérêt à chercher à préciser ce qu'il y a sous ces erreurs et ce qu'impliquent exactement de tels abus de langage. Il est bien clair que ceux qui parlent ainsi n'ont pas la moindre notion de ce qu'est véritablement la métaphysique ; mais encore peut-on se demander pourquoi ils veulent transporter, dans l'idée qu'ils se font de ce domaine inconnu d'eux, ces termes d'inquiétude et d'angoisse plutôt que n'importe quels autres qui n'y seraient ni plus ni moins déplacés. Sans doute faut-il en voir la première raison, ou la plus immédiate, dans le fait que ces mots représentent des sentiments qui sont particulièrement caractéristiques de l'époque actuelle ; la prédominance qu'ils y ont acquise est d'ailleurs assez compréhensible, et pourrait même être considérée comme légitime en un certain sens si elle se limitait à l'ordre des contingences, car elle n'est manifestement que trop justifiée par l'état de déséquilibre et d'instabilité de toutes choses, qui va sans cesse en s'aggravant, et qui n'est assurément guère fait pour donner une impression de sécurité à ceux qui vivent dans un monde aussi troublé. S'il y a dans ces sentiments quelque chose de maladif, c'est que l'état par lequel ils sont causés et entretenus est lui-même anormal et désordonné ; mais tout cela, qui n'est en somme qu'une simple explication de fait, ne rend pas suffisamment compte de l'intrusion de ces mêmes sentiments dans l'ordre intellectuel, ou du moins dans ce qui prétend en tenir lieu chez nos contemporains ; cette intrusion montre que le mal est plus profond en réalité, et qu'il doit y avoir là quelque chose qui se rattache à tout l'ensemble de la déviation mentale du monde moderne.

À cet égard, on peut remarquer tout d'abord que l'inquiétude perpétuelle des modernes n'est pas autre chose qu'une des formes de ce besoin d'agitation que nous avons souvent dénoncé, besoin qui, dans l'ordre mental, se traduit par le goût de la recherche pour elle-même, c'est-à-dire d'une recherche qui, au lieu de trouver son terme dans la connaissance comme elle le devrait normalement, se poursuit indéfiniment et ne conduit véritablement à rien, et qui est d'ailleurs entreprise sans aucune intention de parvenir à une vérité à laquelle tant de nos contemporains ne croient même pas. Nous accorderons qu'une certaine inquiétude peut avoir sa place légitime au point de départ de toute recherche, comme mobile incitant à cette recherche même, car il va de soi que, si l'homme se trouvait satisfait de son état d'ignorance, il y resterait indéfiniment et ne chercherait aucunement à en sortir ; encore vaudrait-il mieux donner à cette sorte d'inquiétude mentale un autre nom : elle n'est rien d'autre, en réalité, que cette « curiosité » qui, suivant Aristote, est le commencement de la science, et qui, bien entendu, n'a rien de commun avec les besoins purement pratiques auxquels les « empiristes » et les « pragmatistes » voudraient attribuer l'origine de toute connaissance humaine ; mais en tout cas, qu'on l'appelle inquiétude ou curiosité, c'est là quelque chose qui ne saurait plus avoir aucune raison d'être ni subsister en aucune façon dès que la recherche est arrivée à son but, c'est-à-dire dès que la connaissance est atteinte, de quelque ordre de connaissance qu'il s'agisse d'ailleurs ; à plus forte raison doit-elle nécessairement disparaître, d'une façon complète et définitive, quand il s'agit de la connaissance par excellence, qui est celle du domaine métaphysique. On pourrait donc voir, dans l'idée d'une inquiétude sans terme, et par conséquent ne servant pas à tirer l'homme de son ignorance, la marque d'une sorte d'« agnosticisme », qui peut être plus ou moins inconscient dans bien des cas, mais qui n'en est pas pour cela moins réel : parler d'« inquiétude métaphysique » équivaut au fond, qu'on le veuille ou non, soit à nier la connaissance métaphysique elle-même, soit tout au moins à déclarer son impuissance à l'obtenir, ce qui pratiquement ne fait pas grande différence ; et, quand cet « agnosticisme » est vraiment inconscient, il s'accompagne ordinairement d'une illusion qui consiste à prendre pour métaphysique ce qui ne l'est nullement, et ce qui n'est même à aucun degré une connaissance valable, fût-ce dans un ordre relatif, nous voulons dire la « pseudo-métaphysique » des philosophes modernes, qui est effectivement incapable de dissiper la moindre inquiétude, par là même qu'elle n'est pas une véritable connaissance, et qui ne peut, tout au contraire, qu'accroître le désordre intellectuel et la confusion des idées chez ceux qui la prennent au sérieux, et rendre leur ignorance d'autant plus incurable ; en cela comme à tout autre point de vue, la fausse connaissance est certainement bien pire que la pure et simple ignorance naturelle.

Certains, comme nous l'avons dit, ne se bornent pas à parler d'« inquiétude », mais vont même

jusqu'à parler d'« angoisse », ce qui est encore plus grave, et exprime une attitude peut-être plus nettement antimétaphysique encore s'il est possible ; les deux sentiments sont d'ailleurs plus ou moins connexes, en ce qu'ils ont l'un et l'autre leur racine commune dans l'ignorance. L'angoisse, en effet, n'est qu'une forme extrême et pour ainsi dire « chronique » de la peur ; or l'homme est naturellement porté à éprouver la peur devant ce qu'il ne connaît pas ou ne comprend pas, et cette peur même devient un obstacle qui l'empêche de vaincre son ignorance, car elle l'amène à se détourner de l'objet en présence duquel il l'éprouve et auquel il en attribue la cause, alors qu'en réalité cette cause n'est pourtant qu'en lui-même ; encore cette réaction négative n'est-elle que trop souvent suivie d'une véritable haine à l'égard de l'inconnu, surtout si l'homme a plus ou moins confusément l'impression que cet inconnu est quelque chose qui dépasse ses possibilités actuelles de compréhension. Si cependant l'ignorance peut être dissipée, la peur s'évanouira aussitôt par là-même, comme dans l'exemple bien connu de la corde prise pour un serpent ; la peur, et par conséquent l'angoisse qui n'en est qu'un cas particulier, est donc incompatible avec la connaissance, et, si elle arrive à un degré tel qu'elle soit vraiment invincible, la connaissance en sera rendue impossible, même en l'absence de tout autre empêchement inhérent à la nature de l'individu ; on pourrait donc parler en ce sens, non pas d'une « angoisse métaphysique », jouant en quelque sorte le rôle d'un véritable « gardien du seuil », suivant l'expression des hermétistes, et interdisant à l'homme l'accès du domaine de la connaissance métaphysique.

Il faut encore expliquer plus complètement comment la peur résulte de l'ignorance, d'autant plus que nous avons eu récemment l'occasion de constater à ce sujet une erreur assez étonnante : nous avons vu l'origine de la peur attribuée à un sentiment d'isolement, et cela dans un exposé se basant sur la doctrine védântique, alors que celle-ci enseigne au contraire expressément que la peur est due au sentiment d'une dualité ; et, en effet, si un être était vraiment seul, de quoi pourrait-il avoir peur ? On dira peut-être qu'il peut avoir peur de quelque chose qui se trouve en lui-même ; mais cela même implique qu'il y a en lui, dans sa condition actuelle, des éléments qui échappent à sa propre compréhension, et par conséquent une multiplicité non unifiée ; le fait qu'il soit isolé ou non n'y change d'ailleurs rien et n'intervient aucunement en pareil cas. D'autre part, on ne peut pas invoquer valablement, en faveur de cette explication par l'isolement, la peur instinctive éprouvée dans l'obscurité par beaucoup de personnes, et notamment par les enfants ; cette peur est due en réalité à l'idée qu'il peut y avoir dans l'obscurité des choses qu'on ne voit pas, donc qu'on ne connaît pas, et qui sont redoutables pour cette raison même ; si au contraire l'obscurité était considérée comme vide de toute présence inconnue, la peur serait sans objet et ne se produirait pas. Ce qui est vrai, c'est que l'être qui éprouve la peur cherche à s'isoler, mais précisément pour s'y soustraire ; il prend une attitude négative et se « rétracte » comme pour éviter tout contact possible avec ce qu'il redoute, et de là proviennent sans doute la sensation de froid et les autres symptômes physiologiques qui accompagnent habituellement la peur ; mais cette sorte de défense irréfléchie est d'ailleurs inefficace car il est bien évident que, quoi qu'un être fasse, il ne peut s'isoler réellement du milieu dans lequel il est placé par ses conditions mêmes d'existence contingente, et que, tant qu'il se considère comme entouré par un « monde extérieur », il lui est impossible de se mettre entièrement à l'abri des atteintes de celui-ci. La peur ne peut être causée que par l'existence d'autres êtres, qui, en tant qu'ils sont autres, constituent ce « monde extérieur », ou d'éléments qui, bien qu'incorporés à l'être lui-même, n'en sont pas moins étrangers et « extérieurs » à sa conscience actuelle ; mais l'« autre » comme tel n'existe que par un effet de l'ignorance, puisque toute connaissance implique essentiellement une identification ; on peut donc dire que plus un être connaît, moins il y a pour lui d'« autre » et d'« extérieur », et que, dans la même mesure, la possibilité de la peur, possibilité d'ailleurs toute négative, est abolie pour lui ; et finalement, l'état de « solitude » absolue (*kaivalya*), qui est au delà de toute contingence, est un état de pure impassibilité. Remarquons incidemment, à ce propos, que l'« ataraxie » stoïcienne ne représente qu'une conception déformée d'un tel état, car elle prétend s'appliquer à un être qui en réalité est encore soumis aux contingences, ce qui est contradictoire ; s'efforcer de traiter les choses extérieures comme indifférentes, autant qu'on le peut dans la condition individuelle, peut constituer une sorte d'exercice préparatoire en vue de la « délivrance », mais rien de plus, car, pour l'être qui est véritablement « délivré », il n'y a pas de choses extérieures ; un tel exercice pourrait en somme être regardé comme un équivalent de ce qui, dans les « épreuves » initiatiques, exprime sous une forme ou sous une autre la nécessité de surmonter tout d'abord la peur pour parvenir à la connaissance, qui par la suite rendra cette peur

impossible, puisqu'il n'y aura plus rien alors par quoi l'être puisse être affecté ; et il est évident qu'il faut bien se garder de confondre les préliminaires de l'initiation avec son résultat final.

Une autre remarque qui, bien qu'accessoire, n'est pas sans intérêt, c'est que la sensation de froid et les symptômes extérieurs auxquels nous avons fait allusion tout à l'heure se produisent aussi, même sans que l'être qui les éprouve ait consciemment peur à proprement parler, dans les cas où se manifestent des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, comme par exemple dans les séances spirites et dans les phénomènes de « hantise » ; là encore, il s'agit de la même défense subconsciente et presque « organique », en présence de quelque chose d'hostile et en même temps d'inconnu, du moins pour l'homme ordinaire qui ne connaît effectivement que ce qui est susceptible de tomber sous les sens, c'est-à-dire les seules choses du domaine corporel. Les « terreurs paniques », qui se produisent sans aucune cause apparente, sont dues aussi à la présence de certaines influences n'appartenant pas à l'ordre sensible ; elles sont d'ailleurs souvent collectives, ce qui va encore à l'encontre de l'explication de la peur par l'isolement ; et il ne s'agit pas nécessairement, dans ce cas, d'influences hostiles ou d'ordre inférieur, car il peut même arriver qu'une influence spirituelle, et non pas seulement une influence psychique, provoque une terreur de cette sorte chez des « profanes » qui la perçoivent vaguement sans rien connaître de sa nature ; l'examen de ces faits, qui n'ont en somme rien d'anormal, quoi qu'en puisse penser l'opinion commune, ne fait que confirmer encore que la peur est bien réellement causée par l'ignorance, et c'est pourquoi nous avons cru bon de les signaler en passant.

Pour en revenir au point essentiel, nous pouvons dire maintenant que ceux qui parlent d'« angoisse métaphysique » montrent par là, tout d'abord, leur ignorance totale de la métaphysique ; en outre, leur attitude même rend cette ignorance invincible, d'autant plus que l'angoisse n'est pas un simple sentiment passager de peur, mais une peur devenue en quelque sorte permanente, installée dans le « psychisme » même de l'être, et c'est pourquoi on peut la considérer comme une véritable « maladie » ; tant qu'elle ne peut être surmontée, elle constitue proprement, tout comme d'autres défauts graves d'ordre psychique, une « disqualification » à l'égard de la connaissance métaphysique.

D'autre part, la connaissance est le seul remède définitif contre l'angoisse, aussi bien que contre la peur sous toutes ses formes et contre la simple inquiétude, puisque ces sentiments ne sont que des conséquences ou des produits de l'ignorance, et que par suite la connaissance dès qu'elle est atteinte, les détruit entièrement dans leur racine même et les rend désormais impossibles, tandis que, sans elle, même s'ils sont écartés momentanément, ils peuvent toujours reparaitre au gré des circonstances. S'il s'agit de la connaissance par excellence, cet effet se répercutera nécessairement dans tous les domaines inférieurs, et ainsi ces mêmes sentiments disparaîtront aussi à l'égard des choses les plus contingentes ; comment, en effet, pourraient-ils affecter celui qui, voyant toutes choses dans le principe, sait que, quelles que soient les apparences, elles ne sont en définitive que des éléments de l'ordre total ? Il en est de cela comme de tous les maux dont souffre le monde moderne : le véritable remède ne peut venir que d'en haut, c'est-à-dire d'une restauration de la pure intellectualité ; tant qu'on cherchera à y remédier par en bas, c'est-à-dire en se contentant d'opposer des contingences à d'autres contingences, tout ce qu'on prétendra faire sera vain et inefficace ; mais qui pourra le comprendre pendant qu'il en est encore temps ?

La coutume contre la Tradition

Nous avons dénoncé à diverses reprises l'étrange confusion que les modernes commettent presque constamment entre tradition et coutume ; nos contemporains en effet, donnent volontiers le nom de « tradition » à toute sorte de choses qui ne sont en réalité que de simples coutumes, souvent tout à fait insignifiantes, et parfois d'invention toute récente : ainsi, il suffit que n'importe qui ait institué une fête profane quelconque pour que celle-ci, au bout de quelques années, soit qualifiée de « traditionnelle ». Cet abus de langage est évidemment dû à l'ignorance des modernes à l'égard de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot ; mais on peut aussi y discerner une manifestation de cet esprit de « contrefaçon » dont nous avons déjà signalé tant d'autres cas : là où il n'y a plus de tradition, on cherche, consciemment ou inconsciemment, à lui substituer une sorte de parodie, afin de combler pour ainsi dire, au point de vue des apparences extérieures, le vide laissé par cette absence de la tradition ; aussi n'est-il pas suffisant de dire que la coutume est entièrement différente de la tradition, car la vérité est qu'elle lui est même nettement contraire, et qu'elle sert de plus d'une façon à la diffusion et au maintien de l'esprit antitraditionnel.

Ce qu'il faut bien comprendre avant tout, c'est ceci : tout ce qui est d'ordre traditionnel implique essentiellement un élément « supra-humain » ; la coutume, au contraire, est quelque chose de purement humain, soit par dégénérescence, soit dès son origine même. En effet, il faut ici distinguer deux cas : dans le premier, il s'agit de choses qui ont pu avoir autrefois un sens profond, parfois même un caractère proprement rituel, mais qui l'ont entièrement perdu par le fait qu'elles ont cessé d'être intégrées à un ensemble traditionnel, de sorte qu'elles ne sont plus que « lettre morte » et « superstition » au sens étymologique ; personne n'en comprenant plus la raison, elles sont d'ailleurs, par là même, particulièrement aptes à se déformer et à se mélanger à des éléments étrangers, ne provenant que de la fantaisie individuelle ou collective. Ce cas est, assez généralement, celui des coutumes auxquelles il est impossible d'assigner une origine définie ; le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il témoigne de la perte de l'esprit traditionnel, et en cela il peut sembler plus grave comme symptôme que par les inconvénients qu'il présente en lui-même. Cependant, il n'y en a pas moins là un double danger : d'une part, les hommes en arrivent ainsi à accomplir des actions par simple habitude, c'est-à-dire d'une façon toute machinale et sans raison valable, résultat d'autant plus fâcheux que cette attitude « passive » les prédispose à recevoir toute sorte de « suggestions » sans réagir ; d'autre part, les adversaires de la tradition, assimilant celle-ci à ces actions machinales, ne manquent pas d'en profiter pour la tourner en ridicule, de sorte que cette confusion, qui chez certains n'est pas toujours involontaire, est utilisée pour faire obstacle à toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel.

Le second cas est celui pour lequel on peut parler proprement de « contrefaçon » : les coutumes dont il vient d'être question sont encore, malgré tout, des vestiges de quelque chose qui a eu tout d'abord un caractère traditionnel, et, à ce titre, elles peuvent ne pas paraître encore suffisamment profanes ; on s'attachera donc, à un stade ultérieur, à les remplacer autant que possible par d'autres coutumes, celles-là entièrement inventées, et qui seront acceptées d'autant plus facilement que les hommes sont déjà habitués à faire des choses dépourvues de sens ; c'est là qu'intervient la « suggestion » à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure. Quand un peuple a été détourné de l'accomplissement des rites traditionnels, il est encore possible qu'il sente ce qui lui manque et qu'il éprouve le besoin d'y revenir ; pour l'en empêcher, on lui donnera des « pseudo-rites », et on les lui imposera même s'il y a lieu ; et cette simulation des rites est quelquefois poussée si loin qu'on n'a pas de peine à y reconnaître l'intention formelle et à peine déguisée d'établir une sorte de « contre-tradition ». Il y a aussi, dans le même ordre, d'autres choses qui, tout en paraissant plus inoffensives, sont en réalité bien loin de l'être entièrement : nous voulons parler de coutumes qui affectent la vie de chaque individu en particulier plutôt que celle de l'ensemble de la collectivité ; leur rôle est encore d'étouffer toute activité rituelle ou traditionnelle, en y substituant la préoccupation, il ne serait pas exagéré de dire même l'obsession, d'une multitude de choses parfaitement insignifiantes, sinon tout à fait absurdes, et dont la « petitesse » même contribue puissamment à la ruine de toute intellectualité.

Ce caractère dissolvant de la coutume peut surtout être constaté directement aujourd'hui dans les pays orientaux, car pour ce qui est de l'Occident, il y a déjà trop longtemps qu'il a dépassé le stade où il était même simplement concevable encore que toutes les actions humaines puissent revêtir un

caractère traditionnel ; mais, là où la notion de la « vie ordinaire », entendue dans le sens profane que nous avons expliqué en une autre occasion, ne s'est pas encore généralisée, on peut saisir en quelque sorte sur le fait la façon dont une telle notion arrive à prendre corps, et le rôle qu'y joue la substitution de la coutume à la tradition. Il va de soi qu'il s'agit là d'une mentalité qui, actuellement encore tout au moins, n'est point celle de la plupart des Orientaux, mais seulement de ceux qu'on peut dire indifféremment « modernisés » ou « occidentalisés », les deux mots n'exprimant au fond qu'une seule et même chose : lorsque quelqu'un agit d'une façon qu'il ne peut justifier autrement qu'en déclarant que « c'est la coutume », on peut être sûr qu'on a affaire à un individu détaché de sa tradition et devenu incapable de la comprendre ; non seulement il n'en accomplit plus les rites essentiels, mais, s'il en a gardé quelques « observances » secondaires, c'est uniquement « par coutume » et pour des raisons purement humaines, parmi lesquelles le souci de l'« opinion » tient le plus souvent une place prépondérante ; et, surtout, il ne manque jamais d'observer scrupuleusement une foule de ces coutumes inventées dont nous parlions en dernier lieu, coutumes qui ne se distinguent en rien des niaiseries constituant le vulgaire « savoir-vivre » des Occidentaux modernes, et qui même n'en sont parfois qu'une imitation pure et simple.

Ce qui est peut-être le plus frappant dans ces coutumes toutes profanes, que ce soit en Orient ou en Occident, c'est ce caractère d'incroyable « petitesse » que nous avons déjà mentionné : il semble qu'elles ne visent à rien d'autres qu'à retenir toute l'attention, non seulement sur des choses entièrement extérieures et vidées de toute signification, mais encore sur le détail même de ces choses, dans ce qu'il a de plus banal et de plus étroit, ce qui est évidemment un des meilleurs moyens qui puissent exister pour amener, chez ceux qui s'y soumettent, une véritable atrophie intellectuelle, dont ce qu'on appelle en Occident la mentalité « mondaine » représente l'exemple le plus achevé. Ceux chez qui les préoccupations de ce genre arrivent à prédominer, même sans atteindre ce degré extrême, sont trop manifestement incapables de concevoir aucune réalité d'ordre profond ; il y a là une incompatibilité tellement évidente qu'il serait inutile d'y insister davantage ; et il est clair aussi que ceux-là se trouvent dès lors enfermés dans le cercle de la « vie ordinaire », qui n'est faite précisément que d'un épais tissu d'apparences extérieures comme celles sur lesquelles ils ont été « dressés » à exercer exclusivement toute leur activité mentale. Pour eux, le monde, pourrait-on dire, a perdu toute « transparence », car ils n'y voient plus rien qui soit un signe ou une expression de vérités supérieures, et, même si on leur parlait de ce sens intérieur des choses non seulement ils ne comprendraient pas, mais ils commenceraient aussitôt par se demander ce que leurs pareils pourraient bien penser ou dire d'eux si par impossible il leur arrivait d'admettre un tel point de vue, et plus encore d'y conformer leur existence !

C'est en effet la crainte de l'« opinion » qui, plus que toute autre chose, permet à la coutume de s'imposer comme elle le fait et de prendre le caractère d'une véritable obsession : l'homme ne peut jamais agir sans quelque motif, légitime ou illégitime, et lorsque, comme c'est le cas ici, il ne peut exister aucun motif réellement valable, puisqu'il s'agit d'actions qui n'ont véritablement aucune signification, il faut qu'il s'en trouve dans un ordre aussi basement contingent et aussi dépourvu de toute portée effective que celui auquel appartiennent ces actions elles-mêmes. On objectera peut-être que, pour que cela soit possible, il faut qu'une opinion se soit déjà formée à l'égard des coutumes en question ; mais, en fait, il suffit que celles-ci se soient établies dans un milieu très restreint, et ne fût-ce tout d'abord que sous la forme d'une simple « mode », pour que ce facteur puisse entrer en jeu ; de là, les coutumes, s'étant fixées par le fait même qu'on n'ose plus s'abstenir de les observer, pourront ensuite se répandre de proche en proche, et, corrélativement, ce qui n'était d'abord que l'opinion de quelques-uns finira par devenir ce qu'on appelle l'« opinion publique ». On pourrait dire que le respect de la coutume comme telle n'est au fond rien d'autre que le respect de la sottise humaine, car c'est celle-ci qui, en pareil cas, s'exprime naturellement dans l'opinion ; d'ailleurs, « faire comme tout le monde », suivant l'expression couramment employée à ce sujet, et qui pour certains semble tenir lieu de raison suffisante pour toutes leurs actions, c'est nécessairement s'assimiler au vulgaire et s'appliquer à ne s'en distinguer en aucune façon ; il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus bas, et aussi de plus contraire à l'attitude traditionnelle, suivant laquelle chacun doit s'efforcer constamment de s'élever selon toute la mesure de ses possibilités, au lieu de s'abaisser jusqu'à cette sorte de néant intellectuel que traduit une vie absorbée tout entière dans l'observation des coutumes les plus ineptes et dans la crainte puérile d'être jugé défavorablement par les premiers

venus, c'est-à-dire en définitive par les sots et les ignorants.

Dans les pays de tradition arabe, on dit que, dans les temps les plus anciens, les hommes n'étaient distingués entre eux que par la connaissance ; ensuite, on prit en considération la naissance et la parenté ; plus tard encore, la richesse en vint à être considérée comme une marque de supériorité ; enfin, dans les derniers temps, on ne juge plus les hommes que d'après les seules apparences extérieures. Il est facile de se rendre compte que c'est là une description exacte de la prédominance successive, dans l'ordre descendant, de points de vue qui sont respectivement ceux des quatre castes, ou, si l'on préfère, des divisions naturelles auxquelles celles-ci correspondent. Or la coutume appartient incontestablement au domaine des apparences purement extérieures, derrière lesquelles il n'y a rien ; observer la coutume pour tenir compte d'une opinion qui n'estime que de telles apparences, c'est donc là proprement le fait d'un *Shûdra*.

À propos du rattachement initiatique

Il est des choses sur lesquelles on est obligé de revenir presque constamment, tellement la plupart de nos contemporains, du moins en Occident, semblent éprouver de difficulté à les comprendre ; et bien souvent, ces choses sont de celles qui, en même temps qu'elles sont en quelque sorte à la base de tout ce qui se rapporte, soit au point de vue traditionnel en général, soit plus spécialement au point de vue ésotérique et initiatique, sont d'un ordre qui devrait normalement être regardé comme plutôt élémentaire. Telle est, par exemple, la question du rôle et de l'efficacité propre des rites ; et peut-être est-ce, tout au moins en partie, à cause de sa connexion assez étroite avec celle-là que la question de la nécessité du rattachement initiatique paraît être également dans le même cas. En effet, dès lors qu'on a compris que l'initiation consiste essentiellement dans la transmission d'une certaine influence spirituelle, et que cette transmission ne peut être opérée que par le moyen d'un rite, qui est précisément celui par lequel s'effectue le rattachement à une organisation ayant avant tout pour fonction de conserver et de communiquer l'influence dont il s'agit, il semble bien qu'il ne devrait plus y avoir aucune difficulté à cet égard ; transmission et rattachement ne sont en somme que les deux aspects inverses d'une seule et même chose, suivant qu'on l'envisage en descendant ou en remontant la « chaîne » initiatique. Cependant, nous avons eu récemment l'occasion de constater que la difficulté existe même pour certains de ceux qui, en fait, possèdent un tel rattachement ; ceci peut paraître plutôt étonnant, mais sans doute faut-il y voir une conséquence de l'amoindrissement « spéculatif » qu'ont subi les organisations auxquelles ils appartiennent, car il est évident que, pour qui s'en tient à ce seul point de vue « spéculatif », les questions de cet ordre, et toutes celles qu'on peut dire proprement « techniques », ne peuvent apparaître que sous une perspective fort indirecte et lointaine, et que, par là même, leur importance fondamentale risque d'être plus ou moins complètement méconnue. On pourrait encore dire qu'un exemple comme celui-là permet de mesurer toute la distance qui sépare l'initiation virtuelle de l'initiation effective ; ce n'est certes pas que la première puisse être regardée comme négligeable, bien au contraire, puisque c'est elle qui est l'initiation proprement dite, c'est-à-dire le « commencement » (*initium*) indispensable, et qu'elle apporte avec elle la possibilité de tous les développements ultérieurs ; mais il faut bien reconnaître que, dans les conditions présentes plus que jamais, il y a fort loin de cette initiation virtuelle au moindre début de réalisation. Quoi qu'il en soit, nous pensions nous être déjà suffisamment expliqués sur la nécessité du rattachement initiatique ¹ ; mais, en présence de certaines questions qui nous sont encore posées à ce sujet, nous croyons utile d'essayer d'y ajouter quelques précisions complémentaires.

Tout d'abord, nous devons écarter l'objection que certains pourraient être tentés de tirer du fait que le néophyte ne ressent aucunement l'influence spirituelle au moment même où il la reçoit ; à vrai dire, ce cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui de certains rites d'ordre exotérique tels que les rites religieux de l'ordination par exemple, où une influence spirituelle est également transmise et, d'une façon générale tout au moins, n'est pas davantage ressentie, ce qui ne l'empêche pas d'être réellement présente et de conférer dès lors à ceux qui l'ont reçue certaines aptitudes qu'ils ne pourraient avoir sans elle. Mais, dans l'ordre initiatique, nous devons aller plus loin : il serait en quelque sorte contradictoire que le néophyte soit capable de ressentir l'influence qui lui est transmise, puisqu'il n'est encore, vis-à-vis de celle-ci, et par définition même, que dans un état purement potentiel et « non-développé », tandis que la capacité de la ressentir impliquerait déjà forcément, au contraire, un certain degré de développement ou d'actualisation ; et c'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'il faut nécessairement commencer par l'initiation virtuelle. Seulement, dans le domaine exotérique, il n'y a en somme aucun inconvénient à ce que l'influence reçue ne soit jamais perçue consciemment, même indirectement et dans ses effets, puisqu'il ne s'agit pas là d'obtenir, comme conséquence de la transmission opérée, un développement spirituel effectif ; par contre, il devrait en être tout autrement quand il s'agit de l'initiation, et, par suite du travail intérieur accompli par l'initié, les effets de cette influence devraient être ressentis ultérieurement, ce qui constitue précisément le passage à l'initiation effective, à quelque degré qu'on l'envisage. C'est là, du moins, ce qui devrait avoir lieu normalement et si l'initiation donnait les résultats qu'on est en droit d'en attendre ; il est vrai qu'en fait, dans la plupart des cas, l'initiation reste toujours virtuelle, ce qui revient à dire que les effets dont nous parlons demeurent indéfiniment à l'état latent ; mais, s'il en est ainsi, ce n'en est

1. Voir *Aperçus sur l'Initiation*, notamment ch. V et VIII.

pas moins là, au point de vue rigoureusement initiatique, une anomalie qui n'est due qu'à certaines circonstances contingentes ¹, comme, d'une part, l'insuffisance des qualifications de l'initié, c'est-à-dire la limitation des possibilités qu'il porte en lui-même et auxquelles rien d'extérieur ne saurait suppléer, et aussi, d'autre part l'état d'imperfection ou de dégénérescence auquel en sont réduites actuellement certaines organisations initiatiques et qui ne leur permet plus de fournir un appui suffisant pour atteindre l'initiation effective, ni même de laisser soupçonner l'existence de celle-ci à ceux qui pourraient y être aptes, bien que ces organisations n'en demeurent pas moins toujours capables de conférer l'initiation virtuelle c'est-à-dire d'assurer, à ceux qui possèdent le minimum de qualifications indispensable, la transmission initiale de l'influence spirituelle.

Ajoutons encore incidemment, avant de passer à un autre aspect de la question, que cette transmission, comme d'ailleurs nous l'avons déjà fait remarquer expressément, n'a et ne peut avoir absolument rien de « magique », pour la raison même que c'est d'une influence spirituelle qu'il s'agit essentiellement, tandis que tout ce qui est d'ordre magique concerne exclusivement le maniement des seules influences psychiques. Même s'il arrive que l'influence spirituelle s'accompagne secondairement de certaines influences psychiques, cela n'y change rien, car ce n'est là en somme qu'une conséquence purement accidentelle, et qui n'est due qu'à la correspondance qui existe forcément toujours entre les différents ordres de réalité ; dans tous les cas, ce n'est pas sur ces influences psychiques ni par leur moyen qu'agit le rite initiatique, qui se révèle uniquement à l'influence spirituelle et ne saurait, précisément en tant qu'il est initiatique, avoir aucune raison d'être en dehors de celle-ci. Du reste, la même chose est vrai, aussi, dans le domaine exotérique, en ce qui concerne les rites religieux ² ; quelles que soient les différences qu'il y ait lieu de faire entre les influences spirituelles, soit en elles-mêmes, soit quant aux buts divers en vue desquels elles peuvent être mises en action, c'est bien toujours d'influences spirituelles qu'il s'agit proprement, dans ce cas aussi bien que dans celui des rites initiatiques, et, en définitive, cela suffit pour qu'il ne puisse y avoir là rien de commun avec la magie, qui n'est qu'une science traditionnelle secondaire, d'ordre tout à fait contingent et même très inférieur, et à laquelle, redisons-le encore une fois de plus, tout ce qui relève du domaine spirituel est entièrement étranger.

Nous pouvons maintenant en venir à ce qui nous paraît être le point le plus important, celui qui touche de plus près au fond même de la question ; sous ce rapport, l'objection qui se présente, pourrait être formulée ainsi : rien ne peut être séparé du Principe, car ce qui le serait n'aurait véritablement aucune existence ni aucune réalité, fût-elle du degré le plus inférieur ; comment peut-on donc parler d'un rattachement qui, quels que soient les intermédiaires par lesquels il s'effectue, ne peut être conçu finalement que comme un rattachement au Principe même, ce qui, à prendre le mot dans sa signification littérale, semble impliquer le rétablissement d'un lien qui aurait été rompu ? On peut remarquer qu'une question de ce genre est assez semblable à celle-ci, que certains se sont posée également : pourquoi faut-il faire des efforts pour parvenir à la Délivrance, puisque le « Soi » (*Âtmâ*) est immuable et demeure toujours le même, et qu'il ne saurait aucunement être modifié ou affecté par quoi que ce soit ? Ceux qui soulèvent de telles questions montrent par là qu'ils s'arrêtent à une vue beaucoup trop exclusivement théorique des choses, ce qui fait qu'ils n'en aperçoivent qu'un seul côté, ou encore qu'ils confondent deux points de vue qui sont cependant nettement distincts, bien que complémentaires l'un de l'autre en un certain sens, le point de vue principiel et celui des êtres manifestés. Assurément, au point de vue purement métaphysique, on pourrait à la rigueur s'en tenir au seul aspect principiel et négliger en quelque sorte tout le reste ; mais le point de vue proprement initiatique doit au contraire partir des conditions qui sont actuellement celles des êtres manifestés, et plus précisément des individus humains comme tels, conditions dont le but même qu'il se propose est de les amener à s'affranchir ; il doit donc forcément, et c'est même là ce qui le caractérise essentiellement par rapport au point de vue métaphysique pure, prendre en considération ce qu'on peut appeler un état de fait, et relier en quelque façon celui-ci à l'ordre principiel. Pour écarter toute

1. On pourrait d'ailleurs dire, d'une façon générale, que, dans les conditions d'une époque comme la nôtre, c'est presque toujours le cas véritablement normal au point de vue traditionnel qui n'apparaît plus que comme un cas d'exception.

2. Il va de soi qu'il en est encore de même pour d'autres rites exotériques, dans les traditions autres que celles qui revêtent la forme religieuse ; si nous parlons plus particulièrement ici de rites religieux, c'est parce qu'ils représentent, dans ce domaine, le cas le plus généralement connu en Occident.

équivoque sur ce point, nous dirons ceci : dans le Principe, il est évident que rien ne saurait jamais être sujet au changement ; ce n'est donc point le « Soi » qui doit être délivré, puisqu'il n'est jamais conditionné, ni soumis à aucune limitation, mais c'est le « moi » et celui-ci ne peut l'être qu'en dissipant l'illusion qui le fait paraître séparé du « Soi » ; de même, ce n'est pas le lien avec le Principe qu'il s'agit en réalité de rétablir, puisqu'il existe toujours et ne peut pas cesser d'exister ¹, mais c'est, pour l'être manifesté, la conscience effective de ce lien qui doit être réalisée ; et, dans les conditions présentes de notre humanité, il n'y a pour cela aucun autre moyen possible que celui qui est fourni par l'initiation.

On peut dès lors comprendre que la nécessité du rattachement initiatique est, non pas une nécessité de principe, mais seulement une nécessité de fait, qui ne s'en impose pas moins rigoureusement dans l'état qui est le nôtre et que, par conséquent, nous sommes obligés de prendre pour point de départ. D'ailleurs, pour les hommes des temps primordiaux, l'initiation aurait été inutile et même inconcevable, puisque le développement spirituel, à tous ses degrés, s'accomplissait chez eux d'une façon toute naturelle et spontanée, en raison de la proximité où ils étaient à l'égard du Principe ; mais, par suite de la « descente » qui s'est effectuée depuis lors, conformément au processus inévitable de toute manifestation cosmique, les conditions de la période cyclique où nous nous trouvons actuellement sont tout autres que celles-là, et c'est pourquoi la restauration des possibilités de l'état primordial est le premier des buts que se propose l'initiation ². C'est donc en tenant compte de ces conditions, telles qu'elles sont en fait, que nous devons affirmer la nécessité du rattachement initiatique, et non pas, d'une façon générale et sans aucune restriction, par rapport aux conditions de n'importe quelle époque ou, à plus forte raison encore, de n'importe quel monde. À cet égard, nous appellerons plus spécialement l'attention sur ce que nous avons déjà dit ailleurs de la possibilité que des êtres vivants naissent d'eux-mêmes et sans parents ³ ; cette « génération spontanée » est en effet une possibilité de principe, et l'on peut fort bien concevoir un monde où il en serait effectivement ainsi ; mais pourtant ce n'est pas une possibilité de fait dans notre monde, ou du moins, plus précisément, dans l'état actuel de celui-ci ; il en est de même pour l'obtention de certains états spirituels, qui d'ailleurs est bien aussi une « naissance » ⁴, et cette comparaison nous paraît être à la fois la plus exacte et celle qui peut le mieux aider à faire comprendre ce dont il s'agit. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons encore dire ceci : dans l'état présent de notre monde, la terre ne peut pas produire une plante d'elle-même et spontanément, et sans qu'on y ait déposé une graine qui doit nécessairement provenir d'une autre plante préexistante ⁵ ; il a pourtant bien fallu qu'il en ait été ainsi en un certain temps, sans quoi rien n'aurait jamais pu commencer, mais cette possibilité n'est plus de celles qui sont susceptibles de se manifester actuellement. Dans les conditions où nous sommes en fait, on ne peut rien récolter sans avoir semé tout d'abord, et cela est tout aussi vrai spirituellement que matériellement ; or le germe qui doit être déposé dans l'être pour rendre possible son développement spirituel ultérieur, c'est précisément l'influence qui, dans un état de virtualité et d'« enveloppement » exactement comparable à celui de la graine ⁶, lui est

1. Ce lien, au fond, n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* de la tradition hindoue, dont nous avons eu à parler dans d'autres études.

2. Sur l'initiation considérée, en ce qui concerne les « petits mystères », comme permettant d'accomplir la « remontée » du cycle par étapes successives jusqu'à l'état primordial ; cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 257-258.

3. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 30.

4. Il est à peine besoin de rappeler à ce propos tout ce que nous avons dit ailleurs sur l'initiation considérée comme « seconde naissance » ; cette façon de l'envisager est du reste commune à toutes les formes traditionnelles sans exception.

5. Signalons, sans pouvoir y insister présentement, que ceci n'est pas sans rapport avec le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éleusis, non plus que, dans la Maçonnerie, avec le mot de passe du grade de Compagnon ; l'application initiatique est d'ailleurs évidemment en relation étroite avec l'idée de « postérité spirituelle ». – Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter aussi, à ce propos, que le mot « néophyte » signifie littéralement « nouvelle plante ».

6. Ce n'est pas que l'influence spirituelle, en elle-même, puisse ne jamais être dans un état de potentialité, mais le néophyte la reçoit en quelque sorte d'une manière proportionnée à son propre état.

communiquée par l'initiation ¹.

Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi une méprise dont nous avons relevé quelques exemples en ces derniers temps : certains croient que le rattachement à une organisation initiatique ne constitue en quelque sorte qu'un premier pas « vers l'initiation ». Cela ne serait vrai qu'à la condition de bien spécifier que c'est de l'initiation effective qu'il s'agit alors ; mais ceux à qui nous faisons allusion ne font ici aucune distinction entre initiation virtuelle et initiation effective, et peut-être même n'ont-ils aucune idée d'une telle distinction, qui est pourtant de la plus grande importance et qu'on pourrait même dire tout à fait essentielle ; au surplus, il est très possible qu'ils aient été plus ou moins influencés par certaines conceptions de provenance occultiste ou théosophiste sur les « grands initiés » et autres choses de ce genre, qui sont assurément très propres à causer ou à entretenir bien des confusions. En tout cas, ceux-là oublient manifestement qu'initiation dérive d'*initium* et que ce mot signifie proprement « entrée » et « commencement » : c'est l'entrée dans une voie qu'il reste à parcourir par la suite, ou encore le commencement d'une nouvelle existence au cours de laquelle seront développées des possibilités d'un autre ordre que celles auxquelles est étroitement bornée la vie de l'homme ordinaire ; et l'initiation, ainsi entendue dans son sens le plus strict et le plus précis, n'est en réalité rien d'autre que la transmission initiale de l'influence spirituelle à l'état de germe, c'est-à-dire, en d'autres termes, le rattachement initiatique lui-même.

Une autre question, qui se rapporte aussi au rattachement initiatique, a encore été soulevée en ces derniers temps ; il faut d'ailleurs dire tout d'abord, pour qu'on en comprenne exactement la portée, qu'elle concerne plus particulièrement les cas où l'initiation est obtenue en dehors des moyens ordinaires et normaux ². Il doit être bien entendu, avant tout, que de tels cas ne sont jamais qu'exceptionnels, et qu'ils ne se produisent que quand certaines circonstances rendent la transmission normale impossible, puisque leur raison d'être est précisément de suppléer dans une certaine mesure à cette transmission. Nous disons seulement dans une certaine mesure, parce que, d'une part, une telle chose ne peut se produire que pour des individualités possédant des qualifications qui dépassent beaucoup l'ordinaire et ayant des aspirations assez fortes pour attirer en quelque sorte à elles l'influence spirituelle qu'elles ne peuvent rechercher par leurs propres moyens, et aussi parce que, d'autre part, même pour de telles individualités, il est encore plus rare, l'aide fournie par le contact constant avec une organisation traditionnelle faisant défaut, que les résultats obtenus comme conséquence de cette initiation n'aient pas un caractère plus ou moins fragmentaire et incomplet. On ne saurait trop insister là-dessus, et encore, malgré cela, il n'est peut-être pas entièrement sans danger de parler de cette possibilité, parce que trop de gens peuvent avoir tendance à s'illusionner à cet égard ; il suffira qu'il survienne dans leur existence un événement quelque peu extraordinaire, ou paraissant tel à leurs propres yeux, mais d'ailleurs d'un genre quelconque, pour qu'ils l'interprètent comme un signe qu'ils ont reçu cette initiation exceptionnelle ; et les Occidentaux actuels, en particulier, ne seront que trop facilement tentés de saisir le moindre prétexte de cette sorte pour se dispenser d'un rattachement régulier ; c'est pourquoi il convient d'insister tout spécialement sur ce que, tant que celui-ci n'est pas impossible à obtenir en fait, il n'y a pas à compter qu'on puisse, en dehors de lui, recevoir une initiation quelconque.

Un autre point très important est celui-ci : même en pareil cas, il s'agit bien toujours du rattachement à une « chaîne » initiatique et de la transmission d'une influence spirituelle, quels qu'en soient d'ailleurs les moyens et les modalités, qui peuvent sans doute différer grandement de ce qu'ils sont dans les cas normaux, et impliquer, par exemple, une action s'exerçant en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu ; mais, de toute façon, il y a nécessairement là un contact réel, ce qui n'a assurément rien de commun avec des « visions » ou des rêveries qui ne relèvent guère

1. Nous pourrions même ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre l'ordre cosmique et l'ordre humain, il peut y avoir entre les deux termes de la comparaison que nous venons d'indiquer, non pas une simple similitude, mais une relation beaucoup plus étroite et plus directe, et qui est de nature à la justifier encore plus complètement ; et il est possible d'entrevoir par là que le texte biblique dans lequel l'homme déchu est représenté comme condamné à ne plus rien pouvoir obtenir de la terre sans se livrer à un pénible travail (*Genèse*, III, 17-19) peut fort bien répondre à une vérité même dans son sens le plus littéral.

2. C'est à ces cas que se rapporte la note explicative ajoutée à un passage des *Pages dédiées à Mercure* d'Abdul-Hâdi, n° d'août 1946, des *Études Traditionnelles*, pp. 318-319, et reproduite en appendice du présent volume, pp. 270-271.

que de l'imagination ¹. Dans certains exemples connus, comme celui de Jacob Boehme auquel nous avons déjà fait allusion ailleurs ², ce contact fut établi par la rencontre d'un personnage mystérieux qui ne reparut plus par la suite ; quel qu'ait pu être celui-ci ³, il s'agit donc là d'un fait parfaitement « positif », et non pas simplement d'un « signe » plus ou moins vague et équivoque, que chacun peut interpréter au gré de ses désirs. Seulement, il est bien entendu que l'individu qui a été initié par un tel moyen peut n'avoir pas clairement conscience de la véritable nature de ce qu'il a reçu et de ce à quoi il a été ainsi rattaché, et à plus forte raison être tout à fait incapable de s'expliquer à ce sujet, faute d'une « instruction » lui permettant d'avoir sur tout cela des notions tant soit peu précises ; il peut même se faire qu'il n'ait jamais entendu parler d'initiation, la chose et le mot lui-même étant entièrement inconnus dans le milieu où il vit ; mais cela importe peu au fond et n'affecte évidemment en rien la réalité même de cette initiation, bien qu'on puisse encore se rendre compte par là qu'elle n'est pas sans présenter certains désavantages inévitables par rapport à l'initiation normale ⁴.

Cela dit, nous pouvons en venir à la question à laquelle nous avons fait allusion, car ces quelques remarques nous permettront d'y répondre plus facilement ; cette question est celle-ci : certains livres dont le contenu est d'ordre initiatique ne peuvent-ils, pour des individualités particulièrement qualifiées et les étudiant avec les dispositions voulues, servir par eux-mêmes de véhicule à la transmission d'une influence spirituelle, de telle sorte que, en pareil cas, leur lecture suffirait, sans qu'il y ait besoin d'aucun contact direct avec une « chaîne » traditionnelle, pour conférer une initiation du genre de celles dont nous venons de parler ? L'impossibilité d'une initiation par les livres est pourtant encore un point sur lequel nous pensions nous être suffisamment expliqué en diverses occasions, et nous devons avouer que nous n'avions pas prévu que la lecture de livres quels qu'ils soient pourrait être envisagée comme constituant un de ces moyens exceptionnels qui remplacent parfois les moyens ordinaires de l'initiation. D'ailleurs, même en dehors du cas particulier et plus précis où il s'agit proprement de la transmission d'une influence initiatique, il y a là quelque chose qui serait nettement contraire au fait qu'une transmission orale est partout et toujours considérée comme une condition nécessaire du véritable enseignement traditionnel, si bien que la mise par écrit de cet enseignement ne peut jamais en dispenser ⁵, et cela parce que sa transmission, pour être réellement valable, implique la communication d'un élément en quelque sorte « vital » auquel les livres ne sauraient servir de véhicule ⁶. Mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est que la question a été posée en connexion avec un passage dans lequel, à propos de l'étude « livresque », nous avons cru justement nous expliquer assez nettement pour éviter toute méprise, en signalant précisément, comme susceptible d'y donner lieu, le cas où il s'agit de « livres dont le contenu est d'ordre initiatique » ⁷ ; il semble donc qu'il ne sera pas inutile d'y revenir encore et de développer un

1. Nous rappellerons encore que, dès lors qu'il s'agit de questions d'ordre initiatique, on ne saurait trop se défier de l'imagination ; tout ce qui n'est qu'illusions « psychologiques » ou « subjectives » est absolument sans aucune valeur à cet égard et ne doit y intervenir en aucune façon ni à aucun degré.

2. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 70.

3. Il peut s'agir, bien qu'il n'en soit certes pas forcément toujours ainsi, de l'apparence prise par un « adepte » agissant, comme nous le disions tout à l'heure, en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu, ainsi que pourront aider à le comprendre les quelques considérations que nous avons exposées, sur certaines possibilités de cet ordre, dans les *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLII

4. Ces désavantages ont, entre autres conséquences, celle de donner souvent à l'initié, et surtout en ce qui concerne la façon dont il s'exprime, une certaine ressemblance extérieure avec les mystiques, qui peut même le faire prendre pour tel par ceux qui ne vont pas au fond des choses, ainsi que cela est arrivé précisément pour Jacob Boehme.

5. Le contenu même d'un livre, en tant qu'ensemble de mots et de phrases exprimant certaines idées, n'est donc pas la seule chose qui importe réellement au point de vue traditionnel.

6. On pourrait objecter que, d'après quelques récits se référant surtout à la tradition rosicrucienne, certains livres auraient été chargés d'influences par leurs auteurs eux-mêmes, ce qui est en effet possible pour un livre aussi bien que pour tout autre objet quelconque ; mais, même en admettant la réalité de ce fait, il ne pourrait en tout cas s'agir que d'exemplaires déterminés et ayant été préparés spécialement à cet effet, et, en outre, chacun de ces exemplaires devait être exclusivement destiné à tel disciple à qui il était remis directement, non pas pour tenir lieu d'une initiation que ce disciple avait déjà reçue, mais uniquement pour lui fournir une aide plus efficace lorsque, au cours de son travail personnel, il se servirait du contenu de ce livre comme d'un support de méditation.

7. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 224-225.

peu plus complètement ce que nous avons voulu dire.

Il est évident qu'il y a bien des façons différentes de lire un même livre, et que les résultats en sont également différents : si l'on suppose par exemple qu'il s'agit des Écritures sacrées d'une tradition, le profane au sens le plus complet de ce mot, tel que le « critique » moderne, n'y verra que « littérature », et tout ce qu'il pourra en retirer ne sera que cette sorte de connaissance toute verbale qui constitue l'érudition pure et simple, sans qu'il s'y ajoute la moindre compréhension réelle, fût-ce du sens le plus extérieur, puisqu'il ne sait pas et ne se demande même pas si ce qu'il lit est l'expression d'une vérité ; et c'est là le genre de savoir qu'on peut qualifier de « livresque » dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot. Celui qui est rattaché à la tradition considérée, même s'il n'en connaît que le côté exotérique, verra déjà tout autre chose dans ces Écritures, bien que sa compréhension soit encore bornée au seul sens littéral, et ce qu'il y trouvera aura pour lui une valeur incomparablement plus grande que celle de l'érudition ; il en serait ainsi même au degré le plus bas, nous voulons dire dans le cas de celui qui, par incapacité de comprendre les vérités doctrinales, y chercherait simplement une règle de conduite, ce qui lui permettrait tout au moins de participer à la tradition dans la mesure de ses possibilités. Le cas de celui qui vise à s'assimiler aussi complètement que possible l'exotérisme de la doctrine, comme le fait par exemple le théologien, se situe à un niveau assurément très supérieur à celui-là ; et pourtant ce n'est toujours que du sens littéral qu'il s'agit alors, et l'existence d'autres sens plus profonds, c'est-à-dire en somme celles de l'ésotérisme, peut n'être même pas soupçonnée. Au contraire, celui qui a quelque connaissance théorique de l'ésotérisme pourra à l'aide de certains commentaires ou autrement, commencer à percevoir la pluralité des sens contenus dans les textes sacrés, et, par suite, à discerner l'« esprit » caché sous la « lettre » ; sa compréhension est donc d'un ordre bien plus profond et plus élevé que celle à laquelle peut prétendre le plus savant et le plus parfait des exotéristes. L'étude de ces textes pourra alors constituer une partie importante de la préparation doctrinale qui doit normalement précéder toute réalisation ; mais cependant, si celui qui s'y livre ne reçoit par ailleurs aucune initiation, il en restera toujours, quelques dispositions qu'il y apporte, à une connaissance exclusivement théorique, qu'une telle étude, par elle-même, ne permet de dépasser en aucune façon.

Si, au lieu des Écritures sacrées, nous considérons certains écrits d'un caractère proprement initiatique, comme par exemple ceux de Shankarâchârya ou ceux de Mohyiddin ibn Arabi, nous pourrions, sauf sur un point, dire à peu près exactement la même chose : ainsi, tout le profit qu'un orientaliste pourra retirer de leur lecture sera de savoir que tel auteur (et qui pour lui n'est en effet qu'un « auteur » et rien de plus) a dit telle ou telle chose ; et encore, s'il veut traduire cette chose au lieu de se contenter de la répéter textuellement et par un simple effort de mémoire, il y aura les plus grandes chances pour qu'il la déforme, puisqu'il ne s'en est assimilé le sens réel à aucun degré. La seule différence avec ce que nous avons dit précédemment, c'est qu'ici il n'y a plus lieu de considérer le cas de l'exotériste, puisque ces écrits se rapportent au seul domaine ésotérique et, comme tels, sont entièrement en dehors de sa compétence ; s'il pouvait vraiment les comprendre, il aurait déjà franchi par là même la limite qui sépare l'exotérisme de l'ésotérisme, et alors, en fait, nous nous retrouverions en présence du cas de l'ésotériste « théorique », pour lequel nous ne pourrions que redire, sans y rien changer, tout ce que nous en avons déjà dit.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à envisager une dernière différence, mais qui n'est pas la moins importante au point de vue où nous nous plaçons présentement : nous voulons parler de celle qui existe suivant qu'un même livre est lu par cet ésotériste « théorique » dont il vient d'être question, et que nous supposons n'avoir reçu encore aucune initiation, ou par celui qui au contraire possède déjà un rattachement initiatique. Celui-ci y verra naturellement des choses du même ordre que celui-là, mais peut-être plus complètement, et surtout elles lui apparaîtront en quelque sorte sous un jour différent ; il va de soi, d'ailleurs, que, tant qu'il n'en est qu'à l'initiation virtuelle, il peut ne faire que poursuivre simplement, à un degré plus profond, une préparation doctrinale demeurée incomplète jusque-là ; mais il en va tout autrement dès qu'il entre dans la voie de la réalisation. Pour lui, le contenu du livre n'est plus alors proprement qu'un support de méditation, au sens qu'on pourrait dire rituel, et exactement au même titre que les symboles de divers ordres qu'il emploie pour aider et soutenir son travail intérieur ; et il serait assurément incompréhensible que des écrits traditionnels, qui sont nécessairement, par leur nature même, symboliques dans l'acception la plus stricte de ce terme, ne puissent jouer aussi un tel rôle. Au-delà de la « lettre » qui alors a en quelque

sorte disparu pour lui, celui-là ne verra véritablement plus que l'« esprit », et ainsi pourront s'ouvrir à lui, aussi bien que lorsqu'il médite en se concentrant sur un *mantra* ou un *yantra* rituel, des possibilités tout autres que celles d'une simple compréhension théorique ; mais, s'il en est ainsi, c'est uniquement, redisons-le encore, en vertu de l'initiation qu'il a reçue, et qui constitue la condition nécessaire sans laquelle, quelles que soient d'ailleurs les qualifications d'une individualité, il ne saurait y avoir le moindre commencement de réalisation, ce qui en somme revient tout simplement à dire que toute initiation effective présuppose forcément l'initiation virtuelle. Nous ajouterons encore que, s'il arrive que celui qui médite sur un écrit d'ordre initiatique entre réellement en contact par là avec une influence émanée de son auteur, ce qui est en effet possible si cet écrit procède de la forme traditionnelle et surtout de la « chaîne » particulière auxquelles il appartient lui-même, cela encore, bien loin de pouvoir tenir lieu d'un rattachement initiatique, ne peut jamais être au contraire qu'une conséquence de celui qu'il possède déjà. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage la question, il ne saurait absolument en aucun cas s'agir d'une initiation par les livres, mais seulement, dans certaines conditions, d'un usage initiatique de ceux-ci, ce qui est évidemment tout autre chose ; nous espérons y avoir insisté suffisamment cette fois pour qu'il ne subsiste plus la moindre équivoque à cet égard, et pour qu'on ne puisse plus penser qu'il y ait là quelque chose qui soit susceptible, fût-ce exceptionnellement, de dispenser de la nécessité du rattachement initiatique.

Influences spirituelles et « égrégores »

Nous avons été quelque peu surpris de lire récemment, dans une note consacrée à nos *Aperçus sur l'Initiation*, la phrase suivante, présentée de telle façon qu'on pourrait croire qu'elle résume en quelque sorte ce que nous avons dit nous-mêmes dans ce livre : « L'initiation, certes, ne dispense ni de la méditation ni de l'étude, mais elle place l'adepte sur un plan particulier ; elle le met en contact avec l'égrégoire d'une organisation initiatique, émané lui-même de l'égrégoire suprême d'une initiation universelle, une et multiforme ». Nous n'insisterons pas sur l'emploi abusif qui est fait ici du mot « adepte », bien que, après que nous l'avons dénoncé expressément en expliquant la véritable signification de ce mot, il soit permis de s'en étonner ; de l'initiation proprement dite à l'adeptat, majeur ou même mineur, la voie est longue. Mais ce qui importe le plus, c'est ceci : comme, dans la note dont il s'agit, il n'est pas fait par ailleurs la moindre allusion au rôle des influences spirituelles, il paraît y avoir là une assez grave méprise, que d'autres peuvent du reste avoir commise également, malgré tout le soin que nous avons mis à exposer les choses aussi clairement que possible, car il semble décidément qu'il soit souvent bien difficile de se faire comprendre exactement. Nous pensons donc qu'une mise au point ne sera pas inutile ; ces précisions feront d'ailleurs suite assez naturellement à celles que nous avons données, dans nos derniers articles, en réponse aux diverses questions qui nous ont été posées au sujet du rattachement initiatique.

Tout d'abord, nous devons faire remarquer que nous n'avons jamais employé le mot « égrégoire » pour désigner ce qu'on peut appeler proprement une « entité collective » ; et la raison en est que, dans cette acception, c'est là un terme qui n'a rien de traditionnel et qui ne représente qu'une des nombreuses fantaisies du moderne langage occultiste. Le premier qui l'ait employé ainsi est Eliphas Lévi, et, si nos souvenirs sont exacts, c'est même lui qui, pour justifier ce sens, en a donné une étymologie latine invraisemblable, le faisant dériver de *grex*, « troupeau », alors que ce mot est purement grec et n'a jamais signifié en réalité autre chose que « veilleur ». On sait d'ailleurs que ce terme se trouve dans le *Livre d'Hénoch*, où il désigne des entités d'un caractère assez énigmatique, mais qui, en tout cas, semblent bien appartenir au « monde intermédiaire » ; c'est là tout ce qu'elles ont de commun avec les entités collectives auxquelles on a prétendu appliquer le même nom. Celles-ci, en effet, sont d'ordre essentiellement psychique, et c'est d'ailleurs là surtout ce qui fait la gravité de la méprise que nous signalons, car, à cet égard, la phrase que nous avons relevée nous apparaît en somme comme un nouvel exemple de la confusion du psychique et du spirituel.

En fait, nous avons parlé de ces entités collectives, et nous pensions avoir précisé suffisamment leur rôle lorsque, à propos des organisations traditionnelles, religieuses ou autres, qui appartiennent au domaine qui peut être dit exotérique, au sens le plus étendu de ce mot, pour le distinguer du domaine initiatique, nous écrivons ceci : « On peut regarder chaque collectivité comme disposant d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » implique essentiellement qu'il s'agit du domaine individuel, au delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir »¹. Nous rappellerons du reste, à ce propos, que le collectif, dans tout ce qui le constitue, psychiquement aussi bien que corporellement, n'est pas autre chose qu'une simple extension de l'individuel, et que, par conséquent, il n'a absolument rien de transcendant par rapport à celui-ci, contrairement aux influences spirituelles qui sont d'un tout autre ordre ; il ne faut pas, dirons-nous en reprenant les termes habituels du symbolisme géométrique, confondre le sens horizontal avec le sens vertical. Ceci nous amène à répondre incidemment à une autre question qui nous a encore été posée, et qui n'est pas sans rapport avec ce que nous envisageons présentement : ce serait une erreur de considérer comme un état supra-individuel celui qui résulterait de l'identification avec une entité psychique collective quelle qu'elle soit, aussi bien d'ailleurs qu'avec toute autre entité psychique ; la participation à une telle entité collective, à un degré quelconque, peut bien être regardée, si l'on veut, comme constituant une sorte d'« élargissement » de l'individualité, mais rien de plus. Aussi est-ce uniquement pour obtenir certains avantages d'ordre individuel que les membres d'une collectivité peuvent utiliser la force subtile dont celle-ci dispose, en se conformant aux règles établies à cet

1. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIV.

effet par la collectivité dont il s'agit ; et, même si, pour l'obtention de ces avantages, il y a en outre intervention d'une influence spirituelle, comme il arrive notamment dans un cas tel que celui des collectivités religieuses, cette influence spirituelle, n'agissant pas alors dans son domaine propre qui est d'ordre supra-individuel, doit être considérée, ainsi que nous l'avons déjà dit également, comme « descendant » dans le domaine individuel et y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui. C'est pourquoi la prière, consciemment ou non, s'adresse de la façon la plus immédiate à l'entité collective, et c'est seulement par l'intermédiaire de celle-ci qu'elle s'adresse aussi à l'influence spirituelle qui agit à travers elle ; les conditions mises à son efficacité par l'organisation religieuse ne sauraient d'ailleurs s'expliquer autrement.

Le cas est tout différent en ce qui concerne les organisations initiatiques, par là même que celles-ci, et celles-ci seules, ont pour but essentiel d'aller au delà du domaine individuel, et que même ce qui s'y rapporte plus directement à un développement de l'individualité ne constitue en définitive qu'un stade préliminaire pour arriver finalement à dépasser les limitations de celle-ci. Il va de soi que ces organisations comportent aussi, comme toutes les autres, un élément psychique qui peut jouer un rôle effectif à certains égards, par exemple pour établir une « défense » vis-à-vis du monde extérieur et pour protéger les membres d'une telle organisation contre certains dangers venant de celui-ci, car il est évident que ce n'est pas par des moyens d'ordre spirituel que de semblables résultats peuvent être obtenus, mais seulement par des moyens qui sont en quelque sorte au même niveau que ceux dont peut disposer ce monde extérieur ; mais c'est là quelque chose de très secondaire et de purement contingent, qui n'a rien à voir avec l'initiation elle-même. Celle-ci est entièrement indépendante de l'action d'une force physique quelconque, puisqu'elle consiste proprement et essentiellement dans la transmission directe d'une influence spirituelle, qui doit produire, d'une manière immédiate ou différée, des effets relevant également de l'ordre spirituel même, et non plus d'un ordre inférieur comme dans le cas dont nous avons parlé précédemment, de sorte que ce n'est plus par l'intermédiaire d'un élément psychique qu'elle doit agir ici. Aussi n'est-ce pas en tant que simple collectivité qu'il faut envisager une organisation initiatique comme telle, car ce n'est nullement là que se trouve ce qui lui permet de remplir la fonction qui est toute sa raison d'être : la collectivité, n'étant en somme qu'une réunion d'individus, ne peut, par elle-même, rien produire qui soit d'ordre supra-individuel, le supérieur ne pouvant en aucun cas procéder de l'inférieur ; si le rattachement à une organisation initiatique peut avoir des effets de cet ordre, c'est donc uniquement en tant qu'elle est dépositaire de quelque chose qui est lui-même supra-individuel et transcendant par rapport à la collectivité, c'est-à-dire d'une influence spirituelle dont elle doit assurer la conservation et la transmission sans aucune discontinuité. Le rattachement initiatique ne doit donc pas être conçu comme le rattachement à un « égrégores » ou à une entité psychique collective, car ce n'en est là en tout cas qu'un aspect tout à fait accidentel, et par lequel les organisations initiatiques ne diffèrent en rien des organisations exotériques ; ce qui constitue essentiellement la « chaîne », c'est, redisons-le encore, la transmission ininterrompue de l'influence spirituelle à travers les générations successives¹. De même, le lien entre les différentes formes initiatiques n'est pas une simple filiation d'« égrégores », comme pourrait le faire croire la phrase qui a été le point de départ de ces réflexions ; il résulte en réalité de la présence, dans toutes ces formes, d'une même influence spirituelle, une quant à son essence et quant aux fins en vue desquelles elle agit, sinon quant aux modalités plus ou moins spéciales suivant lesquelles s'exerce son action ; et c'est par là seulement que s'établit, de proche en proche et à des degrés divers, une communication, effective ou virtuelle suivant les cas, avec le centre spirituel suprême.

À ces considérations, nous ajouterons une autre remarque qui a aussi son importance au même point de vue : c'est que, quand une organisation initiatique se trouve dans un état de dégénérescence plus ou moins accentué, bien que l'influence spirituelle y soit toujours présente, son action est nécessairement amoindrie, et alors, par contre, les influences psychiques peuvent agir d'une façon plus apparente et parfois presque indépendante. Le cas extrême à cet égard est celui où, une forme initiatique ayant cessé d'exister comme telle et l'influence spirituelle s'étant entièrement retirée par là même, les influences psychiques subsistent seules à l'état de « résidus » nocifs et même

1. En disant ici « générations », nous ne prenons pas seulement ce mot dans son sens extérieur et en quelque sorte « matériel », mais nous entendons surtout faire allusion par là au caractère de « seconde naissance » qui est inhérent à l'initiation.

particulièrement dangereux, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ¹. Il est bien entendu que, tant que 1 initiation existe réellement, fût-elle réduite à ne pouvoir plus être que purement virtuelle, les choses ne sauraient aller jusque-là ; mais il n'en est pas moins vrai qu'une plus ou moins grande prépondérance prise par les influences psychiques dans une forme initiatique constitue un signe défavorable quant à l'état actuel de celle-ci, et cela montre encore combien ceux qui voudraient rapporter l'initiation elle-même à des influences de cet ordre sont loin de la vérité.

1. *Le Règne de la quantité et les signes des Temps*, ch. XXVII.

Nécessité de l'exotérisme traditionnel

Beaucoup semblent douter de la nécessité, pour qui aspire à l'initiation, de se rattacher tout d'abord à une forme traditionnelle d'ordre exotérique et d'en observer toutes les prescriptions ; c'est d'ailleurs là l'indice d'un état d'esprit qui est propre à l'Occident moderne, et dont les raisons sont sans doute multiples. Nous n'entreprendrons pas de rechercher quelle part de responsabilité peuvent y avoir les représentants mêmes de l'exotérisme religieux, que leur exclusivisme porte trop souvent à nier plus ou moins expressément tout ce qui dépasse leur domaine ; ce côté de la question n'est pas celui qui nous intéresse ici ; mais ce qui est plus étonnant, c'est que ceux qui se considèrent comme qualifiés pour l'initiation puissent faire preuve d'une incompréhension qui, au fond, est comparable à la leur, quoique s'appliquant d'une façon en quelque sorte inverse. En effet, il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation ; mais, par contre, il ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le « plus » doit forcément comprendre le « moins ». Du reste, cette ignorance pratique elle-même, qui consiste à regarder comme inutile ou superflue la participation à une tradition exotérique, ne serait pas possible sans une méconnaissance même théorique de cet aspect de la tradition, et c'est là ce qui la rend encore plus grave, car on peut se demander si quelqu'un chez qui existe une telle méconnaissance, quelles que soient d'ailleurs ses possibilités, est bien réellement prêt à aborder le domaine ésotérique et initiatique, et s'il ne devrait pas plutôt s'appliquer à mieux comprendre la valeur et la portée de l'exotérisme avant de chercher à aller plus loin. En fait, il y a là manifestement la conséquence d'un affaiblissement de l'esprit traditionnel entendu dans son sens général, et il devrait être évident que c'est cet esprit qu'il faut avant tout restaurer intégralement en soi-même si l'on veut ensuite pénétrer le sens profond de la tradition ; la méconnaissance dont il s'agit est, au fond, du même ordre que celle de l'efficacité propre des rites, si répandue aussi actuellement dans le monde occidental. Nous voulons bien admettre que l'ambiance profane dans laquelle vivent certains leur rende plus difficile la compréhension de ces choses ; mais c'est précisément contre l'influence de cette ambiance qu'il leur faut réagir sous tous les rapports, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à se rendre compte de l'illégitimité du point de vue profane lui-même ; nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous avons dit que l'état d'esprit que nous dénonçons ici est propre à l'Occident ; en effet, il ne peut pas exister en Orient, d'abord à cause de la persistance de l'esprit traditionnel dont le milieu social tout entier est encore pénétré¹, et aussi pour une autre raison : là où l'exotérisme et l'ésotérisme sont liés directement dans la constitution d'une forme traditionnelle², de façon à n'être en quelque sorte que comme les deux faces extérieure et intérieure d'une seule et même chose, il est immédiatement compréhensible pour chacun qu'il faut d'abord adhérer à l'extérieur pour pouvoir ensuite pénétrer à l'intérieur³, et qu'il ne saurait y avoir d'autre voie que celle-là. Cela peut paraître moins évident dans le cas où, comme il arrive justement dans l'Occident actuel, on se trouve en présence d'organisations initiatiques n'ayant pas de lien avec l'ensemble d'une forme traditionnelle déterminée ; mais alors nous pouvons dire que, par là même, elles sont, en principe tout au moins, compatibles avec tout exotérisme quel qu'il soit, mais que, au point de vue strictement initiatique qui seul nous concerne présentement à l'exclusion de la considération des circonstances contingentes, elles ne le sont pas véritablement avec l'absence d'exotérisme traditionnel.

Nous dirons d'abord pour exprimer les choses de la façon la plus simple, qu'on ne bâtit pas sur le vide ; or l'existence uniquement profane, dont tout élément traditionnel est exclu, n'est bien

1. Nom parlons ici de ce milieu pris dans son ensemble, et, par conséquent, nous n'avons pas à tenir compte à cet égard des éléments « modernisés », c'est-à-dire en somme « occidentalisés », qui, si bruyants qu'ils puissent être, ne constituent encore malgré tout qu'une assez faible minorité

2. Nous prenons, pour la facilité de l'expression, ces deux termes d'exotérisme et d'ésotérisme dans leur acception la plus large, ce qui ne peut avoir ici aucun inconvénient, car il va de soi que, même dans une forme traditionnelle où une telle division n'est pas formellement établie, il y a nécessairement toujours quelque chose qui correspond à l'un et l'autre de ces deux points de vue ; dans ce cas, le lien qui existe entre eux est d'ailleurs encore plus évident.

3. On peut dire aussi, suivant un symbolisme assez fréquemment usité, que le « noyau » ne peut pas être atteint autrement qu'à travers l'« écorce ».

réellement à cet égard que vide et néant. Si l'on veut construire un édifice, on doit tout d'abord en établir les fondations ; celles-ci sont la base indispensable sur laquelle s'appuiera tout l'édifice, y compris ses parties les plus élevées et elles le demeureront toujours, même quand il sera achevé. De même, l'adhésion à un exotérisme est une condition préalable pour parvenir à l'ésotérisme, et, en outre, il ne faudrait pas croire que cet exotérisme puisse être rejeté dès lors que l'initiation a été obtenue, pas plus que les fondations ne peuvent être supprimées lorsque l'édifice est construit. Nous ajouterons que, en réalité, l'exotérisme, bien loin d'être rejeté, doit être « transformé » dans une mesure correspondant au degré atteint par l'initié, puisque celui-ci devient de plus en plus apte à en comprendre les raisons profondes, et que, par suite, ses formules doctrinales et ses rites prennent pour lui une signification beaucoup plus réellement importante que celle qu'elles peuvent avoir pour le simple exotériste, qui en somme est toujours réduit, par définition même, à n'en voir que l'apparence extérieure, c'est-à-dire ce qui compte le moins quant à la « vérité » de la tradition envisagée dans son intégralité.

Ensuite, et ceci nous ramène à une considération à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, celui qui ne participe à aucun exotérisme traditionnel fait par là même, dans son existence, la part la plus large qui se puisse concevoir au point de vue purement profane, auquel il conformera forcément, dans ces conditions, toute son activité extérieure. C'est là, à un autre niveau et avec des conséquences encore plus étendues, la même erreur que celle que commettent la majorité de ceux des Occidentaux actuels qui se croient encore « religieux », et qui font de la religion une chose entièrement à part, n'ayant avec tout le reste de leur vie aucun contact réel ; une telle erreur est d'ailleurs encore moins excusable pour qui veut se placer au point de vue initiatique que pour qui s'en tient au point de vue exotérique, et, dans tous les cas, on voit sans peine combien cela est loin de répondre à une conception intégralement traditionnelle. Au fond, tout cela revient à admettre que, en dehors ou à côté du domaine traditionnel, il y a un domaine profane dont l'existence est également valable dans son ordre ; or, comme nous l'avons déjà dit souvent, il n'y a pas en réalité de domaine profane auquel certaines choses appartiendraient par leur nature même ; il y a seulement un point de vue profane, qui n'est que le produit d'une dégénérescence spirituelle de l'humanité, et qui, par conséquent, est entièrement illégitime. En principe, on ne devrait donc faire aucune concession à ce point de vue ; en fait, cela est assurément bien difficile dans le milieu occidental actuel, peut-être même impossible dans certains cas et jusqu'à un certain point, car sauf de trop rares exceptions, chacun s'y trouve obligé, par la seule nécessité des relations sociales, de se soumettre plus ou moins, et tout au moins en apparence, aux conditions de la « vie ordinaire » qui précisément n'est rien d'autre que l'application pratique de ce point de vue profane ; mais, même si de telles concessions sont indispensables pour vivre dans ce milieu, encore faudrait-il qu'elles soient réduites au strict minimum par tous ceux qui la tradition a encore un sens, tandis qu'elles sont au contraire poussées à l'extrême par ceux qui prétendent se passer de tout exotérisme, même si telle n'est pas leur intention et s'ils ne font en cela que subir plus ou moins inconsciemment l'influence du milieu. De semblables dispositions sont certainement aussi peu favorables que possible à l'initiation, qui relève d'un domaine où normalement les influences extérieures ne devraient pénétrer en aucune façon ; si cependant, par suite des anomalies inhérentes aux conditions de notre époque, ceux qui ont cette attitude peuvent malgré cela recevoir une initiation virtuelle, nous doutons fort que, tant qu'ils y persisteront volontairement, il leur soit possible d'aller plus loin et de passer à l'initiation effective.

Salut et délivrance

Nous avons constaté récemment, non sans quelque étonnement, que certains de nos lecteurs éprouvent encore quelque difficulté à bien comprendre la différence essentielle qui existe entre le salut et la Délivrance ; nous nous sommes pourtant expliqué déjà bien des fois sur cette question, qui du reste ne devrait en somme présenter aucune obscurité pour quiconque possède la notion des états multiples de l'être et, avant tout, celle de distinction fondamentale du « moi » et du « Soi »¹. Il nous faut donc y revenir pour dissiper définitivement toute méprise possible et ne laisser place à aucune objection.

Dans les conditions présentes de l'humanité terrestre, il est évident que la très grande majorité des hommes ne sont en aucune façon capables de dépasser les limites de la condition individuelle, soit pendant le cours de leur vie, soit en sortant de ce monde par la mort corporelle, qui en elle-même ne saurait rien changer au niveau spirituel où ils se trouvent au moment où elle survient². Dès lors qu'il en est ainsi, l'exotérisme entendu dans son acception la plus large, c'est-à-dire la partie de toute tradition qui s'adresse indistinctement à tous, ne peut leur proposer qu'une finalité d'ordre purement individuel, puisque toute autre serait entièrement inaccessible pour la plupart des adhérents de cette tradition, et c'est précisément cette finalité qui constitue le salut. Il va de soi qu'il y a bien loin de là à la réalisation effective d'un état supra-individuel, bien qu'encore conditionné, sans même parler de la Délivrance, qui, étant l'obtention de l'état suprême et inconditionné, n'a véritablement plus aucune commune mesure avec un état conditionné quel qu'il soit³. Nous ajouterons tout de suite que, si « le Paradis est une prison » pour certains comme nous l'avons dit précédemment, c'est justement parce que l'être qui se trouve dans l'état qu'il représente, c'est-à-dire celui qui est parvenu au salut, est encore enfermé, et même pour une durée indéfinie, dans les limitations qui définissent l'individualité humaine ; cette condition ne saurait être en effet qu'un état de « privation » pour ceux qui aspirent à être affranchis de ces limitations et que leur degré de développement spirituel en rend effectivement capables dès leur vie terrestre, bien que, naturellement, les autres, dès lors qu'ils n'ont pas actuellement en eux-mêmes la possibilité d'aller plus loin, ne puissent aucunement ressentir cette « privation » comme telle.

On pourrait alors se poser cette question : même si les êtres qui sont dans cet état ne sont pas conscients de ce qu'il a d'imparfait par rapport aux états supérieurs, cette imperfection n'en existe pas moins en réalité ; quel avantage y a-t-il donc à les y maintenir ainsi indéfiniment, puisque c'est là le résultat auquel doivent aboutir normalement les observances traditionnelles de l'ordre exotérique ?

1. Une autre constatation qui, à vrai dire, est beaucoup moins surprenante pour nous, c'est celle de l'incompréhension obstinée des orientalistes à cet égard comme à tant d'autres ; nous en avons vu en ces derniers temps un exemple assez curieux : dans un compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, l'un d'eux, relevant avec une mauvaise humeur non dissimulée les critiques que nous avons formulées à l'adresse de ses confrères, mentionne comme une chose particulièrement choquante ce que nous avons dit de « la confusion constamment commise entre le salut et la Délivrance », et il paraît indigné que nous ayons reproché à tel indianiste d'avoir « traduit *Moksha* par salut d'un bout à l'autre de ses ouvrages, sans paraître même se douter de la simple possibilité d'une inexactitude dans cette assimilation » ; évidemment, il est tout à fait inconcevable pour lui que *Moksha* puisse être autre chose que le salut ! À part cela, ce qui est vraiment amusant, c'est que l'auteur de ce compte rendu « déplore » que nous n'ayons pas adopté la transcription orientaliste, alors que nous en avons indiqué expressément les raisons, et aussi que nous n'ayons pas donné une bibliographie d'ouvrages orientalistes, comme si ceux-ci devaient être des « autorités » pour nous, et comme si, au point de vue où nous nous plaçons, nous n'avions pas le droit de les ignorer purement et simplement ; de telles remarques donnent la juste mesure de la compréhension de certains gens.

2. Bien des gens paraissent s'imaginer que le seul fait de la mort peut suffire à donner à un homme des qualités intellectuelles ou spirituelles qu'il ne possédait aucunement de son vivant ; c'est là une étrange illusion, et nous ne voyons même pas quelles raisons on pourrait invoquer pour lui donner la moindre apparence de justification.

3. Nous préciserons incidemment que, si nous avons pris l'habitude d'écrire « salut » avec une minuscule et « Délivrance » avec une majuscule, c'est, tout comme lorsque nous écrivons « moi » et « Soi », pour marquer nettement que l'un est d'ordre individuel et l'autre d'ordre transcendant ; cette remarque a pour but d'éviter qu'on ne veuille nous attribuer des intentions qui ne sont nullement les nôtres, comme celle de déprécier en quelque façon le salut, alors qu'il s'agit uniquement de la situer aussi exactement que possible à la place qui lui appartient en fait dans la réalité totale.

La vérité est qu'il y en a un très grand, car, étant fixés par là dans les prolongements de l'état humain tant que cet état même subsistera dans la manifestation, ce qui équivaut à la perpétuité ou à l'indéfini temporelle, ces êtres ne pourront passer à un autre état individuel, ce qui sans cela serait nécessairement la seule possibilité ouverte devant eux ; mais encore pourquoi cette continuation de l'état humain est-elle, dans ce cas, une condition plus favorable que ne le serait le passage à un autre état ? Il faut ici faire intervenir la considération de la position centrale occupée par l'homme dans le degré d'existence auquel il appartient, tandis que tous les autres êtres ne s'y trouvent que dans une situation plus ou moins périphérique, leur supériorité ou leur infériorité spécifique les uns par rapport aux autres résultant directement de leur plus ou moins grand éloignement du centre, en raison duquel ils participent dans une mesure différente, mais toujours d'une façon seulement partielle, aux possibilités qui ne peuvent s'exprimer complètement que dans et par l'homme. Or, quand un être doit passer à un autre état individuel, rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme, et il y a même au contraire une probabilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelque'une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux ou même des végétaux ; on peut comprendre immédiatement combien il en serait gravement désavantagé, surtout au point de vue des possibilités de développement spirituel, et cela même si ce nouvel état, envisagé dans son ensemble, constituait, comme il est normal de le supposer, un degré d'existence supérieur au nôtre. C'est pourquoi certains textes orientaux disent que « la naissance humaine est difficile à obtenir », ce qui, bien entendu, s'applique également à ce qui y correspond dans tout autre état individuel ; et c'est aussi la véritable raison pour laquelle les doctrines exotériques présentent comme une éventualité redoutable et même sinistre la « seconde mort », c'est-à-dire la dissolution des éléments psychiques par laquelle l'être, cessant d'appartenir à l'état humain, doit nécessairement et immédiatement prendre naissance dans un autre état. Il en serait tout autrement, et ce serait même en réalité tout le contraire, si cette « seconde mort » donnait accès à un état supra-individuel ; mais ceci n'est plus du ressort de l'exotérisme, qui ne peut et ne doit s'occuper que de ce qui se rapporte au cas le plus général, tandis que les cas d'exception sont précisément ce qui fait la raison d'être de l'ésotérisme. L'homme ordinaire, qui ne peut pas atteindre actuellement à un état supra-individuel, pourra du moins, s'il obtient le salut, y parvenir à la fin du cycle humain ; il échappera donc au danger dont nous venons de parler, et ainsi il ne perdra pas le bénéfice de sa naissance humaine, mais il le gardera au contraire à titre définitif, car qui dit salut dit par là même conservation et c'est là ce qui importe essentiellement en pareil cas, car c'est en cela, mais en cela seulement, que le salut peut être considéré comme rapprochant l'être de sa destination ultime, ou comme constituant en un certain sens, et si impropre que soit une telle façon de parler, un acheminement vers la Délivrance.

Il faut d'ailleurs avoir bien soin de ne pas se laisser induire en erreur par certaines similitudes apparentes d'expression, car les mêmes termes peuvent recevoir plusieurs acceptions et être appliqués à des niveaux très différents, suivant qu'il s'agit du domaine exotérique ou du domaine ésotérique. C'est ainsi que, quand les mystiques parlent d'« union à Dieu », ce qu'ils entendent par là n'est certainement en aucune façon assimilable au *Yoga* ; et cette remarque est particulièrement importante, parce que certains seraient peut-être tentés de dire : comment pourrait-il y avoir pour un être une finalité plus haute que l'union à Dieu ? Tout dépend du sens dans lequel on prend le mot « union » ; en réalité, les mystiques, comme tous les autres exotéristes, ne sont jamais préoccupés de rien de plus ni d'autre que du salut, bien que ce qu'ils ont en vue soit, si l'on veut, une modalité supérieure du salut, car il serait inconcevable qu'il n'y ait pas aussi une hiérarchie parmi les êtres « sauvés ». En tout cas, l'union mystique, laissant subsister l'individualité comme telle, ne peut être qu'une union tout extérieure et relative, et il est bien évident que les mystiques n'ont jamais conçu même la possibilité de l'identité Suprême ; ils s'arrêtent à la « vision », et toute l'étendue des mondes angéliques les sépare encore de la Délivrance.

Point de vue rituel et point de vue moral

Comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions des phénomènes semblables peuvent procéder de causes entièrement différentes ; c'est pourquoi les phénomènes en eux-mêmes, qui ne sont que de simples apparences extérieures, ne peuvent jamais être considérés comme constituant réellement la preuve de la vérité d'une doctrine ou d'une théorie quelconque, contrairement aux illusions que se fait à cet égard l'« expérimentalisme » moderne. Il en est de même en ce qui concerne les actions humaines, qui d'ailleurs sont aussi des phénomènes d'un certain genre : les mêmes actions, ou, pour parler plus exactement, des actions indiscernables extérieurement les unes des autres, peuvent répondre à des intentions très diverses chez ceux qui les accomplissent ; et même, plus généralement, deux individus peuvent agir d'une façon similaire dans presque toutes les circonstances de leur vie, tout en se plaçant, pour régler leur conduite, à des points de vue qui en réalité n'ont à peu près rien de commun. Naturellement, un observateur superficiel, qui s'en tient à ce qu'il voit et ne va pas plus loin que les apparences, ne pourra pas manquer de s'y laisser tromper, et il interprétera uniformément les actions de tous les hommes en les rapportant à son propre point de vue ; il est facile de comprendre qu'il peut y avoir là une cause de multiples erreurs, par exemple quand il s'agit d'hommes appartenant à des civilisations différentes, ou encore de faits historiques remontant à des époques éloignées. Un exemple très frappant, et en quelque sorte extrême, est celui que nous donnent ceux de nos contemporains qui prétendent expliquer toute l'histoire de l'humanité en faisant exclusivement appel à des considérations d'ordre « économique », parce que, en fait, celles-ci jouent chez eux un rôle prépondérant, et sans même songer à se demander si vraiment il en a été de même dans tous les temps et dans tous les pays. C'est là un effet de la tendance que nous avons aussi signalée par ailleurs chez les psychologues, à croire que les hommes sont toujours et partout les mêmes ; cette tendance est peut-être naturelle en un certain sens, mais elle n'en est pas moins injustifiée, et nous pensons qu'on ne saurait trop s'en méfier.

Il est une autre erreur du même genre qui risque d'échapper plus facilement que celle que nous venons de citer à beaucoup de gens et même à la grande majorité d'entre eux, parce qu'ils sont trop habitués à envisager les choses de cette façon, et aussi parce qu'elle n'apparaît pas, comme l'illusion « économique », comme liée plus ou moins directement à certaines théories particulières : cette erreur est celle qui consiste à attribuer le point de vue spécifiquement moral à tous les hommes indistinctement, c'est-à-dire, parce que c'est de ce point de vue que les Occidentaux modernes tirent leur propre règle d'action, à traduire en termes de « morale », avec les intentions spéciales qui y sont impliquées, toute règle d'action quelle qu'elle soit, alors même qu'elle appartient aux civilisations les plus différentes de la leur à tous les égards. Ceux qui pensent ainsi semblent incapables de comprendre qu'il y a bien d'autres points de vue que celui-là qui peuvent également fournir de telles règles, et que même, suivant ce que nous disions tout à l'heure, les similitudes extérieures qui peuvent exister dans la conduite des hommes ne prouvent aucunement qu'elle soit toujours régie par le même point de vue : ainsi le précepte de faire ou de ne pas faire telle chose, auquel certains obéissent pour des raisons d'ordre moral, peut être observé pareillement par d'autres pour des raisons toutes différentes. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de là que, en eux-mêmes et indépendamment de leurs conséquences pratiques, les points de vue dont il s'agit soient tous équivalents, bien loin de là, car ce qu'on pourrait appeler la « qualité » des intentions correspondantes varie à un tel point qu'il n'y a pour ainsi dire aucune commune mesure entre elles ; et il en est plus particulièrement ainsi quand, au point de vue moral, on compare le point de vue rituel qui est celui des civilisations présentant un caractère intégralement traditionnel.

L'action rituelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, est, suivant le sens originel du mot lui-même, celle qui est accomplie « conformément à l'ordre », et qui par conséquent implique, au moins à quelque degré, la conscience effective de cette conformité ; et, là où la tradition n'a subi aucun amoindrissement, toute action, quelle qu'elle soit, a un caractère proprement rituel. Il importe de remarquer que ceci suppose essentiellement la connaissance de la solidarité et de la correspondance qui existent entre l'ordre cosmique lui-même et l'ordre humain ; cette connaissance, avec les applications multiples qui en dérivent, existe en effet dans toutes les traditions, tandis qu'elle est devenue complètement étrangère à la mentalité moderne, qui ne veut voir tout au plus que des « spéculations » fantaisistes dans tout ce qui ne rentre pas dans la conception grossière et étroitement

bornée qu'elle se fait de ce qu'elle appelle la «réalité». Pour quiconque n'est pas aveuglé par certains préjugés, il est facile de voir quelle distance sépare la conscience de la conformité à l'ordre universel, et de la participation de l'individu à cet ordre en vertu de cette conformité même, de la simple « conscience morale », qui ne requiert aucune compréhension intellectuelle et n'est plus guidée que par des aspirations et des tendances purement sentimentales, et quelle profonde dégénérescence implique, dans la mentalité humaine en général, le passage de l'une à l'autre. Il va sans dire, d'ailleurs, que ce passage ne s'opère pas d'un seul coup, et qu'il peut y avoir bien des degrés intermédiaires, où les deux points de vue correspondants se mélangent dans des proportions diverses ; en fait, dans toute forme traditionnelle, le point de vue rituel subsiste toujours nécessairement, mais il en est, comme c'est le cas des formes proprement religieuses, qui, à côté de lui, font une part plus ou moins grande au point de vue moral, et nous en verrons tout à l'heure la raison. Quoi qu'il en soit, dès qu'on se trouve en présence de ce point de vue moral dans une civilisation, on peut, quelles que soient les apparences sous d'autres rapports, dire que celle-ci n'est déjà plus intégralement traditionnelle : en d'autres termes, l'apparition de ce point de vue peut être considérée comme liée en quelque façon à celle du point de vue profane lui-même.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les étapes de cette déchéance, aboutissant finalement, dans le monde moderne, à la disparition complète de l'esprit traditionnel, donc à l'envahissement du point de vue profane dans tous les domaines sans exception ; nous ferons seulement remarquer que c'est ce dernier stade que représentent, dans l'ordre de choses qui nous occupe présentement, les morales dites « indépendantes », qui, qu'elles se proclament d'ailleurs « philosophiques » ou « scientifiques », ne sont en réalité que le produit d'une dégénérescence de la morale religieuse, c'est-à-dire à peu près, vis-à-vis de celle-ci, ce que sont les sciences profanes par rapport aux sciences traditionnelles. Il y a naturellement aussi des degrés correspondants dans l'incompréhension des réalités traditionnelles et dans les erreurs d'interprétation auxquelles elles donnent lieu ; à cet égard, le plus bas degré est celui des conceptions modernes qui, ne se contentant même plus de ne voir dans les prescriptions rituelles que de simples règles morales, ce qui était déjà méconnaître entièrement leur raison profonde, vont jusqu'à les attribuer à de vulgaires préoccupations d'hygiène ou de propreté ; il est bien évident en effet que, après cela, l'incompréhension ne saurait guère être poussée plus loin !

Il est une autre question qui, pour nous, est plus importante à envisager actuellement : comment se fait-il que des formes traditionnelles authentiques aient pu, au lieu de s'en tenir au point de vue rituel pur, accorder une place au point de vue moral, comme nous le disions, et même se l'incorporer en quelque sorte comme un de leurs éléments constitutifs ? Dès lors que, par suite de la marche descendante du cycle historique, la mentalité humaine, dans son ensemble, étant tombée à un niveau inférieur, il était inévitable qu'il en fût ainsi ; en effet, pour diriger efficacement les actions des hommes, il faut forcément recourir à des moyens qui soient appropriés à leur nature, et, quand cette nature est médiocre, les moyens doivent l'être aussi dans une mesure correspondante, car c'est seulement par là que sera sauvé ce qui pourra l'être encore dans de telles conditions. Lorsque la plus part des hommes ne sont plus capables de comprendre les raisons de l'action rituelle comme telle, il faut, pour qu'ils continuent cependant à agir d'une façon qui demeure encore normale et « régulière », faire appel à des motifs secondaires, moraux ou autres, mais en tout cas d'un ordre beaucoup plus relatif et contingent, et nous pourrions dire plus bas par là même, que ceux qui étaient inhérents au point de vue rituel. Il n'y a là en réalité aucune déviation, mais seulement une adaptation nécessaire ; les formes traditionnelles particulières doivent être adaptées aux circonstances de temps et de lieu qui déterminent la mentalité de ceux à qui elles s'adressent, puisque c'est là ce qui fait la raison même de leur diversité, et cela surtout dans leur partie la plus extérieure, celle qui doit être commune à tous sans exception, et à laquelle se rapporte naturellement tout ce qui est règle d'action. Quant à ceux qui sont encore capables d'une compréhension d'un autre ordre, il ne tient évidemment qu'à eux d'en effectuer la transposition en se plaçant à un point de vue supérieur et plus profond, ce qui demeure toujours possible tant que tout lien avec les principes n'est pas rompu, c'est-à-dire tant que subsiste le point de vue traditionnel lui-même ; et ainsi ils pourront ne considérer la morale que comme un simple mode extérieur d'expression n'affectant pas l'essence même des choses qui en sont revêtues. C'est ainsi que, par exemple, entre celui qui accomplit certaines actions pour des raisons morales et celui qui les accomplit en vue d'un développement spirituel effectif auquel elles peuvent servir de préparation, la différence est assurément aussi grande que possible ; leur façon

d'agir est pourtant la même, mais leurs intentions sont tout autres et ne correspondent aucunement à un même degré de compréhension. Mais c'est seulement quand la morale a perdu tout caractère traditionnel qu'on peut vraiment parler de déviation ; vidée de toute signification réelle, et n'ayant plus en elle rien qui puisse légitimer son existence, cette morale profane n'est à proprement parler qu'un « résidu » sans valeur et une pure et simple superstition.

Sur la « glorification du travail »

Il est de mode, à notre époque, d'exalter le travail, quel qu'il soit et de quelque façon qu'il soit accompli, comme s'il avait une valeur éminente par lui-même et indépendamment de toute considération d'un autre ordre ; c'est là le sujet d'innombrables déclamations aussi vides que pompeuses, et cela non seulement dans le monde profane, mais même, ce qui est plus grave, dans les organisations initiatiques qui subsistent en Occident ¹. Il est facile de comprendre que cette façon d'envisager les choses se rattache directement au besoin exagéré d'action qui est caractéristique des Occidentaux modernes ; en effet, le travail, du moins quand il est considéré ainsi, n'est évidemment pas autre chose qu'une forme de l'action, et une forme à laquelle, d'autre part, le préjugé « moraliste » engage à attribuer encore plus d'importance qu'à toute autre, parce que c'est celle qui se prête le mieux à être présentée comme constituant un « devoir » pour l'homme et comme contribuant à assurer sa « dignité » ². Il s'y ajoute même le plus souvent une intention nettement antitraditionnelle, celle de déprécier la contemplation, qu'on affecte d'assimiler à l'« oisiveté », alors que, tout au contraire, elle est en réalité la plus haute activité concevable, et que d'ailleurs l'action séparée de la contemplation ne peut être qu'aveugle et désordonnée ³. Tout cela ne s'explique que trop facilement de la part d'hommes qui déclarent, et sans doute sincèrement, que « leur bonheur consiste dans l'action même » ⁴, nous dirions volontiers dans l'agitation, car, lorsque l'action est prise ainsi pour une fin en elle-même, et quels que soient les prétextes « moralistes » qu'on invoquera pour la justifier, elle n'est véritablement rien de plus que cela.

Contrairement à ce que pensent les modernes, n'importe quel travail, accompli indistinctement par n'importe qui, et uniquement pour le plaisir d'agir ou par nécessité de « gagner sa vie », ne mérite aucunement d'être exalté, et il ne peut même être regardé que comme une chose anormale, opposée à l'ordre qui devrait régir les institutions humaines, à tel point que, dans les conditions de notre époque, il en arrive trop souvent à prendre un caractère qu'on pourrait, sans nulle exagération, qualifier d'« infra-humain ». Ce que nos contemporains paraissent ignorer complètement, c'est qu'un travail n'est réellement valable que s'il est conforme à la nature même de l'être qui l'accomplit, s'il en résulte d'une façon en quelque sorte spontanée et nécessaire, si bien qu'il n'est pour cette nature que le moyen de se réaliser aussi parfaitement qu'il est possible. C'est là, en somme, la notion même du *swadharma*, qui est le véritable fondement de l'institution des castes, et sur laquelle nous avons suffisamment insisté en bien d'autres occasions pour pouvoir nous contenter de la rappeler ici sans nous y étendre davantage. On peut penser ainsi, à ce propos, à ce que dit Aristote de l'accomplissement par chaque être de son « acte propre », par quoi il faut entendre à la fois l'exercice d'une activité conforme à sa nature et, comme conséquence immédiate de cette activité, le passage de la « puissance » à l'« acte » des possibilités qui sont comprises dans cette nature. En d'autres termes, pour qu'un travail, de quelque genre qu'il puisse être d'ailleurs, soit ce qu'il doit être, il faut avant tout qu'il corresponde chez l'homme à une « vocation », au sens le plus propre de ce mot ⁵; et, quand il en est ainsi, le profit matériel qui peut légitimement en être retiré n'apparaît que comme une fin tout à fait secondaire et contingente, pour ne pas dire même négligeable vis-à-vis d'une autre

1. On sait que la « glorification du travail » est notamment, dans la Maçonnerie, le thème de la dernière partie de l'initiation au grade de Compagnon ; et malheureusement, de nos jours, elle y est généralement comprise de cette façon toute profane, au lieu d'être entendue, comme elle le devrait, dans le sens légitime et réellement traditionnel que nous nous proposons d'indiquer par la suite.

2. Nous dirons tout de suite à ce propos que, entre cette conception moderne du travail et sa conception traditionnelle, il y a toute la différence qui existe d'une façon générale, ainsi que nous l'avons expliqué dernièrement, entre le point de vue moral et le point de vue rituel.

3. Nous rappellerons ici une des applications de l'apologue de l'aveugle et du paralytique, dans laquelle ils représentent respectivement la vie active et la vie contemplative (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V).

4. Nous relevons cette phrase dans un commentaire du rituel maçonnique qui cependant, à bien des égards, n'est certes pas un des plus mauvais, nous voulons dire un des plus affectés par les infiltrations de l'esprit profane.

5. Sur ce point, et aussi sur les autres considérations qui suivront, nous renverrons, pour de plus amples développements, aux nombreuses études qu'A. K. Coomaraswamy a consacrées plus spécialement à ces questions.

fin supérieure, qui est le développement et comme l'achèvement « en acte » de la nature même de l'être humain.

Il va de soi que ce que nous venons de dire constitue une des bases essentielles de toute initiation de métier, la « vocation » correspondante étant une des qualifications requises pour une telle initiation, et même, pourrait-on dire, la première et la plus indispensable de toutes ¹. Cependant, il y a encore autre chose sur quoi il convient d'insister, surtout au point de vue initiatique, car c'est là ce qui donne au travail, envisagé suivant sa notion traditionnelle, sa signification la plus profonde et sa portée la plus haute, dépassant la considération de la seule nature humaine pour le rattacher à l'ordre cosmique lui-même, et par là, de la façon la plus directe, aux principes universels. Pour le comprendre, on peut partir de la définition de l'art comme « l'imitation de la nature dans son mode d'opération » ², c'est-à-dire de la nature comme cause (*Natura naturans*), et non pas comme effet (*Natura naturata*) ; au point de vue traditionnel, en effet, il n'y a aucune distinction à faire entre art et métier, non plus qu'entre artiste et artisan, et c'est là encore un point sur lequel nous avons déjà eu souvent l'occasion de nous expliquer ; tout ce qui est produit « conformément à l'ordre » mérite par là également, et au même titre, d'être regardé comme une œuvre d'art ³. Toutes les traditions insistent sur l'analogie qui existe entre les artisans humains et l'Artisan divin, les uns comme l'autre opérant « par un verbe conçu dans l'intellect », ce qui, notons-le en passant, marque aussi nettement que possible le rôle de la contemplation comme condition préalable et nécessaire de la production de toute œuvre d'art ; et c'est là encore une différence essentielle avec la conception profane du travail, qui le réduit à n'être qu'action pure et simple, comme nous le disions plus haut, et qui prétend même l'opposer à la contemplation. Suivant l'expression des Livres hindous, « nous devons construire comme les *Dévas* le firent au commencement » ; ceci, qui s'étend naturellement à l'exercice de tous les métiers dignes de ce nom, implique que le travail a un caractère proprement rituel, comme toutes choses doivent d'ailleurs l'avoir dans une civilisation intégralement traditionnelle ; et non seulement c'est ce caractère rituel qui assure cette « conformité à l'ordre » dont nous parlions tout à l'heure, mais on peut même dire qu'il ne fait véritablement qu'un avec cette conformité même ⁴.

Dès lors que l'artisan humain imite ainsi dans son domaine particulier l'opération de l'Artisan divin, il participe à l'œuvre même de celui-ci dans une mesure correspondante, et d'une façon d'autant plus effective qu'il est plus conscient de cette opération ; et plus il réalise par son travail les virtualités de sa propre nature, plus il accroît en même temps sa ressemblance avec l'Artisan divin, et plus ses œuvres s'intègrent parfaitement dans l'harmonie du Cosmos. On voit combien cela est loin des banalités que nos contemporains ont l'habitude d'énoncer en croyant par là faire l'éloge du travail ; celui-ci, quand il est ce qu'il doit être traditionnellement, mais seulement dans ce cas, est en réalité bien au-dessus de tout ce qu'ils sont capables de concevoir. Aussi pouvons-nous conclure ces quelques indications, qu'il serait facile de développer presque indéfiniment, en disant ceci : la « glorification du travail » répond bien à une vérité, et même à une vérité d'ordre profond ; mais la façon dont les modernes l'entendent d'ordinaire n'est qu'une déformation caricaturale de la notion traditionnelle, allant jusqu'à l'invertir en quelque sorte. En effet, on ne « glorifie » pas le travail par de vains discours, ce qui n'a même aucun sens plausible ; mais le travail lui-même est « glorifié », c'est-à-dire « transformé », quand, au lieu de n'être qu'une simple activité profane, il constitue une collaboration consciente et effective à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers ».

1. Certains métiers modernes, et surtout les métiers purement mécaniques, pour lesquels il ne saurait, être réellement question de « vocation », et qui par suite ont en eux-mêmes un caractère anormal, ne peuvent valablement donner lieu à aucune initiation.

2. Et non pas dans ses productions, comme se l'imaginent les partisans d'un art dit « réaliste », et qu'il serait plus exact d'appeler « naturaliste ».

3. Il est à peine besoin de rappeler que cette notion traditionnelle de l'art n'a absolument rien de commun avec les théories « esthétiques » des modernes.

4. Sur tout ceci, voir A. K. Coomaraswamy, *Is Art a Superstition or a Way of Life ?*, dans le recueil intitulé *Why exhibit Works of Art ?*

Le sacré et le profane

Nous avons souvent expliqué déjà que, dans une civilisation intégralement traditionnelle, toute activité humaine, quelle qu'elle soit, possède un caractère qu'on peut dire sacré, parce que, par définition même, la tradition n'y laisse rien en dehors d'elle ; ses applications s'étendent alors à toutes choses sans exception, de sorte qu'il n'en est aucune qui puisse être considérée comme indifférente ou insignifiante à cet égard, et que, quoi que fasse l'homme, sa participation à la tradition est assurée d'une façon constante par ses actes mêmes. Dès que certaines choses échappent au point de vue traditionnel ou, ce qui revient au même, sont regardées comme profanes, c'est là le signe manifeste qu'il s'est déjà produit une dégénérescence entraînant un affaiblissement et comme un amoindrissement de la tradition ; et une telle dégénérescence est naturellement liée, dans l'histoire de l'humanité, à la marche descendante du déroulement cyclique. Il peut évidemment y avoir là bien des degrés différents, mais, d'une façon générale, on peut dire qu'actuellement, même dans les civilisations qui ont encore gardé le caractère le plus nettement traditionnel, une certaine part plus ou moins grande est toujours faite au profane, comme une sorte de concession forcée à la mentalité déterminée par les conditions mêmes de l'époque. Cela ne veut pourtant pas dire qu'une tradition puisse jamais reconnaître le point de vue profane comme légitime, car cela reviendrait en somme à se nier elle-même au moins partiellement, et suivant la mesure de l'extension qu'elle lui accorderait ; à travers toutes ses adaptations successives, elle ne peut que maintenir toujours en droit, sinon en fait, que son propre point de vue vaut réellement pour toutes choses et que son domaine d'application les comprend toutes également.

Il n'y a d'ailleurs que la seule civilisation occidentale moderne qui, parce que son esprit est essentiellement antitraditionnel, prétende affirmer la légitimité du profane comme tel et considère même comme un « progrès » d'y inclure une part de plus en plus grande de l'activité humaine, si bien qu'à la limite, pour l'esprit intégralement moderne, il n'y a plus que du profane, et que tous ses efforts tendent en définitive à la négation ou à l'exclusion du sacré. Les rapports sont ici inversés : une civilisation traditionnelle, même amoindrie, ne peut que tolérer l'existence du point de vue profane comme un mal inévitable, tout en s'efforçant d'en limiter les conséquences le plus possible ; dans la civilisation moderne, au contraire, c'est le sacré qui n'est plus que toléré, parce qu'il n'est pas possible de le faire disparaître entièrement d'un seul coup, et auquel, en attendant la réalisation complète de cet « idéal », on fait une part de plus en plus réduite, en ayant le plus grand soin de l'isoler de tout le reste par une barrière infranchissable.

Le passage de l'une à l'autre de ces deux attitudes opposées implique la persuasion qu'il existe, non plus seulement un point de vue profane, mais un domaine profane, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont profanes en elles-mêmes et par leur propre nature, au lieu de n'être telles, comme il en est réellement, que par l'effet d'une certaine mentalité. Cette affirmation d'un domaine profane, qui transforme indûment un simple état de fait en un état de droit, est donc, si l'on peut dire, un des postulats fondamentaux de l'esprit antitraditionnel, puisque ce n'est qu'en inculquant tout d'abord cette fausse conception à la généralité des hommes qu'il peut espérer en arriver graduellement à ses fins, c'est-à-dire à la disparition du sacré, ou, en d'autres termes, à l'élimination de la tradition jusque dans ses derniers vestiges. Il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte à quel point l'esprit moderne a réussi dans cette tâche qu'il s'est assignée, car même les hommes qui s'estiment « religieux », ceux donc chez qui il subsiste encore plus ou moins consciemment quelque chose de l'esprit traditionnel, n'en considèrent pas moins la religion comme une chose occupant parmi les autres une place tout à fait à part, et d'ailleurs à vrai dire bien restreinte, de telle sorte qu'elle n'exerce aucune influence effective sur tout le reste de leur existence, où ils pensent et agissent exactement de la même façon que les plus complètement irréligieux de leurs contemporains. Le plus grave est que ces hommes ne se comportent pas simplement ainsi parce qu'ils s'y trouvent obligés par la contrainte du milieu dans lequel ils vivent, parce qu'il y a là une situation de fait qu'ils ne peuvent que déplorer et à laquelle ils sont incapables de se soustraire, ce qui serait encore admissible, car on ne peut assurément exiger de chacun qu'il ait le courage nécessaire pour réagir ouvertement contre les tendances dominantes de son époque, ce qui n'est certes pas sans danger sous plus d'un rapport. Bien loin de là, ils sont affectés par l'esprit moderne à un tel point que, tout comme les autres, ils regardent la distinction et même la séparation du sacré et du profane comme parfaitement légitime,

et que, dans l'état de choses qui est celui de toutes les civilisations traditionnelles et normales, ils ne voient plus qu'une confusion entre deux domaines différents, confusion qui, suivant eux, a été « dépassée » et avantageusement dissipée par le « progrès » !

Il y a plus encore : une telle attitude, déjà difficilement concevable de la part d'hommes, quels qu'ils soient, qui se disent et se croient sincèrement religieux, n'est même plus seulement le fait des « laïques », chez lesquels on pourrait peut-être, à la rigueur, la mettre sur le compte d'une ignorance la rendant encore excusable jusqu'à un certain point. Il paraît que cette même attitude est maintenant aussi celle d'ecclésiastiques de plus en plus nombreux, qui semblent ne pas comprendre tout ce qu'elle a de contraire à la tradition, et nous disons bien à la tradition d'une façon tout à fait générale, donc à celle dont ils sont les représentants aussi bien qu'à toute autre forme traditionnelle ; et on nous a signalé que certains d'entre eux vont jusqu'à faire aux civilisations orientales un reproche de ce que la vie sociale y est encore pénétrée de spirituel, voyant même là une des principales causes de leur prétendue infériorité par rapport à la civilisation occidentale ! Il y a d'ailleurs lieu de remarquer une étrange contradiction : les ecclésiastiques les plus atteints par les tendances modernes se montrent généralement beaucoup plus préoccupés d'action sociale que de doctrine ; mais, puisqu'ils acceptent et approuvent même la « laïcisation » de la société, pourquoi interviennent-ils dans ce domaine ? Ce ne peut être pour essayer, comme il serait légitime et souhaitable, d'y réintroduire quelque peu d'esprit traditionnel, dès lors qu'ils pensent que celui-ci doit rester complètement étranger aux activités de cet ordre ; cette intervention est donc tout à fait incompréhensible, à moins d'admettre qu'il y a dans leur mentalité quelque chose de profondément illogique, ce qui est d'ailleurs incontestablement le cas de beaucoup de nos contemporains. Quoi qu'il en soit, il y a là un symptôme des plus inquiétants : quand des représentants authentiques d'une tradition en sont arrivés à ce point que leur façon de penser ne diffère plus sensiblement de celle de ses adversaires, on peut se demander quel degré de vitalité a encore cette tradition dans son état actuel ; et, puisque la tradition dont il s'agit est celle du monde occidental, quelles chances de redressement peut-il bien, dans ces conditions, y avoir encore pour celui-ci, du moins tant qu'on s'en tient au domaine exotérique et qu'on n'envisage aucun autre ordre de possibilités ?

À propos de « conversions »

Le mot « conversion » peut être pris dans deux sens totalement différents : son sens originel est celui qui le fait correspondre au terme grec *metanoia*, qui exprime proprement un changement de nous, ou, comme l'a dit A. K. Coomaraswamy, une « métamorphose intellectuelle ». Cette transformation intérieure, comme l'indique d'autre part l'étymologie même du mot latin (de *cum-vertere*), implique à la fois un « rassemblement » ou une concentration des puissances de l'être, et une sorte de « retournement » par lequel cet être passe « de la pensée humaine à la compréhension divine ». La *metanoia* ou la « conversion » est donc le passage conscient du mental entendu dans son sens ordinaire et individuel, et considéré comme tourné vers les choses sensibles, à ce qui en est la transposition dans un sens supérieur, où il s'identifie à l'*hégemôn* de Platon ou à l'*antaryâmî* de la tradition hindoue. Il est évident que c'est là une phase nécessaire dans tout processus de développement spirituel ; c'est donc, insistons-y, un fait d'ordre purement intérieur, qui n'a absolument rien de commun avec un changement extérieur et contingent quelconque, relevant simplement du domaine « moral », comme on a trop souvent tendance à le croire aujourd'hui (et l'on va même, en ce sens, jusqu'à traduire *metanoia* par « repentir »), ou même du domaine religieux et plus généralement exotérique ¹.

Au contraire, le sens vulgaire du mot « conversion », celui qu'il en est arrivé à avoir constamment dans le langage courant, et qui est aussi celui dans lequel nous allons le prendre maintenant après cette explication indispensable pour éviter toute confusion, ce second sens, disons-nous, désigne uniquement le passage extérieur d'une forme traditionnelle à une autre, quelles que soient les raisons par lesquelles il a pu être déterminé, raisons toutes contingentes le plus souvent, parfois même dépourvues de toute importance réelle, et qui en tout cas n'ont rien à voir avec la pure spiritualité. Bien qu'il puisse sans doute y avoir quelquefois des conversions plus ou moins spontanées, du moins en apparence, elles sont le plus habituellement une conséquence du « prosélytisme » religieux, et il va de soi que toutes les objections qu'on peut formuler contre la valeur de celui-ci s'appliquent également à ses résultats ; en somme, le « convertisseur » et le « converti » font preuve d'une même incompréhension du sens profond de leurs traditions, et leurs attitudes respectives montrent trop manifestement que leur horizon intellectuel est pareillement borné au point de vue de l'exotérisme le plus exclusif ². En dehors même de cette raison de principe, nous devons dire que, pour d'autres motifs aussi, nous apprécions assez peu les « convertis » en général, non point qu'on doive *a priori* mettre en doute leur sincérité (nous ne voulons pas envisager ici le cas, cependant trop fréquent en fait, de ceux qui ne sont mus que par quelque bas intérêt matériel ou sentimental, et qu'on pourrait plutôt appeler des « pseudo-convertis »), mais d'abord parce qu'ils font preuve tout au moins d'une instabilité mentale plutôt fâcheuse, et ensuite parce qu'ils ont presque toujours une tendance à faire montre du « sectarisme » le plus étroit et le plus exagéré, soit par un effet de leur tempérament même, qui pousse certains d'entre eux à passer d'un extrême à un autre avec une déconcertante facilité, soit tout simplement pour détourner les suspicions dont ils craignent d'être l'objet dans leur nouveau milieu. Au fond, on peut dire que les « convertis » sont peu intéressants, du moins pour ceux qui envisagent les choses en dehors de tout parti pris d'exclusivisme exotérique, et qui, par ailleurs, n'ont aucun goût pour l'étude de certaines « curiosités » psychologiques ; et, pour notre part, nous aimons certainement mieux ne pas les voir de trop près.

Cela dit nettement, il nous faut signaler (et c'est là surtout que nous voulions en venir) qu'on parle parfois de « conversions » fort mal à propos, et dans des cas auxquels ce mot, entendu dans le sens que nous venons de dire comme il l'est toujours en fait, ne saurait s'appliquer en aucune façon. Nous voulons parler de ceux qui, pour des raisons d'ordre ésotérique ou initiatique, sont amenés à adopter une forme traditionnelle autre que celle à laquelle ils pouvaient être rattachés par leur origine, soit parce que celle-ci ne leur donnait aucune possibilité de cet ordre, soit seulement parce que l'autre leur fournit, même dans son exotérisme, une base mieux appropriée à leur nature, et par conséquent

1. Sur ce sujet, voir A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind (Review of Religion)*, n° de novembre 1942).

2. Au fond, il n'y a de conversion réellement légitime en principe que celle qui consiste dans l'adhésion à une tradition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, de la part de quelqu'un qui était précédemment dépourvu de toute attache traditionnelle.

plus favorable pour leur travail spirituel. C'est là pour quiconque se place au point de vue ésotérique, un droit absolu contre lequel tous les arguments des exotéristes ne peuvent rien, puisqu'il s'agit d'un cas qui, par définition même, est entièrement en dehors de leur compétence. Contrairement à ce qui a lieu pour une « conversion », il n'y a là rien qui implique l'attribution d'une supériorité en soi à une forme traditionnelle sur une autre, mais uniquement ce qu'on pourrait appeler une raison de convenance spirituelle, qui est tout autre chose qu'une simple « préférence » individuelle, et au regard de laquelle toutes les considérations extérieures sont parfaitement insignifiantes. Il est d'ailleurs bien entendu que celui qui peut légitimement agir ainsi doit, dès lors qu'il est réellement capable de se placer au point de vue ésotérique comme nous l'avons supposé, avoir conscience, tout au moins en vertu d'une connaissance théorique, sinon encore effectivement réalisée, de l'unité essentielle de toutes les traditions ; et cela seul suffit évidemment pour que, en ce qui le concerne, une « conversion » soit une chose entièrement dépourvue de sens et véritablement inconcevable. Si maintenant on demandait pourquoi il existe de tels cas, nous répondrions que cela est dû surtout aux conditions de l'époque actuelle, dans laquelle, d'une part, certaines traditions sont, en fait, devenues incomplètes « par en haut », c'est-à-dire quant à leur côté ésotérique, que leurs représentants « officiels » en arrivent même parfois à nier plus ou moins formellement, et, d'autre part, il advient trop souvent qu'un être naît dans un milieu qui n'est pas celui qui lui convient réellement et qui peut permettre à ses possibilités de se développer d'une façon normale, surtout dans l'ordre intellectuel et spirituel ; il est assurément regrettable à plus d'un égard qu'il en soit ainsi, mais ce sont là des inconvénients inévitables dans la présente phase du *Kali-Yuga*.

Outre ce cas de ceux qui « s'établissent » dans une forme traditionnelle parce qu'elle est celle qui met à leur disposition les moyens les plus adéquats pour le travail intérieur qu'ils ont encore à effectuer, il en est un autre dont nous devons dire aussi quelques mots : c'est celui d'hommes qui, parvenus à un haut degré de développement spirituel, peuvent adopter extérieurement telle ou telle forme traditionnelle suivant les circonstances et pour des raisons dont ils sont seuls juges, d'autant plus que ces raisons sont généralement de celles qui échappent forcément à la compréhension des hommes ordinaires. Ceux-là sont, par l'état spirituel qu'ils ont atteint, au delà de toutes les formes, de sorte qu'il ne s'agit là pour eux que d'apparences extérieures, qui ne sauraient aucunement affecter ou modifier leur réalité intime ; ils ont, non pas seulement compris comme ceux dont nous parlions tout à l'heure, mais pleinement réalisé, dans son principe même, l'unité fondamentale de toutes les traditions. Il serait donc encore plus absurde de parler ici de « conversions », et pourtant cela n'empêche pas que nous avons vu certains écrire sérieusement que Shrî Râmakrishna, par exemple, s'était « converti » à l'Islam dans telle période de sa vie et au Christianisme dans telle autre ; rien ne saurait être plus ridicule que de semblables assertions, qui donnent une assez triste idée de la mentalité de leurs auteurs. En fait, pour Shrî Râmakrishna, il s'agissait seulement de « vérifier » en quelque sorte, par une expérience directe, la validité des « voies » différentes représentées par ces traditions auxquelles il s'assimila temporairement ; qu'y a-t-il là qui puisse ressembler de près ou de loin à une « conversion » quelconque ?

D'une façon tout à fait générale, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, « inconvertissable » à quoi que ce soit ; il est d'ailleurs le seul qui le soit véritablement, les autres pouvant toujours, à cet égard, être plus ou moins à la merci des circonstances contingentes. On ne saurait dénoncer trop énergiquement l'équivoque qui amène certains à parler de « conversions » là où il n'y en a pas trace, car il importe de couper court aux trop nombreuses inepties de ce genre qui sont répandues dans le monde profane, et sous lesquelles, bien souvent, il n'est pas difficile de deviner des intentions nettement hostiles à tout ce qui relève de l'ésotérisme.

Cérémonialisme et esthétique

Nous avons déjà dénoncé l'étrange confusion qui est commise fréquemment, à notre époque, entre les rites et les cérémonies ¹, et, qui témoigne d'une méconnaissance complète de la véritable nature et des caractères essentiels des rites, nous pourrions même dire de la tradition en général. En effet, tandis que les rites, comme tout ce qui est d'ordre réellement traditionnel, comportent nécessairement un élément « non-humain », les cérémonies, au contraire, sont quelque chose de purement humain et ne peuvent prétendre à rien de plus qu'à des effets strictement limités à ce domaine, et même, pourrait-on dire, à ses aspects les plus extérieurs, car ces effets, en réalité, sont exclusivement « psychologiques » et surtout émotifs. Aussi pourrait-on voir dans la confusion dont il s'agit un cas particulier ou une conséquence de l'« humanisme », c'est-à-dire de la tendance moderne à tout réduire au niveau humain, tendance qui se manifeste aussi d'autre part par la prétention d'expliquer « psychologiquement » les effets des rites eux-mêmes, ce qui supprime d'ailleurs effectivement la différence essentielle existant entre eux et les cérémonies.

Il ne s'agit pas de contester l'utilité relative des cérémonies, en tant que, s'ajoutant accidentellement aux rites, elles rendent ceux-ci, dans une période d'obscurité spirituelle, plus accessibles à la généralité des hommes, qu'elles préparent ainsi en quelque sorte à en recevoir les effets, parce qu'ils ne peuvent plus être atteints immédiatement que par des moyens tout extérieurs comme ceux-là. Encore faut-il, pour que ce rôle d'« adjuvants » soit légitime et même pour qu'il puisse être réellement efficace, que le développement des cérémonies soit maintenu dans certaines limites, au delà desquelles il risque plutôt d'avoir des conséquences tout opposées. C'est ce qu'on ne voit que trop dans l'état actuel des formes religieuses occidentales où les rites finissent par être véritablement étouffés par les cérémonies ; en pareil cas, non seulement l'accidentel est trop souvent pris pour l'essentiel, ce qui donne naissance à un formalisme excessif et vide de sens, mais l'« épaisseur » même du revêtement cérémoniel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, oppose à l'action des influences spirituelles un obstacle qui est loin d'être négligeable ; il y a là un véritable phénomène de « solidification », au sens où nous avons pris ce mot ailleurs ², qui s'accorde bien avec le caractère général de l'époque moderne.

Cet abus auquel on peut donner le nom de « cérémonialisme » est, à vrai dire, une chose proprement occidentale, et cela est facile à comprendre ; en effet, les cérémonies donnent toujours l'impression de quelque chose d'exceptionnel, et elles en communiquent l'apparence aux rites mêmes auxquels elles viennent se surajouter ; or, moins une civilisation est traditionnelle dans son ensemble, plus s'y accentue la séparation entre la tradition, dans la mesure amoindrie où elle y subsiste encore, et tout le reste, qui est alors considéré comme purement profane et constitue ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », et sur lequel les éléments traditionnels n'exercent plus aucune influence effective. Il est bien évident que cette séparation n'a jamais été poussée aussi loin qu'elle l'est chez les Occidentaux modernes ; et, en cela, nous voulons naturellement parler de ceux qui ont encore gardé quelque chose de leur tradition, mais qui, en dehors de la part restreinte qu'ils font dans leur vie à la « pratique » religieuse, ne se distinguent des autres en aucune façon. Dans ces conditions, tout ce qui relève de la tradition revêt forcément, par rapport au reste, un caractère d'exception, que souligne précisément le déploiement de cérémonies qui l'entoure ; ainsi, même si l'on admet qu'il y a là quelque chose qui s'explique en partie par le tempérament occidental, et qui correspond à un genre d'émotivité le rendant plus particulièrement sensible aux cérémonies, il n'en est pas moins vrai qu'il y a encore à cela des raisons d'un ordre plus profond, en liaison étroite avec l'extrême affaiblissement de l'esprit traditionnel. Il est à remarquer aussi, dans le même ordre d'idées, que les Occidentaux, quand ils parlent de choses spirituelles ou qu'ils considèrent comme telles à tort ou à raison ³, se croient toujours obligés de prendre un ton solennel et ennuyeux, comme pour mieux marquer que ces choses n'ont rien de commun avec celles qui font le sujet habituel de leurs entretiens ; quoi qu'ils puissent en penser, cette affectation « cérémonieuse » n'a assurément aucun rapport avec le sérieux et la dignité qu'il convient d'observer dans tout ce qui est d'ordre traditionnel, et qui n'excluent

1. Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIX.

2. Voir *Le Règne de la quantité et les Signes des Temps*.

3. Nous faisons cette restriction à cause des multiples contrefaçons de la spiritualité qui ont cours parmi nos contemporains ; mais il suffit qu'ils soient persuadés qu'il s'agit de spiritualité ou qu'ils veuillent en persuader les autres pour que la même remarque s'applique dans tous les cas.

nullement le plus parfait naturel et la plus grande simplicité d'attitude, comme on peut le voir encore aujourd'hui en Orient ¹.

Il est un autre côté de la question, dont nous n'avons rien dit précédemment, et sur lequel il nous paraît nécessaire d'insister aussi quelque peu : nous voulons parler de la connexion qui existe, chez les Occidentaux, entre le « cérémonialisme » et ce qu'on peut appeler l'« esthétique ». Par ce dernier mot, nous entendons naturellement la mentalité spéciale qui procède du point de vue « esthétique » ; celui-ci s'applique tout d'abord et plus proprement à l'art, mais il s'étend peu à peu à d'autres domaines et finit par affecter d'une « teinte » particulière la façon qu'ont les hommes d'envisager toutes choses. On sait que la conception « esthétique » est, comme son nom l'indique d'ailleurs, celle qui prétend tout réduire à une simple question de « sensibilité » ; c'est la conception moderne et profane de l'art, qui, comme A.K. Coomaraswamy l'a montré dans de nombreux écrits, s'oppose à sa conception normale et traditionnelle ; elle élimine de ce à quoi elle s'applique toute intellectualité, on pourrait même dire toute intelligibilité, et le beau, bien loin d'être la « splendeur du vrai » comme on le définissait jadis, s'y réduit à n'être plus que ce qui produit un certain sentiment de plaisir, donc quelque chose de purement « psychologique » et « subjectif ». Il est dès lors facile de comprendre comment le goût des cérémonies se rattache à cette façon de voir, puisque, précisément, les cérémonies n'ont que des effets de cet ordre « esthétique » et ne sauraient en avoir d'autres ; elles sont, tout comme l'art moderne, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de chercher à comprendre et où il n'y a aucun sens plus ou moins profond à pénétrer, mais par quoi il suffit de se laisser « impressionner » d'une façon toute sentimentale. Tout cela n'atteint donc, dans l'être psychique, que la partie la plus superficielle et la plus illusoire de toutes, celle qui varie non seulement d'un individu à un autre, mais aussi chez le même individu suivant ses dispositions du moment ; ce domaine sentimental est bien, sous tous les rapports, le type le plus complet et le plus extrême de ce qu'on pourrait appeler la « subjectivité » à l'état pur ².

Ce que nous disons du goût des cérémonies proprement dites s'applique aussi, bien entendu, à l'importance excessive et en quelque sorte disproportionnée que certains attribuent à tout ce qui est « décor » extérieur, allant parfois, et cela même dans des choses d'ordre authentiquement traditionnel, jusqu'à vouloir faire de cet accessoire contingent un élément tout à fait indispensable et essentiel, tout comme d'autres s'imaginent que les rites perdraient toute valeur s'ils n'étaient accompagnés de cérémonies plus ou moins « imposantes ». Il est peut-être encore plus évident ici que c'est bien d'« esthétique » qu'il s'agit au fond, et, même quand ceux qui s'attachent ainsi au « décor » assurent le faire à cause de la signification qu'ils y reconnaissent, nous ne sommes pas certain qu'ils ne s'illusionnent pas bien souvent en cela, et qu'ils ne soient pas attirés surtout par quelque chose de beaucoup plus extérieur et « subjectif », par une impression « artistique » au sens moderne de ce mot ; le moins qu'on puisse dire, c'est que la confusion de l'accidentel avec l'essentiel, qui subsiste de toute façon, est toujours le signe d'une compréhension fort imparfaite. Ainsi, par exemple, parmi ceux qui admirent l'art du moyen âge, même lorsqu'ils se persuadent sincèrement que leur admiration n'est pas simplement « esthétique » comme l'était celle des « romantiques », et que le motif principal en est la spiritualité qui s'exprime dans cet art, nous doutons qu'il y en ait beaucoup qui le comprennent véritablement et qui soient capables de faire l'effort nécessaire pour le voir autrement qu'avec des yeux modernes, nous voulons dire pour se placer réellement dans l'état d'esprit de ceux qui ont réalisé cet art et de ceux à qui il était destiné. Chez ceux qui se plaisent à s'entourer d'un « décor » de cette époque, on retrouve presque toujours, à un degré plus ou moins

1. Cela est particulièrement manifeste dans le cas de l'Islam, qui comporte naturellement beaucoup de rites, mais où l'on ne pourrait pas trouver une seule cérémonie. D'autre part, en Occident même, on peut constater, par ce qui a été conservé des sermons du moyen âge, que les prédicateurs, à cette époque vraiment religieuse, ne dédaignaient aucunement d'employer un ton familier et parfois même humoristique. – Un fait assez significatif est la déviation que l'usage courant a fait subir au sens du mot « pontife » et de ses dérivés, qui, pour l'Occidental ordinaire qui en ignore la valeur symbolique et traditionnelle, en sont arrivés à ne plus représenter d'autre idée que celle du « cérémonialisme » le plus excessif, comme si la fonction essentielle du pontificat était, non pas l'accomplissement de certains rites, mais celui de cérémonies particulièrement pompeuses.

2. Nous n'avons pas à parler ici de certaines formes de l'art moderne, qui peuvent produire des effets de déséquilibre et même de « désagrégation » dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus alors seulement de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est purement profane, mais bien d'une véritable œuvre de « subversion ».

accentué, sinon la mentalité à proprement parler, du moins l'« optique » des architectes qui font du « néo-gothique », ou des peintres modernes qui essaient d'imiter les œuvres des « primitifs ». Il y a toujours dans ces reconstitutions quelque chose d'artificiel et de « cérémonieux », quelque chose qui « sonne faux », pourrait-on dire, et qui rappelle l'« exposition » ou le « musée » beaucoup plus qu'il n'évoque l'usage réel et normal des œuvres d'art dans une civilisation traditionnelle ; pour tout dire en un mot, on a nettement l'impression que l'« esprit » en est absent ¹.

Ce que nous venons de dire au sujet du moyen âge, afin de donner un exemple pris à l'intérieur du monde occidental lui-même, on pourrait le dire aussi, et à plus forte raison, dans les cas où il s'agit d'un « décor » oriental ; il est bien rare, en effet, que celui-ci, même s'il est composé d'éléments authentiques, ne représente pas surtout, en tant qu'« ensemble », l'idée que les Occidentaux se font de l'Orient, et qui n'a que de bien lointains rapports avec ce qu'est réellement l'Orient lui-même ². Ceci nous amène à préciser encore un autre point important : c'est que, parmi les multiples manifestations de l'« esthétique » moderne, il convient de faire une place à part au goût de l'« exotisme », qu'on constate si fréquemment chez nos contemporains, et qui, quels que soient les divers facteurs qui ont pu contribuer à le répandre et qu'il serait trop long d'examiner ici en détail, se ramène encore en définitive à une question de « sensibilité » plus ou moins « artistique », étrangère à toute compréhension vraie, et même malheureusement, chez ceux qui ne font que « suivre » et imiter les autres, à une simple affaire de « mode », comme il en est d'ailleurs aussi dans le cas de l'admiration affectée pour telle ou telle forme d'art, et qui varie d'un moment à l'autre au gré des circonstances. Le cas de l'« exotisme » nous touche en quelque sorte plus directement que tout autre, parce qu'il est fort à craindre que l'intérêt même que certains manifestent pour les doctrines orientales ne soit dû trop souvent à cette tendance ; quand il en est ainsi, il est évident qu'il ne s'agit que d'une « attitude » purement extérieure et qu'il n'y a pas lieu de prendre au sérieux. Ce qui complique les choses, c'est que cette même tendance peut aussi se mêler parfois, dans une proportion plus ou moins grande, à un intérêt beaucoup plus réel et plus sincère ; ce cas n'est certes pas désespéré comme l'autre, mais ce dont il faut bien se rendre compte alors, c'est qu'on ne pourra jamais parvenir à la véritable compréhension d'une doctrine quelconque que quand l'impression d'« exotisme » qu'elle a pu donner au début aura entièrement disparu. Cela peut demander un effort préliminaire assez considérable et même pénible pour certains, mais qui est strictement indispensable s'ils veulent obtenir quelque résultat valable des études qu'ils ont entreprises ; si la chose est impossible, ce qui arrive naturellement quelquefois, c'est qu'on a affaire à des Occidentaux qui, du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement, et de renoncer à s'occuper de choses dont ils ne peuvent tirer aucun profit réel, car, quoi qu'ils fassent, elles se situeront toujours pour eux dans un « autre monde » sans rapport avec celui auquel ils appartiennent en fait et dont ils sont incapables de sortir. Nous ajouterons que ces remarques prennent une importance toute particulière dans les cas des Occidentaux d'origine qui, pour une raison ou pour une autre, et surtout pour des raisons d'ordre ésotérique et initiatique, les seules en somme que nous puissions considérer comme véritablement dignes d'intérêt ³, ont pris le parti d'adhérer à une tradition orientale ; en effet, il y a là une véritable question de « qualification » qui se pose pour eux, et qui devrait, en toute rigueur, faire l'objet d'une sorte d'« épreuve » préalable avant d'en venir à une adhésion réelle et effective. En tout cas, et même dans les conditions les plus favorables, il faut que ceux-là soient bien persuadés que, tant qu'ils trouveront le moindre caractère « exotique » à la forme traditionnelle qu'ils auront adoptée, ce sera la preuve la plus incontestable qu'ils ne se sont pas vraiment assimilés cette forme et que, quelles que puissent être les apparences,

1. Nous signalerons incidemment, dans le même ordre d'idées, le cas des fêtes dites « folkloriques », qui sont si fort à la mode aujourd'hui : ces essais de reconstitution d'anciennes fêtes « populaires », même quand ils s'appuient sur la documentation la plus exacte et l'érudition la plus scrupuleuse, ont inévitablement une allure dérisoire de « mascarade » et de contrefaçon grossière, pouvant faire croire à une intention « parodique » qui pourtant n'existe certainement pas chez leurs organisateurs.

2. Pour prendre un exemple extrême et par là même plus « tangible », les œuvres de la plupart des peintres dits « orientalistes » ne montrent que trop bien ce que peut donner l'« optique » occidentale appliquée aux choses de l'Orient ; il n'est pas douteux qu'ils ont bien pris pour modèles des personnages, des objets et des paysages orientaux, mais, parce qu'ils ne les ont vus que d'une façon tout extérieure, la manière dont il les ont « rendus » vaut à peu près autant que les réalisations des « folkloristes » dont nous parlions tout à l'heure.

3. Voir à ce sujet le chapitre précédent, À propos de « conversions ».

elle demeure encore pour eux quelque chose d'extérieur à leur être réel et qui ne le modifie que superficiellement ; c'est là en quelque sorte un des premiers obstacles qu'ils rencontrent sur leur voie, et l'expérience oblige à reconnaître que, pour beaucoup, ce n'est peut-être pas le moins difficile à surmonter.

Nouvelles confusions

Nous avons eu à signaler, il y a quelques années, l'étrange attitude de ceux qui éprouvaient le besoin de confondre délibérément l'ésotérisme avec le mysticisme ou même, pour parler plus exactement, d'exposer les choses de façon à substituer entièrement le mysticisme à l'ésotérisme partout où ils rencontraient celui-ci, et notamment dans les doctrines orientales¹. Cette confusion avait d'ailleurs pris naissance chez les orientalistes, et elle pouvait, à l'origine, n'être due qu'à leur incompréhension, dont ils ont donné assez d'autres preuves pour qu'il n'y ait pas lieu de trop s'en étonner ; mais où la chose devint plus grave, c'est quand on s'en empara dans certains milieux religieux, avec des intentions visiblement beaucoup plus conscientes et un parti pris qui n'était plus simplement celui de tout faire rentrer bon gré mal gré dans les cadres occidentaux. Dans ces milieux, en effet, on s'était contenté jusque-là de nier purement et simplement l'existence de tout ésotérisme ce qui était évidemment l'attitude la plus commode, puisqu'elle dispensait d'examiner plus au fond quelque chose que l'on considérait comme particulièrement gênant, et qui l'est effectivement pour ceux qui, comme les exotéristes exclusifs, prétendent qu'il ne doit rien y avoir qui échappe à leur compétence ; mais il semble que, à un certain moment, on se soit rendu compte que cette négation totale et « simpliste » n'était plus possible, et qu'en même temps il était plus habile de dénaturer l'ésotérisme de façon à pouvoir l'« annexer » en quelque sorte, en l'assimilant à quelque chose qui, comme c'est le cas du mysticisme, ne relève en réalité que de l'exotérisme religieux. Ainsi, on pouvait encore continuer à ne pas prononcer le mot d'ésotérisme, puisque celui de mysticisme en prenait la place partout et toujours, et la chose elle-même était si bien travestie par là qu'elle paraissait rentrer dans le domaine exotérique, ce qui était sans doute l'essentiel pour les fins qu'on se proposait, et ce qui permettrait à certains de formuler à tort et à travers des « jugements » sur des choses qu'ils n'avaient pas la moindre qualité pour apprécier et qui, par leur véritable nature, étaient, à tous les points de vue, entièrement en dehors de leur « juridiction ».

En ces derniers temps, nous avons remarqué encore un autre changement d'attitude, et nous dirions volontiers un autre changement de tactique, car il va de soi que, en tout cela, il ne s'agit pas seulement d'une attitude qui, si erronée qu'elle soit, pourrait du moins passer pour désintéressée, comme on peut l'admettre dans le cas de la plupart des orientalistes² ; et ce qui est assez curieux, c'est que cette nouvelle attitude a commencé à se manifester précisément dans les mêmes milieux que la précédente, ainsi que dans quelques autres qui tiennent d'assez près à ceux-là, à en juger par le fait que nous y voyons figurer en partie les mêmes personnages³. Maintenant, on n'hésite plus à parler nettement d'ésotérisme, comme si ce mot avait subitement cessé de faire peur à certains ; qu'a-t-il bien pu se passer pour qu'ils se décident à en arriver là ? Il serait sans doute assez difficile de le dire exactement, mais il est permis de supposer que, d'une façon ou d'une autre, l'existence de l'ésotérisme est devenue une vérité trop évidente pour qu'on puisse continuer à la passer sous silence ou à soutenir que cet ésotérisme n'est rien d'autre que du mysticisme ; à dire vrai, nous craignons bien d'être nous-mêmes pour quelque chose dans la déconvenue plutôt pénible que cette constatation a dû causer de ce côté, mais c'est ainsi et nous n'y pouvons rien ; il faut bien qu'on en prenne son parti et qu'on tache de s'accommoder de son mieux aux modifications qui surviennent dans les circonstances au milieu desquelles on vit ! C'est d'ailleurs ce qu'on s'est empressé de faire, mais ce n'est pas à dire que nous pensions devoir nous en féliciter outre mesure, car il n'y a guère d'illusions à se faire sur ce que nous pourrions appeler la « qualité » de ce changement ; il ne suffit pas, en effet, qu'on veuille bien reconnaître enfin l'existence de l'ésotérisme comme tel, il faut encore voir comment on le présente et de quelle manière on en parle, et, comme il fallait s'y attendre, c'est là que les choses se gâtent d'une assez singulière façon.

1. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. I^{er}.

2. Nous disons la plupart, car il faut évidemment faire exception pour les quelques orientalistes qui se trouvent avoir en même temps des liens plus ou moins étroits avec les milieux religieux dont il est question.

3. Nous avons déjà donné dans nos derniers comptes rendus, à propos d'une publication nouvelle, un exemple très caractéristique de l'attitude dont il s'agit, et nous aurons prochainement l'occasion d'en relever d'autres ; mais il est bien entendu que, pour le moment, nous nous en tenons à des considérations d'ordre plus général, sans entrer dans l'examen particulier et détaillé de certains cas individuels (et nous l'entendons aussi bien des groupements et de leurs organes que des personnes), qui trouvera mieux sa place ailleurs quand il y aura lieu.

Tout d'abord, bien qu'il ne soit pas toujours facile de savoir ce que certains pensent au fond, parce qu'ils paraissent s'appliquer à ne jamais dissiper entièrement les équivoques qui peuvent s'introduire dans leurs exposés (et nous ne voulons pas leur faire l'injure de croire que ce soit là pure incapacité de leur part), il semble bien qu'ils admettent non seulement l'existence de l'ésotérisme, mais aussi sa validité, tout au moins dans une certaine mesure, et cela surtout sous le couvert du symbolisme ; et, assurément, c'est déjà quelque chose d'assez appréciable que, pour ce qui est du symbolisme, ils ne se contentent plus de la fâcheuse banalité des interprétations exotériques courantes et du plat « moralisme » dont celles-ci s'inspirent le plus habituellement. Pourtant, nous dirions volontiers que, sous certains rapports, ils vont parfois trop loin, eh ce sens que, à des considérations fort justes, il leur arrive d'en mêler d'autres qui ne relèvent que d'un pseudo-symbolisme tout à fait fantaisiste et qu'il est véritablement impossible de prendre au sérieux ; faut-il ne voir là que l'effet d'une certaine inexpérience dans ce domaine où rien ne saurait s'improviser ? Il est bien possible qu'il y ait quelque chose de cela, mais il peut aussi y avoir autre chose ; on dirait même que ce mélange est fait tout exprès pour déprécier le symbolisme et l'ésotérisme, et cependant nous ne pouvons pas croire que telle soit l'intention de ceux qui écrivent ces choses, car il faudrait alors qu'ils se résignent volontairement à voir ce discrédit rejaillir sur eux-mêmes et sur leurs propres travaux ; mais il est moins sûr que cette intention n'existe en aucune façon chez ceux par qui ils se laissent diriger, car il va de soi que, en pareil cas, tous ne sont pas également conscients des dessous de la « tactique » à laquelle ils apportent leur collaboration. Quoi qu'il en soit, nous préférons, jusqu'à preuve du contraire, penser qu'il s'agit seulement de « minimiser » cet ésotérisme qu'on ne peut plus nier (c'est en somme ce qu'une expression proverbiale appelle « faire la part du feu »), d'en amoindrir la portée le plus possible, en y introduisant des questions sans importance réelle, voire même tout à fait insignifiantes, des sortes d'« amusettes » pour le public, qui naturellement ne sera que trop disposé à se faire une idée de l'ésotérisme lui-même d'après ces petites choses qui sont, beaucoup plus que tout le reste, à la mesure de ses facultés de compréhension ¹.

Ce n'est pourtant pas encore le plus grave, et il y a autre chose qui nous paraît plus inquiétant à certains égards : c'est qu'on mélange inextricablement l'ésotérisme véritable avec ses multiples déformations et contrefaçons contemporaines, occultistes, théosophistes et autres, en tirant indistinctement de l'un et des autres des notions et des références qu'on présente de façon à les mettre pour ainsi dire sur le même plan, et en s'abstenant d'ailleurs de marquer nettement ce qu'on admet et ce qu'on rejette dans tout cela ; n'y a-t-il là qu'ignorance ou manque de discernement ? Ce sont là des choses qui peuvent sans doute jouer assez souvent quelque rôle en pareil cas, et que d'ailleurs certains « dirigeants » savent fort bien faire servir aussi à leurs fins ; mais, dans le cas présent, il est malheureusement impossible qu'il n'y ait que cela, car, parmi ceux qui agissent ainsi, nous sommes tout à fait certain qu'il y en a qui sont parfaitement informés de ce qu'il en est réellement ; alors, comment qualifier une telle façon de procéder qui semble calculée expressément pour jeter le trouble et la confusion dans l'esprit de leurs lecteurs ? Comme du reste il ne s'agit pas là d'un fait isolé, mais d'une tendance générale chez ceux dont nous parlons, il semble bien qu'elle doive répondre à quelque « plan » préconçu ; naturellement, on peut y voir un nouvel exemple du désordre moderne qui s'étend partout de plus en plus, et sans lequel des confusions de ce genre ne pourraient guère se produire et encore moins se répandre ; mais ce n'est pas suffisant comme explication, et, encore une fois, nous devons nous demander quelles intentions plus précises il y a là-dessous. Il est peut-être encore trop tôt pour les distinguer clairement, et il convient d'attendre quelque peu pour mieux voir dans quel sens ce « mouvement » se développera ; mais ne s'agirait-il pas en premier lieu, en confondant tout ainsi, de rejeter sur l'ésotérisme le plus authentique quelque chose de la suspicion qui s'attache très légitimement à ses contrefaçons ? Cela pourrait sembler contradictoire avec l'acceptation même de l'ésotérisme, mais nous ne sommes pas très sûr qu'il en soit réellement ainsi, et voici pourquoi : d'abord, du fait même des équivoques auxquelles nous faisons allusion plus

1. Nous savons par ailleurs que tel ecclésiastique, qui avait commencé à exposer des vues d'un intérêt incontestable au point de vue du symbolisme, s'est vu ensuite obligé, non pas de les renier, mais de les atténuer en déclarant lui-même qu'il n'y attachait qu'une importance tout à fait secondaire et qu'il les regardait en quelque sorte comme doctrinalement indifférentes ; ce fait paraît bien aller à l'appui de ce que nous disons ici de ce « rapetissement » voulu de l'ésotérisme, qui peut d'ailleurs fort bien s'opérer de plusieurs façons apparemment contraires, en attribuant de l'importance à ce qui n'en a pas et en affaiblissant celle de ce qui en a réellement.

haut, cette acceptation n'est en quelque sorte que « de principe » et ne porte actuellement sur rien de bien déterminé; ensuite, bien qu'on se garde toute appréciation d'ensemble, on lance de temps à autre quelques insinuations plus ou moins malveillantes et il se trouve qu'elles sont presque toujours dirigées contre le véritable ésotérisme. Ces remarques amènent à se demander si, en définitive, il ne s'agirait pas tout simplement de préparer la constitution d'un nouveau pseudo-ésotérisme d'un genre quelque peu particulier, destiné à donner une apparence de satisfaction à ceux qui ne se contentent plus de l'exotérisme, tout en les détournant de l'ésotérisme véritable auquel on prétendait l'opposer¹. S'il en était ainsi comme ce pseudo-ésotérisme, dont nous avons peut-être, déjà quelques échantillons dans les fantaisies et les « amusettes » dont nous avons parlé, est probablement encore assez loin d'être entièrement « au point », il serait compréhensible que, en attendant qu'il le soit, on ait tout intérêt à rester le plus possible dans le vague, quitte à en sortir pour prendre ouvertement l'offensive au moment voulu, et ainsi tout s'expliquerait fort bien. Il est bien entendu que, jusqu'à nouvel ordre, nous ne pouvons présenter ce que nous venons de dire en dernier lieu que comme une hypothèse, mais tous ceux qui connaissent la mentalité de certaines gens reconnaîtront sûrement qu'elle ne manque pas de vraisemblance ; et en ce qui nous concerne, il nous est revenu de divers côtés, depuis quelque temps déjà, quelques histoires de prétendues initiations qui, si inconsistantes qu'elles soient seraient aussi de nature à la confirmer.

Nous ne voulons pas, pour le moment, en dire plus sur tout cela, mais nous avons tenu à ne pas attendre davantage pour mettre en garde ceux qui, de la meilleure foi du monde, risqueraient de se laisser trop facilement séduire par certaines apparences trompeuses ; et nous serions trop heureux si, comme il arrive parfois, le seul fait d'avoir exposé ces choses suffisait à en arrêter le développement avant qu'elles n'aillent trop loin. Nous ajouterons encore que, à un niveau beaucoup plus bas que celui dont il s'agit, nous avons observé aussi récemment des confusions qui sont en somme du même genre, et qu'ici du moins l'intention n'est nullement douteuse : il s'agit manifestement de chercher à assimiler l'ésotérisme à ses pires contrefaçons et les représentants des organisations initiatiques traditionnelles aux charlatans des diverses pseudo-initiations ; entre ces ignominies grossières, contre lesquelles on ne saurait protester trop énergiquement, et certaines manœuvres beaucoup plus subtiles, il y a assurément une différence à faire ; mais, au fond, tout cela ne serait-il pas dirigé dans le même sens, et les tentatives les plus habiles et les plus insidieuses ne sont-elles pas aussi les plus dangereuses par là même ?

1. L'incorporation de certains éléments réellement traditionnels n'empêcherait pas que, en tant que « construction » et dans son ensemble, ce ne soit qu'un pseudo-ésotérisme ; du reste, les occultistes eux-mêmes ont bien procédé ainsi, quoique pour des raisons différentes et d'une façon beaucoup moins consciente.

Sur le prétendu « orgueil intellectuel »

Dans le précédent chapitre, à propos de la nouvelle attitude prise vis-à-vis de l'ésotérisme dans certains milieux religieux, nous disions que, dans les exposés se rapportant à cet ordre de choses, on introduit de temps à autre, et comme incidemment, certaines insinuations malveillantes qui, si elles ne répondaient à quelque intention bien définie, s'accorderaient plutôt mal avec l'admission même de l'ésotérisme, cette admission ne fût-elle que « de principe » en quelque sorte. Parmi ces insinuations, il en est une sur laquelle nous ne croyons pas inutile de revenir plus particulièrement : il s'agit du reproche d'« orgueil intellectuel », qui n'est certes pas nouveau, bien loin de là, mais qui reparaît encore là une fois de plus, et qui, chose singulière, vise toujours de préférence les adhérents des doctrines ésotériques les plus authentiquement traditionnelles ; faut-il en conclure que ceux-ci sont estimés plus gênants que les contrefacteurs de toute catégorie ? Cela est fort possible en effet, et d'ailleurs, en pareil cas, les contrefacteurs en question doivent sans doute être regardés comme étant plutôt à ménager, puisque, comme nous l'avons signalé, ils servent à créer les plus fâcheuses confusions et sont par là même des auxiliaires, involontaires assurément, mais non moins utiles pour cela, de la « tactique » nouvelle qu'on a cru devoir adopter pour faire face aux circonstances.

L'expression d'« orgueil intellectuel » est manifestement contradictoire en elle-même, car, si les mots ont encore une signification définie (mais nous sommes parfois tentés de douter qu'ils en aient une pour la majorité de nos contemporains), l'orgueil ne peut être que d'ordre purement sentimental. On pourrait peut-être, en un certain sens, parler d'orgueil en connexion avec la raison, parce que celle-ci appartient au domaine individuel tout aussi bien que le sentiment, de sorte que, entre l'une et l'autre, des réactions réciproques sont toujours possibles ; mais comment pourrait-il en être ainsi dans l'ordre de l'intellectualité pure, qui est essentiellement supra-individuel ? Et, dès lors que c'est d'ésotérisme qu'il s'agit par hypothèse, il est évident que ce n'est pas de la raison qu'il peut être question, mais bien de l'intellect transcendant, soit directement dans le cas d'une véritable réalisation métaphysique et initiatique, soit tout au moins indirectement, mais pourtant très réellement aussi, dans le cas d'une connaissance qui n'est encore que simplement théorique, puisque, de toute façon, il s'agit là d'un ordre de choses que la raison est incapable d'atteindre. C'est d'ailleurs pourquoi les rationalistes sont toujours si acharnés à en nier l'existence ; l'ésotérisme les gêne tout autant que les exotéristes religieux les plus exclusifs, quoique naturellement pour des motifs tout différents ; mais, motifs à part, il y a là en fait une « rencontre » qui est assez curieuse.

Au fond, le reproche dont il s'agit peut paraître inspiré surtout par la manie égalitaire des modernes, qui ne veut souffrir quoi que ce soit qui dépasse le niveau « moyen » ; mais ce qui est plus étonnant, c'est de voir des gens qui se recommandent d'une tradition, fût-ce seulement au point de vue exotérique, partager de semblables préjugés, qui sont l'indice d'une mentalité nettement antitraditionnelle. Cela prouve assurément qu'ils sont gravement affectés par l'esprit moderne, bien que probablement ils ne s'en rendent pas compte eux-mêmes ; et il y a là encore une de ces contradictions si fréquentes à notre époque, qu'on est bien obligé de constater tout en s'étonnant qu'elles puissent passer généralement inaperçues. Mais où cette contradiction atteint son degré le plus extrême, c'est quand elle se trouve, non plus même chez ceux qui sont résolus à n'admettre rien d'autre que l'exotérisme et qui le déclarent expressément, mais, comme c'est le cas ici, chez ceux qui semblent accepter un certain ésotérisme, quelles qu'en soient d'ailleurs la valeur et l'authenticité, car enfin ils devraient tout au moins sentir que le même reproche pourrait être formulé aussi contre eux par les exotéristes intransigeants. Faut-il conclure de là que leur prétention à l'ésotérisme n'est en définitive qu'un masque, et qu'elle a surtout pour but de faire rentrer dans la commune mesure du « troupeau » ceux qui pourraient être tentés d'en sortir si l'on n'avisait à trouver un moyen de les détourner du véritable ésotérisme ? S'il en était ainsi, il faut convenir que tout s'expliquerait assez bien, l'accusation d'« orgueil intellectuel » étant dressée devant eux comme une sorte d'épouvantail, tandis que, en même temps, la présentation d'un pseudo-ésotérisme quelconque donnerait à leurs aspirations une satisfaction illusoire et parfaitement inoffensive ; encore une fois, il faudrait bien mal connaître la mentalité de certains milieux pour se refuser à croire à la vraisemblance d'une telle hypothèse.

Maintenant, nous pouvons, en ce qui concerne le prétendu « orgueil intellectuel », aller plus au fond des choses : ce serait vraiment un singulier orgueil que celui qui aboutit à dénier à l'individualité

toute valeur propre, en la faisant apparaître comme rigoureusement nulle au regard du Principe. En somme, ce reproche procède exactement de la même incompréhension que celui d'égoïsme qui est parfois adressé aussi à l'être qui cherche à atteindre la Délivrance finale : comment pourrait-on parler d'« égoïsme » là où, par définition même, il n'y a plus d'*ego* ? Il serait sinon plus juste, du moins plus logique de voir quelque chose d'égoïste dans la préoccupation du « salut » (ce qui, bien entendu, ne voudrait nullement dire qu'elle soit illégitime), ou de trouver la marque d'un certain orgueil dans le désir d'« immortaliser » son individualité au lieu de tendre à la dépasser ; les exotéristes devraient bien y réfléchir, car cela pourrait être de nature à les rendre un peu plus circonspects dans les accusations qu'ils lancent ainsi inconsidérément. Nous ajouterons encore, à propos de l'être qui parvient à la Délivrance, qu'une réalisation d'ordre universel comme celle-là a des conséquences bien autrement étendues et effectives que le vulgaire « altruisme », qui n'est que le souci des intérêts d'une simple collectivité, et qui par conséquent ne sort en aucune façon de l'ordre individuel ; dans l'ordre supra-individuel où il n'y a plus de « moi », il n'y a pas davantage d'« autrui », parce qu'il s'agit là d'un domaine où tous les êtres sont un, « fondus sans être confondus », suivant l'expression d'Eckhart, et réalisant véritablement ainsi la parole du Christ : « Qu'ils soient un comme le Père et moi nous sommes un. »

Ce qui est vrai de l'orgueil l'est également de l'humilité qui, étant son contraire, se situe exactement au même niveau, et dont le caractère n'est pas moins exclusivement sentimental et individuel ; mais il y a, dans un tout autre ordre, quelque chose qui, spirituellement, est bien autrement valable que cette humilité : c'est la « pauvreté spirituelle » entendue dans son vrai sens, c'est-à-dire la reconnaissance de la dépendance totale de l'être vis-à-vis du Principe ; et qui peut en avoir une conscience plus réelle et plus complète que les véritables ésotéristes ? Nous irions même volontiers plus loin : à notre époque, qui, en dehors de ceux-ci, en a encore vraiment conscience à quelque degré, et, même pour les adhérents d'un exotérisme traditionnel, sauf peut-être quelques exceptions de plus en plus rares, peut-il y avoir là quelque chose de plus qu'une affirmation toute verbale et extérieure ? Nous en doutons fort, et la raison profonde en est celle-ci : pour employer les termes de la tradition extrême-orientale, qui sont ici ceux qui permettent d'exprimer le plus facilement ce que nous voulons dire, l'homme pleinement « normal » doit être *yin* par rapport au Principe, mais au Principe seul, et, en raison de sa situation « centrale », il doit être *yang* par rapport à toute la manifestation ; au contraire, l'homme déchu prend une attitude par laquelle il tend de plus en plus à se faire *yang* par rapport au Principe (ou plutôt à s'en donner l'illusion, car il va de soi que c'est là une impossibilité) et *yin* par rapport à la manifestation ; et c'est de là que sont nés tout à la fois l'orgueil et l'humilité. Quand la déchéance en arrive à sa dernière phase, l'orgueil aboutit finalement à la négation du Principe, et l'humilité à celle de toute hiérarchie ; de ces deux négations, les exotéristes religieux se refusent évidemment à la première, ils la repoussent même avec une véritable horreur quand elle prend le nom d'« athéisme », mais, par contre, nous avons trop souvent l'impression qu'ils ne sont plus bien éloignés de la seconde ¹ !

1. Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi accessoirement un reproche particulièrement grotesque qui nous a été fait, et qui en somme se rattache encore au même ordre d'idées, nous voulons dire à l'intrusion de la sentimentalité dans un domaine où elle ne saurait légitimement avoir accès : il paraît que nos écrits ont le grave défaut de « manquer de joie » ! Que certaines choses nous causent de la joie ou non, cela ne peut en tout cas dépendre que de nos propres dispositions individuelles, et, en elles-mêmes, ces choses n'y sont assurément pour rien, étant totalement indépendantes de semblables contingences ; cela ne peut ni ne doit donc intéresser personne, et il serait parfaitement ridicule et déplacé d'en introduire quoi que ce soit dans l'exposé de doctrines traditionnelles à l'égard desquelles les individualités, et la nôtre aussi bien que toute autre, ne comptent absolument pour rien.

Contemplation directe et contemplation par reflet

Nous devons revenir encore une fois sur les différences essentielles qui existent entre la réalisation métaphysique ou initiatique et la réalisation mystique, car, à ce sujet, certains ont posé cette question : si la contemplation comme nous le préciserons encore plus loin, est la plus haute forme de l'activité, et beaucoup plus active en réalité que tout ce qui relève de l'action extérieure, et si, comme on l'admet généralement, il y a aussi contemplation dans les cas des états, mystiques, n'y a-t-il pas là quelque chose d'incompatible avec le caractère de passivité qui est inhérent au mysticisme même ? De plus, dès lors qu'on peut parler de contemplation à la fois dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre mystique, il pourrait sembler que l'un et l'autre coïncident sous ce rapport, au moins dans une certaine mesure ; ou bien, s'il n'en est pas ainsi, y aurait-il donc deux sortes de contemplation ?

Avant tout, il convient de rappeler à cet égard qu'il y a bien des qualités différentes de mysticisme, et que les formes inférieures de celui-ci ne sauraient être en cause ici, car on ne peut pas y parler réellement de contemplation au vrai sens de ce mot. Il faut écarter, à ce point de vue, tout ce qui a le caractère le plus nettement « phénoménique », c'est-à-dire en somme tous les états où se rencontre ce à quoi les théoriciens du mysticisme appliquent des désignations comme celles de « vision sensible » et de « vision imaginaire » (et d'ailleurs l'imagination rentre également dans l'ordre des facultés sensibles prises au sens le plus étendu), états qu'eux-mêmes considèrent aussi comme inférieurs, et que même, avec juste raison, ils n'envisagent pas sans une certaine méfiance car il est évident que c'est là que l'illusion peut s'introduire avec la plus grande facilité. Il n'y a de contemplation mystique proprement dite que dans le cas de ce qui est appelé « vision intellectuelle », qui est d'un ordre beaucoup plus « intérieur », et à laquelle n'atteignent que les mystiques qu'on peut dire supérieurs, à tel point qu'il semble que ce soit là en quelque sorte l'aboutissement et comme le but même de leur réalisation ; mais ces mystiques dépassent-ils effectivement par là le domaine individuel ? C'est en cela que consiste au fond toute la question, car c'est cela seul, tout en laissant d'ailleurs subsister en tout cas la différence des moyens caractérisant respectivement les deux voies initiatique et mystique, pourrait justifier, quant à leur but, une certaine assimilation comme celle dont nous venons de parler. Il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement pour nous d'amoindrir la portée des différences qualificatives qui existent dans le mysticisme lui-même ; mais il n'en est pas moins vrai que, même pour ce qu'il y a de plus élevé dans celui-ci, cette assimilation impliquerait une confusion qu'il est nécessaire de dissiper.

Nous dirons nettement qu'il y a bien réellement deux sortes de contemplation, qu'on pourrait appeler une contemplation directe et une contemplation par reflet ; de même en effet qu'on peut regarder directement le soleil ou regarder seulement son reflet dans l'eau, de même aussi on peut contempler, soit les réalités spirituelles telles qu'elles sont en elles-mêmes, soit leur reflet dans le domaine individuel. On peut bien parler de contemplation dans les deux cas, et même, en un certain sens, ce sont bien les mêmes réalités qui sont contemplées, comme c'est le même soleil qu'on voit directement ou par son reflet ; mais il n'en est pas moins évident qu'il y a là une très grande différence. Il y a même plus que ne pourrait le faire penser à première vue la comparaison que nous venons de donner, car la contemplation directe des réalités spirituelles implique nécessairement qu'on se transporte soi-même en quelque sorte dans leur propre domaine, ce qui suppose un certain degré de réalisation des états supra-individuels, réalisation qui ne peut jamais être qu'essentiellement active ; par contre, la contemplation par reflet implique seulement qu'on « s'ouvre » à ce qui se présentera comme spontanément (et qui pourra aussi ne pas se présenter, puisque c'est là quelque chose qui ne dépend aucunement de la volonté ou de l'initiative du contemplatif) et, c'est pourquoi il n'y a là rien qui soit incompatible avec la passivité mystique. Naturellement, cela n'empêche pas la contemplation d'être toujours, à un degré ou à un autre, une véritable activité intérieure, et d'ailleurs un état qui serait purement passif ne se conçoit peut-être même pas, puisque la simple sensation elle-même a aussi quelque chose d'actif sous un certain rapport ; en fait, la passivité pure n'appartient qu'à la *matériel prima* et ne saurait se rencontrer nulle part dans la manifestation. Mais la passivité du mystique consiste proprement en ce qu'il se borne à recevoir ce qui vient à lui, et qui ne peut pas ne pas éveiller en lui une certaine activité intérieure, celle-là même qui constituera précisément sa contemplation ; il est passif parce qu'il ne fait rien pour aller au-devant des réalités qui sont l'objet de cette contemplation, et c'est cela même qui entraîne comme conséquence qu'il ne sort pas de son état

individuel. Il faut donc, pour que ces réalités lui deviennent accessibles en quelque façon, qu'elles descendent pour ainsi dire dans le domaine individuel, ou, si l'on préfère, qu'elles s'y reflètent comme nous le disions tout à l'heure ; cette dernière façon de parler est d'ailleurs la plus exacte, parce qu'elle fait mieux comprendre qu'elles ne sont aucunement affectées par cette « descente » apparente, pas plus que le soleil ne l'est par l'existence de son reflet.

Un autre point particulièrement important, et qui se rattache du reste assez étroitement au précédent, c'est que la contemplation mystique, par là même qu'elle n'est qu'indirecte, n'implique jamais aucune identification, mais au contraire, laisse toujours subsister la dualité entre le sujet et l'objet ; à vrai dire, d'ailleurs, il est en quelque sorte nécessaire qu'il en soit ainsi, car cette dualité fait partie intégrante du point de vue religieux comme tel, et, ainsi que nous avons déjà eu souvent l'occasion de le dire, tout ce qui est mysticisme relève proprement du domaine religieux ¹. Ce qui peut prêter à confusion sur ce point, c'est que les mystiques emploient volontiers le mot d'« union », et que la contemplation dont il s'agit appartient même plus précisément à ce qu'ils nomment « vie unitive » ; mais cette « union » n'a aucunement la même signification que le Yoga ou ses équivalents, de sorte qu'il n'y a là qu'une similitude tout extérieure. Ce n'est pas qu'il soit illégitime d'employer le même mot, car, dans le langage courant lui-même, on parle d'union entre des êtres dans bien des cas divers et où il n'y a évidemment identification entre eux à aucun degré ; il faut seulement avoir toujours le plus grand soin de ne pas confondre des choses différentes sous prétexte qu'un seul mot sert à désigner également les unes et les autres. Dans le mysticisme, insistons-y encore, il n'est jamais question d'identification avec le Principe, ni même avec tel ou tel de ses aspects « non-suprêmes » (ce qui en tout cas dépasserait encore manifestement les possibilités d'ordre individuel) ; et, de plus, l'union qui est considérée comme le terme même de la vie mystique est toujours rapportée à une manifestation principielle envisagée uniquement dans le domaine humain ou par rapport à celui-ci ².

Il doit être bien entendu, d'autre part, que la contemplation atteinte dans la réalisation initiatique comporte bien des degrés différents, de sorte qu'elle ne va assurément pas toujours jusqu'à une identification ; mais, quand il en est ainsi, elle n'est encore regardée que comme un stade préliminaire, une étape dans le cours de la réalisation, et non point comme le but suprême auquel l'initiation doit conduire finalement ³. Cela devrait suffire à montrer que les deux voies ne tendent pas réellement à la même fin, puisque l'une d'elles s'arrête à ce qui ne représente pour l'autre qu'une étape secondaire ; et de plus, même à ce degré, il y a une grande différence en ce que, dans l'un des deux cas, c'est un reflet qui est contemplé en quelque sorte en lui-même et pour lui-même, tandis que, dans l'autre, ce reflet n'est pris que comme le point d'aboutissement des rayons dont il faudra suivre la direction pour remonter, à partir de là, jusqu'à la source même de la lumière.

1. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans les écrits anciens appartenant à la tradition chrétienne, certaines choses qui ne pourraient se comprendre autrement que comme l'affirmation plus ou moins explicite d'une identification ; mais les modernes, qui d'ailleurs cherchent généralement à en atténuer le sens, les trouvant gênantes parce qu'elles ne rentrent pas dans leurs propres conceptions, commettent une erreur en les rapportant au mysticisme ; il y avait certainement alors, dans le Christianisme même bien des choses d'un tout autre ordre et dont ils n'ont plus la moindre idée.

2. Le langage même des mystiques est très net à cet égard : il ne s'agit jamais d'union avec le Christ-principe, c'est-à-dire avec le *Logos* en lui-même, ce qui, même sans aller jusqu'à l'identification, serait déjà au-delà du domaine humain ; il s'agit toujours d'« union avec le Christ Jésus », expression qui se réfère clairement d'une façon exclusive, au seul aspect « individualisé » de l'*Avatâra*.

3. La différence entre cette contemplation préliminaire et l'identification est celle qui existe entre ce que la tradition islamique désigne respectivement comme *aynul-yaqîn* et *haqqul-yaqîn* (voir *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 173-175).

Doctrine et méthode

Nous avons souvent insisté déjà sur le fait que, si le but ultime de toute initiation est essentiellement un, il est cependant nécessaire que les voies qui permettent de l'atteindre soient multiples, afin de s'adapter à la diversité des conditions individuelles ; en cela, en effet, il ne faut pas considérer seulement le point d'arrivée, qui est toujours le même, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus. Il va de soi, d'ailleurs, que ces voies multiples tendent à s'unifier à mesure qu'elles se rapprochent du but, et que, même avant d'y parvenir, il y a un point à partir duquel les différences individuelles ne peuvent plus intervenir en aucune façon ; et il n'est pas moins évident que leur multiplicité, qui n'affecte en rien l'unité du but, ne saurait davantage affecter l'unité fondamentale de la doctrine, qui, en réalité, n'est pas autre chose que celle de la vérité même.

Ces notions sont tout à fait courantes dans toutes les civilisations orientales : ainsi, dans les pays de langue arabe, il est passé en expression proverbiale de dire que « chaque *sheikh* a sa *tarîqah* », pour dire qu'il y a de nombreuses façons de faire une même chose et d'obtenir un même résultat. A la multiplicité des *turuq* dans l'initiation islamique correspond exactement dans la tradition hindoue, celle des voies du *Yoga*, dont on parle quelquefois comme d'autant de *Yogas* distincts, bien que cet emploi du pluriel soit tout à fait impropre si le mot était pris dans son sens strict, qui désigne le but lui-même ; il ne se justifie que par l'extension usuelle de la même dénomination aux méthodes ou aux procédés qui sont unis en œuvre pour atteindre ce but ; et, en toute rigueur, il serait plus correct de dire qu'il n'y a qu'un *Yoga*, mais qu'il y a de multiples *mârgas* ou voies conduisant à sa réalisation.

Nous avons constaté à cet égard, chez certains Occidentaux, une méprise vraiment singulière : de la constatation de cette multiplicité de voies, ils prétendent conclure à l'inexistence d'une doctrine unique et invariable, voire même de toute doctrine dans le *Yoga* ; ils confondent ainsi, si invraisemblable que cela puisse paraître, la question de doctrine et la question de méthode, qui sont des choses d'ordre totalement différent. On ne devrait d'ailleurs pas parler, si l'on tient à l'exactitude de l'expression, d'« une doctrine du *Yoga* », mais de la doctrine traditionnelle hindoue, dont le *Yoga* représente un des aspects ; et, pour ce qui est des méthodes de réalisation du *Yoga*, elles ne relèvent que des applications « techniques » auxquelles la doctrine donne lieu, et qui sont traditionnelles, elles aussi, précisément parce qu'elles sont fondées sur la doctrine et ordonnées en vue de celle-ci, ce à quoi elles tendent étant toujours, en définitive, l'obtention de la pure Connaissance. Il est bien clair que la doctrine, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, doit comporter, dans son unité même, des aspects ou des points de vue (*darshanas*) divers, et que, sous chacun de ces points de vue, elle doit être susceptible d'applications indéfiniment variées ; pour s'imaginer qu'il peut y avoir là quelque chose de contraire à son unité et à son invariabilité essentielles, il faut, disons-le nettement, n'avoir pas la moindre idée de ce qu'est réellement une doctrine traditionnelle. D'ailleurs, d'une façon analogue, la multiplicité indéfinie des choses contingentes n'est-elle pas, elle aussi, comprise tout entière dans l'unité de leur Principe, et sans que l'immutabilité de celui-ci en soit aucunement affectée ?

Il ne suffit pas de constater purement et simplement une erreur ou une méprise comme celle dont il s'agit, et il est plus instructif d'en chercher l'explication ; nous devons donc nous demander à quoi peut bien correspondre, dans la mentalité occidentale, la négation de l'existence d'une chose telle que la doctrine traditionnelle hindoue. Il vaut mieux, en effet, prendre ici cette erreur sous sa forme la plus générale et la plus extrême, car c'est seulement ainsi qu'il est possible d'en découvrir la racine même ; quand elle revêt des formes plus particularisées ou plus atténuées, celles-ci se trouveront dès lors expliquées aussi « *a fortiori* », et d'ailleurs, à vrai dire, elles ne font guère que dissimuler, quoique d'une façon sans doute inconsciente dans bien des cas, la négation radicale que nous venons d'énoncer. En effet, nier l'unité et l'invariabilité d'une doctrine, c'est en somme nier ses caractères les plus essentiels et les plus fondamentaux, ceux-là mêmes sans lesquels elle ne mérite plus ce nom ; c'est donc bien encore, même si l'on ne s'en rend pas compte, nier véritablement l'existence même de la doctrine comme telle.

Tout d'abord, en tant qu'elle prétend s'appuyer sur la considération d'une diversité de méthodes, ainsi que nous venons de le dire, cette négation procède manifestement de l'incapacité d'aller au-delà des apparences extérieures et de percevoir l'unité sous leur multiplicité ; sous ce rapport, elle

est du même genre que la négation de l'unité foncière et principielle de toute tradition, à cause de l'existence de formes traditionnelles différentes, qui ne sont pourtant en réalité qu'autant d'expressions dont la tradition unique se revêt pour s'adapter à des conditions diverses de temps et de lieu, tout comme les différentes méthodes de réalisation, dans chaque forme traditionnelle, ne sont qu'autant de moyens qu'elle emploie pour se rendre accessible à la diversité des cas individuels. Cependant, ce n'est encore là que le côté le plus superficiel de la question ; pour aller davantage au fond des choses, il faut remarquer que cette même négation montre aussi que, quand on parle de doctrine comme nous le faisons ici, on rencontre, chez certains, une incompréhension complète de ce dont il s'agit réellement ; en effet, s'ils ne détournent pas ce mot de son sens normal, ils ne pourraient pas contester qu'il s'applique à un cas comme celui de la tradition hindoue, et que c'est même seulement dans un tel cas, nous voulons dire quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle, qu'il a toute la plénitude de sa signification. Or, si cette compréhension se produit, c'est parce que la plupart des Occidentaux actuels sont incapables de concevoir une doctrine autrement que sous l'une ou l'autre de deux formes spéciales, de qualité extrêmement inégale d'ailleurs, puisque l'une est d'ordre exclusivement profane, tandis que l'autre possède un caractère vraiment traditionnel, mais que toutes deux sont spécifiquement occidentales : ces deux formes sont, d'une part, celle d'un système philosophique, et, de l'autre, celle d'un dogme religieux.

Que la vérité traditionnelle ne puisse aucunement s'exprimer sous une forme systématique, c'est là un point que nous avons assez souvent expliqué pour n'avoir pas à y insister de nouveau ; d'ailleurs, l'unité apparente d'un système, qui ne résulte que de ses limitations plus ou moins étroites, n'est proprement qu'une parodie de la véritable unité doctrinale. Au surplus, toute philosophie n'est rien de plus qu'une construction individuelle, qui, comme telle, ne se rattache à aucun principe transcendant, et qui est par conséquent dépourvue de toute autorité ; elle n'est donc point une doctrine au vrai sens de ce mot, et nous dirions plutôt que c'est une pseudo-doctrine, entendant par là qu'elle a la prétention d'en être une, mais que cette prétention n'est nullement justifiée. Naturellement, les Occidentaux modernes pensent tout autrement à cet égard, et là, où ils ne retrouvent pas les cadres pseudo-doctrinaux auxquels ils sont habitués, ils sont inévitablement désemparés ; mais, comme ils ne veulent ou ne peuvent pas l'avouer, ils s'efforcent quand même de tout faire rentrer dans ces cadres en le dénaturant, ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, ils déclarent tout simplement que ce à quoi ils ont affaire n'est pas une doctrine, par un de ces renversements de l'ordre normal dont ils sont coutumiers. En outre, comme ils confondent l'intellectuel avec le rationnel, ils confondent aussi une doctrine avec une simple « spéculation », et, comme une doctrine traditionnelle est tout autre chose que cela, ils ne peuvent comprendre ce qu'elle est ; ce n'est certes pas la philosophie qui leur apprendra que la connaissance théorique, étant indirecte et imparfaite, n'a en elle-même qu'une valeur « préparatoire », en ce sens qu'elle fournit une direction qui empêche d'errer dans la réalisation, par laquelle seule peut être obtenue la connaissance effective, dont l'existence et la possibilité même sont quelque chose qu'ils ne soupçonnent même pas : alors, quand nous disons, comme nous le faisons plus haut, que le but à atteindre est la pure Connaissance, comment pourraient-ils savoir ce que nous entendons par là ?

D'autre part, nous avons eu bien soin de préciser, au cours de nos ouvrages, que l'orthodoxie de la doctrine traditionnelle hindoue ne devait aucunement être conçue en mode religieux ; cela implique forcément qu'elle ne saurait exprimer sous une forme dogmatique, celle-ci étant inapplicable en dehors du point de vue de la religion proprement dite. Seulement, en fait, les Occidentaux ne connaissent généralement pas d'autre forme d'expression des vérités traditionnelles que celle-là ; c'est pourquoi, quand on parle d'orthodoxie doctrinale, ils pensent inévitablement à des formules dogmatiques ; ils savent en effet tout au moins ce qu'est un dogme, ce qui d'ailleurs ne veut certes pas dire qu'ils le comprennent ; mais ils savent sous quelle apparence extérieure il se présente, et c'est à cela que se borne toute l'idée qu'ils ont encore de la tradition. L'esprit antitraditionnel, qui est celui de l'Occident moderne, entre en fureur à cette seule idée du dogme, parce que c'est ainsi que la tradition lui apparaît, dans l'ignorance où il est de toutes les autres formes qu'elle peut revêtir ; et l'Occident n'en serait jamais arrivé à son état actuel de déchéance et de confusion s'il était demeuré fidèle à son dogme, puisque, pour s'adapter à ses conditions mentales particulières, la tradition devait nécessairement y prendre cet aspect spécial, du moins quant à sa partie exotérique. Cette dernière restriction est indispensable, car il doit être bien entendu que, dans l'ordre ésotérique et initiatique,

il n'a jamais pu être question de dogme, même en Occident ; mais ce sont là des choses dont le souvenir même est trop complètement perdu, pour les Occidentaux modernes, pour qu'ils puissent y trouver des termes de comparaison qui les aideraient à comprendre ce que peuvent être les autres formes traditionnelles. D'un autre côté, si le dogme n'existe pas partout, c'est que, même dans l'ordre exotérique, il n'aurait pas la même raison d'être qu'en Occident ; il y a des gens qui, pour ne pas « divaguer » au sens étymologique de ce mot, ont besoin d'être tenus strictement en tutelle, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont nullement besoin ; le dogme n'est nécessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que, pour prendre un autre exemple d'un caractère quelque peu différent, l'interdiction des images n'est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme ; et sans doute pourrait-on montrer assez facilement que le dogme est solidaire de la forme spéciale d'organisation traditionnelle que représente la constitution d'une « Église », et qui est, elle aussi, quelque chose de spécifiquement occidental.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur ces derniers points ; mais, quoi qu'il en soit, nous pouvons dire ceci pour conclure : la doctrine traditionnelle, quand elle est complète, a, par son essence même, des possibilités réellement illimitées ; elle est donc assez vaste pour comprendre dans son orthodoxie tous les aspects de la vérité, mais elle ne saurait pourtant admettre rien d'autre que ceux-ci, et c'est là précisément ce que signifie ce mot d'orthodoxie, qui n'exclut que l'erreur, mais qui l'exclut d'une façon absolue. Les Orientaux, et plus généralement tous les peuples ayant une civilisation traditionnelle, ont toujours ignoré ce que les Occidentaux modernes décorent du nom de « tolérance », et qui n'est réellement que l'indifférence à la vérité, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut se concevoir que là où l'intellectualité est totalement absente ; que les Occidentaux vantent cette « tolérance », comme une vertu, n'est-ce pas là un indice tout à fait frappant du degré d'abaissement où les a amenés le reniement de la tradition ?

Les trois voies et les formes initiatiques

On sait que la tradition hindoue distingue trois « voies » (*mârgas*) qui sont respectivement celles de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnânâ* ; nous ne reviendrons par sur la définition de ces termes, que nous devons supposer suffisamment connue de nos lecteurs ; mais nous préciserons avant tout que, dès lors qu'il y correspond trois formes de *Yoga*, cela implique essentiellement que tous ont ou sont susceptibles d'avoir une signification d'ordre proprement initiatique ¹. D'autre part, il faut bien comprendre que toute distinction de ce genre a forcément toujours un certain caractère « schématique » et quelque peu théorique, car, en fait, les « voies » varient indéfiniment pour convenir à la diversité des natures individuelles, et, même dans une classification très générale comme celle-là, il ne peut être question que d'une prédominance d'un des éléments dont il s'agit par rapport aux autres, sans que ceux-ci puissent jamais être entièrement exclus. Il en est ici comme dans le cas des trois *gunas* : on classe les êtres suivant le *guna* qui prédomine en eux, mais il va de soi que la nature de tout être manifesté n'en comporte pas moins à la fois tous les *gunas*, bien qu'en des proportions diverses, car il est impossible qu'il en soit autrement dans tout ce qui procède de *Prakriti*. Le rapprochement que nous faisons entre ces deux cas est d'ailleurs plus qu'une simple comparaison, et il est d'autant plus justifié qu'il y a réellement une certaine corrélation entre l'un et l'autre : en effet, le *Jnânâ-mârğa* est évidemment celui qui convient aux êtres de nature « sattwique », tandis que le *Bhakti-mârğa* et le *Karmamârğa* conviennent à ceux dont la nature est principalement « rajasique », d'ailleurs avec des nuances différentes ; on pourrait peut-être dire, en un certain sens, qu'il y a dans le dernier quelque chose qui est plus proche de *tamas* que dans l'autre, mais encore ne faudrait-il pas pousser cette considération trop loin, car il est bien clair que les êtres de nature « tamasique » ne sont aucunement qualifiés pour suivre quelque voie initiatique que ce soit.

Quoi qu'il en soit de cette dernière réserve, il n'en est pas moins vrai qu'il existe un rapport entre les caractères respectifs des trois *mârgas* et les éléments constitutifs de l'être répartis suivant le ternaire « esprit, âme, corps » ² : la Connaissance pure est, en elle-même, d'ordre essentiellement supra-individuel, c'est-à-dire en définitive spirituel, comme l'intellect psychique de *Bhakti* est évident, tandis que *Karma*, dans toutes ses modalités, comporte forcément une certaine activité d'ordre corporel, et, quelles que soient les transpositions dont ces termes sont susceptibles, quelque chose de cette nature originelle doit toujours s'y retrouver inévitablement. Ceci confirme pleinement ce que nous disions de la correspondance avec les *gunas* : la voie « jnânique », dans ces conditions ne peut évidemment convenir qu'aux êtres en lesquels prédomine la tendance ascendante de *sattwa*, et qui, par là même, sont prédisposés à viser directement à la réalisation des états supérieurs plutôt qu'à s'attarder à un développement détaillé des possibilités individuelles ; les deux autres voies, par contre, font tout d'abord appel à des éléments proprement individuels, fût-ce pour « les transformer finalement en quelque chose qui appartient à un ordre supérieur, et ceci est bien conforme à la nature de *rajas*, qui est la tendance produisant l'expansion de l'être au niveau même de l'individualité, laquelle il ne faut pas l'oublier, est constituée par l'ensemble des éléments psychique et corporel. D'autre part, il résulte immédiatement de là que la voie « jnânique » se réfère plus particulièrement aux « grands mystères », et les voies « bhaktique » et « karmique » aux « petits mystères » ; en d'autres termes, on voit encore par là que c'est seulement par *Jnânâ* qu'il est possible de parvenir au but final, tandis que *Bhakti* et *Karma* ont plutôt un rôle « préparatoire », les voies correspondantes ne conduisant que jusqu'à un certain point, mais rendant possible l'obtention de la Connaissance pour ceux dont la nature n'y serait pas apte directement et sans une telle préparation. Il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut y avoir d'initiation effective, même aux premiers stades, sans une part plus ou moins grande de connaissance réelle, alors même que, dans les moyens qu'elle met en œuvre, l'« accent » et mis surtout sur l'un ou l'autre des deux éléments « bhaktique » et « karmique » ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'en tout cas, au delà des limites de l'état individuel, il ne peut plus y avoir qu'une seule et unique voie, qui est nécessairement celle de la Connaissance pure. Une autre conséquence qu'il nous faut noter encore, c'est que, en raison de la connexion des deux voies

1. Nous disons « sont susceptibles d'avoir » parce qu'ils peuvent avoir aussi un sens exotérique, mais il est évident que celui-ci n'est pas en cause lorsqu'il s'agit de *Yoga* ; naturellement, le sens initiatique en est comme une transposition dans un ordre supérieur

2. Ici encore, il ne faudrait rien voir d'exclusif dans une telle correspondance, car toute voie initiatique, pour être réellement valable, implique nécessairement une participation de l'être tout entier.

« bhaktique » et « karmique » avec l'ordre des possibilités individuelles et avec le domaine des « petits mystères », la distinction entre elles est beaucoup moins nettement tranchée qu'avec la voie « jnânique », ce qui devra naturellement se refléter d'une certaine façon dans les rapports des formes initiatiques correspondantes ; nous aurons du reste à revenir quelque peu sur ce point dans la suite de notre exposé.

Ces considérations nous amènent à envisager encore une autre relation, celle qui existe, d'une façon générale, entre les trois *mârgas* et les trois castes « deux fois nées » ; il est d'ailleurs facile à comprendre qu'il doive y avoir une telle relation, puisque la distinction des castes n'est pas autre chose en principe qu'une classification des êtres humains suivant leurs natures individuelles, et que c'est précisément par convenance avec la diversité de ces natures qu'il existe une pluralité de voies. Les Brâhmanes, étant de nature « sattwique », sont particulièrement qualifiés pour le *Jnânâ-mârگا*, et il est dit expressément qu'ils doivent tendre aussi directement que possible à la possession des états supérieurs de l'être ; d'ailleurs, leur fonction même dans la société traditionnelle est essentiellement et avant tout une fonction de connaissance. Les deux autres castes, dont la nature est principalement « rajasique », exercent des fonctions qui, en elles-mêmes, ne dépassent pas le niveau individuel et sont orientées vers l'activité extérieure¹ : celles des Kshatriyas correspondent à ce qu'on peut appeler le « psychisme » de la collectivité, et celles des Vaishyas ont pour objet les diverses nécessités de l'ordre corporel ; il résulte de là, d'après ce que nous avons dit précédemment, que les Kshatriyas doivent être surtout qualifiés pour le *Bhakti-mârگا* et les Vaishyas pour le *Karma-mârگا*, et, en fait, c'est bien là ce qu'on peut constater généralement dans les formes initiatiques qui leur sont respectivement destinées. Cependant, il y a une remarque importante à faire à ce propos : c'est que, si l'on entend le *Karma-mârگا* dans son sens le plus étendu, il se définit par le *swadharma*, c'est-à-dire par l'accomplissement par chaque être de la fonction qui est conforme à sa propre nature ; on pourrait alors en envisager une application à toutes les castes, sauf pourtant que ce terme serait manifestement impropre en ce qui concerne les Brâhmanes, la fonction de ceux-ci étant en réalité au-delà du domaine de l'action ; mais on pourrait du moins l'appliquer tout à la fois, bien qu'avec des modalités différentes, au cas des Kshatriyas et à celui des Vaishyas, ce qui est un exemple de la difficulté qu'il y a, comme nous le disions plus haut, à séparer d'une façon tout à fait nette ce qui convient aux uns et aux autres, et l'on sait du reste que la *Bhagavadgîtâ* expose un *Karma-Yoga* qui est plus spécialement à l'usage des Kshatriyas. Malgré cela, il n'en reste pas moins vrai que, si l'on prend les mots dans leur sens le plus strict, les initiations des Kshatriyas présentent dans leur ensemble un caractère surtout « bhaktique » et celles des Vaishyas un caractère surtout « karmique » ; et ceci s'éclairera encore tout à l'heure par un exemple tiré des formes initiatiques du monde occidental lui-même.

Il va de soi, en effet, que, quand nous parlons des castes comme nous le faisons ici, en nous référant en premier lieu à la tradition hindoue pour la commodité de notre exposé et parce qu'elle nous fournit à cet égard la terminologie la plus adéquate, ce que nous en disons s'étend également à tout ce qui correspond ailleurs à ces castes, sous une forme ou sous une autre, car les grandes catégories entre lesquelles se partagent les natures individuelles des êtres humains sont toujours et partout les mêmes, par là même que, ramenées à leur principe, elles ne sont qu'une résultante de la prédominance respective des différents *gunas*, ce qui est évidemment applicable à l'humanité tout entière, en tant que cas particulier d'une loi qui vaut pour tout l'ensemble de la manifestation universelle. La seule différence notable est dans la proportion plus ou moins grande, suivant les conditions de temps et de lieu, des hommes qui appartiennent à chacune de ces catégories, et qui par conséquent, s'ils sont qualifiés pour recevoir une initiation, seront susceptibles de suivre l'une ou l'autre des voies correspondantes² ; et, dans les cas les plus extrêmes, il peut arriver que quelqu'une de ces voies cesse pratiquement d'exister dans un milieu donné, le nombre de ceux qui seraient aptes

1. Nous disons « en elles-mêmes » parce qu'elles peuvent être transformées par une initiation les prenant pour support.

2. Pour ne pas compliquer inutilement notre exposé, nous ne faisons pas intervenir ici la considération des anomalies qui, à l'époque actuelle et surtout en Occident, résultent du « mélange des castes », de la difficulté toujours croissante de déterminer exactement la véritable nature de chaque homme, et du fait que la plupart ne remplissent plus la fonction qui conviendrait réellement à leur propre nature.

à la suivre étant devenu insuffisant pour permettre le maintien d'une forme initiatique distincte ¹. C'est ce qui est arrivé notamment en Occident, où, tout au moins depuis fort longtemps, les aptitudes à la connaissance ont été constamment beaucoup plus rares et moins développées que la tendance à l'action, ce qui revient à dire que, dans l'ensemble du monde occidental, et même dans ce qui constitue l'« élite » au moins relative *rajās* l'emporte de beaucoup sur *sattwa* ; aussi, même déjà au moyen âge, on ne trouve pas d'indices bien nets de l'existence de formes initiatiques proprement « jnâniques », qui auraient dû normalement correspondre à une initiation sacerdotale ; cela est à tel point que même les organisations initiatiques, qui étaient alors en connexion plus spéciale avec certains Ordres religieux n'en avaient pas moins un caractère « bhaktique » fortement accentué, autant qu'il est possible d'en juger d'après le mode d'expression employé le plus habituellement par ceux de leurs membres qui laissèrent des ouvrages écrits. Par contre, on trouve à cette époque, d'une part, l'initiation chevaleresque, dont le caractère dominant est évidemment « bhaktique » ², et, d'autre part, les initiations artisanales, qui étaient « karmiques » au sens le plus strict, puisqu'elles étaient basées essentiellement sur l'exercice effectif d'un métier. Il va de soi que la première était une initiation de Kshatriyas et que les secondes étaient des initiations de Vaishyas, en prenant la désignation des castes suivant la signification générale que nous avons expliquée tout à l'heure ; et nous ajouterons que les liens qui existèrent presque toujours en fait entre ces deux catégories, ainsi que nous avons eu assez souvent l'occasion de le signaler ailleurs, sont une confirmation de ce que nous avons dit plus haut de l'impossibilité de les séparer complètement. Plus tard, les formes « bhaktiques » elles-mêmes disparaissent, et les seules initiations qui subsistent encore actuellement en Occident sont des initiations de métier ou l'ont été à l'origine ; même là où, par suite de certaines circonstances particulières, la pratique du métier n'est plus requise comme une condition nécessaire, ce qui ne peut du reste être regardé que comme un amoindrissement, sinon comme une véritable dégénérescence, cela ne change évidemment rien quant à leur caractère essentiel.

Maintenant, si l'existence exclusive de formes initiatiques qui peuvent être qualifiées de « karmiques » dans l'Occident actuel est un fait incontestable, il faut bien dire que les interprétations auxquelles ce fait a donné lieu ne sont pas toujours exemptes d'équivoques et de confusions, et cela à plus d'un point de vue ; c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner pour mettre les choses au point aussi complètement que possible. Tout d'abord, certains se sont imaginé que, par leur caractère « karmique », les initiations occidentales s'opposent en quelque sorte aux initiations orientales, qui, suivant leur façon de voir, seraient toutes proprement « jnâniques » ³ ; cela est tout à fait inexact, car la vérité est que, en Orient, toutes les catégories de formes initiatiques coexistent, comme le prouve d'ailleurs suffisamment l'enseignement de la tradition hindoue au sujet des trois *mârgas* ; si au contraire il n'en existe plus qu'une en Occident, c'est que les possibilités de cet ordre s'y trouvent réduites au minimum. Que la prédominance de plus en plus exclusive de la tendance à l'action extérieure soit une des causes principales de cet état de fait, cela n'est pas douteux ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est en dépit de l'aggravation de cette tendance, qu'il subsiste encore aujourd'hui une initiation quelle qu'elle soit, et prétendre le contraire implique une grave méprise sur la signification réelle de la voie « karmique », ainsi que nous le verrons plus précisément tout à l'heure. De plus, il n'est pas admissible de vouloir faire en quelque sorte une question de principe de ce qui n'est que l'effet d'une simple situation contingente, et d'envisager les choses comme si toute forme initiatique occidentale devait nécessairement être de type « karmique » par là même qu'elle est occidentale ; nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'y insister davantage, car, après tout ce que nous avons déjà dit, il doit être assez clair qu'une telle vue ne saurait répondre à la réalité, qui est d'ailleurs évidemment beaucoup plus complexe qu'elle ne paraît le supposer.

1. Signalons incidemment que ceci peut obliger ceux qui sont encore qualifiés pour cette voie à « se réfugier », s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans des organisations pratiquant d'autres formes initiatiques qui primitivement n'étaient pas faites pour eux, inconvénient qui peut d'ailleurs être atténué par une certaine « adaptation » effectuée à l'intérieur de ces organisations mêmes.

2. Il en est de même des initiations telles que celle des *Fedeli d'Amore*, comme le nom même de celle-ci l'indique expressément, bien que l'élément « jnânique » paraisse cependant y avoir eu un plus grand développement que dans l'initiation chevaleresque, avec laquelle elles avaient d'ailleurs des rapports assez étroits.

3. Il est à remarquer que, dans une telle conception, l'existence d'initiations « bhaktiques » est complètement ignorée ou négligée.

Un autre point très important est celui-ci : le terme de *Karma*, quand il s'applique à une voie ou à une forme initiatique, doit être entendu avant tout dans son sens technique d'« action rituelle » ; à cet égard, il est facile de voir qu'il y a dans toute initiation un certain côté « karmique », puisqu'elle implique toujours essentiellement l'accomplissement de rites particuliers ; cela correspond d'ailleurs, encore à ce que nous avons dit de l'impossibilité qu'il y a à ce que l'une ou l'autre des trois voies existe à l'état pur. En outre, et en dehors des rites proprement dits, toute action, pour être réellement « normale », c'est-à-dire conforme à l'« ordre », doit être « ritualisée », et, comme nous l'avons souvent expliqué, elle l'est effectivement dans une civilisation intégralement traditionnelle ; même dans les cas qu'on pourrait dire « mixtes », c'est-à-dire ceux où une certaine dégénérescence a amené l'introduction du point de vue profane et lui a fait une part plus ou moins large dans l'activité humaine, cela demeure encore vrai tout au moins pour toute action qui est en rapport avec l'initiation, et il en est notamment ainsi pour tout ce qui concerne la pratique du métier dans le cas des initiations artisanales¹. On voit que cela est aussi loin que possible de l'idée que se font d'une voie « karmique » ceux qui pensent qu'une organisation initiatique, parce qu'elle présente un tel caractère, doit se mêler plus ou moins directement à une action extérieure et toute profane, comme le sont inévitablement en particulier, dans les conditions du monde moderne, les activités « sociales » de tout genre. La raison que ceux-là invoquent à l'appui de leur conception est généralement qu'une telle organisation a le devoir de contribuer au bien-être et à l'amélioration de l'humanité dans son ensemble ; l'intention peut être très louable en elle-même, mais la façon dont ils en envisagent la réalisation, même si on la débarrasse des illusions « progressistes » auxquelles elle est trop souvent associée, n'en est pas moins complètement erronée. Il n'est certes pas dit qu'une organisation initiatique ne puisse pas se proposer secondairement un but comme celui qu'ils ont en vue, « par surcroît » en quelque sorte, et à la condition de ne jamais le confondre avec ce qui constitue son but propre et essentiel ; mais alors, pour exercer une influence sur le milieu extérieur sans cesser d'être ce qu'elle doit être véritablement, il faudra qu'elle mette en œuvre des moyens tout autres que ceux qu'ils croient sans doute être les seuls possibles, et d'un ordre beaucoup plus « subtil », mais qui n'en sont d'ailleurs que plus efficaces. Prétendre le contraire, c'est au fond, méconnaître totalement la valeur de ce que nous avons parfois appelé une « action de présence » ; et cette méconnaissance est, dans l'ordre initiatique, comparable à ce qu'est, dans l'ordre exotérique et religieux, celle, si répandue aussi à notre époque, du rôle des Ordres contemplatifs ; c'est en somme, dans les deux cas, une conséquence de la même mentalité spécifiquement moderne, pour laquelle tout ce qui n'apparaît pas au-dehors et ne tombe pas sous les sens est comme s'il n'existait pas.

Pendant que nous sommes sur ce sujet, nous ajouterons encore qu'il y a aussi bien des méprises sur la nature des deux autres voies, et surtout de la voie « bhaktique », car, pour ce qui est de la voie « jnânique », il est tout de même trop difficile de confondre la Connaissance pure, ou même les sciences traditionnelles qui en dépendent et qui relèvent plus proprement du domaine des « petits mystères », avec les spéculations de la philosophie et de la science profanes. En raison de son caractère plus strictement transcendant, on peut beaucoup plus facilement ignorer entièrement cette voie que la dénaturer par de fausses conceptions ; et même les travestissements en « philosophie », de la part de certains orientalistes, qui ne laissent absolument rien subsister de l'essentiel et réduisent tout à l'ombre vaine des « abstractions », équivalent en fait à l'ignorance pure et simple et sont trop éloignés de la vérité pour pouvoir en imposer à quiconque a la moindre notion des choses initiatiques. En ce qui concerne *Bhakti*, le cas est assez différent, et ici les erreurs proviennent surtout d'une confusion du sens initiatique de ce terme avec son sens exotérique, qui d'ailleurs, aux yeux des Occidentaux, prend presque forcément un aspect spécifiquement religieux et plus ou moins « mystique » qu'il ne peut avoir dans les traditions orientales : cela n'a assurément rien de commun avec l'initiation, et, s'il ne s'agissait réellement de rien d'autre, il est évident qu'il ne pourrait pas y avoir de *Bhakti-Yoga* ; mais ceci nous ramène une fois de plus à la question du mysticisme et de ses différences essentielles avec l'initiation.

1. On pourrait dire que, dans ce cas, « karmique » est presque synonyme d'« opératif », en entendant naturellement ce dernier mot dans son véritable sens sur lequel nous avons eu souvent l'occasion d'insister.

Ascèse et ascétisme

Nous avons constaté en diverses occasions que certains faisaient entre les termes d'« ascétique » et de « mystique » un rapprochement assez peu justifié ; pour dissiper toute confusion à cet égard, il suffit de se rendre compte que le mot « ascèse » désigne proprement un effort méthodique pour atteindre un certain but, et plus particulièrement un but d'ordre spirituel ¹, tandis que le mysticisme, en raison de son caractère passif, implique plutôt, comme nous l'avons déjà dit souvent, l'absence de toute méthode définie ². D'autre part, le mot « ascétique » a pris un sens plus restreint que celui d'« ascèse », car il est appliqué à peu près exclusivement dans le domaine religieux, et c'est peut-être là ce qui explique jusqu'à un certain point la confusion dont nous parlons, car il va de soi que tout ce qui est « mystique », dans l'acceptation actuelle de ce mot, appartient aussi à ce même domaine ; mais il faut bien se garder de croire que, inversement, tout ce qui est d'ordre religieux est par là même plus ou moins étroitement apparenté au mysticisme, ce qui est une étrange erreur commise par certains modernes, et surtout, il est bon de le noter, par ceux qui sont le plus ouvertement hostiles à toute religion.

Il y a un autre mot dérivé d'« ascèse », celui d'« ascétisme », qui se prête peut-être davantage encore aux confusions, parce qu'il a été nettement détourné de son sens primitif, à tel point que, dans le langage courant, il en est arrivé à n'être plus guère qu'un synonyme d'« austérité ». Or, il est évident que la plupart des mystiques se livrent à des austérités, parfois même excessives, bien qu'ils ne soient d'ailleurs pas les seuls, car c'est là un caractère assez général de la « vie religieuse » telle qu'on la conçoit en Occident, en vertu de l'idée très répandue qui attribue à la souffrance, et surtout à la souffrance volontaire, une valeur propre en elle-même ; il est certain aussi que, d'une façon générale, cette idée, qui n'a rien de commun avec le sens originel de l'ascèse et n'en est nullement solidaire, est encore plus particulièrement accentuée chez les mystiques, mais, redisons-le, elle est loin de leur appartenir exclusivement ³. D'un autre côté, et c'est sans doute là ce qui permet de comprendre que l'ascétisme ait pris communément une telle signification, il est naturel que toute ascèse, ou toute règle de vie visant à un but spirituel, revête aux yeux des « mondains » une apparence d'austérité, même si elle n'implique aucunement l'idée de souffrance, et tout simplement parce qu'elle écarte ou néglige forcément les choses qu'eux-mêmes regardent comme les plus importantes sinon même comme tout à fait essentielles à la vie humaine, et dont la recherche remplit toute leur existence.

Quand on parle d'ascétisme comme on le fait habituellement, cela paraît impliquer encore autre chose : c'est que ce qui ne devait être normalement qu'un simple moyen ayant un caractère préparatoire est trop souvent pris pour une véritable fin ; nous ne croyons rien exagérer en disant que, pour beaucoup d'esprits religieux, l'ascétisme ne tend point à la réalisation effective d'états spirituels, mais a pour unique mobile l'espoir d'un « salut » qui ne sera atteint que dans l'« autre vie ». Nous ne voulons pas y insister outre mesure, mais il semble bien que, en pareil cas, la déviation ne soit plus seulement dans le sens du mot, mais dans la chose même qu'il désigne ; déviation, disons-nous, non pas certes parce qu'il y aurait dans le désir du « salut » quelque chose de plus ou moins illégitime, mais parce qu'une véritable ascèse doit se proposer des résultats plus directs et plus précis. De tels résultats, quel que soit d'ailleurs le degré jusqu'où ils peuvent aller, sont, dans l'ordre exotérique et religieux lui-même, le vrai but de l'« ascétique » ; mais combien sont, de nos jours tout au moins, ceux qui se doutent qu'ils peuvent aussi être atteints par une voie active, donc tout autre que la voie passive des mystiques ?

Quoi qu'il en soit, le sens du mot « ascèse » lui-même, sinon celui de ses dérivés, est suffisamment étendu pour s'appliquer dans tous les ordres et à tous les niveaux : puisqu'il s'agit essentiellement d'un ensemble méthodique d'efforts tendant à un développement spirituel, on peut fort bien parler, non pas seulement d'une ascèse religieuse, mais aussi d'une ascèse initiatique. Il faut seulement avoir

1. Il n'est peut-être pas inutile de dire que ce mot « ascèse », qui est d'origine grecque, n'a aucun rapport étymologique avec le latin *ascendere*, car il en est qui se laissent tromper à cet égard par une similitude purement phonétique et tout accidentelle entre ces deux mots ; d'ailleurs, même si l'ascèse vise à obtenir une « ascension » de l'être vers des états plus ou moins élevés, il est évident que le moyen ne doit en aucun cas être confondu avec le résultat.

2. Cf. *Aperçus sur l'initiation*, pp. 12-13.

3. Cf. *Aperçus sur l'initiation*, pp. 177-178.

soin de remarquer que le but de cette dernière n'est soumis à aucune des restrictions qui limitent nécessairement, et en quelque sorte par définition même, celui de l'ascèse religieuse, puisque le point de vue exotérique auquel celle-ci est liée se rapporte exclusivement à l'état individuel humain ¹, tandis que le point de vue initiatique comprend la réalisation des états supra-individuels, jusqu'à l'état suprême et inconditionné inclusivement ². De plus, il va de soi que les erreurs ou les déviations concernant l'ascèse qui peuvent se produire dans le domaine religieux, ne sauraient se retrouver dans le domaine initiatique car elles ne tiennent en définitive qu'aux limitations mêmes qui sont inhérentes au point de vue exotérique comme tel ; ce que nous disions tout à l'heure de l'ascétisme, notamment, n'est évidemment explicable que du fait de l'horizon spirituel plus ou moins étroitement borné qui est celui de la généralité des exotéristes exclusifs, et par conséquent des hommes « religieux » au sens le plus ordinaire de ce mot.

Le terme d'« ascèse », tel que nous l'entendons ici, est celui qui, dans les langues occidentales, correspond le plus exactement au sanscrit *tapas* ; il est vrai que celui-ci contient une idée qui n'est pas directement exprimée par l'autre, mais cette idée n'en rentre pas moins strictement dans la notion qu'on peut se faire de l'ascèse. Le sens premier de *tapas* est en effet celui de « chaleur » ; dans le cas dont il s'agit, cette chaleur est évidemment celle d'un feu intérieur ³ qui doit brûler ce que les Kabbalistes appelleraient les « écorces », c'est-à-dire en somme détruire tout ce qui, dans l'être, fait obstacle à une réalisation spirituelle ; c'est donc bien là quelque chose qui caractérise, de la façon la plus générale, toute méthode préparatoire à cette réalisation, méthode qui, à ce point de vue peut être considérée comme constituant une « purification » préalable à l'obtention de tout état spirituel effectif ⁴.

Si *tapas* prend souvent le sens d'effort pénible ou douloureux, ce n'est pas qu'il soit attribué une valeur ou une importance spéciale à la souffrance comme telle, ni que celle-ci soit regardée ici comme quelque chose de plus qu'un « accident » ; mais c'est que, par la nature même des choses, le détachement des contingences est forcément toujours pénible pour l'individu, dont l'existence même appartient aussi à l'ordre contingent. Il n'y a là rien qui soit assimilable à une « expiation » ou à une « pénitence », idées qui jouent au contraire un grand rôle dans l'ascétisme entendu au sens vulgaire, et qui ont sans doute leur raison d'être dans un certain aspect du point de vue religieux, mais qui ne sauraient manifestement trouver place dans le domaine initiatique, ni d'ailleurs dans les traditions qui ne sont pas revêtues, d'une forme religieuse ⁵.

Au fond, on pourrait dire que toute ascèse véritable est essentiellement un « sacrifice », et nous avons eu l'occasion de voir ailleurs que, dans toutes les traditions, le sacrifice, sous quelque forme qu'il se présente, constitue proprement l'acte rituel par excellence, celui dans lequel se résument en quelque sorte tous les autres. Ce qui est ainsi sacrifié graduellement dans l'ascèse ⁶, ce sont toutes les contingences dont l'être doit parvenir à se dégager comme d'autant de liens ou d'obstacles qui

1. Il est bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité envisagée dans son intégralité, avec toutes les extensions dont elle est susceptible, sans quoi l'idée religieuse du « salut » elle-même ne pourrait avoir véritablement aucun sens.

2. Nous croyons à peine utile de rappeler que là est précisément la différence essentielle entre le « salut » et la « Délivrance » ; non seulement ces deux buts ne sont pas du même ordre, mais ils n'appartiennent même pas à des ordres qui, bien que différents, seraient encore comparables entre eux, puisqu'il ne saurait y avoir aucune commune mesure entre un état conditionné quelconque et l'état inconditionné.

3. Le rapport de ce feu intérieur avec le «soufre» des hermétistes, qui est également conçu comme un principe de nature ignée, est trop évident pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de l'indiquer en passant (voir *La Grande Triade*, ch. XII).

4. On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons dit au sujet de la véritable nature des épreuves initiatiques (*Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXV).

5. Dans les traductions des orientalistes, on rencontre fréquemment les mots « pénitence » et « pénitent », qui ne s'appliquent aucunement à ce dont il s'agit en réalité, tandis que ceux d'« ascèse » et d'« ascète » conviendraient au contraire parfaitement dans la plupart des cas.

6. Nous disons graduellement par là même qu'il s'agit d'un processus méthodique, et d'ailleurs il est facile de comprendre que, sauf peut-être dans quelques cas exceptionnels, le détachement complet ne peut pas s'opérer d'un seul coup.

l'empêche de s'élever à un état supérieur ¹; mais, s'il peut et doit sacrifier ces contingences, c'est en tant qu'elles dépendent de lui et qu'elles font d'une certaine façon partie de lui-même à un titre quelconque ². Comme d'ailleurs l'individualité elle-même n'est aussi qu'une contingence, l'ascèse, dans sa signification la plus complète et la plus profonde, n'est en définitive pas autre chose que le sacrifice du « moi » accompli pour réaliser la conscience du « Soi ».

1. Pour cet être, on peut dire que ces contingences sont alors détruites comme telles, c'est-à-dire en tant que choses manifestées, car elles n'existent véritablement plus pour lui, bien que subsistant sans changement pour les autres êtres ; mais d'ailleurs cette destruction apparente est en réalité une « transformation », car il va de soi que, au point de vue principiel, rien de ce qui est ne saurait jamais être détruit.

2. On peut aussi se souvenir à ce propos du symbolisme de la « porte étroite », qui ne peut être franchie par celui qui, comme les « riches » dont il est question dans l'Évangile, n'a pas su se dépouiller des contingences, ou qui, « ayant voulu sauver son âme (c'est-à-dire le « moi »), la perd » parce qu'il ne peut, dans ces conditions, s'unir effectivement au principe permanent et immuable de son être.

Guru et upaguru

Si l'on parle souvent du rôle initiatique du *Guru* ou du Maître spirituel (ce qui d'ailleurs, bien entendu, ne veut certes pas dire que ceux qui en parlent le comprennent toujours exactement), il est, par contre, une autre notion qu'on passe généralement sous silence : c'est celle de ce que la tradition hindoue désigne par le mot *upaguru*. Il faut entendre par là tout être, quel qu'il soit, dont la rencontre est pour quelqu'un l'occasion ou le point de départ d'un certain développement spirituel ; et, d'une façon générale, il n'est aucunement nécessaire que cet être lui-même soit conscient du rôle qu'il joue ainsi. Du reste, si nous parlons ici d'un être, nous pourrions tout aussi bien parler également d'une chose ou même d'une circonstance quelconque qui provoque le même effet ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit souvent, que n'importe quoi peut, suivant les cas, agir à cet égard comme une « cause occasionnelle » ; il va de soi que celle-ci n'est pas une cause au sens propre de ce mot, et qu'en réalité la cause véritable se trouve dans la nature même de celui sur qui s'exerce cette action, comme le montre le fait que ce qui a un tel effet pour lui peut fort bien n'en avoir aucun pour un autre individu. Ajoutons que les *upagurus*, ainsi entendus, peuvent naturellement être multiples au cours d'un même développement spirituel, car chacun d'eux n'a qu'un rôle transitoire et ne peut agir efficacement qu'à un certain moment déterminé, en dehors duquel son intervention n'aurait pas plus d'importance que n'en ont la plupart des choses qui se présentent à nous à chaque instant et que nous regardons comme plus ou moins indifférentes.

La désignation de l'*upaguru* indique qu'il n'a qu'un rôle accessoire et subordonné, qui, au fond, pourrait être considéré comme celui d'un auxiliaire du véritable *Guru* ; en effet, celui-ci doit savoir utiliser toutes les circonstances favorables au développement de ses disciples, conformément aux possibilités et aux aptitudes particulières de chacun d'eux, et même, s'il est réellement un Maître spirituel au sens complet de ce mot, il peut parfois en provoquer lui-même la manifestation au moment voulu. On pourrait donc dire que, d'une certaine façon, ce ne sont là que des « prolongements » du *Guru*, au même titre que les instruments et les moyens divers employés par un être pour exercer ou amplifier son action sont autant de prolongements de lui-même ; et, par suite, il est évident que le rôle propre de celui-ci n'est nullement diminué par là, mais que, bien au contraire, il y trouve la possibilité de s'exercer plus complètement et d'une façon mieux adaptée à la nature de chaque disciple, la diversité indéfinie des circonstances contingentes permettant toujours d'y trouver quelque correspondance avec celle des natures individuelles.

Ce que nous venons de dire s'applique au cas que l'on peut considérer comme normal, ou qui du moins devrait l'être en ce qui concerne le processus initiatique, c'est-à-dire à celui qui implique la présence effective d'un *Guru* humain ; avant de passer à des considérations d'un autre ordre, s'appliquant également aux cas plus ou moins exceptionnels qui peuvent exister en fait en dehors de celui-là, il convient de faire encore une autre remarque. Lorsque l'initiation proprement dite est conférée par quelqu'un qui ne possède pas les qualités requises pour remplir la fonction d'un Maître spirituel, et qui, par conséquent, agit uniquement comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite qu'il accomplit, un tel initiateur peut aussi être assimilé proprement à un *upaguru*, qui a d'ailleurs comme tel une importance toute particulière et en quelque sorte unique en son genre, puisque c'est son intervention qui détermine réellement la « seconde naissance », et cela même si l'initiation doit demeurer simplement virtuelle. Ce cas est aussi le seul où l'*upaguru* doit forcément avoir conscience de son rôle, au moins à quelque degré ; nous ajoutons cette restriction parce que, quand il s'agit d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou amoindries, il peut arriver que l'initiateur soit ignorant de la véritable nature de ce qu'il transmet et n'ait même aucune idée de l'efficacité inhérente aux rites, ce qui, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, n'empêche aucunement ceux-ci d'être valables dès lors qu'ils sont accomplis régulièrement et dans les conditions voulues. Seulement, il est bien entendu que, faute d'un *Guru*, l'initiation reçue ainsi risque fort de ne jamais devenir effective, sauf pourtant dans certains cas d'exception dont nous parlerons peut-être une autre fois ; tout ce que nous en dirons pour le moment, c'est que, bien que théoriquement il n'y ait pas là d'impossibilité absolue, la chose est à peu près aussi rare en fait que l'est le rattachement initiatique obtenu en dehors des moyens ordinaires, de sorte qu'il est en somme peu utile de l'envisager quand on veut s'en tenir à ce qui est susceptible de l'application la plus étendue.

Cela dit, nous reviendrons à la considération des *upagurus* en général, dont il nous reste encore à préciser une signification plus profonde que celle que nous avons indiquée jusqu'ici, car le *Guru* humain lui-même n'est au fond que la représentation extériorisée et comme « matérialisée » du véritable « *Guru* intérieur », et sa nécessité est due à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est incapable d'entrer directement en communication conscience avec celui-ci. Qu'il y ait ou non un *Guru* humain, le *Guru* intérieur est, lui, toujours présent dans tous les cas, puisqu'il ne fait qu'un avec le « Soi » lui-même ; et, en définitive, c'est à ce point de vue qu'il faut se placer si l'on veut comprendre pleinement les réalités initiatiques ; sous ce rapport, il n'y a d'ailleurs plus d'exceptions comme celles auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, mais seulement des modalités diverses suivant lesquelles s'exerce l'action de ce *Guru* intérieur. Comme le *Guru* humain, mais à un moindre degré et plus « partiellement » si l'on peut s'exprimer ainsi, les *upagurus* sont ses manifestations ; comme tels, ils sont, pourrait-on dire, les apparences qu'il revêt pour communiquer, dans la mesure du possible, avec l'être qui ne peut encore se mettre en rapport direct avec lui, de sorte que la communication ne peut s'effectuer qu'au moyen de ces « supports » extérieurs. Cela permet de comprendre, par exemple, comment il est dit que le vieillard, le malade, le cadavre et le moine rencontrés successivement par le futur Bouddha étaient des formes prises par les *Dêvas* qui voulaient le diriger vers l'illumination, ces *Dêvas* eux-mêmes n'étant ici que des aspects du *Guru* intérieur ; il ne faut pas nécessairement entendre par là que ce n'aient été que de simples « apparitions », bien que celles-ci soient assurément possibles aussi dans certains cas. La réalité individuelle de l'être qui joue le rôle d'un *upaguru* n'est point affectée ni détruite par là ; si cependant elle s'efface en quelque sorte devant la réalité d'ordre supérieur dont il est le « support » occasionnel et momentané, c'est seulement pour celui à qui s'adresse spécialement le « message » dont, consciemment ou plus souvent inconsciemment, il est ainsi devenu le porteur.

Pour prévenir toute méprise, nous ajouterons qu'il faudrait bien se garder d'interpréter ce que nous venons de dire en dernier lieu en ce sens que les manifestations du *Guru* intérieur constitueraient seulement quelque chose de « subjectif » ; ce n'est nullement ainsi que nous l'entendons, et, à notre point de vue, la « subjectivité » n'est que la plus vaine des illusions. La réalité supérieure dont nous parlons se situe bien au-delà du domaine « psychologique » et du « subjectif » n'a véritablement plus aucun sens ; certains pourront même trouver que cela est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais nous connaissons trop bien la mentalité qui est celle de la plupart de nos contemporains pour ne pas savoir que de telles précisions sont loin d'être superflues ; n'avons-nous pas vu des gens qui, lorsqu'il est question de « Maître spirituel » vont jusqu'à traduire par « directeur de conscience » ?

Vrais et faux instructeurs spirituels

Nous avons souvent insisté sur la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'initiation proprement dite, qui est le rattachement pur et simple à une organisation initiatique, impliquant essentiellement la transmission d'une influence spirituelle, et les moyens qui pourront ensuite être mis en œuvre pour contribuer à rendre effective une initiation qui n'était tout d'abord que virtuelle, moyens dont l'efficacité est naturellement subordonnée, dans tous les cas, à la condition indispensable d'un rattachement préalable. Ces moyens, en tant qu'ils constituent l'aide apportée du dehors au travail intérieur dont doit résulter le développement spirituel de l'être (et il est bien entendu qu'ils ne peuvent jamais suppléer en aucune façon à ce travail même), peuvent être désignés, dans leur ensemble, par le terme d'instruction initiatique, en prenant celui-ci dans son sens le plus étendu, et en ne limitant pas à la communication de certaines données d'ordre doctrinal, mais en y comprenant également tout ce qui, à un titre quelconque, est de nature à guider l'initié dans le travail qu'il accomplit pour parvenir à une réalisation spirituelle à quelque degré que ce soit.

Ce qui est le plus difficile, et surtout à notre époque, ce n'est certes pas d'obtenir un rattachement initiatique, ce qui peut-être n'est même parfois que trop aisé¹; mais c'est de trouver un instructeur vraiment qualifié, c'est-à-dire capable de remplir réellement la fonction de guide spirituel, ainsi que nous venons de le dire, en appliquant tous les moyens convenables à ses propres possibilités particulières, en dehors desquelles il est évidemment impossible, même au Maître le plus parfait, d'obtenir aucun résultat effectif. Sans un tel instructeur, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment l'initiation, tout en étant assurément valable en elle-même, dès lors que l'influence spirituelle a été réellement transmise au moyen du rite approprié², demeurerait toujours simplement virtuelle, sauf dans de très rares cas d'exception. Ce qui aggrave encore la difficulté, c'est que ceux qui ont la prétention d'être des guides spirituels, sans être aucunement qualifiés pour jouer ce rôle, n'ont probablement jamais été aussi nombreux que de nos jours; et le danger qui en résulte est d'autant plus grand que, en fait, ces gens ont généralement des facultés psychiques très puissantes et plus ou moins anormales, ce qui évidemment ne prouve rien au point de vue du développement spirituel et est même d'ordinaire un indice plutôt défavorable à cet égard, mais ce qui n'en est pas moins susceptible de faire illusion et d'en imposer à tous ceux qui sont insuffisamment avertis et qui, par suite, ne savent pas faire les distinctions essentielles. On ne saurait donc trop se tenir en garde contre ces faux instructeurs, qui ne peuvent qu'égarer ceux qui se laissent séduire par eux et qui devront encore s'estimer heureux s'il ne leur arrive rien de plus fâcheux que d'y perdre leur temps; que d'ailleurs ils ne soient que de simples charlatans, comme il n'y en a que trop actuellement, ou qu'ils s'illusionnent eux-mêmes avant d'illusionner les autres, il va de soi que cela ne change rien aux conséquences, et même en un certain sens, ceux qui sont plus ou moins complètement sincères (car il peut y avoir en cela bien des degrés) n'en sont peut-être encore que plus dangereux par leur inconscience même. Il est à peine besoin d'ajouter que la confusion du psychique et du spirituel, qui est malheureusement si répandue chez nos contemporains et que nous avons dénoncée en maintes occasions, contribue dans une large mesure à rendre possibles les pires méprises à cet égard; si l'on y joint l'attrait des prétendus « pouvoirs » et le goût des « phénomènes » plus ou moins extraordinaires, qui d'ailleurs s'y associent presque inévitablement, on aura par là une explication assez complète du succès de certains faux instructeurs.

Il est cependant un caractère auquel beaucoup de ceux-ci, sinon tous, peuvent être reconnus assez facilement, et, bien que ce soit là en somme qu'une conséquence directe et nécessaire de tout ce que nous avons constamment exposé au sujet de l'initiation, nous ne croyons pas inutile, en présence des questions qui nous ont été posées en ces derniers temps à propos de divers personnages plus ou moins suspects, de le préciser encore d'une façon plus explicite. Quiconque se présente comme un instructeur spirituel sans se rattacher à une forme traditionnelle déterminée ou sans se conformer

1. Nous voulons faire allusion par là au fait que certaines organisations initiatiques sont devenues beaucoup trop « ouvertes », ce qui d'ailleurs est toujours pour elles une cause de dégénérescence.

2. Nous devons rappeler ici que l'initiateur qui agit comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite n'est pas forcément apte à jouer le rôle d'instructeur; si les deux fonctions sont normalement réunies là où les institutions traditionnelles n'ont subi aucun amoindrissement, elles sont bien loin de l'être toujours en fait dans les conditions actuelles.

aux règles établies par celles-ci ne peut pas avoir véritablement la qualité qu'il s'attribue ; ce peut-être, suivant les cas, un vulgaire imposteur ou un « illusionné » ignorant des conditions réelles de l'initiation ; et dans ce dernier cas plus encore que dans l'autre, il est fort à craindre qu'il ne soit trop souvent, en définitive, rien de plus qu'un instrument au service de quelque chose qu'il ne soupçonne peut-être pas lui-même. Nous en dirons autant (et d'ailleurs ce caractère se confond forcément jusqu'à un certain point avec le précédent) de quiconque a la prétention de dispenser indistinctement un enseignement de nature initiatique à n'importe qui et même à de simples profanes, en négligeant la nécessité, comme condition première de son efficacité, du rattachement à une organisation régulière, ou encore de quiconque procède suivant des méthodes qui ne sont conformes à celles d'aucune initiation reconnue traditionnellement. Si l'on savait appliquer ces quelques indications et s'y tenir toujours strictement, les promoteurs de « pseudo-initiations » de quelque forme qu'elles soient revêtues, se trouveraient presque immédiatement démasqués¹ ; il resterait seulement encore le danger pouvant venir de représentants d'initiations déviées, quoique réelles, et qui ont cessé d'être dans la ligne de l'orthodoxie traditionnelle ; mais celui-là est certainement beaucoup moins répandu, du moins dans le monde occidental, et, par conséquent, il est évidemment beaucoup moins urgent de s'en préoccuper dans les circonstances présentes. Du reste, nous pouvons dire tout au moins que les « instructeurs » se rattachant à de telles initiations ont généralement, en commun avec les autres dont nous venons de parler, l'habitude de manifester leurs « pouvoirs » psychiques à tout propos et sans aucune raison valable (car nous ne pouvons considérer comme telle celle de s'attirer des disciples ou de les retenir par ce moyen, ce qui est le but qu'ils visent le plus ordinairement), et d'attribuer la prépondérance à un développement excessif et plus ou moins désordonné des possibilités de cet ordre, ce qui est toujours au détriment de tout véritable développement spirituel.

D'autre part, pour ce qui est des vrais instructeurs spirituels, le contraste qu'ils présentent avec les faux instructeurs, sous les divers rapports que nous venons d'indiquer, peut, sinon les faire reconnaître avec une entière sûreté (en ce sens que ces conditions, si elles sont nécessaires, peuvent pourtant n'être pas suffisantes), du moins y aider grandement ; mais ici il convient de faire une autre remarque pour dissiper encore quelques idées fausses. Contrairement à ce que beaucoup paraissent s'imaginer, il n'est pas toujours nécessaire, pour que quelqu'un soit apte à remplir ce rôle dans certaines limites, qu'il soit lui-même parvenu à une réalisation spirituelle complète ; il devrait être bien évident, en effet, qu'il faut beaucoup moins que cela pour être capable de guider valablement un disciple aux premiers stades de sa carrière initiatique. Bien entendu, lorsque celui-ci aura atteint le point au-delà duquel il ne peut le conduire, l'instructeur qui se trouve dans ce cas, mais qui est néanmoins vraiment digne de ce nom, n'hésitera jamais à lui faire savoir que désormais il ne peut plus rien pour lui, et à l'adresser alors, pour suivre son travail dans les conditions les plus favorables, soit à son propre Maître si la chose est possible, soit à tout autre instructeur qu'il reconnaît comme plus complètement qualifié que lui-même ; et, quand il en est ainsi, il n'y a en somme rien d'étonnant ni même d'anormal à ce que le disciple puisse finalement dépasser le niveau spirituel de son premier instructeur, qui d'ailleurs, s'il est vraiment ce qu'il doit être, ne pourra que se féliciter d'avoir contribué pour sa part, si modeste soit-elle, à le conduire à ce résultat. Les jalousies et les rivalités individuelles, en effet, ne sauraient avoir aucune place dans le véritable domaine initiatique, tandis que, par contre, elles en tiennent presque toujours une fort grande dans la façon d'agir des faux instructeurs ; et ce sont uniquement ceux-ci que doivent dénoncer et combattre, chaque fois que les circonstances l'exigent, non seulement les Maîtres spirituels authentiques, mais encore tous ceux qui ont à quelque degré conscience de ce qu'est réellement l'initiation.

1. Il ne faut pas oublier, naturellement, de compter aussi au nombre des « pseudo-initiations », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, toutes celles qui prétendent se baser sur des formes traditionnelles n'ayant plus actuellement aucune existence effective ; mais celles-là du moins sont manifestement reconnaissables à première vue et sans qu'il soit besoin d'examiner les choses de plus près, tandis qu'il peut ne pas en être toujours de même pour les autres.

Sagesse innée et sagesse acquise

Confucius enseignait qu'il y a deux sortes de sages, les uns l'étant de naissance, tandis que les autres, dont il était lui-même, ne le sont devenus que par leurs efforts. Il faut se souvenir ici que le « sage » (*cheng*) tel qu'il l'entend, qui représente le degré le plus élevé de la hiérarchie confucianiste, constitue en même temps, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs ¹, le premier échelon de la hiérarchie taoïste, se situant ainsi en quelque sorte au point-limite où se rejoignent les deux domaines exotérique et ésotérique. Dans ces conditions, on peut se demander si, en parlant du sage de naissance, Confucius a seulement voulu désigner par là l'homme qui possède par nature toutes les qualifications requises pour accéder effectivement et sans autre préparation à la hiérarchie initiatique, et qui, par conséquent, n'a nul besoin de s'efforcer tout d'abord de gravir peu à peu, par des études plus ou moins longues et pénibles, les degrés de la hiérarchie extérieure. Cela est très possible en effet et constitue même l'interprétation la plus vraisemblable ; un tel sens est d'ailleurs d'autant plus légitime qu'il implique tout au moins la reconnaissance du fait qu'il y a des êtres qui sont pour ainsi dire destinés, par leurs propres possibilités, à passer immédiatement au-delà de ce domaine exotérique dans lequel Confucius lui-même a toujours entendu se maintenir. D'autre part, cependant, on peut aussi se demander si, en dépassant les limitations inhérentes au point de vue proprement confucianiste, la sagesse innée n'est pas susceptible d'avoir une signification plus étendue et plus profonde, dans laquelle celle que nous venons d'indiquer pourrait du reste rentrer à titre de cas particulier.

Il est facile de comprendre qu'une telle question ait lieu de se poser, car, ainsi que nous avons eu souvent l'occasion de le dire, toute connaissance effective constitue une acquisition permanente, obtenue par l'être une fois pour toutes, et que rien ne peut jamais lui faire perdre. Par suite, si un être qui est parvenu à un certain degré de réalisation dans un état d'existence passe à un autre état, il devra nécessairement y apporter avec lui ce qu'il a ainsi acquis, et qui apparaîtra donc comme « inné » dans ce nouvel état ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut s'agir en cela que d'une réalisation demeurée incomplète, sans quoi le passage à un autre état n'aurait plus aucun sens concevable, et que, dans le cas de l'être qui passe à l'état humain, cas qui est celui qui nous intéresse plus particulièrement ici, cette réalisation n'est pas encore allée jusqu'à l'affranchissement des conditions de l'existence individuelle ; mais elle peut s'étendre depuis les degrés les plus élémentaires jusqu'au point le plus voisin de celui qui, dans l'état humain, correspondra à la perfection de cet état ². On peut même remarquer que, dans l'état primordial, tous les êtres qui naissent comme hommes devaient être dans ce dernier cas, puisqu'ils possédaient cette perfection de leur individualité d'une façon naturelle et spontanée, sans avoir aucun effort à faire pour y parvenir, ce qui implique qu'ils étaient sur le point d'atteindre un tel degré avant de naître à l'état humain ; ils étaient donc véritablement des sages de naissance, et cela non pas seulement dans l'acception restreinte où Confucius pouvait l'entendre à son propre point de vue, mais dans toute la plénitude du sens qui peut être donné à cette expression.

Avant d'aller plus loin, il est bon d'appeler l'attention sur le fait qu'il s'agit ici d'une acquisition obtenue dans des états d'existence autres que l'état humain, ce qui n'a donc et ne peut avoir rien de commun avec une conception « réincarnationniste » quelconque ; du reste, celle-ci, outre les raisons d'ordre métaphysique qui s'y opposent d'une façon absolue dans tous les cas, serait encore plus manifestement absurde dans celui des premiers hommes, et cela suffit pour qu'il soit inutile d'y insister davantage. Ce qu'il est peut-être plus important de remarquer expressément, parce qu'on pourrait plus facilement s'y méprendre, c'est que, quand nous parlons de l'état humain, il ne faut pas concevoir cette antériorité comme impliquant en réalité et littéralement une succession plus ou moins assimilable à la succession temporaire telle qu'elle existe à l'intérieur de l'état humain lui-même, mais seulement comme exprimant l'enchaînement causal des différents états ; ceux-ci, à vrai-dire, ne peuvent être décrits ainsi comme successifs que d'une façon purement symbolique, mais d'ailleurs il va de soi que, sans recourir à un tel symbolisme conforme aux conditions de notre monde, il serait tout à fait impossible d'exprimer les choses intelligiblement en langage humain. Cette réserve faite, on peut parler d'un être comme ayant déjà atteint un certain degré de réalisation

1. *La Grande Triade*, ch. XVIII.

2. Nous disons seulement le point le plus voisin, parce que, si la perfection d'un état individuel avait été effectivement atteinte, l'être n'aurait plus à passer par un autre état individuel.

avant de naître à l'état humain ; il suffit de savoir en quel sens on doit l'entendre pour que cette façon de parler, si inadéquate qu'elle soit en elle-même, ne présente véritablement aucun inconvénient ; et c'est ainsi qu'un tel être possédera de naissance le degré correspondant à cette réalisation dans le monde humain, degré pouvant aller depuis celui du *cheng-jen* ou sage confucianiste jusqu'à celui du *tchen-jen* ou « homme véritable ».

Il ne faudrait cependant pas croire que, dans les conditions actuelles du monde terrestre, cette sagesse innée puisse se manifester tout à fait spontanément comme il en était à l'époque primordiale, car il faut évidemment tenir compte des obstacles que le milieu y oppose. L'être dont il s'agit devra donc recourir aux moyens qui existent en fait pour surmonter ces obstacles, ce qui revient à dire qu'il n'est nullement dispensé, comme on pourrait être tenté de le supposer à tort, du rattachement à une « chaîne » initiatique, faute duquel, tant qu'il est dans l'état humain, il resterait simplement ce qu'il était en y entrant, et comme plongé dans une sorte de « sommeil » spirituel ne lui permettant pas d'aller plus loin dans la voie de sa réalisation. On pourrait encore concevoir, à la rigueur, qu'il manifeste extérieurement, sans avoir besoin de le développer d'une façon graduelle, l'état qui est celui du *cheng-jen*, parce que celui-ci n'est encore qu'à la limite supérieure du domaine exotérique ; mais, pour tout ce qui est au-delà, l'initiation proprement dite constitue toujours actuellement une condition indispensable, et d'ailleurs suffisante en pareil cas ¹. Cet être pourra alors passer en apparence par les mêmes degrés que l'initié qui est simplement parti de l'état de l'homme ordinaire, mais la réalité sera pourtant bien différente ; en effet, non seulement l'initiation, au lieu de n'être tout d'abord que virtuelle comme elle l'est habituellement sera pour lui immédiatement effective, mais encore il « reconnaîtra » ces degrés, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme les ayant déjà en lui, d'une façon qui peut être comparée à la « réminiscence » platonicienne, et qui est même sans doute au fond une des significations de celle-ci. Ce cas est comparable aussi à ce que serait, dans l'ordre de la connaissance théorique, celui de quelqu'un qui possède déjà intérieurement la conscience de certaines vérités doctrinales, mais qui est incapable de les exprimer parce qu'il n'a pas à sa disposition les termes appropriés, et qui, dès qu'il les entend énoncer, les reconnaît aussitôt et en pénètre entièrement le sens sans avoir aucun travail à faire pour se les assimiler. Il peut même se faire que, lorsqu'il se trouve en présence des rites et des symboles initiatiques, ceux-ci lui apparaissent comme s'il les avait toujours connus, d'une façon en quelque sorte « intemporelle », parce qu'il a effectivement en lui tout ce qui, au-delà et indépendamment des formes particulières, en constitue l'essence même ; et, en fait, cette connaissance n'a bien réellement aucun commencement temporel, puisqu'elle résulte d'une acquisition réalisée en dehors du cours de l'état humain, qui seul est véritablement conditionné par le temps.

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est que, pour parcourir la voie initiatique, un être tel que celui dont nous parlons n'a nul besoin de l'aide d'un *Guru* extérieur et humain, puisqu'en réalité, l'action du véritable *Guru* intérieur opère en lui dès le début, rendant évidemment inutile l'intervention de tout « substitut » provisoire, car le rôle du *Guru* extérieur n'est en définitive pas autre chose que celui-là ; et c'est là, à cet égard, le cas d'exception auquel il nous est déjà arrivé de faire allusion. Seulement, ce qu'il est indispensable de bien comprendre, c'est que précisément ce ne peut être là qu'un cas tout à fait exceptionnel, et qui l'est même naturellement de plus en plus à mesure que l'humanité avance davantage dans la marche descendante de son cycle ; on pourrait en effet y voir comme un dernier vestige de l'état primordial et de ceux qui l'ont suivi antérieurement au *Kali-Yuga*, vestige d'ailleurs forcément obscurci, puisque l'être qui possède « en droit » dès sa naissance la qualité d'« homme véritable » ou celle qui correspond à un moindre degré de réalisation ne peut plus la développer en fait d'une façon entièrement spontanée et indépendante de toute circonstance contingente. Bien entendu, le rôle des contingences n'en reste pas moins réduit pour lui au minimum, puisqu'il ne s'agit en somme que d'un rattachement initiatique pur et simple, qu'il lui est évidemment toujours possible d'obtenir, d'autant plus qu'il y sera comme invinciblement amené par les « affinités » qui sont un effet de sa nature même. Mais ce qu'il faut surtout éviter, car c'est là un danger qui est toujours à craindre quand on envisage des exceptions comme celles-là, c'est que certains ne puissent s'imaginer trop facilement qu'un tel cas est le leur, soit parce qu'ils se sentent

1. Le seul cas où cette condition n'existe pas est celui où il s'agit de la réalisation descendante, parce que celle-ci présuppose que la réalisation ascendante a été accomplie jusqu'à son terme ultime ; ce cas est donc évidemment tout autre que celui que nous envisagerons présentement.

naturellement portés à rechercher l'initiation, ce qui, le plus souvent, indique seulement qu'ils sont prêts à entrer dans cette voie, et non pas qu'ils l'ont déjà parcouru en partie dans un autre état, soit parce que, avant toute initiation, il leur est arrivé d'avoir quelques « lueurs » plus ou moins vagues, d'ordre probablement plus psychique que spirituel, qui n'ont en somme rien de plus extraordinaire et ne prouvent pas davantage que les « prémonitions » quelconques que peut avoir occasionnellement tout homme dont les facultés sont un peu moins étroitement limitées que ne le sont communément celles de l'humanité actuelle, et qui, par là même, se trouve moins exclusivement enfermé dans la seule modalité corporelle de son individualité, ce qui d'ailleurs, d'une façon générale, n'implique même pas nécessairement qu'il soit vraiment qualifié pour l'initiation. Tout cela ne représente assurément que des raisons tout à fait insuffisantes pour prétendre pouvoir se passer d'un Maître spirituel et arriver néanmoins sûrement à l'initiation effective, non moins que pour se dispenser de tout effort personnel en vue de ce résultat ; la vérité oblige à dire que c'est là une possibilité qui existe, mais aussi qu'elle ne peut appartenir qu'à une infime minorité, si bien qu'en somme il n'y a pas à en tenir compte pratiquement. Ceux qui ont réellement cette possibilité en prendront toujours conscience, au moment voulu, d'une façon certaine et indubitable, et c'est là, au fond la seule chose qui importe ; quant aux autres, leurs vaines imaginations, s'ils se laissaient entraîner à y ajouter foi et à se comporter en conséquence, ne pourraient que les conduire aux plus fâcheuses déceptions.

Travail initiatique collectif et « présence » spirituelle

Il est des formes initiatiques dans lesquelles, par leur constitution même, le travail collectif tient une place en quelque sorte prépondérante ; nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, qu'il puisse jamais se substituer au travail personnel et purement intérieur de chacun ou en dispenser d'une façon quelconque, mais du moins constitue-t-il en pareil cas un élément tout à fait essentiel, tandis qu'ailleurs il peut être très réduit ou même entièrement inexistant. Le cas dont il s'agit est notamment celui des initiations qui subsistent actuellement en Occident ; et sans doute en est-il plus généralement de même, à un degré plus ou moins accentué, dans toutes les initiations de métier, où qu'elles se rencontrent, car il y a là quelque chose qui paraît être inhérent à leur nature même. À ceci se rapporte par exemple un fait tel que celui, auquel nous avons fait allusion dans une récente étude en ce qui concerne la Maçonnerie ¹, d'une « communication » ne pouvant être effectuée que par le concours de trois personnes, de telle sorte qu'aucune d'elles ne possède à elle seule le pouvoir nécessaire à cet effet ; nous pouvons citer également, dans le même ordre d'idées, la condition de la présence d'un certain nombre minimum d'assistants, sept par exemple, pour qu'une initiation puisse avoir lieu valablement, tandis qu'il est d'autres initiations où la transmission, ainsi que cela se rencontre fréquemment dans l'Inde en particulier, s'opère simplement d'un maître à un disciple sans le concours de personne d'autre. Il va de soi qu'une telle différence de modalités doit entraîner des conséquences également différentes dans tout l'ensemble du Travail initiatique ultérieur ; et, parmi ces conséquences, il nous paraît surtout intéressant d'examiner de plus près celle qui se rapporte au rôle du *Guru* ou de ce qui en tient lieu.

Dans le cas où la transmission initiatique est effectuée par une seule personne, celle-ci assure par là même la fonction du *Guru*, vis-à-vis de l'initié ; peu importe ici que ses qualifications à cet égard soient plus ou moins complètes et que, comme il arrive souvent en fait, elle ne soit capable de conduire son disciple que jusqu'à tel ou tel stade déterminé ; le principe n'en est pas moins toujours le même : le *Guru* est là dès le point de départ, et il ne saurait y avoir aucun doute sur son identité. Dans l'autre cas, au contraire, les choses se présentent d'une façon beaucoup moins simple et moins évidente, et on peut légitimement se demander où est en réalité le *Guru* ; sans doute, tout « maître » peut toujours, quand il instruit un « apprenti », en tenir la place en un certain sens et dans une certaine mesure, mais ce n'est jamais que d'une façon très relative, et, si même celui qui accomplit la transmission initiatique n'est proprement qu'un *upaguru*, à plus forte raison en sera-t-il de même de tous les autres ; d'ailleurs, on ne trouve là rien qui ressemble à la relation exclusive du disciple à un *Guru* unique, qui est une condition indispensable pour qu'on puisse employer ce terme dans son véritable sens. En fait, il ne semble pas que, dans de telles initiations, il y ait jamais eu à proprement parler des Maîtres spirituels exerçant leur fonction d'une façon continue ; s'il y en a eu, ce qui évidemment ne peut être exclu ², ce n'est en somme que plus ou moins exceptionnellement, si bien que leur présence n'apparaît pas comme un élément constant et nécessaire dans la constitution spéciale des formes initiatiques dont il s'agit. Il faut cependant qu'il y ait malgré tout quelque chose qui en tienne lieu ; c'est pourquoi l'on doit se demander par qui ou par quoi cette fonction est remplie effectivement en pareil cas.

À cette question, on pourrait être tenté de répondre que c'est ici la collectivité elle-même constituée par l'ensemble, de l'organisation initiatique envisagée, qui joue le rôle de *Guru* ; cette réponse serait en effet suggérée assez naturellement par la remarque que nous avons faite tout d'abord sur l'importance prépondérante qui est alors accordée au travail collectif ; mais pourtant, sans qu'on puisse dire qu'elle soit entièrement fautive, elle est du moins tout à fait insuffisante. Il faut d'ailleurs bien préciser que, quand nous parlons à cet égard de la collectivité, nous ne l'entendons pas simplement comme la réunion des individus considérés dans leur seule modalité corporelle, ainsi qu'il pourrait en être s'il s'agissait d'un groupement profane quelconque ; ce que nous avons surtout en vue, c'est l'« entité psychique » collective, à laquelle certains ont donné fort improprement le nom d'« égrégora ». Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit à ce propos ³ : le « collectif » comme

1. Voir *Parole perdue et mots substitués*, dans le n° de décembre 1948 de la revue *Études Traditionnelles*.

2. Il dut nécessairement y en avoir tout au moins à l'origine même de toute forme initiatique déterminée, eux seuls ayant qualité pour réaliser l'« adaptation » requise par sa constitution.

3. Voir ch. VI : *Influences spirituelles et « égrégores »*.

tel ne saurait en aucune façon dépasser le domaine individuel, puisqu'il n'est en définitive qu'une résultante des individualités composantes, ni par conséquent aller au-delà de l'ordre psychique ; or, tout ce qui n'est que psychique ne peut avoir aucun rapport effectif et direct avec l'initiation puisque celle-ci consiste essentiellement dans la transmission d'une influence spirituelle, destinée à produire des effets d'ordre également spirituel, donc transcendant par rapport à l'individualité, d'où il faut évidemment conclure que tout ce qui peut rendre effective l'action d'abord virtuelle de cette influence doit nécessairement avoir un caractère supra-individuel, et par là même aussi, si l'on peut dire, supra-collectif. Du reste, il est bien entendu que ce n'est pas non plus en tant qu'individu humain que le *Guru* proprement dit exerce sa fonction, mais en tant qu'il représente quelque chose de supra-individuel dont, dans cette fonction, son individualité n'est en réalité que le support ; pour que les deux cas soient comparables, il faut donc que ce qui est ici assimilable au *Guru* soit, non pas la collectivité elle-même, mais le principe transcendant auquel elle sert de support et qui seul lui confère un caractère initiatique véritable. Ce dont il s'agit est donc ce qu'on peut appeler, au sens le plus strict du mot, une « présence » spirituelle, agissant dans et par le travail collectif même ; et c'est la nature de cette « présence », que, sans nullement prétendre traiter la question sous tous ses aspects, il nous reste à expliquer un peu plus complètement.

Dans la Kabbale hébraïque, il est dit que, lorsque les sages s'entretiennent des mystères divins, la *Shekinah* se tient entre eux ; ainsi, même dans une forme initiatique où le travail collectif ne paraît pas être, d'une façon générale, un élément essentiel, une « présence » spirituelle n'en est pas moins affirmée nettement dans le cas où un tel travail a lieu, et l'on pourrait dire que cette « présence » se manifeste en quelque sorte à l'intersection des « lignes de force » allant de l'un à l'autre de ceux qui y participent, comme si sa « descente » était appelée directement par la résultante collective qui se produit en ce point déterminé et qui lui fournit un support approprié. Nous n'insisterons pas davantage sur ce côté peut-être un peu trop « technique » de la question, et nous ajouterons seulement qu'il s'agit là plus spécialement du travail d'initiés qui sont déjà parvenus à un degré avancé de développement spirituel, contrairement à ce qui a lieu dans les organisations où le travail collectif constitue la modalité habituelle et normale dès le début ; mais, bien entendu, cette différence ne change rien au principe même de la « présence » spirituelle.

Ce que nous venons de dire doit, d'autre part, être rapproché de cette parole du Christ : « Lorsque deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux » ; et ce rapprochement est particulièrement frappant quand on sait quelle relation étroite existe entre le Messie et la *Shekinah* ¹. Il est vrai que selon l'interprétation courante, ceci concernerait simplement la prière ; mais, si légitime que soit cette application dans l'ordre exotérique, il n'y a aucune raison pour s'y limiter exclusivement et pour ne pas envisager aussi une autre signification plus profonde, qui par là même sera vraie *a fortiori* ; ou du moins il ne saurait y avoir à cela d'autre raison que la limitation du point de vue exotérique lui-même, pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas le dépasser. Nous devons aussi appeler tout spécialement l'attention sur l'expression « en mon nom » qui se rencontre d'ailleurs si fréquemment dans l'Évangile, car elle semble n'être plus entendue actuellement qu'en un sens fort amoindri, si même elle ne passe à peu près inaperçue ; presque personne, en effet, ne comprend plus tout ce qu'elle implique traditionnellement en réalité, sous le double rapport doctrinal et rituel. Nous avons déjà parlé quelque peu de cette dernière question en diverses occasions, et peut-être aurons-nous encore à y revenir ; pour le moment, nous voulons seulement en indiquer ici une conséquence très importante au point de vue où nous nous sommes placés : c'est que, en toute rigueur, le travail d'une organisation initiatique doit toujours s'accomplir « au nom » du principe spirituel dont elle

1. On prétend parfois qu'il existerait une variante de ce texte, portant seulement « trois » au lieu de « deux ou trois », et certains veulent interpréter ces trois comme étant le corps, l'âme et l'esprit ; il s'agirait donc de la concentration et de l'unification de tous les éléments de l'être dans le travail intérieur, nécessaire pour que s'opère la « descente » de l'influence spirituelle au centre de cet être. Cette interprétation est assurément plausible, et, indépendamment de la question de savoir exactement quel est le texte le plus correct, elle exprime en elle-même une vérité incontestable, mais, en tout cas, elle n'exclut nullement celle qui se rapporte au travail collectif ; seulement, si le nombre de trois était réellement spécifié, il faudrait admettre qu'il représente alors un minimum requis pour l'efficacité de celui-ci, ainsi qu'il en est en fait dans certaines formes initiatiques.

procède et qu'elle est destinée à manifester en quelque sorte dans notre monde ¹. Ce principe peut être plus ou moins « spécialisé », conformément aux modalités qui sont propres à chaque organisation initiatique ; mais, étant de nature purement spirituelle, comme l'exige évidemment le but même de toute initiation, il est toujours, en définitive, l'expression d'un aspect divin, et c'est une émanation directe de celui-ci qui constitue proprement la « présence » inspirant et guidant le travail initiatique collectif, afin que celui-ci puisse produire des résultats effectifs selon la mesure des capacités de chacun de ceux qui y prennent part.

1. Toute formule rituelle autre que celle qui répond à ce que nous disons ici ne peut donc, lorsqu'elle lui est substituée, être considérée que comme en représentant un amoindrissement, dû à une méconnaissance ou à une ignorance plus ou moins complète de ce que le « nom » est véritablement, et impliquant par conséquent une certaine dégénérescence de l'organisation initiatique, puisque cette substitution montre que celle-ci n'est plus pleinement consciente de la nature réelle de la relation qui l'unit à son principe spirituel.

Sur le rôle du guru

Nous avons eu, en ces derniers temps, l'occasion de constater chez certains, au sujet du rôle du *Guru*¹ des méprises et des exagérations telles que nous nous voyons obligé de revenir encore sur cette question pour mettre quelque peu les choses au point. Nous serions presque tentés, en présence de certaines affirmations, de regretter d'avoir insisté nous-mêmes sur ce rôle autant que nous l'avons fait en maintes circonstances ; il est vrai que beaucoup ont tendance à en amoindrir l'importance, sinon même à la méconnaître entièrement, et c'est là ce qui justifiait notre insistance ; mais c'est d'erreurs dans le sens opposé à celui-là qu'il s'agit cette fois.

Ainsi, il en est qui vont jusqu'à prétendre que nul ne pourra jamais atteindre la Délivrance s'il n'a un *Guru*, et, naturellement, ils entendent par là un *Guru* humain ; nous ferons remarquer tout d'abord que ceux-là feraient assurément beaucoup mieux de se préoccuper de choses moins éloignées d'eux que le but ultime de la réalisation spirituelle, et de se contenter d'envisager la question en ce qui concerne les premières étapes de celle-ci, qui sont d'ailleurs, en fait, celles pour lesquelles la présence d'un *Guru* peut apparaître comme plus particulièrement nécessaire. Il ne faut pas oublier, en effet, que le *Guru* humain n'est en réalité, comme nous l'avons déjà dit précédemment, qu'une représentation extérieure et comme un « substitut » du véritable *Guru* intérieur, de sorte que sa nécessité n'est due qu'à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est encore incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. C'est là, en tout cas, ce qui limite aux premiers stades cette nécessité de l'aide d'un *Guru* humain, et nous disons les premiers stades parce qu'il va de soi que la communication dont il s'agit devient possible pour un être bien avant qu'il ne soit sur le point d'atteindre la Délivrance. Maintenant, en tenant compte de cette restriction, peut-on considérer cette nécessité comme absolue, ou, en d'autres termes, la présence du *Guru* humain est-elle, dans tous les cas rigoureusement indispensable au début de la réalisation, c'est-à-dire, sinon pour conférer une initiation valable, ce qui serait par trop évidemment absurde, du moins pour rendre effective une initiation qui, sans cette condition, demeurerait toujours simplement virtuelle ? Si important que soit réellement le rôle du *Guru*, et ce n'est certes pas nous qui songerons à le contester, nous sommes bien obligés de dire qu'une telle assertion est tout à fait fautive, et cela pour plusieurs raisons, dont la première est qu'il y a des cas exceptionnels d'êtres chez lesquels une transmission initiatique pure et simple suffit, sans qu'un *Guru* ait à intervenir en quoi que ce soit, pour « réveiller » immédiatement des acquisitions spirituelles obtenues dans d'autres états d'existence ; si rares que soient ces cas, ils prouvent tout au moins qu'il ne saurait en aucune façon s'agir d'une nécessité de principe. Mais il y a autre chose qui est beaucoup plus important à considérer ici, puisqu'il ne s'agit plus en cela de faits exceptionnels dont on pourrait dire avec raison qu'il n'y a pas lieu de tenir compte pratiquement, mais bien des voies parfaitement normales : c'est qu'il existe des formes d'initiation qui, par leur constitution même, n'impliquent aucunement que quelqu'un doive y remplir la fonction d'un *Guru* au sens propre de ce mot, et ce cas est surtout celui de certaines formes dans lesquelles le travail collectif tient une place prépondérante, le rôle du *Guru* étant joué alors, non pas par un individu humain, mais par une influence spirituelle effectivement présente au cours de ce travail². Sans doute, il y a là un certain désavantage, en ce sens qu'une telle voie est évidemment moins sûre et plus difficile à suivre que celle où l'initié bénéficie du contrôle constant d'un Maître spirituel ; mais c'est là une toute autre question, et ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que l'existence même de ces formes initiatiques, qui se proposent nécessairement le même but que les autres, et qui par conséquent doivent mettre à la disposition de leurs adhérents des moyens suffisants pour y parvenir dès lors qu'ils sont pleinement

1. Bien que ce terme appartienne proprement à la tradition hindoue, nous entendons ici par là, pour simplifier le langage, un Maître spirituel au sens le plus général, quelle que soit la forme traditionnelle dont il relève.

2. Il est à remarquer à cet égard que, même dans certaines formes initiatiques où la fonction du *Guru* existe normalement, elle n'est pourtant pas toujours strictement indispensable en fait : ainsi, dans l'initiation islamique, certaines *turuq*, surtout dans les conditions actuelles, ne sont plus dirigées par un véritable *Sheikh* capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel, mais seulement par des *Kholafâ* qui ne peuvent guère faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique ; il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il en est ainsi, la *barakah* du *Sheikh* fondateur de la *tariqah* peut fort bien, tout au moins pour des individualités particulièrement bien douées, et en vertu de ce simple rattachement à la *silsilah*, suppléer à l'absence d'un *Sheikh* présentement vivant, et ce cas devient alors tout à fait comparable à celui que nous venons de rappeler.

qualifiés, prouve amplement que la présence d'un *Guru* ne saurait être regardée comme constituant une condition indispensable dans tous les cas. Il est d'ailleurs bien entendu que, qu'il y ait ou non un *Guru* humain, le *Guru* intérieur est toujours présent, puisqu'il ne fait qu'un avec « Soi » lui-même; que, pour se manifester à ceux qui ne peuvent pas encore en avoir une conscience immédiate, il prenne pour support un être humain ou une influence spirituelle « non-incarnée », ce n'est là en somme qu'une différence de modalités qui n'affecte en rien l'essentiel.

Nous avons dit tout à l'heure que le rôle du *Guru*, là où il existe, est surtout important au début de l'initiation effective, et cela peut même paraître tout à fait évident, car il est naturel qu'un initié ait d'autant plus besoin d'être guidé qu'il est moins avancé dans la voie ; cette remarque contient déjà implicitement la réfutation d'une autre erreur que nous avons constatée, et qui consiste à prétendre qu'il ne peut y avoir de véritable *Guru* que celui qui est déjà parvenu au terme de la réalisation spirituelle, c'est-à-dire à la Délivrance. S'il en était vraiment ainsi, ce serait plutôt décourageant pour ceux qui cherchent à obtenir l'aide d'un *Guru*, car il est bien clair que les chances qu'ils auraient d'en rencontrer un seraient alors extrêmement restreintes ; mais, en réalité, pour que quelqu'un puisse jouer efficacement ce rôle de *Guru* au commencement, il suffit qu'il soit capable de conduire son disciple jusqu'à un certain degré d'initiation effective, ce qui est possible même s'il n'a pas été lui-même plus loin que ce degré ¹. C'est pourquoi l'ambition d'un vrai *Guru*, si l'on peut dire, doit être surtout de mettre son disciple en état de se passer de lui le plus tôt possible, soit en l'adressant, quand il ne peut plus le conduire plus loin, à un autre *Guru* ayant une compétence plus étendue que la sienne propre ², soit, s'il en est capable, en l'amenant au point où s'établira la communication consciente et directe avec le *Guru* intérieur ; et, dans ce dernier cas, cela est tout aussi vrai si le *Guru* humain est véritablement un *jīvan-mukta* que s'il ne possède qu'un moindre degré de réalisation spirituelle.

Nous n'en avons pas encore fini avec toutes les conceptions erronées qui ont cours dans certains milieux, et parmi lesquelles il en est une qui nous paraît particulièrement dangereuse ; il est des gens qui s'imaginent qu'ils peuvent se considérer comme rattachés à telle forme traditionnelle par le seul fait que c'est celle à laquelle appartient leur *Guru*, ou du moins celui qu'ils se croient autorisés à regarder comme tel, et sans qu'ils aient pour cela à rien faire d'autre ni à accomplir quelque rite que ce soit. Il devrait être bien évident que ce prétendu rattachement ne saurait aucunement avoir une valeur effective, qu'il n'a même pas la moindre réalité ; il serait vraiment trop facile de se rattacher à une tradition sans autres conditions que celle-là, et on ne peut voir là que l'effet d'une méconnaissance complète de la nécessité de la pratique d'un exotérisme, qui, dans le cas d'une initiation relevant d'une tradition déterminée et non exclusivement ésotérique, ne peut naturellement être que celui de cette même tradition ³. Ceux qui pensent ainsi se croient sans doute déjà passés au-delà de toutes les formes, mais leur erreur n'en est encore que plus grande, car le besoin même qu'ils éprouvent de recourir à un *Guru* est une preuve suffisante qu'ils n'en sont pas encore là ⁴; que le *Guru* lui-même y soit parvenu ou non, cela ne change rien en ce qui concerne les disciples et ne les regarde même en aucune façon. Ce qui est le plus étonnant, il faut bien le dire, c'est qu'il puisse se trouver un *Guru* qui accepte des disciples dans de semblables conditions, et sans avoir préalablement rectifié chez eux cette erreur ; cela seul serait même de nature à causer de sérieux doutes sur la réalité de sa

1. Cette capacité suppose d'ailleurs, outre le développement spirituel correspondant à la possession de ce degré, certaines qualités spéciales, de même que, parmi ceux qui possèdent les mêmes connaissances dans un ordre quelconque, tous ne sont pas également aptes à les enseigner à d'autres.

2. Il doit être bien entendu que ce changement ne peut jamais s'opérer régulièrement et légitimement qu'avec l'autorisation du premier *Guru*, et même sur son initiative, car c'est lui seul, et non pas le disciple, qui peut apprécier si son rôle est terminé vis-à-vis de celui-ci, et aussi si tel autre *Guru* est réellement capable de le mener plus loin qu'il ne le pouvait lui-même. Ajoutons qu'un tel changement peut aussi avoir parfois une raison toute différente, et être dû seulement à ce que le *Guru* constate que le disciple, du fait de certaines particularités de sa nature individuelle, peut être guidé plus efficacement par quelqu'un d'autre.

3. Nous prenons ici le mot « exotérisme » dans son acception la plus large, pour désigner la partie d'une tradition qui s'adresse à tous indistinctement, et qui constitue la base normale et nécessaire de toute initiation correspondante.

4. Il y a même ici quelque chose de contradictoire, car, s'ils avaient pu réellement arriver à ce point avant d'avoir un *Guru*, ce serait assurément la meilleure preuve que celui-ci n'est pas indispensable comme ils l'affirment d'autre part.

qualité spirituelle. En effet, tout véritable Maître spirituel doit nécessairement exercer sa fonction en conformité avec une tradition déterminée ; quand il n'en est pas ainsi, c'est là une des marques qui permettent le plus facilement de reconnaître qu'on n'a affaire qu'à un faux Maître spirituel, qui d'ailleurs, dans certains cas, peut très bien n'être pas de mauvaise foi, mais s'illusionner lui-même par ignorance des conditions réelles de l'initiation ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour qu'il ne soit pas utile d'y insister davantage ¹. Il importe d'ailleurs, car il faut prévoir toutes les objections de faire une distinction très nette entre ce cas et celui où il peut arriver que, accidentellement en quelque sorte, et en dehors de sa fonction traditionnelle, un Maître spirituel donne non seulement des éclaircissements d'ordre doctrinal, ce qui ne saurait soulever de difficulté, mais aussi certains conseils d'un caractère plus pratique à des personnes n'appartenant pas à sa propre tradition ; il doit être bien entendu qu'il ne peut s'agir alors que de simples conseils, qui, tout comme ceux qui pourraient venir de quelqu'un d'autre, tirent uniquement leur valeur des connaissances que celui qui les donne possède en tant qu'individu humain, et non pas en tant que représentant d'une certaine tradition, et qui ne sauraient aucunement mettre, vis-à-vis de lui, celui qui les reçoit dans la situation d'un disciple au sens initiatique de ce mot. Cela n'a évidemment rien de commun avec la prétention de conférer une initiation à des gens qui ne remplissent pas les conditions voulues pour la recevoir valablement, conditions parmi lesquelles figure toujours nécessairement le rattachement régulier et effectif à la tradition à laquelle appartient la forme initiatique envisagée, avec toutes les observances rituelles qui y sont impliquées essentiellement ; et il faut dire nettement que, faute de ce rattachement, la relation qui unit les soi-disant disciples à leur *Guru* n'est elle-même, en tant que lien initiatique, qu'une illusion pure et simple.

1. Voir ch. XXI : *Vrais et faux instructeurs spirituels*.

Sur les degrés initiatiques

Nous avons été fort étonné de constater en ces derniers temps que certains, dont nous pensions cependant qu'ils auraient dû mieux comprendre ce que nous avons exposé à maintes reprises sur l'initiation, commettaient encore à ce sujet d'assez étranges méprises, témoignant de notions tout à fait inexactes sur des questions qui sont pourtant relativement simples. C'est ainsi que, notamment, nous avons entendu émettre l'assertion, parfaitement inexplicable de la part de quiconque possède ou devrait posséder quelque connaissance de ces choses, que, entre l'état spirituel d'un initié qui est simplement « entré dans la voie » et l'« état primordial », il n'existe aucun degré intermédiaire. La vérité est qu'il en existe au contraire un grand nombre, car le chemin des « petits mystères », qui aboutit à l'« état primordial », est certainement fort long à parcourir, et en fait, bien peu arrivent jusqu'à son terme ; comment pourrait-on soutenir que tous ceux qui sont sur ce chemin sont réellement au même point, et qu'il n'en est pas qui soient parvenus à des étapes différentes ? D'ailleurs, s'il en était ainsi, comment se ferait-il que les formes initiatiques qui se rapportent proprement aux « petits mystères » comprennent généralement une pluralité de degrés, par exemple trois dans certains d'entre elles, sept dans certaines autres, pour nous borner aux cas les plus connus, et à quoi ces degrés pourraient-ils bien correspondre ? Nous avons cité aussi une énumération taoïste dans laquelle, entre l'état de l'« homme sage » et celui de l'« homme véritable », il est fait mention de deux autres degrés intermédiaires ¹ ; cet exemple est même particulièrement net, puisque l'« état primordial », qui est celui de l'« homme véritable », y est expressément situé au quatrième degré d'une hiérarchie initiatique. Dans tous les cas, et de quelque façon qu'ils soient répartis, ces degrés ne peuvent, théoriquement tout au moins, ou symboliquement si l'on veut, lorsqu'il s'agit d'une initiation simplement virtuelle, représenter rien d'autre que les différentes étapes d'une initiation effective, auxquelles correspondent nécessairement autant d'états spirituels distincts dont elles sont la réalisation successive ; s'il en était autrement, ils seraient entièrement dépourvus de toute signification. En réalité, les degrés intermédiaires de l'initiation peuvent même être en multitude indéfinie, et il doit être bien entendu que ceux qui existent dans une organisation initiatique ne constituent jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale et « schématique », limitée à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisée, ce qui explique d'ailleurs la diversité de ces classifications ². Il va de soi aussi que, même si une organisation initiatique, pour une raison quelconque de « méthode », ne confère pas des degrés nettement distincts et marqués par des rites particuliers à chacun d'eux, cela n'empêche pas que les mêmes étapes existent forcément pour ceux qui y sont rattachés, du moins dès qu'ils passent à l'initiation effective, car il n'y a aucun moyen qui permette d'atteindre directement le but.

Nous pouvons encore présenter les choses d'une autre façon, qui les rend peut-être encore plus « tangibles » : nous avons expliqué que l'initiation aux « petits mystères », qui prend naturellement l'homme tel qu'il est dans son état actuel, lui fait en quelque sorte remonter le cycle parcouru dans le sens descendant par l'humanité au cours de son histoire, afin de le ramener finalement jusqu'à l'« état primordial » lui-même ³. Or, il est évident qu'entre celui-ci et l'état présent de l'humanité, il y a eu bien des stades intermédiaires, comme le prouve la distinction traditionnelle des quatre âges, à l'intérieur de chacun desquels il y aurait d'ailleurs lieu d'établir encore des subdivisions ; la dégénérescence spirituelle ne s'est pas produite d'un seul coup, mais par étapes successives, et, logiquement, la régénération ne peut s'opérer qu'en parcourant les mêmes étapes en sens inverse, et en se rapprochant ainsi graduellement de l'« état primordial » qu'il s'agit de reconquérir.

Nous comprendrions mieux qu'on puisse croire qu'il n'y a pas de degrés distincts dans le parcours des « grands mystères », c'est-à-dire entre l'état de l'« homme véritable » et celui de l'« homme transcendant » ; ce serait également faux, mais du moins cette illusion serait-elle plus facilement explicable. Il y a cependant de multiples états supra-individuels, parmi lesquels il en est qui sont en réalité fort éloignés de l'état inconditionné dans lequel seul est réalisée la « Délivrance » ou l'« Identité Suprême » ; mais, dès qu'un être a dépassé l'« état primordial » pour atteindre un état supra-individuel quel qu'il soit, quiconque est encore dans l'état individuel humain le perd de vue

1. Voir *La Grande Triade*, ch. XVIII.

2. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLIV.

3. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXIX.

en quelque sorte, comme un observateur dont la vue serait limitée à un plan horizontal ne pourrait connaître d'une verticale que son seul point de rencontre avec ce plan, tous les autres lui échappant nécessairement. Ce point, qui correspond proprement à l'« état primordial », est donc en même temps, comme nous l'avons dit ailleurs, la « trace » unique de tous les états supra-humains ; c'est pourquoi, de l'état humain, l'« homme transcendant » et ceux qui ont seulement réalisé des états supra-individuels encore conditionnés sont véritablement « indiscernables » entre eux, ainsi que de l'« homme véritable » lui-même qui n'est pourtant parvenu qu'au centre de l'état humain et n'a actuellement la possession effective d'aucun état supérieur ¹.

Cette note n'a d'autre but que de rappeler certaines notions que nous avons déjà exposées, mais qui paraissent bien n'avoir pas été toujours suffisamment comprises ; et nous avons estimé d'autant plus nécessaire d'y revenir qu'il est véritablement bien dangereux, pour ceux qui n'en sont encore qu'au premier stade de l'initiation, de s'imaginer qu'ils sont déjà, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des candidats immédiats à la réalisation de l'« état primordial ». Il est vrai qu'il en est qui vont encore beaucoup plus loin et qui se persuadent que, pour obtenir immédiatement la « Délivrance » elle-même, il suffit d'en éprouver un désir sincère, accompagné d'une confiance absolue dans un Guru, sans avoir le moindre effort à accomplir par soi-même ; assurément, on croit rêver quand on se trouve en présence de pareilles aberrations !

1. Voir encore *La Grande Triade*, ch. XVIII.

Contre le « quiétisme »

Bien que nous ayons souvent parlé déjà des différences profondes qui séparent le mysticisme de tout ce qui est d'ordre ésotérique et initiatique, nous ne croyons pas inutile de revenir sur un point particulier qui se rattache à cette question, ayant eu l'occasion de constater qu'il y a là encore une erreur assez répandue : il s'agit de la qualification de « quiétisme » appliquée à certaines doctrines orientales. Que ce soit une erreur, cela résulte déjà du fait que ces doctrines n'ont rien de mystique, tandis que le terme même de « quiétisme » a été créé spécialement pour désigner une forme de mysticisme, qui est d'ailleurs de celles qu'on peut appeler « aberrantes », et dont le caractère principal est de pousser à l'extrême la passivité qui, à un degré ou à un autre, est inhérente au mysticisme comme tel. Or, d'une part, il convient de ne pas étendre des termes de ce genre à ce qui ne relève pas du domaine mystique, car ils deviennent alors aussi impropres que les étiquettes philosophiques quand on prétend les appliquer en dehors de la philosophie ; et, d'autre part, la passivité, même dans les limites où elle peut être considérée en quelque sorte comme « normale » au point de vue mystique, et à plus forte raison dans son exagération « quiétiste », est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme » est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme », tout comme celle de « panthéisme », n'est bien souvent, chez certains, qu'un prétexte pour écarter ou déprécier une doctrine sans se donner la peine de l'étudier plus profondément et de chercher vraiment à la comprendre ; il en est ainsi, plus généralement, de toutes les épithètes « péjoratives » qu'on emploie à tort et à travers pour qualifier des doctrines fort diverses, en reprochant à celles-ci de « tomber » dans ceci ou cela, expression habituelle, en pareil cas et qui est très significative à cet égard ; mais, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, toute erreur a nécessairement quelque raison de se produire, de sorte qu'il est bon malgré tout, d'examiner les choses d'un peu plus près.

Il n'est pas douteux que le quiétisme, au sens propre de ce mot, jouit d'une mauvaise réputation en Occident, et tout d'abord dans les milieux religieux, ce qui est naturel en somme, puisque la variété de mysticisme qui est ainsi désignée a été expressément déclarée hétérodoxe, et à juste titre, en raison des nombreux et graves dangers qu'elle présente à divers points de vue, et qui, au fond, ne sont autres que ceux de la passivité elle-même portée à son plus haut degré et mise en pratique « intégralement », nous voulons dire sans qu'aucune atténuation soit apportée aux conséquences qu'elle entraîne dans tous les ordres. De ce côté, il n'y a donc pas lieu de s'étonner si ceux à qui les injures tiennent lieu d'arguments, et qui ne sont malheureusement que trop nombreux, se servent du quiétisme, aussi bien que du panthéisme, comme d'une sorte d'« épouvantail », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour détourner ceux qui s'en laissent impressionner de tout ce devant quoi eux-mêmes éprouvent une crainte qui, en fait, n'est due qu'à leur incapacité de le comprendre. Mais il y a quelque chose de plus curieux ; c'est que la mentalité « laïque » des modernes retourne volontiers cette même accusation de quiétisme contre la religion elle-même, en l'étendant indûment, non seulement à tous les mystiques, y compris les plus orthodoxes d'entre eux, mais encore aux religieux appartenant aux Ordres contemplatifs, qui d'ailleurs sont tous indistinctement des « mystiques » à ses yeux, bien qu'ils ne le soient pourtant pas nécessairement en réalité ; il en est même qui poussent la confusion encore plus loin, allant jusqu'à identifier purement et simplement mysticisme et religion.

Ceci s'explique assez facilement par les préjugés qui sont, d'une façon générale, inhérents à la mentalité occidentale moderne : celle-ci, tournée exclusivement vers l'action extérieure, en est arrivée peu à peu, non seulement à ignorer pour son propre compte tout ce qui se rapporte à la contemplation, mais même à éprouver à son égard une véritable haine partout où elle la rencontre. Ces préjugés sont tellement répandus que bien des gens qui se considèrent comme religieux, mais qui n'en sont pas moins fortement affectés par cette mentalité anti-traditionnelle, déclarent volontiers qu'ils font une grande différence entre les Ordres contemplatifs et ceux qui s'occupent d'activités sociales : ils n'ont naturellement que des éloges pour ces derniers, mais, en revanche, ils sont tout prêts à s'accorder avec leurs adversaires pour demander la suppression des premiers, sous prétexte qu'il ne sont plus adaptés aux conditions d'une époque de « progrès » comme la nôtre ! Il convient de remarquer en passant que, actuellement encore, une telle distinction serait impossible dans les Églises chrétiennes d'Orient, où l'on ne conçoit pas que quelqu'un puisse se faire moine pour autre chose que pour se livrer à la contemplation, et où d'ailleurs la vie contemplative, bien loin d'être

taxée sottement d'« inutilité » et « d'oisiveté », est au contraire unanimement regardée comme la forme supérieure d'activité qu'elle est véritablement.

Il faut dire, à ce propos, qu'il y a dans les langues occidentales quelque chose qui est assez gênant, et qui peut contribuer pour une part à certaines confusions : c'est l'emploi des mots « actions » et « activité », qui ont évidemment une origine commune, mais qui n'ont cependant ni le même sens ni la même extension. L'action est toujours entendue comme une activité d'ordre extérieur, ne relevant proprement que du domaine corporel, et c'est précisément en cela qu'elle se distingue de la contemplation et qu'elle semble même s'y opposer d'une certaine façon, bien que, ici comme partout, le point de vue de l'opposition ait forcément un caractère illusoire, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, et que ce soit plutôt d'un complémentarisme qu'il s'agit en réalité. Par contre, l'activité a un sens beaucoup plus général et qui s'applique également dans tous les domaines et à tous les niveaux de l'existence : ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, on parle bien d'activité mentale, mais, même avec toute l'imprécision du langage courant, on ne pourrait guère parler d'action mentale ; et, dans un ordre plus élevé, on peut tout aussi bien parler d'activité spirituelle, ce qu'est effectivement la contemplation (distinguée, bien entendu, de la simple méditation qui n'est qu'un moyen mis en œuvre pour y parvenir, et qui appartient encore au domaine de la mentalité individuelle). Il y a même quelque chose de plus : si l'on envisage le complémentarisme de l'« actif » et du « passif », en correspondance avec l'« acte » et la « puissance » pris au sens aristotélicien, on voit sans peine que ce qui est le plus actif est aussi, et par là même, ce qui est le plus proche de l'ordre purement spirituel, tandis que l'ordre corporel est celui où prédomine la passivité ; de là dérive cette conséquence, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que l'activité est d'autant plus grande et plus réelle qu'elle s'exerce dans un domaine plus éloigné de celui de l'action. Malheureusement, la plupart des modernes ne semblent guère comprendre ce point de vue, et il en résulte de singulières méprises, comme celle de certains orientalistes qui n'hésitent pas à qualifier de « passif » *Purusha*, s'il s'agit de la tradition hindoue, ou *Tien*, s'il s'agit de la tradition extrême-orientale, c'est-à-dire, dans tous les cas, ce qui est précisément au contraire le principe actif de la manifestation universelle !

Ces quelques considérations permettent de comprendre pourquoi les modernes sont tentés de voir du « quiétisme », ou ce qu'ils croient pouvoir appeler ainsi, dans toute doctrine qui met la contemplation au-dessus de l'action, c'est-à-dire en somme dans toute doctrine traditionnelle sans exception ; ils semblent d'ailleurs croire que cela revient en quelque sorte à mépriser l'action et même à lui dénier toute valeur propre, fût-ce dans l'ordre contingent qui est le sien, ce qui est tout à fait faux, puisqu'il ne s'agit en réalité que de situer chaque chose à la place qui doit normalement lui appartenir : reconnaître qu'une chose occupe le plus bas degré dans une hiérarchie ne revient certes nullement à nier la légitimité de son existence, car elle n'en est pas moins un élément nécessaire de l'ensemble dont elle fait partie. Nous ne savons trop pourquoi on a pris l'habitude de s'attaquer plus spécialement, sous ce rapport, à la doctrine hindoue, qui en cela ne diffère absolument en rien des autres traditions, qu'elles soient orientales ou occidentales ; nous nous sommes du reste suffisamment expliqués en diverses occasions, sur la façon dont elle envisage l'action, pour n'avoir pas besoin d'y insister davantage ici. Nous ferons seulement remarquer combien il est absurde de parler du « quiétisme » à propos du *Yoga*, comme certains le font, quand on songe à l'activité prodigieuse qu'il faut déployer, et cela dans tous les domaines, pour parvenir au but du *Yoga* (c'est-à-dire en réalité au *Yoga* même, entendu dans son sens strict, les moyens préparatoires n'étant ainsi désignés que par extension) ; d'ailleurs, il s'agit là de méthodes proprement initiatiques, dont l'activité est un des caractères essentiels comme telles. Ajoutons pour prévenir toute objection possible, que, si les interprétations de quelques Hindous contemporains peuvent sembler se prêter à l'imputation de « quiétisme », c'est que ceux-là ne sont qualifiés à aucun degré pour parler de ces choses, et que même, du fait de l'éducation occidentale qu'ils ont reçue, ils sont presque aussi ignorants que les Occidentaux eux-mêmes de ce qui concerne leur propre tradition.

Mais, si l'on est convenu de reprocher à la doctrine hindoue de mépriser l'action, c'est surtout d'une façon générale, au sujet du Taoïsme qu'on éprouve le besoin de parler plus expressément encore de « quiétisme », et cela à cause du rôle qu'y joue le « non-agir » (*wou-wei*), dont les orientalistes ne comprennent nullement la véritable signification, et que certains d'entre eux font synonyme d'« inactivité », de « passivité » et même d'« inertie » (c'est d'ailleurs parce, que le principe actif de la manifestation est « non-agissant » qu'ils le prétendent « passif » comme nous le disions plus

haut). Il en est pourtant quelques-uns qui se sont rendu compte qu'il y a là une erreur ; mais, ne comprenant pas davantage au fond ce dont il s'agit, et confondant également action et activité, ils se refusent alors à traduire *wou-wei* par « non-agir », et ils remplacent ce terme par des périphrases plus ou moins vagues et insignifiantes, qui amoindrissent la portée de la doctrine et ne laissent plus rien apercevoir de son sens profond et spécifiquement initiatique. En réalité, la traduction par « non-agir » est la seule acceptable, mais, à cause de l'incompréhension ordinaire, il convient d'expliquer comment on doit l'entendre : non seulement ce « non-agir » n'est point l'inactivité, mais, suivant ce que nous avons indiqué précédemment, il est au contraire la suprême activité, et cela parce qu'il est aussi loin que possible du domaine de l'action extérieure, et complètement affranchi de toutes les limitations qui sont imposées à celle-ci par sa propre nature ; si le « non-agir » n'était, par définition même, au-delà de toutes les oppositions, on pourrait donc dire qu'il est en quelque sorte l'extrême opposé du but que le quiétisme assigne au développement de la spiritualité.

Il va de soi que le « non-agir », ou ce qui lui équivaut dans la partie initiatique des autres traditions, implique, pour celui qui y est parvenu, un parfait détachement à l'égard de l'action extérieure, comme d'ailleurs de toutes les autres choses contingentes, et cela parce qu'un tel être se situe au centre même de la « roue cosmique », tandis que ces choses n'appartiennent qu'à sa circonférence ; si le quiétisme professe de son côté une indifférence qui paraît ressembler à quelques égards à ce détachement, c'est assurément pour de tout autres raisons. De même que des phénomènes similaires peuvent être dus à des causes fort diverses, des façons d'agir (ou, dans certains cas, de s'abstenir d'agir) qui sont extérieurement les mêmes peuvent procéder des intentions les plus différentes ; mais naturellement, pour ceux qui s'en tiennent aux apparences, il peut résulter de là bien des fausses assimilations. Il y a effectivement sous ce rapport certains faits, étranges aux yeux des profanes, qui pourraient être invoqués par eux à l'appui du rapprochement erroné qu'ils veulent établir entre le quiétisme et des traditions d'ordre initiatique ; mais ceci soulève quelques questions qui sont assez intéressantes en elles-mêmes pour mériter que nous leur consacrons spécialement un prochain chapitre.

Folie apparente et sagesse cachée

Nous faisons allusion, à la fin du précédent chapitre, à certaines façons d'agir plus ou moins extraordinaires qui peuvent, suivant les cas, procéder de raisons fort différentes ; il est vrai que, d'une manière générale, elles impliquent toujours que l'action extérieure est envisagée autrement qu'elle ne l'est par la majorité des hommes, et qu'il n'est pas accordé, à cette action prise en elle-même, l'importance qu'on lui attribue communément ; mais il y a à cet égard bien des distinctions à faire. Nous devons préciser tout d'abord que le détachement vis-à-vis de l'action, dont nous parlions à propos du « non-agir », est avant tout une parfaite indifférence en ce qui concerne les résultats qu'on peut en obtenir, puisque ces résultats, quels qu'ils soient, n'affectent plus réellement l'être qui est parvenu au centre de la « roue cosmique ». En outre, il est évident qu'un tel être n'agira jamais par besoin d'agir, et que d'ailleurs, s'il doit agir pour un motif quelconque, tout en ayant pleinement conscience que cette action n'est qu'une simple apparence contingente, illusoire comme telle à son propre point de vue (nous ne disons pas, bien entendu, au point de vue des autres êtres qui en sont témoins), il ne l'accomplira pas forcément d'une façon qui diffère extérieurement de celle des autres hommes, à moins qu'il n'y ait pour cela aussi des motifs particuliers dans certains cas déterminés. On comprendra sans peine que c'est là quelque chose de totalement différent de l'attitude des quiétistes et d'autres mystiques plus ou moins « irréguliers », qui, prétendant traiter l'action comme négligeable (alors qu'ils sont cependant fort loin d'être arrivés au point d'où elle apparaît comme purement illusoire), y trouvent surtout un prétexte pour faire indistinctement n'importe quoi, suivant les impulsions de la partie instinctive ou « subconsciente » de leur être, ce qui risque évidemment d'amener toute sorte d'abus, de désordres ou de déviations, et ce qui, en tout cas, a au moins le grave danger de laisser les possibilités inférieures se développer librement et sans contrôle, au lieu de faire pour les dominer un effort qui serait d'ailleurs incompatible avec l'extrême passivité qui caractérise les mystiques de ce genre.

On peut aussi se demander jusqu'à quel point l'indifférence affichée en pareil cas est bien réelle (et peut-elle l'être vraiment pour quiconque n'est pas parvenu au centre et effectivement affranchi par là même de toutes les contingences « périphériques » ?), car on voit parfois ces mêmes mystiques se livrer à des extravagances parfaitement voulues : c'est ainsi que les quiétistes proprement dits, ceux de la fin du XVII^e siècle, avaient formé entre eux une association dite de la « Sainte Enfance », dans laquelle ils s'appliquaient à imiter toutes les manières d'agir et de parler des enfants. C'était, dans leur intention, mettre en pratique aussi littéralement que possible le précepte évangélique de « devenir comme de petits enfants » ; mais c'est véritablement là la « lettre qui tue », et l'on peut s'étonner qu'un homme tel que Fénelon n'ait pas répugné à se prêter à une telle parodie, car il n'est guère possible de qualifier autrement cette imitation extérieure des enfants par des adultes, qui a inévitablement un caractère artificiel et forcé, et par suite quelque chose de caricatural. En tout cas, cette simulation, car en somme ce n'était pas autre chose, ne s'accordait guère avec la conception quiétiste d'après laquelle l'être doit tenir sa conscience en quelque sorte séparée de l'action, donc ne jamais s'appliquer à accomplir celle-ci d'une façon plutôt que d'une autre. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire par là qu'une certaine simulation, fût-ce celle de la folie (et celle de l'enfance n'en est pas si éloignée après tout quant aux apparences), ne puisse pas être parfois justifiée, même dans de simples mystiques ; mais cette justification n'est possible qu'à la condition de se placer à un point de vue tout autre que celui du quiétisme. Nous pensons ici notamment à certains cas qui se rencontrent assez fréquemment chez les formes orientales du Christianisme (où d'ailleurs, il est bon de le noter, le mysticisme lui-même n'a pas exactement la même signification que dans sa forme occidentale) : en effet, l'hagiographie orientale connaît des voies de sanctification étranges et insolites, comme celle des « fous en Christ », commettant des actes extravagants pour cacher leurs dons spirituels aux yeux de l'entourage sous l'apparence hideuse de la folie, ou plutôt pour se libérer des liens de ce monde dans leur expression la plus intime et la plus gênante pour l'esprit, celle de notre « moi social »¹. On conçoit que cette apparence de folie soit effectivement un moyen, bien que ce ne soit peut-être pas le seul, d'échapper à toute curiosité indiscreète, aussi bien qu'à toute obligation sociale difficilement compatible avec le développement spirituel ; mais il importe de remarquer qu'il s'agit alors d'une attitude prise vis-à-vis du monde extérieur et constituant une sorte de « défense » contre

1. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 17.

celui-ci, et non point, comme dans le cas des quiétistes dont nous parlions tout à l'heure, d'un moyen devant conduire par lui-même à l'acquisition de certains états intérieurs. Il faut ajouter qu'une telle simulation est assez dangereuse car elle peut facilement aboutir peu à peu à une folie réelle, surtout chez le mystique qui, par définition même, n'est jamais entièrement maître de ses états ; d'ailleurs, entre la simulation pure et simple et la folie proprement dite, il peut y avoir de multiples degrés de déséquilibre plus ou moins accentué, et tout déséquilibre est nécessairement un obstacle, qui, tant qu'il subsiste, s'oppose au développement harmonieux et complet des possibilités supérieures de l'être.

Ceci nous amène à envisager un autre cas, qui peut paraître extérieurement assez semblable à celui-là, bien que pourtant, au fond, il en soit très différent sous plusieurs rapports : c'est celui de ce que, dans l'Islam, on appelle les *majâdhîb* ; ceux-ci se présentent en effet sous un aspect extravagant qui rappelle beaucoup celui des « fous en Christ » dont il vient d'être question, mais ici il ne s'agit plus de simulation, ni d'ailleurs de mysticisme, bien que ce soit là assurément ce qui peut en donner le plus facilement l'illusion à un observateur du dehors. Le *majdhûb* appartient normalement à une *tarîqah*, et, par conséquent, il a suivi une voie initiatique, au moins dans ses premiers stades ce qui, comme nous l'avons dit souvent, est incompatible avec le mysticisme ; mais, à un certain moment, il s'est exercé sur lui, du côté spirituel, une « attraction » (*jadhb*, d'où le nom de *majdhûb*), qui, faute d'une préparation adéquate et d'une attitude suffisamment « active », a provoqué un déséquilibre et comme une « scission », pourrait-on dire, entre les différents éléments de son être. La partie supérieure, au lieu d'entraîner avec elle la partie inférieure et de la faire participer dans la mesure du possible à son propre développement, s'en détache au contraire et la laisse pour ainsi dire en arrière ¹ ; et il ne peut résulter de là qu'une réalisation fragmentaire et plus ou moins désordonnée. En effet, au point de vue d'une réalisation complète et normale, aucun des éléments de l'être n'est vraiment négligeable, pas même ceux qui, appartenant à un ordre inférieur, doivent être considérés par la même comme n'ayant qu'une moindre réalité (mais non pas comme n'ayant aucune réalité) ; il faut seulement savoir toujours maintenir chaque chose à la place qui lui revient dans la hiérarchie des degrés de l'existence ; et cela est également vrai de l'action extérieure, qui n'est en somme que l'activité propre de certains de ces éléments. Mais, faute d'être capable d'« unifier » son être, le *majdhûb* « perd pied » et devient comme « hors de lui-même » ; c'est par le fait qu'il n'est plus maître de ses états, mais par là seulement, qu'il est comparable au mystique ; et, bien qu'il ne soit en réalité ni un fou ni un simulateur (ce dernier mot ne devant pas forcément être pris ici dans un sens défavorable, comme on aura déjà pu le comprendre par ce qui précède), il présente cependant souvent les apparences de la folie ². En ce qui concerne la voie initiatique, il y a là une déviation incontestable, comme il y en a une aussi, quoique d'un genre quelque peu différent, chez les producteurs de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires comme on en rencontre notamment dans l'Inde ; et, outre que les uns et les autres ont ceci de commun que leur développement spirituel ne peut jamais arriver à sa perfection, nous verrons tout à l'heure qu'il y a encore une autre raison de rapprocher ces deux cas.

Ce que nous venons de dire s'applique naturellement aux véritables *majâdhîb* ; mais, à côté de ceux-ci, il peut aussi y avoir de faux *majâdhîb*, qui en prennent volontairement les apparences sans l'être réellement ; et c'est ici surtout qu'il y a lieu d'apporter la plus grande attention à observer les distinctions essentielles, car cette simulation elle-même peut être de deux sortes toutes contraires. Il y a en effet, d'un côté, les simulateurs vulgaires, qu'on pourrait appeler aussi les « contrefacteurs », qui trouvent avantage à se faire passer pour *majâdhîb* pour mener une existence en quelque sorte « parasitaire » ; ceux-là, évidemment, n'ont pas le moindre intérêt et ne sont en somme que de simples mendiants qui, tout comme les faux infirmes ou autres simulateurs de ce genre, font preuve d'une certaine habileté spéciale dans l'exercice de leur métier. Mais, d'un autre côté, il arrive aussi que, pour des raisons diverses, et avant tout pour passer inaperçu et ne pas laisser voir à la foule ce qu'il est réellement, un homme ayant atteint un haut degré de développement spirituel se dissimule parmi les *majâdhîb* : et même un *wali*, dans ses rapports avec le monde extérieur (rapports dont la

1. Il est bien entendu, d'ailleurs, que le lien ne peut jamais être entièrement rompu, car alors la mort s'en suivrait aussitôt ; mais il est extrêmement affaibli et comme « relâché », ce qui du reste se produit aussi, à un degré ou à un autre, dans tous les cas de déséquilibre.

2. C'est pourquoi, dans le langage ordinaire, le mot *majdhûb* est parfois employé comme une sorte d'« euphémisme » pour *majnûn*, « fou ».

nature et les motifs échappent nécessairement à l'appréciation des hommes ordinaires), peut aussi revêtir parfois l'apparence d'un *majdhûb*. D'ailleurs, sauf, en ce qui concerne l'intention de demeurer caché qui se retrouve de part et d'autre, ce cas ne saurait être comparé à celui des « fous en Christ », qui n'ont point atteint un tel degré et ne sont que des mystiques d'un genre particulier ; et il va de soi que les dangers que nous signalions à ce propos n'existent aucunement ici, puisqu'il s'agit d'êtres dont l'état réel ne peut plus être affecté par ces manifestations extérieures.

Il nous faut maintenant remarquer que la même chose a lieu aussi pour les producteurs de « phénomènes » auxquels nous faisons allusion plus haut ; et ceci nous conduit directement au cas des « jongleurs », dont les façons d'agir ont si souvent servi de « déguisement », dans toutes les formes traditionnelles, à des initiés de haut rang, surtout lorsqu'ils avaient à remplir à l'extérieur quelque « mission » spéciale. Par jongleur, en effet, il ne faut pas entendre uniquement une sorte de « prestidigitateur », suivant l'acception très restreinte que les modernes ont donnée à ce mot ; au point de vue où nous nous plaçons ici, l'homme qui exhibe les « phénomènes » d'ordre psychique les plus authentiques rentre exactement dans la même catégorie, car en réalité, le jongleur est celui qui amuse la foule en accomplissant des choses bizarres, ou même simplement en affectant des allures extravagantes ¹. C'est ainsi qu'on l'entendait au moyen âge, où le jongleur était par là identifié en quelque sorte au bouffon ; et l'on sait, par ailleurs, que le bouffon était aussi appelé « fou », bien qu'il ne le fût pas réellement, ce qui montre le lien assez étroit qui existe entre les divers cas dont nous venons de parler. Si l'on ajoute à cela que le jongleur, ainsi que le *majdhûb* d'ailleurs est habituellement un « errant », il est facile de comprendre les avantages qu'offre son rôle lorsqu'il s'agit d'échapper à l'attention des profanes ou de la détourner de ce qu'il convient de leur laisser ignorer, soit pour des raisons de simple opportunité, soit pour d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond ². En effet, la folie est en définitive un des masques les plus impénétrables dont la sagesse puisse se couvrir par là même qu'elle en est l'extrême opposé ; c'est pourquoi, dans le Taoïsme, les « Immortels » eux-mêmes sont toujours décrits, quand il se manifestent dans notre monde, sous un aspect plus ou moins extravagant et même ridicule, et qui, par surcroît, n'est pas exempt d'une certaine « vulgarité » ; mais ce dernier trait se rapporte encore à un autre côté de la question.

1. Étymologiquement, le jongleur (du latin *joculator*) est proprement un « plaisant », quel que soit d'ailleurs le genre de « plaisanteries » auquel il se livre.

2. Le jongleur et le *majdhûb* véritables peuvent aussi, en raison des mêmes avantages, servir à « véhiculer » certaines choses sans en être eux-mêmes conscients ; mais c'est là une autre question qui ne nous concerne pas présentement.

Le masque « populaire »

Nous faisons remarquer tout à l'heure que les « Immortels » du Taoïsme sont décrits sous des apparences où se combinent l'extravagance et la vulgarité ; l'union de ces deux aspects peut aussi se retrouver ailleurs, et, notamment, le *majdhûb* et le « jongleur », et par suite ceux qui en empruntent les dehors ainsi que nous l'avons expliqué, en même temps qu'ils apparaissent comme des « fous », présentent aussi évidemment un certain caractère « populaire ». Cependant, ces deux aspects ne sont pas forcément liés dans tous les cas, et il arrive aussi que celui que nous pouvons appeler indifféremment « vulgaire » ou « populaire » (car ces deux mots sont à peu près synonymes au fond) serve à lui seul de « masque » initiatique ; nous voulons dire par là que les initiés, et spécialement ceux des ordres les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s'en distinguer en rien extérieurement. On peut remarquer que c'est là, en somme, l'application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d'adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d'agir ; on peut y avoir assurément, tout d'abord, un moyen de passer inaperçu parmi les profanes, ce qui n'est pas sans importance à divers égards, mais il y a encore à cela d'autres raisons plus profondes.

Il faut en effet faire bien attention à ceci : c'est du peuple qu'il s'agit toujours en pareil cas, et non point de ce qu'on est convenu d'appeler en Occident la « classe moyenne », ou de ce qui y correspond plus ou moins exactement ailleurs ; et il en est ainsi à tel point que, dans les pays de tradition islamique, on dit que, lorsqu'un *Qutb* doit se manifester parmi les hommes ordinaires, il revêt souvent l'apparence d'un mendiant ou d'un marchand ambulancier. C'est d'ailleurs à ce même peuple (et le rapprochement n'est certes pas fortuit) qu'est toujours confiée la conservation des vérités d'ordre ésotérique qui autrement risqueraient de se perdre, vérités qu'il est incapable de comprendre, assurément, mais qu'il n'en transmet cependant que plus fidèlement, même si elles doivent pour cela être recouvertes, elles aussi, d'un masque plus ou moins grossier ; et c'est là en somme l'origine réelle et la vraie raison d'être de tout « folklore », et notamment des prétendus « contes populaires ». Mais, pourra-t-on se demander, comment se fait-il que ce soit dans ce milieu, que certains désignent volontiers et péjorativement comme le « bas peuple », que l'élite, et même la plus haute partie de l'élite, dont il est en quelque sorte tout le contraire, puisse trouver son meilleur refuge, soit pour elle-même, soit pour les vérités dont elle est la détentrice normale ? Il semble qu'il y ait là quelque chose de paradoxal, sinon même de contradictoire ; mais nous allons voir qu'il n'en est rien en réalité.

Le peuple, du moins tant qu'il n'a pas subi une « déviation » dont il n'est nullement responsable, car il n'est en somme par lui-même qu'une masse éminemment « plastique », correspondant au côté proprement « substantiel » de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, le peuple, disons-nous, porte en lui, et du fait de cette « plasticité » même des possibilités que n'a point la « classe moyenne » ; ce ne sont assurément que des possibilités indistinctes et latentes, des virtualités si l'on veut, mais qui n'en existent pas moins et qui sont toujours susceptibles de se développer si elles rencontrent des conditions favorables. Contrairement à ce qu'on se plaît à affirmer de nos jours, le peuple n'agit pas spontanément et ne produit rien par lui-même ; mais il est comme un « réservoir » d'où tout peut être tiré, le meilleur comme le pire, suivant la nature des influences qui s'exerceront sur lui. Quant à la « classe moyenne », il n'est que trop facile de se rendre compte de ce qu'on peut en attendre si l'on réfléchit qu'elle se caractérise essentiellement par ce soi-disant « bon sens » étroitement borné qui trouve son expression la plus achevée dans la conception de la « vie ordinaire », et que les productions les plus typiques de sa mentalité propre sont le rationalisme et le matérialisme de l'époque moderne ; c'est là ce qui donne la mesure la plus exacte de ses possibilités, puisque c'est ce qui en résulte lorsqu'il lui est permis de les développer librement. Nous ne voulons d'ailleurs nullement dire qu'elle n'ait pas subi en cela certaines suggestions, car elle aussi est « passive », tout au moins relativement ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est chez elle que les conceptions dont il s'agit ont pris forme, donc que ces suggestions ont rencontré un terrain approprié, ce qui implique forcément qu'elles répondaient en quelque façon à ses propres tendances ; et au fond, s'il est juste de la qualifier de « moyenne », n'est-ce pas surtout à la condition de donner à ce mot un sens de « médiocrité » ?

Mais il y a encore autre chose, qui achève d'ailleurs d'expliquer ce que nous venons de dire et de

lui donner toute sa signification : c'est que l'élite, par là même que le peuple est son extrême opposé trouve véritablement en lui son reflet le plus direct, comme en toutes choses le point le plus haut se reflète directement au point le plus bas et non en l'un ou l'autre des points intermédiaires. C'est, il est vrai, un reflet obscur et inversé, comme le corps l'est par rapport à l'esprit, mais qui n'en offre pas moins la possibilité d'un « redressement », comparable à celui qui se produit à la fin d'un cycle : ce n'est que lorsque le mouvement descendant a atteint son terme, donc le point le plus bas, que toutes choses peuvent être ramenées immédiatement au point le plus haut pour commencer un nouveau cycle ; et c'est en cela qu'il est exact de dire que « les extrêmes se touchent » ou plutôt se rejoignent. La similitude entre le peuple et le corps, à laquelle nous venons de faire allusion, se justifie d'ailleurs encore par le caractère d'élément « substantiel » qu'ils présentent également l'un et l'autre, dans l'ordre social et dans l'ordre individuel respectivement, tandis que le mental, surtout si on l'envisage spécialement sous son aspect de « rationalité », correspond plutôt à la « classe moyenne ». Il résulte aussi de là que l'élite, en descendant en quelque sorte jusqu'au peuple, y trouve tous les avantages de l'« incorporation », en tant que celle-ci est nécessaire pour la constitution d'un être réellement complet dans notre état d'existence ; et le peuple est pour elle un « support » et une « base », au même titre que le corps l'est pour l'esprit manifesté dans l'individualité humaine ¹.

L'identification apparente de l'élite avec le peuple correspond proprement, dans l'ésotérisme islamique, au principe des *Malâmâtîyah*, qui se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes ². On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d'« intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ce qui leur permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable « totalisation » de l'être ³. Il est d'ailleurs bien entendu que cette différence ne se rapporte en définitive qu'au monde des apparences et que, dans la réalité absolue, et par conséquent à ce terme de la réalisation dont nous venons de parler, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur, car, là encore, les extrêmes se sont finalement rejoints dans le Principe.

D'autre part, il est particulièrement important de remarquer que l'apparence « populaire » revêtue par les initiés constitue à tous les degrés, comme une image de la « réalisation descendante » ⁴ ; c'est pourquoi l'état des *Malâmâtîyah* est dit « ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine », mais qui, « lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures », de telle sorte que, « de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne ». S'il est dit en outre que « cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu », ceci se réfère encore à l'idée de la totalité, en vertu même de ce que nous expliquions tout à l'heure : c'est, au fond, une application de l'axiome suivant lequel « le tout est plus que la partie » ⁵, quelle que soit d'ailleurs cette partie, et fut-elle même la plus éminente de toutes ⁶. Dans le cas représenté ici par l'état de Moïse, en effet, la « redescente » n'est pas complètement effectuée, pourrait-on dire, et n'englobe pas intégralement tous les niveaux inférieurs, jusqu'à celui que symbolise l'apparence extérieure des hommes vulgaires, pour les faire participer à la vérité transcendante dans la mesure de leurs possibilités respectives ; et c'est là, en quelque sorte, l'aspect inverse de celui que nous envisagions précédemment en parlant du peuple comme « support » de l'élite, et naturellement aussi l'aspect complémentaire, car ce rôle

1. On peut également rapprocher ceci, en tant qu'il s'agit d'une « descente de l'esprit », des considérations que nous exposons plus loin à la fin du chapitre XXXI : *Les deux nuits*.

2. Voir Abdul-Hâdi, *El-Malâmâtîyah*, dans le n° d'octobre 1933 du *Voile d'Isis* et appendices du présent ouvrage, pp. 270 et ss.

3. Nous ne voulons pas dire par là que la totalité ne puisse être réalisée que de cette façon, mais seulement qu'elle peut l'être effectivement ainsi suivant le mode qui est propre à la voie des *Malâmâtîyah*.

4. Voir le dernier chapitre de cet ouvrage : *Réalisation ascendante et descendante*.

5. Nous ne disons pas « plus grand » comme on le fait habituellement, ce qui restreint la portée de l'axiome à sa seule application mathématique ; ici, on doit évidemment la considérer au-delà du domaine quantitatif.

6. C'est également ainsi que doit être entendue la supériorité de nature de l'homme par rapport aux anges, telle qu'elle est envisagée dans la tradition islamique.

même de « support », pour être efficace, requiert nécessairement une certaine participation, de sorte que les deux points de vue s'impliquent réciproquement ¹.

Il va de soi que le précepte de ne se distinguer aucunement du vulgaire quant aux apparences, alors qu'on en diffère le plus profondément en réalité, se retrouve aussi expressément dans le Taoïsme, et Lao-Tseu lui-même l'a formulé à plusieurs reprises ² ; ici, d'ailleurs, il est lié assez étroitement à un certain aspect du symbolisme de l'eau, qui se met toujours dans les lieux les plus bas ³, et qui, bien qu'étant ce qu'il y a de plus faible, vient cependant à bout des choses les plus fortes et les plus puissantes ⁴. L'eau, en tant qu'elle est une image du principe, « substantiel » des choses, peut être prise aussi, dans l'ordre social, comme un symbole du peuple, ce qui correspond bien à sa position inférieure ; et le Sage, en imitant la nature ou la manière d'être de l'eau, se confond apparemment avec le peuple ; mais cela même lui permet, mieux que toute autre situation, non seulement d'influencer le peuple tout entier par son « action de présence », mais aussi de garder intact à l'abri de toute atteinte ce par quoi il est intérieurement supérieur aux autres hommes, et qui constitue d'ailleurs la seule supériorité véritable.

Nous n'avons pu qu'indiquer les principaux aspects de cette question fort complexe, et nous terminerons par une dernière remarque qui se rapporte plus particulièrement aux traditions ésotériques occidentales : on dit que les Templiers qui échappèrent à la destruction de leur Ordre se dissimulèrent parmi les ouvriers constructeurs ; si même certains veulent ne voir là qu'une « légende », la chose n'en est pas moins significative par son symbolisme ; et d'ailleurs, en fait, il est incontestable que tout au moins certains hermétistes agirent ainsi, notamment parmi ceux qui se rattachaient au courant rosicrucien ⁵. Nous rappellerons encore à ce propos que, parmi les organisations initiatiques dont la forme est basée sur l'exercice d'un métier, celles qui demeurèrent toujours purement « artisanales » subirent une moindre dégénérescence que celles qui furent affectées par l'intrusion d'éléments appartenant pour la plus grande part à la « bourgeoisie » ; en dehors des autres raisons de ce fait que nous avons déjà exposées ailleurs, ne peut-on voir là aussi un exemple de cette faculté de conservation « populaire » de l'ésotérisme dont le « folklore » est également une manifestation ?

1. La participation dont il s'agit ici ne se limite d'ailleurs pas toujours exclusivement à l'exotérisme traditionnel ; on peut s'en rendre compte par un exemple comme celui de la plupart des *turuq* islamiques, qui, dans leur côté le plus extérieur, mais pourtant encore ésotérique par définition même, s'associent des éléments proprement « populaires » et qui ne sont manifestement susceptibles de rien de plus que d'une initiation simplement virtuelle ; et il semble bien qu'il en était de même dans les « thyases » de l'antiquité grecque.

2. *Tao-te-King*, notamment ch. XX, XLI et LXVII.

3. Ibid. ch. VII ; cf. ch. LXI et LXVI.

4. Ibid. ch. XLIII et LXXVIII.

5. Il est bien entendu que nous ne faisons nullement allusion ici aux origines prétendues de la transformation « spéculative » de la Maçonnerie, qui ne fut en réalité qu'une dégénérescence, ainsi que nous l'avons suffisamment expliqué en d'autres occasions, et que ce que nous avons en vue remonte à des époques bien antérieures au début du XVIII^e siècle.

La jonction des extrêmes

Ce que nous avons dit précédemment au sujet des rapports de l'élite initiatique et du peuple nous paraît appeler encore quelques précisions complémentaires pour ne laisser place à aucune équivoque ; et tout d'abord, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de la « vulgarité » dont nous avons parlé à ce propos. En effet, si les mots « vulgaire », pris dans son acception originelle comme nous l'avons fait, est en somme synonyme de « populaire », il y a aussi une tout autre sorte de vulgarité, qui correspond plus réellement au sens péjoratif que lui donne le plus souvent le langage ordinaire, et la vérité est que cette dernière appartient plutôt à la « classe moyenne ». Il y a là, pour donner un exemple qui fera immédiatement comprendre ce dont il s'agit, toute la différence que M. A.K. Coomaraswamy a fort bien marqué entre l'art « populaire » et l'art « bourgeois »¹, ou encore, si l'on veut, toute celle qui existe, pour les objets destinés à l'usage courant, entre les productions des artisans d'autrefois et celles de l'industrie moderne².

Cette remarque nous ramène aux *Malâmatiyah*, dont la désignation est dérivée du mot *malâmah* qui signifie « blâme »³; que faut-il entendre au juste par là ? Ce n'est pas que leurs actions soient effectivement blâmables en elles-mêmes et au point de vue traditionnel, ce qui serait d'autant plus inconcevable que, bien loin de négliger les prescriptions de la loi sharaïte, ils s'appliquent au contraire tout spécialement à les enseigner autour d'eux, par leur exemple aussi bien que par leurs paroles. Seulement, leur façon d'agir, parce qu'elle ne se distingue en rien de celle du peuple⁴, paraît blâmable aux yeux d'une certaine « opinion », qui précisément est surtout celle de la « classe moyenne », ou des gens qui se considèrent comme « cultivés », suivant l'expression qui est si fort à la mode aujourd'hui ; la conception de la « culture » profane, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué en d'autres occasions⁵, est en effet très caractéristique de la mentalité de cette « classe moyenne », à qui elle donne, par son « brillant » tout superficiel et illusoire, le moyen de dissimuler sa véritable nullité intellectuelle. Ces mêmes gens sont aussi ceux qui se plaisent à invoquer la « coutume » en toute circonstance ; et il va de soi que les *Malâmatiyah*, ou ceux qui dans d'autres traditions, se comportent comme eux, ne sauraient être nullement disposés à tenir compte de cette « coutume » dépourvue de toute signification et de toute valeur spirituelle, ni par conséquent à se soucier d'une « opinion » qui n'estime que des apparences derrière lesquelles il n'y a rien⁶. Ce n'est certes pas là que l'« esprit », ou l'élite qui le représente, peut trouver un point d'appui, car toutes ces choses ne reflètent absolument rien de spirituel, et elles seraient bien plutôt la négation de toute spiritualité ; là au contraire où il a son reflet, alors même que celui-ci est inversé comme l'est nécessairement tout reflet, il a aussi par là même son « support » normal, qu'il s'agisse du corps dans l'ordre individuel ou du peuple dans l'ordre social.

C'est précisément, comme nous l'avons déjà dit, parce que le point le plus haut se reflète au point le plus bas qu'on peut dire que les extrêmes se rejoignent ; nous avons rappelé à ce propos la comparaison qui peut être faite avec ce qui se produit à la fin d'un cycle, et c'est là encore une question qui demande un peu plus d'explications. Il faut bien remarquer, en effet, que le « redressement » par lequel s'opère le retour du point le plus bas au point le plus haut est proprement « instantané », c'est-à-dire qu'il est en réalité intemporel, ou mieux, pour ne pas nous restreindre à la considération

1. Voir notamment *De la « mentalité primitive »*, dans le n° d'août-septembre-octobre 1939 des *Etudes Traditionnelles*. – Rappelons aussi, d'autre part, l'emploi que Dante fait du mot « vulgaire » dans son traité *De vulgari eloquentia*, et notamment son expression de *vulgare illustre* (voir *Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, dans le n° de juillet 1932 du *Voile d'Isis*).

2. En effet, l'industrie moderne est bien l'œuvre propre de la « classe moyenne », qui l'a créée et qui la dirige, et c'est pour cela même que ses produits ne peuvent satisfaire que des besoins dont toute spiritualité est exclue, conformément à la conception de la « vie ordinaire » ; cela nous semble trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister davantage.

3. On les appelle aussi *ahul-malâmah*, littéralement les « gens du blâme », c'est-à-dire ceux qui s'exposent à être blâmés.

4. La loi exotérique elle-même peut être dite « vulgaire » si l'on prend ce mot au sens de « commune », en ce qu'elle s'applique à tous indistinctement ; d'ailleurs, n'y a-t-il pas de nos jours, et un peu partout, trop de gens qui croient faire preuve de « distinction » en s'abstenant d'accomplir les rites traditionnels ?

5. Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIII.

6. Voir chapitre IV : *La coutume contre la tradition*.

des conditions spéciales de notre monde, hors de toute durée, ce qui implique un passage par le non-manifesté : c'est ce qui constitue l'intervalle» (*sandlujâ*), qui, suivant la tradition hindoue, existe toujours entre deux cycles ou deux états de manifestation. S'il en était autrement, l'origine et la fin ne pourraient pas coïncider dans le Principe, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, ni se correspondre si l'on envisage seulement des cycles particuliers ; d'ailleurs, en raison de l'« instantanéité » de ce passage, il ne se produit en réalité par là aucune solution de continuité, et c'est ce qui permet de parler véritablement d'une jonction des extrêmes, bien que le point de jonction échappe forcément à tout moyen d'investigation plus ou moins extérieur, parce qu'il se situe en dehors de la série des modifications successives qui constituent la manifestation ¹.

C'est pour cette raison que tout changement d'état est dit ne pouvoir s'accomplir que dans l'obscurité ², la couleur noire étant, dans sa signification supérieure, le symbole du non-manifesté ; mais, dans sa signification inférieure, cette même couleur noire symbolise aussi l'indistinction de la pure potentialité ou de la *materia prima* ³; et, ici encore, ces deux aspects, bien qu'ils ne doivent aucunement être confondus, se correspondent cependant analogiquement et s'associent d'une certaine façon, suivant le point de vue sous lequel on envisage les choses. Toute « transformation » apparaît comme une « destruction » quand on la considère au point de vue de la manifestation ; et ce qui est en réalité un retour à l'état principiel semble, s'il est vu extérieurement et du côté « substantiel », n'être qu'un « retour au chaos », de même que l'origine, bien que procédant immédiatement du Principe, prend sous le même rapport l'apparence d'une « sortie du chaos » ⁴. D'ailleurs, comme tout reflet est nécessairement une image de ce qui est reflété, l'aspect inférieur peut être considéré comme représentant dans son ordre relatif l'aspect supérieur, à la condition, bien entendu, de ne pas oublier d'observer en cela l'application du « sens inverse » ; et ceci, qui est vrai des rapports de l'esprit avec le corps, ne l'est pas moins de ceux de l'élite avec le peuple.

L'existence du peuple, ou de ceux qui se confondent en apparence avec lui, est, suivant le langage courant lui-même, une existence « obscure » ; et, pour ce qui est du peuple, cette expression, sans que ceux qui l'emploient en aient sans doute conscience, ne fait en somme que traduire le caractère inhérent au rôle « substantiel » qui est le sien dans l'ordre social : c'est à ce point de vue, nous ne dirons pas l'indistinction totale de la *materia prima*, mais du moins l'indistinction relative de ce qui remplit la fonction de *materia* à un certain niveau. Il en est tout autrement pour l'initié qui vit parmi le peuple et sans s'en distinguer extérieurement : comme aussi celui qui dissimule sa sagesse sous les apparences non moins « ténébreuses » de la folie il peut, outre les avantages de divers genres qu'il y trouve, voir dans cette obscurité même de son existence comme une image des « ténèbres d'en haut » ⁵. On peut encore tirer de là une autre conséquence : si les initiés occupant les rangs les plus élevés dans la hiérarchie spirituelle ne prennent aucune part visible aux événements qui se déroulent en ce monde, c'est avant tout parce qu'une telle action « périphérique » serait incompatible avec la position « centrale » qui est la leur ; s'ils se tiennent entièrement à l'écart de toute distinction « mondaine », c'est évidemment parce qu'ils en connaissent l'inanité ; mais, en outre, on peut dire que, s'ils consentaient à sortir ainsi de l'obscurité, leur extérieur, par là même, ne correspondrait plus véritablement à leur intérieur, si bien qu'il en résulterait, si cela était possible, une sorte de désharmonie dans leur être même ; mais le degré spirituel qu'ils ont atteint, excluant forcément une telle supposition, exclut dès lors aussi la possibilité qu'ils y consentent effectivement ⁶. Il va de soi,

1. Nous nous proposons de revenir sur ce point au sujet du symbolisme de la « chaîne des mondes ».

2. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXVI.

3. Voir plus loin *Les deux nuits*.

4. Dans le symbolisme alchimique, toute « transmutation » présuppose le passage par un état d'indifférenciation qui est représenté par la couleur noire, et qui peut également être envisagé sous ces deux aspects.

5. Ceci peut être rapproché aussi de ce que nous avons dit ailleurs du sens supérieur de l'anonymat (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX) : celui-ci est également « obscurité » pour l'individu, mais, en même temps, il représente l'affranchissement de la condition individuelle et en est même une conséquence nécessaire, puisque le nom et la forme (*nâma-rûpa*) sont strictement constitutifs de l'individualité comme telle.

6. On pourrait encore se souvenir à ce propos de ce que nous avons exposé ailleurs sur le « rejet des pouvoirs » (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XXII) ; en effet, ces « pouvoirs », bien que d'un ordre différent, ne sont pas moins contraires à l'« obscurité » que ce dont nous venons de parler.

d'ailleurs, que ce dont il s'agit ici n'a rien de commun au fond avec l'« humilité », et que les êtres dont nous parlons sont bien au-delà du domaine sentimental auquel celle-ci appartient essentiellement ; mais c'est encore là un cas où des choses extérieurement semblables peuvent procéder de raisons totalement différentes en réalité ¹.

Pour en revenir au point qui nous concerne surtout présentement, nous dirons encore ceci : le « noir plus noir que le noir » (*nigrum nigro nigrius*), suivant l'expression des hermétistes, est assurément, quand on le prend dans son sens le plus immédiat et en quelque sorte le plus littéral, l'obscurité du chaos ou les « ténèbres inférieures » ; mais il est aussi et par là même, suivant ce que nous venons d'expliquer, un symbole naturel des « ténèbres supérieures » ². De même que le « non-agir » est véritablement la plénitude de l'activité, ou que le « silence » contient en lui-même tous les sons dans leur modalité *parâ* ou non-manifestée, ces « ténèbres supérieures » sont en réalité la Lumière qui surpasse toute lumière, c'est-à-dire, au-delà de toute manifestation et de toute contingence, l'aspect principal de la lumière elle-même ; et c'est là, et là seulement, que s'opère en définitive la véritable jonction des extrêmes.

1. Il ne s'agit pas de contester que l'humilité puisse être considérée comme une vertu au point de vue exotérique et plus spécialement religieux (lequel comprend, bien entendu, celui des mystiques) ; mais, au point de vue initiatique, ni l'humilité ni l'orgueil qui en est corrélatif ne peuvent plus avoir de sens pour celui qui a dépassé le domaine des oppositions.

2. Des expressions comme celles de « têtes noires » ou de « visages noirs », qui se rencontrent dans diverses traditions, présentent aussi un double sens comparable à celui-là à certains égards ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion de revenir sur cette question.

L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?

La conception ordinaire suivant laquelle l'esprit est considéré comme logé en quelque sorte dans le corps ne peut manquer de sembler fort étrange à quiconque possède seulement les données métaphysiques les plus élémentaires, et cela non pas surtout parce que l'esprit ne saurait être véritablement « localisé », mais parce que, même si ce n'est là qu'une « façon de parler » plus ou moins symbolique, elle apparaît à première vue comme impliquant un illogisme manifeste et un renversement des rapports normaux. En effet, l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, et il est le principe de tous les états de l'être, à tous les degrés de sa manifestation ; or toutes choses sont nécessairement contenues dans leur principe, et elles ne sauraient aucunement en sortir en réalité, ni à plus forte raison l'enfermer dans leur propres limites ; ce sont donc tous ces états de l'être, et par conséquent aussi le corps qui n'est qu'une simple modalité de l'un d'eux, qui doivent en définitive être contenus dans l'esprit, et non pas l'inverse. Le « moins » ne peut pas contenir le « plus », pas plus qu'il ne peut le produire ; ceci est d'ailleurs applicable à différents niveaux, ainsi que nous le verrons par la suite ; mais, pour le moment, nous envisageons le cas le plus extrême, celui qui concerne le rapport entre le principe même de l'être et la modalité la plus restreinte de sa manifestation individuelle humaine. On pourrait être tenté de conclure immédiatement que la conception courante n'est due qu'à l'ignorance de la grande majorité des hommes et ne correspond qu'à une simple erreur de langage, que tous répètent par la force de l'habitude et sans y réfléchir ; pourtant, la question n'est pas si simple au fond, et cette erreur, si c'en est une, a des raisons bien autrement profondes qu'on ne le croirait tout d'abord.

Il doit être bien entendu, avant tout, que l'image spatiale du « contenant » et du « contenu », dans ces considérations, ne devra jamais être prise littéralement, puisqu'un seul des deux termes envisagés, le corps, possède effectivement le caractère spatial, l'espace lui-même n'étant rien de plus ni d'autre qu'une des conditions propres à l'existence corporelle. L'usage d'un tel symbolisme spatial, aussi bien que d'un symbolisme temporel, n'en est pas moins, comme nous l'avons expliqué à maintes reprises, non seulement légitime, mais même inévitable, dès lors que nous devons forcément nous servir d'un langage qui, étant celui de l'homme corporel, est lui-même soumis aux conditions qui déterminent l'existence de celui-ci comme tel ; il suffit de ne jamais oublier que tout ce qui n'appartient pas au monde corporel ne saurait, par là même, être en réalité ni dans l'espace ni dans le temps.

Il nous importe peu, d'autre part, que des philosophes aient cru devoir poser et discuter une question comme celle d'un « siège de l'âme », en paraissant l'entendre en un sens tout à fait littéral, ce qu'ils appellent « âme » pouvant d'ailleurs être l'esprit, dans la mesure du moins où ils le conçoivent, suivant la confusion habituelle du langage occidental moderne à cet égard. Il va de soi, en effet, que, pour nous, les philosophes profanes ne se distinguent en rien du vulgaire et que leurs théories n'ont pas plus de valeur que la simple opinion courante ; ce ne sont donc assurément pas leurs prétendus « problèmes » qui pourraient nous donner à penser qu'une sorte de « localisation » de l'esprit dans le corps représente autre chose qu'une erreur pure et simple ; mais ce sont les doctrines traditionnelles elles-mêmes qui nous montrent qu'il serait insuffisant de s'en tenir là et que ce sujet requiert un examen plus approfondi.

On sait en effet que, suivant la doctrine hindoue, *jîvâtmâ*, qui est en réalité *Âtmâ* même, mais considéré spécialement dans son rapport avec l'individualité humaine, réside au centre de cette individualité, qui est désigné symboliquement comme le cœur ; cela ne veut nullement dire, bien entendu, qu'il soit comme enfermé dans l'organe corporel qui porte ce nom, ni même dans un organe subtil correspondant ; mais il n'en est pas moins vrai que cela implique que, d'une certaine façon, il se situe dans l'individualité, et même plus précisément dans une partie, la plus centrale, de cette individualité. *Âtmâ* ne peut être véritablement ni manifesté ni individualisé ; à plus forte raison ne peut-il être incorporé ; cependant, en tant que *jîvâtmâ*, il apparaît comme s'il était individualisé et incorporé ; cette apparence ne peut être évidemment qu'illusoire à l'égard d'*Âtmâ*, mais elle n'en existe pas moins à un certain point de vue, celui-là même où *jîvâtmâ* semble se distinguer d'*Âtmâ*, et qui est celui de la manifestation individuelle humaine. C'est donc à ce point de vue qu'on peut dire que l'esprit est situé dans l'individu ; et même, au point de vue plus particulier de la modalité corporelle de celui-ci on pourra dire aussi, à condition de ne pas y voir une « localisation » littérale, qu'il est situé dans le corps ; ce n'est donc pas là une erreur à proprement parler, mais seulement

l'expression d'une illusion qui, pour être telle quant à la réalité absolue, n'en correspond pas moins à un certain degré de la réalité, celui même des états de manifestation auxquels elle se rapporte, et qui ne devient une erreur que si l'on prétend l'appliquer à la conception de l'être total, comme si le principe même de celui-ci pouvait être affecté ou modifié par un de ses états contingents.

Nous avons fait, dans ce que nous venons de dire, une distinction entre l'individualité intégrale et sa modalité corporelle, la première comprenant en outre toutes les modalités subtiles ; et, à ce propos, nous pouvons ajouter une remarque qui, bien qu'accessoire, aidera sans doute à comprendre ce que nous avons principalement en vue. Pour l'homme ordinaire, dont la conscience n'est en quelque sorte « éveillée » que dans la seule modalité corporelle, ce qui est perçu plus ou moins obscurément des modalités subtiles apparaît comme inclus dans le corps, parce que cette perception ne correspond effectivement qu'à leurs rapports avec celui-ci, plutôt qu'à ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais, en réalité, elles ne peuvent pas être contenues ainsi dans le corps et comme bornées par ses limites, d'abord parce que c'est en elles qu'est le principe immédiat de la modalité corporelle, et ensuite parce qu'elles sont susceptibles d'une extension incomparablement plus grande par la nature même des possibilités qu'elles comportent. Aussi, quand ces modalités sont effectivement développées, apparaissent-elles comme des « prolongements » s'étendant en tous sens au-delà de la modalité corporelle, qui ainsi se trouve comme entièrement enveloppée par elles ; il y a donc à cet égard pour celui qui a réalisé l'individualité intégrale, une sorte de « retournement », si l'on peut s'exprimer ainsi, par rapport au point de vue de l'homme ordinaire. Dans ce cas, les limitations individuelles ne sont d'ailleurs pas encore dépassées, et c'est pourquoi nous parlions au début d'une application possible à différents niveaux ; par analogie, on pourra comprendre dès maintenant qu'un « retournement » s'opère également, dans un autre ordre, quand l'être est passé à la réalisation supra-individuelle. Tant que l'être n'atteignait *Âtmâ* que dans ses rapports avec l'individualité, c'est-à-dire comme *jīvâtâmâ*, celui-ci lui apparaissait comme inclus dans cette individualité, et ne pouvait même pas lui apparaître autrement puisqu'il était incapable de franchir les bornes de la condition individuelle ; mais quand il atteint *Âtmâ* directement et tel qu'il est en soi, cette même individualité, et avec elle tous les autres états, individuels ou supra-individuels, lui apparaissent au contraire comme compris dans *Âtmâ*, comme ils le sont en effet au point de vue de la réalité absolue, puisqu'ils ne sont rien d'autre que les possibilités mêmes d'*Âtmâ*, hors duquel rien ne saurait véritablement être sous quelque mode que ce soit.

Nous avons précisé, dans ce qui précède, les limites dans lesquelles il est vrai, à un point de vue relatif, de dire que l'esprit est contenu, soit dans l'individualité humaine, soit même dans le corps ; et, de plus, nous avons indiqué la raison pour laquelle il en est ainsi, raison qui est en somme inhérente à la condition même de l'être pour lequel ce point de vue est légitime et valable. Cependant, ce n'est pas tout encore, et il faut remarquer que l'esprit est envisagé comme situé, non pas seulement dans l'individualité en général, mais en son point central, auquel correspond le cœur dans l'ordre corporel ; ceci appelle d'autres explications, qui permettront de relier entre eux les deux points de vue apparemment opposés se rapportant respectivement à la réalité relative et contingente de l'individu et à la réalité absolue d'*Âtmâ*. Il est facile de se rendre compte que ces considérations doivent reposer essentiellement sur une application du sens inverse de l'analogie, application qui montre en même temps, d'une façon particulièrement nette, les précautions qu'exige la transposition du symbolisme spatial, puisque, contrairement à ce qui a lieu dans l'ordre corporel, c'est-à-dire dans l'espace entendu au sens propre et littéral, on peut dire que, dans l'ordre spirituel, c'est l'intérieur qui enveloppe l'extérieur, et c'est le centre qui contient toutes choses.

Une des meilleures « illustrations » de l'application du sens inverse est donnée par la représentation des différents cieux, correspondant aux états supérieurs de l'être, par autant de cercles ou de sphères concentriques, telle qu'on la trouve par exemple chez Dante. Dans cette représentation, il semble tout d'abord que les cieux, s'ils sont plus vastes, c'est-à-dire moins limités, à mesure qu'ils sont plus élevés, sont aussi plus « extérieurs » en ce sens qu'ils sont plus éloignés du centre, celui-ci étant alors constitué par le monde terrestre ; c'est là le point de vue de l'individualité humaine, qui est précisément représentée par la terre, et ce point de vue est vrai d'une vérité relative, en tant que cette individualité est réelle dans son ordre et que c'est d'elle qu'il faut nécessairement partir pour s'élever aux états supérieurs. Mais quand l'individualité est dépassée, le « renversement » dont nous avons parlé (et qui est réellement un « redressement » de l'être) s'opère, et tout l'ensemble de la

représentation symbolique se trouve en quelque sorte retourné : c'est alors le ciel le plus élevé de tous qui est en même temps le plus central, puisque c'est en lui que réside le centre universel lui-même ; et, par contre, le monde terrestre est maintenant situé à la périphérie la plus extérieure. Il faut remarquer en outre que, dans ce « renversement » quant à la situation, le cercle qui correspond au ciel le plus élevé doit cependant rester le plus grand de tous et envelopper tous les autres (comme, suivant la tradition islamique, le « Trône » divin enveloppe tous les mondes) ; il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, dans la réalité absolue, c'est le centre qui contient tout. L'impossibilité de figurer matériellement ce point de vue, suivant lequel ce qui est le plus grand est en même temps le plus central, n'exprime en somme rien d'autre que les limitations mêmes auxquelles le symbolisme géométrique est inévitablement soumis, du fait qu'il n'est qu'un langage emprunté à la condition spatiale, c'est-à-dire à une des conditions qui sont propres à notre monde corporel, et qui sont par conséquent liées exclusivement à l'autre point de vue, celui de l'individualité humaine.

En ce qui concerne le centre, on voit nettement ici, par le rapport inverse qui existe entre le centre véritable, qui est celui de l'être total ou de l'Univers, suivant que l'on envisage les choses au point de vue « microcosmique » ou « macrocosmique », et le centre de l'individualité ou de son domaine particulier d'existence, on voit, disons-nous, comment, ainsi que nous l'avons déjà exposé en d'autres occasions, ce qui est le premier et le plus grand dans l'ordre de la réalité principielle devient d'une certaine façon (sans pourtant en être aucunement altéré ou modifié en soi-même) le dernier et le plus petit dans l'ordre des apparences manifestées ¹. Il s'agit en somme, pour continuer à nous servir du symbolisme spatial, du rapport du point géométrique avec ce qu'on peut appeler analogiquement le point métaphysique : celui-ci est le véritable centre primordial, qui contient en soi toutes les possibilités, et qui est donc ce qu'il y a de plus grand ; il n'est aucunement « situé », car rien ne peut le contenir ou le limiter, et ce sont au contraire toutes choses qui se situent par rapport à lui (il va de soi que ceci encore doit être entendu symboliquement, puisqu'il ne s'agit pas uniquement en cela des seules possibilités spatiales). Quant au point géométrique, qui est situé dans l'espace, il est évidemment, et même au sens littéral, ce qu'il y a de plus petit, puisqu'il est sans dimensions, c'est-à-dire qu'il n'occupe rigoureusement aucune étendue ; mais ce « rien » spatial correspond directement au « tout » métaphysique, et ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects extrêmes de l'indivisibilité, envisagée respectivement dans le principe et dans la manifestation. Pour ce qui est de la considération du « premier » et du « dernier », il suffit, à cet égard, de rappeler ce que nous avons déjà expliqué précédemment, que le point le plus haut a son reflet direct au point le plus bas ; et, à ce symbolisme spatial, on peut ajouter aussi un symbolisme temporel, suivant lequel ce qui est premier dans le domaine principiel, et par conséquent dans le « non-temps », apparaît en dernier dans le développement de la manifestation ².

Il est facile de faire l'application de tout ceci à ce que nous avons envisagé en premier lieu : c'est en effet l'esprit (*Âtmâ*) qui est véritablement le centre universel contenant toutes choses ³ ; mais, en se reflétant dans la manifestation humaine, il apparaît par là même comme « localisé » au centre de l'individualité, et même, plus précisément, au centre de sa modalité corporelle, puisque celle-ci, en tant qu'elle est le terme de la manifestation humaine, en est aussi la modalité « centrale », de sorte que c'est bien son centre qui est proprement, par rapport à l'individualité, le reflet direct et la représentation du centre universel. Ce reflet n'est assurément qu'une apparence, au même titre que la manifestation individuelle elle-même ; mais, tant que l'être est limité par les conditions individuelles, cette apparence est pour lui la réalité, et il ne peut en être autrement, puisqu'elle est

1. Cf. les textes des *Upanishads* que nous avons cités à diverses reprises à ce sujet, ainsi que la parabole évangélique du « grain de sénevé ».

2. Dans la tradition islamique, le Prophète est à la fois « le premier de la création de Dieu » (*awwal Khalqî'Llah*) quant à sa réalité principielle (*en-nûr el-mohammedî*), et « le sceau (c'est-à-dire le dernier) des envoyés de Dieu » (*Khâtam rusulî'Llah*) quant à sa manifestation terrestre ; il est ainsi « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création (*bin-nisbati lil-Khalq*), de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » au sens absolu (*mutlaqan*). – Dans la tradition chrétienne également, le Verbe est « l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » de toutes choses.

3. Nous rappellerons à ce propos que, dans la tradition islamique, la Lumière primordiale (*en-nûr el-mohammedî*, suivant ce qui a été dit dans la note précédente) est aussi l'Esprit (*Er-Rûh*), au sens total et universel de ce mot ; on sait, d'autre part que la tradition chrétienne identifie la Lumière au Verbe lui-même.

exactement du même ordre que sa conscience actuelle. C'est seulement lorsque l'être a dépassé ces limites que l'autre point de vue devient réel pour lui comme il l'est (et l'a toujours été) d'une façon absolue ; son centre est alors dans l'universel et l'individualité (et à plus forte raison le corps) n'est plus qu'une des possibilités qui sont contenues dans ce centre ; et, par le « retournement » qui est ainsi effectué, les rapports véritables de toutes choses se trouvent rétablis, tels qu'ils n'ont jamais cessé d'être pour l'être principal.

Nous ajouterons que ce « retournement » est en étroit rapport avec ce que le symbolisme kabbalistique désigne comme le « déplacement des lumières », et aussi avec cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ*. « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps » (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'« Identité Suprême », mais aussi que le « caché » est alors devenu l'« apparent » et inversement. Suivant la tradition islamique également, l'être qui est passé de l'autre côté du *barzakh* est en quelque sorte à l'opposé des êtres ordinaires (et c'est d'ailleurs là encore une stricte application du sens inverse à l'analogie de l'« Homme Universel » et de l'homme individuel) : « S'il marche sur le sable, il n'y laisse aucune trace ; s'il marche sur le rocher, ses pieds y marquent leur empreinte ¹. S'il se tient au soleil, il ne projette pas d'ombre ; dans l'obscurité, une lumière émane de lui » ²

1. Ceci a un rapport évident avec le symbolisme des « empreintes de pieds » sur les rochers, qui remonte aux époques « préhistoriques » et qui se retrouve à peu près dans toutes les traditions ; sans entrer présentement à ce sujet dans des considérations trop complexes, nous pouvons dire que, d'une façon générale, ces empreintes représentent la « trace » des états supérieurs dans notre monde.

2. Nous rappellerons encore que l'esprit correspond à la lumière, et le corps à l'ombre ou à la nuit ; c'est donc l'esprit lui-même qui enveloppe alors toutes choses dans son propre rayonnement.

Les deux nuits

Nous n'entendons nullement parler ici de ce que les mystiques appellent « nuit des sens » et « nuit de l'esprit » ; quoique celles-ci puissent présenter quelques similitudes partielles avec ce dont il s'agit, il s'y trouve bien des éléments difficiles à « situer » exactement et même souvent des éléments d'un caractère assez « trouble », ce qui tient évidemment aux imperfections et aux limitations inhérentes à toute réalisation simplement mystique, et sur lesquelles nous nous sommes suffisamment expliqué en d'autres occasions pour nous dispenser d'y insister de nouveau. D'autre part, notre intention n'est pas non plus d'envisager les « trois nuits » symboliques qui représentent trois morts et trois naissances, se référant respectivement, en ce qui concerne l'être humain, aux trois ordres corporel, psychique et spirituel¹ ; la raison de ce symbolisme, qui est naturellement applicable aux degrés successifs de l'initiation, est que tout changement d'état se produit à travers une phase d'obscurité et d'« enveloppement », d'où il résulte que la « nuit » peut être considérée suivant une multiplicité de sens hiérarchisés comme les états mêmes de l'être ; mais nous n'en retiendrons présentement que les deux extrêmes. En effet, ce que nous nous proposons est de préciser quelque peu la façon dont le symbolisme des « ténèbres », dans son acception traditionnelle la plus générale, se présente sous deux sens opposés, l'un supérieur et l'autre inférieur, ainsi que la nature du rapport analogique qui existe entre ces deux sens et qui permet de résoudre leur apparente opposition.

Dans leur sens supérieur, les ténèbres représentent le non-manifesté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au cours de nos précédentes études ; il n'y a là aucune difficulté, et pourtant il semble que ce sens supérieur soit assez généralement ignoré ou méconnu, car il est facile de constater que, lorsqu'il est question des ténèbres, on ne pense communément qu'à leur sens inférieur ; et encore y ajoute-t-on souvent une signification « maléfique » qui ne lui est nullement inhérente essentiellement, et qui ne se justifie que dans le cas de quelques aspects secondaires et beaucoup plus particularisés. En réalité, le sens inférieur représente proprement le « chaos », c'est-à-dire l'état d'indifférenciation ou d'indistinction qui est au point de départ de la manifestation, soit dans sa totalité, soit relativement à chacun de ses états ; et ici nous voyons immédiatement apparaître l'application de l'analogie en sens inverse, car cette indifférenciation, qu'on pourrait appeler « matérielle » en langage occidental, est comme le reflet de l'indifférenciation principielle du non manifesté, ce qui est au point le plus haut se réfléchissant au point le plus bas, comme les sommets des deux triangles opposés dans le symbole du « sceau de Salomon ». Nous aurons encore à revenir sur cette considération par la suite ; mais ce qu'il importe surtout de bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est que cette indistinction, quand elle s'applique à la totalité de la manifestation universelle, n'est autre que celle même de *Prakriti*, en tant que celle-ci s'identifie à la *kylè* primordiale ou à la *materia prima* des anciennes doctrines cosmologiques occidentales ; en d'autres termes, c'est l'état de potentialité pure, qui n'est en quelque sorte qu'une image réfléchie, et par là même inversée, de l'état principiel des possibilités non-manifestées ; et cette distinction est particulièrement importante, car la confusion entre possibilité et potentialité est la source d'innombrables erreurs. D'autre part, lorsqu'il s'agit seulement de l'état originel d'un monde ou d'un état d'existence, l'indistinction potentielle ne peut plus être envisagée qu'en un sens relatif et déjà « spécifié », en vertu d'une certaine similitude existant entre le processus de développement de la manifestation universelle et celui de chacune de ses parties constitutives, similitude qui trouve notamment son expression dans les lois cycliques ; ceci, qui est susceptible de s'appliquer à tous les degrés, et au cas d'un être particulier comme à celui d'un domaine d'existence plus ou moins étendu, correspond à la remarque que nous avons faite plus haut au sujet d'une multiplicité de sens hiérarchisés, car il va de soi que, du fait de leur multiplicité même, ces sens ne peuvent être que relatifs.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que le sens inférieur des ténèbres est d'ordre cosmologique, tandis que leur sens supérieur est d'ordre proprement métaphysique ; on peut aussi remarquer dès maintenant que leur relation permet de rendre compte du fait que l'origine et le développement de la manifestation peuvent être envisagés à la fois dans un sens ascendant et dans un sens descendant. S'il en est ainsi, c'est que la manifestation ne procède pas seulement de *Prakriti*, à partir de laquelle son développement tout entier est un passage graduel de la puissance à l'acte, qui peut être décrit comme un processus ascendant ; elle procède en réalité des deux pôles complémentaires de l'Être, c'est-à-

1. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Notes on the Katha Upanishad*, 1^{ère} partie.

dire de *Purusha* et de *Prakriti* et, par rapport à *Purusha*, son développement est un éloignement graduel du Principe, donc une véritable descente. Cette considération contient implicitement la solution de beaucoup d'antinomies apparentes, surtout en ce qui concerne les cycles cosmiques, dont la marche est, pourrait-on dire, réglée par une combinaison des tendances qui correspondent à ces deux « mouvements » opposés, ou plutôt complémentaires ; les développements auxquels ceci peut donner lieu sont d'ailleurs évidemment en dehors de notre sujet ; mais on pourra tout au moins comprendre aisément par là qu'il n'y a aucune contradiction entre l'assimilation du point de départ ou de l'état originel de la manifestation aux ténèbres dans leur sens inférieur, d'un côté, et, de l'autre, l'enseignement traditionnel concernant la spiritualité de l'« état primordial », car les deux choses ne se rapportent pas au même point de vue, mais respectivement aux deux points de vue complémentaires que nous venons de définir.

Nous avons envisagé le sens inférieur des ténèbres comme le reflet de leur sens supérieur, ce qu'il est en effet à un certain point de vue ; mais en même temps, à un autre point de vue, il en est aussi en quelque sorte l'« envers », en prenant ce mot dans l'acception où l'« envers » et l'« endroit » s'opposent comme les deux faces d'une même chose ; et ceci demande encore quelques explications. Le point de vue auquel s'applique la considération du reflet est naturellement celui de la manifestation, et de tout être situé dans le domaine de la manifestation ; mais, à l'égard du Principe, où l'origine et la fin de toutes choses se rejoignent et s'unissent, il ne saurait plus être question de reflet, puisqu'il n'y a réellement là qu'une seule et même chose, le point de départ de la manifestation étant nécessairement, aussi bien que son point d'aboutissement, dans le non-manifesté. Au point de vue du Principe en lui-même, s'il est encore permis d'employer dans ce cas une telle façon de parler, on ne peut même pas distinguer deux aspects de cette chose unique, puisqu'une telle distinction ne se pose et n'est valable que par rapport à la manifestation ; mais, si le Principe est considéré dans sa relation à la manifestation, on pourra distinguer comme deux faces, correspondant à la sortie du non-manifesté et au retour au non-manifesté. Puisque le retour au non-manifesté est le terme final de la manifestation, on peut dire que c'est lorsqu'il est vu de ce côté que le non-manifesté apparaît proprement comme les ténèbres au sens supérieur, tandis que, vu du côté du point de départ de la manifestation, il apparaît au contraire comme les ténèbres au sens inférieur ; et, suivant le sens dans lequel s'accomplit le « mouvement » de celui-ci vers celui-là, on pourrait dire aussi que la face supérieure est tournée vers le Principe, tandis que la face inférieure est tournée vers la manifestation, quoique cette image des deux faces paraisse impliquer une sorte de symétrie qui, entre le Principe et la manifestation, ne saurait exister véritablement, et que d'ailleurs, dans le Principe même, il ne puisse évidemment plus y avoir aucune distinction de supérieur et d'inférieur. Le point de vue du reflet est illusoire par rapport à celui-là, comme le reflet même l'est aussi par rapport à ce qui est reflété ; ce point de vue des deux faces correspond donc à un degré plus profond de réalité, bien que pourtant lui-même soit encore illusoire à un autre niveau, puisqu'il disparaît à son tour quand le Principe est envisagé en lui-même et non plus par rapport à la manifestation.

Le point de vue que nous venons d'exposer en dernier lieu sera peut-être rendu plus clair si l'on considère ce qui y correspond, à l'intérieur même de la manifestation, dans le passage d'un état à un autre : ce passage est en lui-même un point unique, mais il peut naturellement être envisagé de l'un et de l'autre des deux états entre lesquels il est situé et dont il est la limite commune. Ici encore, on retrouve donc la considération des deux faces : ce passage est une mort par rapport à l'un des deux états, tandis qu'il est une naissance par rapport à l'autre ; mais cette mort et cette naissance coïncident en réalité, et leur distinction n'existe qu'à l'égard des deux états, dont l'un a sa fin et l'autre son origine en ce même point. L'analogie est évidente avec ce qui, dans les considérations précédentes, concernait, non deux états particuliers de manifestation, mais la manifestation totale elle-même et le Principe, ou plus précisément le passage de l'un à l'autre ; il convient d'ajouter que, là encore, le sens inverse de l'analogie trouve son application, car, d'un côté, la naissance à la manifestation est comme une mort au Principe, et de l'autre, inversement, la mort à la manifestation est une naissance ou plutôt une « re-naissance » au Principe, de sorte que l'origine et la fin se trouvent inversées suivant qu'on les envisage par rapport au Principe ou par rapport à la manifestation ; ceci, bien entendu, toujours dans la relation de l'un à l'autre, car, dans l'immutabilité du Principe même, il n'y a assurément ni naissance ni mort, ni origine ni fin, mais c'est lui-même qui est l'origine première la fin dernière de toutes choses, sans que d'ailleurs il y ait entre cette origine et

cette fin'une distinction quelconque dans la réalité absolue.

Si nous en venons maintenant à considérer le cas de l'être humain, nous pouvons nous demander ce qui, pour lui, correspond aux deux « nuits » entre lesquelles se déploie comme nous l'avons vu, toute la manifestation universelle ; et, pour ce qui est des ténèbres supérieures, il n'y a là encore aucune difficulté, car qu'il s'agisse d'un être particulier ou de l'ensemble des êtres, elles ne peuvent jamais représenter autre chose que le retour au non-manifesté ; ce sens, en raison même de son caractère proprement métaphysique, demeure inchangé dans toutes les applications qu'il lui est possible de faire de ce symbolisme. Par contre, en ce qui concerne les ténèbres inférieures, il est évident qu'elles ne peuvent plus être prises ici qu'en un sens relatif, car le point de départ de la manifestation humaine ne coïncide pas avec celui de la manifestation universelle, mais occupe à l'intérieur de celle-ci un certain niveau déterminé ; ce qui y apparaît comme « chaos » ou comme potentialité ne peut donc l'être que relativement, et possède déjà en fait un certain degré de différenciation et de « qualification » ; ce n'est plus la *materia prima*, mais c'est, si l'on veut, une *materia secunda*, qui joue un rôle analogue pour le niveau d'existence envisagé. Il va de soi, d'ailleurs, que ces remarques ne s'appliquent pas seulement au cas d'un être, mais aussi à celui d'un monde, ce serait une erreur de penser que la potentialité pure et simple peut se trouver à l'origine de notre monde, qui n'est qu'un degré d'existence parmi les autres ; *l'ākāsha*, malgré son état d'indifférenciation, n'est pourtant pas dépourvu de toute qualité, et il est déjà « spécifié » en vue de la production de la seule manifestation corporelle ; il ne saurait donc aucunement être confondu avec *Prakriti*, qui, étant absolument indifférenciée, contient par là même en elle la potentialité de toute manifestation.

Il résulte de là que, à ce qui représente les ténèbres inférieures dans l'être humain, on ne pourra appliquer, par rapport aux ténèbres supérieures, que l'image du reflet, à l'exclusion de celle des deux faces ; en effet, tout niveau d'existence peut être pris comme un plan de réflexion, et ce n'est d'ailleurs que parce que le Principe s'y reflète d'une certaine façon qu'il possède quelque réalité, celle dont il est susceptible dans son ordre propre ; mais, d'autre part, si l'on passait à l'autre face des ténèbres inférieures, ce n'est pas dans le Principe ou dans le non-manifesté que l'on se trouverait en pareil cas, mais seulement dans un état « préhumain » qui n'est qu'un autre état de manifestation. Ici, nous sommes donc ramené à ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du passage d'un état à un autre : d'un côté, c'est la naissance à l'état humain, et, de l'autre, c'est la mort à l'état « préhumain » ; ou, en d'autres termes, c'est le point qui, suivant le côté dont on l'envisage, apparaît comme le point d'aboutissement d'un état et comme le point de départ de l'autre. Maintenant, si les ténèbres inférieures sont prises en ce sens, on pourrait se demander pourquoi on ne considère pas simplement, d'une façon symétrique, les ténèbres supérieures comme représentant la mort à l'état humain, ou le terme de cet état, qui ne coïncide pas forcément avec un retour au non-manifesté, mais qui peut n'être encore que le passage à un autre état de manifestation ; en fait, le symbolisme de la nuit s'applique bien, comme nous l'avons dit, à tout changement d'état quel qu'il soit ; mais, outre qu'il ne pourrait s'agir en ce cas que d'une « supériorité » très relative, le commencement et la fin d'un état n'étant que deux points situés à des niveaux consécutifs séparés par une distance infinitésimale suivant « l'axe » de l'être, ce n'est pas là ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons. En effet, ce qu'il faut considérer essentiellement, c'est l'être humain tel qu'il est actuellement constitué dans son intégralité, et avec toutes les possibilités qu'il porte en lui ; or, parmi ces possibilités, il y a celle d'atteindre directement le non-manifesté, auquel il touche déjà, si l'on peut dire, par sa partie supérieure, qui, bien que n'étant pas elle-même proprement humaine, est cependant ce qui le fait exister en tant qu'humain, puisqu'elle est le centre même de son individualité ; et, dans la condition de l'homme ordinaire, ce contact avec le non-manifesté apparaît dans l'état de sommeil profond. Il doit d'ailleurs être bien entendu que ce n'est point là un « privilège » de l'état humain, et que, si l'on considérait de même n'importe quel autre état, on y trouverait toujours cette même possibilité de retour direct au non-manifesté, sans passage à travers d'autres états de manifestation, car l'existence dans un état quelconque n'est possible que du fait qu'*Ātmā* réside au centre de cet état, qui sans cela s'évanouirait comme un pur néant ; c'est pourquoi, en principe tout au moins, tout état peut être pris également comme point de départ ou comme « support » de la réalisation spirituelle, car, dans l'ordre universel ou métaphysique, tous contiennent en eux les mêmes virtualités.

Dès lors qu'on se place au point de vue de la constitution de l'être humain, les ténèbres inférieures devront y apparaître plutôt sous l'aspect d'une modalité de cet être que sous celui d'un premier

« moment » de son existence ; mais les deux choses se rejoignent d'ailleurs en un certain sens, car ce dont il s'agit est toujours le point de départ du développement de l'individu, développement aux différentes phases duquel correspondent ses diverses modalités, entre lesquelles s'établit par là même une certaine hiérarchie ; c'est donc ce qu'on peut appeler une potentialité relative, à partir de laquelle s'effectuera le développement intégral de la manifestation individuelle. À cet égard, ce qui représente les ténèbres inférieures ne peut être que la partie la plus grossière de l'individualité humaine, la plus « tamasiq » en quelque sorte, mais dans laquelle cette individualité tout entière se trouve pourtant enveloppée comme un germe ou un embryon ; en d'autres termes, ce ne sera rien d'autre que la modalité corporelle elle-même. Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que ce soit le corps qui corresponde ainsi au reflet du non-manifesté dans l'être humain, car, ici encore, la considération du sens inverse de l'analogie permet de résoudre immédiatement toutes les difficultés apparentes : le point le plus haut, comme nous l'avons déjà dit, a nécessairement son reflet au point le plus bas ; et c'est ainsi que, par exemple, l'immutabilité principielle a, dans notre monde, son image inversée dans l'immobilité du minéral. On pourrait dire, d'une façon générale, que les propriétés de l'ordre spirituel trouvent leur expression, mais « retournée » en quelque sorte et comme « négative », dans ce qu'il y a de plus corporel ; et ce n'est là, au fond, que l'application à ce monde de ce que nous avons expliqué précédemment quant au rapport inverse de l'état de potentialité à l'état principal de non-manifestation. En vertu de la même analogie, l'état de veille, qui est celui où la conscience de l'individu est « centrée » dans la modalité corporelle, est spirituellement un état de sommeil et inversement ; cette considération du sommeil permet d'ailleurs encore de mieux comprendre que le corporel et le spirituel apparaissent respectivement comme « nuit » au regard l'un de l'autre, bien qu'il soit naturellement illusoire de les envisager symétriquement comme deux pôles de l'être, ne serait-ce que parce que le corps, en réalité, n'est point une *materia prima*, mais un simple « substitut » de celle-ci relativement à un état déterminé, tandis que l'esprit ne cesse jamais d'être un principe universel et ne se situe à aucun niveau relatif. C'est en tenant compte de ces réserves, et en parlant conformément aux apparences inhérentes à un certain niveau d'existence, qu'on peut parler d'un « sommeil de l'esprit » correspondant à la veille corporelle ; l'« impénétrabilité » des corps, si étrange que cela puisse sembler, n'est elle-même qu'une expression de ce « sommeil », et, du reste, toutes leurs propriétés caractéristiques pourraient également s'interpréter suivant ce point de vue analogique.

Sous le rapport de la réalisation, ce qu'il y a surtout à retenir de ces considérations, que, si elle s'accomplit à partir de l'état humain, c'est le corps même qui doit lui servir de base et de point de départ ; c'est lui qui en est le « support » normal, contrairement à certains préjugés courants en Occident et suivant lesquels on voudrait ne voir en lui qu'un obstacle ou le traiter en « quantité négligeable » ; l'application au rôle qu'un élément d'ordre corporel joue dans tous les rites, en tant que moyens ou auxiliaires de la réalisation, est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister. Par ailleurs, il y aurait assurément à tirer de tout cela bien d'autres conséquences que nous ne pouvons développer présentement ; on peut notamment entrevoir par là la possibilité de certaines transpositions et « transmutations » fort inattendues pour qui n'y a jamais songé ; mais, bien entendu, ce n'est pas en concevant le corps suivant les théories « mécanistes » et « physico-chimiques des modernes qu'il sera jamais possible d'y comprendre quoi que ce soit ¹.

1. Dans la tradition islamique, les deux « nuits » dont nous avons parlé sont représentées respectivement par *laylatul-qadr* et *laylatul-mirâj*, correspondant à un double mouvement « descendant » et « ascendant » : la seconde est l'ascension nocturne du Prophète, c'est-à-dire un retour au Principe à travers les différents « cieus » qui sont les états supérieurs de l'être quant à la première, c'est la nuit où s'accomplit la descente du *Qorân*, et cette « nuit », suivant le commentaire de Mohyiddin ibn Arabi, s'identifie au corps même du Prophète. Ce qui est particulièrement à remarquer ici, c'est que la « révélation » est reçue, non dans le mental, mais dans le corps de l'être qui est « missionné » pour exprimer le Principe : *Et Verbum caro factum est*, dit aussi l'Évangile (*caro* et non pas *meus*), et c'est là, très exactement, une autre expression, sous la forme propre à la tradition chrétienne, de ce que représente *laylatul-qadr* dans la tradition islamique.

Réalisation ascendante et descendante

Dans la réalisation totale de l'être, il y a lieu d'envisager l'union de deux aspects qui correspondent en quelque sorte à deux phases de celle-ci, l'une « ascendante » et l'autre « descendante ». La considération de la première phase dans laquelle l'être, parti d'un certain état de manifestation, s'élève jusqu'à l'identification avec son principe non-manifesté, ne peut soulever aucune difficulté, puisque c'est là ce qui, partout et toujours, est expressément indiqué comme le processus et le but essentiel de toute initiation, celle-ci aboutissant à la « sortie du cosmos », comme nous l'avons expliqué dans de précédents articles, et, par suite, à la libération des conditions limitatives de tout état particulier d'existence. Par contre, pour ce qui est de la seconde phase, celle de « redescente » dans le manifesté, il semble qu'il n'en soit parlé que plus rarement et, dans bien des cas, d'une façon moins explicite, parfois même, pourrait-on dire, avec une certaine réserve ou une certaine hésitation, que les explications que nous nous proposons de donner ici permettront d'ailleurs de comprendre ; c'est sans doute pourquoi elle donne lieu facilement à des malentendus, soit que l'on regarde à tort cette façon d'envisager les choses comme plus ou moins exceptionnelle, soit qu'on se méprenne sur le véritable caractère de la « redescente » dont il s'agit.

Nous considérerons tout d'abord ce qu'on pourrait appeler la question de principe, c'est-à-dire la raison même pour laquelle toute doctrine traditionnelle, pourvu qu'elle se présente sous une forme vraiment complète, ne peut pas, en réalité, envisager les choses autrement ; et cette raison pourra être comprise sans difficultés si l'on se reporte à l'enseignement du *Védânta* sur les quatre états d'*Âtmâ*, tels qu'ils sont décrits notamment dans la *Mândûkyâ Upanishad* ¹. En effet, il n'y a pas seulement les trois états qui sont représentés dans l'être humain par la veille, le rêve et le sommeil profond, et qui correspondent respectivement à la manifestation corporelle, à la manifestation subtile et au non-manifesté ; mais, au-delà de ces trois états, donc au delà du non-manifesté lui-même, il en est un quatrième, qui peut être dit « ni manifesté ni non-manifesté », puisqu'il est le principe de l'un et de l'autre, mais qui aussi, par là même, comprend à la fois le manifesté et le non-manifesté. Or, bien que l'être atteigne réellement son propre « Soi » dans le troisième état, celui du non-manifesté, ce n'est cependant pas celui-ci qui est le terme ultime, mais le quatrième, en lequel seul est pleinement réalisée l'« Identité Suprême », car *Brahma* est à la fois « être et non-être » (*sadasat*), « manifesté et non-manifesté » (*vyaktâvyakta*), « son et silence » (*shabdâshabda*), sans quoi il ne serait pas véritablement la Totalité absolue ; et, si la réalisation s'arrêtait au troisième état, elle n'impliquerait que le second des deux aspects, celui que le langage ne peut exprimer que sous une forme négative. Ainsi, comme le dit M. Ananda K Coomaraswamy dans une récente étude ², « il faut être passé au delà du manifesté (ce qui est représenté par le passage « au delà du Soleil ») pour atteindre le non-manifesté (l'« obscurité » entendue en son sens supérieur), mais la fin dernière est encore au delà du non-manifesté ; le terme de la voie n'est pas atteint tant qu'*Âtmâ* n'est pas connu à la fois comme manifesté et non-manifesté » ; il faut donc, pour y parvenir, passer encore « au delà de l'obscurité », ou, comme l'expriment certains textes, « voir l'autre face de l'obscurité ». Autrement, *Âtmâ* peut « briller » en soi-même, mais ne « rayonne » pas ; il est identique à *Brahma*, mais dans une seule nature, non dans la double nature qui est comprise en Son unique essence ³.

Ici, il est nécessaire de prévenir une objection possible : on pourrait, en effet, faire remarquer qu'il n'y a aucune commune mesure entre le manifesté et le non-manifesté, de telle sorte que le premier est comme nul vis-à-vis du second, et, en outre, que le non-manifesté, étant déjà en lui-même le principe du manifesté, doit dès lors le contenir d'une certaine façon. Tout cela est parfaitement vrai, certes, mais il ne l'est pas moins que le manifesté et le non-manifesté, tant qu'on les envisage ainsi, apparaissent encore en un sens comme deux termes entre lesquels il existe une opposition ; et cette opposition, même si elle n'est qu'illusoire (comme d'ailleurs toute opposition l'est au fond), n'en doit pas moins être finalement résolue ; or elle ne peut l'être qu'en passant au delà de l'un et de l'autre de ses deux termes. D'autre part, si le manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il n'est pas un pur néant, et qu'il serait même

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XII à XVII.

2. *Notes on the Katha Upanishad*, 3^e partie.

3. Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

inconcevable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité universelle. On ne peut donc pas dire, en définitive, que le manifesté soit strictement négligeable, bien qu'il paraisse tel au regard du non-manifesté, et que ce soit peut-être même là une des raisons pour lesquelles ce qui s'y rapporte, dans la réalisation, peut se trouver parfois moins en évidence et comme rejeté dans l'ombre. Enfin, si le manifesté est compris en principe dans le non-manifesté, c'est en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, mais non pas en tant que manifesté effectivement ; pour qu'il soit compris aussi sous ce dernier rapport, il faut remonter, comme nous l'avons dit, au principe commun du manifesté et du non-manifesté, qui est vraiment le Principe suprême dont tout procède et en lequel tout est convenu ; et il faut qu'il en soit ainsi, comme on le verra mieux encore par la suite, pour qu'il y ait réalisation pleine et totale de l'« Homme universel ».

Maintenant, une autre question se pose : d'après ce que nous venons de dire, il s'agit là d'étapes différentes dans le parcours d'une seule et même voie, ou, plus exactement, d'une étape et du terme final de cette voie, et il est bien évident qu'il doit en être ainsi en effet, puisque c'est la réalisation qui se continue par là jusqu'à son achèvement ultime ; mais alors comment peut-on parler en cela, comme nous le faisons tout d'abord, d'une phase « ascendante » et d'une phase « descendante » ? Il va de soi que, si ces deux représentations sont légitimes l'une et l'autre, elles doivent, pour n'être pas contradictoires, se rapporter à des points de vue différents ; mais, avant de voir comment elles peuvent effectivement se concilier, nous pouvons déjà remarquer que, en tout cas, cette conciliation n'est possible qu'à la condition que la « redescente » ne soit aucunement conçue comme une sorte de « régression » ou de « retour en arrière », ce qui, du reste, serait incompatible aussi avec le fait que tout ce qui est acquis par l'être au cours de la réalisation initiatique l'est d'une façon permanente et définitive. Il n'y a donc là rien de comparable à ce qui se produit dans le cas des « états mystiques » passagers, tels que l'« extase », après lesquels l'être se retrouve purement et simplement dans l'existence humaine terrestre, avec toutes les limitations individuelles qui la conditionnent, ne gardant de ces états, dans sa conscience actuelle, qu'un reflet indirect et toujours plus ou moins imparfait ¹. Il est à peine besoin de dire que la « redescente » en question n'est pas davantage assimilable à ce qui est désigné comme la « descente aux Enfers » ; celle-ci prend place, comme on le sait, préalablement au début même du processus initiatique proprement dit, et, en épuisant certaines possibilités inférieures de l'être, elle joue un rôle « purificateur » qui n'aurait manifestement plus aucune raison d'être par la suite, et surtout au niveau auquel se réfère ce dont il s'agit présentement. Ajoutons encore, pour ne passer sous silence aucune des équivoques possibles, qu'il n'y a là absolument rien de commun avec ce qu'on pourrait appeler une « réalisation à rebours », qui n'aurait de sens que si elle prenait cette direction « descendante » à partir même de l'état humain, mais dont le sens, alors, serait proprement « infernal » ou « satanique », et qui, par conséquent, ne pourrait relever que du domaine de la « contre-initiation » ².

Cela dit, il devient facile de comprendre que le point de vue où la réalisation, tout entière apparaît comme le parcours d'une voie en quelque sorte « rectiligne » est celui de l'être même qui l'accomplit, puisque, pour cet être, il ne saurait jamais être question de revenir en arrière et de rentrer dans les conditions de quelqu'un des états qu'il a déjà dépassés. Quant au point de vue où cette même réalisation prend l'aspect des deux phases « ascendante » et « descendante », il n'est en somme que celui sous lequel elle peut apparaître aux autres êtres, qui l'envisagent en demeurant eux-mêmes enfermés dans les conditions du monde manifesté ; mais on peut encore se demander comment un mouvement continu peut revêtir ainsi, ne fût-ce qu'extérieurement, l'apparence d'un ensemble de deux mouvements se succédant dans des directions opposées. Or, il existe une représentation géométrique qui permet de s'en faire une idée aussi claire que possible : si l'on considère un cercle

1. Il convient d'ajouter, à ce propos, que quelque chose de semblable peut aussi avoir lieu dans un autre cas que celui des « états mystiques », cas qui est celui d'une réalisation métaphysique véritable, mais demeurée incomplète et encore virtuelle ; la vie de Plotin en offre un exemple qui est sans doute le plus connu. Il s'agit alors, dans le langage du *taçawwuf* islamique, d'un *hâl* ou état transitoire qui n'a pas pu être fixé et transformé en *maqâm*, c'est-à-dire en « station » permanente, acquise une fois pour toutes, quel que soit d'ailleurs le degré de réalisation auquel elle correspond.

2. Le parcours d'une telle voie « descendante », avec toutes les conséquences qu'il implique, ne peut même être envisagé effectivement, dans toute la mesure où il est possible, que dans le cas extrême des *awliyâ es-Shaytân* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 186).

placé verticalement, le parcours d'une des moitiés de la circonférence sera « ascendant », et celui de l'autre moitié sera « descendant », sans pourtant que le mouvement cesse jamais d'être continu ; de plus, il n'y a dans le cours de ce mouvement aucun « retour en arrière », puisqu'il ne repasse pas par la partie de la circonférence qui a été déjà parcourue. Il y a là un cycle complet, mais, si l'on se souvient qu'il ne saurait exister de cycles réellement fermés, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, on se rend compte par là même que ce n'est qu'en apparence que le point d'aboutissement coïncide avec le point de départ ou, en d'autres termes, que l'être revient à l'état manifesté dont il était parti (apparence qui existe pour les autres, mais qui n'est point la « réalité » de cet être) ; et, d'autre part, cette considération du cycle est ici d'autant plus naturelle que ce dont il s'agit à sa correspondance « macrocosmique » exacte dans les deux phases d'« aspir » et d'« expir » de la manifestation universelle. Enfin, on peut remarquer qu'une ligne droite est la « limite », au sens mathématique de ce mot, d'une circonférence qui croît indéfiniment ; la distance parcourue dans la réalisation (ou plutôt ce qui est figuré par une distance quand on emploie le symbolisme spatial) étant véritablement au delà de toute mesure assignable, il n'y a en réalité aucune différence entre le parcours de la circonférence dont nous venons de parler et celui d'un axe qui demeure toujours vertical dans toutes ses parties successives, ce qui achève de réconcilier les représentations correspondant respectivement aux deux points de vue « intérieur » et « extérieur » que nous avons distingués.

Nous pensons qu'on peut dès maintenant, par ces diverses considérations, comprendre suffisamment le vrai caractère de la phase « descendante » ou apparemment telle ; mais il reste encore à se demander ce que peut être, sous le rapport de la hiérarchie initiatique, la différence entre la réalisation arrêtée à la phase « ascendante » et celle qui comprend en outre la phase « descendante », et c'est là surtout ce que nous aurons à examiner plus particulièrement par la suite.

Tandis que l'être qui demeure dans le non-manifesté a accompli la réalisation uniquement « pour soi-même », celui qui « redescend » ensuite, au sens que nous avons précisé précédemment, a dès lors, par rapport à la manifestation, un rôle qu'exprime le symbolisme du « rayonnement » solaire par lequel toutes choses sont illuminées. Dans le premier cas, comme nous l'avons déjà dit, *Âtmâ* « brille » sans « rayonner » ; mais il faut cependant dissiper ici encore une équivoque : on parle trop fréquemment, à cet égard, d'une réalisation « égoïste », ce qui est un véritable non-sens, puisqu'il n'y a plus d'*ego*, c'est-à-dire d'individualité, les limitations qui constituent celle-ci comme telle ayant été nécessairement abolies, et de façon définitive, pour que l'être puisse « s'établir » dans le non-manifesté. Une telle méprise implique évidemment une confusion grossière entre le « Soi » et le « moi » ; nous avons dit que cet être a réalisé « pour soi-même », et non pas « pour lui-même », et c'est là, non pas une simple question de langage, mais une distinction tout à fait essentielle quant au fond même de ce dont il s'agit. Cette remarque faite, il n'en reste pas moins, entre les deux cas, une différence dont la véritable portée peut être mieux comprise en se référant à la façon dont diverses traditions envisagent les états qui y correspondent, car même si la réalisation « descendante », en tant que phase du processus initiatique, n'est généralement indiquée que d'une façon plus ou moins enveloppée, on peut cependant trouver facilement des exemples qui la supposent très nettement et sans aucun doute possible.

Pour prendre tout d'abord l'exemple qui est peut-être le plus connu, sinon le mieux compris habituellement, la différence dont il s'agit est, en somme, celle qui existe entre le *Pratyêka-Buddha* et le *Bodhisattwa*¹ ; et il est particulièrement important à cet égard, de remarquer que la voie qui a pour terme le premier de ces deux états est désignée comme une « petite voie » ou, si l'on veut, une « moindre voie » (*hînayâna*), ce qui implique qu'elle n'est pas exempte d'un certain caractère restrictif, tandis que c'est celle qui conduit au second qui est considérée comme étant véritablement la « grande voie » (*mahâyâna*), dont celle qui est complète et parfaite sous tous les rapports. Ceci permet de répondre à l'objection qui pourrait être tirée du fait que, d'une façon générale, l'état de *Buddha* est regardé comme supérieur à celui de *Bodhisattwa* ; dans le cas du *Pratyêka-Buddha*, cette supériorité ne peut être qu'apparente, et elle est due surtout au caractère d'« impassibilité » que, apparemment aussi, n'a pas le *Bodhisattwa* ; nous disons apparemment, parce qu'il faut distinguer

1. Le cas du *Pratyêka-Buddha* est un de ceux auxquels les interprètes occidentaux appliquent le plus volontiers ce terme d'« égoïsme » dont nous venons de signaler l'absurdité.

en cela entre la « réalité » de l'être et le rôle qu'il a à jouer par rapport au monde manifesté, ou, en d'autres termes, entre ce qu'il est en soi et ce qu'il paraît être pour les êtres ordinaires ; nous retrouverons d'ailleurs la même distinction à faire dans des cas appartenant à d'autres traditions. Il est vrai que, exotériquement, le *Bodhisattwa* est représenté comme ayant encore une dernière étape à franchir pour atteindre l'état de *Buddha* parfait ; mais, si nous disons exotériquement, c'est que, précisément, cela correspond à la façon dont les choses apparaissent quand elles sont envisagées de l'extérieur ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *Bodhisattwa* puisse remplir sa fonction, en tant que celle-ci est de montrer la voie aux autres êtres : il est « celui qui est allé ainsi » (*tathâgata*), et ainsi doivent aller ceux qui peuvent parvenir comme lui au but suprême ; il faut donc que l'existence même dans laquelle il accomplit sa « mission », pour être véritablement « exemplaire », se présente eu quelque sorte comme une récapitulation de la voie. Quant à prétendre qu'il s'agit là réellement d'un état encore imparfait ou d'un moindre degré de réalisation, cela équivaut à perdre entièrement de vue le côté « transcendant » de l'être du *Bodhisattwa* ; ce qui est peut-être conforme à certaines interprétations « rationnelles » courantes, mais rend parfaitement incompréhensible tout le symbolisme concernant la vie du *Bodhisattwa* et qui lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique », c'est-à-dire la montre effectivement comme une « descente » (c'est le sens propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel ¹.

Dans la tradition islamique, ce que nous venons de dire a son équivalent dans une très large mesure, et en tenant compte de la différence des points de vue qui sont naturellement propres à chacune des diverses formes traditionnelles : cet équivalent se trouve dans la distinction qui est faite entre le cas du *walî* et celui du *nabî*. Un être peut n'être *walî* que « pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi, sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ; au contraire, un *nabî* n'est tel que parce qu'il a une fonction à remplir à l'égard des autres êtres ; et, à plus forte raison, la même chose est vraie du *rasûl*, qui est aussi *nabî*, mais dont la fonction revêt un caractère d'universalité, tandis que celle du simple *nabî* peut être plus ou moins limitée quant à son étendue et quant à son but propre ². Il pourrait même sembler qu'il ne doive pas y avoir ici l'ambiguïté apparente que nous avons vue tout à l'heure à propos du *Bodhisattwa*, puisque la supériorité du *nabî* par rapport au *walî* est généralement admise et même regardée comme évidente ; et pourtant il a été parfois soutenu aussi que la « station » (*maqâm*) du *walî* est, en elle-même, plus élevée que celle du *nabî*, parce qu'elle implique essentiellement un état de « proximité » divine, tandis que le *nabî*, par sa fonction même, est nécessairement tourné vers la création ; mais, là encore, c'est ne voir qu'une des deux faces de la réalité, la face extérieure, et ne pas comprendre qu'elle représente un aspect qui s'ajoute à l'autre sans aucunement le détruire ni même l'affecter véritablement ³. En effet, la condition du *nabî* implique tout d'abord en elle-même celle du *walî*, mais elle est en même temps quelque chose de plus ; il y a donc, dans le cas du *walî*, une sorte de « manque » sous un certain rapport, non

1. On pourrait encore dire qu'un tel être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre inonde ; cette « descente » des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales et « bénéfiques » du triangle inversé. – Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30^e degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » ; et les couleurs correspondantes, qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport.

2. Le *rasûl* manifeste l'attribut divin d'*Er-Rahmân* dans tous les mondes (*rahmatan lil-âlamîn*), et non pas seulement dans un certain domaine particulier. – On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du *Bodhisattwa* comme « Seigneur de compassion » se rapporte aussi à un rôle similaire, la « compassion » étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de *rahmah*.

3. Nous renverrons ici à ce qui a été dit sur la notion du *barzakh*, et qui permet de comprendre sans peine comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité ; la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq* ; et l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création.

pas quant à sa nature intime, mais quant à ce qu'on pourrait appeler son degré d'universalisation, « manque » qui correspond à ce que nous avons dit de l'être qui s'arrête au stade du non-manifesté sans « redescendre » vers la manifestation ; et l'universalité atteint sa plénitude effective dans le *rasûl*, qui ainsi est véritablement et totalement l'« Homme universel ».

On voit nettement, dans des cas tels que ceux que nous venons de citer, que l'être qui « redescend » à, vis-à-vis de la manifestation, une fonction dont le caractère en quelque sorte exceptionnel montre bien qu'il ne s'y retrouve nullement dans une condition comparable à celle des êtres ordinaires ; aussi ces cas sont-ils ceux d'êtres qu'on peut dire « missionnés » au vrai sens de ce mot. En un certain sens, on peut dire aussi que tout être manifesté a sa « mission », si l'on entend simplement par là qu'il doit occuper sa place propre dans le monde et qu'il est ainsi un élément nécessaire de l'ensemble dont il fait partie ; mais il va de soi que ce n'est pas de cette façon que nous l'entendons ici, et qu'il s'agit d'une « mission » d'une tout autre portée, procédant directement d'un ordre transcendant et principiel et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la « redescente » présuppose la « montée » préalable, une telle « mission » présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure ; il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des « missions » plus ou moins extraordinaires, qui faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions.

Nous devons encore, après toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, insister sur un aspect de la « redescente » qui nous paraît expliquer, dans bien des cas, le fait que ce sujet est passé sous silence ou entouré de réticences, comme s'il y avait là quelque chose dont on répugne à parler nettement : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler son aspect « sacrificiel ». Il doit être bien entendu, avant tout, que, si nous employons ici le mot de « sacrifice », ce n'est point dans le sens simplement « moral » qu'on lui donne vulgairement, et qui n'est qu'un des exemples de la dégénérescence du langage moderne, qui amoindrit et dénature toutes choses pour les abaisser à un niveau purement humain et les faire rentrer dans les cadres conventionnels de la « vie ordinaire ». Au contraire, nous prenons ce mot dans son sens véritable et originel, avec tout ce que celui-ci comporte d'effectif et même d'essentiellement « technique » ; il va de soi, en effet, que le rôle d'êtres tels que ceux dont il s'agit dans les cas que nous avons cités précédemment ne saurait avoir rien de commun avec l'« altruisme », l'« humanitarisme », la « philanthropie » et autres platitudes « idéales » célébrées par les moralistes, et qui non seulement sont trop évidemment dépourvues de tout caractère transcendant ou supra-humain, mais sont même parfaitement à la portée du premier profane venu ¹.

L'être ayant réalisé son identité avec *Âtmâ*, et sa « redescente » dans la manifestation, ou ce qui apparaîtrait comme tel au point de vue de celle-ci, n'étant effectivement que la pleine universalisation de cette identité même, cet être n'est alors autre que « l'*Âtmâ* incorporé dans les mondes », ce qui revient à dire que la « redescente » n'est en réalité, pour lui, rien de différent du processus même de la manifestation universelle. Or, précisément, ce processus est souvent décrit traditionnellement comme un « sacrifice » : dans le symbole védique, c'est le sacrifice du *Mahâ-Purusha*, c'est-à-dire de l'« Homme universel », auquel, suivant ce que nous avons déjà dit, l'être dont il s'agit est effectivement identique ; et non seulement ce sacrifice primordial doit être entendu au sens strictement rituel, et non dans une acception plus ou moins vaguement « métaphorique », mais il est essentiellement le

1. Nous tenons à préciser que ce que nous disons ici vise le point de vue spécifiquement moderne de la « morale laïque » ; même lorsque celle-ci ne fait en quelque sorte, comme il arrive souvent en dépit de ses prétentions, que « démarquer » des préceptes empruntés à la religion, elle les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettraient de les relier à un ordre supérieur et, au-delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles ; et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la « matérialité » de ces préceptes, cette morale, par l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les « retourner » véritablement dans un sens antitraditionnel.

prototype même de tout rite sacrificiel ¹.

Le « missionné », au sens où nous avons pris ce mot précédemment, est donc littéralement une « victime » ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci n'implique nullement, d'une façon générale, que sa vie doive se terminer par une mort violente, puisque, en réalité, c'est cette vie même, dans tout son ensemble, qui est déjà la conséquence du sacrifice ². On pourra remarquer immédiatement que c'est là que réside l'explication profonde des hésitations et des « tentations » qui, dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils se trouvent en quelque sorte mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir. Ces hésitations, au fond, ne sont autres que celles d'*Agni* à accepter de devenir le conducteur du « chariot cosmique » ³, ainsi que le dit M. Coomaraswamy dans l'étude que nous avons déjà citée, rattachant ainsi tous ces cas à celui de l'« *Avatâra* éternel », avec lequel ils ne font qu'un dans leur « vérité » la plus intérieure ; et, assurément, la tentation de demeurer dans la « nuit » du non-manifesté se comprend sans peine, car nul ne saurait contester que, en ce sens supérieur, « la nuit est meilleure que le jour » ⁴. M. Coomaraswamy explique aussi par là, et avec juste raison, le fait que Shankarâchârva s'efforce toujours visiblement d'éviter la considération de la « redescente », même lorsqu'il commente des textes dont le sens l'implique assez clairement ; il serait absurde en effet, dans un cas comme celui-là, d'attribuer une telle attitude à un défaut de connaissance ou à une incompréhension de la doctrine ; elle ne peut donc se comprendre que comme une sorte de recul devant la perspective du « sacrifice », et, par suite, comme une volonté consciente de ne pas soulever le voile qui dissimule « l'autre face de l'obscurité » ; et, en généralisant plus haut, la raison principale de la réserve qui est gardée habituellement sur cette question ⁵. On peut d'ailleurs y joindre, à titre de raison secondaire, le danger que cette considération mal comprise ne serve de prétexte à certains pour justifier, en s'illusionnant eux-mêmes sur sa vraie nature un désir de « rester dans le monde », alors qu'il ne s'agit point d'y rester, mais, ce qui est tout différent, d'y revenir après en être déjà sorti, et que cette « sortie » préalable n'est possible que pour l'être en lequel ne subsiste plus aucun désir, non plus qu'aucune autre attache individuelle quelconque ; il faut avoir bien soin de ne pas se méprendre sur ce point essentiel, faute de quoi on risquerait de ne voir aucune différence entre la réalisation ultime et un simple début de réalisation arrêté à un stade ne dépassant même pas les limites de l'individualité.

Maintenant, pour revenir à l'idée du sacrifice, nous devons dire qu'elle comporte encore un autre aspect, qui est même celui qu'exprime directement l'étymologie du mot : « sacrifier », c'est proprement *sacrum facere*, c'est-à-dire « rendre sacré » ce qui est l'objet du sacrifice. Cet aspect ne convient pas

1. À ce propos, nous pouvons faire incidemment une remarque qui n'est pas sans importance : la vie de certains êtres, considérée selon les apparences individuelles, présente des faits qui sont en correspondance avec ceux de l'ordre cosmique et sont en quelque sorte, au point de vue extérieur, une image ou une reproduction de ceux-ci ; mais, au point de vue intérieur, ce rapport doit être inversé, car, ces êtres, étant réellement le *Mahâ-Purusha*, ce sont les faits cosmiques qui véritablement sont modelés sur leur vie ou pour parler plus exactement, sur ce dont cette vie est une expression directe, tandis que les faits cosmiques en eux-mêmes n'en sont qu'une expression par reflet. Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui fonde dans la réalité et rend valables les rites institués par des êtres « missionnés », tandis qu'un être qui n'est rien de plus qu'un individu humain ne pourra jamais, de sa propre initiative, qu'inventer des « pseudo-rites » dépourvus de toute efficacité réelle.

2. Il faut noter aussi que ce dont il s'agit n'a aucun rapport avec l'usage que certains mystiques font volontiers de ce mot de « victime » ou de celui « d'immolation » ; même dans les cas où ce qu'ils entendent par là a une réalité propre et ne se réduit pas à de simples illusions « subjectives », toujours possibles chez eux en raison de la « passivité » inhérente à leur altitude, c'est une réalité dont la portée ne dépasse aucunement l'ordre des possibilités individuelles.

3. *Rig-Vêda*, X, 51.

4. Cette expression a aussi son application, dans un autre ordre, au « rejet des pouvoirs » ; mais, tandis que cette attitude est non seulement justifiée, mais même la seule entièrement légitime, pour l'être qui, n'ayant aucune « mission » à remplir, n'a pas à paraître au dehors, il est évident que, au contraire, une « mission » serait inexistante comme telle si elle n'était manifestée extérieurement.

5. Nous rappellerons, comme « illustration » de ce qui vient d'être dit, un fait dont le caractère historique ou légendaire importe peu à notre point de vue, car nous n'entendons lui donner qu'une valeur exclusivement symbolique : on raconte que Dante ne souriait jamais, et que les gens attribuaient cette tristesse apparente à ce qu'il « revenait de l'Enfer » ; n'aurait-il pas fallu en voir plutôt la véritable raison dans ce qu'il était « redescendu du Ciel » ?

moins ici que celui que l'on considère plus ordinairement, et que nous avons en vue tout d'abord en parlant de la « victime » comme telle ; c'est le sacrifice, en effet, qui confère aux « missionnés » un caractère « sacré », au sens le plus complet de ce terme. Non seulement ce caractère est évidemment inhérent à la fonction dont leur sacrifice est véritablement l'investiture ; mais encore, car cela aussi est impliqué dans le sens original du mot « sacré », c'est là ce qui fait d'eux des êtres « mis à part », c'est-à-dire essentiellement différents à la fois du commun des êtres manifestés et de ceux qui, étant parvenus à la réalisation du « Soi », demeurent purement et simplement dans le non-manifesté. Leur action, même lorsqu'elle est extérieurement semblable à celle des êtres ordinaires, n'a en réalité avec elle aucun rapport allant plus loin que cette simple apparence extérieure ; elle est, dans sa « vérité », nécessairement incompréhensible aux facultés individuelles, car elle procède directement de l'inexprimable. Ce caractère montre bien encore qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de cas exceptionnels, et en fait, dans l'état humain, les « missionnés » ne sont assurément qu'une infime minorité en regard de l'immense multitude des êtres qui ne sauraient prétendre à un tel rôle ; mais d'autre part, les états de l'être étant en multiplicité indéfinie, quelle raison peut-il y avoir là qui empêche d'admettre que, dans un état ou dans un autre, tout être ait la possibilité de parvenir à ce degré suprême de la hiérarchie spirituelle ?

Appendices

CHAPITRE V

Le passage des Pages dédiées à Mercure d'Abdul-Hâdi est le suivant :

« *Les deux chaînes initiatiques.* – L'une est historique, l'autre est spontanée. La première se communique dans des Sanctuaires établis et connus, sous la direction d'un Sheikh (Guru) vivant, autorisé, possédant les clefs du mystère. Telle est *Et-Talîmur-rijâl*, ou l'instruction des hommes. L'autre est *Et-Talîmur-rabbâni*, ou l'instruction dominicale ou seigneuriale, que je me permets d'appeler « l'initiation marienne », car elle est celle que reçut la Sainte Vierge, la mère de Jésus, fils de Marie. Il y a toujours un maître, mais il peut être absent, inconnu, même décédé il y a plusieurs siècles. Dans cette initiation, vous tirez du présent la même substance spirituelle que les autres tirent de l'antiquité. Elle est actuellement assez fréquente en Europe, du moins dans ses degrés inférieurs, mais elle est presque inconnue en Orient ».

Ce texte avait été publié dans la revue *La Gnose*, n° de janvier 1911. Lorsque nous décidâmes de le réimprimer dans les *Études Traditionnelles*, nous demandâmes à René Guénon de bien vouloir rédiger une note pour prévenir les erreurs possibles d'interprétation. Il nous envoya la note suivante à laquelle il fait allusion *page 55 note 1* du présent ouvrage.

« Comme ce paragraphe pourrait donner lieu à certaines méprises, il nous paraît nécessaire d'en préciser un peu le sens ; et, tout d'abord, il doit être entendu qu'il ne s'agit aucunement ici de quelque chose qui puisse être assimilé à une voie « mystique » ce qui serait manifestement contradictoire avec l'affirmation de l'existence d'une « chaîne initiatique » réelle dans ce cas aussi bien que dans celui qu'on peut considérer comme normal ». Nous pouvons citer, à cet égard, un passage de Jelâleddin Er-Rûmi qui se rapporte exactement à la même chose : « Si quelqu'un, par une rare exception, a parcouru cette voie (initiatic) seul (c'est-à-dire sans un *Pir*, terme persan équivalent à l'arabe *Sheikh*) il est arrivé par l'aide des cœurs des *Pîrs*. La main du *Pir* n'est pas refusée à l'absent : cette main n'est pas autre chose que l'étreinte même de Dieu » (*Mathnawi*, I, 2974-5). On pourrait voir dans les derniers mots une allusion au rôle du véritable *Guru* intérieur, en un sens parfaitement conforme à l'enseignement de la tradition hindoue ; mais ceci nous éloignerait quelque peu de la question qui nous occupe plus directement ici. Nous dirons, au point de vue du *taçawwuf* islamique, que ce dont il s'agit relève de la voie des *Afrâd*, dont le Maître est *Seyidna El Khidr*¹, et qui est en dehors de ce qu'on pourrait appeler la juridiction du « Pôle » (*El-Qutb*), qui comprend seulement les voies régulières et habituelles de l'initiation. On ne saurait trop insister d'ailleurs sur le fait que ce ne sont là que des cas très exceptionnels, ainsi qu'il est déclaré expressément dans le texte que nous venons de citer, et qu'ils ne se produisent que dans des circonstances rendant la transmission normale impossible, par exemple en l'absence de toute organisation initiatic régulièrement constituée. Sur ce sujet, cf. aussi R. Guénon, *Orient et Occident*, pp. 230-231 ».

Sur le même sujet nous extrayons quelques lignes d'une lettre que nous adressait René Guénon le 14 mars 1937 :

« *Et-Khidr* est proprement le Maître des *Afrâd*, qui sont indépendants du *Qutb* et peuvent même n'être pas connus de lui ; il s'agit bien, comme vous le dites, de quelque chose de plus « direct », et qui est en quelque sorte en dehors des fonctions définies et délimitées, si élevées qu'elles soient ; et c'est pourquoi le nombre des *Afrâd* est indéterminé. On emploie quelquefois cette comparaison : un prince, même s'il n'exerce aucune fonction, n'en est pas moins, par lui-même, supérieur à un ministre (à moins que celui-ci ne soit aussi prince lui-même, ce qui peut arriver, mais n'a rien de nécessaire) ; dans l'ordre spirituel les *Afrâd* sont analogues aux princes, et les *Aqtâb* aux ministres ;

1. *El Khidr* est la désignation donnée par l'ésotérisme islamique au personnage anonyme mentionné dans le *Qorân*, surate XVIII (surate de la Caverne) et avec lequel Moïse, considéré pourtant par l'Islam comme envoyé légiférant et « Pôle » de son époque, apparaît dans un rapport de subordination. Cette subordination apparaît comme étant à la fois de l'ordre hiérarchique et de l'ordre de la Connaissance puisque le personnage mystérieux est présenté comme détenteur de la science la plus transcendante (littéralement : « la science de chez Nous », c'est-à-dire d'Allah) et que Moïse demande seulement au dit personnage de lui enseigner une « portion » de l'enseignement dont il est détenteur. (Note de Jean Reyor.)

ce n'est qu'une comparaison, bien entendu, mais qui aide tout de même un peu à comprendre le rapport des uns et des autres ».



CHAPITRE XXVIII

Nous donnons ci-après des extraits de l'étude d'Abdul-Hâdi intitulée *El-Malâmatiyah* auxquels renvoie René Guénon dans la note 1 de la page 218 :

« Voici, à ce sujet, un extrait du *Traité sur les Catégories de l'initiation*, par Mohyiddin ibn Arabi.

« Le cinquième degré est occupé par « ceux qui s'inclinent », ceux qui s'humilient devant la Grandeur dominicale, qui s'imposent l'hieratisme du culte, qui sont exempts de toute prétention à une récompense quelconque dans ce monde-ci ou dans l'autre. Ceux-là sont les *Malâmatiyah*. Ils sont les « hommes de confiance de Dieu », et ils constituent le groupe le plus élevé. Leur nombre n'est pas limité, mais ils sont placés sous la direction du *Qutb* ou de l'Apogée spirituelle »¹. Leur règle les oblige de ne pas faire voir leurs mérites et de ne pas cacher leurs défauts... Ils disent que le Soufisme, c'est l'humilité, la pauvreté, la « Grande Paix » et la contrition. Ils disent que le « visage de Soufi est abattu (mot à mot : noir) dans ce monde-ci et dans l'autre », indiquant ainsi que l'ostentation tombe avec les prétentions, et que la sincérité de l'adoration se manifeste par la contrition, car il est dit : « Je suis auprès de ceux dont les cœurs brisés à cause de Moi »... Ce qu'ils possèdent en fait de Grâces provient de la source même des faveurs divines. Ils n'ont plus, alors, ni nom ni traits propres, mais ils sont effacés dans la *véritable prosternation* ».

Abdul-Hâdi cite ensuite des fragments du traité intitulé : *PRINCIPES DES MALAMATIYAH* par le docte Imâm, le savant Initié, le Seyid Abu Abdur Rahmân (petit-fils d'Ismaël ibn Najib).

« Comme ils ont réalisé (le « Vrai divin ») dans les degrés supérieurs (du Microcosme) ; comme ils se sont affirmés parmi « les gens de la concentration »², d'*El-Qurbah*, d'*El-Uns* et d'*El-Waql*³, Dieu est (pour ainsi dire) trop jaloux d'eux pour leur permettre de se révéler au monde tels qu'ils sont en réalité. Il leur donne, par conséquent, un extérieur qui correspond à l'état de « séparation avec le Ciel »⁴, un extérieur fait de connaissances ordinaires, de préoccupations sharaïtes, – rituelles ou hiératiques, – ainsi que l'obligation d'œuvrer, de pratiquer et d'agir parmi les hommes. Cependant, leurs intérieurs restent en rapports constants avec le « Vrai divin », tant dans la concentration (*El-jam'*) que dans la dispersion (*El-jarq*), c'est-à-dire dans tous les états de l'existence. Cette mentalité est une des plus hautes que l'homme puisse atteindre, malgré que rien n'en paraisse dans l'extérieur. Elle ressemble à l'état du Prophète, – qu'Allah prie sur lui et le salue ! – lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la « Proximité divine », indiqués par la formule qorânique : « Et il fut à la distance de deux longueurs d'arc, ou même encore plus près »⁵. Lorsqu'il revint vers les créatures, il ne parla avec elles que des choses extérieures. De son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne. Cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu... Le *Sheikh* du groupe Abu-Hafç En-Nisabûrî, disait : « Les disciples malâmites évoluent en se dépensant. Ils ne se soucient pas d'eux-mêmes. Le monde n'a aucune prise sur eux, et ne peut les atteindre, car leur vie extérieure est toute à découvert, tandis que les subtilités de leur vie intérieure sont rigoureusement cachées... Abu Hafç fut un jour interrogé pourquoi le nom de Malâmatiyah. Il répondit : « Les Malâmatiyah sont constamment avec Dieu par le fait qu'ils se dominant toujours et ne cessent d'avoir conscience de leur *secret dominical*. Ils se blâment eux-mêmes de tout ce qu'ils ne peuvent se dispenser de faire paraître en fait de « Proximité divine », dans l'office de la prière ou autrement. Ils dissimulent leurs mérites et exposent ce qu'ils ont de

1. Le nombre des *Afrâd* ou « Solitaires » n'est pas limité non plus, mais ceux-ci ne sont pas placés sous la surveillance du *Qutb* de l'époque. Ils forment la troisième catégorie dans la hiérarchie ésotérique de l'islamisme.

2. *Ahlul-Jam'*.

3. L'Union spirituelle.

4. *El-iftirâq*.

5. Voir *Qorân*, chap. 53, v. 9. Les deux arcs sont *El Ilm* et *El-wujûd*, c'est-à-dire le Savoir et l'Etre. Voir F. Warrain sur Wronski, *La Synthèse concrète*, p. 169.

blâmable. Alors les gens leur font un chef d'accusation de leur extérieur ; ils se blâment eux-mêmes dans leur intérieur, car ils connaissent la nature humaine. Mais Dieu les favorise par la découverte des mystères, par la contemplation du monde hypersensible, par l'art de connaître la réalité intime des choses d'après les signes extérieurs (*El-ferâsah*), ainsi que par des miracles. Le monde finit par les laisser en paix avec Dieu, éloigné d'eux par leur ostentation de ce qui est blâmable ou contraire à la respectabilité. Telle est la discipline de la *Tarîqah* des gens du blâme » ¹.

1. Ces paroles d'Abu-Hafç ont été recueillies par Abdul-Hassan El-Warrâq, qui les a rapportées à Ahmad ibn Aïssa, lequel, à son tour, a été l'informateur d'Abu Abdur-Rahmân, l'auteur du présent traité.

INTRODUCTION GENERALE A L'ETUDE DES DOCTRINES HINDOUES

Avant-Propos

Bien des difficultés s'opposent, en Occident, à une étude sérieuse et approfondie des doctrines orientales en général, et des doctrines hindoues en particulier ; et les plus grands obstacles, à cet égard, ne sont peut-être pas ceux qui peuvent provenir des Orientaux eux-mêmes. En effet, la première condition requise pour une telle étude, la plus essentielle de toutes, c'est évidemment d'avoir la mentalité voulue pour comprendre les doctrines dont il s'agit, nous voulons dire pour les comprendre vraiment et profondément ; or c'est là une aptitude qui, sauf de bien rares exceptions, fait totalement défaut aux Occidentaux. D'autre part, cette condition nécessaire pourrait être regardée en même temps comme suffisante, car, lorsqu'elle est remplie, les Orientaux n'ont pas la moindre répugnance à communiquer leur pensée aussi complètement qu'il est possible de le faire.

S'il n'y a pas d'autre obstacle réel que celui que nous venons d'indiquer, comment se fait-il donc que les « orientalistes », c'est-à-dire les Occidentaux qui s'occupent des choses de l'Orient, ne l'aient jamais surmonté ? Et l'on ne saurait être taxé d'exagération en affirmant qu'ils ne l'ont jamais surmonté en effet, lorsqu'on constate qu'ils n'ont pu produire que de simples travaux d'érudition, peut-être estimables à un point de vue spécial, mais sans aucun intérêt pour la compréhension de la moindre idée vraie. C'est qu'il ne suffit pas de connaître une langue grammaticalement, ni d'être capable de faire un mot-à-mot correct, pour pénétrer l'esprit de cette langue et s'assimiler la pensée de ceux qui la parlent et l'écrivent. On pourrait même aller plus loin et dire que plus une traduction est scrupuleusement littérale, plus elle risque d'être inexacte en réalité et de dénaturer la pensée, parce qu'il n'y a pas d'équivalence véritable entre les termes de deux langues différentes, surtout quand ces langues sont fort éloignées l'une de l'autre, et éloignées non pas tant encore philologiquement qu'en raison de la diversité des conceptions des peuples qui les emploient ; et c'est ce dernier élément qu'aucune érudition ne permettra jamais de pénétrer. Il faut pour cela autre chose qu'une vaine « critique de textes » s'étendant à perte de vue sur des questions de détail, autre chose que des méthodes de grammairiens et de « littéraires », et même qu'une soi-disant « méthode historique » appliquée à tout indistinctement. Sans doute, les dictionnaires et les compilations ont leur utilité relative, qu'il ne s'agit pas de contester, et l'on ne peut pas dire que tout ce travail soit dépensé en pure perte, surtout si l'on réfléchit que ceux qui le fournissent seraient le plus souvent inaptes à produire autre chose ; mais malheureusement, dès que l'érudition devient une « spécialité », elle tend à être prise pour une fin en elle-même, au lieu de n'être qu'un simple instrument comme elle doit l'être normalement. C'est cet envahissement de l'érudition et de ses méthodes particulières qui constitue un véritable danger, parce qu'il risque d'absorber ceux qui seraient peut-être capables de se livrer à un autre genre de travaux, et parce que l'habitude de ces méthodes rétrécit l'horizon intellectuel de ceux qui s'y soumettent et leur impose une déformation irrémédiable.

Encore n'avons-nous pas tout dit, et n'avons-nous même pas touché au côté le plus grave de la question : les travaux de pure érudition sont, dans la production des orientalistes, la partie la plus encombrante, certes, mais non la plus néfaste ; et, en disant qu'il n'y avait rien d'autre, nous voulions entendre rien d'autre qui eût quelque valeur, même d'une portée restreinte. Certains, en Allemagne notamment, ont voulu aller plus loin et, toujours par les mêmes méthodes, qui ne peuvent plus rien donner ici, faire œuvre d'interprétation, en y apportant par surcroît tout l'ensemble d'idées préconçues qui constitue leur mentalité propre, et avec le parti pris manifeste de faire rentrer les conceptions auxquelles ils ont affaire dans les cadres habituels à la pensée européenne. En somme, l'erreur capitale de ces orientalistes, la question de méthode mise à part, c'est de tout voir de leur point de vue occidental et à travers leur mentalité à eux, tandis que la première condition pour pouvoir interpréter correctement une doctrine quelconque est naturellement de faire effort pour se l'assimiler et pour se placer, autant que possible, au point de vue de ceux-là mêmes qui l'ont conçue. Nous disons autant que possible, car tous n'y peuvent parvenir également, mais du moins tous peuvent-ils l'essayer ; or, bien loin de là, l'exclusivisme des orientalistes dont nous parlons et leur esprit de système vont jusqu'à les porter, par une incroyable aberration, à se croire capables de comprendre les doctrines orientales mieux que les Orientaux eux-mêmes : prétention qui ne serait

que risible si elle ne s'alliait à une volonté bien arrêtée de « monopoliser » en quelque sorte les études en question. Et en fait, il n'y a guère pour s'en occuper en Europe, en dehors de ces « spécialistes », qu'une certaine catégorie de rêveurs extravagants et d'audacieux charlatans qu'on pourrait regarder comme quantité négligeable, s'ils n'exerçaient, eux aussi, une influence déplorable à divers égards, ainsi que nous aurons à l'exposer en son lieu d'une façon plus précise.

Pour nous en tenir ici à ce qui concerne les orientalistes qu'on peut appeler « officiels », nous signalerons encore, à titre d'observation préliminaire, un des abus auxquels donne lieu le plus fréquemment l'emploi de cette « méthode historique » à laquelle nous avons déjà fait allusion : c'est l'erreur qui consiste à étudier les civilisations orientales comme on le ferait pour des civilisations disparues depuis longtemps. Dans ce dernier cas, il est évident qu'on est bien forcé, faute de mieux, de se contenter de reconstitutions approximatives, sans être jamais sûr d'une parfaite concordance avec ce qui a existé réellement autrefois, puisqu'il n'y a aucun moyen de procéder à des vérifications directes. Mais on oublie que les civilisations orientales, du moins celles qui nous intéressent présentement, se sont continuées jusqu'à nous sans interruption, et qu'elles ont encore des représentants autorisés, dont l'avis vaut incomparablement plus, pour leur compréhension, que toute l'érudition du monde ; seulement, pour songer à les consulter, il ne faudrait pas partir de ce singulier principe, qu'on sait mieux qu'eux à quoi s'en tenir sur le vrai sens de leurs propres conceptions.

D'autre part, il faut dire aussi que les Orientaux, ayant, et à juste titre, une idée plutôt fâcheuse de l'intellectualité européenne, se soucient fort peu de ce que les Occidentaux, d'une façon générale, peuvent penser ou ne pas penser à leur égard ; aussi ne cherchent-ils aucunement à les détromper, et, tout au contraire, par l'effet d'une politesse quelque peu dédaigneuse, ils se renferment dans un silence que la vanité occidentale prend sans peine pour une approbation. C'est que le « prosélytisme » est totalement inconnu en Orient, où il serait d'ailleurs sans objet et ne pourrait être regardé que comme une preuve d'ignorance et d'incompréhension pure et simple ; ce que nous dirons par la suite en montrera les raisons. A ce silence que certains reprochent aux Orientaux, et qui est pourtant si légitime, il ne peut y avoir que de rares exceptions, en faveur de quelque individualité isolée présentant les qualifications requises et les aptitudes intellectuelles voulues. Quant à ceux qui sortent de leur réserve en dehors de ce cas déterminé, on ne peut en dire qu'une chose : c'est qu'ils représentent en général des éléments assez peu intéressants, et que, pour une raison ou pour une autre, ils n'exposent guère que des doctrines déformées sous prétexte de les approprier à l'Occident ; nous aurons l'occasion d'en dire quelques mots. Ce que nous voulons faire comprendre pour le moment, et ce que nous avons indiqué dès le début, c'est que la mentalité occidentale est seule responsable de cette situation, qui rend fort difficile le rôle de celui-là même qui, s'étant trouvé dans des conditions exceptionnelles et étant parvenu à s'assimiler certaines idées, veut les exprimer de la façon la plus intelligible, mais sans toutefois les dénaturer : il doit se borner à exposer ce qu'il a compris, dans la mesure où cela peut être fait, en s'abstenant soigneusement de tout souci de « vulgarisation », et sans même y apporter la moindre préoccupation de convaincre qui que ce soit.

Nous en avons dit assez pour définir nettement nos intentions : nous ne voulons point faire ici œuvre d'érudition, et le point de vue auquel nous entendons nous placer est beaucoup plus profond que celui-là. La vérité n'étant pas pour nous un fait historique, il nous importerait même assez peu, au fond, de déterminer exactement la provenance de telle ou telle idée qui ne nous intéresse en somme que parce que, l'ayant comprise, nous la savons être vraie ; mais certaines indications sur la pensée orientale peuvent donner à réfléchir à quelques-uns, et ce simple résultat aurait, à lui seul, une importance insoupçonnée. D'ailleurs, si même ce but ne pouvait être atteint, nous aurions encore une raison d'entreprendre un exposé de ce genre : ce serait de reconnaître en quelque façon tout ce que nous devons intellectuellement aux Orientaux, et dont les Occidentaux ne nous ont jamais offert le moindre équivalent, même partiel et incomplet.

Nous montrerons donc d'abord, aussi clairement que nous le pourrons, et après quelques considérations préliminaires indispensables, les différences essentielles et fondamentales qui existent entre les modes généraux de la pensée orientale et ceux de la pensée occidentale. Nous insisterons ensuite plus spécialement sur ce qui se rapporte aux doctrines hindoues, en tant que celles-ci présentent des traits particuliers qui les distinguent des autres doctrines orientales, bien que toutes aient assez de caractères communs pour justifier, dans l'ensemble, l'opposition générale

de l'Orient et de l'Occident. Enfin, à l'égard de ces doctrines hindoues, nous signalerons l'insuffisance des interprétations qui ont cours en Occident ; nous devrions même, pour certaines d'entre elles, dire leur absurdité. Comme conclusion de cette étude, nous indiquerons, avec toutes les précautions nécessaires, les conditions d'un rapprochement intellectuel entre l'Orient et l'Occident, conditions qui, comme il est facile de le prévoir, sont bien loin d'être actuellement remplies du côté occidental : aussi n'est-ce qu'une possibilité que nous voulons montrer là, sans la croire aucunement susceptible d'une réalisation immédiate ou simplement prochaine.

Orient et Occident

La première chose que nous ayons à faire dans l'étude que nous entreprenons, c'est de déterminer la nature exacte de l'opposition qui existe entre l'Orient et l'Occident, et tout d'abord, pour cela, de préciser le sens que nous entendons attacher aux deux termes de cette opposition. Nous pourrions dire, pour une première approximation, peut-être un peu sommaire, que l'Orient, pour nous, c'est essentiellement l'Asie, et que l'Occident, c'est essentiellement l'Europe ; mais cela même demande quelques explications.

Quand nous parlons, par exemple, de la mentalité occidentale ou européenne, en employant indifféremment l'un ou l'autre de ces deux mots, nous entendons par là la mentalité propre à la race européenne prise dans son ensemble. Nous appellerons donc européen tout ce qui se rattache à cette race, et nous appliquerons cette dénomination commune à tous les individus qui en sont issus, dans quelque partie du monde qu'ils se trouvent : ainsi, les Américains et les Australiens, pour ne citer que ceux-là, sont pour nous des Européens, exactement au même titre que les hommes de même race qui ont continué à habiter l'Europe. Il est bien évident, en effet, que le fait de s'être transporté dans une autre région, ou même d'y être né, ne saurait par lui-même modifier la race, ni, par conséquent, la mentalité qui est inhérente à celle-ci ; et, même si le changement de milieu est susceptible de déterminer tôt ou tard certaines modifications, ce ne seront que des modifications assez secondaires, n'affectant pas les caractères vraiment essentiels de la race, mais faisant parfois ressortir au contraire plus nettement certains d'entre eux. C'est ainsi qu'on peut constater sans peine, chez les Américains, le développement poussé à l'extrême de quelques-unes des tendances qui sont constitutives de la mentalité européenne moderne.

Une question se pose cependant ici, que nous ne pouvons pas nous dispenser d'indiquer brièvement : nous avons parlé de la race européenne et de sa mentalité propre ; mais y a-t-il véritablement une race européenne ? Si l'on veut entendre par là une race primitive, ayant une unité originelle et une parfaite homogénéité, il faut répondre négativement, car personne ne peut contester que la population actuelle de l'Europe se soit formée par un mélange d'éléments appartenant à des races fort diverses, et qu'il y ait des différences ethniques assez accentuées, non seulement d'un pays à un autre, mais même à l'intérieur de chaque groupement national. Cependant, il n'en est pas moins vrai que les peuples européens présentent assez de caractères communs pour qu'on puisse les distinguer nettement de tous les autres ; leur unité, même si elle est plutôt acquise que primitive, est suffisante pour qu'on puisse parler, comme nous le faisons, de race européenne. Seulement, cette race est naturellement moins fixe et moins stable qu'une race pure ; les éléments européens, en se mêlant à d'autres races, seront plus facilement absorbés, et leurs caractères ethniques disparaîtront rapidement ; mais ceci ne s'applique qu'au cas où il y a mélange, et, lorsqu'il y a seulement juxtaposition, il arrive au contraire que les caractères mentaux, qui sont ceux qui nous intéressent le plus, apparaissent en quelque sorte avec plus de relief. Ces caractères mentaux sont d'ailleurs ceux pour lesquels l'unité européenne est la plus nette : quelles qu'aient pu être les différences originelles à cet égard comme aux autres, il s'est formé peu à peu, au cours de l'histoire, une mentalité commune à tous les peuples de l'Europe. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas une mentalité spéciale à chacun de ces peuples ; mais les particularités qui les distinguent ne sont que secondaires par rapport à un fond commun auquel elles semblent se superposer : ce sont en somme comme des espèces d'un même genre. Personne, même parmi ceux qui doutent qu'on puisse parler d'une race européenne, n'hésitera à admettre l'existence d'une civilisation européenne ; et une civilisation n'est pas autre chose que le produit et l'expression d'une certaine mentalité.

Nous ne chercherons pas à préciser dès maintenant les traits distinctifs de la mentalité européenne, car ils ressortiront suffisamment de la suite de cette étude ; nous indiquerons simplement que plusieurs influences ont contribué à sa formation : celle qui y a joué le rôle prépondérant est incontestablement l'influence grecque, ou, si l'on veut, gréco-romaine. L'influence grecque est à peu près exclusive en ce qui concerne les points de vue philosophique et scientifique, malgré l'apparition de certaines tendances spéciales, et proprement modernes, dont nous parlerons plus loin. Quant à l'influence romaine, elle est moins intellectuelle que sociale, et elle s'affirme surtout dans les conceptions de l'État, du droit et des institutions ; du reste, intellectuellement, les Romains avaient presque tout emprunté aux Grecs, de sorte que, à travers eux, ce n'est que l'influence de ces derniers

qui a pu s'exercer encore indirectement. Il faut signaler aussi l'importance, au point de vue religieux spécialement, de l'influence judaïque, que nous retrouverons d'ailleurs également dans une certaine partie de l'Orient ; il y a là un élément extra-européen dans son origine, mais qui n'en est pas moins, pour une part, constitutif de la mentalité occidentale actuelle.

Si maintenant nous envisageons l'Orient, il n'est, pas possible de parler d'une race orientale, ou d'une race asiatique, même avec toutes les restrictions que nous avons apportées à la considération d'une race européenne. Il s'agit ici d'un ensemble beaucoup plus étendu, comprenant des populations bien plus nombreuses, et avec des différences ethniques bien plus grandes ; on peut distinguer dans cet ensemble plusieurs races plus ou moins pures, mais offrant des caractéristiques très nettes, et dont chacune a une civilisation propre, très différente des autres : il n'y a pas une civilisation orientale comme il y a une civilisation occidentale, il y a en réalité des civilisations orientales. Il y aura donc lieu de dire des choses spéciales pour chacune de ces civilisations, et nous indiquerons par la suite quelles sont les grandes divisions générales qu'on peut établir sous ce rapport ; mais, malgré tout, on y trouvera, si l'on s'attache moins à la forme qu'au fond, assez d'éléments ou plutôt de principes communs pour qu'il soit possible de parler d'une mentalité orientale, par opposition à la mentalité occidentale.

Quand nous disons que chacune des races de l'Orient a une civilisation propre, cela n'est pas absolument exact ; ce n'est même rigoureusement vrai que pour la seule race chinoise, dont la civilisation a précisément sa base essentielle dans l'unité ethnique. Pour les autres civilisations asiatiques, les principes d'unité sur lesquels elles reposent sont d'une nature toute différente, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, et c'est ce qui leur permet d'embrasser dans cette unité des éléments appartenant à des races extrêmement diverses. Nous disons civilisations asiatiques, car celles que nous avons en vue le sont toutes par leur origine, alors même qu'elles se sont étendues sur d'autres contrées, comme l'a fait surtout la civilisation musulmane. D'ailleurs, il va sans dire que, à part les éléments musulmans, nous ne regardons point comme orientaux les peuples qui habitent l'Est de l'Europe et même certaines régions voisines de l'Europe : il ne faudrait pas confondre un Oriental avec un Levantin, qui en est plutôt tout le contraire, et qui, pour la mentalité tout au moins, a les caractères essentiels d'un véritable Occidental.

On ne peut qu'être frappé à première vue de la disproportion des deux ensembles qui constituent respectivement ce que nous appelons l'Orient et l'Occident : s'il y a opposition entre eux, il ne peut y avoir vraiment équivalence ni même symétrie entre les deux termes de cette opposition. Il y a à cet égard une différence comparable à celle qui existe géographiquement entre l'Asie et l'Europe, le seconde n'apparaissant que comme un simple prolongement de la première ; de même, la situation vraie de l'Occident par rapport à l'Orient n'est au fond que celle d'un rameau détaché du tronc, et c'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer plus complètement.

La divergence

Si l'on considère ce qu'on est convenu d'appeler l'antiquité classique, et si on la compare aux civilisations orientales, on constate facilement qu'elle en est moins éloignée, à certains égards tout au moins, que ne l'est l'Europe moderne. La différence entre l'Orient et l'Occident semble avoir été toujours en augmentant, mais cette divergence est en quelque sorte unilatérale, en ce sens que c'est l'Occident seul qui a changé, tandis que l'Orient, d'une façon générale, demeurerait sensiblement tel qu'il était à cette époque que l'on est habitué à regarder comme antique, et qui est pourtant encore relativement récente. La stabilité, on pourrait même dire l'immuabilité, est un caractère que l'on s'accorde assez volontiers à reconnaître aux civilisations orientales, à celle de la Chine notamment, mais sur l'interprétation duquel il est peut-être moins aisé de s'entendre : les Européens, depuis qu'ils se sont mis à croire au « progrès » et à l'« évolution », c'est-à-dire depuis un peu plus d'un siècle, veulent voir là une marque d'infériorité, tandis que nous y voyons au contraire, pour notre part, un état d'équilibre auquel la civilisation occidentale s'est montrée incapable d'atteindre. Cette stabilité s'affirme d'ailleurs dans les petites choses aussi bien que dans les grandes, et l'on peut en trouver un exemple frappant dans ce fait que la « mode », avec ses variations continuelles, n'existe que dans les pays occidentaux. En somme, l'Occidental, et surtout l'Occidental moderne, apparaît comme essentiellement changeant et inconstant, n'aspirant qu'au mouvement et à l'agitation, au lieu que l'Oriental présente exactement le caractère opposé.

Si l'on voulait figurer schématiquement la divergence dont nous parlons, il ne faudrait donc pas tracer deux lignes allant en s'écartant de part et d'autre d'un axe; mais l'Orient devrait être représenté par l'axe lui-même, et l'Occident par une ligne partant de cet axe et s'en éloignant à la façon d'un rameau qui se sépare du tronc, ainsi que nous le disions précédemment. Ce symbole serait d'autant plus juste que, au fond, depuis les temps dits historiques tout au moins, l'Occident n'a jamais vécu intellectuellement, dans la mesure où il a eu une intellectualité, que d'emprunts faits à l'Orient, directement ou indirectement. La civilisation grecque elle-même est bien loin d'avoir eu cette originalité que se plaisent à proclamer ceux qui sont incapables de voir rien au delà, et qui iraient volontiers jusqu'à prétendre que les Grecs se sont calomniés lorsqu'il leur est arrivé de reconnaître ce qu'ils devaient à l'Égypte, à la Phénicie, à la Chaldée, à la Perse, et même à l'Inde. Toutes ces civilisations ont beau être incomparablement plus anciennes que celle des Grecs, certains, aveuglés par ce que nous pouvons appeler le « préjugé classique », sont tout disposés à soutenir, contre toute évidence, que ce sont elles qui ont fait des emprunts à cette dernière et qui en ont subi l'influence, et il est fort difficile de discuter avec ceux-là, précisément parce que leur opinion ne repose que sur des préjugés ; mais nous reviendrons plus amplement sur cette question. Il est vrai que les Grecs ont eu pourtant une certaine originalité, mais qui n'est pas du tout ce que l'on croit d'ordinaire, et qui ne consiste guère que dans la forme sous laquelle ils ont présenté et exposé ce qu'ils empruntaient, en le modifiant de façon plus ou moins heureuse pour l'adapter à leur propre mentalité, tout autre que celle des Orientaux, et même déjà opposée à celle-ci par plus d'un côté.

Avant d'aller plus loin, nous préciserons que nous n'entendons pas contester l'originalité de la civilisation hellénique à tel ou tel point de vue plus ou moins secondaire à notre sens, au point de vue de l'art par exemple, mais seulement au point de vue proprement intellectuel, qui s'y trouve d'ailleurs beaucoup plus réduit que chez les Orientaux. Cet amoindrissement de l'intellectualité, ce rapetissement pour ainsi dire, nous pouvons l'affirmer nettement par rapport aux civilisations orientales qui subsistent et que nous connaissons directement ; et il en est vraisemblablement de même par rapport à celles qui ont disparu, d'après tout ce que nous pouvons en savoir, et surtout d'après les analogies qui ont existé manifestement entre celles-ci et celles-là. En effet, l'étude de l'Orient tel qu'il est encore aujourd'hui, si on voulait l'entreprendre d'une façon vraiment directe, serait susceptible d'aider dans une large mesure à comprendre l'antiquité, en raison de ce caractère de fixité et de stabilité que nous avons indiqué ; elle aiderait même à comprendre l'antiquité grecque, pour laquelle nous n'avons pas la ressource d'un témoignage immédiat, car il s'agit là encore d'une civilisation qui est bien réellement éteinte, et les Grecs actuels ne sauraient à aucun titre être regardés comme les légitimes continuateurs des anciens, dont ils ne sont sans doute même pas les descendants authentiques.

Il faut bien prendre garde, cependant, que la pensée grecque est malgré tout, dans son essence,

une pensée occidentale, et qu'on y trouve déjà, parmi quelques autres tendances, l'origine et comme le germe de la plupart de celles qui se sont développées, longtemps après, chez les Occidentaux modernes. Il ne faudrait donc pas pousser trop loin l'emploi de l'analogie que nous venons de signaler; mais, maintenue dans de justes limites, elle peut rendre encore des services considérables à ceux qui veulent comprendre vraiment l'antiquité et l'interpréter de la façon la moins hypothétique qu'il est possible, et d'ailleurs tout danger sera évité si l'on a soin de tenir compte de tout ce que nous savons de parfaitement certain sur les caractères spéciaux de la mentalité hellénique. Au fond, les tendances nouvelles qu'on rencontre dans le monde gréco-romain sont surtout des tendances à la restriction et à la limitation, de sorte que les réserves qu'il y a lieu d'apporter dans une comparaison avec l'Orient doivent procéder presque exclusivement de la crainte d'attribuer aux anciens de l'Occident plus qu'ils n'ont pensé vraiment : lorsque l'on constate qu'ils ont pris quelque chose à l'Orient, il ne faudrait pas croire qu'ils se le soient complètement assimilé, ni se hâter d'en conclure qu'il y a là identité de pensée. Il y a des rapprochements nombreux et intéressants à établir qui n'ont pas d'équivalent en ce qui concerne l'Occident moderne ; mais il n'en est pas moins vrai que les modes essentiels de la pensée orientale sont tout à fait autres, et que, en ne sortant pas des cadres de la mentalité occidentale, même ancienne, on se condamne fatalement à négliger et à méconnaître les aspects de cette pensée orientale qui sont précisément les plus importants et les plus caractéristiques. Comme il est évident que le « plus » ne peut pas sortir du « moins », cette seule différence devrait suffire, à défaut de toute autre considération, à montrer de quel côté se trouve la civilisation qui a fait des emprunts aux autres.

Pour en revenir au schéma que nous indiquions plus haut, nous devons dire que son principal défaut, d'ailleurs inévitable en tout schéma, est de simplifier un peu trop les choses, en représentant la divergence comme ayant été en croissant d'une façon continue depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. En réalité, il y a eu des temps d'arrêt dans cette divergence, il y a eu même des époques moins éloignées où l'Occident a reçu de nouveau l'influence directe de l'Orient : nous voulons parler surtout de la période alexandrine, et aussi de ce que les Arabes ont apporté à l'Europe au moyen âge, et dont une partie leur appartenait en propre, tandis que le reste était tiré de l'Inde ; leur influence est bien connue quant au développement des mathématiques, mais elle fut loin de se limiter à ce domaine particulier. La divergence reprit à la Renaissance, où se produisit une rupture très nette avec l'époque précédente, et la vérité est que cette prétendue Renaissance fut une mort pour beaucoup de choses, même au point de vue des arts, mais surtout au point de vue intellectuel ; il est difficile à un moderne de saisir toute l'étendue et la portée de ce qui se perdit alors. Le retour à l'antiquité classique eut pour effet un amoindrissement de l'intellectualité, phénomène comparable à celui qui avait eu lieu autrefois chez les Grecs eux-mêmes, mais avec cette différence capitale qu'il se manifestait maintenant au cours de l'existence d'une même race, et non plus dans le passage de certaines idées d'un peuple à un autre ; c'est comme si ces Grecs, au moment où ils allaient disparaître entièrement, s'étaient vengés de leur propre incompréhension en imposant à toute une partie de l'humanité les limites de leur horizon mental. Quand à cette influence vint s'ajouter celle de la Réforme, qui n'en fut du reste peut-être pas entièrement indépendante, les tendances fondamentales du monde moderne furent nettement établies ; la Révolution, avec tout ce qu'elle représente dans divers domaines, et qui équivaut à la négation de toute tradition, devait être la conséquence logique de leur développement. Mais nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de toutes ces considérations, ce qui risquerait de nous entraîner fort loin ; nous n'avons pas l'intention de faire spécialement l'histoire de la mentalité occidentale, mais seulement d'en dire ce qu'il faut pour faire comprendre ce qui la différencie profondément de l'intellectualité orientale. Avant de compléter ce que nous avons à dire des modernes à cet égard, il nous faut encore revenir aux Grecs, pour préciser ce que nous n'avons fait qu'indiquer jusqu'ici d'une façon insuffisante, et pour déblayer le terrain, en quelque sorte, en nous expliquant assez nettement pour couper court à certaines objections qu'il n'est que trop facile de prévoir.

Nous n'ajouterons pour le moment qu'un mot en ce qui concerne la divergence de l'Occident par rapport à l'Orient : cette divergence continuera-t-elle à aller en augmentant indéfiniment ? Les apparences pourraient le faire croire, et, dans l'état actuel des choses, cette question est assurément de celles sur lesquelles on peut discuter ; mais cependant, quant à nous, nous ne pensons pas que cela soit possible ; les raisons en seront données dans notre conclusion.

Le préjugé classique

Nous avons déjà indiqué ce que nous entendons par le « préjugé classique » : c'est proprement le parti pris d'attribuer aux Grecs et aux Romains l'origine de toute civilisation. On ne peut guère, au fond, y trouver d'autre raison que celle-ci : les Occidentaux, parce que leur propre civilisation ne remonte en effet guère au delà de l'époque gréco-romaine et en dérive à peu près entièrement, sont portés à s'imaginer qu'il a dû en être de même partout, et ils ont peine à concevoir l'existence de civilisations très différentes et d'origine beaucoup plus ancienne; on pourrait dire qu'ils sont, intellectuellement, incapables de franchir la Méditerranée. Du reste, l'habitude de parler de « la civilisation », d'une façon absolue, contribue encore dans une large mesure à entretenir ce préjugé : « la civilisation », ainsi entendue et supposée unique, est quelque chose qui n'a jamais existé ; en réalité, il y a toujours eu et il y a encore « des civilisations ». La civilisation occidentale, avec ses caractères spéciaux, est simplement une civilisation parmi d'autres, et ce qu'on appelle pompeusement « l'évolution de la civilisation » n'est rien de plus que le développement de cette civilisation particulière depuis ses origines relativement récentes, développement qui est d'ailleurs bien loin d'avoir toujours été « progressif » régulièrement et sur tous les points : ce que nous avons dit plus haut de la prétendue Renaissance et de ses conséquences pourrait servir ici comme exemple très net d'une régression intellectuelle, qui n'a fait encore que s'aggraver jusqu'à nous.

Pour quiconque veut examiner les choses avec impartialité, il est manifeste que les Grecs ont bien véritablement, au point de vue intellectuel tout au moins, emprunté presque tout aux Orientaux, ainsi qu'eux-mêmes l'ont avoué assez souvent ; si menteurs qu'ils aient pu être, ils n'ont du moins pas menti sur ce point, et d'ailleurs ils n'y avaient aucun intérêt, tout au contraire. Leur seule originalité, disions-nous précédemment, réside dans la façon dont ils ont exposé les choses, suivant une faculté d'adaptation qu'on ne peut leur contester, mais qui se trouve nécessairement limitée à la mesure de leur compréhension ; c'est donc là, en somme, une originalité d'ordre purement dialectique. En effet, les modes de raisonnement, qui dérivent des modes généraux de la pensée et servent à les formuler, sont autres chez les Grecs que chez les Orientaux ; il faut toujours y prendre garde lorsqu'on signale certaines analogies, d'ailleurs réelles, comme celle du syllogisme grec, par exemple, avec ce qu'on a appelé plus ou moins exactement le syllogisme hindou. On ne peut même pas dire que le raisonnement grec se distingue par une rigueur particulière ; il ne semble plus rigoureux que les autres qu'à ceux qui en ont l'habitude exclusive, et cette apparence provient uniquement de ce qu'il se renferme toujours dans un domaine plus restreint, plus limité, et mieux défini par là même. Ce qui est vraiment propre aux Grecs, par contre, mais peu à leur avantage, c'est une certaine subtilité dialectique dont les dialogues de Platon offrent de nombreux exemples, et où se voit le besoin d'examiner indéfiniment une même question sous toutes ses faces, en la prenant par les plus petits côtés, et pour aboutir à une conclusion plus ou moins insignifiante ; il faut croire que les modernes, en Occident, ne sont pas les premiers à être affligés de « myopie intellectuelle ».

Il n'y a peut-être pas lieu, après tout, de reprocher outre mesure aux Grecs d'avoir diminué le champ de la pensée humaine comme ils l'ont fait ; d'une part, c'était là une conséquence inévitable de leur constitution mentale, dont ils ne sauraient être tenus pour responsables, et, d'autre part, ils ont du moins mis de cette façon à la portée d'une partie de l'humanité quelques connaissances qui, autrement, risquaient fort de lui rester complètement étrangères. Il est facile de s'en rendre compte en voyant ce dont sont capables, de nos jours, les Occidentaux qui se trouvent directement en présence de certaines conceptions orientales, et qui essaient de les interpréter conformément à leur propre mentalité : tout ce qu'ils ne peuvent ramener à des formes « classiques » leur échappe totalement, et tout ce qu'ils y ramènent tant bien que mal est, par là même, déformé au point d'en être rendu méconnaissable.

Le soi-disant « miracle grec », comme l'appellent ses admirateurs enthousiastes, se réduit en somme à bien peu de chose, ou du moins, là où il implique un changement profond, ce changement est une déchéance : c'est l'individualisation des conceptions, la substitution du rationnel à l'intellectuel pur, du point de vue scientifique et philosophique au point de vue métaphysique. Peu importe, d'ailleurs, que les Grecs aient su mieux que d'autres donner à certaines connaissances un caractère pratique, ou qu'ils en aient tiré des conséquences ayant un tel caractère, alors que ceux qui les avaient précédés ne l'avaient pas fait ; il est même permis de trouver qu'ils ont ainsi donné à la connaissance

une fin moins pure et moins désintéressée, parce que leur tournure d'esprit ne leur permettait de se tenir que difficilement et comme exceptionnellement dans le domaine des principes. Cette tendance « pratique », au sens le plus ordinaire du mot, est une de celles qui devaient aller en s'accroissant dans le développement de la civilisation occidentale, et elle est visiblement prédominante à l'époque moderne ; on ne peut faire d'exception à cet égard qu'en faveur du moyen âge, beaucoup plus tourné vers la spéculation pure.

D'une façon générale, les Occidentaux sont, de leur nature, fort peu métaphysiciens, la comparaison de leurs langues avec celles des Orientaux en fournirait à elle seule une preuve suffisante, si toutefois les philologues étaient capables de saisir vraiment l'esprit des langues qu'ils étudient. Par contre, les Orientaux ont une tendance très marquée à se désintéresser des applications, et cela se comprend aisément, car quiconque s'attache essentiellement à la connaissance des principes universels ne peut prendre qu'un médiocre intérêt aux sciences spéciales, et peut tout au plus leur accorder une curiosité passagère, insuffisante en tout cas pour provoquer de nombreuses découvertes dans cet ordre d'idées. Quand on sait, d'une certitude mathématique en quelque sorte, et même plus que mathématique, que les choses ne peuvent pas être autres que ce qu'elles sont, on est forcément dédaigneux de l'expérience, car la constatation d'un fait particulier, quel qu'il soit, ne prouve jamais rien de plus ni d'autre que l'existence pure et simple de ce fait lui-même ; tout au plus une telle constatation peut-elle servir parfois à illustrer une théorie, à titre d'exemple, mais nullement à la prouver, et croire le contraire est une grave illusion. Dans ces conditions, il n'y a évidemment pas lieu d'étudier les sciences expérimentales pour elles-mêmes, et, du point de vue métaphysique, elles n'ont, comme l'objet auquel elles s'appliquent, qu'une valeur purement accidentelle et contingente ; bien souvent, on n'éprouve donc même pas le besoin de dégager les lois particulières, que l'on pourrait cependant tirer des principes, à titre d'application spéciale à tel ou tel domaine déterminé, si l'on trouvait que la chose en valût la peine. On peut dès lors comprendre tout ce qui sépare le « savoir » oriental de la « recherche » occidentale ; mais on peut encore s'étonner que la recherche en soit arrivée, pour les Occidentaux modernes, à constituer une fin par elle-même, indépendamment de ses résultats possibles.

Un autre point qu'il importe essentiellement de noter ici, et qui se présente d'ailleurs comme un corollaire de ce qui précède, c'est que personne n'a jamais été plus loin que les Orientaux, sans exception, d'avoir, comme l'antiquité gréco-romaine, le culte de la nature, puisque la nature n'a jamais été pour eux que le monde des apparences ; sans doute, ces apparences ont aussi une réalité, mais ce n'est qu'une réalité transitoire et non permanente, contingente et non universelle. Aussi le « naturalisme », sous toutes les formes dont il est susceptible, ne peut-il constituer, aux yeux d'hommes qu'on pourrait dire métaphysiciens par tempérament, qu'une déviation et même une véritable monstruosité intellectuelle.

Il faut dire pourtant que les Grecs, malgré leur tendance au « naturalisme », n'ont jamais été jusqu'à attacher à l'expérimentation l'importance excessive que les modernes lui attribuent ; on retrouve dans toute l'antiquité, même occidentale, un certain dédain de l'expérience, qu'il serait peut-être assez difficile d'expliquer autrement qu'en y voyant une trace de l'influence orientale, car il avait perdu en partie sa raison d'être pour les Grecs, dont les préoccupations n'étaient guère métaphysiques, et pour qui les considérations d'ordre esthétique tenaient bien souvent la place des raisons plus profondes qui leur échappaient. Ce sont donc ces dernières considérations que l'on fait intervenir le plus ordinairement dans l'explication du fait dont il s'agit ; mais nous pensons qu'il y a là, à l'origine du moins, quelque chose d'autre. En tout cas, cela n'empêche pas qu'on trouve déjà chez les Grecs, en un certain sens, le point de départ des sciences expérimentales telles que les comprennent les modernes, sciences dans lesquelles la tendance « pratique » s'unit à la tendance « naturaliste », l'une et l'autre ne pouvant atteindre leur plein développement qu'au détriment de la pensée pure et de la connaissance désintéressée. Ainsi, le fait que les Orientaux ne se sont jamais attachés à certaines sciences spéciales n'est aucunement un signe d'infériorité de leur part, et il est même intellectuellement tout le contraire ; c'est là, en somme, une conséquence normale de ce que leur activité a toujours été dirigée dans un tout autre sens et vers une fin toute différente. Ce sont précisément les divers sens où peut s'exercer l'activité mentale de l'homme qui impriment à chaque civilisation son caractère propre, en déterminant la direction fondamentale de son développement ; et c'est là, en même temps, ce qui donne l'illusion du progrès à ceux qui, ne connaissant qu'une

civilisation, voient exclusivement la direction dans laquelle elle se développe, croient qu'elle est la seule possible, et ne se rendent pas compte que ce développement sur un point peut être largement compensé par une régression sur d'autres points.

Si l'on considère l'ordre intellectuel, seul essentiel aux civilisations orientales, il y a au moins deux raisons pour que les Grecs, sous ce rapport, aient tout emprunté à celles-ci, nous entendons tout ce qu'il y a de réellement valable dans leurs conceptions ; l'une de ces raisons, celle sur laquelle nous avons le plus insisté jusqu'ici, est tirée de l'inaptitude relative de la mentalité grecque à cet égard ; l'autre est que la civilisation hellénique est de date beaucoup plus récente que les principales civilisations orientales. Cela est vrai en particulier pour l'Inde, bien que, là où il y a quelques rapports entre les deux civilisations, certains poussent le « préjugé classique » jusqu'à affirmer a priori que c'est la preuve d'une influence grecque. Pourtant, si une telle influence est réellement intervenue dans la civilisation hindoue, elle n'a pu être que fort tardive, et elle a dû nécessairement rester toute superficielle. Nous pourrions admettre qu'il y ait eu, par exemple, une influence d'ordre artistique, bien que, même à ce point de vue spécial, les conceptions des Hindous soient toujours demeurées, à toutes les époques, extrêmement différentes de celles des Grecs ; d'ailleurs, on ne retrouve de traces certaines d'une influence de ce genre que dans une certaine portion, très restreinte à la fois dans l'espace et dans le temps, de la civilisation bouddhique, qui ne saurait être confondue avec la civilisation hindoue proprement dite. Mais ceci nous oblige à dire au moins quelques mots sur ce que pouvaient être, dans l'antiquité, les relations entre peuples différents et plus ou moins éloignés, puis sur les difficultés que soulèvent, d'une façon générale, les questions de chronologie, si importantes aux yeux des partisans plus ou moins exclusifs de la trop fameuse « méthode historique ».

Les relations des peuples anciens

On croit assez généralement que les relations entre la Grèce et l'Inde n'ont commencé, ou du moins n'ont acquis une importance appréciable, qu'à l'époque des conquêtes d'Alexandre ; pour tout ce qui est certainement antérieur à cette date, on parle donc simplement de ressemblances fortuites entre les deux civilisations, et, pour tout ce qui est postérieur, ou supposé postérieur, on parle naturellement d'influence grecque, comme le veut la logique spéciale inhérente au « préjugé classique C'est encore là une opinion qui, comme bien d'autres, est dépourvue de tout fondement sérieux, car les relations entre les peuples, même éloignés, étaient beaucoup plus fréquentes dans l'antiquité qu'on ne se l'imagine d'ordinaire. En somme, les communications n'étaient pas beaucoup plus difficiles alors qu'elles ne l'étaient encore il y a un ou deux siècles, et plus précisément jusqu'à l'invention des chemins de fer et des navires à vapeur ; on voyageait sans doute moins communément qu'à notre époque, moins souvent et surtout moins vite, mais on voyageait d'une façon plus profitable, parce qu'on prenait le temps d'étudier les pays que l'on traversait, et parfois même on ne voyageait justement qu'en vue de cette étude et des bénéfices intellectuels qu'on en pouvait retirer. Dans ces conditions, il n'y a aucune raison plausible pour traiter de « légende » ce qui nous est rapporté sur les voyages des philosophes grecs, d'autant plus que ces voyages expliquent bien des choses qui, autrement, seraient incompréhensibles. La vérité est que, bien avant les premiers temps de la philosophie grecque, les moyens de communication devaient avoir un développement dont les modernes sont loin de se faire une idée exacte, et cela d'une façon normale et permanente, en dehors des migrations de peuples qui ne se sont sans doute jamais produites que d'une façon discontinue et quelque peu exceptionnelle.

Entre autres preuves que nous pourrions citer à l'appui de ce que nous venons de dire, nous en indiquerons seulement une, qui concerne spécialement les rapports des peuples méditerranéens, et nous le ferons parce qu'il s'agit d'un fait peu connu ou du moins peu remarqué, auquel personne ne semble avoir prêté l'attention qu'il mérite, et dont on n'a donné, en tout cas, que des interprétations fort inexactes. Le fait dont nous voulons parler est l'adoption, tout autour du bassin de la Méditerranée, d'un même type fondamental de monnaie, avec des variations accessoires servant de marques distinctives locales ; et cette adoption, encore qu'on ne puisse guère en fixer la date exacte, remonte certainement à une époque fort ancienne, du moins si l'on ne tient compte que de la période qu'on envisage le plus habituellement dans l'antiquité. On a voulu ne voir là rien de plus qu'une simple imitation des monnaies grecques, qui seraient parvenues accidentellement dans des régions lointaines ; c'est encore un exemple de l'influence exagérée que l'on est toujours porté à attribuer aux Grecs, et aussi de la fâcheuse tendance à faire intervenir le hasard dans tout ce qu'on ne sait pas expliquer, comme si le hasard était autre chose qu'un nom donné, pour la dissimuler, à notre ignorance des causes réelles. Ce qui nous apparaît comme certain, c'est que le type monétaire commun dont il s'agit, qui comporte essentiellement une tête humaine d'un côté, un cheval ou un char de l'autre, n'est pas plus spécifiquement grec qu'italique ou carthaginois, ou même gaulois ou ibérique ; son adoption a sûrement nécessité un accord plus ou moins explicite entre les divers peuples méditerranéens, encore que les modalités de cet accord nous échappent forcément. Il en est de ce type monétaire comme de certains symboles ou de certaines traditions, qui se retrouvent les mêmes dans des limites encore plus étendues ; et d'autre part, si nul ne conteste les relations suivies que les colonies grecques entretenaient avec leur métropole, pourquoi contesterait-on davantage celles qui ont pu s'établir entre les Grecs et d'autres peuples ? D'ailleurs, même là où une convention du genre de celle que nous venons de dire n'est jamais intervenue, pour des raisons qui peuvent être d'ordres divers, que nous n'avons pas à rechercher ici, et que, du reste, il serait peut-être difficile de déterminer exactement, il n'est nullement prouvé que cela ait empêché l'établissement d'échanges plus ou moins réguliers ; les moyens ont dû simplement en être autres, puisqu'ils devaient être adaptés à des circonstances différentes.

Pour préciser la portée qu'il convient de reconnaître au fait que nous avons indiqué, encore que nous ne l'ayons pris qu'à titre d'exemple, il faut ajouter que les échanges commerciaux n'ont jamais dû se produire d'une façon suivie sans être accompagnés, tôt ou tard, d'échanges d'un tout autre ordre, et notamment d'échanges intellectuels ; et même il se peut que, dans certains cas, les relations économiques, loin de tenir le premier rang comme elles le font chez les peuples modernes,

n'aient eu qu'une importance plus ou moins secondaire. La tendance à tout ramener au point de vue économique, soit dans la vie intérieure d'un pays, soit dans les relations internationales, est en effet une tendance toute moderne ; les anciens, même occidentaux, à l'exception peut-être des seuls Phéniciens, n'envisageaient pas les choses de cette façon, et les Orientaux, même actuellement, ne les envisagent pas ainsi non plus. C'est encore ici l'occasion de redire combien il est toujours dangereux de vouloir formuler une appréciation de son propre point de vue, en ce qui concerne des hommes qui, se trouvant dans d'autres circonstances, avec une autre mentalité, autrement situés dans le temps ou dans l'espace, ne se sont certainement jamais placés à ce même point de vue, et n'avaient même aucune raison de le concevoir ; c'est pourtant cette erreur que commettent trop souvent ceux qui étudient l'antiquité, et c'est aussi, comme nous le disions dès le début, celle que ne manquent jamais de commettre les orientalistes.

Pour en revenir à notre point de départ, on n'est nullement autorisé, de ce que les plus anciens philosophes grecs ont précédé de plusieurs siècles l'époque d'Alexandre, à conclure qu'ils n'ont rien connu des doctrines hindoues. Pour citer un exemple, l'atomisme, longtemps avant de paraître en Grèce, avait été soutenu dans l'Inde par l'école de Kanâda, puis par les Jaïnas et les Bouddhistes ; il se peut qu'il ait été importé en Occident par les Phéniciens, comme certaines traditions le donnent à entendre, mais, d'autre part, divers auteurs affirment que Démocrite, qui fut un des premiers parmi les Grecs à adopter cette doctrine, ou tout au moins à la formuler nettement, avait voyagé en Égypte, en Perse et dans l'Inde. Les premiers philosophes grecs peuvent même avoir connu, non seulement les doctrines hindoues, mais aussi les doctrines bouddhistes, car ils ne sont certainement pas antérieurs au Bouddhisme, et, de plus, celui-ci s'est répandu de bonne heure hors de l'Inde, dans des régions de l'Asie plus voisines de la Grèce, et, par suite, relativement plus accessibles. Cette circonstance fortifierait la thèse, fort soutenable, d'emprunts faits, non pas certes exclusivement, mais principalement, à la civilisation bouddhique. Ce qui est curieux, en tout cas, c'est que les rapprochements qu'on peut faire avec les doctrines de l'Inde sont beaucoup plus nombreux et plus frappants dans la période antésocratique que dans les périodes postérieures ; que devient alors le rôle des conquêtes d'Alexandre dans les relations intellectuelles des deux peuples ? En somme, elles ne semblent avoir introduit, en fait d'influence hindoue, que celle qu'on peut trouver dans la logique d'Aristote, et à laquelle nous faisons allusion précédemment en ce qui concerne le syllogisme, ainsi que dans la partie métaphysique de l'œuvre du même philosophe, pour laquelle on pourrait signaler aussi des ressemblances beaucoup trop précises pour être purement accidentelles.

Si l'on objecte, pour sauvegarder malgré tout l'originalité des philosophes grecs, qu'il y a un fonds intellectuel commun à toute l'humanité, il n'en reste pas moins que ce fonds est quelque chose de trop général et de trop vague pour fournir une explication satisfaisante de ressemblances précises et nettement déterminées. Du reste, la différence des mentalités va beaucoup plus loin, dans bien des cas, que ne le croient ceux qui n'ont jamais connu qu'un seul type d'humanité ; entre les Grecs et les Hindous, particulièrement, cette différence était des plus considérables. Une semblable explication ne peut suffire que lorsqu'il s'agit de deux civilisations comparables entre elles, se développant dans le même sens, bien qu'indépendamment l'une de l'autre, et produisant des conceptions identiques au fond, quoique très différentes dans la forme : ce cas est celui des doctrines métaphysiques de la Chine et de l'Inde. Encore serait-il peut-être plus plausible, même dans ces limites, de voir là, comme on est forcé de le faire par exemple lorsqu'on constate une communauté de symboles, le résultat d'une identité des traditions primordiales, supposant des relations qui peuvent d'ailleurs remonter à des époques bien plus reculées que le début de la période dite « historique » ; mais ceci nous entraînerait beaucoup trop loin.

Après Aristote, les traces d'une influence hindoue dans la philosophie grecque deviennent de plus en plus rares, sinon tout à fait nulles, parce que cette philosophie se renferme dans un domaine de plus en plus limité et contingent, de plus en plus éloigné de toute intellectualité véritable, et que ce domaine est, pour la plus grande partie, celui de la morale, se rapportant à des préoccupations qui ont toujours été complètement étrangères aux Orientaux. Ce n'est que chez les néo-platoniciens qu'on verra reparaître des influences orientales, et c'est même là qu'on rencontrera pour la première fois chez les Grecs certaines idées métaphysiques, comme celle de l'infini. Jusque-là, en effet, les Grecs n'avaient eu que la notion de l'indéfini, et, trait éminemment caractéristique de leur mentalité, fini et parfait étaient pour eux des termes synonymes ; pour les Orientaux, tout au contraire, c'est

l'infini qui est identique à la Perfection. Telle est la différence profonde qui existe entre une pensée philosophique, au sens européen du mot, et une pensée métaphysique ; mais nous aurons l'occasion d'y revenir plus amplement par la suite, et ces quelques indications suffisent pour le moment, car notre intention n'est pas d'établir ici une comparaison détaillée entre les conceptions respectives de l'Inde et de la Grèce, comparaison qui rencontrerait d'ailleurs bien des difficultés auxquelles ne songent guère ceux qui l'envisagent trop superficiellement.

Questions de chronologie

Les questions relatives à la chronologie sont de celles qui embarrassent le plus les orientalistes, et cet embarras est généralement assez justifié ; mais ils ont tort, d'une part, d'attacher à ces questions une importance excessive, et, d'autre part, de croire qu'ils pourront arriver, par leurs méthodes ordinaires, à obtenir des solutions définitives, alors qu'ils n'aboutissent en fait qu'à des hypothèses plus ou moins fantaisistes, sur lesquelles ils sont d'ailleurs bien loin de s'accorder entre eux. Il y a cependant quelques cas qui ne présentent aucune difficulté réelle, du moins tant qu'on veut bien consentir à ne pas les compliquer comme à plaisir par les subtilités et les arguties d'une « critique » et d'une « hypercritique » absurdes. Tel est notamment le cas des documents qui, comme les anciennes annales chinoises, contiennent une description précise de l'état du ciel à l'époque à laquelle ils se réfèrent ; le calcul de leur date exacte, se basant sur des données astronomiques certaines, ne peut souffrir aucune ambiguïté. Malheureusement, ce cas n'est pas général, il est même presque exceptionnel, et les autres documents, les documents hindous en particulier, n'offrent pour la plupart rien de tel pour guider les recherches, ce qui, au fond, prouve simplement que leurs auteurs n'ont pas eu la moindre préoccupation de « prendre date » en vue de revendiquer une priorité quelconque. La prétention à l'originalité intellectuelle, qui contribue pour une bonne part à la naissance des systèmes philosophiques, est, même parmi les Occidentaux, chose toute moderne, que le moyen âge ignorait encore ; les idées pures et les doctrines traditionnelles n'ont jamais constitué la propriété de tel ou tel individu, et les particularités biographiques de ceux qui les ont exposées et interprétées sont de bien minime importance. D'ailleurs, même pour la Chine, la remarque que nous faisons tout à l'heure ne s'applique guère, à vrai dire, qu'aux écrits historiques ; mais ce sont, après tout, les seuls pour lesquels la détermination chronologique présente un véritable intérêt, puisque cette détermination même n'a de sens et de portée qu'au seul point de vue de l'histoire. Il faut signaler, d'autre part, que, pour augmenter la difficulté, il existe dans l'Inde, et sans doute aussi dans certaines civilisations éteintes, une chronologie, ou plus exactement quelque chose qui a l'apparence d'une chronologie, basée sur des nombres symboliques, qu'il ne faudrait nullement prendre littéralement pour des nombres d'années ; et ne rencontre-t-on pas quelque chose d'analogue jusque dans la chronologie biblique ? Seulement, cette prétendue chronologie s'applique exclusivement, en réalité, à des périodes cosmiques, et non pas à des périodes historiques ; entre les unes et les autres, il n'y a aucune confusion possible, si ce n'est par l'effet d'une ignorance assez grossière, et pourtant on est bien forcé de reconnaître que les orientalistes n'ont donné que trop d'exemples de semblables méprises.

Une tendance très générale parmi ces mêmes orientalistes est celle qui les porte à réduire le plus possible, et même souvent au delà de toute mesure raisonnable, l'antiquité des civilisations auxquelles ils ont affaire, comme s'ils étaient gênés par le fait que ces civilisations aient pu exister et être déjà en plein développement à des époques si lointaines, si antérieures aux origines les plus reculées qu'on puisse assigner à la civilisation occidentale actuelle, ou plutôt à celles dont elle procède directement ; leur parti pris à cet égard ne semble pas avoir d'autre excuse que celle-là, qui est vraiment par trop insuffisante. Du reste, ce même parti pris s'est exercé aussi sur des choses beaucoup plus voisines de l'Occident, sous tous rapports, que ne le sont des civilisations de la Chine et de l'Inde, et même celles de l'Égypte, de la Perse et de la Chaldée ; c'est ainsi qu'on s'est efforcé, par exemple, de « rajeunir » la *Qabbalah* hébraïque de façon à pouvoir y supposer une influence alexandrine et néo-platonicienne, alors que c'est très certainement l'inverse qui s'est produit en réalité ; et cela toujours pour la même raison, c'est-à-dire uniquement parce qu'il est convenu *a priori* que tout doit venir des Grecs, que ceux-ci ont eu le monopole des connaissances dans l'antiquité, comme les Européens s'imaginent l'avoir maintenant, et qu'ils ont été, toujours comme ces mêmes Européens prétendent l'être actuellement, les éducateurs et les inspireurs du genre humain. Et pourtant Platon, dont le témoignage ne devrait pas être suspect en l'occurrence, n'a pas craint de rapporter dans le *Timée* que les Égyptiens traitaient les Grecs d'« enfants » ; les Orientaux auraient, aujourd'hui encore, bien des raisons d'en dire autant des Occidentaux, si les scrupules d'une politesse peut-être excessive ne les empêchaient souvent d'aller jusque-là. Il nous souvient cependant que cette même appréciation fut justement formulée par un Hindou qui, entendant pour la première fois exposer les conceptions de certains philosophes européens, fut si loin de s'en montrer émerveillé qu'il déclara que c'était là des idées bonnes tout au plus pour un enfant de huit ans !

Ceux qui trouveront que nous réduisons trop le rôle joué par les Grecs, en en faisant à peu près exclusivement un rôle d'« adaptateurs », pourraient nous objecter que nous ne connaissons pas toutes leurs idées, qu'il y a bien des choses qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Cela est vrai, sans doute, en certains cas, et notamment pour l'enseignement oral des philosophes ; mais ce que nous connaissons de leurs idées n'est-il pas tout de même largement suffisant pour nous permettre de juger du reste ? L'analogie, qui seule nous fournit le moyen d'aller, dans une certaine mesure, du connu à l'inconnu, ne peut ici que nous donner raison ; et d'ailleurs, d'après l'enseignement écrit que nous possédons, il y a au moins de fortes présomptions pour que l'enseignement oral correspondant, dans ce qu'il avait précisément de spécial et d'« ésotérique », c'est-à-dire de « plus intérieur », fût, comme celui des « mystères » avec lequel il devait avoir bien des rapports, plus fortement teinté encore d'inspiration orientale. Du reste, l'« intériorité » même de cet enseignement ne peut que nous garantir qu'il était moins éloigné de sa source et moins déformé que tout autre, parce que moins adapté à la mentalité générale du peuple grec, sans quoi sa compréhension n'eût évidemment pas requis une préparation spéciale, surtout une préparation aussi longue et aussi difficile que l'était, par exemple, celle qui était en usage dans les écoles pythagoriciennes.

Du reste, les archéologues et les orientalistes seraient assez mal venus à invoquer contre nous un enseignement oral, ou même des ouvrages perdus, puisque la « méthode historique » à laquelle ils tiennent tant a pour caractère essentiel de ne prendre en considération que les monuments qu'ils ont sous les yeux et les documents écrits qu'ils ont entre les mains ; et c'est là, précisément, que se montre toute l'insuffisance de cette méthode. En effet, il est une remarque qui s'impose, mais que l'on perd de vue trop souvent, et qui est la suivante : si l'on trouve, pour un certain ouvrage, un manuscrit dont on peut déterminer la date par un moyen quelconque, cela prouve bien que l'ouvrage dont il s'agit n'est certainement pas postérieur à cette date, mais c'est tout, et cela ne prouve nullement qu'il ne puisse pas lui être de beaucoup antérieur. Il peut fort bien arriver qu'on découvre par la suite d'autres manuscrits plus anciens du même ouvrage, et d'ailleurs, même si l'on n'en découvre pas, on n'a pas le droit d'en conclure qu'il n'en existe pas, ni à plus forte raison qu'il n'en ait jamais existé. S'il en existe encore, dans le cas d'une civilisation qui a duré jusqu'à nous, il est au moins vraisemblable que, le plus souvent, ils ne sont pas livrés au hasard d'une découverte archéologique comme celles que l'on peut faire quand il s'agit d'une civilisation disparue, et il n'y a, d'autre part, aucune raison d'admettre que ceux qui les conservent se croiront tenus un jour ou l'autre de s'en dessaisir au profit des érudits occidentaux, d'autant mieux qu'il peut s'attacher à leur conservation un intérêt sur lequel nous n'insisterons pas, mais auprès duquel la curiosité, même décorée de l'épithète « scientifique », est de fort peu de prix. D'un autre côté, pour ce qui est des civilisations disparues, on est bien forcé de se rendre compte que, en dépit de toutes les recherches et de toutes les découvertes, il y a une multitude de documents qu'on ne retrouvera jamais, pour la simple raison qu'ils ont été détruits accidentellement ; comme les accidents de ce genre ont été, dans bien des cas, contemporains des civilisations mêmes dont il s'agit, et non pas forcément postérieurs à leur extinction, et comme nous pouvons encore en constater assez fréquemment de semblables autour de nous, il est extrêmement probable que la même chose a dû se produire aussi, plus ou moins, dans les autres civilisations qui se sont prolongées jusqu'à notre époque ; il y a même d'autant plus de chances pour qu'il en ait été ainsi qu'il s'est écoulé, depuis l'origine de ces civilisations, une plus longue succession de siècles. Mais il y a encore quelque chose de plus : même sans accident, les manuscrits anciens peuvent disparaître d'une façon toute naturelle, normale en quelque sorte, par usure pure et simple ; dans ce cas, ils sont remplacés par d'autres qui se trouvent nécessairement être d'une date plus récente, et qui sont les seuls dont on pourra par la suite constater l'existence. On peut s'en faire une idée, en particulier, par ce qui se passe d'une façon constante dans le monde musulman : un manuscrit circule et est transporté, suivant les besoins, d'un centre d'enseignement dans un autre, et parfois en des régions fort éloignées, jusqu'à ce qu'il soit assez gravement endommagé par l'usage pour être à peu près hors de service ; on en fait alors une copie aussi exacte que possible, copie qui tiendra désormais la place de l'ancien manuscrit, que l'on utilisera de la même manière, et qui sera elle-même remplacée par une autre quand elle sera détériorée à son tour, et ainsi de suite. Ces remplacements successifs peuvent assurément être fort gênants pour les recherches spéciales des orientalistes ; mais ceux qui y procèdent ne se soucient guère de cet inconvénient, et, même s'ils en avaient connaissance, ils ne consentiraient pas pour si peu à changer leurs habitudes. Toutes ces remarques sont si évidentes en elles-mêmes qu'elles ne vaudraient peut-être même pas la peine d'être formulées, si le parti pris que

nous avons signalé chez les orientalistes ne les aveuglait au point de leur cacher entièrement cette évidence.

Maintenant, il est un autre fait dont ne peuvent guère tenir compte, sans être en désaccord avec eux-mêmes, les partisans de la « méthode historique » : c'est que l'enseignement oral a précédé presque partout l'enseignement écrit, et qu'il a été seul en usage pendant des périodes qui ont pu être fort longues, encore que leur durée exacte soit difficilement déterminable. D'une façon générale, un écrit traditionnel n'est, dans la plupart des cas, que la fixation relativement récente d'un enseignement qui s'était tout d'abord transmis oralement, et auquel il est bien rare qu'on puisse assigner un auteur ; ainsi, alors même qu'on serait certain d'être en possession du manuscrit primitif, ce dont il n'y a peut-être aucun exemple, il faudrait encore savoir combien de temps avait duré la transmission orale antérieure, et c'est là une question qui risque de rester le plus souvent sans réponse. Cette exclusivité de l'enseignement oral a pu avoir des raisons multiples, et elle ne suppose pas nécessairement l'absence de l'écriture, dont l'origine est certainement fort lointaine, tout au moins sous la forme idéographique, dont la forme phonétique n'est qu'une dégénérescence causée par un besoin de simplification. On sait, par exemple, que l'enseignement des Druides demeura toujours exclusivement oral, même à une époque où les Gaulois connaissaient sûrement l'écriture, puisqu'ils se servaient couramment d'un alphabet grec dans leurs relations commerciales ; aussi l'enseignement druidique n'a-t-il laissé aucune trace authentique, et c'est tout au plus si l'on peut en reconstituer plus ou moins exactement quelques fragments bien restreints. Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que la transmission orale dût altérer l'enseignement à la longue ; étant donné l'intérêt que présentait sa conservation intégrale, il y a au contraire toute raison de penser que les précautions nécessaires étaient prises pour qu'il se maintînt toujours identique, non seulement dans le fond, mais même dans la forme ; et on peut constater que ce maintien est parfaitement réalisable par ce qui a lieu aujourd'hui encore chez tous les peuples orientaux, pour lesquels la fixation par l'écriture n'a jamais entraîné la suppression de la tradition orale ni été considérée comme capable d'y suppléer entièrement. Chose curieuse, on admet communément que certaines œuvres n'ont pas été écrites dès leur origine ; on l'admet notamment pour les poèmes homériques dans l'antiquité classique, pour les chansons de geste au moyen âge ; pourquoi donc ne voudrait-on plus admettre la même chose lorsqu'il s'agit d'œuvres se rapportant, non plus à l'ordre simplement littéraire, mais à l'ordre de l'intellectualité pure, où la transmission orale a des raisons beaucoup plus profondes ? Il est vraiment inutile d'insister davantage là-dessus, et, quant à ces raisons profondes auxquelles nous venons de faire allusion, ce n'est pas ici le lieu de les développer ; nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en dire quelques mots par la suite.

Il reste un dernier point que nous voudrions indiquer dans ce chapitre : c'est que, s'il est souvent bien difficile de situer exactement dans le temps une certaine période de l'existence d'un peuple antique, il l'est quelquefois presque autant, si étrange que cela puisse paraître, de la situer dans l'espace. Nous voulons dire par là que certains peuples ont pu, à diverses époques, émigrer d'une région à une autre, et que rien ne nous prouve que les ouvrages qu'ont laissés les anciens Hindous ou les anciens Perses, par exemple, aient été tous composés dans les pays où vivent actuellement leurs descendants. Bien plus, rien ne nous le prouve même dans le cas où ces ouvrages contiennent la désignation de certains lieux, les noms de fleuves ou de montagnes que nous connaissons encore, car ces mêmes noms ont pu être appliqués successivement dans les diverses régions où le peuple considéré s'est arrêté au cours de ses migrations. Il y a là quelque chose d'assez naturel : les Européens actuels n'ont-ils pas fréquemment l'habitude de donner, aux villes qu'ils fondent dans leurs colonies et aux accidents géographiques qu'ils y rencontrent, des appellations empruntées à leur pays d'origine ? On a discuté parfois la question de savoir si l'Hellade des temps homériques était bien la Grèce des époques plus récentes, ou si la Palestine biblique était vraiment la région que nous désignons encore par ce nom : les discussions de ce genre ne sont peut-être pas si vaines qu'on le pense d'ordinaire, et la question a tout au moins lieu de se poser, même si, dans les exemples que nous venons de citer, il est assez probable qu'elle doive être résolue par l'affirmative. Par contre, en ce qui concerne l'Inde védique, il y a des raisons de répondre négativement à une question de ce genre ; les ancêtres des Hindous ont dû, à une époque d'ailleurs indéterminée, habiter une région fort septentrionale, puisque, suivant certains textes, il arrivait que le soleil y fit le tour de l'horizon sans se coucher ; mais quand ont-ils quitté cette demeure primitive, et au bout de combien d'étapes

sont-ils parvenus de là dans l'Inde actuelle ? Ce sont des questions intéressantes à un certain point de vue, mais que nous nous contentons de signaler sans prétendre les examiner ici, car elles ne rentrent pas dans notre sujet. Les considérations que nous avons traitées jusqu'ici ne constituent que de simples préliminaires, qui nous ont paru nécessaires avant d'aborder les questions proprement relatives à l'interprétation des doctrines orientales ; et, pour ces dernières questions, qui font notre objet principal, il nous faut encore signaler un autre genre de difficultés.

Difficultés linguistiques

La difficulté la plus grave, pour l'interprétation correcte des doctrines orientales, est celle qui provient, comme nous l'avons déjà indiqué et comme nous entendons l'exposer surtout dans ce qui suivra, de la différence essentielle qui existe entre les modes de la pensée orientale et ceux de la pensée occidentale. Cette différence se traduit naturellement par une différence correspondante dans les langues qui sont destinées à exprimer respectivement ces modes, d'où une seconde difficulté, dérivant de la première, lorsqu'il s'agit de rendre certaines idées dans les langues de l'Occident, qui manquent de termes appropriés, et qui, surtout, sont fort peu métaphysiques. D'ailleurs, ce n'est là en somme qu'une aggravation des difficultés inhérentes à toute traduction, et qui se rencontrent même, à un moindre degré, pour passer d'une langue à une autre qui en est très voisine philologiquement aussi bien que géographiquement ; dans ce dernier cas encore, les termes que l'on regarde comme correspondants, et qui ont souvent la même origine ou la même dérivation, sont quelquefois très loin, malgré cela, d'offrir pour le sens une équivalence exacte. Cela se comprend aisément, car il est évident que chaque langue doit être particulièrement adaptée à la mentalité du peuple qui en fait usage, et chaque peuple a sa mentalité propre, plus ou moins largement différente de celle des autres ; cette diversité des mentalités ethniques est seulement beaucoup moindre quand on considère des peuples appartenant à une même race ou se rattachant à une même civilisation. Dans ce cas, les caractères mentaux communs sont assurément les plus fondamentaux, mais les caractères secondaires qui s'y superposent peuvent donner lieu à des variations qui sont encore fort appréciables ; et l'on pourrait même se demander si, parmi les individus qui parlent une même langue, dans les limites d'une nation qui comprend des éléments ethniques divers, le sens des mots de cette langue ne se nuance pas plus ou moins d'une région à l'autre, d'autant plus que l'unification nationale et linguistique est souvent récente et quelque peu artificielle : il n'y aurait rien d'étonnant, par exemple, à ce que la langue commune héritât dans chaque province, pour le fond tout autant que pour la forme, de quelques particularités de l'ancien dialecte auquel elle est venue se superposer et qu'elle a remplacé plus ou moins complètement. Quoi qu'il en soit, les différences dont nous parlons sont naturellement beaucoup plus sensibles d'un peuple à un autre : s'il peut y avoir plusieurs façons de parler une langue, c'est-à-dire, au fond, de penser en se servant de cette langue, il y a sûrement une façon de penser spéciale qui s'exprime normalement dans chaque langue distincte ; et la différence atteint en quelque sorte son maximum pour des langues très différentes les unes des autres à tous égards, ou même pour des langues apparentées philologiquement, mais adaptées à des mentalités et à des civilisations très diverses, car les rapprochements philologiques permettent beaucoup moins sûrement que les rapprochements mentaux l'établissement d'équivalences véritables. C'est pour ces raisons que, comme nous le disions dès le début, la traduction la plus littérale n'est pas toujours la plus exacte au point de vue des idées, bien loin de là, et c'est aussi pourquoi la connaissance purement grammaticale d'une langue est tout à fait insuffisante pour en donner la compréhension.

Quand nous parlons de l'éloignement des peuples et, par suite, de leurs langues, il faut d'ailleurs remarquer que ce peut être un éloignement dans le temps aussi bien que dans l'espace, de sorte que ce que nous venons de dire s'applique également à la compréhension des langues anciennes. Bien plus, pour un même peuple, s'il arrive que sa mentalité subisse au cours de son existence de notables modifications, non seulement des termes nouveaux se substituent dans sa langue à des termes anciens, mais aussi le sens des termes qui se maintiennent varie corrélativement aux changements mentaux, à tel point que, dans une langue qui est demeurée à peu près identique dans sa forme extérieure, les mêmes mots en arrivent à ne plus répondre en réalité aux mêmes conceptions, et qu'il faudrait alors, pour en rétablir le sens, une véritable traduction, remplaçant des mots qui sont cependant encore en usage par d'autres mots tout différents ; la comparaison de la langue française du XVII^e siècle et de celle de nos jours en fournirait de nombreux exemples. Nous devons ajouter que cela est vrai surtout des peuples occidentaux, dont la mentalité, ainsi que nous l'indiquions précédemment, est extrêmement instable et changeante ; et d'ailleurs il y a encore une raison décisive pour qu'un tel inconvénient ne se présente pas en Orient, ou du moins y soit réduit à son strict minimum : c'est qu'une démarcation très nette y est établie entre les langues vulgaires, qui varient forcément dans une certaine mesure pour répondre aux nécessités de l'usage courant, et les langues qui servent à l'exposition des doctrines, langues qui sont immuablement fixées, et que leur destination met à l'abri de toutes les variations contingentes, ce qui, du reste, diminue encore l'importance des considérations chronologiques. On

aurait pu, jusqu'à un certain point, trouver quelque chose d'analogue en Europe à l'époque où le latin y était employé généralement pour l'enseignement et pour les échanges intellectuels ; une langue qui sert à un tel usage ne peut être appelée proprement une langue morte, mais elle est une langue fixée, et c'est précisément là ce qui fait son grand avantage, sans parler de sa commodité pour les relations internationales, où les « langues auxiliaires » artificielles que préconisent les modernes échoueront toujours fatalement. Si nous pouvons parler d'une fixité immuable, surtout en Orient, et pour l'exposition de doctrines dont l'essence est purement métaphysique, c'est qu'en effet ces doctrines n'« évoluent » point au sens occidental de ce mot, ce qui rend parfaitement inapplicable pour elles l'emploi de toute « méthode historique » ; si étrange et si incompréhensible même que cela puisse paraître à des Occidentaux modernes, qui voudraient à toute force croire au « progrès » dans tous les domaines, c'est pourtant ainsi, et, faute de le reconnaître, on se condamne à ne jamais rien comprendre de l'Orient. Les doctrines métaphysiques n'ont pas à changer dans leur fond ni même à se perfectionner ; elles peuvent seulement se développer sous certains points de vue, en recevant des expressions qui sont plus particulièrement appropriées à chacun de ces points de vue, mais qui se maintiennent toujours dans un esprit rigoureusement traditionnel. S'il arrive par exception qu'il en soit autrement et qu'une déviation intellectuelle vienne à se produire dans un milieu plus ou moins restreint, cette déviation, si elle est vraiment grave, ne tarde pas à avoir pour conséquence l'abandon de la langue traditionnelle dans le milieu en question, où elle est remplacée par un idiome d'origine vulgaire, mais qui en acquiert à son tour une certaine fixité relative, parce que la doctrine dissidente tend spontanément à se poser en tradition indépendante, bien qu'évidemment dépourvue de toute autorité régulière. L'Orient, même sorti des voies normales de son intellectualité, ne peut vivre sans une tradition ou quelque chose qui lui en tienne lieu, et nous essaierons de faire comprendre par la suite tout ce qu'est pour lui la tradition sous ses divers aspects ; il y a là, d'ailleurs, une des causes profondes de son mépris pour l'Occidental, qui se présente trop souvent à lui comme un être dépourvu de toute attache traditionnelle.

Pour prendre maintenant sous un autre point de vue, et comme dans leur principe même, les difficultés que nous voulions signaler spécialement dans le présent chapitre, nous pouvons dire que toute expression d'une pensée quelconque est nécessairement imparfaite en elle-même, parce qu'elle limite et restreint les conceptions pour les enfermer dans une forme définie qui ne peut jamais leur être complètement adéquate, la conception contenant toujours quelque chose de plus que son expression, et même immensément plus lorsqu'il s'agit de conceptions métaphysiques, qui doivent toujours faire la part de l'inexprimable, parce qu'il est de leur essence même de s'ouvrir sur des possibilités illimitées. Le passage d'une langue à une autre, forcément moins bien adaptée que la première, ne fait en somme qu'aggraver cette imperfection originelle et inévitable ; mais, lorsqu'on est parvenu à saisir en quelque sorte la conception elle-même à travers son expression primitive, en s'identifiant autant qu'il est possible à la mentalité de celui ou de ceux qui l'ont pensée, il est clair qu'on peut toujours remédier dans une large mesure à cet inconvénient, en donnant une interprétation qui, pour être intelligible, devra être un commentaire beaucoup plus qu'une traduction littérale pure et simple. Toute la différence réelle réside donc, au fond, dans l'identification mentale qui est requise pour parvenir à ce résultat ; il en est, très certainement, qui y sont complètement inaptes, et l'on voit combien cela dépasse la portée des travaux de simple érudition. C'est là la seule façon d'étudier les doctrines qui puisse être vraiment profitable ; pour les comprendre, il faut pour ainsi dire les étudier « du dedans », tandis que les orientalistes se sont toujours bornés à les considérer « du dehors ».

Le genre de travail dont il s'agit ici est relativement plus facile pour les doctrines qui se sont transmises régulièrement jusqu'à notre époque, et qui ont encore des interprètes autorisés, que pour celles dont l'expression écrite ou figurée nous est seule parvenue, sans être accompagnée de la tradition orale depuis longtemps éteinte. Il est d'autant plus fâcheux que les orientalistes se soient toujours obstinés à négliger, avec un parti pris peut-être involontaire pour une part, mais par là même plus invincible, cet avantage qui leur était offert, à eux qui se proposent d'étudier des civilisations qui subsistent encore, à l'exclusion de ceux dont les recherches portent sur des civilisations disparues. Pourtant, comme nous l'indiquions déjà plus haut, ces derniers eux-mêmes, les égyptologues et les assyriologues par exemple, pourraient certainement s'éviter bien des méprises s'ils avaient une connaissance plus étendue de la mentalité humaine et des diverses modalités dont elle est susceptible ; mais une telle connaissance ne serait précisément possible que par l'étude vraie

des doctrines orientales, qui rendrait ainsi, indirectement tout au moins, d'immenses services à toutes les branches de l'étude de l'antiquité. Seulement, même pour un objet qui est loin d'être le plus important à nos yeux, il ne faudrait pas s'enfermer dans une érudition qui n'a par elle-même qu'un fort médiocre intérêt, mais qui est sans doute le seul domaine où puisse s'exercer sans trop d'inconvénients l'activité de ceux qui ne veulent pas ou ne peuvent pas sortir des étroites limites de la mentalité occidentale moderne. C'est là, nous le répétons encore une fois, la raison essentielle qui rend les travaux des orientalistes absolument insuffisants pour permettre la compréhension d'une idée quelconque, et en même temps complètement inutiles, sinon même nuisibles en certains cas, pour un rapprochement intellectuel entre l'Orient et l'Occident.

Les grandes divisions de l'Orient

Nous avons dit déjà que, bien qu'on puisse opposer la mentalité orientale dans son ensemble à la mentalité occidentale, on ne peut cependant pas parler d'une civilisation orientale comme on parle d'une civilisation occidentale. Il y a plusieurs civilisations orientales nettement distinctes, et dont chacune possède, comme nous le verrons par la suite, un principe d'unité qui lui est propre, et qui diffère essentiellement de l'une à l'autre de ces civilisations ; mais, si diverses qu'elles soient, toutes ont pourtant certains traits communs, principalement sous le rapport des modes de la pensée, et c'est là ce qui permet précisément de dire qu'il existe, d'une façon générale, une mentalité spécifiquement orientale.

Quand on veut entreprendre une étude quelconque, il est toujours à propos, pour y mettre de l'ordre, de commencer par établir une classification basée sur les divisions naturelles de l'objet que l'on se propose d'étudier. C'est pourquoi, avant toute autre considération, il est nécessaire de situer les unes par rapport aux autres les différentes civilisations orientales, en nous en tenant d'ailleurs aux grandes lignes et aux divisions les plus générales, suffisantes au moins pour une première approximation, puisque notre intention n'est pas d'entrer ici dans un examen détaillé de chacune de ces civilisations prise à part.

Dans ces conditions, nous pouvons diviser l'Orient en trois grandes régions, que nous désignerons, suivant leur situation géographique par rapport à l'Europe, comme l'Orient proche, l'Orient moyen et l'Extrême-Orient. L'Orient proche, pour nous, comprend tout l'ensemble du monde musulman ; l'Orient moyen est essentiellement constitué par l'Inde ; quant à l'Extrême-Orient, c'est ce qu'on désigne habituellement sous ce nom, c'est-à-dire la Chine et l'Indo-Chine. Il est facile de voir, dès le premier abord, que ces trois divisions générales correspondent bien à trois grandes civilisations complètement distinctes et indépendantes, qui sont, sinon les seules qui existent dans tout l'Orient, du moins les plus importantes et celles dont le domaine est de beaucoup le plus étendu. À l'intérieur de chacune de ces civilisations, on pourrait d'ailleurs marquer ensuite des subdivisions, offrant des variations à peu près du même ordre que celles qui, dans la civilisation européenne, existent entre des pays différents ; seulement, ici, on ne saurait assigner à ces subdivisions des limites qui soient celles de nationalités, dont la notion même répond à une conception qui est, en général, étrangère à l'Orient.

L'Orient proche, qui commence aux confins de l'Europe, s'étend, non seulement sur la partie de l'Asie qui est la plus voisine de celle-ci, mais aussi, en même temps, sur toute l'Afrique du Nord ; il comprend donc, à vrai dire, des pays qui, géographiquement, sont tout aussi occidentaux que l'Europe elle-même. Mais la civilisation musulmane, dans toutes les directions qu'a prises son expansion, n'en a pas moins gardé les caractères essentiels qu'elle tient de son point de départ oriental ; et elle a imprimé ces caractères à des peuples extrêmement divers, leur formant ainsi une mentalité commune, mais non pas, cependant, au point de leur enlever toute originalité. Les populations berbères de l'Afrique du Nord ne se sont jamais confondues avec les Arabes vivant sur le même sol, et il est aisé de les en distinguer, non seulement par les coutumes spéciales qu'elles ont conservées ou par leur type physique, mais encore par une sorte de physionomie mentale qui leur est propre ; il est bien certain, par exemple, que le Kabyle est beaucoup plus près de l'Européen, par certains côtés, que ne l'est l'Arabe. Il n'en est pas moins vrai que la civilisation de l'Afrique du Nord, en tant qu'elle a une unité, est, non seulement musulmane, mais même arabe dans son essence ; et d'ailleurs ce qu'on peut appeler le groupe arabe est, dans le monde islamique, celui dont l'importance est vraiment primordiale, puisque c'est chez lui que l'Islam a pris naissance, et que c'est sa langue propre qui est la langue traditionnelle de tous les peuples musulmans, quelles que soient leur origine et leur race. À côté de ce groupe arabe, nous en distinguerons deux autres principaux, que nous pouvons appeler le groupe turc et le groupe persan, bien que ces dénominations ne soient peut-être pas d'une exactitude rigoureuse. Le premier de ces groupes comprend surtout des peuples de race mongole, comme les Turcs et les Tartares ; ses traits mentaux le différencient grandement des Arabes, aussi bien que ses traits physiques, mais, ayant peu d'originalité intellectuelle, il dépend au fond de l'intellectualité arabe ; et d'ailleurs, au point de vue religieux même, ces deux groupes arabe et turc, en dépit de quelques différences rituelles et légales, forment un ensemble unique qui s'oppose au groupe persan. Nous arrivons donc ici à la séparation la plus profonde qui existe dans le

monde musulman, séparation que l'on exprime d'ordinaire en disant que les Arabes et les Turcs sont « sunnites », tandis que les Persans sont « shiites » ; ces désignations appelleraient bien quelques réserves, mais nous n'avons pas à entrer ici dans ces considérations.

D'après ce que nous venons de dire, on peut voir que les divisions géographiques ne coïncident pas toujours strictement avec le champ d'expansion des civilisations correspondantes, mais seulement avec le point de départ et le centre principal de ces civilisations. Dans l'Inde, des éléments musulmans se rencontrent un peu partout, et il y en a même en Chine ; mais nous n'avons pas à nous en préoccuper quand nous parlons des civilisations de ces deux contrées, parce que la civilisation islamique n'y est point autochtone. D'autre part, la Perse devrait se rattacher, ethniquement et même géographiquement, à ce que nous avons appelé l'Orient moyen ; si nous ne l'y faisons pas rentrer, c'est que sa population actuelle est entièrement musulmane. Il faudrait considérer en réalité, dans cet Orient moyen, deux civilisations distinctes, bien qu'ayant manifestement une souche commune : l'une est celle de l'Inde, et l'autre celle des anciens Perses ; mais cette dernière n'a plus aujourd'hui comme représentants que les Parsis, formant des groupements peu nombreux et dispersés, les uns dans l'Inde, à Bombay principalement, les autres au Caucase ; il nous suffit ici de signaler leur existence. Il ne reste donc plus à envisager, dans la seconde de nos grandes divisions, que la civilisation proprement indienne, ou plus précisément hindoue, embrassant dans son unité des peuples de races fort diverses : entre les multiples régions de l'Inde, et surtout entre le Nord et le Sud, il y a des différences ethniques au moins aussi grandes que celles qu'on peut trouver dans toute l'étendue de l'Europe ; mais tous ces peuples ont pourtant une civilisation commune, et aussi une langue traditionnelle commune, qui est le sanskrit. La civilisation de l'Inde s'est, à certaines époques, répandue plus à l'Est, et elle a laissé des traces évidentes dans certaines régions de l'Indo-Chine, comme la Birmanie, le Siam et le Cambodge, et même dans quelques îles de l'Océanie, à Java notamment. D'autre part, de cette même civilisation hindoue est sortie la civilisation bouddhique, qui s'est répandue, sous des formes diverses, sur une grande partie de l'Asie centrale et orientale ; mais la question du Bouddhisme appelle quelques explications que nous donnerons par la suite.

Pour ce qui est de la civilisation de l'Extrême-Orient, qui est la seule dont tous les représentants appartiennent vraiment à une race unique, elle est proprement la civilisation chinoise ; elle s'étend, comme nous l'avons dit, à l'Indo-Chine, et plus spécialement au Tonkin et à l'Annam, mais les habitants de ces régions sont de race chinoise, ou bien pure, ou bien mélangée de quelques éléments d'origine malaise, mais qui sont loin d'y être prépondérants. Il y a lieu d'insister sur le fait que la langue traditionnelle inhérente à cette civilisation est essentiellement la langue chinoise écrite, qui ne participe pas aux variations dans le temps ou dans l'espace ; un Chinois du Nord, un Chinois du Sud et un Annamite peuvent ne pas se comprendre en parlant, mais l'usage, des mêmes caractères idéographiques, avec tout ce qu'il implique en réalité, n'en établit pas moins entre eux un lien dont la puissance est totalement insoupçonnée des Européens.

Quant au Japon, que nous avons laissé de côté dans notre division générale, il se rattache à l'Extrême-Orient dans la mesure où il a subi l'influence chinoise, bien qu'il possède aussi par ailleurs, avec le Shinto, une tradition propre d'un caractère très différent. Il y aurait lieu de se demander jusqu'à quel point ces divers éléments ont pu se maintenir en dépit de la modernisation, c'est-à-dire en somme de l'occidentalisation, qui a été imposée à ce peuple par ses dirigeants ; mais c'est là une question trop particulière pour que nous puissions nous y arrêter ici.

D'un autre côté, c'est avec intention que nous avons omis, dans ce qui précède, de parler de la civilisation thibétaine, qui est pourtant fort loin d'être négligeable, surtout au point de vue qui nous occupe plus particulièrement. Cette civilisation, à certains égards, participe à la fois de celle de l'Inde et de celle de la Chine, tout en présentant des caractères qui lui sont absolument spéciaux ; mais, comme elle est encore plus complètement ignorée des Européens que toute autre civilisation orientale, on ne pourrait en parler utilement sans entrer dans des développements qui seraient ici tout à fait hors de propos.

Nous n'avons donc à envisager, en tenant compte des restrictions que nous avons indiquées, que trois grandes civilisations orientales, qui correspondent respectivement aux trois divisions géographiques que nous avons marquées tout d'abord, et qui sont les civilisations musulmane, hindoue et chinoise. Pour faire comprendre les caractères qui différencient le plus essentiellement

ces civilisations les unes par rapport aux autres, sans toutefois entrer dans trop de détails à cet égard, le mieux que nous puissions faire est d'exposer aussi nettement que possible les principes sur lesquels repose l'unité fondamentale de chacune d'elles.

Principes d'unité des civilisations orientales

Il est fort difficile de trouver actuellement un principe d'unité à la civilisation occidentale ; on pourrait même dire que son unité, qui repose toujours naturellement sur un ensemble de tendances constituant une certaine conformité mentale, n'est plus véritablement qu'une simple unité de fait, qui manque de principe comme en manque cette civilisation elle-même, depuis que s'est rompu, à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, le lien traditionnel d'ordre religieux qui était précisément pour elle le principe essentiel, et qui en faisait, au moyen âge, ce qu'on appelait la « Chrétienté ». L'intellectualité occidentale ne pouvait avoir à sa disposition, dans les limites où s'exerce son activité spécifiquement restreinte, aucun élément traditionnel d'un autre ordre qui fût susceptible de se substituer à celui-là ; nous entendons qu'un tel élément ne pouvait, hors des exceptions incapables de se généraliser dans ce milieu, y être conçu autrement qu'en mode religieux. Quant à l'unité de la race européenne, en tant que race, elle est, comme nous l'avons indiqué, trop relative et trop faible pour pouvoir servir de base à l'unité d'une civilisation. Il risquait donc d'y avoir dès lors des civilisations européennes multiples, sans aucun lien effectif et conscient ; et, en fait, c'est à partir du moment où fut brisée l'unité fondamentale de la « Chrétienté » qu'on vit se constituer à sa place, à travers bien des vicissitudes et des efforts incertains, les unités secondaires, fragmentaires et amoindries des « nationalités ». Mais l'Europe conservait pourtant jusque dans sa déviation mentale, et comme malgré elle, l'empreinte de la formation unique qu'elle avait reçue au cours des siècles précédents ; les influences mêmes qui avaient amené la déviation s'étaient exercées partout semblablement, bien qu'à des degrés divers ; le résultat fut encore une mentalité commune, d'où une civilisation demeurant commune en dépit de toutes les divisions, mais qui, au lieu de dépendre légitimement d'un principe, quel qu'il fût d'ailleurs, allait être désormais, si l'on peut dire, au service d'une « absence de principe » la condamnant à une déchéance intellectuelle irrémédiable. On peut assurément soutenir que c'était là la rançon du progrès matériel vers lequel le monde occidental a tendu exclusivement depuis lors, car il est des voies de développement qui sont inconciliables ; mais, quoi qu'il en soit, c'était vraiment, à notre avis, payer bien cher ce progrès trop vanté.

Cet aperçu très sommaire permet de comprendre, en premier lieu, comment il ne peut y avoir en Orient rien qui soit comparable à ce que sont les nations occidentales : c'est que l'apparition des nationalités est en somme, dans une civilisation, le signe d'une dissolution partielle résultant de la perte de ce qui faisait son unité profonde. En Occident même, nous le répétons, la conception de la nationalité est chose essentiellement moderne ; on ne saurait rien trouver d'analogue dans tout ce qui avait existé auparavant, ni les cités grecques, ni l'empire romain, sorti d'ailleurs des extensions successives de la cité originelle, ou ses prolongements médiévaux plus ou moins indirects, ni les confédérations ou les ligues de peuples à la manière celtique, ni même les États organisés hiérarchiquement suivant le type féodal.

D'autre part, ce que nous avons dit de l'unité ancienne de la « Chrétienté », unité de nature essentiellement traditionnelle, et d'ailleurs conçue suivant un mode spécial qui est le mode religieux, peut s'appliquer à peu de chose près à la conception de l'unité du monde musulman. La civilisation islamique est en effet, parmi les civilisations orientales, celle qui est la plus proche de l'Occident, et l'on pourrait même dire que, par ses caractères comme par sa situation géographique, elle est, à divers égards, intermédiaire entre l'Orient et l'Occident ; aussi sa tradition nous apparaît-elle comme pouvant être envisagée sous deux modes profondément distincts, dont l'un est purement oriental, mais dont l'autre, qui est le mode proprement religieux, lui est commun avec la civilisation occidentale. Du reste, Judaïsme, Christianisme et Islamisme se présentent comme les trois éléments d'un même ensemble, en dehors duquel, disons-le dès maintenant, il est le plus souvent difficile d'appliquer proprement le terme même de « religion », pour peu qu'on tienne à lui conserver un sens précis et nettement défini ; mais, dans l'islamisme, ce côté strictement religieux n'est en réalité que l'aspect le plus extérieur ; ce sont là des points sur lesquels nous aurons à revenir dans la suite. Quoi qu'il en soit, à ne considérer pour le moment que le côté extérieur, c'est sur une tradition que l'on peut qualifier de religieuse que repose toute l'organisation du monde musulman : ce n'est pas, comme dans l'Europe actuelle, la religion qui est un élément de l'ordre social, c'est au contraire l'ordre social tout entier qui s'intègre dans la religion, dont la législation est inséparable, y trouvant son principe et sa raison d'être. C'est là ce que n'ont jamais bien compris, malheureusement pour eux, les Européens

qui ont eu affaire à des peuples musulmans, et que cette méconnaissance a entraînés dans les erreurs politiques les plus grossières et les plus inextricables ; mais nous ne voulons point nous arrêter ici sur ces considérations, nous ne faisons que les indiquer en passant. Nous ajouterons seulement à ce propos deux remarques qui ont leur intérêt : la première, c'est que la conception du « Khalifat », seule base possible de tout « panislamisme » vraiment sérieux, n'est à aucun degré assimilable à celle d'une forme quelconque de gouvernement national, et qu'elle a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour dérouter des Européens, habitués à envisager une séparation absolue, et même une opposition, entre le « pouvoir spirituel » et le « pouvoir temporel » ; la seconde, c'est que, pour prétendre instaurer dans l'Islam des « nationalismes » divers, il faut toute l'ignorante suffisance de quelques « jeunes » Musulmans, qui se qualifient ainsi eux-mêmes pour afficher leur « modernisme », et chez qui l'enseignement des Universités occidentales a complètement oblitéré le sens traditionnel.

Il nous faut encore, en ce qui concerne l'Islam, insister ici sur un autre point, qui est l'unité de sa langue traditionnelle : nous avons dit que cette langue est l'arabe, mais nous devons préciser que c'est l'arabe littéral, distinct dans une certaine mesure de l'arabe vulgaire qui en est une altération et, grammaticalement, une simplification. Il y a là une différence qui est un peu du même genre que celle que nous avons signalée, pour la Chine, entre la langue écrite et la langue parlée : l'arabe littéral seul peut présenter toute la fixité qui est requise pour remplir le rôle de langue traditionnelle, tandis que l'arabe vulgaire, comme toute autre langue servant à l'usage courant, subit naturellement certaines variations suivant les époques et suivant les régions. Cependant, ces variations sont loin d'être aussi considérables qu'on le croit d'ordinaire en Europe : elles portent surtout sur la prononciation et sur l'emploi de quelques termes plus ou moins spéciaux, et elles sont insuffisantes pour constituer même une pluralité de dialectes, car tous les hommes qui parlent l'arabe sont parfaitement capables de se comprendre ; il n'y a en somme, même pour ce qui est de l'arabe vulgaire, qu'une langue unique, qui est parlée depuis le Maroc jusqu'au Golfe Persique, et les soi-disant dialectes arabes plus ou moins variés sont une pure invention des orientalistes. Quant à la langue persane, bien qu'elle ne soit point fondamentale au point de vue de la tradition musulmane, son emploi dans les nombreux écrits relatifs au « Çûfisme » lui donne néanmoins, pour la partie la plus orientale de l'Islam, une importance intellectuelle incontestable.

Si maintenant nous passons à la civilisation hindoue, son unité est encore d'ordre purement et exclusivement traditionnel : elle comprend en effet des éléments appartenant à des races ou à des groupements ethniques très divers, et qui peuvent tous être dits également « hindous » au sens strict du mot, à l'exclusion d'autres éléments appartenant à ces mêmes races, ou tout au moins à quelques-unes d'entre elles. Certains voudraient qu'il n'en eût pas été ainsi à l'origine, mais leur opinion ne se fonde sur rien de plus que sur la supposition d'une prétendue « race aryenne », qui est simplement due à l'imagination trop fertile des orientalistes ; le terme sanskrit ârya, dont on a tiré le nom de cette race hypothétique, n'a jamais été en réalité qu'une épithète distinctive s'appliquant aux seuls hommes des trois premières castes, et cela indépendamment du fait d'appartenir à telle ou telle race, dont la considération n'a pas à intervenir ici. Il est vrai que le principe de l'institution des castes est, comme bien d'autres choses, demeuré tellement incompris en Occident, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que tout ce qui s'y rapporte de près ou de loin ait donné lieu à toutes sortes de confusions : mais nous reviendrons sur cette question dans une autre partie. Ce qu'il faut retenir pour le moment, c'est que l'unité hindoue repose entièrement sur la reconnaissance d'une certaine tradition, qui enveloppe encore ici tout l'ordre social, mais, d'ailleurs, à titre de simple application à des contingences ; cette dernière réserve est nécessitée par le fait que la tradition dont il s'agit n'est plus du tout religieuse comme elle l'était dans l'Islam, mais qu'elle est d'ordre plus purement intellectuel et essentiellement métaphysique. Cette sorte de double polarisation, extérieure et intérieure, à laquelle nous avons fait allusion à propos de la tradition musulmane, n'existe pas dans l'Inde, où l'on ne peut pas, par suite, faire avec l'Occident les rapprochements que permettrait encore tout au moins le côté extérieur de l'Islam ; il n'y a plus ici absolument rien qui soit analogue à ce que sont les religions occidentales, et il ne peut y avoir, pour soutenir le contraire, que des observateurs superficiels, qui prouvent ainsi leur parfaite ignorance des modes de la pensée orientale. Comme nous nous réservons de traiter tout spécialement de la civilisation de l'Inde, il n'est pas utile, pour le moment, d'en dire plus long à son sujet.

La civilisation chinoise est, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, la seule dont l'unité soit

essentiellement, dans sa nature profonde, une unité de race ; son élément caractéristique, sous ce rapport, est ce que les Chinois appellent *gen*, conception que l'on peut rendre, sans trop d'inexactitude, par « solidarité de la race ». Cette solidarité, qui implique à la fois la perpétuité et la communauté de l'existence, s'identifie d'ailleurs à l'« idée de vie », application du principe métaphysique de la « cause initiale » à l'humanité existante ; et c'est de la transposition de cette notion dans le domaine social, avec la mise en œuvre continuelle de toutes ses conséquences pratiques, que découle l'exceptionnelle stabilité des institutions chinoises. C'est cette même conception qui permet de comprendre que l'organisation sociale tout entière repose ici sur la famille, prototype essentiel de la race ; en Occident, on aurait pu trouver quelque chose d'analogue, jusqu'à un certain point, dans la cité antique, dont la famille formait aussi le noyau initial, et où le « culte des ancêtres » lui-même, avec tout ce qu'il implique effectivement, avait une importance dont les modernes ont quelque peine à se rendre compte. Pourtant, nous ne croyons pas que, nulle part ailleurs qu'en Chine, on soit allé jamais aussi loin dans le sens d'une conception de l'unité familiale s'opposant à tout individualisme, supprimant par exemple la propriété individuelle, et par suite l'héritage, et rendant en quelque sorte la vie impossible à l'homme qui, volontairement ou non, se trouve retranché de la communauté de la famille. Celle-ci joue, dans la société chinoise, un rôle au moins aussi considérable que celui de la caste dans la société hindoue, et qui lui est comparable à quelques égards ; mais le principe en est tout différent. D'autre part, la partie proprement métaphysique de la tradition est, en Chine plus que partout ailleurs, nettement séparée de tout le reste, c'est-à-dire, en somme, de ses applications à divers ordres de relativités ; cependant, il va de soi que cette séparation, si profonde qu'elle puisse être, ne saurait aller jusqu'à une absolue discontinuité, qui aurait pour effet de priver de tout principe réel les formes extérieures de la civilisation. On ne le voit que trop dans l'Occident moderne, où les institutions civiles, dépouillées de toute valeur traditionnelle, mais traînant avec elles quelques vestiges du passé, désormais incompris, font parfois l'effet d'une véritable parodie rituelle sans la moindre raison d'être, et dont l'observance n'est proprement qu'une « superstition », dans toute la force que donne à ce mot son acceptation étymologique rigoureuse.

Nous en avons dit assez pour montrer que l'unité de chacune des grandes civilisations orientales est d'un tout autre ordre que celle de la civilisation occidentale actuelle, qu'elle s'appuie sur des principes bien autrement profonds et indépendants des contingences historiques, donc éminemment aptes à en assurer la durée et la continuité. Les considérations précédentes se compléteront d'ailleurs d'elles-mêmes, dans ce qui suivra, lorsque nous y aurons l'occasion d'emprunter à l'une ou à l'autre des civilisations en question les exemples qui seront nécessaires à la compréhension de notre exposé.

Que faut-il entendre par tradition ?

Dans ce qui précède, il nous est arrivé à chaque instant de parler de tradition, de doctrines ou de conceptions traditionnelles, et même de langues traditionnelles, et il est d'ailleurs impossible de faire autrement lorsqu'on veut désigner ce qui constitue vraiment tout l'essentiel de la pensée orientale sous ses divers modes ; mais qu'est-ce, plus précisément, que la tradition ? Disons tout de suite, pour écarter une confusion qui pourrait se produire, que nous ne prenons pas ce mot dans le sens restreint où la pensée religieuse de l'Occident oppose parfois « tradition » et « écriture », entendant par le premier de ces deux termes, d'une façon exclusive, ce qui n'a été l'objet que d'une transmission orale. Au contraire, pour nous, la tradition, dans une acception beaucoup plus générale, peut être écrite aussi bien qu'orale, quoique, habituellement, sinon toujours, elle ait dû être avant tout orale à son origine, comme nous l'avons expliqué ; mais, dans l'état actuel des choses, la partie écrite et la partie orale forment partout deux branches complémentaires d'une même tradition, qu'elle soit religieuse ou autre, et nous n'avons aucune hésitation à parler d'« écritures traditionnelles », ce qui serait évidemment contradictoire si nous ne donnions au mot « tradition » que sa signification la plus spéciale ; du reste, étymologiquement, la tradition est simplement « ce qui se transmet » d'une manière ou d'une autre. En outre, il faut encore comprendre dans la tradition, à titre d'éléments secondaires et dérivés, mais néanmoins importants pour en avoir une notion complète, tout l'ensemble des institutions de différents ordres qui ont leur principe dans la doctrine traditionnelle elle-même.

Ainsi envisagée, la tradition peut paraître se confondre avec la civilisation même, qui est, suivant certains sociologues, « l'ensemble des techniques, des institutions et des croyances communes à un groupe d'hommes pendant un certain temps »¹ ; mais que vaut au juste cette dernière définition ? Nous ne croyons pas, à vrai dire, que la civilisation soit susceptible de se caractériser généralement dans une formule de ce genre, qui sera toujours trop large ou trop restreinte par certains côtés, risquant de laisser en dehors d'elle des éléments communs à toute civilisation, et de comprendre par contre d'autres éléments qui n'appartiennent proprement qu'à quelques civilisations particulières.

Ainsi, la définition précédente ne tient aucun compte de ce qu'il y a d'essentiellement intellectuel en toute civilisation, car c'est là quelque chose qu'on ne saurait faire rentrer dans ce qu'on appelle les « techniques », qu'on nous dit être « des ensembles de pratiques spécialement destinées à modifier le milieu physique » ; d'autre part, quand on parle de « croyances », en ajoutant d'ailleurs que ce mot doit être « pris dans son sens habituel », il y a là quelque chose qui suppose manifestement la présence de l'élément religieux, lequel est en réalité spécial à certaines civilisations et ne se trouve pas dans les autres. C'est pour éviter tout inconvénient de ce genre que nous nous sommes contenté, au début, de dire simplement qu'une civilisation est le produit et l'expression d'une certaine mentalité commune à un groupe d'hommes plus ou moins étendu, réservant pour chaque cas particulier la détermination précise de ses éléments constitutifs.

Quoi qu'il en soit, il n'en est pas moins vrai que, en ce qui concerne l'Orient, l'identification de la tradition et de la civilisation tout entière est au fond justifiée : toute civilisation orientale, prise dans son ensemble, nous apparaît comme essentiellement traditionnelle, et ceci résulte immédiatement des explications que nous avons données dans le chapitre précédent. Quant à la civilisation occidentale, nous avons dit qu'elle est au contraire dépourvue de tout caractère traditionnel, à l'exception de son élément religieux, qui est le seul à y avoir conservé ce caractère. C'est que les institutions sociales, pour pouvoir être dites traditionnelles, doivent être effectivement rattachées, comme à leur principe, à une doctrine qui le soit elle-même, que cette doctrine soit d'ailleurs métaphysique, ou religieuse, ou de toute autre sorte concevable. En d'autres termes, les institutions traditionnelles, qui communiquent ce caractère à tout l'ensemble d'une civilisation, sont celles qui ont leur raison d'être profonde dans leur dépendance plus ou moins directe, mais toujours voulue et consciente, par rapport à une doctrine dont la nature fondamentale est, dans tous les cas, d'ordre intellectuel ; mais l'intellectualité peut y être à l'état pur, et on a alors affaire à une doctrine proprement métaphysique, ou bien s'y trouver mélangée à divers éléments hétérogènes, ce qui donne naissance au mode religieux et aux autres modes dont peut être susceptible une doctrine traditionnelle.

1. E. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Introduction, p 5.

Dans l'Islam, avons-nous dit, la tradition présente deux aspects distincts, dont l'un est religieux, et c'est celui auquel se rattache directement l'ensemble des institutions sociales, tandis que l'autre, celui qui est purement oriental, est véritablement métaphysique. Dans une certaine mesure, il y a eu quelque chose de ce genre dans l'Europe du moyen âge, avec la doctrine scolastique, où l'influence arabe s'est d'ailleurs exercée assez fortement ; mais il faut ajouter, pour ne pas pousser trop loin les analogies, que la métaphysique n'y a jamais été dégagée aussi nettement qu'elle devrait l'être de la théologie, c'est-à-dire, en somme, de son application spéciale à la pensée religieuse, et que, d'autre part, ce qui s'y trouve de proprement métaphysique n'est pas complet, demeurant soumis à certaines limitations qui semblent inhérentes à toute l'intellectualité occidentale ; sans doute faut-il voir dans ces deux imperfections une conséquence du double héritage de la mentalité judaïque et de la mentalité grecque.

Dans l'Inde, on est en présence d'une tradition purement métaphysique dans son essence, à laquelle viennent s'adjoindre, comme autant de dépendances et de prolongements, des applications diverses, soit dans certaines branches secondaires de la doctrine elle-même, comme celle qui se rapporte à la cosmologie par exemple, soit dans l'ordre social, qui est d'ailleurs déterminé strictement par la correspondance analogique s'établissant entre les formes respectives de l'existence cosmique et de l'existence humaine. Ce qui apparaît ici beaucoup plus clairement que dans la tradition islamique, surtout en raison de l'absence du point de vue religieux et des éléments extra-intellectuels qu'il implique essentiellement, c'est la totale subordination des divers ordres particuliers à l'égard de la métaphysique, c'est-à-dire du domaine des principes universels.

En Chine, la séparation très nette dont nous avons parlé nous montre, d'une part, une tradition métaphysique, et, d'autre part, une tradition sociale, qui peuvent sembler au premier abord, non seulement distinctes comme elles le sont en effet, mais même relativement indépendantes l'une de l'autre, d'autant mieux que la tradition métaphysique est toujours demeurée l'apanage à peu près exclusif d'une élite intellectuelle, tandis que la tradition sociale, en raison de sa nature propre, s'impose également à tous et exige au même degré leur participation effective. Seulement, ce à quoi il faut bien prendre garde, c'est que la tradition métaphysique, telle qu'elle est constituée sous la forme du « Taoïsme », est le développement des principes d'une tradition plus primordiale, contenue notamment dans le Yi-king, et que c'est de cette même tradition primordiale que découle entièrement, bien que d'une façon moins immédiate et seulement en tant qu'application à un ordre contingent, tout l'ensemble d'institutions sociales qui est habituellement connu sous le nom de « Confucianisme ». Ainsi se trouve rétablie, avec l'ordre de leurs rapports réels, la continuité essentielle des deux aspects principaux de la civilisation extrême-orientale, continuité que l'on s'exposerait à méconnaître presque inévitablement si l'on ne savait remonter jusqu'à leur source commune, c'est-à-dire jusqu'à cette tradition primordiale dont l'expression idéographique, fixée dès l'époque de Fo-hi, s'est maintenue intacte à travers une durée de près de cinquante siècles.

Nous devons maintenant, après cette vue d'ensemble, marquer d'une façon plus précise ce qui constitue proprement cette forme traditionnelle spéciale que nous appelons la forme religieuse, puis ce qui distingue la pensée métaphysique pure de la pensée théologique, c'est-à-dire des conceptions en mode religieux, et aussi, d'autre part, ce qui la distingue de la pensée philosophique au sens occidental de ce mot. C'est dans ces distinctions profondes que nous trouverons vraiment, par opposition aux principaux genres de conceptions intellectuelles, ou plutôt semi-intellectuelles, habituels au monde occidental, les caractères fondamentaux des modes généraux et essentiels de l'intellectualité orientale.

Tradition et religion

Il semble qu'il soit assez difficile de s'entendre sur une définition exacte et rigoureuse de la religion et de ses éléments essentiels, et l'étymologie, souvent précieuse en pareille occurrence, ne nous est ici que d'un assez faible secours, car l'indication qu'elle nous fournit est extrêmement vague. La religion, d'après la dérivation de ce mot, c'est « ce qui relie » ; mais faut-il entendre par là ce qui relie l'homme à un principe supérieur, ou simplement ce qui relie les hommes entre eux ? À considérer l'antiquité gréco-romaine, d'où nous est venu le mot, sinon la chose même qu'il désigne aujourd'hui, il est à peu près certain que la notion de religion y participait de cette double acception, et que même la seconde y avait le plus souvent une part prépondérante. En effet, la religion, ou du moins ce qu'on entendait alors par ce mot, faisait corps, d'une manière indissoluble, avec l'ensemble des institutions sociales, dont la reconnaissance des « dieux de la cité » et l'observation des formes culturelles légalement établies constituaient des conditions fondamentales et garantissaient la stabilité ; et c'était là, du reste, ce qui donnait à ces institutions un caractère vraiment traditionnel. Seulement, il y avait dès lors, du moins à l'époque classique, quelque chose d'incompris dans le principe même sur lequel cette tradition aurait dû reposer intellectuellement ; on peut voir là une des premières manifestations de l'inaptitude métaphysique commune aux Occidentaux, inaptitude qui a pour conséquence fatale et constante une étrange confusion dans les modalités de la pensée. Chez les Grecs en particulier, les rites et les symboles, héritage de traditions plus antiques et déjà oubliées, avaient vite perdu leur signification originelle précise ; l'imagination de ce peuple éminemment artiste, s'exprimant au gré de la fantaisie individuelle de ses poètes, les avait recouverts d'un voile presque impénétrable, et c'est pourquoi l'on voit des philosophes tels que Platon déclarer expressément qu'ils ne savent que penser des plus anciens écrits qu'ils possédaient relativement à la nature des dieux ¹. Les symboles avaient ainsi dégénéré en simples allégories, et, du fait d'une tendance invincible aux personnifications anthropomorphiques, ils étaient devenus des « mythes », c'est-à-dire des fables dont chacun pouvait croire ce que bon lui semblait, pour peu qu'il gardât pratiquement l'attitude conventionnelle imposée par les prescriptions légales. Il ne pouvait guère subsister, dans ces conditions, qu'un formalisme d'autant plus purement extérieur qu'il était devenu plus incompréhensible à ceux-là mêmes qui étaient chargés d'en assurer le maintien en conformité avec des règles invariables, et la religion, pour avoir perdu sa raison d'être la plus profonde, ne pouvait plus être qu'une affaire exclusivement sociale. C'est ce qui explique comment l'homme qui changeait de cité devait en même temps changer de religion et pouvait le faire, sans le moindre scrupule : il avait à adopter les usages de ceux parmi lesquels il s'établissait, il devait désormais obéissance à leur législation qui devenait la sienne, et, de cette législation, la religion constituée faisait partie intégrante, exactement au même titre que les institutions gouvernementales, juridiques, militaires ou autres. Cette conception de la religion comme « lien social » entre les habitants d'une même cité, à laquelle se superposait d'ailleurs, au-dessus des variétés locales, une autre religion plus générale, commune à tous les peuples helléniques et formant entre eux le seul lien vraiment effectif et permanent, cette conception, disons-nous, n'était pas celle de la « religion d'État » dans le sens où l'on devait l'entendre beaucoup plus tard, mais elle avait déjà avec elle des rapports évidents, et elle devait certainement contribuer pour une part à sa formation ultérieure.

Chez les Romains, ce fut à peu près la même chose que chez les Grecs, avec cette différence toutefois que leur incompréhension des formes symboliques qu'ils avaient empruntées aux traditions des Étrusques et de divers autres peuples provenait, non pas d'une tendance esthétique envahissant tous les domaines de la pensée, même ceux qui auraient dû lui être le plus fermés, mais bien d'une complète incapacité pour tout ce qui est de l'ordre proprement intellectuel. Cette insuffisance radicale de la mentalité romaine, à peu près exclusivement dirigée vers les choses pratiques, est trop visible et d'ailleurs trop généralement reconnue pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; l'influence grecque, s'exerçant par la suite, ne devait y remédier que dans une mesure bien restreinte. Quoi qu'il en soit, les « dieux de la cité » eurent là encore le rôle prépondérant dans le culte public, superposé aux cultes familiaux qui subsistèrent toujours concurremment avec lui, mais peut-être sans être beaucoup mieux compris dans leur raison profonde ; et ces « dieux de la cité », par suite des extensions successives que reçut leur domaine, devinrent finalement les « dieux de l'Empire ». Il est évident qu'un culte

1. *Lois*, livre X.

comme celui des empereurs, par exemple, ne pouvait avoir qu'une portée uniquement sociale ; et l'on sait que, si le Christianisme fut persécuté, alors que tant d'éléments hétérogènes s'incorporaient sans inconvénient à la religion romaine, c'est que lui seul entraînait, pratiquement aussi bien que théoriquement, une méconnaissance formelle des « dieux de l'Empire », essentiellement subversive des institutions établies. Cette méconnaissance n'eût pas été nécessaire, d'ailleurs, si la portée réelle des rites simplement sociaux avait été nettement définie et délimitée ; elle le fut, au contraire, en raison des multiples confusions qui s'étaient produites entre les domaines les plus divers, et qui, nées des éléments incompris que comportaient ces rites et dont certains venaient de fort loin, leur donnaient un caractère « superstitieux » dans le sens rigoureux où il nous est déjà arrivé d'employer ce mot.

Nous n'avons pas eu simplement pour but, par cet exposé, de montrer ce qu'était la conception de la religion dans la civilisation gréco-romaine, ce qui pourrait paraître quelque peu hors de propos ; nous avons voulu surtout faire comprendre combien cette conception diffère profondément de celle de la religion dans la civilisation occidentale actuelle, malgré l'identité du terme qui sert à désigner l'une et l'autre. On pourrait dire que le Christianisme, ou, si l'on préfère, la tradition judéo-chrétienne, en adoptant, avec la langue latine, ce mot de « religion » qui lui est emprunté, lui a imposé une signification presque entièrement nouvelle ; il y a d'ailleurs d'autres exemples de ce fait, et l'un des plus remarquables est celui qu'offre le mot de « création », dont nous parlerons plus tard. Ce qui dominera désormais, c'est l'idée de lien avec un principe supérieur, et non plus celle de lien social, qui subsiste encore jusqu'à un certain point, mais amoindrie et passée au rang d'élément secondaire. Encore ceci n'est-il, à vrai dire, qu'une première approximation ; pour déterminer plus exactement le sens de la religion dans sa conception actuelle, qui est la seule que nous envisagerons maintenant sous ce nom, il serait évidemment inutile de se référer davantage à l'étymologie, dont l'usage s'est trop grandement écarté, et ce n'est que par l'examen direct de ce qui existe effectivement qu'il est possible d'obtenir une information précise.

Nous devons dire tout de suite que la plupart des définitions, ou plutôt des essais de définition que l'on a proposés, en ce qui concerne la religion, ont pour défaut commun de pouvoir s'appliquer à des choses extrêmement différentes, et dont certaines n'ont absolument rien de religieux en réalité. Ainsi, il est des sociologues qui prétendent, par exemple, que « ce qui caractérise les phénomènes religieux, c'est leur force obligatoire »¹. Il y aurait lieu de remarquer que ce caractère obligatoire est loin d'appartenir au même degré à tout ce qui est également religieux, qu'il peut varier d'intensité, soit pour des pratiques et des croyances diverses à l'intérieur d'une même religion, soit généralement d'une religion à une autre ; mais, en admettant même qu'il soit plus ou moins commun à tous les faits religieux, il est fort loin de leur être propre, et la logique la plus élémentaire enseigne qu'une définition doit convenir, non seulement « à tout le défini », mais aussi « au seul défini ». En fait, l'obligation, imposée plus ou moins strictement par une autorité ou un pouvoir d'une nature quelconque, est un élément qui se retrouve de façon à peu près constante dans tout ce qui est institutions sociales proprement dites ; en particulier, y a-t-il rien qui se pose comme plus rigoureusement obligatoire que la légalité ? D'ailleurs, que la législation se rattache directement à la religion comme dans l'Islam, ou qu'elle en soit au contraire entièrement séparée et indépendante comme dans les États européens actuels, elle a tout autant ce caractère d'obligation dans un cas que dans l'autre, et elle l'a toujours nécessairement, tout simplement parce que c'est là une condition de possibilité pour n'importe quelle forme d'organisation sociale ; qui donc oserait soutenir sérieusement que les institutions juridiques de l'Europe moderne sont revêtues d'un caractère religieux ? Une telle supposition est manifestement ridicule, et, si nous nous y attardons un peu plus qu'il ne conviendrait peut-être, c'est qu'il s'agit ici de théories qui ont acquis, dans certains milieux, une influence aussi considérable que peu justifiée. Pour en finir sur ce point, ce n'est pas seulement dans les sociétés qu'on est convenu d'appeler « primitives », à tort selon nous, que « tous les phénomènes sociaux ont le même caractère contraignant », à un degré ou à un autre, constatation qui oblige nos sociologues, parlant de ces sociétés soi-disant « primitives » dont ils aiment d'autant plus à invoquer le témoignage que le contrôle en est plus difficile, à avouer que « la religion y est tout, à moins qu'on ne préfère dire qu'elle n'y est rien »² ! Il est vrai qu'ils ajoutent aussitôt, pour cette seconde alternative qui nous semble

1. E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*.

2. E. Dousté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introduction, p. 7.

bien être la bonne, cette restriction : « si on veut la considérer comme une fonction spéciale » ; mais précisément, si ce n'est pas une « fonction spéciale », ce n'est plus du tout la religion.

Mais nous n'en avons pas encore terminé avec toutes les fantaisies des sociologues : une autre théorie qui leur est chère consiste à dire que la religion se caractérise essentiellement par la présence d'un élément rituel ; autrement dit, partout où l'on constate l'existence de rites quelconques, on doit en conclure, sans autre examen, qu'on se trouve par là même en présence de phénomènes religieux. Certes, il se rencontre un élément rituel en toute religion, mais cet élément n'est pas suffisant, à lui seul, pour caractériser la religion comme telle ; ici comme tout à l'heure, la définition proposée est beaucoup trop large, parce qu'il y a des rites qui ne sont nullement religieux, et il y en a même de plusieurs sortes. Il y a, en premier lieu, des rites qui ont un caractère purement et exclusivement social, civil si l'on veut : ce cas aurait dû se rencontrer dans la civilisation gréco-romaine, s'il n'y avait eu alors les confusions dont nous avons parlé ; il existe actuellement dans la civilisation chinoise, où il n'y a aucune confusion du même genre, et où les cérémonies du Confucianisme sont effectivement des rites sociaux, sans le moindre caractère religieux : ce n'est qu'à ce titre qu'elles sont l'objet d'une reconnaissance officielle, qui, en Chine, serait inconcevable dans toute autre condition. C'est ce qu'avaient fort bien compris les Jésuites établis en Chine au XVII^e siècle, qui trouvaient tout naturel de participer à ces cérémonies, et qui n'y voyaient rien d'incompatible avec le Christianisme, en quoi ils avaient grandement raison, car le Confucianisme, se plaçant entièrement en dehors du domaine religieux, et ne faisant intervenir que ce qui peut et doit normalement être admis par tous les membres du corps social sans aucune distinction, est dès lors parfaitement conciliable avec une religion quelconque, aussi bien qu'avec l'absence de toute religion. Les sociologues contemporains commettent exactement la même méprise que commirent jadis les adversaires des Jésuites, lorsqu'ils les accusèrent de s'être soumis aux pratiques d'une religion étrangère au Christianisme : ayant vu qu'il y avait là des rites, ils avaient pensé tout naturellement que ces rites devaient, comme ceux qu'ils étaient habitués à envisager dans le milieu européen, être de nature religieuse. La civilisation extrême-orientale nous servira encore d'exemple pour un tout autre genre de rites non religieux : en effet, le Taoïsme, qui est, nous l'avons dit, une doctrine purement métaphysique, possède aussi certains rites qui lui sont propres ; c'est donc qu'il existe, si étrange et si incompréhensible même que cela puisse sembler à des Occidentaux, des rites qui ont un caractère et une portée essentiellement métaphysiques. Ne voulant pas y insister davantage pour le moment, nous ajouterons simplement que, sans aller aussi loin que la Chine ou l'Inde, on pourrait trouver de tels rites dans certaines branches de l'Islam, si celui-ci ne demeurait pas à peu près aussi fermé aux Européens, et beaucoup par leur faute, que tout le reste de l'Orient. Après tout, les sociologues sont encore excusables de se tromper sur des choses qui leur sont complètement étrangères, et ils pourraient, avec quelque apparence de raison, croire que tout rite est d'essence religieuse, si du moins le monde occidental, sur lequel ils devraient être mieux informés, ne leur en présentait vraiment que de semblables ; mais nous nous permettrions volontiers de leur demander si, par exemple, les rites maçonniques, dont nous n'entendons d'ailleurs point rechercher ici la véritable nature, possèdent, par le fait même qu'ils sont bien effectivement des rites, un caractère religieux à quelque degré que ce soit.

Pendant que nous sommes sur ce sujet, nous en profiterons encore pour signaler que l'absence totale du point de vue religieux chez les Chinois a pu donner lieu à une autre méprise, mais qui est inverse de la précédente, et qui est due cette fois à une incompréhension réciproque. Le Chinois, qui a, en quelque sorte par nature, le plus grand respect pour tout ce qui est d'ordre traditionnel, adoptera volontiers, lorsqu'il se trouvera transporté dans un autre milieu, ce qui lui paraîtra en constituer la tradition ; or, en Occident, la religion seule présentant ce caractère, il pourra l'adopter ainsi, mais d'une façon toute superficielle et passagère. Retourné dans son pays d'origine, qu'il n'a jamais abandonné d'une façon définitive, car la « solidarité de la race » est bien trop puissante pour le lui permettre, ce même Chinois ne se préoccupera plus le moins du monde de la religion dont il avait temporairement suivi les usages ; c'est que cette religion, qui est telle pour les autres, lui-même ne l'a jamais conçue en mode religieux, ce mode étant étranger à sa mentalité, et d'ailleurs, comme il n'a rien rencontré en Occident qui ait un caractère tant soit peu métaphysique, elle ne pouvait être à ses yeux que l'équivalent, plus ou moins exact d'une tradition d'ordre purement social, à l'instar du Confucianisme. Les Européens auraient donc le plus grand tort de taxer une telle attitude d'hypocrisie, comme il leur arrive de le faire ; elle n'est pour le Chinois qu'une simple

affaire de politesse, car, suivant l'idée qu'il s'en fait, la politesse veut que l'on se conforme autant que possible aux coutumes du pays dans lequel on vit, et les Jésuites du XVII^e siècle étaient strictement en règle avec elle lorsque, vivant en Chine, ils prenaient rang dans la hiérarchie officielle des lettrés et rendaient aux Ancêtres et aux Sages les honneurs rituels qui leur sont dus.

Dans le même ordre d'idées, un autre fait intéressant à noter est que, au Japon, le Shintoïsme a, dans une certaine mesure, le même caractère et le même rôle que le Confucianisme en Chine ; bien qu'il ait aussi d'autres aspects moins nettement définis, il est avant tout une institution cérémonielle de l'État, et ses fonctionnaires, qui ne sont point des « prêtres », sont entièrement libres de prendre telle religion qu'il leur plaît ou de n'en prendre aucune. Il nous souvient d'avoir lu à ce propos, dans un manuel d'histoire des religions, cette réflexion singulière que, « au Japon pas plus qu'en Chine, la foi aux doctrines d'une religion n'exclut pas le moins du monde la foi aux doctrines d'une autre religion »¹ : en réalité, des doctrines différentes ne peuvent être compatibles qu'à la condition de ne pas se placer sur le même terrain, ce qui est en effet le cas, et cela devrait suffire à prouver qu'il ne peut nullement s'agir ici de religion. En fait, en dehors du cas d'importations étrangères qui n'ont pu avoir une influence bien profonde ni bien étendue, le point de vue religieux est tout aussi inconnu aux Japonais qu'aux Chinois ; c'est même un des rares traits communs que l'on puisse observer dans la mentalité de ces deux peuples.

Jusqu'ici, nous n'avons en somme traité que d'une façon négative la question que nous avons posée, car nous avons surtout montré l'insuffisance de certaines définitions, insuffisance qui va jusqu'à entraîner leur fausseté ; nous devons maintenant indiquer, sinon une définition à proprement parler, du moins une conception positive de ce qui constitue vraiment la religion. Nous dirons que la religion comporte essentiellement la réunion de trois éléments d'ordres divers : un dogme, une morale, un culte ; partout où l'un quelconque de ces éléments viendra à manquer, on n'aura plus affaire à une religion au sens propre de ce mot. Nous ajouterons tout de suite que le premier élément forme la partie intellectuelle de la religion, que le second forme la partie sociale, et que le troisième, qui est l'élément rituel, participe à la fois de l'une et de l'autre ; mais ceci exige quelques explications. Le nom de dogme s'applique proprement à une doctrine religieuse ; sans rechercher davantage pour le moment quelles sont les caractéristiques spéciales d'une telle doctrine, nous pouvons dire que, bien qu'évidemment intellectuelle dans ce qu'elle a de plus profond, elle n'est pourtant pas d'ordre purement intellectuel ; et d'ailleurs, si elle l'était, elle serait métaphysique et non plus religieuse. Il faut donc que cette doctrine, pour prendre la forme particulière qui convient à son point de vue, subisse l'influence d'éléments extra-intellectuels, qui sont, pour la plus grande part, de l'ordre sentimental ; le mot même de « croyances », qui sert communément à désigner les conceptions religieuses, marque bien ce caractère, car c'est une remarque psychologique élémentaire que la croyance, entendue dans son acception la plus précise, et en tant qu'elle s'oppose à la certitude qui est tout intellectuelle, est un phénomène où la sentimentalité joue un rôle essentiel, une sorte d'inclination ou de sympathie pour une idée, ce qui, d'ailleurs, suppose nécessairement que cette idée est elle-même conçue avec une nuance sentimentale plus ou moins prononcée. Le même facteur sentimental, secondaire dans la doctrine, devient prépondérant, et même à peu près exclusif, dans la morale, dont la dépendance de principe à l'égard du dogme est une affirmation surtout théorique ; cette morale, dont la raison d'être ne peut être que purement sociale, pourrait être regardée comme une sorte de législation, la seule qui demeure du ressort de la religion là où les institutions civiles en sont indépendantes. Enfin, les rites dont l'ensemble constitue le culte ont un caractère intellectuel en tant qu'on les regarde comme une expression symbolique et sensible de la doctrine, et un caractère social en tant qu'on les regarde comme des « pratiques », demandant, d'une façon qui peut être plus ou moins obligatoire, la participation de tous les membres de la communauté religieuse. Le nom de culte devrait proprement être réservé aux rites religieux ; cependant, en fait, on l'emploie aussi couramment, mais quelque peu abusivement, pour désigner d'autres rites, des rites purement sociaux par exemple, comme lorsqu'on parle du « culte des ancêtres » en Chine. Il est à remarquer que, dans une religion où l'élément social et sentimental l'emporte sur l'élément intellectuel, la part du dogme et celle du culte se réduisent simultanément de plus en plus, de sorte qu'une telle religion tend à dégénérer en un « moralisme » pur et simple, comme on en voit un exemple très net dans le cas du Protestantisme ; à la limite, qu'à presque atteinte actuellement un certain « Protestantisme libéral », ce qui reste n'est plus du

1. *Christus*, ch. V, p. 193.

tout une religion, n'en ayant gardé qu'une seule des parties essentielles, mais c'est tout simplement une sorte de pensée philosophique spéciale. Il importe de préciser, en effet, que la morale peut être conçue de deux façons très différentes : soit en mode religieux, quand elle est rattachée en principe à un dogme auquel elle se subordonne, soit en mode philosophique, quand elle en est regardée comme indépendante ; nous reviendrons plus loin sur cette seconde forme.

On peut comprendre maintenant pourquoi nous disions précédemment qu'il est difficile d'appliquer rigoureusement le terme de religion en dehors de l'ensemble formé par le Judaïsme, le Christianisme et l'islamisme, ce qui confirme la provenance spécifiquement judaïque de la conception que ce mot exprime actuellement. C'est que, partout ailleurs, les trois parties que nous venons de caractériser ne se trouvent pas réunies dans une même conception traditionnelle ; ainsi, en Chine, nous voyons le point de vue intellectuel et le point de vue social, d'ailleurs représentés par deux corps de tradition distincts, mais le point de vue moral est totalement absent, même de la tradition sociale. Dans l'Inde également, c'est ce même point de vue moral qui fait défaut : si la législation n'y est point religieuse comme dans l'Islam, c'est qu'elle est entièrement dépourvue de l'élément sentimental qui peut seul lui imprimer le caractère spécial de moralité ; quant à la doctrine, elle est purement intellectuelle, c'est-à-dire métaphysique, sans aucune trace non plus de cette forme sentimentale qui serait nécessaire pour lui donner le caractère d'un dogme religieux, et sans laquelle le rattachement d'une morale à un principe doctrinal est d'ailleurs tout à fait inconcevable. On peut dire que le point de vue moral et le point de vue religieux lui-même supposent essentiellement une certaine sentimentalité, qui est en effet développée surtout chez les Occidentaux, au détriment de l'intellectualité. Il y a donc là quelque chose de vraiment spécial aux Occidentaux, auxquels il faudrait joindre ici les Musulmans, mais encore, sans même parler de l'aspect extra-religieux de la doctrine de ces derniers, avec cette grande différence que pour eux, la morale, maintenue à son rang secondaire, n'a jamais pu être envisagée comme existant pour elle-même ; la mentalité musulmane ne saurait admettre l'idée d'une « morale indépendante », c'est-à-dire philosophique, idée qui se rencontra autrefois chez les Grecs et les Romains, et qui est de nouveau fort répandue en Occident à l'époque actuelle.

Une dernière observation est indispensable ici : nous n'admettons pas du tout, comme les sociologues dont nous parlions plus haut, que la religion soit purement et simplement un fait social ; nous disons seulement qu'elle a un élément constitutif qui est d'ordre social, ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose, puisque cet élément est normalement secondaire par rapport à la doctrine, qui est d'un tout autre ordre, de sorte que la religion, tout en étant sociale par un certain côté, est en même temps quelque chose de plus. D'ailleurs, en fait, il y a des cas où tout ce qui est de l'ordre social se trouve rattaché et comme suspendu à la religion : c'est le cas de l'islamisme, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, et aussi du Judaïsme, dans lequel la législation n'est pas moins essentiellement religieuse, mais avec cette particularité de n'être applicable qu'à un peuple déterminé ; c'est également le cas d'une conception du Christianisme que nous pourrions appeler « intégrale », et qui a eu jadis une réalisation effective. L'opinion sociologique ne correspond qu'à l'état actuel de l'Europe, et encore en faisant abstraction des considérations doctrinales, qui pourtant n'ont réellement perdu de leur importance primordiale que chez les peuples protestants ; chose assez curieuse, elle pourrait servir à justifier la conception d'une « religion d'État », c'est-à-dire, au fond, d'une religion qui est plus ou moins complètement la chose de l'État, et, comme telle, risque fort d'être réduite à un rôle d'instrument politique ; conception qui, à quelques égards, nous ramène à celle de la religion gréco-romaine, ainsi que nous l'indiquions plus haut. Cette idée apparaît comme diamétralement opposée à celle de la « Chrétienté » : celle-ci, antérieure aux nationalités, ne pourrait subsister ou se rétablir après leur constitution qu'à la condition d'être essentiellement « supranationale » ; au contraire, la « religion d'État » est toujours regardée en fait, sinon en droit, comme nationale, qu'elle soit entièrement indépendante ou qu'elle admette un rattachement à d'autres institutions similaires par une sorte de lien fédératif, qui ne laisse en tout cas à l'autorité supérieure et centrale qu'une puissance considérablement amoindrie. La première de ces deux conceptions, celle de la « Chrétienté », est éminemment celle d'un « Catholicisme » au sens étymologique du mot ; la seconde, celle d'une « religion d'État », trouve logiquement son expression, suivant les cas, soit dans un Gallicanisme à la manière de Louis XIV, soit dans l'Anglicanisme ou dans certaines formes de la religion protestante, à laquelle, en général, cet abaissement ne semble point répugner. Ajoutons pour terminer que, de ces deux façons occidentales d'envisager la religion, la première est la seule

qui soit capable de présenter, avec des particularités propres au mode religieux, les caractères d'une véritable tradition telle que la conçoit, sans aucune exception, la mentalité orientale.

Caractères essentiels de la métaphysique

Tandis que le point de vue religieux implique essentiellement l'intervention d'un élément d'ordre sentimental, le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel ; mais cela, bien qu'ayant pour nous une signification très nette, pourrait sembler à beaucoup ne caractériser qu'insuffisamment ce dernier point de vue, peu familier aux Occidentaux, si nous n'avions soin d'y apporter d'autres précisions. La science et la philosophie, en effet, telles qu'elles existent dans le monde occidental, ont aussi des prétentions à l'intellectualité ; si nous n'admettons point que ces prétentions soient fondées, et si nous maintenons qu'il y a une différence des plus profondes entre toutes les spéculations de ce genre et la métaphysique, c'est que l'intellectualité pure, au sens où nous l'envisageons, est autre chose que ce qu'on entend ordinairement par là d'une façon plus ou moins vague.

Nous devons déclarer tout d'abord que, quand nous employons le terme de « métaphysique » comme nous le faisons, peu nous importe son origine historique, qui est quelque peu douteuse, et qui serait purement fortuite s'il fallait admettre l'opinion, d'ailleurs assez peu vraisemblable à nos yeux, d'après laquelle il aurait servi tout d'abord à désigner simplement ce qui venait « après la physique » dans la collection des œuvres d'Aristote. Nous n'avons pas davantage à nous préoccuper des acceptions diverses et plus ou moins abusives que certains ont pu juger bon d'attribuer à ce mot à une époque ou à une autre ; ce ne sont point là des motifs suffisants pour nous le faire abandonner, car, tel qu'il est, il est trop bien approprié à ce qu'il doit normalement désigner, autant du moins que peut l'être un terme emprunté aux langues occidentales. En effet, son sens le plus naturel, même étymologiquement, est celui suivant lequel il désigne ce qui est « au delà de la physique », en entendant d'ailleurs ici par « physique », comme le faisaient toujours les anciens, l'ensemble de toutes les sciences de la nature, envisagé d'une façon tout à fait générale, et non pas simplement une de ces sciences en particulier, selon l'acception restreinte qui est propre aux modernes. C'est donc avec cette interprétation que nous prenons ce terme de métaphysique, et il doit être bien entendu une fois pour toutes que, si nous y tenons, c'est uniquement pour la raison que nous venons d'indiquer, et parce que nous estimons qu'il est toujours fâcheux d'avoir recours à des néologismes en dehors des cas de nécessité absolue.

Nous dirons maintenant que la métaphysique, ainsi comprise, est essentiellement la connaissance de l'universel, ou, si l'on veut, des principes d'ordre universel, auxquels seuls convient d'ailleurs proprement ce nom de principes ; mais nous ne voulons pas donner vraiment par là une définition de la métaphysique, ce qui est rigoureusement impossible, en raison de cette universalité même que nous regardons comme le premier de ses caractères, celui dont dérivent tous les autres. En réalité, ne peut être défini que ce qui est limité, et la métaphysique est au contraire, dans son essence même, absolument illimitée, ce qui, évidemment, ne nous permet pas d'en enfermer la notion dans une formule plus ou moins étroite ; une définition serait ici d'autant plus inexacte qu'on s'efforcerait de la rendre plus précise.

Il importe de remarquer que nous avons dit connaissance et non pas science ; notre intention, en cela, est de marquer la distinction profonde qu'il faut nécessairement établir entre la métaphysique, d'une part, et, d'autre part, les diverses sciences au sens propre de ce mot, c'est-à-dire toutes les sciences particulières et spécialisées, qui ont pour objet tel ou tel aspect déterminé des choses individuelles. C'est donc là, au fond, la distinction même de l'universel et de l'individuel, distinction qui ne doit pas être prise pour une opposition, car il n'y a entre ses deux termes aucune commune mesure ni aucune relation de symétrie ou de coordination possible. D'ailleurs, il ne saurait y avoir d'opposition ou de conflit d'aucune sorte entre la métaphysique et les sciences, précisément parce que leurs domaines respectifs sont profondément séparés ; et il en est exactement de même, du reste, à l'égard de la religion. Il faut bien comprendre, toutefois, que la séparation dont il s'agit ne porte pas tant sur les choses elles-mêmes que sur les points de vue sous lesquels nous envisageons les choses ; et ceci est particulièrement important pour ce que nous aurons à dire plus spécialement sur la façon dont doivent être conçus les rapports qu'ont entre elles les différentes branches de la doctrine hindoue. Il est facile de se rendre compte qu'un même objet peut être étudié par diverses sciences sous des aspects différents ; de même, tout ce que nous considérons sous certains points de vue individuels et spéciaux peut être également, par une transposition convenable, considéré au point de vue universel, qui n'est d'ailleurs aucun point de vue spécial, aussi bien que peut l'être ce

qui n'est pas susceptible d'être envisagé d'autre part en mode individuel. De cette façon, on peut dire que le domaine de la métaphysique comprend tout, ce qui est nécessaire pour qu'elle soit vraiment universelle, comme elle doit l'être essentiellement ; et les domaines propres des différentes sciences n'en restent pas moins distincts pour cela de celui de la métaphysique, car celle-ci, ne se plaçant pas sur le même terrain que les sciences particulières, n'est à aucun degré leur analogue, de telle sorte qu'il ne peut jamais y avoir lieu d'établir aucune comparaison entre les résultats de l'une et ceux des autres. D'un autre côté, le domaine de la métaphysique n'est nullement, comme le pensent certains philosophes qui ne savent guère de quoi il s'agit ici, ce que les diverses sciences peuvent laisser en dehors d'elles parce que leur développement actuel est plus ou moins incomplet, mais bien ce qui, par sa nature même, échappe à l'atteinte de ces sciences et dépasse immensément la portée à laquelle elles peuvent légitimement prétendre. Le domaine de toute science relève toujours de l'expérience, dans l'une quelconque de ses modalités diverses, tandis que celui de la métaphysique est essentiellement constitué par ce dont il n'y a aucune expérience possible : étant « au delà de la physique », nous sommes aussi, et par là même, au delà de l'expérience. Par suite, le domaine de chaque science particulière peut s'étendre indéfiniment, s'il en est susceptible, sans jamais arriver à avoir même le moindre point de contact avec celui de la métaphysique.

La conséquence immédiate de ce qui précède, c'est que, quand on parle de l'objet de la métaphysique, on ne doit pas avoir en vue quelque chose de plus ou moins analogue à ce que peut être l'objet spécial de telle ou telle science. C'est aussi que cet objet doit toujours être absolument le même, qu'il ne peut être à aucun degré quelque chose de changeant et de soumis aux influences des temps et des lieux ; le contingent, l'accidentel, le variable, appartiennent en propre au domaine de l'individuel, ils sont même des caractères qui conditionnent nécessairement les choses individuelles comme telles, ou, pour parler d'une façon encore plus rigoureuse, l'aspect individuel des choses avec ses modalités multiples. Donc, quand il s'agit de métaphysique, ce qui peut changer avec les temps et les lieux, ce sont seulement les modes d'exposition, c'est-à-dire les formes plus ou moins extérieures dont la métaphysique peut être revêtue, et qui sont susceptibles d'adaptations diverses, et c'est aussi, évidemment, l'état de connaissance ou d'ignorance des hommes, ou du moins de la généralité d'entre eux, à l'égard de la métaphysique véritable ; mais celle-ci reste toujours, au fond, parfaitement identique à elle-même, car son objet est essentiellement un, ou plus exactement « sans dualité », comme le disent les Hindous, et cet objet, toujours par là même qu'il est « au delà de la nature », est aussi au delà du changement : c'est ce que les Arabes expriment en disant que « la doctrine de l'Unité est unique ». Allant encore plus loin dans l'ordre des conséquences, nous pouvons ajouter qu'il n'y a absolument pas de découvertes possibles en métaphysique, car, dès lors qu'il s'agit d'un mode de connaissance qui n'a recours à l'emploi d'aucun moyen spécial et extérieur d'investigation, tout ce qui est susceptible d'être connu peut l'avoir été également par certains hommes à toutes les époques ; et c'est bien là, effectivement, ce qui ressort d'un examen profond des doctrines métaphysiques traditionnelles. D'ailleurs, alors même qu'on admettrait que les idées d'évolution et de progrès peuvent avoir une certaine valeur relative en biologie et en sociologie, ce qui est fort loin d'être prouvé, il n'en serait pas moins certain qu'elles n'ont aucune application possible par rapport à la métaphysique ; aussi ces idées sont-elles complètement étrangères aux Orientaux, comme elles le furent du reste, jusque vers la fin du XVIII^e siècle, aux Occidentaux eux-mêmes, qui les croient aujourd'hui des éléments essentiels à l'esprit humain. Ceci implique, notons-le bien, la condamnation formelle de toute tentative d'application de la « méthode historique » à ce qui est d'ordre métaphysique : en effet, le point de vue métaphysique lui-même s'oppose radicalement au point de vue historique, ou soi-disant tel, et il faut voir dans cette opposition, non pas seulement une question de méthode, mais aussi et surtout, ce qui est beaucoup plus grave, une véritable question de principe, parce que le point de vue métaphysique, dans son immutabilité essentielle, est la négation même des idées d'évolution et de progrès ; aussi pourrait-on dire que la métaphysique ne peut s'étudier que métaphysiquement. Il n'y a pas à tenir compte ici de contingences telles que des influences individuelles, qui, rigoureusement, n'existent pas à cet égard et ne peuvent pas s'exercer sur la doctrine, puisque celle-ci, étant d'ordre universel, donc essentiellement supra-individuel, échappe nécessairement à leur action ; même les circonstances de temps et de lieux ne peuvent, nous y insistons encore, influencer que sur l'expression extérieure, et nullement sur l'essence même de la doctrine ; et enfin, en métaphysique, il ne s'agit point, comme dans l'ordre du relatif et du contingent, de « croyances » ou d'« opinions » plus ou moins variables et changeantes, parce que plus ou moins

douteuses, mais exclusivement de certitude permanente et immuable.

En effet, par là même que la métaphysique ne participe aucunement de la relativité des sciences, elle doit impliquer la certitude absolue comme caractère intrinsèque, et cela d'abord par son objet, mais aussi par sa méthode, si toutefois ce mot peut encore s'appliquer ici, sans quoi cette méthode, ou de quelque autre nom qu'on veuille l'appeler, ne serait pas adéquate à l'objet. La métaphysique exclut donc nécessairement toute conception d'un caractère hypothétique, d'où il résulte que les vérités métaphysiques, en elles-mêmes, ne sauraient être aucunement contestables ; par suite, s'il peut y avoir lieu parfois à discussion et à controverse, ce ne sera jamais que par l'effet d'une exposition défectueuse ou d'une compréhension imparfaite de ces vérités. D'ailleurs, toute exposition possible est ici nécessairement défectueuse, parce que les conceptions métaphysiques, par leur nature universelle, ne sont jamais totalement exprimables, ni même imaginables, ne pouvant être atteintes dans leur essence que par l'intelligence pure et « informelle » ; elles dépassent immensément toutes les formes possibles, et spécialement les formules où le langage voudrait les enfermer, formules toujours inadéquates qui tendent à les restreindre, et par là à les dénaturer. Ces formules, comme tous les symboles, ne peuvent que servir de point de départ, de « support » pour ainsi dire, pour aider à concevoir ce qui demeure inexprimable en soi, et c'est à chacun de s'efforcer de le concevoir effectivement selon la mesure de sa propre capacité intellectuelle, suppléant ainsi, dans cette même mesure précisément, aux imperfections fatales de l'expression formelle et limitée ; il est d'ailleurs évident que ces imperfections atteindront leur maximum lorsque l'expression devra se faire dans des langues qui, comme les langues européennes, surtout modernes, semblent aussi peu faites que possible pour se prêter à l'exposition des vérités métaphysiques. Comme nous le disions plus haut, justement à propos des difficultés de traduction et d'adaptation, la métaphysique, parce qu'elle s'ouvre sur des possibilités illimitées, doit toujours réserver la part de l'inexprimable, qui, au fond, est même pour elle tout l'essentiel.

Cette connaissance d'ordre universel doit être au delà de toutes les distinctions qui conditionnent la connaissance des choses individuelles, et dont celle du sujet et de l'objet est le type général et fondamental ; ceci montre encore que l'objet de la métaphysique n'est rien de comparable à l'objet spécial de n'importe quel autre genre de connaissance, et qu'il ne peut même être appelé objet que dans un sens purement analogique, parce qu'on est bien forcé, pour pouvoir en parler, de lui attribuer une dénomination quelconque. De même, si l'on veut parler du moyen de la connaissance métaphysique, ce moyen ne pourra faire qu'un avec la connaissance même, en laquelle le sujet et l'objet sont essentiellement unifiés ; c'est dire que ce moyen, si toutefois il est permis de l'appeler ainsi, ne peut être rien de tel que l'exercice d'une faculté discursive comme la raison humaine individuelle. Il s'agit, nous l'avons dit, de l'ordre supra-individuel, et, par conséquent, supra-rationnel, ce qui ne veut nullement dire irrationnel : la métaphysique ne saurait être contraire à la raison, mais elle est au-dessus de la raison, qui ne peut intervenir là que d'une façon toute secondaire, pour la formulation et l'expression extérieure de ces vérités qui dépassent son domaine et sa portée. Les vérités métaphysiques ne peuvent être conçues que par une faculté qui n'est plus de l'ordre individuel, et que le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive, mais, bien entendu, à la condition d'ajouter qu'elle n'a absolument rien de commun avec ce que certains philosophes contemporains appellent intuition, faculté purement sensitive et vitale qui est proprement au-dessous de la raison, et non plus au-dessus d'elle. Il faut donc, pour plus de précision, dire que la faculté dont nous parlons ici est l'intuition intellectuelle, dont la philosophie moderne a nié l'existence parce qu'elle ne la comprenait pas, à moins qu'elle n'ait préféré l'ignorer purement et simplement ; on peut encore la désigner comme l'intellect pur, suivant en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques, pour qui l'intellect est en effet ce qui possède immédiatement la connaissance des principes. Aristote déclare expressément ¹ que « l'intellect est plus vrai que la science », c'est-à-dire en somme que la raison qui construit la science, mais que « rien n'est plus vrai que l'intellect », car il est nécessairement infaillible par là même que son opération est immédiate, et, n'étant point réellement distinct de son objet, il ne fait qu'un avec la vérité même. Tel est le fondement essentiel de la certitude métaphysique ; et l'on voit par là que l'erreur ne peut s'introduire qu'avec l'usage de la raison, c'est-à-dire dans la formulation des vérités conçues par l'intellect, et cela parce que la raison est évidemment faillible par suite de son caractère discursif et médiat. D'ailleurs,

1. *Derniers Analytiques*, livre II.

toute expression étant nécessairement imparfaite et limitée, l'erreur y est dès lors inévitable quant à la forme, sinon quant au fond : si rigoureuse qu'on veuille rendre l'expression, ce qu'elle laisse en dehors d'elle est toujours beaucoup plus que ce qu'elle peut enfermer ; mais une telle erreur peut n'avoir rien de positif comme telle et n'être en somme qu'une moindre vérité, résidant seulement dans une formulation partielle et incomplète de la vérité totale.

On peut maintenant se rendre compte de ce qu'est, dans son sens le plus profond, la distinction de la connaissance métaphysique et de la connaissance scientifique : la première relève de l'intellect pur, qui a pour domaine l'universel ; la seconde relève de la raison, qui a pour domaine le général car, comme l'a dit Aristote, « il n'y a de science que du général ». Il ne faut donc aucunement confondre l'universel et le général, comme cela arrive trop souvent aux logiciens occidentaux, qui d'ailleurs ne s'élèvent jamais réellement au-dessus du général, même quand ils lui donnent abusivement le nom d'universel. Le point de vue des sciences, avons-nous dit, est d'ordre individuel ; c'est que le général ne s'oppose point à l'individuel, mais seulement au particulier, et il est, en réalité, de l'individuel étendu ; mais l'individuel peut recevoir une extension, même indéfinie, sans perdre pour cela sa nature et sans sortir de ses conditions restrictives et limitatives, et c'est pourquoi nous disons que la science pourrait s'étendre indéfiniment sans jamais rejoindre la métaphysique, dont elle demeurera toujours aussi profondément séparée, parce qu'il n'y a que la métaphysique qui soit la connaissance de l'universel.

Nous pensons avoir maintenant suffisamment caractérisé la métaphysique, et nous ne pourrions guère faire plus sans entrer dans l'exposition de la doctrine même qui ne saurait trouver place ici ; d'ailleurs, ces données seront complétées dans les chapitres suivants, et particulièrement quand nous parlerons de la distinction de la métaphysique et de ce qu'on appelle généralement du nom de philosophie dans l'Occident moderne. Tout ce que nous venons de dire est applicable, sans aucune restriction, à n'importe laquelle des doctrines traditionnelles de l'Orient, malgré de grandes différences de forme qui peuvent dissimuler l'identité du fond à un observateur superficiel : cette conception de la métaphysique est vraie à la fois du Taoïsme, de la doctrine hindoue, et aussi de l'aspect profond et extra-religieux de l'islamisme. Maintenant, y a-t-il rien de tel dans le monde occidental ? À ne considérer que ce qui existe actuellement, on ne pourrait assurément donner à cette question qu'une réponse négative, car ce que la pensée philosophique moderne se plaît parfois à décorer du nom de métaphysique ne correspond à aucun degré à la conception que nous avons exposée ; nous aurons d'ailleurs à revenir sur ce point. Cependant, ce que nous avons indiqué à propos d'Aristote et de la doctrine scolastique montre que, du moins, il y a eu là vraiment de la métaphysique dans une certaine mesure, sinon la métaphysique totale ; et, malgré cette réserve nécessaire, c'était là quelque chose dont la mentalité moderne n'offre plus le moindre équivalent, et dont la compréhension lui semble interdite. D'autre part, si la réserve que nous venons de faire s'impose, c'est qu'il y a, comme nous le disions précédemment, des limitations qui paraissent véritablement inhérentes à toute l'intellectualité occidentale, au moins à partir de l'antiquité classique ; et nous avons noté, à cet égard, que les Grecs n'avaient point l'idée de l'infini. Du reste, pourquoi les Occidentaux modernes, quand ils croient penser à l'infini, se représentent-ils presque toujours un espace, qui ne saurait être qu'indéfini, et pourquoi confondent-ils invinciblement l'éternité, qui réside essentiellement dans le « non-temps », si l'on peut s'exprimer ainsi, avec la perpétuité, qui n'est qu'une extension indéfinie du temps, alors que de semblables méprises n'arrivent point aux Orientaux ? C'est que la mentalité occidentale, tournée à peu près exclusivement vers les choses sensibles, fait une confusion constante entre concevoir et imaginer, à tel point que ce qui n'est susceptible d'aucune représentation sensible lui paraît véritablement impensable par là même ; et, chez les Grecs déjà, les facultés imaginatives étaient prépondérantes. C'est là, évidemment, tout le contraire de la pensée pure ; dans ces conditions, il ne saurait y avoir d'intellectualité au sens vrai de ce mot, ni, par conséquent, de métaphysique possible. Si l'on ajoute encore à ces considérations une autre confusion ordinaire, celle du rationnel et de l'intellectuel, on s'aperçoit que la prétendue intellectualité occidentale n'est en réalité, surtout chez les modernes, que l'exercice de ces facultés tout individuelles et formelles que sont la raison et l'imagination ; et l'on peut comprendre alors tout ce qui la sépare de l'intellectualité orientale, pour qui il n'est de connaissance vraie et valable que celle qui a sa racine profonde dans l'universel et dans l'informel.

Rapports de la métaphysique et de la théologie

La question que nous voulons envisager maintenant ne se pose pas en Orient, en raison de l'absence du point de vue proprement religieux, auquel la pensée théologique est naturellement inhérente ; du moins, elle ne pourrait guère se poser qu'en ce qui concerne l'Islam, où elle serait plus précisément la question des rapports qui doivent exister entre ses deux aspects essentiels, religieux et extra-religieux, que l'on pourrait justement appeler théologique et métaphysique. En Occident, c'est au contraire l'absence du point de vue métaphysique qui fait que la même question ne se pose généralement pas ; elle n'a pu se poser en fait que pour la doctrine scolastique, qui, en effet, était à la fois théologique et métaphysique, bien que, sous ce second aspect, sa portée fût restreinte, ainsi que nous l'avons indiqué ; mais il ne semble pas qu'une solution très nette y ait jamais été apportée. Il y a d'autant plus d'intérêt à traiter cette question d'une façon tout à fait générale, et ce qu'elle implique essentiellement est, au fond, une comparaison entre deux modes de pensée différents, la pensée métaphysique pure et la pensée spécifiquement religieuse.

Le point de vue métaphysique, avons-nous dit, est seul vraiment universel, donc illimité ; tout autre point de vue est, par conséquent, plus ou moins spécialisé et astreint, par sa nature propre, à certaines limitations. Nous avons déjà montré qu'il en est bien ainsi, notamment, du point de vue scientifique, et nous montrerons aussi qu'il en est de même des divers autres points de vue que l'on réunit d'ordinaire sous la dénomination commune et assez vague de philosophiques, et qui, d'ailleurs, ne diffèrent pas très profondément du point de vue scientifique proprement dit, bien qu'ils se présentent avec des prétentions plus grandes et tout à fait injustifiées. Maintenant, cette limitation essentielle, qui est d'ailleurs évidemment susceptible d'être plus ou moins étroite, existe même pour le point de vue théologique ; en d'autres termes, celui-ci est aussi un point de vue spécial, bien que, naturellement, il ne le soit pas de la même façon que celui des sciences, ni dans des limites lui assignant une portée aussi restreinte ; mais c'est précisément parce que la théologie est, en un sens, plus près de la métaphysique que ne le sont les sciences, qu'il est plus délicat de l'en distinguer nettement, et que des confusions peuvent s'introduire plus facilement encore ici que partout ailleurs. Ces confusions n'ont pas manqué de se produire en fait, et elles ont pu aller jusqu'à un renversement des rapports qui devraient normalement exister entre la métaphysique et la théologie, puisque, même au moyen âge qui fut pourtant la seule époque où la civilisation occidentale reçut un développement vraiment intellectuel, il arriva que la métaphysique, d'ailleurs insuffisamment dégagée de diverses considérations d'ordre simplement philosophique, fut conçue comme dépendante à l'égard de la théologie ; et, s'il put en être ainsi, ce ne fut que parce que la métaphysique, telle que l'envisageait la doctrine scolastique, était demeurée incomplète, de sorte qu'on ne pouvait se rendre compte pleinement de son caractère d'universalité, impliquant l'absence de toute limitation, puisqu'on ne la concevait effectivement que dans certaines limites, et qu'on ne soupçonnait même pas qu'il y eût encore au delà de ces limites une possibilité de conception. Cette remarque fournit une excuse suffisante à la méprise que l'on commit alors, et il est certain que les Grecs, même dans la mesure où ils firent de la métaphysique vraie, auraient pu se tromper exactement de la même manière, si toutefois il y avait eu chez eux quelque chose qui correspondît à ce qu'est la théologie dans les religions judéo-chrétiennes ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit, que les Occidentaux, même ceux qui furent vraiment métaphysiciens jusqu'à un certain point, n'ont jamais connu la métaphysique totale. Peut-être y eut-il, cependant, des exceptions individuelles, car, ainsi que nous l'avons noté précédemment, rien ne s'oppose en principe à ce qu'il y ait, dans tous les temps et dans tous les pays, des hommes qui puissent atteindre la connaissance métaphysique complète ; et cela serait encore possible même dans le monde occidental actuel, bien que plus difficilement sans doute, en raison des tendances générales de la mentalité qui déterminent un milieu aussi défavorable que possible sous ce rapport. En tout cas, il convient d'ajouter que, s'il y eut de telles exceptions, il n'en existe aucun témoignage écrit, et qu'elles n'ont pas laissé de trace dans ce qui est habituellement connu, ce qui ne prouve d'ailleurs rien dans le sens négatif, et ce qui n'a même rien de surprenant, étant donné que, si des cas de ce genre se sont effectivement produits, ce ne put jamais être que grâce à des circonstances très particulières, sur la nature desquelles il ne nous est pas possible d'insister ici.

Pour revenir à la question même qui nous occupe présentement, nous rappellerons que nous avons déjà indiqué ce qui distingue, de la façon la plus essentielle, une doctrine métaphysique et

un dogme religieux : c'est que, tandis que le point de vue métaphysique est purement intellectuel, le point de vue religieux implique, comme caractéristique fondamentale, la présence d'un élément sentimental qui influe sur la doctrine elle-même, et qui ne lui permet pas de conserver l'attitude d'une spéculation purement désintéressée ; c'est bien là, en effet, ce qui a lieu pour la théologie, quoique d'une façon plus ou moins marquée suivant que l'on envisage l'une ou l'autre des différentes branches en lesquelles elle peut être divisée. Ce caractère sentimental n'est nulle part plus accentué que dans la forme proprement « mystique » de la pensée religieuse ; et disons à ce propos que, contrairement à une opinion beaucoup trop répandue, le mysticisme, par là même qu'il ne saurait être conçu en dehors du point de vue religieux, est totalement inconnu en Orient. Nous n'entrerons pas ici dans de plus amples détails à cet égard, ce qui nous conduirait à des développements trop étendus ; dans la confusion si ordinaire que nous venons de signaler, et qui consiste à attribuer une interprétation mystique à des idées qui ne le sont nullement, on peut voir encore un exemple de la tendance habituelle aux Occidentaux, en vertu de laquelle ils veulent retrouver partout l'équivalent pur et simple des modes de pensée qui leur sont propres.

L'influence de l'élément sentimental porte évidemment atteinte à la pureté intellectuelle de la doctrine, et elle marque en somme, il faut bien le dire, une déchéance par rapport à la pensée métaphysique, déchéance qui, d'ailleurs, là où elle s'est produite principalement et généralement, c'est-à-dire dans le monde occidental, était en quelque sorte inévitable et même nécessaire en un sens, si la doctrine devait être adaptée à la mentalité des hommes à qui elle s'adressait spécialement, et chez qui la sentimentalité prédominait sur l'intelligence, prédominance qui a d'ailleurs atteint son plus haut point dans les temps modernes. Quoi qu'il en soit, il n'en est pas moins vrai que le sentiment n'est que relativité et contingence, et qu'une doctrine qui s'adresse à lui et sur laquelle il réagit ne peut être elle-même que relative et contingente ; et ceci peut s'observer particulièrement à l'égard du besoin de « consolations » auquel répond, pour une large part, le point de vue religieux. La vérité, en elle-même, n'a point à être consolante ; si quelqu'un la trouve telle, c'est tant mieux pour lui, certes, mais la consolation qu'il éprouve ne vient pas de la doctrine, elle ne vient que de lui-même et des dispositions particulières de sa propre sentimentalité. Au contraire, une doctrine qui s'adapte aux exigences de l'être sentimental, et qui doit donc se revêtir elle-même d'une forme sentimentale, ne peut plus être dès lors identifiée à la vérité absolue et totale ; l'altération profonde que produit en elle l'entrée d'un principe consolateur est corrélative d'une défaillance intellectuelle de la collectivité humaine à laquelle elle s'adresse. D'un autre côté, c'est de là que naît la diversité foncière des dogmes religieux, entraînant leur incompatibilité, car, au lieu que l'intelligence est une, et que la vérité, dans toute la mesure où elle est comprise, ne peut l'être que d'une façon, la sentimentalité est diverse, et la religion qui tend à la satisfaire devra s'efforcer de s'adapter formellement le mieux possible à ses modes multiples, qui sont différents et variables suivant les races et les époques. Cela ne veut point dire, d'ailleurs, que toutes les formes religieuses subissent à un degré équivalent, dans leur partie doctrinale, l'action dissolvante du sentimentalisme, ni la nécessité de changement qui lui est consécutive ; la comparaison du Catholicisme et du Protestantisme, par exemple, serait particulièrement instructive à cet égard.

Nous pouvons voir maintenant comment le point de vue théologique n'est qu'une particularisation du point de vue métaphysique, particularisation qui implique une altération proportionnelle ; il en est, si l'on veut, une application à des conditions contingentes, une adaptation dont le mode est déterminé par la nature des exigences auxquelles elle doit répondre, puisque ces exigences spéciales sont, après tout, son unique raison d'être. Il résulte de là que toute vérité théologique pourra, par une transposition la dégageant de sa forme spécifique, être ramenée à la vérité métaphysique correspondante, dont elle n'est qu'une sorte de traduction, mais sans qu'il y ait pour cela équivalence effective entre les deux ordres de conceptions : il faut se rappeler ici ce que nous disions plus haut, que tout ce qui peut être envisagé sous un point de vue individuel peut l'être aussi au point de vue universel, sans que ces deux points de vue soient pour cela moins profondément séparés. Si l'on considère ensuite les choses en sens inverse, il faudra dire que certaines vérités métaphysiques, mais non pas toutes, sont susceptibles d'être traduites en langage théologique, car il y a lieu de tenir compte cette fois de tout ce qui, ne pouvant être envisagé sous aucun point de vue individuel, est du ressort exclusif de la métaphysique : l'universel ne saurait s'enfermer tout entier dans un point de vue spécial, non plus que dans une forme quelconque, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond.

Même pour les vérités qui peuvent recevoir la traduction dont il s'agit, cette traduction, comme toute autre formulation, n'est jamais forcément qu'incomplète et partielle, et ce qu'elle laisse en dehors d'elle mesure précisément tout ce qui sépare le point de vue de la théologie de celui de la métaphysique pure. Ceci pourrait être appuyé par de nombreux exemples ; mais ces exemples eux-mêmes, pour être compris, présupposeraient des développements doctrinaux que nous ne saurions songer à entreprendre ici : telle serait, pour nous borner à citer un cas typique parmi bien d'autres, une comparaison instituée entre la conception métaphysique de la « délivrance » dans la doctrine hindoue et la conception théologique du « salut » dans les religions occidentales, conceptions essentiellement différentes, que l'incompréhension de quelques orientalistes a pu seule chercher à assimiler, d'une manière d'ailleurs purement verbale. Notons en passant, puisque l'occasion s'en présente ici, que des cas comme celui-là doivent servir encore à mettre en garde contre un autre danger très réel ; si l'on affirme à un Hindou, à qui les conceptions occidentales sont d'ailleurs étrangères, que les Européens entendent par « salut » exactement ce que lui-même entend par *moksha*, il n'aura assurément aucune raison de contester cette assertion ou d'en suspecter l'exactitude, et il pourra lui arriver par la suite, du moins jusqu'à ce qu'il soit mieux informé, d'employer lui-même ce mot de « salut » pour désigner une conception qui n'a rien de théologique ; il y aura alors incompréhension réciproque, et la confusion en sera rendue plus inextricable. Il en est tout à fait de même pour les confusions qui se produisent par l'assimilation non moins erronée du point de vue métaphysique avec les points de vue philosophiques occidentaux : nous avons en mémoire l'exemple d'un Musulman qui acceptait très volontiers et comme une chose toute naturelle la dénomination de « panthéisme islamique » attribuée à la doctrine métaphysique de l'« Identité suprême », mais qui, dès qu'on lui eut expliqué ce qu'est vraiment le panthéisme au sens propre de ce mot, chez Spinoza notamment, repoussa avec une véritable horreur une semblable appellation.

Pour ce qui est de la façon dont peut se comprendre ce que nous avons appelé la traduction des vérités métaphysiques en langage théologique, nous prendrons seulement un exemple extrêmement simple et tout élémentaire : cette vérité métaphysique immédiate : « l'Être est », si on veut l'exprimer en mode religieux ou théologique, donnera naissance à cette autre proposition : « Dieu existe », qui ne lui serait strictement équivalente qu'à la condition de concevoir Dieu comme l'Être universel, ce qui est fort loin d'avoir toujours lieu effectivement, et d'identifier l'existence à l'être pur, ce qui est métaphysiquement inexact. Sans doute, cet exemple, par sa trop grande simplicité, ne répond pas entièrement à ce qu'il peut y avoir de plus profond dans les conceptions théologiques ; tel qu'il est, il n'en a pas moins son intérêt, parce que c'est précisément de la confusion entre ce qui est impliqué respectivement dans les deux formules que nous venons de citer, confusion qui procède de celle des deux points de vue correspondants, c'est de là, disons-nous, que sont résultées les controverses interminables qui ont surgi autour du fameux « argument ontologique », lequel n'est déjà lui-même qu'un produit de cette confusion. Un autre point important que nous pouvons noter tout de suite à propos de ce même exemple, c'est que les conceptions théologiques, n'étant point à l'abri des influences individuelles comme le sont les conceptions métaphysiques pures, peuvent varier d'un individu à un autre, et que leurs variations sont alors fonction de celle de la plus fondamentale d'entre elles, nous voulons dire de la conception même de la Divinité : ceux qui discutent sur des choses telles que les « preuves de l'existence de Dieu » devraient tout d'abord, pour pouvoir s'entendre, s'assurer que, en prononçant le même mot « Dieu », ils veulent bien exprimer par là une conception identique, et ils s'apercevraient souvent qu'il n'en est rien, de sorte qu'ils n'ont pas plus de chances de tomber d'accord que s'ils parlaient des langues différentes. C'est là surtout, dans le domaine de ces variations individuelles dont la théologie officielle et savante ne saurait d'ailleurs à aucun degré être rendue responsable, que se manifeste une tendance éminemment antimétaphysique qui est presque générale parmi les Occidentaux, et qui constitue proprement l'anthropomorphisme ; mais ceci appelle quelques explications complémentaires, qui nous permettront d'envisager un autre côté de la question.

Symbolisme et anthropomorphisme

Le nom de « symbole », dans son acception la plus générale, peut s'appliquer à toute expression formelle d'une doctrine, expression verbale aussi bien que figurée : le mot ne peut avoir d'autre fonction ni d'autre raison d'être que de symboliser l'idée, c'est-à-dire en somme d'en donner, dans la mesure du possible, une représentation sensible, d'ailleurs purement analogique. Ainsi compris, le symbolisme, qui n'est que l'usage de formes ou d'images constituées comme signes d'idées ou de choses suprasensibles, et dont le langage est un simple cas particulier, est évidemment naturel à l'esprit humain, donc nécessaire et spontané. Il est aussi, dans un sens plus restreint, un symbolisme voulu, réfléchi, cristallisant en quelque sorte dans des représentations figuratives les enseignements de la doctrine ; et d'ailleurs, entre l'un et l'autre, il n'y a pas, à vrai dire, de limites précises, car il est très certain que l'écriture, à son origine, fut partout idéographique, c'est-à-dire essentiellement symbolique, même dans cette seconde acception, encore qu'il n'y ait guère qu'en Chine qu'elle le soit toujours demeurée d'une façon exclusive. Quoi qu'il en soit, le symbolisme, tel qu'on l'entend le plus ordinairement, est d'un emploi bien plus constant dans l'expression de la pensée orientale que dans celle de la pensée occidentale ; et cela se comprend facilement si l'on songe qu'il est un moyen d'expression moins étroitement limité que le langage usuel : suggérant plus encore qu'il n'exprime, il est le support le mieux approprié pour des possibilités de conception que les mots ne sauraient permettre d'atteindre. Ce symbolisme, en lequel l'indéfini conceptuelle n'est point exclusive d'une rigueur toute mathématique, et qui concilie ainsi des exigences en apparence contraires, est donc, si l'on peut dire, la langue métaphysique par excellence ; et d'ailleurs des symboles primitivement métaphysiques ont pu, par un processus d'adaptation secondaire parallèle à celui de la doctrine même, devenir ultérieurement des symboles religieux. Les rites, notamment, ont un caractère éminemment symbolique, à quelque domaine qu'ils se rattachent, et la transposition métaphysique est toujours possible pour la signification des rites religieux, aussi bien que pour la doctrine théologique à laquelle ils sont liés ; même pour des rites simplement sociaux, si l'on veut en chercher la raison profonde, il faut remonter de l'ordre des applications, où résident leurs conditions immédiates, à l'ordre des principes, c'est-à-dire à la source traditionnelle, métaphysique en son essence. Nous ne prétendons point dire, d'ailleurs, que les rites ne soient que de purs symboles ; ils sont cela sans doute, et ils ne peuvent pas ne pas l'être, sous peine d'être totalement vides de sens, mais on doit en même temps les concevoir comme possédant en eux-mêmes une efficacité propre, en tant que moyens de réalisation agissant en vue de la fin à laquelle ils sont adaptés et subordonnés. C'est là évidemment, sur le plan religieux, la conception catholique de la vertu du « sacrement » ; c'est aussi, métaphysiquement, le principe de certaines voies de réalisation dont nous dirons quelques mots dans la suite, et c'est ce qui nous a permis de parler de rites proprement métaphysiques. De plus, on pourrait dire que tout symbole, en tant qu'il doit essentiellement servir de support à une conception, a aussi une très réelle efficacité ; et le sacrement religieux lui-même, en tant qu'il est un signe sensible, a précisément ce même rôle de support pour l'« influence spirituelle » qui en fera l'instrument d'une régénération psychique immédiate ou différée, d'une façon analogue à celle où les potentialités intellectuelles incluses dans le symbole peuvent susciter une conception effective ou seulement virtuelle, en raison de la capacité réceptive de chacun. Sous ce rapport, le rite est encore un cas particulier du symbole : c'est, pourrait-on dire, un symbole « agi », mais à la condition de voir dans le symbole tout ce qu'il est réellement, et non pas seulement son extériorité contingente : là comme dans l'étude des textes, il faut savoir aller au delà de la « lettre » pour dégager l'« esprit ». Or c'est là précisément ce que ne font point d'ordinaire les Occidentaux : les erreurs d'interprétation des orientalistes fournissent ici un exemple caractéristique, car elles consistent assez communément à dénaturer les symboles étudiés de la même façon que La mentalité occidentale, dans sa généralité, dénature spontanément ceux qu'elle rencontre à sa portée.

La prédominance des facultés sensibles et imaginatives est ici la cause déterminante de l'erreur : prendre le symbole lui-même pour ce qu'il représente, par incapacité de s'élever jusqu'à sa signification purement intellectuelle, telle est, au fond, la confusion en laquelle réside la racine de toute « idolâtrie » au sens propre de ce mot, celui que l'islamisme lui donne d'une façon particulièrement nette. Quand on ne voit plus du symbole que la forme extérieure, sa raison d'être et son efficacité actuelle ont également disparu ; le symbole n'est plus qu'une « idole », c'est-à-dire une image vaine, et sa conservation n'est que « superstition » pure, tant qu'il ne se rencontrera personne dont la compréhension soit

capable, partiellement ou intégralement, de lui restituer de manière effective ce qu'il a perdu, ou du moins ce qu'il ne contient plus qu'à l'état de possibilité latente. Ce cas est celui des vestiges que laisse après elle toute tradition dont le vrai sens est tombé dans l'oubli, et spécialement celui de toute religion que la commune incompréhension de ses adhérents réduit à un simple formalisme extérieur ; nous avons déjà cité l'exemple le plus frappant peut-être de cette dégénérescence, celui de la religion grecque. C'est aussi chez les Grecs que se trouve à son plus haut degré une tendance qui apparaît comme inséparable de l'« idolâtrie » et de la matérialisation des symboles, la tendance à l'anthropomorphisme ; ils ne concevaient point leurs dieux comme représentant certains principes, mais ils se les figuraient véritablement comme des êtres à forme humaine, doués de sentiments humains, et agissant à la manière des hommes ; et ces dieux, pour eux, n'avaient plus rien qui pût être distingué de la forme dont la poésie et l'art les avaient revêtus, ils n'étaient littéralement rien en dehors de cette forme même. Une anthropomorphisation aussi complète pouvait seule donner prétexte à ce qu'on a appelé, du nom de son inventeur, l'« évhémérisme », c'est-à-dire à la théorie d'après laquelle les dieux n'auraient été à l'origine que des hommes illustres ; on ne saurait, à la vérité, aller plus loin dans le sens d'une incompréhension grossière, plus grossière encore que celle de certains modernes qui ne veulent voir dans les symboles antiques qu'une représentation ou un essai d'explication de divers phénomènes naturels, interprétation dont la trop fameuse théorie du « mythe solaire » est le type le plus connu. Le « mythe », comme l'« idole », n'a jamais été qu'un symbole incompris : l'un est dans l'ordre verbal ce que l'autre est dans l'ordre figuratif ; chez les Grecs, la poésie produisit le premier comme l'art produisit la seconde ; mais, chez les peuples à qui, comme les Orientaux, le naturalisme et l'anthropomorphisme sont également étrangers, ni l'un ni l'autre ne pouvaient prendre naissance, et ils ne le purent en effet que dans l'imagination d'Occidentaux qui voulurent se faire les interprètes de ce qu'ils ne comprenaient point. L'interprétation naturaliste renverse proprement les rapports : un phénomène naturel peut, aussi bien que n'importe quoi dans l'ordre sensible, être pris pour symboliser une idée ou un principe, et le symbole n'a de sens et de raison d'être qu'autant qu'il est d'un ordre inférieur à ce qui est symbolisé. De même, c'est sans doute une tendance générale et naturelle à l'homme que d'utiliser la forme humaine dans le symbolisme ; mais cela, qui ne prête pas en soi à plus d'objections que l'emploi d'un schéma géométrique ou de tout autre mode de représentation, ne constitue nullement l'anthropomorphisme, tant que l'homme n'est point dupe de la figuration qu'il a adoptée. En Chine et dans l'Inde, il n'y eut jamais rien d'analogue à ce qui se produisit en Grèce, et les symboles à figure humaine, quoique d'un usage courant, n'y devinrent jamais des « idoles » ; et l'on peut encore noter à ce propos combien le symbolisme s'oppose à la conception occidentale de l'art : rien n'est moins symbolique que l'art grec, et rien ne l'est plus que les arts orientaux ; mais là où l'art n'est en somme qu'un moyen d'expression et comme un véhicule de certaines conceptions intellectuelles, il ne saurait évidemment être regardé comme une fin en soi, ce qui ne peut arriver que chez les peuples à sentimentalité prédominante. C'est à ces mêmes peuples seulement que l'anthropomorphisme est naturel, et il est à remarquer que ce sont ceux chez lesquels, pour la même raison, a pu se constituer le point de vue proprement religieux ; mais, d'ailleurs, la religion s'y est toujours efforcée de réagir contre la tendance anthropomorphique et de la combattre en principe, alors même que sa conception plus ou moins faussée dans l'esprit populaire contribuait parfois au contraire à la développer en fait. Les peuples dits sémitiques, comme les Juifs et les Arabes, sont voisins sous ce rapport des peuples occidentaux : il ne saurait, en effet, y avoir d'autre raison à l'interdiction des symboles à figure humaine, commune au Judaïsme et à l'islamisme, mais avec cette restriction que, dans ce dernier, elle ne fut jamais appliquée rigoureusement chez les Persans, pour qui l'usage de tels symboles offrait moins de dangers, parce que, plus orientaux que les Arabes, et d'ailleurs d'une tout autre race, ils étaient beaucoup moins portés à l'anthropomorphisme.

Ces dernières considérations nous amènent directement à nous expliquer sur l'idée de « création » : cette conception, qui est aussi étrangère aux Orientaux, les Musulmans exceptés, qu'elle le fut à l'antiquité gréco-romaine, apparaît comme spécifiquement judaïque à son origine ; le mot qui la désigne est bien latin dans sa forme, mais non dans l'acception qu'il a reçue avec le Christianisme, car *create* ne voulait tout d'abord dire rien d'autre que « faire », sens qui est toujours demeuré, en sanskrit, celui de la racine verbale *kri*, qui est identique à ce mot ; il y a eu là un changement profond de signification, et ce cas est, comme nous l'avons dit, similaire à celui du terme de « religion ». C'est évidemment du Judaïsme que l'idée dont il s'agit est passée dans le Christianisme et dans l'islamisme ; et, quant à sa raison d'être essentielle, elle est au fond la même que celle de l'interdiction

des symboles anthropomorphes. En effet, la tendance à concevoir Dieu comme « un être » plus ou moins analogue aux êtres individuels et particulièrement aux êtres humains, doit avoir pour corollaire naturel, partout où elle existe, la tendance à lui attribuer un rôle simplement « démiurgique », nous voulons dire une action s'exerçant sur une « matière » supposée extérieure à lui, ce qui est le mode d'action propre aux êtres individuels. Dans ces conditions, il était nécessaire, pour sauvegarder la notion de l'unité et de l'infinité divines, d'affirmer expressément que Dieu a « fait le monde de rien », c'est-à-dire, en somme, de rien qui lui fût extérieur, et dont la supposition aurait pour effet de le limiter en donnant naissance à un dualisme radical. L'hérésie théologique n'est ici que l'expression d'un non-sens métaphysique, ce qui est d'ailleurs le cas habituel ; mais le danger, inexistant quant à la métaphysique pure, devenait très réel au point de vue religieux, parce que l'absurdité, sous cette forme dérivée, n'apparaissait plus immédiatement. La conception théologique de la « création » est une traduction appropriée de la conception métaphysique de la « manifestation universelle », et la mieux adaptée à la mentalité des peuples occidentaux ; mais il n'y a d'ailleurs pas d'équivalence à établir entre ces deux conceptions, dès lors qu'il y a nécessairement entre elles toute la différence des points de vue respectifs auxquels elles se réfèrent : c'est là un nouvel exemple qui vient à l'appui de ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent.

Pensée métaphysique et pensée philosophique

Nous avons dit que la métaphysique, qui est profondément séparée de la science, ne l'est pas moins de tout ce que les Occidentaux, et surtout les modernes, désignent par le nom de philosophie, sous lequel se trouvent d'ailleurs rassemblés des éléments fort hétérogènes, voire même entièrement disparates. Peu importe ici l'intention première que les Grecs ont pu vouloir enfermer dans ce mot de philosophie, qui semble avoir tout d'abord compris pour eux, d'une façon assez indistincte, toute connaissance humaine, dans les limites où ils étaient aptes à la concevoir ; nous n'entendons nous préoccuper que de ce qui, actuellement, existe en fait sous cette dénomination. Cependant, il convient de faire remarquer en premier lieu que, quand il y eut en Occident de la métaphysique vraie, on s'efforça toujours de la joindre à des considérations relevant de points de vue spéciaux et contingents, pour la faire entrer avec elles dans un ensemble portant le nom de philosophie ; ceci montre que les caractères essentiels de la métaphysique, avec les distinctions profondes qu'ils impliquent, n'y furent jamais dégagés avec une netteté suffisante. Nous dirons même plus : le fait de traiter la métaphysique comme une branche de la philosophie, soit en la plaçant ainsi sur le même plan que des relativités quelconques, soit même la qualifiant de « philosophie première » comme le faisait Aristote, dénote essentiellement une méconnaissance de sa portée véritable et de son caractère d'universalité : le tout absolu ne peut être une partie de quelque chose, et l'universel ne saurait être enfermé ou compris dans quoi que ce soit. Ce fait est donc, à lui seul, une marque évidente du caractère incomplet de la métaphysique occidentale, laquelle se réduit d'ailleurs à la seule doctrine d'Aristote et des scolastiques, car, à l'exception de quelques considérations fragmentaires qui peuvent se trouver éparses çà et là, ou bien de choses qui ne sont pas connues de façon assez certaine, on ne rencontre en Occident, du moins à partir de l'antiquité classique, aucune autre doctrine qui soit vraiment métaphysique, même avec les restrictions qu'exige le mélange d'éléments contingents, scientifiques, théologiques ou de toute autre nature ; nous ne parlons pas des Alexandrins, sur qui des influences orientales se sont exercées directement.

Si nous considérons la philosophie moderne dans son ensemble, nous pouvons dire, d'une façon générale, que son point de vue ne présente aucune différence véritablement essentielle avec le point de vue scientifique : c'est toujours un point de vue rationnel, ou du moins qui prétend l'être, et toute connaissance qui se tient dans le domaine de la raison, qu'on la qualifie ou non de philosophique, est proprement une connaissance d'ordre scientifique ; si elle vise à être autre chose, elle perd par là toute valeur, même relative, en s'attribuant une portée qu'elle ne saurait légitimement avoir : c'est le cas de ce que nous appellerons la pseudo-métaphysique. D'autre part, la distinction du domaine philosophique et du domaine scientifique est d'autant moins justifiée que le premier comprend, parmi ses éléments multiples, certaines sciences qui sont tout aussi spéciales et restreintes que les autres, sans aucun caractère qui puisse les en différencier de façon à leur accorder un rang privilégié ; de telles sciences, comme la psychologie ou la sociologie par exemple, ne sont appelées philosophiques que par l'effet d'un usage qui ne se fonde sur aucune raison logique, et la philosophie n'a en somme qu'une unité purement fictive, historique si l'on veut, sans qu'on puisse trop dire pourquoi on n'a pas pris ou conservé l'habitude d'y faire rentrer tout aussi bien d'autres sciences quelconques. Du reste, des sciences qui ont été regardées comme philosophiques à une certaine époque ne le sont plus aujourd'hui, et il leur a suffi de prendre un plus grand développement pour sortir de cet ensemble mal défini, sans pourtant que leur nature intrinsèque en ait été changée le moins du monde ; dans le fait que certaines y restent encore, il ne faut voir qu'un vestige de l'extension que les Grecs avaient primitivement donnée à la philosophie, et qui comprenait en effet toutes les sciences.

Cela dit, il est évident que la métaphysique véritable ne peut pas avoir plus de rapports, ni des rapports d'une autre nature, avec la psychologie, par exemple, qu'elle n'en a avec la physique ou avec la physiologie : ce sont là, exactement au même titre, des sciences de la nature, c'est-à-dire des sciences physiques au sens primitif et général de ce mot. À plus forte raison la métaphysique ne saurait-elle être à aucun degré dépendante d'une telle science spéciale : prétendre lui donner une base psychologique, comme le voudraient certains philosophes qui n'ont d'autre excuse que d'ignorer totalement ce qu'elle est en réalité, c'est vouloir faire dépendre l'universel de l'individuel, le principe de ses conséquences plus ou moins indirectes et lointaines, et c'est aussi, d'un autre côté, aboutir fatalement à une conception anthropomorphique, donc proprement antimétaphysique. La

métaphysique doit nécessairement se suffire à elle-même, étant la seule connaissance vraiment immédiate, et elle ne peut se fonder sur rien d'autre, par là même qu'elle est la connaissance des principes universels dont dérive tout le reste, y compris les objets des différentes sciences, que celles-ci isolent d'ailleurs de ces principes pour les considérer selon leurs points de vue spéciaux ; et cela est assurément légitime de la part de ces sciences, puisqu'elles ne pourraient se comporter autrement et rattacher leurs objets à des principes universels sans sortir des limites de leurs domaines propres. Cette dernière remarque montre qu'il ne faut point songer non plus à fonder directement les sciences sur la métaphysique : c'est la relativité même de leurs points de vue constitutifs qui leur assure à cet égard une certaine autonomie, dont la méconnaissance ne peut tendre qu'à provoquer des conflits là où il ne saurait normalement s'en produire ; cette erreur, qui pèse lourdement sur toute la philosophie moderne, fut initialement celle de Descartes, qui ne fit d'ailleurs que de la pseudo-métaphysique, et qui ne s'y intéressa même qu'à titre de préface à sa physique, à laquelle il croyait donner ainsi des fondements plus solides.

Si maintenant nous envisageons la logique, le cas est quelque peu différent de celui des sciences que nous avons eues en vue jusqu'ici, et qui peuvent toutes être dites expérimentales, comme ayant pour base les données de l'observation. La logique est encore une science spéciale, puisqu'elle est essentiellement l'étude des conditions propres à l'entendement humain ; mais elle a un lien plus direct avec la métaphysique, en ce sens que ce qu'on appelle les principes logiques n'est que l'application et la spécification, dans un domaine déterminé, des véritables principes, qui sont d'ordre universel ; on peut donc opérer à leur égard une transposition du même genre que celle dont nous avons indiqué la possibilité à propos de la théologie. La même remarque peut d'ailleurs être faite également en ce qui concerne les mathématiques : celles-ci, bien que d'une portée restreinte, puisqu'elles sont exclusivement bornées au seul domaine de la quantité, appliquent à leur objet spécial des principes relatifs qui peuvent être regardés comme constituant une détermination immédiate par rapport à certains principes universels. Ainsi, la logique et les mathématiques sont, dans tout le domaine scientifique, ce qui offre le plus de rapports réels avec la métaphysique ; mais, bien entendu, par là même qu'elles rentrent dans la définition générale de la connaissance scientifique, c'est-à-dire dans les limites de la raison et dans l'ordre des conceptions individuelles, elles sont encore très profondément séparées de la métaphysique pure. Cette séparation ne permet pas d'accorder une valeur effective à des points de vue qui se posent comme plus ou moins mixtes entre la logique et la métaphysique, comme celui des « théories de la connaissance », qui ont pris une si grande importance dans la philosophie moderne ; réduites à ce qu'elles peuvent contenir de légitime, ces théories ne sont que de la logique pure et simple, et, par où elles prétendent dépasser la logique, elles ne sont plus que des fantaisies pseudo-métaphysiques, sans la moindre consistance. Dans une doctrine traditionnelle, la logique ne peut occuper que la place d'une branche de connaissance secondaire et dépendante, et c'est ce qui a lieu en effet tant en Chine que dans l'Inde ; comme la cosmologie, qu'étudia aussi le moyen âge occidental, mais que la philosophie moderne ignore, elle n'est en somme qu'une application des principes métaphysiques à un point de vue spécial et dans un domaine déterminé ; nous y reviendrons d'ailleurs au sujet des doctrines hindoues.

Ce que nous venons de dire des rapports de la métaphysique et de la logique pourra étonner quelque peu ceux qui sont habitués à considérer la logique comme dominant en un sens toute connaissance possible, parce qu'une spéculation d'un ordre quelconque ne peut être valable qu'à la condition de se conformer rigoureusement à ses lois ; pourtant, il est bien évident que la métaphysique, toujours en raison de son universalité, ne peut pas plus être dépendante de la logique que de n'importe quelle autre science, et on pourrait dire qu'il y a là une erreur qui provient de ce qu'on ne conçoit la connaissance que dans le domaine de la raison. Seulement, il faut faire ici une distinction entre la métaphysique elle-même, en tant que conception intellectuelle pure, et son exposition formulée : tandis que la première échappe totalement aux limitations individuelles, donc à la raison, la seconde, dans la mesure où elle est possible, ne peut consister qu'en une sorte de traduction des vérités métaphysiques en mode discursif et rationnel, parce que la constitution même de tout langage humain ne permet pas qu'il en soit autrement. La logique, comme d'ailleurs les mathématiques, est exclusivement une science de raisonnement ; l'exposition métaphysique peut revêtir un caractère analogue dans sa forme, mais dans sa forme seulement, et si elle doit alors être conforme aux lois de la logique, c'est que ces lois mêmes ont un fondement métaphysique essentiel,

à défaut duquel elles seraient sans valeur ; mais en même temps, il faut que cette exposition, pour avoir une portée métaphysique vraie, soit toujours formulée de telle façon que, comme nous l'avons déjà indiqué, elle laisse ouvertes des possibilités de conception illimitées comme le domaine même de la métaphysique.

Quant à la morale, en parlant du point de vue religieux, nous avons dit en partie ce qu'il en est, mais nous avons réservé alors ce qui se rapporte à sa conception proprement philosophique, en tant qu'elle est nettement différente de sa conception religieuse. Il n'y a rien, dans tout le domaine de la philosophie, qui soit plus relatif et plus contingent que la morale ; à vrai dire, ce n'est même plus du tout une connaissance d'un ordre plus ou moins restreint, mais simplement un ensemble de considérations plus ou moins cohérentes dont le but et la portée ne sauraient être que purement pratiques, encore qu'on se fasse trop souvent illusion à cet égard. Il s'agit exclusivement, en effet, de formuler des règles qui soient applicables à l'action humaine, et dont la raison d'être est d'ailleurs tout entière dans l'ordre social, car ces règles n'auraient aucun sens en dehors du fait que les individus humains vivent en société, constituant des collectivités plus ou moins organisées ; et encore les formule-t-on en se plaçant à un point de vue spécial, qui, au lieu de n'être que social comme chez les Orientaux, est le point de vue spécifiquement moral, et qui est étranger à la plus grande partie de l'humanité. Nous avons vu comment ce point de vue pouvait s'introduire dans les conceptions religieuses, par le rattachement de l'ordre social à une doctrine qui a subi l'influence d'éléments sentimentaux ; mais, ce cas mis à part, on ne voit pas trop ce qui peut lui servir de justification. En dehors du point de vue religieux qui donne un sens à la morale, tout ce qui se rapporte à cet ordre devrait logiquement se réduire à un ensemble de conventions pures et simples, établies et observées uniquement en vue de rendre la vie en société possible et supportable ; mais, si l'on reconnaissait franchement ce caractère conventionnel et si l'on en prenait son parti, il n'y aurait plus de morale philosophique. C'est encore la sentimentalité qui intervient ici, et qui, pour trouver matière à satisfaire ses besoins spéciaux, s'efforce de prendre et de faire prendre ces conventions pour ce qu'elles ne sont point : de là un déploiement de considérations diverses, les unes demeurant nettement sentimentales dans leur forme comme dans leur fond, les autres se déguisant sous des apparences plus ou moins rationnelles. D'ailleurs, si la morale, comme tout ce qui est des contingences sociales, varie grandement suivant les temps et les pays, les théories morales qui apparaissent dans un milieu donné, si opposées qu'elles puissent sembler, tendent toutes à la justification des mêmes règles pratiques, qui sont toujours celles que l'on observe communément dans ce même milieu ; cela devrait suffire à montrer que ces théories sont dépourvues de toute valeur réelle, n'étant bâties par chaque philosophe que pour mettre après coup sa conduite et celle de ses semblables, ou du moins de ceux qui sont les plus proches de lui, en accord avec ses propres idées et surtout avec ses propres sentiments. Il est à remarquer que l'éclosion de ces théories morales se produit surtout aux époques de décadence intellectuelle, sans doute parce que cette décadence est corrélative ou consécutive à l'expansion du sentimentalisme, et aussi parce que, se rejetant ainsi dans des spéculations illusives, on conserve au moins l'apparence de la pensée absente ; ce phénomène eut lieu notamment chez les Grecs, lorsque leur intellectualité eut donné, avec Aristote, tout ce dont elle était susceptible : pour les écoles philosophiques postérieures, telles que les Épicuriens et les Stoïciens, tout se subordonna au point de vue moral, et c'est ce qui fit leur succès auprès des Romains, à qui toute spéculation plus élevée eût été trop difficilement accessible. Le même caractère se retrouve à l'époque actuelle, où le « moralisme » devient étrangement envahissant, mais surtout, cette fois, par une dégénérescence de la pensée religieuse, comme le montre bien le cas du Protestantisme ; il est naturel, d'ailleurs, que ces peuples à mentalité purement pratique, dont la civilisation est toute matérielle, cherchent à satisfaire leurs aspirations sentimentales par ce faux mysticisme qui trouve une de ses expressions dans la morale philosophique.

Nous avons passé en revue toutes les branches de la philosophie qui présentent un caractère bien défini ; mais il y a en outre, dans la pensée philosophique, toutes sortes d'éléments assez mal déterminés, qu'on ne peut faire rentrer proprement dans aucune de ces branches, et dont le lien n'est point constitué par quelque trait de leur nature propre, mais seulement par le fait de leur groupement à l'intérieur d'une même conception systématique. C'est pourquoi, après avoir séparé complètement la métaphysique des diverses sciences dites philosophiques, il faut encore la distinguer, non moins profondément, des systèmes philosophiques, dont une des causes les plus communes est, nous l'avons

déjà dit, la prétention à l'originalité intellectuelle ; l'individualisme qui s'affirme dans cette prétention est manifestement contraire à tout esprit traditionnel, et aussi incompatible avec toute conception ayant une portée métaphysique véritable. La métaphysique pure est essentiellement exclusive de tout système, parce qu'un système quelconque se présente comme une conception fermée et bornée, comme un ensemble plus ou moins étroitement défini et limité, ce qui n'est aucunement conciliable avec l'universalité de la métaphysique ; et d'ailleurs un système philosophique est toujours le système de quelqu'un, c'est-à-dire une construction dont la valeur ne saurait être que tout individuelle. De plus, tout système est nécessairement établi sur un point de départ spécial et relatif, et l'on peut dire qu'il n'est en somme que le développement d'une hypothèse, tandis que la métaphysique, qui a un caractère d'absolue certitude, ne saurait admettre rien d'hypothétique. Nous ne voulons pas dire que tous les systèmes ne puissent pas renfermer une certaine part de vérité, en ce qui concerne tel ou tel point particulier ; mais c'est en tant que systèmes qu'ils sont illégitimes, et c'est à la forme systématique elle-même qu'est inhérente la fausseté radicale d'une telle conception prise dans son ensemble. Leibnitz disait avec raison que « tout système est vrai en ce qu'il affirme et faux en ce qu'il nie », c'est-à-dire, au fond, qu'il est d'autant plus faux qu'il est plus étroitement limité, ou, ce qui revient au même, plus systématique, car une semblable conception aboutit inévitablement à la négation de tout ce qu'elle est impuissante à contenir ; et cela devrait d'ailleurs, en toute justice, s'appliquer à Leibnitz lui-même aussi bien qu'aux autres philosophes, dans la mesure où sa propre conception se présente aussi comme un système ; tout ce qui s'y trouve de métaphysique vraie est, du reste, emprunté à la scolastique, et encore l'a-t-il souvent dénaturé, parce que mal compris. Pour la vérité de ce qu'affirme un système, il ne faudrait pas voir là l'expression d'un « éclectisme » quelconque ; cela revient seulement à dire qu'un système est vrai dans la mesure où il reste ouvert sur des possibilités moins limitées, ce qui est d'ailleurs évident, mais ce qui implique précisément la condamnation du système comme tel. La métaphysique, étant en dehors et au delà des relativités, qui appartiennent toutes à l'ordre individuel, échappe par là même à toute systématisation, de même, et pour la même raison, qu'elle ne se laisse enfermer dans aucune formule.

On peut comprendre maintenant ce que nous entendons exactement par pseudo-métaphysique : c'est tout ce qui, dans les systèmes philosophiques, se présente avec des prétentions métaphysiques, totalement injustifiées du fait de la forme systématique elle-même, qui suffit à enlever aux considérations de ce genre toute portée réelle. Certains des problèmes que se pose habituellement la pensée philosophique apparaissent même comme dépourvus, non seulement de toute importance, mais de toute signification ; il y a là une foule de questions qui ne reposent que sur une équivoque, sur une confusion de points de vue, qui n'existent au fond que parce qu'elles sont mal posées, et qui n'auraient aucunement lieu de se poser vraiment ; il suffirait donc, dans bien des cas, d'en mettre l'énoncé au point pour les faire disparaître purement et simplement, si la philosophie n'avait au contraire le plus grand intérêt à les conserver, parce qu'elle vit surtout d'équivoques. Il y a aussi d'autres questions, appartenant d'ailleurs à des ordres d'idées très divers, qui peuvent avoir lieu de se poser, mais pour lesquelles un énoncé précis et exact entraînerait une solution presque immédiate, la difficulté qui s'y trouve étant beaucoup plus verbale que réelle ; mais, si parmi ces questions il en est auxquelles leur nature serait susceptible de donner une certaine portée métaphysique, elles la perdent entièrement par leur inclusion dans un système, car il ne suffit pas qu'une question soit de nature métaphysique, il faut encore que, étant reconnue telle, elle soit envisagée et traitée métaphysiquement. Il est bien évident, en effet, qu'une même question peut être traitée, soit au point de vue métaphysique, soit à un autre point de vue quelconque ; aussi les considérations auxquelles la plupart des philosophes ont jugé bon de se livrer sur toutes sortes de choses peuvent-elles être plus ou moins intéressantes en elles-mêmes, mais n'ont-elles, en tout cas, rien de métaphysique. Il est au moins regrettable que le défaut de netteté qui est si caractéristique de la pensée occidentale moderne, et qui apparaît tant dans les conceptions elles-mêmes que dans leur expression, en permettant de discuter indéfiniment à tort et à travers sans jamais rien résoudre, laisse le champ libre à une multitude d'hypothèses qu'on a assurément le droit d'appeler philosophiques, mais qui n'ont absolument rien de commun avec la métaphysique véritable.

À ce propos, nous pouvons encore faire remarquer, d'une façon générale, que les questions qui ne se posent en quelque sorte qu'accidentellement, qui n'ont qu'un intérêt particulier et momentané, comme on en trouverait beaucoup dans l'histoire de la philosophie moderne, sont par

là même manifestement dépourvues de tout caractère métaphysique, puisque ce caractère n'est pas autre chose que l'universalité ; d'ailleurs, les questions de ce genre appartiennent d'ordinaire à la catégorie des problèmes dont l'existence est tout artificielle. Ne peut être vraiment métaphysique, nous le répétons encore, que ce qui est absolument stable, permanent, indépendant de toutes les contingences, et en particulier des contingences historiques ; ce qui est métaphysique, c'est ce qui ne change pas, et c'est encore l'universalité de la métaphysique qui fait son unité essentielle, exclusive de la multiplicité des systèmes philosophiques comme de celle des groupes religieux, et, par suite, sa profonde immutabilité.

De ce qui précède, il résulte encore que la métaphysique est sans aucun rapport avec toutes les conceptions telles que l'idéalisme, le panthéisme, le spiritualisme, le matérialisme, qui portent précisément le caractère systématique de la pensée philosophique occidentale ; et cela est d'autant plus important à noter ici qu'une des manies communes des orientalistes est de vouloir à toute force faire rentrer la pensée orientale dans ces cadres étroits qui ne sont point faits pour elle ; nous aurons à signaler spécialement plus tard l'abus qui est ainsi fait de ces vaines étiquettes, ou tout au moins de quelques-unes d'entre elles. Nous ne voulons pour le moment insister que sur un point : c'est que la querelle du spiritualisme et du matérialisme, autour de laquelle tourne presque toute la pensée philosophique depuis Descartes, n'intéresse en rien la métaphysique pure ; c'est là, du reste, un exemple de ces questions qui n'ont qu'un temps, auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure. En effet, la dualité « esprit-matière » n'avait jamais été posée comme absolue et irréductible antérieurement à la conception cartésienne ; les anciens, les Grecs notamment, n'avaient pas même la notion de « matière » au sens moderne de ce mot, pas plus que ne l'ont encore actuellement la plupart des Orientaux : en sanskrit, il n'existe aucun mot qui réponde à cette notion, même de très loin. La conception d'une dualité de ce genre a pour unique mérite de représenter assez bien l'apparence extérieure des choses ; mais, précisément parce qu'elle s'en tient aux apparences, elle est toute superficielle, et se plaçant à un point de vue spécial purement individuel, elle devient négative de toute métaphysique dès qu'on veut lui attribuer une valeur absolue en affirmant l'irréductibilité de ses deux termes, affirmation en laquelle réside le dualisme proprement dit. D'ailleurs, il ne faut voir dans cette opposition de l'esprit et de la matière qu'un cas très particulier du dualisme, car les deux termes de l'opposition pourraient être tout autres que ces deux principes relatifs, et il serait également possible d'envisager de la même façon, suivant d'autres déterminations plus ou moins spéciales, une indéfinité de couples de termes corrélatifs différents de celui-là. D'une façon tout à fait générale, le dualisme a pour caractère distinctif de s'arrêter à une opposition entre deux termes plus ou moins particuliers, opposition qui, sans doute, existe bien réellement à un certain point de vue, et c'est là la part de vérité que renferme le dualisme ; mais, en déclarant cette opposition irréductible et absolue, au lieu qu'elle est toute relative et contingente, il s'interdit d'aller au delà des deux termes qu'il a posés l'un en face de l'autre, et c'est ainsi qu'il se trouve limité par ce qui fait son caractère de système. Si l'on n'accepte pas cette limitation, et si l'on veut résoudre l'opposition à laquelle le dualisme s'en tient obstinément, il pourra se présenter différentes solutions ; et, tout d'abord, nous en trouvons en effet deux dans les systèmes philosophiques que l'on peut ranger sous la commune dénomination de monisme. On peut dire que le monisme se caractérise essentiellement par ceci, que, n'admettant pas qu'il y ait une irréductibilité absolue, et voulant surmonter l'opposition apparente, il croit y parvenir en réduisant l'un de ses deux termes à l'autre ; s'il s'agit en particulier de l'opposition de l'esprit et de la matière, on aura ainsi, d'une part, le monisme spiritualiste, qui prétend réduire la matière à l'esprit, et, d'autre part, le monisme matérialiste, qui prétend au contraire réduire l'esprit à la matière. Le monisme, quel qu'il soit, a raison d'admettre qu'il n'y a pas d'opposition absolue, car, en cela, il est moins étroitement limité que le dualisme, et il constitue au moins un effort pour pénétrer davantage au fond des choses ; mais il lui arrive presque fatalement de tomber dans un autre défaut, et de négliger complètement, sinon de nier, l'opposition qui, même si elle n'est qu'une apparence, n'en mérite pas moins d'être envisagée comme telle : c'est donc, ici encore, l'exclusivité du système qui fait son premier défaut. D'autre part, en voulant réduire directement un des deux termes à l'autre, on ne sort jamais complètement de l'alternative qui a été posée par le dualisme, puisqu'on ne considère rien qui soit en dehors de ces deux mêmes termes dont il avait fait ses principes fondamentaux ; et il y aurait même lieu de se demander si, ces deux termes étant corrélatifs, l'un a encore sa raison d'être sans l'autre, s'il est logique de conserver l'un dès lors qu'on supprime l'autre. De plus, nous nous trouvons alors en présence de deux solutions qui, au fond, sont

beaucoup plus équivalentes qu'elles ne le paraissent superficiellement : que le monisme spiritualiste affirme que tout est esprit, et que le monisme matérialiste affirme que tout est matière, cela n'a en somme que fort peu d'importance, d'autant mieux que chacun se trouve obligé d'attribuer au principe qu'il conserve les propriétés les plus essentielles de celui qu'il supprime. On conçoit que, sur ce terrain, la discussion entre spiritualistes et matérialistes doit dégénérer bien vite en une simple querelle de mots ; les deux solutions monistes opposées ne constituent en réalité que les deux faces d'une solution double, d'ailleurs tout à fait insuffisante. C'est ici que doit intervenir une autre solution ; mais, tandis que nous n'avions affaire, avec le dualisme et le monisme, qu'à deux types de conceptions systématiques et d'ordre simplement philosophique, il va s'agir maintenant d'une doctrine se plaçant au contraire au point de vue métaphysique, et qui, par suite, n'a reçu aucune dénomination dans la philosophie occidentale, qui ne peut que l'ignorer. Nous désignerons cette doctrine comme le « non-dualisme », ou mieux encore comme la « doctrine de la non-dualité », si l'on veut traduire aussi exactement que possible le terme sanskrit *advaita-vâda*, qui n'a d'équivalent usuel dans aucune langue européenne ; la première de ces deux expressions a l'avantage d'être plus brève que la seconde, et c'est pourquoi nous l'adopterons volontiers, mais elle a pourtant un inconvénient en raison de la présence de la terminaison « isme », qui, dans le langage philosophique, est d'ordinaire attachée à la désignation des systèmes ; on pourrait, il est vrai, dire qu'il faut faire porter la négation sur le mot « dualisme » tout entier, y compris sa terminaison, entendant par là que cette négation doit s'appliquer précisément au dualisme en tant que conception systématique. Sans plus admettre d'irréductibilité absolue que le monisme, le « non-dualisme » diffère profondément de celui-ci, en ce qu'il ne prétend aucunement pour cela que l'un des deux termes soit purement et simplement réductible à l'autre ; il les envisage l'un et l'autre simultanément dans l'unité d'un principe commun, d'ordre plus universel, et dans lequel ils sont également contenus, non plus comme opposés à proprement parler, mais comme complémentaires, par une sorte de polarisation qui n'affecte en rien l'unité essentielle de ce principe commun. Ainsi, l'intervention du point de vue métaphysique a pour effet de résoudre immédiatement l'opposition apparente, et elle seule permet d'ailleurs de le faire vraiment, là où le point de vue philosophique montrait son impuissance ; et ce qui est vrai pour la distinction de l'esprit et de la matière l'est également pour n'importe quelle autre parmi toutes celles que l'on pourrait établir de même entre des aspects plus ou moins spéciaux de l'être, et qui sont en multitude indéfinie. Si l'on peut d'ailleurs envisager simultanément toute cette indéfinité des distinctions qui sont ainsi possibles, et qui sont toutes également vraies et légitimes à leurs points de vue respectifs, c'est que l'on ne se trouve plus enfermé dans une systématisation bornée à l'une de ces distinctions à l'exclusion de toutes les autres ; et ainsi le « non-dualisme » est le seul type de doctrine qui réponde à l'universalité de la métaphysique. Les divers systèmes philosophiques peuvent en général, sous un rapport ou sous un autre, se rattacher, soit au dualisme, soit au monisme ; mais le « non-dualisme » seul, tel que nous venons d'en indiquer le principe, est susceptible de dépasser immensément la portée de toute philosophie, parce que seul il est proprement et purement métaphysique dans son essence, ou, en d'autres termes, il constitue une expression du caractère le plus essentiel et le plus fondamental de la métaphysique elle-même.

Si nous avons cru nécessaire de nous étendre sur ces considérations aussi longuement que nous l'avons fait, c'est en raison de l'ignorance où l'on est habituellement en Occident pour tout ce qui concerne la métaphysique vraie, et aussi parce qu'elles ont avec notre sujet un rapport tout à fait direct, quoi qu'il puisse en sembler à certains, puisque c'est la métaphysique qui est le centre unique de toutes les doctrines de l'Orient, de sorte que l'on ne peut rien comprendre à celles-ci tant que l'on n'a pas acquis, de ce qu'est la métaphysique, une notion au moins suffisante pour écarter toute confusion possible. En marquant toute la différence qui sépare une pensée métaphysique d'une pensée philosophique, nous avons fait voir comment les problèmes classiques de la philosophie, même ceux qu'elle regarde comme les plus généraux, n'occupent rigoureusement aucune place au regard de la métaphysique pure : la transposition, qui a ailleurs pour effet de faire disparaître le sens profond de certaines vérités, fait ici évanouir ces prétendus problèmes, ce qui montre précisément qu'ils n'ont aucun sens profond. D'autre part, cet exposé nous a fourni l'occasion d'indiquer la signification de la conception de la « non-dualité », dont la compréhension, essentielle à toute métaphysique, ne l'est pas moins à l'interprétation plus particulière des doctrines hindoues ; cela va de soi, du reste, dès lors que ces doctrines sont d'essence purement métaphysique.

Nous ajouterons encore une remarque dont l'importance est capitale : non seulement la métaphysique ne peut pas être bornée par la considération d'une dualité quelconque d'aspects complémentaires de l'être, qu'il s'agisse d'ailleurs d'aspects très spéciaux comme l'esprit et la matière, ou au contraire d'aspects aussi universels que possible, comme ceux que l'on peut désigner par les termes d'« essence » et de « substance », mais elle ne saurait pas même être bornée par la conception de l'être pur dans toute son universalité, car elle ne doit l'être par rien absolument. La métaphysique ne peut pas se définir comme « connaissance de l'être » d'une façon exclusive, ainsi que le faisait Aristote : ce n'est là proprement que l'ontologie, qui est dans doute du ressort de la métaphysique, mais qui ne constitue pas pour cela toute la métaphysique ; et c'est en cela que ce qu'il y a eu de métaphysique en Occident est toujours resté incomplet et insuffisant, ainsi d'ailleurs que sous un autre rapport que nous indiquerons plus loin. L'être n'est pas vraiment le plus universel de tous les principes, ce qui serait nécessaire pour que la métaphysique se réduisît à l'ontologie, et cela parce que, même s'il est la plus primordiale de toutes les déterminations possibles, il n'en est pas moins déjà une détermination, et toute détermination est une limitation, à laquelle le point de vue métaphysique ne saurait s'arrêter. Un principe est d'ailleurs évidemment d'autant moins universel qu'il est plus déterminé, et par là plus relatif ; nous pouvons dire que, d'une façon en quelque sorte mathématique, un « plus » déterminatif équivaut à un « moins » métaphysique. Cette indétermination absolue des principes les plus universels, donc de ceux qui doivent être considérés avant tous les autres, est une cause d'assez grandes difficultés, non dans la conception, sauf peut-être pour ceux qui n'y sont point habitués, mais du moins dans l'exposition des doctrines métaphysiques, et elle oblige souvent à ne se servir que d'expressions qui, dans leur forme extérieure, sont purement négatives. C'est ainsi que, par exemple, l'idée de l'infini, qui est en réalité la plus positive de toutes, puisque l'infini ne peut être que le tout absolu, ce qui, n'étant limité par rien, ne laisse rien en dehors de soi, cette idée, disons-nous, ne peut s'exprimer que par un terme de forme négative, parce que, dans le langage, toute affirmation directe est forcément l'affirmation de quelque chose, c'est-à-dire une affirmation particulière et déterminée ; mais la négation d'une détermination ou d'une limitation est proprement la négation d'une négation, donc une affirmation réelle, de sorte que la négation de toute détermination équivaut au fond à l'affirmation absolue et totale. Ce que nous disons pour l'idée de l'infini pourrait s'appliquer également à bien d'autres notions métaphysiques extrêmement importantes, mais cet exemple suffit pour ce que nous proposons de faire comprendre ici ; et d'ailleurs il ne faut jamais perdre de vue que la métaphysique pure est, en soi, absolument indépendante de toutes les terminologies plus ou moins imparfaites dont nous essayons de la revêtir pour la rendre plus accessible à notre compréhension.

Ésotérisme et exotérisme

Nous avons signalé occasionnellement, au cours de nos considérations préliminaires, la distinction, d'ailleurs assez généralement connue, qui existait, dans certaines écoles philosophiques de la Grèce antique, sinon dans toutes, entre ce qu'on appelle l'ésotérisme et l'exotérisme, c'est-à-dire entre deux aspects d'une même doctrine, l'un plus intérieur et l'autre plus extérieur : c'est là toute la signification littérale de ces deux termes. L'exotérisme, comprenant ce qui était plus élémentaire, plus facilement compréhensible, et par conséquent susceptible d'être mis plus largement à la portée de tous, s'exprime seul dans l'enseignement écrit, tel qu'il nous est parvenu plus ou moins complètement ; l'ésotérisme, plus approfondi et d'un ordre plus élevé, et s'adressant comme tel aux seuls disciples réguliers de l'école, préparés tout spécialement à le comprendre, n'était l'objet que d'un enseignement purement oral, sur la nature duquel il n'a évidemment pas pu être conservé de données bien précises. D'ailleurs, il doit être bien entendu que, puisqu'il ne s'agissait là que de la même doctrine sous deux aspects différents, et comme à deux degrés d'enseignement, ces aspects ne pouvaient aucunement être opposés ou contradictoires, mais devaient bien plutôt être complémentaires : l'ésotérisme développait et complétait, en lui donnant un sens plus profond qui n'y était contenu que comme virtuellement, ce que l'exotérisme exposait sous une forme trop vague, trop simplifiée, et parfois plus ou moins symbolique, encore que le symbole eût trop souvent, chez les Grecs, cette allure toute littéraire et poétique qui le fait dégénérer en simple allégorie. Il va de soi, d'autre part, que l'ésotérisme pouvait, dans l'école même, se subdiviser à son tour en plusieurs degrés d'enseignement plus ou moins profonds, les disciples passant successivement de l'un à l'autre suivant leur état de préparation, et pouvant d'ailleurs aller plus ou moins loin selon l'étendue de leurs aptitudes intellectuelles ; mais c'est là à peu près tout ce que l'on peut en dire sûrement.

Cette distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme ne s'est aucunement maintenue dans la philosophie moderne, qui n'est véritablement rien de plus au fond que ce qu'elle est extérieurement, et qui, pour ce qu'elle a à enseigner, n'a certes pas besoin d'un ésotérisme quelconque, puisque tout ce qui est vraiment profond échappe totalement à son point de vue borné. Maintenant, la question se pose de savoir si cette conception de deux aspects complémentaires d'une doctrine fut particulière à la Grèce ; à vrai dire, il y aurait quelque chose d'étonnant à ce qu'une division qui peut sembler assez naturelle dans son principe fût demeurée si exceptionnelle, et, en fait, il n'en est rien. Tout d'abord, on pourrait trouver dans l'Occident, depuis l'antiquité, certaines écoles généralement très fermées, plus ou moins mal connues pour ce motif, et qui n'étaient d'ailleurs point des écoles philosophiques, dont les doctrines ne s'exprimaient au dehors que sous le voile de certains symboles qui devaient sembler fort obscurs à ceux qui n'en avaient pas la clef ; et cette clef n'était donnée qu'aux adhérents qui avaient pris certains engagements, et dont la discrétion avait été suffisamment éprouvée, en même temps qu'on s'était assuré de leur capacité intellectuelle. Ce cas, qui implique manifestement qu'il doit s'agir de doctrines assez profondes pour être tout à fait étrangères à la mentalité commune, semble avoir été surtout fréquent au moyen âge, et c'est une des raisons pour lesquelles, quand on parle de l'intellectualité de cette époque, il faut toujours faire des réserves sur ce qui a pu y exister en dehors de ce qui nous est connu d'une façon certaine ; il est évident en effet que, là comme pour l'ésotérisme grec, bien des choses ont dû se perdre pour n'avoir jamais été enseignées qu'oralement, ce qui est aussi, comme nous l'avons indiqué, l'explication de la perte à peu près totale de la doctrine druidique. Parmi ces écoles auxquelles nous venons de faire allusion, nous pouvons mentionner comme exemple les alchimistes, dont la doctrine était surtout d'ordre cosmologique ; mais, d'ailleurs, la cosmologie doit toujours avoir pour fondement un certain ensemble plus ou moins étendu de conceptions métaphysiques. On pourrait dire que les symboles contenus dans les écrits alchimiques constituent ici l'exotérisme, tandis que leur interprétation réservée constituait l'ésotérisme ; mais la part de l'exotérisme est alors bien réduite, et même, comme il n'a en somme de raison d'être véritable que par rapport à l'ésotérisme et en vue de celui-ci, on peut se demander s'il convient encore d'appliquer ces deux termes. En effet, ésotérisme et exotérisme sont essentiellement corrélatifs, puisque ces mots sont de forme comparative, de sorte que, là où il n'y a pas d'exotérisme, il n'y a plus du tout lieu de parler non plus d'ésotérisme ; cette dernière dénomination ne peut donc, si l'on tient à lui garder son sens propre, servir à désigner indistinctement toute doctrine fermée, à l'usage exclusif d'une élite intellectuelle.

On pourrait sans doute, mais dans une acception beaucoup plus large, envisager un ésotérisme et un exotérisme dans une doctrine quelconque, en tant qu'on y distingue la conception et l'expression, la première étant tout intérieure, tandis que la seconde n'en est que l'extériorisation ; on peut ainsi, à la rigueur, mais en s'écartant du sens habituel, dire que la conception représente l'ésotérisme, et l'expression l'exotérisme, et cela d'une façon nécessaire, qui résulte de la nature même des choses. À l'entendre de cette manière, il y a particulièrement dans toute doctrine métaphysique quelque chose qui sera toujours ésotérique, et c'est la part d'inexprimable que comporte essentiellement, comme nous l'avons expliqué, toute conception vraiment métaphysique ; c'est là quelque chose que chacun ne peut concevoir que par lui-même, avec l'aide des mots et des symboles qui servent simplement de point d'appui à sa conception, et sa compréhension de la doctrine sera plus ou moins complète et profonde suivant la mesure où il le concevra effectivement. Même dans des doctrines d'un autre ordre, dont la portée ne s'étend pas jusqu'à ce qui est vraiment et absolument inexprimable, et qui est le « mystère » au sens étymologique du mot, il n'en est pas moins certain que l'expression n'est jamais complètement adéquate à la conception, de sorte que, dans une proportion bien moindre, il s'y produit encore quelque chose d'analogue : celui qui comprend véritablement est toujours celui qui sait voir plus loin que les mots, et l'on pourrait dire que l'« esprit » d'une doctrine quelconque est de nature ésotérique, tandis que sa « lettre » est de nature exotérique. Ceci serait notamment applicable à tous les textes traditionnels, qui offrent d'ailleurs le plus souvent une pluralité de sens plus ou moins profonds, correspondant à autant de points de vue différents ; mais, au lieu de chercher à pénétrer ces sens, on préfère communément se livrer à de futiles recherches d'exégèse et de « critique des textes », suivant les méthodes laborieusement instituées par l'érudition la plus moderne ; et ce travail, si fastidieux qu'il soit et quelque patience qu'il exige, est beaucoup plus facile que l'autre, car il est du moins à la portée de toutes les intelligences.

Un exemple remarquable de la pluralité des sens nous est fourni par l'interprétation des caractères idéographiques qui constituent l'écriture chinoise : toutes les significations dont ces caractères sont susceptibles peuvent se grouper autour de trois principales, qui correspondent aux trois degrés fondamentaux de la connaissance, et dont la première est d'ordre sensible, la seconde d'ordre rationnel, et la troisième d'ordre intellectuel pur ou métaphysique ; ainsi, pour nous borner à un cas très simple, un même caractère pourra être employé analogiquement pour désigner à la fois le soleil, la lumière et la vérité, la nature du contexte permettant seule de reconnaître, pour chaque application, quelle est celle de ces acceptions qu'il convient d'adopter, d'où les multiples erreurs des traducteurs occidentaux. On doit comprendre par là comment l'étude des idéogrammes, dont la portée échappe complètement aux Européens, peut servir de base à un véritable enseignement intégral, en permettant de développer et de coordonner toutes les conceptions possibles dans tous les ordres ; cette étude pourra donc, à des points de vue différents, être reprise à tous les degrés d'enseignement, du plus élémentaire au plus élevé, en donnant lieu chaque fois à de nouvelles possibilités de conception, et c'est là un instrument merveilleusement approprié à l'exposition d'une doctrine traditionnelle.

Revenons maintenant à la question de savoir si la distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme, entendue cette fois dans son sens précis, peut s'appliquer aux doctrines orientales. Tout d'abord, dans l'islamisme, la tradition est d'essence double, religieuse et métaphysique, comme nous l'avons déjà dit ; on peut ici qualifier très exactement d'exotérique le côté religieux de la doctrine, qui est en effet le plus extérieur et celui qui est à la portée de tous, et d'ésotérique son côté métaphysique, qui en constitue le sens profond, et qui est d'ailleurs regardé comme la doctrine de l'élite ; et cette distinction conserve, bien son sens propre, puisque ce sont là les deux faces d'une seule et même doctrine. Il faut noter, à cette occasion, qu'il y a quelque chose d'analogue dans le Judaïsme, où l'ésotérisme est représenté par ce qu'on nomme *Qabbalah*, mot dont le sens primitif n'est autre que celui de « tradition », et qui s'applique à l'étude des significations plus profondes des textes sacrés, tandis que la doctrine exotérique ou vulgaire s'en tient à leur signification la plus extérieure et la plus littérale ; seulement, cette *Qabbalah* est, d'une façon générale, moins purement métaphysique que l'ésotérisme musulman, et elle subit encore, dans une certaine mesure, l'influence du point de vue proprement religieux, en quoi elle est comparable à la partie métaphysique de la doctrine scolastique, insuffisamment dégagée des considérations théologiques. Dans l'islamisme, au contraire, la distinction des deux points de vue est presque toujours très nette ; cette distinction permet de voir

là mieux encore que partout ailleurs, par les rapports de l'exotérisme et de l'ésotérisme, comment, par la transposition métaphysique, les conceptions théologiques reçoivent un sens profond.

Si nous passons aux doctrines plus orientales, la distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme ne peut plus s'y appliquer de la même façon, et même il en est auxquelles elle n'est plus du tout applicable. Sans doute, pour ce qui est de la Chine, on pourrait dire que la tradition sociale, qui est commune à tous, apparaît comme exotérique, tandis que la tradition métaphysique, doctrine de l'élite, est ésotérique comme telle. Cependant, cela ne serait rigoureusement exact qu'à la condition de considérer ces deux doctrines par rapport à la tradition primordiale dont elles sont dérivées l'une et l'autre ; mais, à vrai dire, elles sont trop nettement séparées, malgré cette source commune, pour qu'on puisse les regarder comme n'étant que les deux faces d'une même doctrine, ce qui est nécessaire pour qu'on puisse parler proprement d'ésotérisme et d'exotérisme. Une des raisons de cette séparation est dans l'absence de cette sorte de domaine mixte auquel donne lieu le point de vue religieux, où s'unissent, dans la mesure où ils en sont susceptibles, le point de vue intellectuel et le point de vue social, d'ailleurs au détriment de la pureté du premier ; mais cette absence n'a pas toujours des conséquences aussi marquées à cet égard, comme le montre l'exemple de l'Inde, où il n'y a rien non plus de proprement religieux, et où toutes les branches de la tradition forment cependant un ensemble unique et indivisible.

C'est précisément de l'Inde qu'il nous reste à parler ici, et c'est là qu'il est le moins possible d'envisager une distinction comme celle de l'ésotérisme et de l'exotérisme, parce que la tradition y a en effet trop d'unité pour se présenter, non seulement en deux corps de doctrine séparés, mais même sous deux aspects complémentaires de ce genre. Tout ce qu'on peut y distinguer réellement, c'est la doctrine essentielle, qui est toute métaphysique, et ses applications de divers ordres, qui constituent comme autant de branches secondaires par rapport à elle ; mais il est évident que cela n'équivaut nullement à la distinction dont il s'agit. La doctrine métaphysique elle-même n'offre point d'autre ésotérisme que celui que l'on y peut trouver dans le sens très large que nous avons mentionné, et qui est naturel et inévitable en toute doctrine de cet ordre : tous peuvent être admis à recevoir l'enseignement à tous ses degrés, sous la seule réserve d'être intellectuellement qualifiés pour en retirer un bénéfice effectif ; nous parlons seulement ici, bien entendu, de l'admission à tous les degrés de l'enseignement, mais non à toutes les fonctions, pour lesquelles d'autres qualifications peuvent en outre être requises ; mais, nécessairement, parmi ceux qui reçoivent ce même enseignement doctrinal, de même qu'il arrive parmi ceux qui lisent un même texte, chacun le comprend et se l'assimile plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, suivant l'étendue de ses propres possibilités intellectuelles. C'est pourquoi il est tout à fait impropre de parler de « Brahmanisme ésotérique », comme ont voulu le faire certains, qui ont surtout appliqué cette dénomination à l'enseignement contenu dans les *Upanishads* ; il est vrai que d'autres, parlant de leur côté de « Bouddhisme ésotérique », ont fait pire encore, car ils n'ont présenté sous cette étiquette que des conceptions éminemment fantaisistes, qui ne relèvent ni du Bouddhisme authentique ni d'aucun ésotérisme véritable.

Dans un manuel d'histoire des religions auquel nous avons déjà fait allusion, et où se retrouvent d'ailleurs, bien qu'il se distingue par l'esprit dans lequel il est rédigé, beaucoup des confusions communes en ce genre d'ouvrages, surtout celle qui consiste à traiter comme religieuses des choses qui ne le sont nullement en réalité, nous avons relevé à ce propos l'observation que voici : « Une pensée indienne trouve rarement son équivalent exact en dehors de l'Inde ; ou, pour parler moins ambitieusement, des manières d'envisager les choses qui sont ailleurs ésotériques, individuelles, extraordinaires, sont, dans le Brâhmanisme et dans l'Inde, vulgaires, générales, normales »¹. Cela est juste au fond, mais appelle pourtant quelques réserves, car on ne saurait qualifier d'individuelles, pas plus ailleurs que dans l'Inde, des conceptions qui, étant d'ordre métaphysique, sont au contraire essentiellement supra-individuelles ; d'autre part, ces conceptions trouvent leur équivalent, bien que sous des formes différentes, partout où il existe une doctrine vraiment métaphysique, c'est-à-dire dans tout l'Orient, et ce n'est qu'en Occident qu'il n'y a en effet rien qui leur corresponde, même de très loin. Ce qui est vrai, c'est que les conceptions de cet ordre ne sont nulle part aussi généralement répandues que dans l'Inde, parce qu'on ne rencontre pas ailleurs de peuple ayant aussi

1. *Christus*, ch VII, p. 359, note.

généralement au même degré les aptitudes voulues, bien que celles-ci soient pourtant fréquentes chez tous les Orientaux, et notamment chez les Chinois, parmi lesquels la tradition métaphysique a gardé malgré cela un caractère beaucoup plus fermé. Ce qui, dans l'Inde, a dû contribuer surtout au développement d'une telle mentalité, c'est le caractère purement traditionnel de l'unité hindoue : on ne peut participer réellement à cette unité qu'autant qu'on assimile la tradition, et, comme cette tradition est d'essence métaphysique, on pourrait dire que, si tout Hindou est naturellement métaphysicien, c'est qu'il doit l'être en quelque sorte par définition.

La réalisation métaphysique

En indiquant les caractères essentiels de la métaphysique, nous avons dit qu'elle constitue une connaissance intuitive, c'est-à-dire immédiate, s'opposant en cela à la connaissance discursive et médiante de l'ordre rationnel. L'intuition intellectuelle est même plus immédiate encore que l'intuition sensible, car elle est au delà de la distinction du sujet et de l'objet que cette dernière laisse subsister ; elle est à la fois le moyen de la connaissance et la connaissance elle-même, et, en elle, le sujet et l'objet sont unifiés et identifiés. D'ailleurs, toute connaissance ne mérite vraiment ce nom que dans la mesure où elle a pour effet de produire une telle identification, mais qui, partout ailleurs, reste toujours incomplète et imparfaite ; en d'autres termes, il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence. Toute autre connaissance, étant plus ou moins directe, n'a en somme qu'une valeur surtout symbolique ou représentative ; il n'y a de connaissance véritable et effective que celle qui nous permet de pénétrer dans la nature même des choses, et, si une telle pénétration peut déjà avoir lieu jusqu'à un certain point dans les degrés inférieurs de la connaissance, ce n'est que dans la connaissance métaphysique qu'elle est pleinement et totalement réalisable.

La conséquence immédiate de ceci, c'est que connaître et être ne sont au fond qu'une seule et même chose ; ce sont, si l'on veut, deux aspects inséparables d'une réalité unique, aspects qui ne sauraient même plus être distingués vraiment là où tout est « sans dualité ». Cela suffit à rendre complètement vaines toutes les « théories de la connaissance » à prétentions pseudo-métaphysiques qui tiennent une si grande place dans la philosophie occidentale moderne, et qui tendent même parfois, comme chez Kant par exemple, à absorber tout le reste, ou tout au moins à se le subordonner ; la seule raison d'être de ce genre de théories est dans une attitude commune à presque tous les philosophes modernes, et d'ailleurs issue du dualisme cartésien, attitude qui consiste à opposer artificiellement le connaître à l'être, ce qui est la négation de toute métaphysique vraie. Cette philosophie en arrive ainsi à vouloir substituer la « théorie de la connaissance » à la connaissance elle-même, et c'est là, de sa part, un véritable aveu d'impuissance ; rien n'est plus caractéristique à cet égard que cette déclaration de Kant : « La plus grande et peut-être la seule utilité de toute philosophie de la raison pure est, après tout, exclusivement négative, puisqu'elle est, non un instrument pour étendre la connaissance, mais une discipline pour la limiter »¹. De telles paroles ne reviennent-elles pas tout simplement à dire que l'unique prétention des philosophes doit être d'imposer à tous les bornes étroites de leur propre entendement ? C'est là, du reste, l'inévitable résultat de l'esprit de système, qui est, nous le répétons, antimétaphysique au plus haut point.

La métaphysique affirme l'identité foncière du connaître et de l'être, qui ne peut être mise en doute que par ceux qui ignorent ses principes les plus élémentaires ; et comme cette identité est essentiellement inhérente à la nature même de l'intuition intellectuelle, elle ne l'affirme pas seulement, elle la réalise. Tout au moins ceci est-il vrai de la métaphysique intégrale ; mais il faut ajouter que ce qu'il y a eu de métaphysique en Occident semble être toujours demeuré incomplet sous ce rapport. Cependant Aristote a posé nettement en principe l'identification par la connaissance, en déclarant expressément que « l'âme est tout ce qu'elle connaît »² ; mais ni lui ni ses continuateurs ne semblent avoir jamais donné à cette affirmation sa portée véritable, en en tirant toutes les conséquences qu'elle comporte, de sorte qu'elle est demeurée pour eux quelque chose de purement théorique. Cela est mieux que rien, assurément, mais c'est néanmoins fort insuffisant, et cette métaphysique occidentale nous apparaît comme doublement incomplète : elle l'est déjà théoriquement, en ce qu'elle ne va pas au delà de l'être, comme nous l'avons expliqué précédemment, et, d'autre part, elle n'envisage les choses, dans la mesure même où elle les envisage, que d'une façon simplement théorique ; la théorie y est présentée en quelque sorte comme se suffisant à elle-même et comme étant sa propre fin, alors qu'elle ne devrait normalement constituer qu'une préparation, d'ailleurs indispensable, en vue d'une réalisation correspondante.

Il faut ici faire une remarque au sujet de la façon dont nous employons ce mot de « théorie » : étymologiquement, son sens premier est celui de « contemplation », et, si on le prenait ainsi, on

1. *Kritik der reinen Vernunft*, éd Hartenstein, p. 256.

2. *De anima*.

pourrait dire que la métaphysique tout entière, avec la réalisation qu'elle implique, est la « théorie » par excellence ; seulement, l'usage a donné à ce mot une acception quelque peu différente, et surtout beaucoup plus restreinte. Tout d'abord, on a pris l'habitude d'opposer « théorie » et « pratique », et, dans sa signification primitive, cette opposition, étant celle de la contemplation et de l'action, serait encore justifiée ici, puisque la métaphysique est essentiellement au delà du domaine de l'action, qui est celui des contingences individuelles ; mais l'esprit occidental, étant tourné presque exclusivement du côté de l'action, et ne concevant point de réalisation en dehors de celle-ci, en est venu à opposer généralement théorie et réalisation. C'est donc cette dernière opposition que nous acceptons en fait, pour ne pas nous écarter de l'usage reçu, et pour éviter les confusions qui pourraient provenir de la difficulté que l'on a à séparer les termes du sens qu'on est habitué à leur attribuer à tort ou à raison ; cependant nous n'irons pas jusqu'à qualifier de « pratique » la réalisation métaphysique, car ce mot est resté inséparable, dans le langage courant, de l'idée d'action qu'il exprimait primitivement, et qui ne saurait aucunement s'appliquer ici.

Dans toute doctrine qui est métaphysiquement complète, comme le sont les doctrines orientales, la théorie est toujours accompagnée ou suivie d'une réalisation effective, dont elle est seulement la base nécessaire : aucune réalisation ne peut être abordée sans une préparation théorique suffisante, mais la théorie tout entière est ordonnée en vue de la réalisation, comme le moyen en vue de la fin, et ce point de vue est supposé, au moins implicitement, jusque dans l'expression extérieure de la doctrine. D'autre part, la réalisation effective peut avoir, en outre de la préparation théorique et après elle, d'autres moyens d'un ordre très différent, mais qui ne sont, eux aussi, destinés qu'à lui fournir un support ou un point de départ, qui n'ont en somme qu'un rôle d'« adjuvants », quelle que soit d'ailleurs leur importance de fait : c'est là, notamment, la raison d'être des rites de caractère et de portée proprement métaphysiques dont nous avons signalé l'existence. Toutefois, à la différence de la préparation théorique, ces rites ne sont jamais regardés comme des moyens indispensables, ils ne sont qu'accessoires et non essentiels, et la tradition hindoue, où ils ont cependant une place importante, est tout à fait explicite à cet égard ; mais ils n'en peuvent pas moins, par leur efficacité propre, faciliter grandement la réalisation métaphysique, c'est-à-dire la transformation de cette connaissance virtuelle qu'est la simple théorie en une connaissance effective.

Ces considérations peuvent assurément sembler fort étranges à des Occidentaux, qui n'ont jamais envisagé même la simple possibilité de quelque chose de ce genre ; et pourtant, à vrai dire, on pourrait trouver en Occident une analogie partielle, bien qu'assez lointaine, avec la réalisation métaphysique, dans ce que nous appellerons la réalisation mystique. Nous voulons dire qu'il y a dans les états mystiques, au sens théologique de ce mot, quelque chose d'effectif qui en fait plus qu'une connaissance simplement théorique, encore qu'une réalisation de cet ordre soit toujours forcément limitée. Par là même qu'on ne sort pas du mode proprement religieux, on ne sort pas non plus du domaine individuel ; les états mystiques n'ont rien de supra-individuel, ils n'impliquent qu'une extension plus ou moins indéfinie des seules possibilités individuelles, qui, du reste, vont incomparablement plus loin qu'on ne le suppose d'ordinaire, et surtout que les psychologues ne sont capables de le concevoir, même avec tout ce qu'ils s'efforcent de faire rentrer dans leur « subconscient ». Cette réalisation ne peut avoir une portée universelle ou métaphysique, et elle demeure toujours soumise à l'influence d'éléments individuels, principalement d'ordre sentimental ; c'est là le caractère même du point de vue religieux, mais encore plus accentué que partout ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, et c'est aussi, en même temps, ce qui donne aux états mystiques l'aspect de « passivité » qu'on leur reconnaît assez généralement, sans compter que la confusion des deux ordres intellectuel et sentimental peut y être fréquemment une source d'illusions. Enfin, il faut noter que cette réalisation, toujours fragmentaire et rarement ordonnée, ne suppose point de préparation théorique : les rites religieux y jouent bien ce rôle d'« adjuvants » que jouent ailleurs les rites métaphysiques, mais elle est indépendante, en elle-même, de la théorie religieuse qu'est la théologie ; cela n'empêche pas, du reste, que les mystiques qui possèdent certaines données théologiques s'évitent bien des erreurs que commettent ceux qui en sont dépourvus, et sont plus capables de contrôler dans une certaine mesure leur imagination et leur sentimentalité. Telle qu'elle est, la réalisation mystique, ou en mode religieux, avec ses limitations essentielles, est la seule qui soit connue dans le monde occidental ; nous pouvons dire ici encore, comme tout à l'heure, que cela est mieux que rien, encore que ce soit fort loin de la réalisation métaphysique véritable.

Nous avons tenu à préciser ce point de vue de la réalisation métaphysique, parce qu'il est essentiel à la pensée orientale, et d'ailleurs commun aux trois grandes civilisations dont nous avons parlé. Cependant, nous ne voulons pas y insister outre mesure dans cet exposé, qui doit forcément rester plutôt élémentaire ; nous ne l'envisagerons donc, en ce qui concerne spécialement l'Inde, qu'autant qu'il sera strictement inévitable de le faire, car ce point de vue est peut-être encore plus difficile à comprendre que tout autre pour la généralité des Occidentaux. De plus, il faut dire que, si la théorie peut toujours être exposée sans réserves, ou du moins sous la seule réserve de ce qui est véritablement inexprimable, il n'en est pas de même de ce qui touche à la réalisation.

Signification précise du mot « hindou »

Tout ce qui a été dit jusqu'ici pourrait servir d'introduction, d'une façon absolument générale, à l'étude de toutes les doctrines orientales ; ce que nous dirons maintenant concernera plus particulièrement les doctrines hindoues, adaptées spécialement à des modes de pensée qui, tout en ayant les caractères communs à la pensée orientale dans son ensemble, présentent en outre certains traits distinctifs auxquels correspondent des différences dans la forme, même là où le fond est rigoureusement identique à celui des autres traditions, ce qui est toujours le cas, pour les raisons que nous avons indiquées, quand il s'agit de métaphysique pure. Dans cette partie de notre exposé, il importe de préciser, avant toutes choses, la signification exacte du mot « hindou », dont l'emploi plus ou moins vague donne lieu, en Occident, à de fréquentes méprises.

Pour déterminer nettement ce qui est hindou et ce qui ne l'est pas, nous ne pouvons nous dispenser de rappeler brièvement quelques-unes des considérations que nous avons déjà développées : ce mot ne peut désigner une race, puisqu'il s'applique également à des éléments appartenant à des races diverses, ni encore moins une nationalité, puisque rien de tel n'existe en Orient. À envisager l'Inde dans sa totalité, elle serait plutôt comparable à l'ensemble de l'Europe qu'à tel ou tel État européen, et cela non seulement par son étendue ou par l'importance numérique de sa population, mais aussi par les variétés ethniques que présente celle-ci ; du Nord au Sud de l'Inde, les différences sont au moins aussi grandes, sous ce rapport, que d'une extrémité à l'autre de l'Europe. Il n'y a d'ailleurs, entre les diverses régions, aucun lien gouvernemental ou administratif, si ce n'est celui que les Européens y ont établi récemment d'une façon tout artificielle ; cette unité administrative, il est vrai, avait déjà été réalisée avant eux par les empereurs mongols, et peut-être antérieurement encore par d'autres, mais elle n'eut jamais qu'une existence passagère par rapport à la permanence de la civilisation hindoue, et il est à remarquer qu'elle fut presque toujours due à la domination d'éléments étrangers, ou en tout cas non hindous ; de plus, elle n'alla jamais jusqu'à supprimer complètement l'autonomie des États particuliers, mais s'efforça plutôt de les faire entrer dans une organisation fédérative. D'autre part, on ne trouve nullement dans l'Inde quelque chose qui puisse se comparer au genre d'unité que réalise ailleurs la reconnaissance d'une autorité religieuse commune, que cette autorité soit représentée par une individualité unique, comme dans le Catholicisme, ou par une pluralité de fonctions distinctes, comme dans l'islamisme ; la tradition hindoue, sans être aucunement de nature religieuse, pourrait cependant impliquer une organisation plus ou moins analogue, mais il n'en est rien, en dépit des suppositions gratuites que certains ont pu faire à cet égard, parce qu'ils ne comprenaient pas comment l'unité pouvait être réalisée effectivement par la seule puissance inhérente à la doctrine traditionnelle elle-même. Cela est bien différent, en effet, de tout ce qui existe en Occident et pourtant c'est ainsi : l'unité hindoue, nous y avons déjà insisté, est une unité d'ordre purement et exclusivement traditionnel, qui n'a besoin, pour se maintenir, d'aucune forme d'organisation plus ou moins extérieure, ni de l'appui d'aucune autorité autre que celle de la doctrine même.

La conclusion de tout cela peut être formulée de la manière suivante : sont hindous tous ceux qui adhèrent à une même tradition, à la condition, bien entendu, qu'ils soient dûment qualifiés pour pouvoir y adhérer réellement et effectivement, et non pas d'une façon simplement extérieure et illusoire ; au contraire, ne sont pas hindous ceux qui, pour quelque raison que ce soit, ne participent pas à cette même tradition. Ce cas est notamment celui des Jâïnas et des Bouddhistes ; il est aussi, dans les temps modernes, celui des Sikhs, sur lesquels s'exercèrent d'ailleurs des influences musulmanes dont la marque est très visible dans leur doctrine spéciale. Telle est la véritable distinction, et il ne saurait y en avoir d'autre, encore que celle-là soit assez difficilement saisissable, il faut bien le reconnaître, pour la mentalité occidentale, habituée à se baser sur de tout autres éléments d'appréciation, qui font ici entièrement défaut. Dans ces conditions, c'est un véritable non-sens de parler, par exemple, de « Bouddhisme hindou », comme on le fait pourtant trop souvent en Europe et notamment en France ; lorsqu'on veut désigner le Bouddhisme tel qu'il exista jadis dans l'Inde, il n'y a pas d'autre appellation qui puisse convenir que celle de « Bouddhisme indien », de même que l'on peut parfaitement parler des « Musulmans indiens », c'est-à-dire des Musulmans de l'Inde, qui ne sont aucunement « hindous ». On voit ce qui fait la gravité réelle d'une erreur du genre de celle que nous signalons, et pourquoi elle constitue à nos yeux beaucoup plus qu'une simple inexactitude

de détail : c'est qu'elle témoigne d'une profonde méconnaissance du caractère le plus essentiel de la civilisation hindoue ; et le plus étonnant n'est pas que cette ignorance soit commune en Occident, mais qu'elle soit partagée par des orientalistes professionnels.

La tradition dont il s'agit fut apportée dans la contrée qui est l'Inde actuelle, à une époque plus ou moins reculée, et qu'il serait fort difficile de préciser, par des hommes venus du Nord, d'après certaines indications que nous avons déjà rapportées ; il n'est d'ailleurs pas prouvé que ces migrants, qui durent s'arrêter successivement en des régions diverses, aient constitué un peuple à proprement parler, du moins à l'origine, ni qu'ils aient primitivement appartenu à une race unique. Quoi qu'il en soit, la tradition hindoue, ou du moins celle qui porte maintenant cette désignation, et qui alors pouvait en avoir une autre ou même n'en avoir aucune, cette tradition, disons-nous, lorsqu'elle se fut établie dans l'Inde, fut adoptée tôt ou tard par la plupart des descendants des populations indigènes ; ceux-ci, les Dravidiens par exemple, devinrent donc hindous en quelque sorte « par adoption », mais alors ils le furent tout aussi véritablement que ceux qui l'avaient toujours été, dès lors qu'ils avaient été admis dans la grande unité de la civilisation traditionnelle, et quand bien même il dût subsister chez eux quelques traces de leur origine, sous la forme de modalités particulières dans la façon de penser et d'agir, pourvu seulement qu'elles fussent compatibles avec l'esprit de la tradition.

Avant son établissement dans l'Inde, cette même tradition était celle d'une civilisation que nous n'appellerons point « âryanisme », ayant déjà expliqué pourquoi ce mot est dépourvu de sens, mais pour laquelle nous pouvons accepter, à défaut d'autre, la dénomination d'« indo-iranienne », bien que son lieu de développement n'ait été vraisemblablement pas plus l'Iran que l'Inde, et simplement pour marquer qu'elle devait par la suite donner naissance aux deux civilisations hindoue et perse, distinctes et même opposées par quelques traits. Il dut donc, à une certaine époque, se produire une scission assez analogue à ce que fut plus tard, dans l'Inde, celle du Bouddhisme ; et la branche séparée, déviée par rapport à la tradition primordiale, fut alors ce qu'on nomme l'« Iranisme », c'est-à-dire ce qui devait devenir la tradition perse, appelée encore « Mazdéisme ». Nous avons déjà signalé cette tendance, générale en Orient, des doctrines qui furent d'abord antitraditionnelles à se poser à leur tour en traditions indépendantes ; celle dont il s'agit avait sans doute pris ce caractère longtemps avant d'être codifiée dans l'*Avesta* sous le nom de Zarathustra ou Zoroastre, dans lequel il faut voir d'ailleurs, non pas la désignation d'un homme, mais plutôt celle d'une collectivité, ainsi qu'il arrive souvent en pareil cas : les exemples de Fo-hi pour la Chine, de Vyâsa pour l'Inde, de Thoth ou Hermès pour l'Égypte, le montrent suffisamment. D'un autre côté, une trace très nette de la déviation est demeurée dans la langue même des Perses, où certains mots eurent un sens directement opposé à celui qu'ils avaient primitivement et qu'ils conservèrent en sanskrit ; le cas du mot *dêva* est ici le plus connu, mais on pourrait en citer d'autres, celui du nom d'*Indra* par exemple, et cela ne peut être accidentel. Le caractère dualiste qu'on attribue d'ordinaire à la tradition perse, s'il était réel, serait aussi une preuve manifeste d'altération de la doctrine ; mais il faut dire pourtant que ce caractère semble bien n'être que le fait d'une interprétation fautive ou incomplète, tandis qu'il y a une autre preuve plus sérieuse, constituée par la présence de certains éléments sentimentaux ; du reste, nous n'avons pas à insister ici sur cette question.

À partir du moment où se fut produite la séparation dont nous venons de parler, la tradition régulière peut être dite proprement « hindoue », quelle que soit la région où elle se conserva tout d'abord, et qu'elle ait ou non reçu dès lors en fait cette désignation, dont l'emploi, d'ailleurs, ne doit aucunement donner à penser qu'il y ait eu dans la tradition quelque changement profond et essentiel ; il n'a pu y avoir alors, aussi bien que dans la suite, qu'un développement naturel et normal de ce qui avait été la tradition primordiale. Ceci nous amène directement à signaler encore une erreur des orientalistes, qui, ne comprenant rien à l'immuabilité essentielle de la doctrine, ont cru pouvoir envisager, postérieurement à l'époque « indo-iranienne », trois doctrines successives supposées différentes, auxquelles ils ont donné les noms respectifs de « Védisme », de « Brahmanisme » et d'« Hindouisme ». Si l'on ne voulait entendre par là que trois périodes de l'histoire de la civilisation hindoue, cela serait sans doute acceptable, encore que les dénominations soient fort impropres, et que de telles périodes soient extrêmement difficiles à délimiter et à situer chronologiquement. Si même on voulait dire que la doctrine traditionnelle, tout en demeurant la même au fond, a pu recevoir successivement plusieurs expressions plus ou moins différentes pour s'adapter aux conditions particulières, mentales et sociales, de telle ou telle époque, cela pourrait encore être admis, avec

des réserves analogues aux précédentes. Mais ce n'est pas là simplement ce que soutiennent les orientalistes : en employant une pluralité de dénominations, ils supposent expressément qu'il s'agit d'une suite de déviations ou d'altérations, qui sont incompatibles avec la régularité traditionnelle, et qui n'ont jamais existé que dans leur imagination. En réalité, la tradition hindoue tout entière est essentiellement fondée sur le *Vêda*, elle l'a toujours été et n'a jamais cessé de l'être ; on pourrait donc l'appeler « Védisme », et le nom de « Brâhmanisme » aussi lui convient également à toutes les époques ; peu importe au fond la désignation qu'on préférera lui donner, mais pourvu qu'on se rende bien compte que, sous un ou plusieurs noms, c'est toujours de la même chose qu'il s'agit ; ce n'est que le développement de la doctrine contenue en principe dans le *Vêda*, mot qui signifie d'ailleurs proprement la connaissance traditionnelle par excellence. Il n'y a donc pas d'« hindouisme » au sens d'une déviation de la pensée traditionnelle, puisque ce qui est vraiment et purement hindou, c'est justement ce qui, par définition, n'admet aucune déviation de cette sorte ; et, si malgré cela il s'est produit parfois certaines anomalies plus ou moins graves, le sens de la tradition les a toujours maintenues dans certaines limites, ou bien les a rejetées entièrement en dehors de l'unité hindoue, et en tout cas, les a empêchées d'acquérir jamais une autorité réelle : mais ceci, pour être bien compris, exige encore quelques autres considérations.

La perpétuité du Vêda

Le nom de *Vêda*, dont nous venons d'indiquer le sens propre, est appliqué d'une façon générale à tous les écrits fondamentaux de la tradition hindoue ; on sait d'ailleurs que ces écrits sont répartis en quatre recueils qui portent les noms respectifs de *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda* et *Atharva-Vêda*. La question de la date à laquelle ces recueils ont été composés est une de celles qui préoccupent le plus les orientalistes, et ceux-ci ne sont jamais parvenus à s'entendre sur sa solution, même en se bornant à une estimation très approximative de leur antiquité. Là comme partout ailleurs, on constate surtout, comme nous l'avons déjà indiqué, la tendance à tout rapporter à une époque aussi peu reculée que possible, et aussi à contester l'authenticité de telle ou telle partie des écrits traditionnels, le tout en se basant sur des analyses minutieuses de textes, accompagnées de dissertations aussi interminables que superflues sur l'emploi d'un mot ou d'une forme grammaticale. Ce sont là, en effet, les occupations les plus habituelles des orientalistes, et leur destination ordinaire est, dans l'intention de ceux qui s'y livrent, de montrer que le texte étudié n'est pas si ancien qu'on le pensait, qu'il ne doit pas être de l'auteur auquel il avait toujours été attribué, si toutefois il y en a un, ou, tout au moins, qu'il a été « interpolé » ou a subi une altération quelconque à une époque relativement récente ; ceux qui sont seulement quelque peu au courant des travaux de la « critique biblique » peuvent se faire une idée suffisante de ce qu'est la mise en œuvre de ces procédés. Il n'y a pas lieu de s'étonner que des recherches entreprises dans un pareil esprit n'aboutissent qu'à entasser des volumes de discussions oiseuses, ni que les pitoyables résultats de cette « critique » dissolvante, lorsqu'ils viennent à être connus des Orientaux, contribuent grandement à leur inspirer le mépris de l'Occident. En somme, ce qui échappe totalement aux orientalistes, ce sont toujours les questions de principe, et, comme ce sont précisément celles sans lesquelles on ne peut rien comprendre, puisque tout le reste en dérive et devrait logiquement s'en déduire, ils négligent tout l'essentiel, parce qu'ils sont incapables de le voir, et se perdent irrémédiablement dans les détails les plus insignifiants ou dans les fantaisies les plus arbitraires.

La question de la date à laquelle ont pu être écrites les différentes parties du *Vêda* semble véritablement insoluble, et elle est d'ailleurs sans importance réelle, parce que, avant l'époque plus ou moins lointaine où le texte a été écrit pour la première fois, il faut envisager, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer précédemment, une période de transmission orale d'une longueur indéterminée. Il est probable que l'origine de l'écriture dans l'Inde est notablement plus ancienne qu'on le prétend communément, et que les caractères sanskrits, d'ailleurs, ne sont point dérivés d'un alphabet phénicien, dont ils ne se rapprochent ni par leur forme ni par leur arrangement. Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne faut voir rien de plus qu'une mise en ordre et une fixation définitive de textes traditionnels préexistants dans le travail attribué à Vyâsa, nom qui ne désigne véritablement ni un personnage historique, ni encore moins un « mythe », mais bien, ainsi que nous le notions plus haut, une collectivité intellectuelle. Dans ces conditions, la détermination de l'époque de Vyâsa, en admettant même qu'elle soit possible, n'a que l'intérêt d'un simple fait d'histoire, seins aucune portée doctrinale ; et il est évident, d'autre part, que cette époque peut comprendre une période d'un certain nombre de siècles ; elle pourrait même n'être jamais achevée, de sorte que la question de son point de départ serait seule à se poser réellement, ce qui ne veut pas dire qu'il soit possible de la résoudre, surtout par les procédés spéciaux de l'érudition occidentale.

La transmission orale antécédente est souvent indiquée dans un texte, mais sans aucune donnée chronologique, par ce qu'on appelle le *vansha* ou filiation traditionnelle ; c'est ce qui a lieu notamment pour la plupart des *Upanishads*. Seulement, à l'origine, il faut toujours recourir à une inspiration directe, d'ailleurs indiquée également dans le *vansha*, car il ne s'agit point là d'une œuvre individuelle ; peu importe que la tradition ait été exprimée ou formulée par tel ou tel individu, celui-ci n'en est point l'auteur pour cela, dès lors que cette tradition est essentiellement d'ordre supra-individuel. C'est pourquoi l'origine du *Vêda* est dite *apurushêya*, c'est-à-dire « non-humaine » : les circonstances historiques, non plus que d'autres contingences, n'exercent aucune influence sur le fond de la doctrine, qui a un caractère immuable et purement intemporel, et il est d'ailleurs évident que l'inspiration dont nous venons de parler peut se produire à n'importe quelle époque. La seule difficulté, ici, est peut-être de faire accepter par les Occidentaux une théorie de l'inspiration, et surtout de leur faire comprendre que cette théorie ne doit être ni mystique ni psychologique, qu'elle doit être

purement métaphysique ; cela supposerait, du reste, des développements qui ne rentrent point dans notre dessein présent. Ces quelques indications doivent suffire à faire au moins entrevoir ce que les Hindous veulent dire quand ils parlent de la perpétuité du *Vêda*, qui est aussi en corrélation, d'autre part, avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles, que nous ne pouvons songer à exposer ici ; ce dernier point peut fournir une explication du fait que, même postérieurement à l'usage de l'écriture, l'enseignement oral de la doctrine a toujours conservé dans l'Inde un rôle prépondérant.

Le *Vêda*, étant la connaissance traditionnelle par excellence, est le principe et le fondement commun de toutes les branches plus ou moins secondaires et dérivées de la doctrine ; et, pour celles-ci encore, la question du développement chronologique a fort peu d'importance. Il faut envisager la tradition dans son intégralité, et il n'y a pas à se demander ce qui, dans cette tradition, est primitif ou ne l'est pas, puisqu'il s'agit d'un ensemble parfaitement cohérent, ce qui ne veut point dire systématique, que tous les points de vue qu'il comporte peuvent être envisagés simultanément aussi bien que successivement, et que, par suite, il est peu intéressant de connaître l'ordre historique dans lequel ils ont été développés en fait. C'est même d'autant moins intéressant qu'il ne s'agirait jamais là, en réalité, que du développement de ces points de vue tel qu'il a été formulé par écrit dans les ouvrages que nous pouvons connaître, car, quand on sait voir au delà des textes et qu'on pénètre davantage au fond des choses, on est forcé de reconnaître qu'ils ont toujours été conçus simultanément dans leur principe même ; c'est pourquoi un texte traditionnel peut être susceptible d'une pluralité d'interprétations ou d'applications, en correspondance avec ces différents points de vue. On ne peut pas assigner à telle ou telle partie de la doctrine un auteur déterminé, pas plus qu'on ne peut le faire pour les textes védiques eux-mêmes, dans lesquels la doctrine tout entière est renfermée synthétiquement, pour autant du moins qu'elle est exprimable ; et, si tel auteur ou commentateur connu a exposé tel point plus ou moins particulier, cela ne veut évidemment pas dire qu'aucun autre ne l'avait fait avant lui, et encore moins que personne n'y avait songé jusque là, même si nul ne l'avait encore formulé dans un texte défini. L'exposition peut sans doute se modifier dans sa forme extérieure pour s'adapter aux circonstances ; mais, nous n'y insisterons jamais trop, le fond reste toujours rigoureusement le même, et ces modifications extérieures n'atteignent et n'affectent en rien l'essence de la doctrine. Ces considérations, en portant la question sur le terrain des principes, font comprendre les principales raisons de rembarras des chronologistes, en même temps que l'inanité de leurs recherches ; comme ces raisons, dont malheureusement ils ne se rendent point compte, tiennent à la nature même des choses, le mieux serait assurément d'en prendre son parti et de renoncer à soulever des questions insolubles, et, du reste, on s'y résignerait sans peine si l'on s'apercevait seulement que ces questions n'ont aucune portée sérieuse : c'est là ce que nous avons surtout voulu expliquer dans ce chapitre, dont il ne nous était pas possible de traiter complètement le sujet jusque dans ses aspects les plus profonds.

Orthodoxie et hétérodoxie

L'orthodoxie et l'hétérodoxie peuvent être envisagées, non pas seulement au point de vue religieux, bien que ce soit le cas le plus habituel en Occident, mais aussi au point de vue beaucoup plus général de la tradition sous tous ses modes ; en ce qui concerne l'Inde, c'est seulement de cette dernière façon qu'on peut les comprendre, puisqu'il n'y a rien qui y soit proprement religieux, tandis que, pour l'Occident, il n'y a au contraire rien de vraiment traditionnel en dehors de la religion. Pour ce qui est de la métaphysique et de tout ce qui en procède plus ou moins directement, l'hétérodoxie d'une conception n'est pas autre chose, au fond, que sa fausseté, résultant de son désaccord avec les principes fondamentaux ; et cette fausseté est même, le plus souvent, une absurdité manifeste, pour peu qu'on veuille ramener la question à la simplicité de ses données essentielles : il ne saurait en être autrement, dès lors que la métaphysique, comme nous l'avons dit, exclut tout ce qui présente un caractère hypothétique, pour n'admettre que ce dont la compréhension implique immédiatement la véritable certitude. Dans ces conditions, l'orthodoxie ne fait qu'un avec la connaissance véritable, puisqu'elle réside dans un accord constant avec les principes ; et, comme ces principes, pour la tradition hindoue, sont essentiellement contenus dans le *Vêda*, c'est évidemment l'accord avec le *Vêda* qui est ici le critérium de l'orthodoxie. Seulement, ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'il s'agit là bien moins de recourir à l'autorité des textes écrits que d'observer la parfaite cohérence de l'enseignement traditionnel dans son ensemble ; l'accord ou le désaccord avec les textes védiques n'est en somme qu'un signe extérieur de la vérité ou de la fausseté intrinsèque d'une conception, et c'est celle-ci qui constitue réellement son orthodoxie ou son hétérodoxie. S'il en est ainsi, objectera-t-on peut-être, pourquoi donc ne pas parler simplement de vérité ou de fausseté ? C'est que l'unité de la doctrine traditionnelle, avec toute la puissance qui lui est inhérente, fournit le guide le plus sûr pour empêcher les divagations individuelles de se donner libre cours ; il suffit d'ailleurs pour cela de la puissance qu'a la tradition elle-même, sans qu'il soit besoin de la contrainte exercée par une autorité plus ou moins analogue à une autorité religieuse : ceci résulte de ce que nous avons dit sur la vraie nature de l'unité hindoue. Là où cette puissance de la tradition est absente, et où il n'y a pas même une autorité extérieure pouvant y suppléer dans une certaine mesure, on ne voit que trop, par l'exemple de la philosophie occidentale moderne, à quelle confusion aboutit le développement et l'expansion sans frein des opinions les plus hasardeuses et les plus contradictoires ; si les conceptions fausses prennent alors naissance si facilement et parviennent même à s'imposer à la mentalité commune, c'est qu'il n'est plus possible de se référer à un accord avec les principes, parce qu'il n'y a plus de principes au vrai sens de ce mot. Au contraire, dans une civilisation essentiellement traditionnelle, les principes ne sont jamais perdus de vue, et il n'y a qu'à les appliquer, directement ou indirectement, dans un ordre ou dans un autre ; les conceptions qui s'en écartent se produiront donc beaucoup plus rarement, elles seront même exceptionnelles, et, s'il s'en produit cependant parfois, leur crédit ne sera jamais bien grand : ces déviations resteront toujours des anomalies comme elles l'ont été à leur origine, et, si leur gravité est telle qu'elles deviennent incompatibles avec les principes les plus essentiels de la tradition, elles se trouveront par là même rejetées en dehors de la civilisation où elles avaient pris naissance.

Pour donner un exemple qui éclairera ce que nous venons de dire, nous prendrons le cas de l'atomisme, sur lequel nous aurons encore à revenir par la suite : cette conception est nettement hétérodoxe, car elle est en désaccord formel avec le *Vêda*, et d'ailleurs sa fausseté est facilement démontrable, car elle implique en elle-même des éléments contradictoires ; hétérodoxie et absurdité sont donc bien véritablement synonymes au fond. Dans l'Inde, l'atomisme apparut tout d'abord dans l'école cosmologique de Kanâda ; il est à remarquer, du reste, que les conceptions hétérodoxes ne pouvaient guère se former dans les écoles adonnées à la spéculation purement métaphysique, parce que, sur le terrain des principes, l'absurdité ressort beaucoup plus immédiatement que dans les applications secondaires. Cette théorie atomiste ne fut jamais, chez les Hindous, qu'une simple anomalie sans grande importance, du moins tant qu'il ne vint pas s'y ajouter quelque chose de plus grave ; elle n'eut donc qu'une extension fort restreinte, surtout si on la compare à celle qu'elle devait acquérir plus tard chez les Grecs, où elle fut couramment acceptée par diverses écoles de « philosophie physique », parce que les principes traditionnels faisaient déjà défaut, et où l'Épicurisme surtout lui donna une diffusion considérable, dont l'influence s'exerce encore sur les Occidentaux modernes. Pour en revenir à l'Inde, l'atomisme ne se présenta tout d'abord que comme une théorie cosmologique

spéciale, dont la portée, comme telle, était assez limitée ; mais, pour ceux qui admettaient cette théorie, l'hétérodoxie sur ce point particulier devait logiquement entraîner l'hétérodoxie sur beaucoup d'autres points, car tout se tient étroitement dans la doctrine traditionnelle. Ainsi, la conception des atomes comme éléments constitutifs des choses a pour corollaire celle du vide dans lequel ces atomes doivent se mouvoir ; de là devait sortir tôt ou tard une théorie du « vide universel », entendu non point dans un sens métaphysique se rapportant au « non-manifesté », mais au contraire dans un sens physique ou cosmologique, et c'est ce qui eut lieu en effet avec certaines écoles bouddhiques qui, identifiant ce vide avec l'*ākāsha* ou éther, furent naturellement amenées par là à nier l'existence de celui-ci comme élément corporel, et à n'admettre plus que quatre éléments au lieu de cinq. Il faut encore noter, à ce propos, que la plupart des philosophes grecs n'ont admis aussi que quatre éléments, comme les écoles bouddhiques dont il s'agit, et que, si quelques-uns ont cependant parlé de l'éther, ils ne l'ont jamais fait que d'une façon assez restreinte, en lui donnant une acception beaucoup plus spéciale que les Hindous, et d'ailleurs beaucoup moins nette. Nous avons déjà dit suffisamment de quel côté doivent être les emprunts quand on constate des concordances de ce genre, et surtout quand ces emprunts sont faits d'une façon incomplète qui est peut-être leur marque la plus visible ; et qu'on n'aille pas objecter que les Hindous auraient « inventé » l'éther après coup, pour des raisons plus ou moins plausibles, analogues à celles qui le font accepter assez généralement par les physiciens modernes ; leurs raisons sont d'un tout autre ordre et ne sont point tirées de l'expérience ; il n'y a aucune « évolution » des conceptions traditionnelles, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, et d'ailleurs le témoignage des textes védiques est formel aussi bien pour l'éther que pour les quatre autres éléments corporels. Il semble donc que les Grecs, lorsqu'ils ont été en contact avec la pensée hindoue, n'aient, dans bien des cas, recueilli cette pensée que déformée et mutilée, et encore ne l'ont-ils pas toujours exposée fidèlement telle qu'ils l'avaient recueillie ; du reste, il est possible, comme nous l'avons indiqué, qu'ils se soient trouvés, au cours de leur histoire, en rapports plus directs et plus suivis avec les Bouddhistes, ou du moins, avec certains Bouddhistes, qu'avec les Hindous. Quoi qu'il en soit, ajoutons encore, en ce qui concerne l'atomisme, que ce qui en fait surtout la gravité, c'est que ses caractères le prédisposent à servir de fondement à ce « naturalisme » qui est aussi généralement contraire à la pensée orientale qu'il est fréquent, sous des formes plus ou moins accentuées, dans les conceptions occidentales ; on peut dire en effet que, si tout « naturalisme » n'est pas forcément atomiste, l'atomisme est toujours plus ou moins « naturaliste », en tendance tout au moins ; quand il s'incorpore à un système philosophique, comme ce fut le cas chez les Grecs, il devient même « mécaniste », ce qui ne veut pas toujours dire « matérialiste », car le matérialisme est chose toute moderne. Peu importe d'ailleurs ici, puisque, dans l'Inde, ce n'est point de systèmes philosophiques qu'il s'agit, non plus que de dogmes religieux : les déviations mêmes de la pensée hindoue n'ont jamais été ni religieuses ni philosophiques, et cela est vrai même pour le Bouddhisme, qui est pourtant, dans tout l'Orient, ce qui paraît se rapprocher le plus, à certains égards, des points de vue occidentaux, et ce qui, par la même, se prête le plus facilement aux fausses assimilations dont les orientalistes sont coutumiers ; à ce propos, et bien que l'étude du Bouddhisme ne rentre pas proprement dans notre sujet, il nous faut cependant en dire ici tout au moins quelques mots, ne serait-ce que pour dissiper certaines confusions courantes en Occident.

À propos du Bouddhisme ¹

Le Bouddhisme, venons-nous de dire, semble plus rapproché, ou plutôt moins éloigné des conceptions occidentales que les autres doctrines de l'Orient, et, par conséquent, plus facile à étudier pour les Occidentaux ; c'est sans doute là ce qui explique la prédilection marquée que lui témoignent les orientalistes. Ceux-ci, en effet, pensent trouver là quelque chose qui rentre dans les cadres de leur mentalité, ou qui du moins n'y échappe pas complètement ; en tout cas, ils ne s'y trouvent pas, comme dans les autres doctrines, gênés par une totale impossibilité de compréhension que, sans se l'avouer à eux-mêmes, ils doivent pourtant sentir plus ou moins confusément. Telle est du moins l'impression qu'ils éprouvent en présence de certaines formes du Bouddhisme, car, comme nous le dirons tout à l'heure, il y a bien des distinctions à faire à cet égard ; et, tout naturellement, ils veulent voir dans ces formes qui leur sont le plus accessibles le Bouddhisme véritable et en quelque sorte primitif, tandis que les autres n'en seraient, suivant eux, que des altérations plus ou moins tardives. Mais le Bouddhisme, quel qu'il soit, et même dans les aspects les plus « simplistes » qu'il ait pu revêtir dans quelques-unes de ses branches, est tout de même encore oriental malgré tout ; aussi les orientalistes poussent-ils beaucoup trop loin l'assimilation avec les points de vue occidentaux, par exemple quand ils veulent en faire l'équivalent d'une religion au sens européen du mot, ce qui, du reste, les jette parfois dans un singulier embarras : certains, ne reculant pas devant une contradiction dans les termes, n'ont-ils pas déclaré que c'était une « religion athée » ? En réalité, d'ailleurs, le Bouddhisme n'est pas plus « athée » qu'il n'est « théiste » ou « panthéiste » ; ce qu'il faut dire simplement, c'est qu'il ne se place pas au point de vue par rapport auquel ces divers termes ont un sens ; mais, s'il ne s'y place pas, c'est précisément qu'il n'est point une religion. Ainsi, cela même qui pourrait paraître le moins étranger à leur propre mentalité, les orientalistes trouvent encore moyen de le dénaturer par leurs interprétations, et même de plusieurs façons car, quand ils veulent y voir une philosophie, ils ne le dénaturent guère moins qu'en voulant en faire une religion : si par exemple on parle de « pessimisme » comme on le fait si souvent, ce n'est pas le Bouddhisme que l'on caractérise, ou du moins ce n'est que le Bouddhisme vu à travers la philosophie de Schopenhauer ; le Bouddhisme authentique n'est ni « pessimiste » ni « optimiste », car, pour lui, les questions ne se posent pas précisément de cette façon ; mais il faut croire qu'il est bien gênant pour certains de ne pouvoir appliquer à une doctrine les étiquettes occidentales.

La vérité est que le Bouddhisme n'est ni une religion ni une philosophie, bien que, surtout dans celles de ses formes qui ont la préférence des orientalistes, il soit plus rapproché de l'une et de l'autre à quelques égards que ne le sont les doctrines traditionnelles hindoues. En effet, il s'agit là d'écoles qui, s'étant mises en dehors de la tradition régulière, et ayant par là même perdu de vue la métaphysique véritable, devaient inévitablement être amenées à substituer à celle-ci quelque chose qui ressemble au point de vue philosophique dans une certaine mesure, mais dans une certaine mesure seulement. On y trouve même parfois des spéculations qui, si on ne les envisage que superficiellement, peuvent faire penser à la psychologie, mais, évidemment, ce n'est point là proprement de la psychologie, chose toute occidentale et, même en Occident, toute récente, puisqu'elle ne date réellement que de

1. À l'intention des lecteurs qui auraient eu connaissance de la première édition de ce livre, nous estimons opportun d'indiquer brièvement les raisons qui nous ont amené à modifier le présent chapitre : lorsqu'à paru cette première édition, nous n'avions aucun motif de mettre en doute que, comme on le prétend habituellement, les formes les plus restreintes et les plus nettement antimétaphysiques du Hīnayāna représentaient l'enseignement même de Shākya-Muni ; nous n'avions pas le temps d'entreprendre les longues recherches qui auraient été nécessaires pour approfondir davantage cette question, et d'ailleurs, ce que nous connaissions alors du Bouddhisme n'était nullement de nature à nous y engager. Mais, depuis lors, les choses ont pris un tout autre aspect par suite des travaux d'A. K. Coomaraswamy (qui lui-même n'était pas bouddhiste, mais hindou, ce qui garantit suffisamment son impartialité) et de sa réinterprétation du Bouddhisme originel, dont il est si difficile de dégager le véritable sens de toutes les hérésies qui sont venues s'y greffer ultérieurement et que nous avons naturellement eues surtout en vue lors de notre première rédaction ; il va de soi que, en ce qui concerne ces formes déviées, ce que nous avons écrit d'abord reste entièrement valable. Ajoutons à cette occasion que nous sommes toujours disposé à reconnaître la valeur traditionnelle de toute doctrine, où qu'elle se trouve, dès que nous en avons des preuves suffisantes ; mais malheureusement, si les nouvelles informations que nous avons eues ont été entièrement à l'avantage de la doctrine de Shākya-Muni (ce qui ne veut pas dire de toutes les écoles bouddhiques indistinctement), il en est tout autrement pour toutes les autres choses dont nous avons dénoncé le caractère antitraditionnel.

Locke ; il ne faudrait pas attribuer aux Bouddhistes une mentalité qui procède tout spécialement du moderne empirisme anglo-saxon. Le rapprochement, pour être légitime, ne doit point aller jusqu'à une assimilation et, semblablement, pour ce qui est de la religion, le Bouddhisme ne lui est effectivement comparable que sur un point, important sans doute, mais insuffisant pour faire conclure à une identité de pensée : c'est l'introduction d'un élément sentimental, qui du reste peut s'expliquer dans tous les cas par une adaptation aux conditions particulières de la période dans laquelle ont pris naissance les doctrines qui en sont affectées, et qui, par conséquent, est loin d'impliquer nécessairement que celles-ci soient toutes d'une même espèce. La différence réelle des points de vue peut être beaucoup plus essentielle qu'une ressemblance qui, en somme, porte surtout sur la forme d'expression des doctrines ; c'est là ce que méconnaissent notamment ceux qui parlent de « morale bouddhique » : ce qu'ils prennent pour de la morale, d'autant plus facilement que son côté sentimental peut en effet prêter à cette confusion, est en réalité envisagé sous un tout autre aspect et a une raison d'être bien différente, qui n'est pas même d'un ordre équivalent. Un exemple suffira pour permettre de s'en rendre compte : la formule bien connue : « Que les êtres soient heureux », concerne l'universalité des êtres, sans aucune restriction, et non les seuls êtres humains ; c'est là une extension dont le point de vue moral, par définition même, n'est aucunement susceptible. La « compassion » bouddhique n'est point la « pitié » de Schopenhauer ; elle serait bien plutôt comparable à la « charité cosmique » des Musulmans, qui est d'ailleurs parfaitement transposable en dehors de tout sentimentalisme. Il n'en reste pas moins que le Bouddhisme est incontestablement revêtu d'une forme sentimentale qui, sans aller jusqu'au « moralisme », constitue pourtant un élément caractéristique dont il y a lieu de tenir compte, d'autant plus que c'est un de ceux qui le différencient très nettement des doctrines hindoues, et qui le font apparaître comme certainement plus éloigné que celles-ci de la « primordialité » traditionnelle.

Un autre point qu'il est bon de noter à ce propos c'est qu'il existe un lien assez étroit entre la forme sentimentale d'une doctrine et sa tendance à la diffusion, tendance qui existe dans le Bouddhisme comme dans les religions, ainsi que le prouve son expansion dans la plus grande partie de l'Asie ; mais, là encore, il ne faut pas exagérer la ressemblance, et il n'est peut-être pas très juste de parler des « missionnaires » bouddhiques qui se répandirent hors de l'Inde à certaines époques, car, outre qu'il ne s'agit jamais là en fait que de quelques personnages isolés, le mot fait trop inévitablement songer aux méthodes de propagande et de prosélytisme qui sont le propre des Occidentaux. Ce qui est très remarquable d'autre part, c'est que, à mesure que cette diffusion se produisait, le Bouddhisme déclinait dans l'Inde même et finissait par s'y éteindre entièrement, après y avoir produit en dernier lieu des écoles dégénérées et nettement hétérodoxes, qui sont celles que visent les ouvrages hindous contemporains de cette dernière phase du Bouddhisme indien, notamment ceux de Shankarâchârya, qui ne s'en occupent jamais que pour réfuter les théories de ces écoles au nom de la doctrine traditionnelle, sans d'ailleurs les imputer aucunement au fondateur même du Bouddhisme, ce qui indique bien qu'il ne s'agissait là que d'une dégénérescence ; et le plus curieux est que ce sont précisément ces formes amoindries et déviées qui, aux yeux de la plupart des orientalistes, passent pour représenter avec la plus grande approximation possible le véritable Bouddhisme originel. Nous y reviendrons tout à l'heure ; mais, avant d'aller plus loin, il importe de bien préciser que, en réalité, l'Inde ne fut jamais bouddhiste, contrairement à ce que prétendent généralement les orientalistes, qui veulent en quelque sorte faire du Bouddhisme le centre même de tout ce qui concerne l'Inde et son histoire : l'Inde avant le Bouddhisme, l'Inde après le Bouddhisme, telle est la coupure la plus nette qu'ils croient pouvoir y établir, entendant d'ailleurs par là que le Bouddhisme laissa, même après son extinction totale, une empreinte profonde dans son pays d'origine, ce qui est complètement faux pour la raison même que nous venons d'indiquer. Il est vrai que ces orientalistes, qui s'imaginent que les Hindous ont dû faire des emprunts à la philosophie grecque, pourraient tout aussi bien soutenir, sans beaucoup plus d'in vraisemblance, qu'ils en ont fait aussi au Bouddhisme ; et nous ne sommes pas bien sûr que ce ne soit pas là le fond de la pensée de quelques-uns d'entre eux. Il faut reconnaître qu'il y a, à cet égard, quelques exceptions honorables, et c'est ainsi que Barth a dit que « le Bouddhisme a seulement eu l'importance d'un épisode », ce qui, en ce qui concerne l'Inde, est la stricte vérité ; mais, malgré cela, l'opinion contraire n'a pas cessé de prévaloir, sans parler, bien entendu, de la grossière ignorance du vulgaire qui, en Europe, se figure volontiers que le Bouddhisme règne encore actuellement dans l'Inde ! Ce qu'il faudrait dire, c'est seulement que, vers l'époque du roi Ashoka, c'est-à-dire vers le III^e siècle avant l'ère chrétienne, le

Bouddhisme eut dans l'Inde une période de grande extension, en même temps qu'il commençait à se répandre hors de l'Inde, et que cette période fut d'ailleurs promptement suivie de son déclin ; mais, même pour cette époque, si l'on voulait trouver une similitude dans le monde occidental, on devrait dire que cette extension fut bien plutôt comparable à celle d'un ordre monastique qu'à celle d'une religion s'adressant à tout l'ensemble de la population ; cette comparaison, sans être parfaite, serait assurément la moins inexacte de toutes.

Ce n'est pas encore tout en ce qui concerne les fantaisies des orientalistes : nous en voyons certains, comme Max Müller, s'efforcer de découvrir « les germes du Bouddhisme », c'est-à-dire, tout au moins suivant la façon dont ils le conçoivent, les germes de l'hétérodoxie, jusque dans les *Upanishads*¹ qui, faisant partie intégrante du *Vêda*, sont un des fondements essentiels de l'orthodoxie hindoue ; il serait assurément difficile de pousser plus loin l'absurdité et de faire preuve d'une incompréhension plus complète. Quelque idée qu'on se fasse du Bouddhisme, il est pourtant bien facile de comprendre que, né dans un milieu hindou et issu en quelque sorte de l'Hindouisme, il devait toujours, même en se détachant de celui-ci, garder quelque chose de commun avec lui, et que ce qu'on trouve de semblable de part et d'autre ne s'explique pas autrement ; M. Roussel a sans doute exagéré en sens contraire en insistant sur le manque absolu d'originalité de cette doctrine, mais cette opinion est du moins plus plausible que celle de Max Müller et n'implique en tout cas aucune contradiction, et nous ajouterons qu'elle exprimerait plutôt un éloge qu'une critique pour ceux qui, comme nous, s'en tiennent au point de vue traditionnel, puisque les différences entre les doctrines, pour être légitimes, ne peuvent être qu'une simple affaire d'adaptation, ne portant toujours que sur des formes d'expression plus ou moins extérieures et n'affectant aucunement les principes mêmes ; l'introduction de la forme sentimentale elle-même est dans ce cas, du moins tant qu'elle laisse subsister la métaphysique intacte au centre de la doctrine.

Cela dit, il faudrait maintenant se demander jusqu'à quel point on peut parler du Bouddhisme en général, comme on a l'habitude de le faire, sans s'exposer à commettre de multiples confusions ; pour éviter celles-ci, il faudrait au contraire avoir soin de préciser toujours de quel Bouddhisme il s'agit, car, en fait, le Bouddhisme a compris et comprend encore un grand nombre de branches ou d'écoles différentes, et l'on ne saurait attribuer à toutes indistinctement ce qui n'appartient en propre qu'à l'une ou à l'autre d'entre elles. Ces écoles peuvent, dans leur ensemble, se ranger dans les deux grandes divisions qui portent les noms de *Mahâyâna* et de *Hînayâna*, qu'on traduit ordinairement par « Grand véhicule » et « Petit véhicule », mais qu'il serait peut-être plus exact et plus clair tout à la fois de rendre par « Grande Voie » et « Petite Voie » ; il vaut beaucoup mieux garder ces noms, qui sont ceux qui les désignent authentiquement, que de leur substituer des dénominations comme celles de « Bouddhisme du Nord » et de « Bouddhisme du Sud », qui n'ont qu'une valeur purement géographique, d'ailleurs assez vague, et qui ne caractérisent aucunement les doctrines dont il s'agit. C'est le *Mahâyâna* seul qui peut être regardé comme représentant vraiment une doctrine complète, y compris le côté proprement métaphysique qui en constitue la partie supérieure et centrale ; au contraire, le *Hînayâna* apparaît comme une doctrine réduite en quelque sorte à son aspect le plus extérieur et n'allant pas plus loin que ce qui est accessible à la généralité des hommes, ce qui justifie sa dénomination et, naturellement, c'est dans cette branche amoindrie du Bouddhisme, dont le Bouddhisme de Ceylan est actuellement le représentant le plus typique, que se sont produites les déviations auxquelles nous avons fait allusion plus haut. C'est ici que les orientalistes renversent véritablement les rapports normaux, ils veulent que les écoles les plus déviées, celles qui poussent le plus loin l'hétérodoxie, soient l'expression la plus authentique du *Hînayâna*, et que le *Hînayâna* lui-même soit proprement le Bouddhisme primitif, ou tout au moins sa continuation régulière, à l'exclusion du *Mahâyâna* qui ne serait, suivant eux, que le produit d'une série d'altérations et d'adjonctions plus ou moins tardives. En cela, il ne font en somme que suivre les tendances antitraditionnelles de leur propre mentalité, qui les portent naturellement à sympathiser avec tout ce qui est hétérodoxe, et ils se conforment aussi plus particulièrement à cette fausse conception, à peu près générale chez les Occidentaux modernes, suivant laquelle ce qui est le plus simple, nous dirions volontiers le plus rudimentaire, doit être par là même le plus ancien ; avec de tels préjugés, il ne leur vient même pas à l'idée que ce pourrait bien être tout le contraire qui serait vrai. Dans ces conditions, il est permis de se demander quelle étrange caricature a bien pu être présentée aux Occidentaux comme étant le

1. *The Upanishads*, t. II, Introduction, pp. XXVI-XXVII et L-LII.

véritable Bouddhisme, tel que son fondateur l'aurait formulé, et l'on ne peut s'empêcher de sourire en pensant que c'est cette caricature qui est devenue un objet d'admiration pour tant d'entre eux, et qui les a séduits à tel point qu'il en est qui n'ont pas hésité à proclamer leur adhésion, d'ailleurs toute théorique et « idéale », à ce Bouddhisme qui se trouve être si extraordinairement conforme à leur tournure d'esprit « rationaliste » et « positiviste ».

Bien entendu, quand nous disons que le *Mahâyâna* devait être inclus dans le Bouddhisme dès son origine, cela doit se comprendre de ce que nous pourrions appeler son essence, indépendamment des formes plus ou moins spéciales qui sont propres à ses différentes écoles ; ces formes ne sont que secondaires, mais elles sont tout ce que permet d'y voir la « méthode historique », et c'est là ce qui donne une apparence de justification aux affirmations des orientalistes lorsqu'ils disent que le *Mahâyâna* est « tardif » ou qu'il n'est qu'un Bouddhisme « altéré ». Ce qui complique encore les choses, c'est que le Bouddhisme, en sortant de l'Inde, s'est modifié dans une certaine mesure et de façons diverses, et que d'ailleurs il devait forcément se modifier ainsi pour s'adapter à des milieux très différents ; mais toute la question serait de savoir jusqu'où vont ces modifications, et elle ne semble pas très facile à résoudre, surtout pour ceux qui n'ont à peu près aucune idée des doctrines traditionnelles avec lesquelles il s'est trouvé en contact. Il en est ainsi notamment pour l'Extrême-Orient, où le Taoïsme a manifestement influencé, tout au moins quant à leurs modalités d'expression, certaines branches du *Mahâyâna* ; l'école *Zen*, en particulier, a adopté des méthodes dont l'inspiration taoïste est tout à fait évidente. Ce fait peut s'expliquer par le caractère particulier de la tradition extrême-orientale, et par la séparation profonde qui existe entre ses deux parties intérieure et extérieure, c'est-à-dire entre le Taoïsme et le Confucianisme ; dans ces conditions, le Bouddhisme pouvait en quelque sorte prendre place dans un domaine intermédiaire entre l'un et l'autre, et l'on peut même dire que, dans certains cas, il a véritablement servi de « couverture extérieure » au Taoïsme, ce qui a permis à celui-ci de rester toujours très fermé, beaucoup plus facilement qu'il ne l'aurait pu sans cela. C'est ce qui explique aussi que le Bouddhisme extrême-oriental se soit assimilé certains symboles d'origine taoïste, et que, par exemple, il ait parfois identifié *Kouan-yin* à un *Bodhisattwa* ou plus précisément à un aspect féminin d'*Avalokitêshwara*, en raison de la fonction « providentielle » qui leur est commune ; et ceci, notons-le en passant, a encore causé une méprise des orientalistes qui, pour la plupart, ne connaissent guère le Taoïsme que de nom ; ils se sont imaginé que *Kouan-yin* appartenait en propre au Bouddhisme, et ils semblent ignorer complètement sa provenance essentiellement taoïste. Du reste, c'est assez leur habitude, quand ils se trouvent en présence de quelque chose dont ils ne savent pas déterminer exactement le caractère ou l'origine, de se tirer d'affaire en lui appliquant l'étiquette « bouddhique » ; c'est là un moyen assez commode de dissimuler leur embarras plus ou moins conscient, et ils y ont recours d'autant plus volontiers que, en vertu du monopole de fait qu'ils sont parvenus à établir à leur profit, ils sont à peu près sûrs que personne ne viendra les contredire ; que peuvent craindre à cet égard des gens qui posent en principe qu'il n'y a de compétence vraie, dans l'ordre d'études dont il s'agit, que celle qui s'acquiert à leur école ? Il va sans dire, du reste, que tout ce qu'ils déclarent ainsi « bouddhique » au gré de leur fantaisie, aussi bien que ce qui l'est réellement, n'est en tout cas pour eux que du « Bouddhisme altéré » ; dans un manuel d'histoire des religions que nous avons déjà mentionné, et où le chapitre relatif à la Chine témoigne d'ailleurs dans son ensemble d'une incompréhension fort regrettable, on déclare que, « du Bouddhisme primitif, il ne reste plus trace en Chine », et que les doctrines qui y existent actuellement « n'ont de Bouddhisme que le nom »¹ ; si l'on entend par « Bouddhisme primitif » ce que les orientalistes présentent comme tel, cela est tout à fait exact, mais il faudrait tout d'abord savoir si l'on doit accepter la conception qu'ils s'en font, ou si ce n'est pas plutôt celle-ci qui, au contraire, ne représente effectivement qu'un Bouddhisme dégénéré.

La question des rapports du Bouddhisme avec le Taoïsme est encore relativement facile à élucider, à la condition, bien entendu, de savoir ce qu'est le Taoïsme ; mais il faut reconnaître qu'il en est de plus complexes ; c'est surtout le cas lorsqu'il s'agit, non plus d'éléments appartenant à des traditions étrangères à l'Inde, mais bien d'éléments hindous, au sujet desquels il peut être difficile de dire s'ils ont toujours été plus ou moins étroitement associés au Bouddhisme, du fait même de l'origine indienne de celui-ci, ou s'ils ne se sont intégrés qu'après coup à certaines de ses formes. Il en est ainsi, par exemple, pour les éléments shivaïstes qui tiennent une si grande place dans le Bouddhisme

1. *Christus*, ch IV, p. 187.

thibétain, désigné communément sous le nom assez peu correct de « Lamaïsme » ; cela n'est d'ailleurs pas exclusivement particulier au Thibet, car on rencontre aussi à Java un *Shiva-Buddha* qui témoigne d'une semblable association poussée aussi loin qu'il est possible. En fait, la solution de cette question pourrait se trouver dans l'étude des relations du Bouddhisme, même originel, avec le Tantrisme ; mais ce dernier est si mal connu en Occident qu'il serait à peu près inutile d'en parler sans entrer dans de trop longues considérations qui ne sauraient trouver place ici ; aussi nous bornerons-nous à cette simple indication, pour la même raison qui nous a déterminé à ne faire qu'une brève mention de la civilisation thibétaine, en dépit de son importance, lorsque nous avons énuméré les grandes divisions de l'Orient.

Maintenant il nous reste encore un dernier point à traiter au moins sommairement : pourquoi le Bouddhisme s'est-il tellement répandu hors de son pays d'origine et y a-t-il eu un si grand succès, alors que, dans ce pays même, il a dégénéré assez rapidement et a fini par s'éteindre, et n'est-ce pas précisément dans cette diffusion au dehors que résiderait la véritable raison d'être du Bouddhisme lui-même ? Ce que nous voulons dire, c'est que le Bouddhisme apparaît comme ayant été réellement destiné à des peuples non indiens ; il fallait cependant qu'il prît son origine de l'Hindouisme même, afin qu'il en reçût les éléments qui devaient être transmis ailleurs après une adaptation nécessaire ; mais cette tâche étant accomplie, il était en somme normal qu'il disparût de l'Inde où il n'avait pas sa vraie place. On pourrait, à cet égard, faire assez justement une comparaison entre la situation du Bouddhisme par rapport à l'Hindouisme et celle du Christianisme par rapport au Judaïsme, à la condition, bien entendu, de tenir toujours compte des différences de points de vue sur lesquelles nous avons insisté. En tout cas, cette considération est la seule qui permette de reconnaître au Bouddhisme, sans commettre d'illogisme, le caractère de doctrine traditionnelle qu'il est impossible de refuser tout au moins au *Mahâyâna*, en même temps que l'hétérodoxie non moins évidente des formes ultimes et déviées du *Hīnayâna* ; et c'est elle qui explique ce qu'a pu être réellement la mission du Bouddha. Si celui-ci avait enseigné la doctrine hétérodoxe que lui attribuent les orientalistes, il serait tout à fait inconcevable que nombre d'Hindous orthodoxes n'hésitent pas à le regarder comme un *Avatâra*, c'est-à-dire comme une « manifestation divine », dont ce qui est rapporté de lui présente d'ailleurs en effet tous les caractères ; il est vrai que les orientalistes, qui entendent écarter de parti pris tout ce qui est d'ordre « non humain » prétendent que ce n'est là que la « légende », c'est-à-dire quelque chose de dénué de toute valeur historique, et que cela encore est étranger au « Bouddhisme primitif », mais, si l'on écarte ces traits « légendaires », que reste-t-il du fondateur du Bouddhisme en tant qu'individualité purement humaine ? Cela serait assurément bien difficile à dire, mais la « critique » occidentale ne s'embarrasse pas pour si peu et, pour écrire une vie du Bouddha accommodée à ses vues, elle va jusqu'à poser en principe, avec Oldenberg, que les « Indo-Germains n'admettent pas le miracle » ; comment garder son sérieux devant de pareilles affirmations ? Cette soi-disant « reconstitution historique » de la vie de Bouddha vaut tout juste autant que celle de sa doctrine « primitive », et elle procède tout entière des mêmes préjugés ; dans l'une comme dans l'autre, il s'agit avant tout de supprimer tout ce qui gêne la mentalité moderne, et c'est au moyen de ce procédé éminemment « simpliste » que ces gens s'imaginent atteindre la vérité.

Nous n'en dirons pas davantage là-dessus, puisque ce n'est pas le Bouddhisme que nous nous proposons d'étudier ici, et qu'il nous suffisait en somme de le « situer », d'une part, par rapport aux doctrines hindoues et, d'autre part, par rapport aux points de vue occidentaux auxquels on cherche à l'assimiler plus ou moins indûment. Nous pouvons donc, après cette digression, revenir aux conceptions proprement hindoues, mais nous ne le ferons pas sans formuler encore une dernière réflexion qui pourra servir en quelque sorte de conclusion à tout ce qui vient d'être dit : si les orientalistes, qui se sont pour ainsi dire « spécialisés » dans le Bouddhisme, commettent à son sujet tant de graves erreurs, que peut bien valoir ce qu'ils disent des autres doctrines, qui n'ont jamais été pour eux qu'un objet d'études secondaires et presque « accidentel » par rapport à celui-là ?

La loi de Manu

Parmi les notions qui sont susceptibles de causer un grand embarras aux Occidentaux, parce qu'elles n'ont point d'équivalent chez eux, on peut citer celle qui est exprimée en sanskrit par le mot *dharma* ; assurément, il ne manque pas de traductions proposées par les orientalistes, mais dont la plupart sont grossièrement approximatives ou même tout à fait erronées, toujours en raison des confusions de points de vue que nous avons signalées. Ainsi, on veut parfois rendre *dharma* par « religion », alors que le point de vue religieux ne s'applique point ; mais, en même temps, on doit reconnaître que ce n'est pas la conception de la doctrine, supposée à tort religieuse, que ce mot désigne proprement. D'autre part, s'il s'agit de l'accomplissement des rites, qui n'ont pas davantage le caractère religieux, ils sont désignés, dans leur ensemble, par un autre mot, celui de *karma*, qui est pris alors dans une acception spéciale, technique en quelque sorte, son sens général étant celui d'« action ». Pour ceux qui veulent à toute force voir une religion dans la tradition hindoue, il resterait alors ce qu'ils croient être la morale, et c'est celle-ci qui serait appelée plus précisément *dharma* ; de là, suivant les cas, des interprétations diverses et plus ou moins secondaires comme celles de « vertu », de « justice », de « mérite », de « devoir », toutes notions exclusivement morales en effet, mais qui, par cela même, ne rendent à aucun degré la conception dont il s'agit. Le point de vue moral, sans lequel ces notions sont dépourvues de sens, n'existe point dans l'Inde ; nous y avons déjà suffisamment insisté, et nous avons même indiqué que le Bouddhisme, qui seul pourrait paraître propre à l'introduire, n'avait pas été jusque là dans la voie du sentimentalisme. D'ailleurs, ces mêmes notions, remarquons-le en passant, ne sont pas toutes également essentielles au point de vue moral lui-même ; nous voulons dire qu'il en est certaines qui ne sont pas communes à toute conception morale : ainsi, l'idée de devoir ou d'obligation est absente de la plupart des morales antiques, de celle des Stoïciens notamment ; ce n'est que chez les modernes, et surtout depuis Kant, qu'elle est arrivée à jouer un rôle prépondérant. Ce qu'il importe de noter à ce propos, parce que c'est là une des sources d'erreur les plus fréquentes, c'est que des idées ou des points de vue qui sont devenus habituels tendent par là même à paraître essentiels ; c'est pourquoi on s'efforce de les transporter dans l'interprétation de toutes les conceptions, même les plus éloignées dans le temps ou dans l'espace, et pourtant il n'y aurait souvent pas besoin de remonter bien loin pour en découvrir l'origine et le point de départ.

Cela dit pour écarter les fausses interprétations, qui sont les plus courantes, nous essaierons d'indiquer, aussi nettement qu'il est possible, ce qu'il faut entendre réellement par *dharma*. Comme le montre le sens de la racine verbale *dhri* dont il est dérivé, ce mot, dans sa signification la plus générale, ne désigne rien d'autre qu'une « manière d'être » ; c'est, si l'on veut, la nature essentielle d'un être, comprenant tout l'ensemble de ses qualités ou propriétés caractéristiques, et déterminant, par les tendances ou les dispositions qu'elle implique, la façon dont cet être se comporte, soit en totalité, soit par rapport à chaque circonstance particulière. La même notion peut être appliquée, non pas seulement à un être unique, mais à une collectivité organisée, à une espèce, à tout l'ensemble des êtres d'un cycle cosmique ou d'un état d'existence, ou même à l'ordre total de l'Univers ; c'est alors, à un degré ou à un autre, la conformité à la nature essentielle des êtres, réalisée dans la constitution hiérarchiquement ordonnée de leur ensemble ; c'est aussi, par conséquent, l'équilibre fondamental, l'harmonie intégrale résultant de cette hiérarchisation, à quoi se réduit d'ailleurs la notion même de « justice » quand on la dépouille de son caractère spécifiquement moral. Envisagé ainsi en tant que principe d'ordre, donc comme organisation et disposition intérieure, pour un être ou pour un ensemble d'êtres, *dharma* peut, en un sens, s'opposer à *karma*, qui n'est que l'action par laquelle cette disposition sera manifestée extérieurement, pourvu que l'action soit normale, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres et de leurs états et aux rapports qui en dérivent. Dans ces conditions, ce qui est *adharma*, ce n'est point le « péché » au sens théologique, non plus que le « mal » au sens moral, notions qui sont aussi étrangères l'une que l'autre à l'esprit hindou ; c'est simplement la « non-conformité » avec la nature des êtres, le déséquilibre, la rupture de l'harmonie, la destruction ou le renversement des rapports hiérarchiques. Sans doute, dans l'ordre universel, la somme de tous les déséquilibres particuliers concourt toujours à l'équilibre total, que rien ne saurait rompre ; mais, en chaque point pris à part et en lui-même, le déséquilibre est possible et concevable, et, que ce soit dans l'application sociale ou ailleurs, il n'est point besoin de lui attribuer le moindre caractère moral pour le définir comme contraire, selon sa portée propre, à la « loi d'harmonie » qui régit à la fois

l'ordre cosmique et l'ordre humain. Le sens de la « loi » étant ainsi précisé, et d'ailleurs dégagé de toutes les applications particulières et dérivées auxquelles il peut donner lieu, nous pouvons accepter ce mot de « loi » pour traduire *dharma*, d'une façon encore imparfaite sans doute, mais moins inexacte que les autres termes empruntés aux langues occidentales; seulement, encore une fois, ce n'est, nullement de loi morale qu'il s'agit, et les notions mêmes de loi scientifique et de loi sociale ou juridique ne se réfèrent ici qu'à des cas spéciaux.

La « loi » peut être envisagée en principe comme un « vouloir universel », par une transposition analogique qui ne laisse d'ailleurs subsister dans une telle conception rien de personnel, ni, à plus forte raison, rien d'anthropomorphique. L'expression de ce vouloir dans chaque état de l'existence manifestée est désignée comme *Prajapati* ou le « Seigneur des êtres produits » ; et, dans chaque cycle cosmique spécial, ce même vouloir se manifeste comme le *Manu* qui donne à ce cycle sa propre loi. Ce nom de *Manu* ne doit donc pas être pris pour celui d'un personnage mythique, légendaire ou historique ; il est proprement la désignation d'un principe, qu'on pourrait définir, suivant la signification de la racine verbale *man*, comme « intelligence cosmique » ou « pensée réfléchie de l'ordre universel ». Ce principe est regardé, d'autre part, comme le prototype de l'homme, qui est appelé *mânava* en tant qu'on le considère essentiellement comme « être pensant », caractérisé par la possession du *mana*, élément mental ou rationnel ; la conception du *Manu* est donc équivalente, au moins sous certains rapports, à celle que d'autres traditions, notamment la *Qabbalah* hébraïque et l'ésotérisme musulman, désignent comme l'« Homme universel », et à ce que le Taoïsme appelle le « Roi ». Nous avons vu précédemment que le nom de Vyâsa désigne, non pas un homme, mais une fonction ; seulement, c'est une fonction historique en quelque sorte, tandis qu'ici il s'agit d'une fonction cosmique, qui ne pourra devenir historique que dans son application spéciale à l'ordre social, et sans d'ailleurs que cela même suppose aucune « personnification ». En somme, la loi de *Manu*, pour un cycle ou pour une collectivité quelconque, ce n'est pas autre chose que l'observation des rapports hiérarchiques naturels qui existent entre les êtres soumis aux conditions spéciales de ce cycle ou de cette collectivité, avec l'ensemble des prescriptions qui en résultent normalement. Pour ce qui est de la conception des cycles cosmiques, nous n'y insisterons pas ici, d'autant plus que, pour la rendre facilement intelligible, il faudrait entrer dans d'assez longs développements ; nous dirons seulement qu'il y a entre eux, non une succession chronologique, mais un enchaînement logique et causal, chaque cycle étant déterminé dans son ensemble par l'antécédent et déterminant à son tour le conséquent, par une production continue, soumise à la « loi d'harmonie » qui établit l'analogie constitutive de tous les modes de la manifestation universelle.

Quand on en arrive à l'application sociale, la « loi », prenant son acception spécifiquement juridique, pourra être formulée dans un *shâstra* ou code, qui, en tant qu'il exprimera le « vouloir cosmique » à son degré particulier, sera rapporté à *Manu*, ou, plus précisément, au *Manu* du cycle actuel ; mais, naturellement, cette attribution ne fait point du *Manu* l'auteur du *shâstra*, du moins dans le sens ordinaire où l'on dit qu'un ouvrage purement humain est de tel ou tel auteur. Ici encore, comme pour les textes védiques, il n'y a donc pas d'origine historique rigoureusement assignable, et d'ailleurs, comme nous l'avons expliqué, la question de cette origine est d'importance nulle au point de vue doctrinal ; mais il y a une grande différence à signaler entre les deux cas : tandis que les textes védiques sont désignés par le terme *shruti*, comme étant le fruit d'une inspiration directe, le *dharma-shâstra* appartient seulement à la classe d'écrits traditionnels appelée *Smriti*, dont l'autorité est moins fondamentale, et qui comprend également les *Purânas* et les *Itihâsas*, que l'érudition occidentale ne regarde que comme des poèmes « mythiques » et « épiques », faute de saisir le sens symbolique profond qui en fait tout autre chose que de la « littérature ». La distinction entre *Shruti* et *Smriti* équivaut, au fond, à celle de l'intuition intellectuelle pure et immédiate, qui s'applique exclusivement au domaine des principes métaphysiques, et de la conscience réfléchie, de nature rationnelle, qui s'exerce sur les objets de connaissance appartenant à l'ordre individuel, ce qui est bien le cas quand il s'agit d'applications sociales ou autres. Malgré cela, l'autorité traditionnelle du *dharma-shâstra* ne vient point des auteurs humains qui ont pu le formuler, oralement d'abord sans doute, par écrit ensuite, et c'est pourquoi ces auteurs sont demeurés inconnus et indéterminés ; elle vient exclusivement de ce qui en fait vraiment l'expression de la loi de *Manu*, c'est-à-dire de sa conformité avec l'ordre naturel des existences qu'il est destiné à régir.

Principe de l'institution des castes

À l'appui de ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent, nous ajouterons quelques précisions en ce qui concerne l'institution des castes, d'importance primordiale dans la loi de *Manu*, et si profondément incomprise de la généralité des Européens. Nous poserons tout d'abord cette définition : la caste, que les Hindous désignent indifféremment par l'un ou l'autre des deux mots *jâti* et *varna*, est une fonction sociale déterminée par la nature propre de chaque être humain. Le mot *varna*, dans son sens primitif, signifie « couleur », et certains ont voulu trouver là une preuve ou tout au moins un indice du fait supposé que la distinction des castes aurait été fondée à l'origine sur des différences de race ; mais il n'en est rien, car le même mot a, par extension, le sens de « qualité » en général, d'où son emploi analogique pour désigner la nature particulière d'un être, ce qu'on peut appeler son « essence individuelle », et c'est bien là ce qui détermine la caste, sans que la considération de la race ait à intervenir autrement que comme un des éléments qui peuvent influencer sur la constitution de la nature individuelle. Quant au mot *jâti*, son sens propre est celui de « naissance », et l'on prétend en conclure que la caste est essentiellement héréditaire, ce qui est encore une erreur : si elle est le plus souvent héréditaire en fait, elle ne l'est point strictement en principe, le rôle de l'hérédité dans la formation de la nature individuelle pouvant être prépondérant dans la majorité des cas, mais n'étant pourtant nullement exclusif ; ceci appelle d'ailleurs quelques explications complémentaires.

L'être individuel est regardé, dans son ensemble, comme un composé de deux éléments, qui sont appelés respectivement *nâma*, le nom, et *rûpa*, la forme ; ces deux éléments sont en somme l'« essence » et la « substance » de l'individualité, ou ce que l'école aristotélicienne appelle « forme » et « matière », ces termes ayant d'ailleurs un sens technique bien différent de leur acception courante ; il faut même remarquer que celui de « forme », au lieu de désigner l'élément que nous nommons ainsi pour traduire le sanskrit *rûpa*, désigne alors au contraire l'autre élément, celui qui est proprement « l'essence individuelle ». Nous devons ajouter que la distinction que nous venons d'indiquer, bien qu'analogue à celle de l'âme et du corps chez les Occidentaux, est loin de lui être rigoureusement équivalente : la forme n'est pas exclusivement la forme corporelle, encore qu'il ne nous soit pas possible d'insister ici sur ce point ; quant au nom, ce qu'il représente est l'ensemble de toutes les qualités ou attributions caractéristiques de l'être considéré. Il y a lieu ensuite de faire une autre distinction à l'intérieur de « l'essence individuelle » : *nâmika*, ce qui se rapporte au nom, dans un sens plus restreint, ou ce que doit exprimer le nom particulier de chaque individu, est l'ensemble des qualités qui appartiennent en propre à celui-ci, sans qu'il les tienne d'autre chose que de lui-même ; *gotrika*, ce qui appartient à la race ou à la famille, est l'ensemble des qualités que l'être tient de son hérédité. On pourrait trouver une représentation analogique de cette seconde distinction dans l'attribution à un individu d'un « prénom », qui lui est spécial, et d'un « nom de famille » ; il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur la signification originelle des noms et sur ce qu'ils devraient être normalement destinés à exprimer, mais, ces considérations ne rentrant pas dans notre dessein actuel, nous nous bornerons à indiquer que la détermination du nom véritable se confond en principe avec celle de la nature individuelle elle-même. La « naissance », au sens du sanskrit *jâti*, est proprement la résultante des deux éléments *nâmika* et *gotrika* : il faut donc y faire la part de l'hérédité, et elle peut être considérable, mais aussi la part de ce par quoi l'individu se distingue de ses parents et des autres membres de sa famille. Il est évident, en effet, qu'il n'y a pas deux êtres qui présentent exactement le même ensemble de qualités, soit physiques, soit psychiques : à côté de ce qui leur est commun, il y a aussi ce qui les différencie ; ceux-là mêmes qui voudraient tout expliquer dans l'individu par l'influence de l'hérédité seraient sans doute fort embarrassés pour appliquer leur théorie à un cas particulier quelconque ; cette influence n'est pas niable, mais il y a d'autres éléments dont il faut tenir compte, comme le fait précisément la théorie que nous venons d'exposer.

La nature propre de chaque individu comporte nécessairement, dès l'origine, tout l'ensemble des tendances et des dispositions qui se développeront et se manifesteront au cours de son existence, et qui détermineront notamment, puisque c'est ce dont il s'agit plus spécialement ici, son aptitude à telle ou telle fonction sociale. La connaissance de la nature individuelle doit donc permettre d'assigner à chaque être humain la fonction qui lui convient en raison de cette nature même, ou, en d'autres termes, la place qu'il doit normalement occuper dans l'organisation sociale. On peut

concevoir facilement que c'est là le fondement d'une organisation vraiment hiérarchique, c'est-à-dire strictement conforme à la nature des êtres, suivant l'interprétation que nous avons donnée de la notion de *dharmā* ; les erreurs d'application, toujours possibles sans doute, et surtout dans les périodes d'obscurité de la tradition, ne diminuent d'ailleurs en rien la valeur du principe, et l'on peut dire que la négation de celui-ci implique, théoriquement tout au moins, sinon toujours pratiquement, la destruction de toute hiérarchie légitime. On voit en même temps combien est absurde l'attitude des Européens qui s'indignent qu'un homme ne puisse passer de sa caste dans une caste supérieure : cela n'impliquerait, en réalité, ni plus ni moins qu'un changement de nature individuelle, c'est-à-dire que cet homme devrait cesser d'être lui-même pour devenir un autre homme, ce qui est une impossibilité manifeste ; ce qu'un être est potentiellement dès sa naissance, il le sera pendant son existence individuelle tout entière. La question de savoir pourquoi un être est ce qu'il est et n'est pas un autre être est d'ailleurs de celles qui n'ont pas à se poser ; la vérité est que chacun, selon sa nature propre, est un élément nécessaire de l'harmonie totale et universelle. Seulement, il est bien certain que des considérations de ce genre sont complètement étrangères à ceux qui vivent dans des sociétés dont la constitution manque de principe et ne repose sur aucune hiérarchie, comme les sociétés occidentales modernes, où tout homme peut remplir presque indifféremment les fonctions les plus diverses, y compris celles auxquelles il est le moins adapté, et où, de plus, la richesse matérielle tient lieu à peu près exclusivement de toute supériorité effective.

De ce que nous avons dit sur la signification du *dharmā*, il résulte que la hiérarchie sociale doit reproduire analogiquement, selon ses conditions propres, la constitution de l'« Homme universel » ; nous entendons par là qu'il y a correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain, et que cette correspondance, qui se retrouve naturellement dans l'organisation de l'individu, qu'on l'envisage d'ailleurs dans son intégralité ou même simplement dans sa partie corporelle, doit être également réalisée, sous le mode qui lui convient spécialement, dans l'organisation de la société. La conception du « corps social », avec des organes et des fonctions comparables à ceux d'un être vivant, est d'ailleurs familière aux sociologues modernes ; mais ceux-ci sont allés beaucoup trop loin en ce sens, oubliant que correspondance et analogie ne veulent point dire assimilation et identité, et que la comparaison légitime entre les deux cas doit laisser subsister une diversité nécessaire dans les modalités d'application respectives ; de plus, ignorant les raisons profondes de l'analogie, ils n'ont jamais pu en tirer aucune conclusion valable quant à l'établissement d'une véritable hiérarchie. Ces réserves étant faites, il est évident que les expressions qui pourraient faire croire à une assimilation ne devront être prises que dans un sens purement symbolique, comme le sont aussi les désignations empruntées aux diverses parties de l'individu humain lorsqu'on les applique analogiquement à « l'Homme universel ». Ces remarques suffisent pour permettre de comprendre sans difficulté la description symbolique de l'origine des castes, telle qu'elle se rencontre en de nombreux textes, et tout d'abord dans le *Purusha-sūkta* du *Rig-Vêda* : « De *Purusha*, le *Brâhmana* fut la bouche, le *Kshatriya* les bras, le *Vaishya* les hanches ; le *Shûdra* naquit sous ses pieds »¹.

On trouve ici l'énumération des quatre castes dont la distinction est le fondement de l'ordre social, et qui sont d'ailleurs susceptibles de subdivisions secondaires plus ou moins nombreuses : les *Brâhmanas* représentent essentiellement l'autorité spirituelle et intellectuelle ; les *Kshatriyas*, le pouvoir administratif, comportant à la fois les attributions judiciaires et militaires, et dont la fonction royale n'est que le degré le plus élevé ; les *Vaishyas*, l'ensemble des diverses fonctions économiques au sens le plus étendu de ce mot, comprenant les fonctions agricoles, industrielles, commerciales et financières ; quant aux *Shûdras*, ils accomplissent tous les travaux nécessaires pour assurer la subsistance purement matérielle de la collectivité. Il importe d'ajouter que les *Brâhmanas* ne sont aucunement des « prêtres » au sens occidental et religieux de ce mot : sans doute, leurs fonctions comportent l'accomplissement des rites de différents ordres, parce qu'ils doivent posséder les connaissances nécessaires pour donner à ces rites toute leur efficacité ; mais elles comportent aussi, et avant tout, la conservation et la transmission régulière de la doctrine traditionnelle ; d'ailleurs, chez la plupart des peuples antiques, la fonction d'enseignement, que figure la bouche dans le symbolisme précédent, était également regardée comme la fonction sacerdotale par excellence, par là même que la civilisation tout entière reposait sur un principe doctrinal. Pour la même raison, les déviations de la doctrine apparaissent généralement comme liées à une subversion de la hiérarchie sociale, comme

1. *Rig-Vêda*, X, 90.

on pourrait le voir notamment dans le cas des tentatives faites à diverses reprises par les *Kshatriyas* pour rejeter la suprématie des *Brâhmanas*, suprématie dont la raison d'être apparaît nettement par tout ce que nous avons dit sur la vraie nature de la civilisation hindoue. D'autre part, pour compléter les considérations que nous venons d'exposer sommairement, il y aurait lieu de signaler les traces que ces conceptions traditionnelles et primordiales avaient pu laisser dans les institutions anciennes de l'Europe, notamment en ce qui concerne l'investiture du « droit divin » conférée aux rois, dont le rôle était regardé à l'origine, ainsi que l'indique la racine même du mot *rex*, comme essentiellement régulateur de l'ordre social, mais nous ne pouvons que noter ces choses en passant, sans y insister autant qu'il conviendrait peut-être pour en faire ressortir tout l'intérêt.

La participation à la tradition n'est pleinement effective que pour les membres des trois premières castes ; c'est ce qu'expriment les diverses désignations qui leur sont exclusivement réservées, comme celle d'*ârya*, que nous avons déjà mentionnée, et de *dwija* ou « deux fois né » ; la conception de la « seconde naissance », entendue dans un sens purement spirituel, est d'ailleurs de celles qui sont communes à toutes les doctrines traditionnelles, et le Christianisme lui-même en présente, dans le rite du baptême, l'équivalent en mode religieux. Pour les *Shûdras*, leur participation est surtout indirecte et comme virtuelle, car elle ne résulte généralement que de leurs rapports avec les castes supérieures ; du reste, pour reprendre l'analogie du « corps social », leur rôle ne constitue pas proprement une fonction vitale, mais une activité mécanique en quelque sorte, et c'est pourquoi ils sont représentés comme naissant, non pas d'une partie du corps de *Purusha* ou de l'« Homme universel », mais de la terre qui est sous ses pieds, et qui est l'élément dans lequel s'élabore la nourriture corporelle. Il existe cependant une autre version suivant laquelle le *Shûdra* est né des pieds mêmes du *Purusha*¹ ; mais la contradiction n'est qu'apparente, et il s'agit seulement là en somme de deux points de vue différents, dont le premier fait surtout ressortir la différence importante qui existe entre les trois premières castes et les *Shûdras*, tandis que le second se rapporte au fait que, malgré cette différence, les *Shûdras* participent cependant aussi à la tradition. À propos de cette même représentation, nous devons encore faire remarquer que la distinction des castes est parfois appliquée, par transposition analogique, non seulement à l'ensemble des êtres humains, mais à celui de tous les êtres animés et inanimés que comprend la nature entière, de même qu'il est dit que ces êtres naquirent tous de *Purusha* : c'est ainsi que le *Brâhmana* est regardé comme le type des êtres immuables, c'est-à-dire supérieurs au changement, et le *Kshatriya* comme celui des êtres mobiles ou soumis au changement, parce que leurs fonctions se rapportent respectivement à l'ordre de la contemplation et à celui de l'action. Cela fait voir assez quelles sont les questions de principe impliquées en tout ceci, et dont la portée dépasse de beaucoup les limites du domaine social, auquel leur application a été envisagée plus particulièrement ici ; ayant ainsi montré ce qu'est cette application dans l'organisation traditionnelle de la civilisation hindoue, nous ne nous arrêterons pas davantage sur l'étude des institutions sociales, qui ne fait pas l'objet principal du présent exposé.

1. *Mânava-Dharma-Shâstra* (Loi de Manu), I^{er} adhaya, shloka 31 ; *Vishnu-Purâna* (1,6).

Shivaïsme et Vishnuïsme

Le Principe suprême, total et universel, que les doctrines religieuses de l'Occident appellent « Dieu », doit-il être conçu comme impersonnel ou comme personnel ? Cette question peut donner lieu à des discussions interminables, et d'ailleurs sans objet, parce qu'elle ne procède que de conceptions partielles et incomplètes, qu'il serait vain de chercher à concilier sans s'élever au-dessus du domaine spécial, théologique ou philosophique, qui est proprement le leur. Au point de vue métaphysique, il faut dire que ce Principe est à la fois impersonnel et personnel, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage : impersonnel ou, si l'on veut, « supra-personnel » en soi ; personnel par rapport à la manifestation universelle, mais, bien entendu, sans que cette « personnalité divine » présente le moindre caractère anthropomorphique, car il faut se garder de confondre « personnalité » et « individualité ». La distinction fondamentale que nous venons de formuler, et par laquelle les contradictions apparentes des points de vue secondaires et multiples se résolvent en l'unité d'une synthèse supérieure, est exprimée par la métaphysique extrême-orientale comme la distinction du « Non-Être » et de l'« Être » ; elle n'est pas moins nette dans la doctrine hindoue, comme le veut d'ailleurs l'identité essentielle de la métaphysique pure sous la diversité des formes dont elle peut être revêtue. Le Principe impersonnel, donc absolument universel, est désigné comme *Brahma* ; la « personnalité divine », qui en est une détermination ou une spécification, impliquant un moindre degré d'universalité, a pour appellation la plus générale celle d'*Ishwara*. *Brahma*, dans son Infinité, ne peut être caractérisé par aucune attribution positive, ce qu'on exprime en disant qu'il est *nirguna* ou « au delà de toute qualification », et encore *nirvishêsha* ou « au delà de toute distinction » ; par contre, *Ishwara* est dit *saguna* ou « qualifié », et *savishêsha* ou « conçu distinctement » parce qu'il peut recevoir de telles attributions, qui s'obtiennent par une transposition analogique, dans l'universel, des diverses qualités ou propriétés des êtres dont il est le principe. Il est évident qu'on peut concevoir ainsi une indéfinité d'« attributs divins », et que, d'ailleurs, on pourrait transposer, en l'envisageant dans son principe, n'importe quelle qualité ayant une existence positive ; du reste, chacun de ces attributs ne doit être considéré en réalité que comme une base ou un support pour la méditation d'un certain aspect de l'Être universel. Ce que nous avons dit au sujet du symbolisme permet de se rendre compte de la façon dont l'incompréhension qui donne naissance à l'anthropomorphisme peut avoir pour résultat de faire des « attributs divins » autant de « dieux », c'est-à-dire d'entités conçues sur le type des êtres individuels, et auxquelles est prêtée une existence propre et indépendante. C'est là un des cas les plus évidents de l'« idolâtrie », qui prend le symbole pour ce qui est symbolisé, et qui revêt ici la forme du « polythéisme » ; mais il est clair qu'aucune doctrine ne fut jamais polythéiste en elle-même et dans son essence, puisqu'elle ne pouvait le devenir que par l'effet d'une déformation profonde, qui ne se généralise d'ailleurs que bien plus rarement qu'on ne le croit vulgairement ; à vrai dire, nous ne connaissons même qu'un seul exemple certain de la généralisation de cette erreur, celui de la civilisation gréco-romaine, et encore y eut-il au moins quelques exceptions dans son élite intellectuelle. En Orient, où la tendance à l'anthropomorphisme n'existe point, à part des aberrations individuelles toujours possibles, mais rares et anormales, rien de semblable n'a jamais pu se produire ; cela étonnera sans doute bien des Occidentaux, que la connaissance exclusive de l'antiquité classique porte à vouloir découvrir partout des « mythes » et du « paganisme », mais c'est pourtant ainsi. Dans l'Inde, en particulier, une image symbolique représentant l'un ou l'autre des « attributs divins », et qui est appelée *pratîka*, n'est point une « idole », car elle n'a jamais été prise pour autre chose que ce qu'elle est réellement, un support de méditation et un moyen auxiliaire de réalisation, chacun pouvant d'ailleurs s'attacher de préférence aux symboles qui sont le plus en conformité avec ses dispositions personnelles.

Ishwara est envisagé sous une triplicité d'aspects principaux, qui constituent la *Trimûrti* ou « triple manifestation », et desquels dérivent d'autres aspects plus particuliers, secondaires par rapport à ceux-là. *Brahmâ* est *Ishwara* en tant que principe producteur des êtres manifestés ; il est ainsi appelé parce qu'il est considéré comme le reflet direct, dans l'ordre de la manifestation, de *Brahma*, le Principe suprême. Il faut remarquer, pour éviter toute confusion, que le mot *Brahma* est neutre, tandis que *Brahmâ* est masculin ; l'emploi, courant chez les orientalistes, de la forme *Brahman*, qui est commune aux deux genres, a le grave inconvénient de dissimuler cette distinction essentielle, qui est encore marquée parfois par des expressions comme *Para-Brahma* ou le « suprême Brahma » et *Apara-Brahma* ou le « non-suprême Brahma ». Les deux autres aspects constitutifs de la *Trimûrti*,

qui sont complémentaires l'un de l'autre, sont *Vishnu*, qui est *Ishwara* en tant que principe animateur et conservateur des êtres, et *Shiva*, qui est *Ishwara* en tant que principe, non pas destructeur comme on le dit communément, mais plus exactement transformateur ; ce sont donc bien là des « fonctions universelles », et non des entités séparées et plus ou moins individualisées. Chacun, pour se placer, comme nous l'avons indiqué, au point de vue qui s'adapte le mieux à ses propres possibilités, pourra naturellement accorder la prépondérance à l'une ou à l'autre de ces fonctions, et surtout, en raison de leur symétrie au moins apparente, des deux fonctions complémentaires de *Vishnu* et de *Shiva* : de là, la distinction du « Vishnuïsme » et du « Shivaïsme », qui ne sont point des « sectes » comme l'entendent les Occidentaux, mais seulement des voies de réalisation différentes, d'ailleurs également légitimes et orthodoxes. Cependant, il convient d'ajouter que le Shivaïsme, qui est moins répandu que le Vishnuïsme et donne moins d'importance aux rites extérieurs, est en même temps plus élevé en un sens et conduit plus directement à la réalisation métaphysique pure : ceci se comprend sans peine, par la nature même du principe auquel il donne la prépondérance, car la « transformation », qui doit être entendue ici au sens rigoureusement étymologique, est le passage « au delà de la forme », qui n'apparaît comme une destruction que du point de vue spécial et contingent de la manifestation ; c'est le passage du manifesté au non-manifesté, par lequel s'opère le retour à l'immutabilité éternelle du Principe suprême, hors de laquelle rien ne saurait d'ailleurs exister qu'en mode illusoire.

Chacun des « aspects divins » est regardé comme doué d'une puissance ou énergie propre, qui est appelée *shakti*, et qui est représentée symboliquement sous une forme féminine : la *shakti* de *Brahmâ* est *Saraswatî*, celle de *Vishnu* est *Lakshmî*, celle de *Shiva* est *Pârvatî*. Soit parmi les *Shaïvas*, soit parmi les *Vaïshnavas*, certains s'attachent plus particulièrement à la considération des *shaktis*, et sont pour cette raison appelés *shâktas*. De plus, chacun des principes dont nous venons de parler peut être encore envisagé sous une pluralité d'aspects plus particularisés, et de chacun d'eux dérivent aussi d'autres aspects secondaires, dérivation qui est le plus souvent décrite comme une filiation symbolique. Nous ne pouvons évidemment développer ici toutes ces conceptions, d'autant plus que notre but n'est pas précisément d'exposer les doctrines elles-mêmes, mais seulement d'indiquer dans quel esprit on doit les étudier si l'on veut arriver à les comprendre.

Les *Shaïvas* et les *Vaïshnavas* ont les uns et les autres, dans l'ensemble d'écrits traditionnels qui est désigné collectivement sous le nom de *Smriti*, leurs livres propres, *Purânas* et *Tantras*, qui correspondent plus particulièrement à leurs tendances respectives. Ces tendances s'y affirment notamment dans l'interprétation de la doctrine des *Avatâras* ou « manifestations divines » ; cette doctrine, qui est étroitement liée à la conception des cycles cosmiques, mériterait toute une étude spéciale, que nous ne pouvons songer à aborder présentement. Nous ajouterons simplement, pour conclure sur la question du Shivaïsme et du Vishnuïsme, que, quelle que soit la voie que chacun choisit comme la plus conforme à sa propre nature, le but final auquel elle tend, pourvu qu'elle soit strictement orthodoxe, est toujours le même : c'est une réalisation effective d'ordre métaphysique, qui pourra seulement être plus ou moins immédiate, et aussi plus ou moins complète, suivant les conditions particulières et l'étendue des possibilités intellectuelles de chaque être humain.

Les points de vue de la doctrine

Les indications qui précèdent permettent de comprendre la coexistence, dans l'unité essentielle d'une même doctrine traditionnelle, d'une multiplicité de points de vue qui n'affecte en rien cette unité. D'ailleurs, en toutes choses, chacun apporte évidemment dans sa compréhension une sorte de perspective qui lui est propre, et, par suite, on pourrait dire qu'il y a autant de façons de comprendre plus ou moins différentes qu'il y a d'individus ; mais cela n'est vrai qu'au point de départ, car, dès lors qu'on s'élève au-dessus du domaine individuel, toutes ces différences, qui n'entraînent aucune incompatibilité, disparaissent nécessairement. En outre de la différence qui est ainsi inhérente à la nature particulière des divers êtres humains, chacun peut encore, d'autre part, se placer à plusieurs points de vue pour étudier la doctrine sous tel ou tel aspect plus ou moins nettement défini, et qui pourra d'ailleurs l'être d'autant plus nettement qu'il sera plus particularisé, c'est-à-dire plus éloigné, dans l'ordre descendant des applications, de l'universalité principielle. La totalité des points de vue possibles et légitimes est toujours contenue, en principe et synthétiquement, dans la doctrine elle-même, et ce que nous avons déjà dit sur la pluralité des sens qu'offre un texte traditionnel suffit à montrer de quelle façon elle peut s'y trouver ; il n'y aura donc jamais qu'à développer rigoureusement, suivant ces divers points de vue, l'interprétation de la doctrine fondamentale.

C'est là, très exactement, ce qui a lieu dans l'Inde, et c'est ce qu'exprime le mot sanskrit *darshana*, qui ne signifie proprement rien d'autre que « vue » ou « point de vue », car la racine verbale *drish*, dont il est dérivé, a comme sens principal celui de « voir ». Les *darshanas* sont donc bien les points de vue de la doctrine, et ce ne sont point, comme se l'imaginent la plupart des orientalistes, des « systèmes philosophiques » se faisant concurrence et s'opposant les uns aux autres ; dans toute la mesure où ces « vues » sont strictement orthodoxes, elles ne sauraient naturellement entrer en conflit ou en contradiction. Nous avons montré que toute conception systématique, fruit de l'individualisme intellectuel cher aux Occidentaux modernes, est la négation de la métaphysique, qui constitue l'essence même de la doctrine ; nous avons dit aussi quelle est la distinction profonde de la pensée métaphysique et de la pensée philosophique, cette dernière n'étant qu'un mode spécial, propre à l'Occident, et qui ne saurait valablement s'appliquer à la connaissance d'une doctrine traditionnelle qui s'est maintenue dans sa pureté et son intégralité. Il n'y a donc pas de « philosophie hindoue », non plus que de « philosophie chinoise » pour peu qu'on veuille garder à ce mot de « philosophie » une signification un peu nette, signification qui se trouve déterminée par la ligne de pensée qui procède des Grecs ; et du reste, à considérer surtout ce qu'est devenue la philosophie dans les temps modernes, il faut avouer que l'absence de ce mode de pensée dans une civilisation n'a rien de particulièrement regrettable. Mais les orientalistes ne veulent voir dans les *darshanas* que de la philosophie et des systèmes, auxquels ils prétendent d'ailleurs imposer les étiquettes occidentales : tout cela parce qu'ils sont incapables de sortir des cadres « classiques », et parce qu'ils ignorent entièrement les différences les plus caractéristiques de la mentalité orientale et de la mentalité occidentale. Leur attitude, sous le rapport dont il s'agit, est tout à fait comparable à celle d'un homme qui, ne connaissant rien de la civilisation européenne actuelle, et ayant eu par hasard entre les mains les programmes d'enseignement d'une Université, en tirerait cette singulière conclusion, que les savants de l'Europe sont partagés en plusieurs écoles rivales, dont chacune a son système philosophique particulier, et dont les principales sont celles des mathématiciens, des physiciens, des chimistes, des biologistes, des logiciens et des psychologues ; cette méprise serait assurément fort ridicule, mais elle ne le serait pourtant guère plus que la conception courante des orientalistes, et ceux-ci ne devraient pas même avoir l'excuse de l'ignorance, ou plutôt c'est leur ignorance même qui est inexcusable. Si invraisemblable que cela paraisse, il n'est que trop certain que les questions de principe, qu'ils semblent écarter de parti pris, ne se sont jamais présentées à leur esprit, trop étroitement spécialisé d'ailleurs pour pouvoir encore les comprendre et en apprécier la portée ; c'est là un cas étrange de « myopie intellectuelle » au dernier degré, et l'on peut être bien sûr que, avec de pareilles dispositions, ils ne parviendront jamais à pénétrer le sens véritable du moindre fragment de l'une quelconque de ces doctrines orientales qu'ils se sont donné la mission d'interpréter à leur façon, en conformité avec leurs points de vue tout occidentaux.

Pour en revenir à la vraie compréhension des choses, les points de vue sous lesquels la doctrine peut être envisagée sont évidemment susceptibles d'être plus ou moins multipliés ; mais, d'autre part,

tous ne sont pas également irréductibles, et il en est qui sont en quelque sorte plus fondamentaux, auxquels les autres peuvent être subordonnés. On pourra donc toujours grouper les points de vue secondaires autour des points de vue principaux, et ce sont alors ces derniers seuls que l'on se bornera à considérer séparément, comme autant de branches de l'étude de la doctrine, les autres n'y donnant lieu qu'à de simples subdivisions, qu'il n'est d'ailleurs pas même nécessaire de préciser dans la plupart des cas. Ce sont les grandes divisions, les branches principales, qui sont proprement les *darshanas*, dans le sens que ce mot a pris habituellement, et, suivant la classification qui est généralement admise dans l'Inde, on en distingue six, qu'il faut avoir soin de ne pas confondre, parce que leur nombre est le même, avec ce qu'on appelle les six *Vêdângas*.

Le mot *Vêdânga* signifie littéralement « membre du Vêda » ; cette désignation est appliquée à certaines sciences auxiliaires du *Vêda*, parce qu'on les compare aux membres corporels au moyen desquels un être agit extérieurement ; les traités fondamentaux qui se rapportent à ces sciences, dont nous allons donner l'énumération, font partie de la *Smriti*, et, en raison de leur rapport direct avec le *Vêda*, ils y occupent même la première place. La *shikshâ* est la science de l'articulation correcte et de prononciation exacte, impliquant, avec les lois de l'euphonie qui sont plus importantes et plus développées en sanskrit qu'en aucune autre langue, la connaissance de la valeur symbolique des lettres ; dans les langues traditionnelles, en effet, l'usage de l'écriture phonétique n'est nullement exclusif du maintien d'une signification idéographique, dont l'hébreu et l'arabe offrent également l'exemple. Le *chhandas* est la science de la prosodie, qui détermine l'application des différents mètres en correspondance avec les modalités vibratoires de l'ordre cosmique qu'ils doivent exprimer, et qui en fait ainsi tout autre chose que des formes « poétiques » au sens simplement littéraire de ce mot ; d'ailleurs, la connaissance profonde du rythme et de ses rapports cosmiques, d'où dérive son emploi pour certains modes préparatoires de la réalisation métaphysique, est commune à toutes les civilisations orientales, mais, par contre, totalement étrangère aux Occidentaux. Le *vyâkarana* est la grammaire, mais qui, au lieu de se présenter comme un simple ensemble de règles paraissant plus ou moins arbitraires parce qu'on en ignore les raisons, ainsi que cela se produit d'ordinaire dans les langues occidentales, se base au contraire sur des conceptions et des classifications qui sont toujours en rapport étroit avec la signification logique du langage. Le *nirukta* est l'explication des termes importants ou difficiles qui se rencontrent dans les textes védiques ; cette explication ne repose pas seulement sur l'étymologie, mais aussi, le plus souvent, sur la valeur symbolique des lettres et des syllabes qui entrent dans la composition des mots ; de là proviennent d'innombrables erreurs de la part des orientalistes, qui ne peuvent comprendre ni même concevoir ce dernier mode d'explication, absolument propre aux langues traditionnelles, et très analogue à celui qui se rencontre dans la *Qabbalah* hébraïque, et qui, par suite, ne veulent et ne peuvent voir que des étymologies fantaisistes, ou même de vulgaires « jeux de mots », dans ce qui est naturellement tout autre chose en réalité. Le *vyotisha* est l'astronomie, ou, plus exactement, il est à la fois l'astronomie et l'astrologie, qui ne sont jamais séparées dans l'Inde, pas plus qu'elles ne le furent chez aucun peuple ancien, même chez les Grecs, qui se servaient indifféremment de ces deux mots pour désigner une seule et même chose ; la distinction de l'astronomie et de l'astrologie est toute moderne, et il faut d'ailleurs ajouter que la véritable astrologie traditionnelle, telle qu'elle s'est conservée en Orient, n'a presque rien de commun avec les spéculations « divinatoires » que certains cherchent à constituer sous le même nom dans l'Europe contemporaine. Enfin, le *kalpa*, mot qui a du reste beaucoup d'autres sens, est ici l'ensemble des prescriptions qui se rapportent à l'accomplissement des rites, et dont la connaissance est indispensable pour que ceux-ci aient leur pleine efficacité ; dans les *sûtras* qui les expriment, ces prescriptions sont condensées en des formules d'apparence assez semblable à celle de formules algébriques, au moyen d'une notation symbolique particulière.

En outre des *Vêdângas*, il faut encore mentionner les *Upavêdas*, mot qui désigne des connaissances d'ordre inférieur, mais reposant néanmoins sur une base strictement traditionnelle ; l'ordre auquel ces connaissances se réfèrent est celui des applications pratiques. Il y a quatre *Upavêdas*, qui sont rattachés aux quatre *Vêdas* comme y trouvant leurs principes respectifs : *Ayur-Vêda* est la médecine, rapportée ainsi au *Rig-Vêda* ; *Dhanur-Vêda*, la science militaire, rapportée au *Yajur-Vêda* ; *Gândharva-Vêda*, la musique, rapportée au *Sâma-Vêda* ; *Sthâpatya-Vêda*, la mécanique et l'architecture, rapportées à l'*Atharva-Vêda*. Ce sont là, suivant les conceptions occidentales, des arts plutôt que des sciences proprement dites ; mais le principe traditionnel qui leur est donné ici

leur confère un caractère quelque peu différent. Bien entendu, ces énumérations des *Vêdângas* et des *Upavêdas* n'excluent aucunement les autres sciences, qui n'y sont pas comprises, mais dont certaines tout au moins furent également cultivées dans l'Inde dès les temps anciens ; on sait que les mathématiques notamment, comprenant, sous le nom général de *ganita*, *pâtî-ganita* ou *vyakta-ganita*, l'arithmétique, *bîja-ganita*, l'algèbre, et *rêkhâ-ganita*, la géométrie, y reçurent, surtout dans les deux premières de ces trois branches, un remarquable développement, dont l'Europe, par l'intermédiaire des Arabes, devait bénéficier plus tard.

Ayant ainsi donné une idée succincte de l'ensemble des connaissances traditionnelles de l'Inde, qui, d'ailleurs, constituent toutes comme des aspects secondaires de la doctrine, nous reviendrons maintenant aux *darshanas*, qui doivent être regardés aussi comme faisant partie intégrante de ce même ensemble, faute de quoi on n'y comprendra jamais rien. En effet, il ne faut pas oublier que, dans l'Inde aussi bien qu'en Chine, une des plus graves injures que l'on puisse faire à un penseur serait de vanter la nouveauté et l'originalité de ses conceptions, caractère qui, dans des civilisations essentiellement traditionnelles, suffirait à leur enlever toute portée effective. Sans doute, il a pu se former, parmi ceux qui se sont attachés spécialement à l'étude de l'un ou de l'autre des *darshanas*, des écoles se distinguant entre elle par quelques interprétations particulières, mais ces divergences n'ont jamais pu aller bien loin sans sortir des limites de l'orthodoxie ; ne portant le plus souvent que sur des points secondaires, elles sont plus apparentes que réelles au fond, et sont plutôt des différences d'expression, d'ailleurs utiles pour s'adapter à des compréhensions diverses. De plus, il est bien évident qu'un « point de vue » n'a jamais été la propriété exclusive d'une école quelconque, encore que, si l'on se contente de l'envisager superficiellement au lieu de chercher à en saisir l'essence, il puisse quelquefois paraître s'identifier avec la conception de l'école qui l'a principalement développé ; la confusion sur ce point est encore de celles qui sont naturelles aux Occidentaux, habitués à rapporter à des individualités, comme de véritables « inventions », toutes les conceptions qui leur sont familières : c'est là un des postulats au moins implicites de leur « méthode historique », et, de nos jours, le point de vue religieux lui-même n'échappe pas aux conséquences de cette tournure d'esprit spéciale, qui déploie à son égard toutes les ressources de cette exégèse antitraditionnelle à laquelle nous avons déjà fait allusion.

Les six *darshanas* sont le *Nyâya* et le *Vaishêshika*, le *Sânkhya* et le *Yoga*, la *Mîmânsâ* et le *Vêdânta* ; on les énumère habituellement dans cet ordre et par couples, afin de marquer leurs affinités ; quant à vouloir assigner un ordre de succession chronologique à leur développement, c'est là une question vaine et sans intérêt réel, pour les raisons que nous avons déjà exposées, dès lors qu'il s'agit de points de vue qui, dès l'origine, étaient implicitement contenus en parfaite simultanéité dans la doctrine primordiale. On peut dire, pour les caractériser sommairement, que les deux premiers de ces points de vue sont analytiques, tandis que les quatre autres sont synthétiques ; d'autre part, les deux derniers se distinguent des autres en ce qu'ils sont, d'une façon directe et immédiate, des interprétations du *Vêda* lui-même, dont tout le reste n'est dérivé que plus lointainement ; aussi les opinions hétérodoxes, même partiellement, n'y ont-elles aucune prise, tandis qu'il a pu s'en produire quelques-unes dans les écoles consacrées à l'étude des quatre premiers *darshanas*. Comme des définitions trop brèves seraient forcément incomplètes, peu intelligibles, et par suite peu utiles, nous avons jugé préférable de réserver un chapitre particulier aux indications générales concernant chaque *darshana*, d'autant plus que le sujet est assez important, à l'égard du but que nous nous proposons ici, pour mériter d'être traité avec quelque étendue.

Le Nyâya

Le mot *nyâya* a pour sens propre celui de « logique », et même de « méthode » ; dire, comme le font certains, qu'il a commencé par désigner une école, et qu'il est ensuite devenu synonyme de logique, c'est renverser tout ordre naturel, car, pour peu qu'on admette qu'une école doit se caractériser par un nom qui ait une signification préalable, c'est exactement le contraire qui aurait pu se produire, si toutefois un *darshana* pouvait être monopolisé par une école quelconque. En fait, c'est bien de logique qu'il s'agit et qu'il s'est toujours agi pour ce qui est du *darshana* en question, dont le développement est attribué à Gautama, mais sans que ce nom, qui fut commun à nombre de personnages et même de familles de l'Inde antique, et qui n'est d'ailleurs accompagné ici d'aucune indication biographique, si vague qu'elle soit, puisse être rapporté à une individualité précise. Il s'est produit là ce qui, en Orient, se produit toujours en pareil cas : les individualités ne comptent pas au regard de la doctrine ; il est parfaitement possible qu'il y ait eu, à une époque lointaine et indéterminée, un homme nommé Gautama, qui se soit consacré à l'étude et à l'enseignement de cette branche de connaissance qui constitue la logique ; mais ce fait très vraisemblable est sans intérêt en lui-même, et le nom de cet homme ne s'est conservé qu'avec une valeur toute symbolique, pour désigner en quelque sorte l'« agrégat intellectuel » formé par tous ceux qui, pendant une période dont la durée n'est pas moins indéterminée que l'origine, se livrèrent à la même étude. Ce genre d'« entité collective », dont nous avons déjà eu un exemple en *Vyâsa*, n'est d'ailleurs pas une école, du moins au sens ordinaire de ce mot, mais bien une véritable fonction intellectuelle ; et l'on pourrait en dire autant à propos des noms propres qui se présentent comme liés de la même manière à chacun des autres *darshanas* ; ces remarques, faites une fois pour toutes, nous dispenseront d'y revenir par la suite.

Nous avons dit que le *Nyâya* est essentiellement la logique ; mais nous devons ajouter que ce terme a ici une acception moins restreinte que chez les Occidentaux, et cela parce que ce qu'il désigne, au lieu d'être conçu comme une partie de la philosophie, l'est comme un point de vue de la doctrine totale. Échappant à l'étroite spécialisation qui est inévitable pour la logique envisagée en mode philosophique, et n'ayant d'ailleurs à s'intégrer à aucun système, la logique hindoue a par là une portée beaucoup plus grande ; et, pour le comprendre, qu'on se rappelle ici ce que nous disions à propos des caractères de la métaphysique : ce qui constitue l'objet propre d'une spéculation, ce ne sont pas précisément les choses mêmes qu'elle étudie, mais c'est le point de vue sous lequel elle étudie les choses. La logique, avons-nous dit encore précédemment, concerne les conditions de l'entendement humain ; ce qui peut être envisagé logiquement, c'est donc tout ce qui est objet de l'entendement humain, en tant qu'on le considère effectivement sous ce rapport. Par suite, la logique comprend dans son point de vue les choses considérées comme « objets de preuve », c'est-à-dire de connaissance raisonnée ou discursive : c'est là, dans le *Nyâya*, le sens du terme *padârtha*, et, malgré certaines différences, c'est aussi, dans l'ancienne logique occidentale, la véritable signification des « catégories » ou « prédicaments ». Si les divisions et classifications établies par la logique ont en même temps une valeur ontologique réelle, c'est qu'il y a nécessairement correspondance entre les deux points de vue, dès lors qu'on n'établit pas, comme le fait la philosophie moderne, une opposition radicale et artificielle entre le sujet et l'objet. D'ailleurs, le point de vue logique est analytique, parce qu'il est individuel et rationnel ; ce n'est qu'à titre de simple application à l'ordre individuel que les principes logiques, même les plus généraux, sont dérivés des principes métaphysiques ou universels.

Le *Nyâya* distingue seize *padârthas*, dont le premier est appelé *pramâna*, mot qui a le sens habituel de « preuve », et qu'on traduit même souvent par « évidence » ; mais cette dernière traduction est impropre en bien des cas, et elle a, en outre, l'inconvénient de faire penser à la conception de l'évidence cartésienne, qui n'est réellement valable que dans le seul domaine mathématique. Pour fixer la vraie signification du mot *pramâna*, il faut remarquer que son premier sens est celui de « mesure » ; ce qu'il désigne ici, ce sont les moyens légitimes de connaissance dans l'ordre rationnel, moyens dont chacun n'est en effet applicable que dans une certaine mesure et sous certaines conditions, ou, en d'autres termes, à l'intérieur d'un certain domaine particulier dont l'étendue définit sa portée propre ; et l'énumération de ces moyens de connaissance ou de preuve fournit les subdivisions du premier *padârtha*. Le second est *pramêya* ou « ce qui est à prouver », c'est-à-dire ce qui est susceptible d'être connu par l'un ou l'autre des moyens dont il vient d'être parlé ; il comprend,

comme subdivisions, une classification de toutes les choses que peut atteindre l'entendement humain dans sa condition individuelle. Les autres *padârthas* sont moins importants, et se rapportent surtout aux diverses modalités du raisonnement ou de la démonstration ; nous n'entreprendrons pas d'en donner ici l'énumération complète, mais nous nous contenterons de signaler spécialement celui qui est constitué par les membres d'un argument régulier.

L'argument dont il s'agit, qui est appelé *nyâya* dans une acception secondaire et restreinte de ce terme, et qui est en somme le type de la démonstration méthodique, comporte, sous sa forme entièrement développée, cinq *avayavas*, membres ou parties constitutives : *pratijnâ*, la proposition ou l'assertion qu'il s'agit de prouver ; *hêtu*, la raison justificative de cette assertion ; *udâharana*, l'exemple venant à l'appui de cette raison, et lui servant d'illustration en quelque sorte, en rappelant un cas ordinairement connu ; *upanaya*, l'application au cas spécial qui est en question, celui de la proposition énoncée tout d'abord ; enfin, *nigamana*, le résultat ou la conclusion, qui est l'affirmation définitive de cette même proposition comme démontrée. Telle est la forme complète de l'argument démonstratif, mais on lui donne aussi parfois des formes simplifiées et abrégées, comportant seulement, soit les trois premiers membres, soit les trois derniers ; sous cette dernière forme en particulier, il présente une ressemblance très nette avec le syllogisme tel qu'Aristote en a établi la théorie. D'ailleurs, on retrouve ici l'équivalent du grand terme et du petit terme, désignés respectivement par les noms de *vyâpaka* ou contenant et *vyâpya* ou contenu, qui se réfèrent au même point de vue de l'extension logique ; quant au moyen terme, son rôle est rempli par la raison, *hêtu*, qui est appelée aussi *linga* ou signe permettant de reconnaître la *vyâpti*, c'est-à-dire la liaison invariable qui existe entre le contenant et le contenu. Toutefois, ces analogies incontestables, qui donnent à penser, comme une hypothèse au moins vraisemblable, qu'Aristote a pu avoir quelque connaissance du *Nyâya*, ne doivent pas faire oublier que, comme nous l'avons déjà indiqué, il subsiste des différences essentielles entre les deux points de vue : tandis que le syllogisme grec ne porte en somme que sur les concepts ou sur les notions des choses, l'argument hindou porte plus directement sur les choses elles-mêmes.

Cette dernière observation appelle quelques explications ; et, tout d'abord, il est évident qu'elle concerne, non la forme extérieure du raisonnement, qui peut être à peu près identique dans les deux cas, mais le fond même de ce qui y est impliqué. Nous avons dit que la séparation et l'opposition du sujet et de l'objet sont toutes spéciales à la philosophie moderne ; mais, chez les Grecs, la distinction entre la chose et sa notion allait déjà un peu trop loin, en ce sens que la logique envisageait exclusivement les rapports entre les notions, comme si les choses ne nous étaient connues qu'à travers celles-ci. Sans doute, la connaissance rationnelle est bien une connaissance indirecte, et c'est pourquoi elle est susceptible d'erreur ; mais pourtant, si elle n'atteignait pas les choses mêmes dans une certaine mesure, elle serait entièrement illusoire et ne serait vraiment une connaissance à aucun degré ; si donc, sous le mode rationnel, on peut dire que nous connaissons un objet par l'intermédiaire de sa notion, c'est que cette notion est encore quelque chose de l'objet, qu'elle participe de sa nature en l'exprimant par rapport à nous. C'est pourquoi la logique hindoue envisage, non pas seulement la façon dont nous concevons les choses, mais bien les choses en tant qu'elles sont conçues par nous, notre conception étant véritablement inséparable de son objet, sans quoi elle ne serait rien de réel ; et, à cet égard, la définition scolastique de la vérité comme *adæquatio rei et intellectus*, à tous les degrés de la connaissance, est, en Occident, ce qui se rapproche le plus de la position des doctrines traditionnelles de l'Orient, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus conforme aux données de la métaphysique pure. D'ailleurs, la doctrine scolastique, tout en continuant celle d'Aristote dans ses grandes lignes, l'a corrigée et complétée sur bien des points ; il est regrettable qu'elle ne soit pas parvenue à s'affranchir entièrement des limitations qui étaient l'héritage de la mentalité hellénique, et aussi qu'elle ne semble pas avoir pénétré les conséquences profondes du principe, déjà posé par Aristote, de l'identification par la connaissance. C'est précisément en vertu de ce principe que, dès lors que le sujet connaît un objet, si partielle et si superficielle même que soit cette connaissance, quelque chose de l'objet est dans le sujet et est devenu partie de son être ; quel que soit l'aspect sous lequel nous envisageons les choses, ce sont bien toujours les choses mêmes que nous atteignons, au moins sous un certain rapport, qui forme en tout cas un de leurs attributs, c'est-à-dire un des éléments constitutifs de leur essence. Admettons, si l'on y tient, que ce soit là du « réalisme » ; la vérité est que les choses sont ainsi, et le mot n'y fait rien ; mais, en toute rigueur, les points de vue spéciaux

du « réalisme » et de l'« idéalisme », avec l'opposition systématique que dénote leur corrélation, ne s'appliquent point ici, où nous sommes bien au delà du domaine borné de la pensée philosophique. Du reste, il ne faut pas perdre de vue que l'acte de la connaissance présente deux faces inséparables : s'il est identification du sujet à l'objet, il est aussi, et par là même, assimilation de l'objet par le sujet : en atteignant les choses dans leur essence, nous les « réalisons », dans toute la force de ce mot, comme des états ou des modalités de notre être propre ; et, si l'idée, selon la mesure où elle est vraie et adéquate, participe de la nature de la chose, c'est que, inversement, la chose elle-même participe aussi de la nature de l'idée. Au fond, il n'y a pas deux mondes séparés et radicalement hétérogènes, tels que les suppose la philosophie moderne en les qualifiant de « subjectif » et d'« objectif », ou même superposés à la façon du « monde intelligible » et du « monde sensible » de Platon ; mais, comme le disent les Arabes, « l'existence est unique », et tout ce qu'elle contient n'est que la manifestation, sous des modes multiples, d'un seul et même principe, qui est l'Être universel.

Le Vaishêshika

Le nom du *Vaishêshika* est dérivé du mot *vishêsha*, qui signifie « caractère distinctif » et, par suite, « chose individuelle » ; ce *darshana* est donc constitué par la connaissance des choses individuelles comme telles, envisagées en mode distinctif, dans leur existence contingente. Tandis que le *Nyâya* considère ces choses dans leur rapport avec l'entendement humain, le *Vaishêshika* les considère plus directement dans ce qu'elles sont en elles-mêmes ; on voit immédiatement la différence de ces deux points de vue, mais aussi leur relation, puisque ce que les choses sont dans la connaissance est, au fond, identique à ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais, d'ailleurs, la différence des deux points de vue ne disparaît que quand ils sont dépassés l'un et l'autre, de sorte que leur distinction a toujours lieu d'être maintenue dans les limites du domaine auquel ils s'appliquent proprement. Ce domaine est évidemment celui de la nature manifestée, hors duquel le point de vue individuel lui-même, dont ces deux *darshanas* représentent des modalités, n'a plus aucun sens possible ; mais la manifestation universelle peut être envisagée de deux façons différentes : soit synthétiquement, à partir des principes dont elle procède et qui la déterminent dans tous ses modes, et c'est ce que fait le *Sânkhya*, ainsi que nous le verrons plus loin ; soit analytiquement, dans la distinction de ses éléments constitutifs, multiples, et c'est ce que fait le *Vaishêshika*. Ce dernier point de vue peut même se borner à la considération spéciale d'un des modes de la manifestation universelle, tel que celui qui constitue l'ensemble du monde sensible ; et, en fait, il est obligé de s'y borner presque exclusivement, car les conditions des autres modes échappent nécessairement aux facultés individuelles de l'être humain : on ne peut y atteindre que par en haut, en quelque sorte, c'est-à-dire par ce qui, dans l'homme, dépasse les limitations et les relativités inhérentes à l'individu. Ceci sort manifestement du point de vue distinctif et analytique que nous avons à caractériser présentement ; mais on ne peut comprendre complètement un point de vue spécial qu'à la condition de le dépasser, dès lors que ce point de vue se présente, non comme indépendant et ayant toute sa raison d'être en lui-même, mais comme rattaché à certains principes dont il dérive, comme une application à un ordre contingent, de quelque chose qui est d'un ordre différent et supérieur.

Nous avons vu que ce rattachement aux principes, assurant l'unité essentielle de la doctrine dans toutes ses branches, est un caractère commun à tout l'ensemble des connaissances traditionnelles de l'Inde ; il marque la différence profonde qui existe entre le *Vaishêshika* et le point de vue scientifique tel que l'entendent les Occidentaux, point de vue dont le *Vaishêshika* est pourtant, dans cet ensemble, ce qu'il y a de moins éloigné. En réalité, le *Vaishêshika* est notablement plus rapproché du point de vue qui constituait, chez les Grecs, la « philosophie physique » ; tout en étant analytique, il l'est moins que la science moderne, et, par là même, il n'est pas soumis à l'étroite spécialisation qui pousse cette dernière à se perdre dans le détail indéfini des faits expérimentaux. Il s'agit ici de quelque chose qui est, au fond, plus rationnel, et même, dans une certaine mesure, plus intellectuel au sens strict du mot : plus rationnel, parce que, tout en se tenant dans le domaine individuel, il est dégagé de tout empirisme ; plus intellectuel, parce qu'il ne perd jamais de vue que l'ordre individuel tout entier est rattaché aux principes universels, desquels il tire toute la réalité dont il est susceptible. Nous avons dit que, par « physique », les anciens entendaient la science de la nature dans toute sa généralité ; ce mot conviendrait donc bien ici, mais il faut tenir compte, d'autre part, de la restriction que son acception a subie chez les modernes, et qui est bien caractéristique du changement de point de vue auquel elle correspond. C'est pourquoi, s'il faut appliquer une désignation occidentale à un point de vue hindou, nous préférons pour le *Vaishêshika* celle de « cosmologie » ; et, d'ailleurs, la « cosmologie » du moyen âge, se présentant nettement comme une application de la métaphysique aux contingences de l'ordre sensible, en est encore plus près que ne l'était la « philosophie physique » des Grecs, qui, presque toujours, ne prend ses principes que dans l'ordre contingent, et tout au plus à l'intérieur des limites du point de vue immédiatement supérieur, et encore particulier, auquel se réfère le *Sânkhya*.

Malgré cela, l'objet même du *Vaishêshika* a pu déterminer, chez une partie de ceux qui se sont consacrés spécialement à son étude, une certaine tendance plutôt « naturaliste », mais qui, étant généralement étrangère à l'esprit oriental, n'a jamais pu prendre dans l'Inde le développement qu'elle a eu en Grèce parmi les « philosophes physiciens » ; du moins, quelques écoles appartenant aux formes les plus dégénérées du Bouddhisme devaient seules la pousser jusqu'aux conséquences où elle aboutissait logiquement et cela ne leur fut possible que parce qu'elles étaient ouvertement en

dehors de l'unité traditionnelle hindoue. Il n'en est pas moins vrai que cette tendance, qui s'affirme dans la conception atomiste, existait déjà dans l'exposition habituelle du *Vaishêshika*, puisque l'origine de l'atomisme, malgré ce qu'il a d'hétérodoxe, est rapportée à Kanâda, simultanément avec le développement même du *Vaishêshika*, qui n'en est pourtant pas nécessairement solidaire. Le nom de Kanâda semble d'ailleurs contenir une allusion à cette conception, et, s'il a été appliqué primitivement à un individu, il n'a pu être qu'un simple surnom ; le fait qu'il s'est seul conservé montre encore le peu d'importance que les Hindous accordent aux individualités. En tout cas, dans ce que désigne actuellement ce nom, on peut voir quelque chose qui, en raison de la déviation qui s'y exprime, ressemble plus aux « écoles » de l'antiquité occidentale que ce que nous trouvons d'analogue à l'égard des autres *darshanas*.

Comme le *Nyâya*, le *Vaishêshika* distingue un certain nombre de *padârthas*, mais, bien entendu, en les déterminant d'un point de vue différent ; ces *padârthas* ne coïncident donc point avec ceux du *Nyâya*, et ils peuvent même rentrer tous dans les subdivisions du second de ceux-ci, *pramêya* ou « ce qui est objet de preuve ». Le *Vaishêshika* envisage six *padârthas*, dont le premier est appelé *dravya* ; on traduit ordinairement ce mot par « substance », et on peut le faire en effet, à la condition d'entendre ce terme, non point au sens métaphysique ou universel, mais exclusivement au sens relatif où il désigne la fonction du sujet logique, et qui est celui qu'il a également dans la conception des catégories d'Aristote. Le second *padârtha* est la qualité, qui est appelée *guna*, mot que nous retrouverons à propos du *Sânkhya*, mais autrement appliqué ; ici, les qualités dont il s'agit sont les attributs des êtres manifestés, ce que la scolastique appelle « accidents » en l'envisageant par rapport à la substance ou au sujet qui en est le support, dans l'ordre de la manifestation en mode individuel. Si l'on transposait ces mêmes qualités au delà de ce mode spécial pour les considérer dans le principe même de leur manifestation, on devrait les regarder comme constitutives de l'essence, au sens où ce terme désigne un principe corrélatif et complémentaire de la substance, soit dans l'ordre universel, soit même, relativement et par correspondance analogique, dans l'ordre individuel ; mais l'essence, même individuelle, où les attributs résident « éminemment » et non « formellement », échappe au point de vue du *Vaishêshika*, qui est du côté de l'existence entendue dans son sens le plus strict, et c'est pourquoi les attributs ne sont véritablement pour lui que des « accidents ». Nous avons volontairement exposé ces dernières conceptions dans un langage qui doit les rendre plus particulièrement compréhensibles à ceux qui sont habitués à la doctrine aristotélicienne et scolastique ; ce langage est d'ailleurs, en l'occurrence, le moins inadéquat de ceux que l'Occident met à notre disposition. La substance, dans les deux sens dont ce mot est susceptible, est la racine de la manifestation, mais elle n'est point manifestée en elle-même, elle ne l'est que dans et par ses attributs, qui sont ses modalités, et qui, inversement, n'ont d'existence réelle, selon cet ordre contingent de la manifestation, que dans et par la substance ; c'est en celle-ci que les qualités subsistent, et c'est par elle que l'action se produit. Le troisième *padârtha* est, en effet, *karma* ou l'action ; et l'action, quelle que soit sa différence par rapport à la qualité, rentre avec celle-ci dans la notion générale des attributs, car elle n'est rien d'autre qu'une « manière d'être » de la substance ; c'est là ce qu'indique, dans la constitution du langage, l'expression de la qualité et de l'action sous la forme commune des verbes attributifs. L'action est regardée comme consistant essentiellement dans le mouvement, ou plutôt dans le changement, car cette notion beaucoup plus étendue, dans laquelle le mouvement ne constitue qu'une espèce, est celle qui s'applique le plus exactement ici, et même à ce que présente d'analogue la physique grecque. On pourrait dire, par suite, que l'action est pour l'être un mode transitoire et momentané, tandis que la qualité est un mode relativement permanent et stable à quelque degré ; mais, si l'on envisageait l'action dans l'intégralité de ses conséquences temporelles et même intemporelles, cette distinction même s'effacerait, comme on pourrait d'ailleurs le prévoir en remarquant que tous les attributs, quels qu'ils soient, procèdent également d'un même principe, et cela aussi bien sous le rapport de la substance que sous celui de l'essence. Nous pourrions être plus bref sur les trois *padârthas* qui viennent ensuite, et qui représentent en somme des catégories de rapports, c'est-à-dire encore certains attributs des substances individuelles et des principes relatifs qui sont les conditions déterminantes immédiates de leur manifestation. Le quatrième *padârtha* est *sâmânya*, c'est-à-dire la communauté de qualité, qui, dans les degrés divers dont elle est susceptible, constitue la superposition des genres ; le cinquième est la particularité ou la différence, appelée plus spécialement *vishêsha*, et qui est ce qui appartient en propre à une substance déterminée, ce par quoi elle se différencie de toutes les autres ; enfin, le sixième est *samavâya*, l'agrégation, c'est-à-dire

la relation intime d'inhérence qui unit la substance et ses attributs, et qui est d'ailleurs elle-même un attribut de cette substance. L'ensemble de ces six *padârthas*, comprenant ainsi les substances et tous leurs attributs, constitue *bhâva* ou l'existence ; en opposition corrélatrice est *abhâva* ou la non-existence, dont on fait quelquefois un septième *padârtha*, mais dont la conception est purement négative : c'est proprement la « privation » entendue au sens aristotélicien.

Pour ce qui est des subdivisions de ces catégories, nous n'insisterons que sur celles de la première : ce sont les modalités et les conditions générales des substances individuelles. On trouve ici, en premier lieu, les cinq *bhûtas* ou éléments constitutifs des choses corporelles, énumérés à partir de celui qui correspond au dernier degré de ce mode de manifestation, c'est-à-dire suivant le sens qui correspond proprement au point de vue analytique du *Vaishêshika* : *prithvî* ou la terre, *ap* ou l'eau, *têjas* ou le feu, *vâyû* ou l'air, *âkâsha* ou l'éther ; le *Sânkhya*, au contraire, considère ces éléments dans l'ordre inverse, qui est celui de leur production ou de leur dérivation. Les cinq éléments se manifestent respectivement par les cinq qualités sensibles qui leur correspondent et leur sont inhérentes, et qui appartiennent aux subdivisions de la seconde catégorie ; ils sont des déterminations substantielles, constitutives de tout ce qui appartient au monde sensible ; on se tromperait donc grandement en les regardant comme plus ou moins analogues aux « corps simples », d'ailleurs hypothétiques, de la chimie moderne et même en les assimilant à des « états physiques », suivant une interprétation assez commune, mais insuffisante, des conceptions cosmologiques des Grecs. Après les éléments, la catégorie de *dravya* comprend *kâla*, le temps, et *dish*, l'espace ; ce sont des conditions fondamentales de l'existence corporelle, et nous ajouterons, sans pouvoir nous y arrêter, qu'elles représentent respectivement, dans ce mode spécial que constitue le monde sensible, l'activité des deux principes qui, dans l'ordre de la manifestation universelle, sont désignés comme *Shiva* et *Vishnu*. Ces sept subdivisions se réfèrent exclusivement à l'existence corporelle ; mais, si l'on envisage intégralement un être individuel tel que l'être humain, il comprend, outre sa modalité corporelle, des éléments constitutifs d'un autre ordre, et ces éléments sont représentés ici par les deux dernières subdivisions de la même catégorie, *âtmâ* et *manas*. Le *manas* ou, pour traduire ce mot par un mot de racine identique, le « mental », est l'ensemble des facultés psychiques d'ordre individuel, c'est-à-dire de celles qui appartiennent à l'individu comme tel, et parmi lesquelles, dans l'homme, la raison est l'élément caractéristique ; quand à *âtmâ*, qu'on rendrait fort mal par « âme », c'est proprement le principe transcendant auquel se rattache l'individualité et qui lui est supérieur, principe auquel doit être ici rapporté l'intellect pur, et qui se distingue du *manas*, ou plutôt de l'ensemble composé du *manas* et de l'organisme corporel, comme la personnalité, au sens métaphysique, se distingue de l'individualité.

C'est dans la théorie des éléments corporels qu'apparaît spécialement la conception atomiste : un atome ou *anu* est, potentiellement tout au moins, de la nature de l'un ou de l'autre des éléments, et c'est par la réunion d'atomes de ces différentes sortes, sous l'action d'une force « non-perceptible » ou *adrishta*, que sont formés tous les corps. Nous avons déjà dit que cette conception est expressément contraire au *Vêda*, qui affirme par contre l'existence des cinq éléments ; il n'y a donc aucune solidarité réelle entre celle-ci et celle-là. Il est d'ailleurs très facile de faire apparaître les contradictions qui sont inhérentes à l'atomisme, dont l'erreur fondamentale consiste à supposer des éléments simples dans l'ordre corporel, alors que tout ce qui est corps est nécessairement composé, étant toujours divisible par là même qu'il est étendu, c'est-à-dire soumis à la condition spatiale ; on ne peut trouver quelque chose de simple ou d'indivisible qu'en sortant de l'étendue, donc de cette modalité spéciale de manifestation qu'est l'existence corporelle. Si l'on prend le mot « atome » dans son sens propre, celui d'« indivisible », ce que ne font plus les physiciens modernes, mais ce qu'il faut faire ici, on peut dire qu'un atome, devant être sans parties, doit être aussi sans étendue ; or une somme d'éléments sans étendue ne formera jamais une étendue ; si les atomes sont ce qu'ils doivent être par définition, il est donc impossible qu'ils arrivent à former les corps. A ce raisonnement bien connu, et d'ailleurs décisif, nous joindrons encore celui-ci, que Shankarâchârya emploie pour réfuter l'atomisme¹ : deux choses peuvent entrer en contact par une partie d'elles-mêmes ou par leur totalité ; pour les atomes, qui n'ont pas de parties, la première hypothèse est impossible ; il ne reste donc que la seconde, ce qui revient à dire que le contact ou l'agrégation de deux atomes ne peut être réalisé que par leur coïncidence pure et simple, d'où il résulte manifestement que deux atomes réunis ne sont pas plus,

1. *Commentaire sur les Brahma-sûtras*, 2^o Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtra 29.

quant à l'étendue, qu'un seul atome, et ainsi de suite indéfiniment ; donc, comme précédemment, des atomes en nombre quelconque ne formeront jamais un corps. Ainsi, l'atomisme ne représente bien qu'une impossibilité, comme nous l'avions indiqué en précisant le sens où doit être entendue l'hétérodoxie ; mais, l'atomisme étant mis à part, le point de vue du *Vaishêshika*, réduit alors à ce qu'il a d'essentiel, est parfaitement légitime, et l'exposé qui précède en détermine suffisamment la portée et la signification.

Le Sâmkhya

Le *Sâmkhya* se rapporte encore au domaine de la nature, c'est-à-dire de la manifestation universelle, mais, comme nous l'avons déjà indiqué, considéré cette fois synthétiquement, à partir des principes qui déterminent sa production et dont elle tire toute sa réalité. Le développement de ce point de vue, intermédiaire en quelque sorte entre la cosmologie du *Vaishêshika* et la métaphysique, est attribué à l'antique sage Kapila ; mais, à vrai dire, ce nom ne désigne point un personnage, et tout ce qui en est dit présente un caractère purement symbolique. Quant à la dénomination du *Sâmkhya*, elle a été diversement interprétée ; elle dérive de *sankhyâ*, qui signifie « énumération » ou « calcul », et aussi parfois « raisonnement » ; elle désigne proprement une doctrine qui procède par l'énumération régulière des différents degrés de l'être manifesté, et c'est bien là, en effet, ce qui caractérise le *Sâmkhya*, qui peut se résumer tout entier dans la distinction et la considération de vingt-cinq *tattwas* ou principes et éléments vrais, correspondant à ces degrés hiérarchisés.

Se plaçant au point de vue de la manifestation, le *Sâmkhya* prend pour point de départ *Prakriti* ou *Pradhâna*, qui est la substance universelle, indifférenciée et non-manifestée en soi, mais dont toutes choses procèdent par modification ; ce premier *tattwa* est la racine ou *mûla* de la manifestation, et les *tattwas* suivants représentent ses modifications à divers degrés. Au premier degré est *Buddhi*, qui est aussi appelée *Mahat* ou le « grand principe », et qui est l'intellect pur, transcendant par rapport aux individus ; ici, nous sommes déjà dans la manifestation, mais nous sommes encore dans l'ordre universel. Au degré suivant, au contraire, nous trouvons la conscience individuelle, *ahankâra*, qui procède du principe intellectuel par une détermination « particulariste », si l'on peut ainsi s'exprimer, et qui produit à son tour les éléments suivants. Ceux-ci sont tout d'abord les cinq *tanmâtras*, déterminations élémentaires incorporelles et non-perceptibles, qui seront les principes respectifs des cinq *bhûtas* ou éléments corporels ; le *Vaishêshika* n'avait à considérer que ces derniers, et non les *tanmâtras*, dont la conception n'est nécessaire que lorsqu'on veut rapporter la notion des éléments ou des conditions de la modalité corporelle aux principes de l'existence universelle. Ensuite viennent les facultés individuelles, produites par différenciation de la conscience dont elles sont comme autant de fonctions, et qui sont regardées comme étant au nombre de onze, dix externes et une interne : les dix facultés externes comprennent cinq facultés de connaissance, qui, dans le domaine corporel, sont des facultés de sensation, et cinq facultés d'action ; la faculté interne est le *manas*, à la fois faculté de connaissance et faculté d'action, qui est uni directement à la conscience individuelle. Enfin, nous retrouvons les cinq éléments corporels énumérés cette fois dans l'ordre de leur production ou de leur manifestation : l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre ; et l'on a ainsi vingt-quatre *tattwas* comprenant *Prakriti* et toutes ses modifications.

Jusqu'ici, le *Sâmkhya* ne considère les choses que sous le rapport de la substance, entendue au sens universel ; mais, ainsi que nous l'indiquions précédemment, il y a lieu d'envisager corrélativement, comme l'autre pôle de la manifestation, un principe complémentaire de celui-là, et que l'on peut appeler l'essence. C'est, le principe auquel le *Sâmkhya* donne le nom de *Purusha* ou de *Pumas*, et qu'il regarde comme un vingt-cinquième *tattwa*, entièrement indépendant des précédents ; toutes les choses manifestées sont produites par *Prakriti*, mais, sans la présence de *Purusha*, ces productions n'auraient qu'une existence purement illusoire. Contrairement à ce que pensent certains, la considération de ces deux principes ne présente pas le moindre caractère dualiste : ils ne dérivent pas l'un de l'autre et ne sont pas réductibles l'un à l'autre, mais ils procèdent tous deux de l'Être universel, dans lequel ils constituent la première de toutes les distinctions. D'ailleurs, le *Sâmkhya* n'a pas à aller au delà de cette distinction même, et la considération de l'Être pur ne rentre pas dans son point de vue ; mais, n'étant point systématique, il laisse possible tout ce qui le dépasse, et c'est pourquoi il n'est nullement dualiste. Pour rattacher ceci à ce que nous avons déjà dit au sujet du dualisme, nous ajouterons que la conception occidentale de l'esprit et de la matière ne correspond à la distinction de l'essence et de la substance que dans un domaine très spécial et à titre de simple application particulière parmi une indéfinité d'autres analogues et également possibles ; on voit par là combien, sans être encore sur le terrain de la métaphysique pure, nous sommes déjà loin des limitations de la pensée philosophique.

Il nous faut revenir encore un peu sur la conception de *Prakriti* : elle possède trois *gunas* ou qualités constitutives, qui sont en parfait équilibre dans son indifférenciation primordiale ; toute

manifestation ou modification de la substance représente une rupture de cet équilibre, et les êtres, dans leurs différents états de manifestation, participent des trois *gunas* à des degrés divers et, pour ainsi dire, suivant des proportions indéfiniment variées.

Ces *gunas* ne sont donc pas des états, mais des conditions de l'existence universelle, auxquelles sont soumis tous les êtres manifestés, et qu'il faut avoir soin de distinguer des conditions spéciales qui déterminent tel ou tel état ou mode de la manifestation, comme l'espace et le temps, qui conditionnent l'état corporel à l'exclusion des autres. Les trois *gunas* sont : *sattva*, la conformité à l'essence pure de l'Être ou *Sat*, qui est identifiée à la lumière intelligible ou à la connaissance, et représentée comme une tendance ascendante ; *rajas*, l'impulsion expansive, selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, et représentée comme une tendance descendante. On peut constater combien sont insuffisantes et même fausses les interprétations courantes des orientalistes, surtout pour les deux premiers *gunas*, dont ils prétendent traduire les désignations respectives par « bonté » et « passion », alors qu'il n'y a là, évidemment, rien de moral ni de psychologique. Nous ne pouvons exposer plus complètement ici cette conception très importante, ni parler des applications diverses auxquelles elle donne lieu, notamment en ce qui concerne la théorie des éléments ; nous nous contenterons d'en signaler l'existence.

D'autre part, sur le *Sāṅkhya* en général, nous n'avons pas besoin d'insister aussi longuement qu'il nous faudrait le faire si nous n'avions pas déjà marqué, pour une bonne part, les caractères essentiels de ce point de vue en même temps que ceux du *Vaiśhēshika* et par comparaison avec celui-ci ; mais il nous reste encore à dissiper quelques équivoques. Les orientalistes qui prennent le *Sāṅkhya* pour un système philosophique le qualifient volontiers de doctrine « matérialiste » et « athée » ; il va sans dire que c'est la conception de *Prakṛiti* qu'ils identifient avec la notion de matière, ce qui est tout à fait faux, et que, d'ailleurs, ils ne tiennent aucun compte de *Puruṣa* dans leur interprétation déformée. La substance universelle est tout autre chose que la matière, qui n'en est tout au plus qu'une détermination restrictive et spécialisée ; et nous avons eu déjà l'occasion de dire que la notion même de matière, telle qu'elle s'est constituée chez les Occidentaux modernes, n'existe point chez les Hindous, pas plus qu'elle n'existait chez les Grecs eux-mêmes. On ne voit pas bien ce que pourrait être un « matérialisme » sans la matière ; l'atomisme des anciens, même en Occident, s'il fut « mécaniste », ne fut pas pour cela « matérialiste », et il convient de laisser à la philosophie moderne des étiquettes qui, n'ayant été inventées que pour elle, ne sauraient vraiment s'appliquer ailleurs. Du reste, bien que se rapportant à la nature, le *Sāṅkhya*, par la façon dont il l'envisage, ne risque même pas de produire une tendance au « naturalisme » comme celle que nous avons constatée à propos de la forme atomiste du *Vaiśhēshika* ; à plus forte raison ne peut-il aucunement être « évolutionniste », comme quelques-uns se le sont imaginé, et cela même si l'on prend l'« évolutionnisme » dans sa conception la plus générale et sans en faire le synonyme d'un grossier « transformisme » ; cette confusion de points de vue est trop absurde pour qu'il convienne de s'y arrêter davantage.

Quant au reproche d'« athéisme », voici ce qu'il faut en penser : le *Sāṅkhya* est *nirishwara*, c'est-à-dire qu'il ne fait pas intervenir la conception d'*Ishwara* ou de la « personnalité divine » ; mais, si cette conception ne s'y trouve pas, c'est qu'elle n'a pas à s'y trouver, étant donné le point de vue dont il s'agit, pas plus qu'elle ne se rencontre dans le *Nyāya* et le *Vaiśhēshika*. La non-compréhension dans un point de vue plus ou moins spécial ne devient négation que quand ce point de vue prétend se poser comme exclusif, c'est-à-dire quand il se constitue en système, ce qui n'a point lieu ici ; et nous pourrions demander aux orientalistes si la science européenne, sous sa forme actuelle, doit être déclarée essentiellement « athée » parce qu'elle ne fait pas intervenir l'idée de Dieu dans son domaine, ce qu'elle n'a pas à faire non plus, car il y a là quelque chose qui est hors de sa portée. D'ailleurs, à côté du *Sāṅkhya* dont nous venons de parler, il existe un autre *darshana* que l'on regarde parfois comme une seconde branche du *Sāṅkhya*, complémentaire de la précédente, et que, pour la distinguer de celle-ci, on qualifie alors de *sēshwara*, comme envisageant au contraire la conception d'*Ishwara* ; ce *darshana*, dont il va être question maintenant, est celui que l'on désigne plus habituellement sous le nom de *Yoga*, identifiant ainsi la doctrine avec le but même qu'elle se propose expressément.

Le Yoga

Le mot *yoga* signifie proprement « union » ; disons en passant, bien que la chose n'ait en somme que peu d'importance, que nous ne savons pourquoi bon nombre d'auteurs européens font ce mot féminin, alors qu'il est masculin en sanskrit. Ce que ce terme désigne principalement, c'est l'union effective de l'être humain avec l'Universel ; appliqué à un *darshana*, dont la formulation en *sûtras* est attribuée à Patanjali, il indique que ce *darshana* a pour but la réalisation de cette union et comporte les moyens d'y parvenir. Tandis que le *Sânkhya* est seulement un point de vue théorique, c'est donc de réalisation, au sens métaphysique que nous avons indiqué, qu'il s'agit ici essentiellement, quoi qu'en pensent ceux qui veulent y voir, soit « une philosophie », comme les orientalistes officiels, soit même, comme de prétendus « ésotéristes » qui s'efforcent de remplacer par des rêveries la doctrine qui leur manque, « une méthode de développement des pouvoirs latents de l'organisme humain ». Le point de vue en question se réfère à un tout autre ordre, incomparablement supérieur à ce qu'impliquent des interprétations de ce genre, et qui échappe également à la compréhension des uns et des autres ; et cela est assez naturel, car il n'y a rien d'analogue qui soit connu en Occident.

Au point de vue théorique, le *Yoga* complète le *Sânkhya* en introduisant la conception d'*Ishwara*, qui, étant identique à l'Être universel, permet l'unification, d'abord de *Purusha*, principe multiple quand on l'envisageait seulement dans les existences particulières, et ensuite de *Purusha* et de *Prakriti*, l'Être universel étant au delà de leur distinction, puisqu'il est leur principe commun. D'autre part, le *Yoga* admet le développement de la nature ou de la manifestation tel que le décrit le *Sânkhya* ; mais, la prenant pour base d'une réalisation qui doit conduire au delà de cette nature contingente, il l'envisage en quelque sorte dans un ordre inverse de celui de ce développement, et comme en voie de retour vers sa fin dernière, qui est identique à son principe initial. Par rapport à la manifestation, le principe premier est *Ishwara* ou l'Être universel ; ce n'est pas à dire que ce principe soit absolument premier dans l'ordre universel, puisque nous avons marqué la distinction fondamentale qu'il faut faire entre *Ishwara* qui est l'Être et *Brahma*, qui est au delà de l'Être ; mais, pour les êtres manifestés, l'union avec l'Être universel peut être regardée comme constituant un stade nécessaire en vue de l'union avec le suprême *Brahma*. Du reste, la possibilité d'aller au delà de l'Être, soit théoriquement, soit quant à la réalisation, suppose la métaphysique totale, que le *Yoga-shâstra* de Patanjali n'a point la prétention de représenter à lui seul.

La réalisation métaphysique consistant essentiellement dans l'identification par la connaissance, tout ce qui n'est pas la connaissance elle-même n'y a qu'une valeur de moyens accessoires ; aussi le *Yoga* prend-il pour point de départ et moyen fondamental ce qui est appelé *êkâgrya*, c'est-à-dire la « concentration ». Cette concentration même est, comme Max Müller¹ l'avoue quelque chose de tout à fait étranger à l'esprit occidental, habitué à porter toute son attention sur les choses extérieures et à se disperser dans leur multiplicité indéfiniment changeante ; elle lui est même devenue à peu près impossible, et pourtant elle est la première et la plus importante de toutes les conditions d'une réalisation effective. La concentration peut prendre pour support, surtout au début, une pensée quelconque, un symbole tel qu'un mot ou une image ; mais ensuite ces moyens auxiliaires deviennent inutiles, aussi bien que les rites et autres « adjuvants » qui peuvent être employés concurremment en vue du même but. Il est évident, d'ailleurs, que ce but ne saurait être atteint par les seuls moyens accessoires, extrinsèques à la connaissance, que nous venons de mentionner en dernier lieu ; mais il n'en est pas moins vrai que ces moyens, sans avoir rien d'essentiel, ne sont nullement négligeables, car ils peuvent avoir une très grande efficacité pour faciliter la réalisation et conduire, sinon à son terme, du moins à ses stades préparatoires. Telle est la véritable raison d'être de tout ce qui est désigné par le terme de *hatha-yoga*, et qui est destiné, d'une part, à détruire ou plutôt à « transformer » ce qui, dans l'être humain, fait obstacle à son union avec l'Universel, et, d'autre part, à préparer cette union par l'assimilation de certains rythmes, principalement liés au règlement de la respiration ; mais, pour les motifs que nous avons donnés précédemment, nous n'insisterons pas sur les modalités de la réalisation. En tout cas, il faut toujours se souvenir que, de tous les moyens préliminaires, la connaissance théorique est le seul vraiment indispensable, et qu'ensuite, dans la

1. *Preface to the Sacred Books of the East*, pp. XXIII-XXIV.

réalisation même, c'est la concentration qui importe le plus et de la façon la plus immédiate, car elle est en relation directe avec la connaissance, et, tandis qu'une action quelconque est toujours séparée de ses conséquences, la méditation ou la contemplation intellectuelle, appelée en sanskrit *dhyâna*, porte son fruit en elle-même ; enfin, l'action ne peut avoir pour effet de nous faire sortir du domaine de l'action, ce qu'implique, dans son but véritable, une réalisation métaphysique. Seulement, on peut aller plus ou moins loin dans cette réalisation, et même s'arrêter à l'obtention d'états supérieurs, mais non définitifs ; c'est à ces degrés secondaires que se réfèrent surtout les observances spéciales que prescrit le *Yoga-shâstra* ; mais, au lieu de les franchir successivement, on peut aussi, quoique plus difficilement sans doute, les dépasser d'un seul coup pour atteindre directement le but final, et c'est cette dernière voie que désigne souvent le terme de *râja-yoga*. Cependant, cette expression doit s'entendre aussi, plus strictement, du but même de la réalisation, quels qu'en soient les moyens ou les modes particuliers, qui doivent naturellement s'adapter le mieux possible aux conditions mentales et même physiologiques de chacun ; en ce sens, le *hatha-yoga*, à tous ses stades, a pour raison d'être essentielle de conduire au *râja-yoga*.

Le *Yogî*, au sens propre du mot, est celui qui a réalisé l'union parfaite et définitive : on ne peut donc sans abus appliquer cette dénomination à celui qui se livre simplement à l'étude du *Yoga* en tant que *darshana*, ni même à celui qui suit effectivement la voie de réalisation qui y est indiquée, sans être encore parvenu au but suprême vers lequel elle tend. L'état du *Yogî* véritable est celui de l'être qui a atteint et possède en plein développement les possibilités les plus hautes ; tous les états secondaires auxquels nous avons fait allusion lui appartiennent aussi en même temps et par là même, mais par surcroît, pourrait-on dire, et sans plus d'importance qu'ils n'en ont, chacun à son rang, dans la hiérarchie de l'existence totale dont ils sont autant d'éléments constitutifs. On peut en dire tout autant de la possession de certains pouvoirs spéciaux et plus ou moins extraordinaires, tels que ceux qui sont appelés *siddhis* ou *vibhûtis* : bien loin de devoir être recherchés pour eux-mêmes, ces pouvoirs ne constituent que de simples accidents, relevant du domaine de la « grande illusion » comme tout ce qui est d'ordre phénoménal, et le *Yogî* ne les exerce que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles ; considérés autrement, ils ne sauraient être que des obstacles à la réalisation complète. On voit combien est dénuée de fondement l'opinion vulgaire qui fait du *Yogî* une sorte de magicien, voire même de sorcier ; en fait, ceux qui font montre de certaines facultés singulières, correspondant au développement de quelques possibilités qui ne sont d'ailleurs pas uniquement d'ordre « organique » ou physiologique, ne sont nullement des *Yogîs*, mais ce sont des hommes qui, pour une raison ou pour une autre, et généralement par insuffisance intellectuelle, se sont arrêtés à une réalisation partielle et inférieure, ne dépassant pas l'extension dont est susceptible l'individualité humaine, et l'on peut être assuré qu'ils n'iront jamais plus loin. Par la réalisation métaphysique vraie, dégagée de toutes les contingences, donc essentiellement supra-individuelle, le *Yogî* est devenu identique à cet « Homme universel » dont nous avons dit quelques mots précédemment ; mais, pour tirer les conséquences que comporte ceci, il nous faudrait sortir des limites que nous entendons nous imposer présentement. D'ailleurs, c'est surtout au *hatha-yoga*, c'est-à-dire à la préparation, que se réfère le *darshana* à propos duquel nous avons présenté ces quelques considérations, destinées surtout, dans notre intention, à couper court aux erreurs les plus répandues sur ce sujet ; le reste, c'est-à-dire ce qui concerne le but dernier de la réalisation, doit être renvoyé de préférence à la partie purement métaphysique de la doctrine, qui est le *Vêdânta*.

La Mîmânsâ

Le mot *mîmânsâ* signifie littéralement « réflexion profonde » ; il s'applique, d'une façon générale, à l'étude réfléchie du *Vêda*, ayant pour but de déterminer le sens exact de la *Shruti* et d'en dégager les conséquences qui y sont impliquées, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre intellectuel. Ainsi entendue, la *Mîmânsâ* comprend les deux derniers des six *darshanas*, qui sont alors désignés comme *Pûrva-Mîmânsâ* et *Uttara-Mîmânsâ*, et qui se rapportent respectivement aux deux ordres que nous venons d'indiquer. Aussi la première *Mîmânsâ* est-elle appelée encore *Karma-Mîmânsâ*, comme concernant le domaine de l'action, tandis que la seconde est appelée *Brahma-Mîmânsâ*, comme concernant essentiellement la connaissance de *Brahma* ; il est à remarquer que c'est le suprême *Brahma*, et non plus *Ishwara*, qui est envisagé ici, parce que le point de vue dont il s'agit est celui de la métaphysique pure. Cette seconde *Mîmânsâ* est proprement le *Vêdânta* ; et quand on parle de la *Mîmânsâ* sans épithète, comme nous le faisons dans le présent chapitre, c'est toujours de la première *Mîmânsâ* qu'il est question exclusivement.

L'exposition de ce *darshana* est attribuée à Jaimini, et la méthode qui y est suivie est celle-ci : les opinions erronées sur une question sont d'abord développées, puis réfutées, et la solution vraie de la question est finalement donnée comme conclusion de toute cette discussion ; cette méthode d'exposition présente une analogie remarquable avec celle de la doctrine scolastique au moyen âge occidental. Quant à la nature des sujets traités, elle est définie, au début même des *sûtras* de Jaimini, comme une étude qui doit établir les preuves et les raisons d'être du *dharma*, dans sa connexion avec *kârya* ou « ce qui doit être accompli ». Nous avons suffisamment insisté sur la notion de *dharma*, et sur ce qu'il faut entendre par la conformité de l'action au *dharma*, qui est ce dont il s'agit précisément ici ; nous rappellerons que le mot *karma* a un double sens : au sens général, c'est l'action sous toutes ses formes, qui est souvent opposée à *Jnânâ* ou la connaissance, ce qui correspond encore à la distinction des deux derniers *darshanas* ; au sens spécial et technique, c'est l'action rituelle, telle qu'elle est prescrite dans le *Vêda*, et ce dernier sens est naturellement fréquent dans la *Mîmânsâ*, qui se propose de donner les raisons de ces prescriptions et d'en préciser la portée.

La *Mîmânsâ* commence par considérer les divers *pramânas* ou moyens de preuve, qui sont ceux qu'ont indiqués les logiciens, plus certaines autres sources de connaissance dont ceux-ci n'avaient pas à se préoccuper dans leur domaine particulier ; on pourrait d'ailleurs concilier facilement les différentes classifications de ces *pramânas* en les regardant simplement comme plus ou moins développées et complètes, car elles n'ont rien de contradictoire. Il est ensuite distingué plusieurs sortes de prescriptions ou d'injonctions, la division la plus générale étant celle de l'injonction directe et de l'injonction indirecte ; la partie du *Vêda* qui renferme des préceptes est appelée *brâhmana*, par opposition au *mantra* ou formule rituelle, et tout ce qui est contenu dans les textes védiques est *mantra* ou *brâhmana*. D'ailleurs, il n'y a pas que des préceptes dans le *brâhmana*, puisque les *Upanishads*, qui sont purement doctrinales, et qui sont le fondement du *Vêdânta*, rentrent dans cette catégorie ; mais le *brâhmana* pratique, auquel s'attache surtout la *Mîmânsâ*, est celui qui indique la façon d'accomplir les rites, les conditions de cet accomplissement, les modalités qui s'appliquent aux diverses circonstances, et qui explique la signification des éléments symboliques qui entrent dans ces rites et des *mantras* qu'il convient d'y employer pour chaque cas déterminé. À propos de la nature et de l'efficacité du *mantra*, comme aussi, d'une façon plus générale, à propos de l'autorité traditionnelle du *Vêda* et de son origine « non-humaine », la *Mîmânsâ* développe la théorie de la perpétuité du son à laquelle nous avons fait allusion précédemment, et, plus précisément, celle de l'association originelle et perpétuelle du son articulé avec le sens de l'ouïe, qui fait du langage tout autre chose qu'une convention plus ou moins arbitraire. On y trouve également une théorie de l'infailibilité de la doctrine traditionnelle, infailibilité qui doit être conçue comme inhérente à la doctrine elle-même, et qui par suite, n'appartient aucunement aux individus humains ; ceux-ci n'y participent que dans la mesure où ils connaissent effectivement la doctrine et où ils l'interprètent exactement, et, alors même, cette infailibilité ne doit point être rapportée aux individus comme tels, mais toujours à la doctrine qui s'exprime par eux. C'est pourquoi il n'y a que ceux qui connaissent le *Vêda* intégral qui soient qualifiés pour composer des écrits traditionnels véritables, dont l'autorité est une participation de celle de la tradition primordiale, d'où elle est dérivée et où elle a son fondement exclusif, sans que l'individualité de l'auteur humain y ait la moindre part : cette distinction de l'autorité fondamentale

et de l'autorité dérivée dans l'ordre traditionnel est celle de la *Shruti* et de la *Smriti*, que nous avons déjà indiquée à propos de la « loi de Manu ». La conception de l'infaillibilité comme inhérente à la seule doctrine est d'ailleurs commune aux Hindous et aux Musulmans ; elle est même aussi, au fond, celle que le Catholicisme applique spécialement au point de vue religieux, car l'« infaillibilité pontificale », si on la comprend bien dans son principe, apparaît comme essentiellement attachée à une fonction, qui est l'interprétation autorisée de la doctrine, et non à une individualité, qui n'est jamais infaillible en dehors de l'exercice de cette fonction dont les conditions sont rigoureusement déterminées.

En raison de la nature de la *Mîmânsâ*, c'est à ce *darshana* que se rapportent le plus directement les *Vêdângas*, sciences auxiliaires du *Vêda* que nous avons définies plus haut ; il suffit de se reporter à ces définitions pour se rendre compte du lien étroit qu'elles présentent avec le sujet actuel. C'est ainsi que la *Mîmânsâ* insiste sur l'importance qu'ont, pour la compréhension des textes, l'orthographe exacte et la prononciation correcte qu'enseigne la *shikshâ*, et qu'elle distingue les différentes classes de *mantras* suivant les rythmes qui leur sont propres, ce qui relève du *chhandas*. D'autre part, on y rencontre des considérations relatives au *vyâkarana*, c'est-à-dire grammaticales, comme la distinction de l'acception régulière des mots et de leurs acceptions dialectales ou barbares, des remarques sur certaines formes particulières qui sont employées dans le *Vêda* et sur les termes qui y ont un sens différent de leur sens usuel ; il faut y joindre, en maintes occasions, les interprétations étymologiques et symboliques qui font l'objet du *nirukta*. Enfin, la connaissance du *vyotisha* est nécessaire pour déterminer le temps où les rites doivent être accomplis, et, quant au *kalpa*, nous avons vu qu'il résume les prescriptions qui concernent leur accomplissement même. En outre, la *Mîmânsâ* traite un grand nombre de questions de jurisprudence, et il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque, dans la civilisation hindoue, toute la législation est essentiellement traditionnelle ; on peut remarquer, du reste, une certaine analogie dans la façon dont sont conduits, d'une part, les débats juridiques, et, d'autre part, les discussions de la *Mîmânsâ*, et il y a même identité dans les termes qui servent à désigner les phases successives des uns et des autres. Cette ressemblance n'est certainement pas fortuite, mais il ne faudrait pas y voir autre chose que ce qu'elle est en réalité, un signe de l'application d'un même esprit à deux activités connexes, quoique distinctes ; ceci pour réduire à leur juste valeur les prétentions des sociologues, qui, mus par le travers assez commun de tout ramener à leur spécialité, profitent de toutes les similitudes de vocabulaire qu'ils peuvent relever, particulièrement dans le domaine de la logique, pour conclure à des emprunts faits aux institutions sociales, comme si les idées et les modes de raisonnement ne pouvaient pas exister indépendamment de ces institutions, qui ne représentent pourtant, à vrai dire, qu'une application de certaines idées nécessairement préexistantes. Certains ont cru sortir de cette alternative et maintenir la primordialité du point de vue social en inventant ce qu'ils ont appelé la « mentalité prélogique » ; mais cette supposition bizarre, aussi bien que leur conception générale des « primitifs », ne repose sur rien de sérieux, elle est même contredite par tout ce que nous savons de certain sur l'antiquité, et le mieux serait de la reléguer dans le domaine de la fantaisie pure, avec tous les « mythes » que ses inventeurs attribuent gratuitement aux peuples dont ils ignorent la vraie mentalité. Il y a bien assez de différences réelles et profondes entre les façons de penser propres à chaque race et à chaque époque, sans imaginer des modalités inexistantes, qui compliquent les choses plus qu'elles ne les expliquent, et sans aller chercher le soi-disant type primordial de l'humanité dans quelque peuplade dégénérée, qui ne sait plus très bien elle-même ce qu'elle pense, mais qui n'a certainement jamais pensé ce qu'on lui attribue ; seulement, les vrais modes de la pensée humaine, autres que ceux de l'Occident moderne, échappent tout aussi complètement aux sociologues qu'aux orientalistes.

Pour revenir à la *Mîmânsâ* après cette digression, nous signalerons encore une notion qui y joue un rôle important : cette notion, qui est désignée par le mot *apûrva*, est de celles qui sont difficiles à expliquer dans les langues occidentales ; nous allons néanmoins essayer de faire comprendre en quoi elle consiste et ce qu'elle comporte. Nous avons dit dans le chapitre précédent que l'action, bien différente de la connaissance en cela comme en tout le reste, ne porte pas ses conséquences en elle-même ; sous ce rapport, l'opposition est, au fond, celle de la succession et de la simultanéité, et ce sont les conditions mêmes de toute action qui font qu'elle ne peut produire ses effets qu'en mode successif. Cependant, pour qu'une chose puisse être cause, il faut qu'elle existe actuellement, et c'est pourquoi le vrai rapport causal ne peut être conçu que comme un rapport de simultanéité ;

si on le concevait comme un rapport de succession, il y aurait un instant où quelque chose qui n'existe plus produirait quelque chose qui n'existe pas encore, supposition qui est manifestement absurde. Donc, pour qu'une action, qui n'est en elle-même qu'une modification momentanée, puisse avoir des résultats futurs et plus ou moins lointains, il faut qu'elle ait, dans l'instant même où elle s'accomplit, un effet non perceptible présentement, mais qui, subsistant d'une façon permanente, relativement tout au moins, produira ultérieurement, à son tour, le résultat perceptible. C'est cet effet non-perceptible, potentiel en quelque sorte, qui est appelé *apûrva*, parce qu'il est surajouté et non antérieur à l'action ; il peut être regardé, soit comme un état postérieur de l'action elle-même, soit comme un état antécédent du résultat, l'effet devant toujours être contenu virtuellement dans sa cause, dont il ne pourrait procéder autrement. D'ailleurs, même dans le cas où un certain résultat paraît suivre immédiatement l'action dans le temps, l'existence intermédiaire d'un *apûrva* n'en est pas moins nécessaire, dès lors qu'il y a encore succession et non parfaite simultanéité, et que l'action, en elle-même, est toujours séparée de son résultat. De cette façon, l'action échappe à l'instantanéité, et même, dans une certaine mesure, aux limitations de la condition temporelle ; en effet, l'*apûrva*, germe de toutes ses conséquences futures, n'étant pas dans le domaine de la manifestation corporelle et sensible, est en dehors du temps ordinaire, mais non en dehors de toute durée, car il appartient encore à l'ordre des contingences. Maintenant, l'*apûrva* peut, pour une part, demeurer attaché à l'être qui a accompli l'action, comme étant désormais un élément constitutif de son individualité envisagée dans sa partie incorporelle, où il persistera tant que celle-ci durera elle-même, et, pour une autre part, sortir des bornes de cette individualité pour entrer dans le domaine des énergies potentielles de l'ordre cosmique ; dans cette seconde partie, si on se le représente, par une image sans doute imparfaite, comme une vibration émise en un certain point, cette vibration, après s'être propagée jusqu'aux confins du domaine où elle peut atteindre, reviendra en sens inverse à son point de départ, et cela, comme l'exige la causalité, sous la forme d'une réaction de même nature que l'action initiale. C'est là, très exactement, ce que le Taoïsme, de son côté, désigne comme les « actions et réactions concordantes » : toute action, comme plus généralement toute manifestation, étant une rupture d'équilibre, ainsi que nous le disions à propos des trois *gunas*, la réaction correspondante est nécessaire pour rétablir cet équilibre, la somme de toutes les différenciations devant toujours équivaloir finalement à l'indifférenciation totale. Ceci, où se rejoignent l'ordre humain et l'ordre cosmique, complète l'idée que l'on peut se faire des rapports du *karma* avec le *dharma* ; et il faut ajouter immédiatement que la réaction, étant une conséquence toute naturelle de l'action, n'est nullement une « sanction » au sens moral : il n'y a là rien sur quoi le point de vue moral puisse avoir prise, et même, à vrai dire, ce point de vue pourrait bien n'être né que de l'incompréhension de ces choses et de leur déformation sentimentale. Quoi qu'il en soit, la réaction, dans son influence en retour sur l'être qui produisit l'action initiale, reprend le caractère individuel et même temporel que n'avait plus l'*apûrva* intermédiaire ; si cet être ne se trouve plus alors dans l'état où il était premièrement, et qui n'était qu'un mode transitoire de sa manifestation, la même réaction, mais dépouillée des conditions caractéristiques de l'individualité originelle, pourra encore l'atteindre dans un autre état de manifestation, par les éléments qui assurent la continuité de ce nouvel état avec l'état antécédent : c'est ici que s'affirme l'enchaînement causal des divers cycles d'existence, et ce qui est vrai pour un être déterminé l'est aussi, suivant la plus rigoureuse analogie, pour l'ensemble de la manifestation universelle. Si nous avons insisté un peu longuement sur cette explication, ce n'est pas simplement parce qu'elle fournit un exemple intéressant d'un certain genre de théories orientales, ni même parce que nous aurons l'occasion de signaler par la suite une interprétation fautive qui en a été donnée en Occident ; c'est aussi, et surtout, parce que ce dont il s'agit a une portée effective des plus considérables, même pratiquement, encore que, sur ce dernier point, il convienne de ne pas se départir d'une certaine réserve, et qu'il vaille mieux se contenter de donner des indications très générales, comme nous le faisons ici, en laissant à chacun le soin d'en tirer des développements et des conclusions en conformité avec ses facultés propres et ses tendances personnelles.

Le Védânta

Avec le *Védânta*, nous sommes, comme nous l'avons dit, dans le domaine de la métaphysique pure ; il est donc superflu de répéter que ce n'est ni une philosophie ni une religion, bien que les orientalistes veuillent forcément y voir l'une ou l'autre, ou même, comme Shopenhauer, l'une et l'autre à la fois. Le nom de ce dernier *darshana* signifie étymologiquement « fin du *Vêda* », et le mot « fin » doit être entendu ici dans le double sens, qu'il a aussi en français, de conclusion et de but ; en effet, les *Upanishads*, sur lesquelles il se base essentiellement, forment la dernière partie des textes védiques, et ce qui y est enseigné, dans la mesure où il peut l'être, est le but dernier et suprême de la connaissance traditionnelle tout entière, dégagée de toutes les applications plus ou moins particulières et contingentes auxquelles elle peut donner lieu dans des ordres divers. La désignation même des *Upanishads* indique qu'elles sont destinées à détruire l'ignorance, racine de l'illusion qui enferme l'être dans les liens de l'existence conditionnée, et qu'elles opèrent cet effet en fournissant les moyens d'approcher de la connaissance de *Brahma* ; s'il n'est question que d'approcher de cette connaissance, c'est que, étant rigoureusement incommunicable dans son essence, elle ne peut être atteinte effectivement que par un travail strictement personnel auquel aucun enseignement extérieur, si élevé et si profond qu'il soit, n'a le pouvoir de suppléer. L'interprétation que nous venons de donner est celle sur laquelle s'accordent tous les Hindous compétents ; il serait évidemment ridicule d'y préférer la conjecture sans autorité de quelques auteurs européens, qui veulent que l'*Upanishad* soit la connaissance obtenue en s'asseyant aux pieds d'un précepteur ; d'ailleurs, Max Müller ¹, tout en acceptant cette dernière signification, est forcé de reconnaître qu'elle n'indique rien de vraiment caractéristique, et qu'elle conviendrait tout aussi bien à n'importe laquelle des autres portions du *Vêda*, puisque l'enseignement oral est leur mode commun de transmission régulière.

Le caractère incommunicable de la connaissance totale et définitive provient de ce qu'il y a nécessairement d'inexprimable dans l'ordre métaphysique, et aussi de ce que cette connaissance, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, ne se borne pas à la simple théorie, mais comporte en elle-même la réalisation correspondante ; c'est pourquoi nous disons qu'elle n'est susceptible d'être enseignée que dans une certaine mesure et l'on voit que cette restriction s'applique sous le double rapport de la théorie et de la réalisation, encore que ce soit pour cette dernière que l'obstacle soit le plus absolument insurmontable. En effet, un symbolisme quelconque peut toujours suggérer tout au moins des possibilités de conception, même si elles ne peuvent être exprimées entièrement, et cela sans parler de certains modes de transmission s'effectuant en dehors et au delà de toute représentation formelle, modes dont l'idée seule doit paraître trop invraisemblable à un Occidental pour qu'il soit utile ou simplement possible d'y insister. Il est vrai, d'autre part, que la compréhension, même théorique, et à partir de ses degrés les plus élémentaires, suppose un effort personnel indispensable, et est conditionnée par les aptitudes réceptives spéciales de celui à qui un enseignement est communiqué ; il est trop évident qu'un maître, si excellent soit-il, ne saurait comprendre pour son élève, et que c'est à celui-ci qu'il appartient exclusivement de s'assimiler ce qui est mis à sa portée. S'il en est ainsi, c'est que toute connaissance vraie et vraiment assimilée est déjà par elle-même, non une réalisation effective sans doute, mais du moins une réalisation virtuelle, si l'on peut unir ces deux mots qui, ici, ne se contredisent qu'en apparence ; autrement, on ne pourrait dire avec Aristote qu'un être « est tout ce qu'il connaît ». Quant au caractère purement personnel de toute réalisation, il s'explique très simplement par cette remarque, dont la forme est peut-être singulière, mais qui est tout à fait axiomatic, que ce qu'un être est, ce ne peut être que lui-même qui l'est à l'exclusion de tout autre ; s'il est nécessaire de formuler des vérités aussi immédiates, c'est que ce sont précisément celles-là qu'on oublie le plus souvent, et qu'elles comportent d'ailleurs de tout autres conséquences que ne peuvent le croire les esprits superficiels ou analytiques. Ce qui peut s'enseigner, et encore incomplètement, ce ne sont que des moyens plus ou moins indirects et médiats de la réalisation métaphysique, comme nous l'avons indiqué à propos du *Yoga*, et le premier de tous ces moyens, le plus indispensable, et même le seul absolument indispensable, c'est la connaissance théorique elle-même. Cependant, il convient d'ajouter que, dans la métaphysique totale, la théorie et la réalisation ne se séparent jamais complètement ; on peut le constater à chaque instant dans les *Upanishads*, où il est souvent très difficile de distinguer ce qui se rapporte respectivement à l'une et

1. *Introduction to the Upanishads*, pp. LXXIX-LXXXI.

à l'autre, et où, à vrai dire, les mêmes choses se rapportent à toutes deux, suivant la façon dont on les envisage. Dans une doctrine qui est métaphysiquement complète, le point de vue de la réalisation réagit sur l'exposition même de la théorie, qui le suppose au moins implicitement et ne peut jamais en être indépendante, car la théorie, n'ayant en elle-même qu'une valeur de préparation, doit être subordonnée à la réalisation comme le moyen l'est à la fin en vue de laquelle il est institué.

Toutes ces considérations sont nécessaires pour comprendre le point de vue du *Védânta*, ou, mieux encore, son esprit, puisque le point de vue métaphysique, n'étant aucun point de vue spécial, ne peut être appelé ainsi que dans un sens tout analogique ; d'ailleurs, elles s'appliqueraient semblablement à toute autre forme dont peut être revêtue, dans d'autres civilisations, la métaphysique traditionnelle, puisque celle-ci, pour les raisons que nous avons déjà précisées, est essentiellement une et ne peut pas ne pas l'être. On ne saurait trop insister sur le fait que ce sont les *Upanishads* qui, faisant partie intégrante du *Vêda*, représentent ici la tradition primordiale et fondamentale ; le *Védânta*, tel qu'il s'en dégage expressément, a été coordonné synthétiquement, ce qui ne veut point dire systématisé, dans les *Brahma-sûtras*, dont la composition est attribuée à Bâdarâyana ; celui-ci, d'ailleurs, est identifié à Vyâsa, ce qui est particulièrement significatif pour qui sait quelle est la fonction intellectuelle que désigne ce nom. Les *Brahma-sûtras*, dont le texte est d'une extrême concision, ont donné lieu à de nombreux commentaires, parmi lesquels ceux de Shankarâchârya et de Râmânûja sont de beaucoup les plus importants ; ces deux commentaires sont rigoureusement orthodoxes l'un et l'autre, en dépit de leurs apparentes divergences, qui ne sont au fond que des différences d'adaptation : celui de Shankarâchârya représente plus spécialement la tendance *shaiva*, et celui de Râmânûja la tendance *vaishnava* ; les indications générales que nous avons données à cet égard nous dispenseront de développer présentement cette distinction, qui ne porte que sur des voies tendant vers un but identique.

Le *Védânta*, par là même qu'il est purement métaphysique, se présente essentiellement comme *advaita-vâda* ou « doctrine de la non-dualité » ; nous avons expliqué le sens de cette expression en différenciant la pensée métaphysique de la pensée philosophique. Pour en préciser la portée autant que cela se peut, nous dirons maintenant que, tandis que l'Être est « un », le Principe suprême, désigné comme *Brahma*, peut seulement être dit « sans dualité », parce que, étant au delà de toute détermination, même de l'Être qui est la première de toutes, il ne peut être caractérisé par aucune attribution positive : ainsi l'exige son infinité, qui est nécessairement la totalité absolue, comprenant en soi toutes les possibilités. Il ne peut donc rien y avoir qui soit réellement hors de *Brahma*, car cette supposition équivaldrait à le limiter ; comme conséquence immédiate, le monde, en entendant par ce mot, dans le sens le plus large dont il soit susceptible, l'ensemble de la manifestation universelle, n'est point distinct de *Brahma*, ou, du moins, ne s'en distingue qu'en mode illusoire. Cependant, d'autre part, *Brahma* est absolument distinct du monde, puisqu'on ne peut lui appliquer aucun des attributs déterminatifs qui conviennent au monde, la manifestation universelle tout entière étant rigoureusement nulle au regard de son infinité ; et l'on remarquera que cette irréciprocité de relation entraîne la condamnation formelle du « panthéisme », ainsi que de tout « immanentisme ». D'ailleurs, le « panthéisme », pour peu que l'on veuille garder à cette dénomination un sens suffisamment précis et raisonnable, est inséparable du « naturalisme », ce qui revient à dire qu'il est nettement antimétaphysique ; il est donc absurde de voir du « panthéisme » dans le *Védânta*, et pourtant cette idée, si absurde qu'elle soit, est celle que s'en font le plus communément les Occidentaux, même spécialistes : voilà assurément qui est fait pour donner, aux Orientaux qui savent ce qu'est réellement le « panthéisme », une haute idée de la valeur de la science européenne et de la perspicacité de ses représentants !

Il est évident que nous ne pouvons donner même un rapide aperçu de la doctrine dans son ensemble ; certaines des questions qui y sont traitées, comme, par exemple, celle de la constitution de l'être humain envisagée métaphysiquement, pourront faire l'objet d'études particulières. Nous nous arrêterons seulement sur un point, concernant le but suprême, qui est appelé *moksha* ou *mukti*, c'est-à-dire la « délivrance », parce que l'être qui y parvient est libéré des liens de l'existence conditionnée, dans quelque état et sous quelque mode que ce soit, par l'identification parfaite à l'Universel : c'est la réalisation de ce que l'ésotérisme musulman appelle l'« Identité suprême », et c'est par là, et par là seulement, qu'un homme devient un *Yogî* au vrai sens de ce mot. L'état du *Yogî* n'est donc pas l'analogie d'un état spécial quelconque, mais il contient tous les états

possibles comme le principe contient toutes ses conséquences ; celui qui y est parvenu est encore appelé *jīvan-mukta*, c'est-à-dire « délivré dans la vie », par opposition au *vidêha-mukta* ou « délivré hors de la forme », expression désignant l'être pour qui la réalisation ne se produit, ou plutôt, de virtuelle qu'elle était, ne devient effective qu'après la mort ou la dissolution du composé humain. D'ailleurs, dans un cas aussi bien que dans l'autre, l'être est définitivement affranchi des conditions individuelles, ou de tout ce dont l'ensemble est appelé *nâma* et *rûpa*, le nom et la forme, et même des conditions de toute manifestation ; il échappe à l'enchaînement causal indéfini des actions et réactions, ce qui n'a pas lieu dans le simple passage à un autre état individuel, même occupant un rang supérieur à l'état humain dans la hiérarchie des degrés de l'existence. Il est manifeste, d'autre part, que l'action ne peut avoir de conséquences que dans le domaine de l'action, et que son efficacité s'arrête précisément où cesse son influence ; l'action ne peut donc avoir pour effet de libérer de l'action et de faire obtenir la « délivrance » ; aussi une action, quelle qu'elle soit, ne pourra tout au plus conduire qu'à des réalisations partielles, correspondant à certains états supérieurs, mais encore déterminés et conditionnés. Shankarâchârya déclare expressément qu'« il n'y a point d'autre moyen d'obtenir la « délivrance » complète et finale que la connaissance ; l'action, qui n'est pas opposée à l'ignorance, ne peut l'éloigner, tandis que la connaissance dissipe l'ignorance comme la lumière dissipe les ténèbres »¹ ; et, l'ignorance étant la racine et cause de toute limitation, lorsqu'elle a disparu, l'individualité, qui se caractérise par ses limitations, disparaît par là même. Cette « transformation », au sens étymologique de « passage au delà de la forme », ne change d'ailleurs rien aux apparences ; dans le cas du *jīvan-mukta*, l'apparence individuelle subsiste naturellement sans aucun changement extérieur, mais elle n'affecte plus l'être qui en est revêtu, dès lors que celui-ci sait effectivement qu'elle n'est qu'illusoire ; seulement, bien entendu, savoir cela effectivement est tout autre chose que d'en avoir une conception purement théorique. À la suite du passage que nous venons de citer, Shankarâchârya décrit l'état du *Yogî* dans la mesure, d'ailleurs bien restreinte, où les mots peuvent l'exprimer ou plutôt l'indiquer ; ces considérations forment la véritable conclusion de l'étude de la nature de l'être humain à laquelle nous avons fait allusion, en montrant, comme le but suprême et dernier de la connaissance métaphysique, les possibilités les plus hautes auxquelles cet être est capable d'atteindre.

1. *Atmâ-Bodha*.

Remarques complémentaires sur l'ensemble de la doctrine

Dans cet exposé, que nous avons voulu faire aussi synthétique que possible, nous avons constamment essayé de montrer, en même temps que les caractères distinctifs de chaque *darshana*, comment celui-ci se rattache à la métaphysique, qui est le centre commun à partir duquel se développent, dans des directions diverses, toutes les branches de la doctrine ; cela nous fournissait d'ailleurs l'occasion de préciser un certain nombre de points importants relativement à la conception d'ensemble de cette doctrine. À cet égard, il faut bien comprendre que, si le *Védânta* est compté comme le dernier des *darshanas*, parce qu'il représente l'achèvement de toute connaissance, il n'en est pas moins, dans son essence, le principe dont tout le reste dérive et n'est que la spécification ou l'application. Si une connaissance ne dépendait pas ainsi de la métaphysique, elle manquerait littéralement de principe et, par suite, ne saurait avoir aucun caractère traditionnel ; c'est ce qui fait la différence capitale entre la connaissance scientifique, au sens où ce mot est pris en Occident, et ce qui, dans l'Inde, y correspond le moins inexactement. Il est manifeste que le point de vue de la cosmologie n'est point équivalent à celui de la physique moderne, et même que le point de vue de la logique traditionnelle ne l'est point à celui de la logique philosophique envisagée, par exemple, à la façon de Stuart Mill ; nous avons déjà marqué ces distinctions. La cosmologie, même dans les limites du *Vaishêshika*, n'est point une science expérimentale comme la physique actuelle ; en raison de son rattachement aux principes, elle est, comme les autres branches doctrinales, bien plus déductive qu'inductive ; la physique cartésienne, il est vrai, était aussi déductive, mais elle avait le grand tort de ne s'appuyer, en fait de principes, que sur une simple hypothèse philosophique, et c'est ce qui fit son insuccès.

La différence de méthode que nous venons de signaler, et qui traduit une différence profonde de conception, existe même pour des sciences qui sont vraiment expérimentales, mais qui, étant malgré cela beaucoup plus deductives qu'elles ne le sont en Occident, échappent à tout empirisme ; ce n'est que dans ces conditions que ces sciences ont un titre à être regardées comme des connaissances traditionnelles, même d'une importance secondaire et d'un ordre inférieur. Ici, nous pensons surtout à la médecine envisagée comme un *Upavêda* ; et ce que nous en disons vaut également pour la médecine traditionnelle de l'Extrême-Orient. Sans rien perdre de son caractère pratique, cette médecine est quelque chose de bien plus étendu que ce qu'on est habitué à désigner par ce nom ; outre la pathologie et la thérapeutique, elle comprend, notamment, bien des considérations que l'on ferait rentrer, en Occident, dans la physiologie ou même dans la psychologie, mais qui, naturellement, sont traitées d'une façon toute différente. Les résultats qu'une telle science obtient dans l'application peuvent, en de nombreux cas, paraître extraordinaires à ceux qui ne s'en font qu'une idée par trop inexacte ; nous croyons d'ailleurs qu'il est extrêmement difficile à un Occidental de parvenir à une connaissance suffisante dans ce genre d'études, où sont employés de tout autres moyens d'investigation que ceux auxquels il est accoutumé.

Nous venons de dire que les connaissances pratiques, alors même qu'elles se rattachent à la tradition et y ont leur source, ne sont pourtant que des connaissances inférieures ; leur dérivation détermine leur subordination, ce qui n'est que strictement logique, et d'ailleurs les Orientaux, qui, par tempérament et par conviction profonde, se soucient assez peu des applications immédiates, n'ont jamais songé à transporter dans l'ordre de la connaissance pure aucune préoccupation d'intérêt matériel ou sentimental, seul élément susceptible d'altérer cette hiérarchisation naturelle et normale des connaissances. Cette même cause de trouble intellectuel est aussi celle qui, en se généralisant dans la mentalité d'une race ou d'une époque, y amène principalement l'oubli de la métaphysique pure, à laquelle elle fait substituer illégitimement des points de vue plus ou moins spéciaux, en même temps qu'elle donne naissance à des sciences qui n'ont à se réclamer d'aucun principe traditionnel. Ces sciences sont légitimes tant qu'elles se maintiennent dans de justes limites, mais il ne faut pas les prendre pour autre chose que ce qu'elles sont, c'est-à-dire des connaissances analytiques, fragmentaires et relatives ; et ainsi, en se séparant radicalement de la métaphysique, avec laquelle son point de vue propre ne permet en effet aucune relation, la science occidentale perdit nécessairement en portée ce qu'elle gagnait en indépendance, et son développement vers les applications pratiques fut compensé par un amoindrissement spéculatif inévitable.

Ces quelques observations complètent tout ce que nous avons déjà dit sur ce qui sépare profondément

les points de vue respectifs de l'Orient et de l'Occident : en Orient, la tradition est véritablement toute la civilisation, puisqu'elle embrasse, par ses conséquences, tout le cycle des connaissances vraies, à quelque ordre qu'elles se rapportent, et tout l'ensemble des institutions sociales ; tout y est inclus en germe dès l'origine, par là même qu'elle pose les principes universels d'où dérivent toutes choses avec leurs lois et leurs conditions, et l'adaptation nécessaire à une époque quelconque ne peut consister que dans un développement adéquat, suivant un esprit rigoureusement déductif et analogique, des solutions et des éclaircissements qui conviennent plus spécialement à la mentalité de cette époque. On conçoit que, dans ces conditions, l'influence de la tradition ait une force à laquelle on ne saurait se soustraire, et que tout schisme, lorsqu'il s'en produit, aboutisse immédiatement à la constitution d'une pseudo-tradition ; quant à rompre ouvertement et définitivement tout lien traditionnel, nul individu n'en a le désir, non plus que la possibilité. Ceci permet encore de comprendre la nature et les caractères de l'enseignement par lequel se transmet, avec les principes, l'ensemble des disciplines propres à assimiler et à intégrer toutes choses à l'intellectualité d'une civilisation.

L'enseignement traditionnel

Nous avons dit que la caste supérieure, celle des *Brâhmanas*, a pour fonction essentielle de conserver et de transmettre la doctrine traditionnelle ; c'est là sa véritable raison d'être, puisque c'est sur cette doctrine que repose tout l'ordre social, qui ne saurait trouver ailleurs les principes sans lesquels il n'y a rien de stable ni de durable. Là où la tradition est tout, ceux qui en sont les dépositaires doivent logiquement être tout ; ou du moins, comme la diversité des fonctions nécessaires à l'organisme social entraîne une incompatibilité entre elles et exige leur accomplissement par des individus différents, ces individus dépendent tous essentiellement des détenteurs de la tradition, puisque, s'ils ne participaient effectivement à celle-ci, ils ne pourraient non plus participer efficacement à la vie collective : c'est là le sens vrai et complet de l'autorité spirituelle et intellectuelle qui appartient aux *Brâhmanas*. C'est là aussi, en même temps, l'explication de l'attachement profond et indéfectible qui unit le disciple au maître, non seulement dans l'Inde, mais dans tout l'Orient, et dont on chercherait vainement l'analogie dans l'Occident moderne ; la fonction de l'instructeur est véritablement, en effet, une « paternité spirituelle », et c'est pourquoi l'acte rituel et symbolique par lequel elle débute est une « seconde naissance » pour celui qui est admis à recevoir l'enseignement par une transmission régulière. C'est une idée de « paternité spirituelle » qu'exprime très exactement le mot *guru*, qui désigne l'instructeur chez les Hindous, et qui a aussi le sens d'« ancêtre » ; c'est à cette même idée que fait allusion, chez les Arabes, le mot *sheikh*, qui, avec le sens propre de « vieillard », a un emploi identique. En Chine, la conception dominante de la « solidarité de la race » donne à la pensée correspondante une nuance différente, et fait assimiler le rôle de l'instructeur à celui d'un « frère aîné », guide et soutien naturel de ceux qui le suivent dans la voie traditionnelle, et qui ne deviendra un « ancêtre » qu'après sa mort ; mais l'expression de « naître à la connaissance » n'en est pas moins, là comme partout ailleurs, d'un usage courant.

L'enseignement traditionnel se transmet dans des conditions qui sont strictement déterminées par sa nature ; pour produire son plein effet, il doit toujours s'adapter aux possibilités intellectuelles de chacun de ceux auxquels il s'adresse, et se graduer en proportion des résultats déjà obtenus, ce qui exige, de la part de celui qui le reçoit et qui veut aller plus loin, un constant effort d'assimilation personnelle et effective. Ce sont des conséquences immédiates de la façon dont la doctrine tout entière est envisagée, et c'est ce qui indique la nécessité de l'enseignement oral et direct, à quoi rien ne saurait suppléer, et sans lequel, d'ailleurs, le rattachement d'une « filiation spirituelle » régulière et continue ferait inévitablement défaut, à part certains cas très exceptionnels où la continuité peut être assurée autrement, et d'une façon trop difficilement explicable en langage occidental pour que nous nous y arrêtions ici. Quoi qu'il en soit, l'Orient est à l'abri de cette illusion, trop commune en Occident, qui consiste à croire que tout peut s'apprendre dans les livres, et qui aboutit à mettre la mémoire à la place de l'intelligence ; pour lui, les textes n'ont jamais que la valeur d'un « support », au sens où nous avons déjà souvent employé ce mot, et leur étude ne peut être que la base d'un développement intellectuel, sans jamais se confondre avec ce développement même : ceci réduit l'érudition à sa juste valeur, en la plaçant au rang inférieur qui seul lui convient normalement, celui de moyen subordonné et accessoire de la connaissance véritable.

Il y a encore un autre rapport sous lequel la voie orientale est en antithèse absolue des méthodes occidentales : les modes de l'enseignement traditionnel, qui le font, non point précisément « ésotérique », mais plutôt « initiatique », s'opposent évidemment à toute diffusion inconsidérée, diffusion plus nuisible qu'utile aux yeux de quiconque n'est pas dupe de certaines apparences. Tout d'abord, il est permis de douter de la valeur et de la portée d'un enseignement distribué indistinctement, et sous une forme identique, aux individus les plus inégalement doués, les plus différents d'aptitudes et de tempérament, ainsi que cela se pratique actuellement chez tous les peuples européens : ce système d'instruction, assurément le plus imparfait de tous, est exigé par la manie égalitaire qui a détruit, non seulement la notion vraie, mais jusqu'au sentiment plus ou moins vague de la hiérarchie ; et pourtant, pour des gens à qui les « faits » doivent tenir lieu de tout critérium, suivant l'esprit de la science expérimentale moderne, y aurait-il, s'ils n'étaient pas si complètement aveuglés par leurs préjugés sentimentaux, un fait plus apparent que celui des inégalités naturelles, tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre physique ? Ensuite, il est une autre raison pour laquelle l'Orient, qui n'a pas le moindre esprit de propagande, ne trouvant aucun intérêt à vouloir répandre

à tout prix ses conceptions, est résolument opposé à toute « vulgarisation » : c'est que celle-ci déforme et dénature inévitablement la doctrine, en prétendant la mettre au niveau de la mentalité commune, sous prétexte de la lui rendre accessible ; ce n'est pas à la doctrine de s'abaisser et de se restreindre à la mesure de l'entendement borné du vulgaire ; c'est aux individus de s'élever, s'ils le peuvent, à la compréhension de la doctrine dans sa pureté intégrale. Ce sont là les seules conditions possibles de formation d'une élite intellectuelle, par une sélection appropriée, chacun s'arrêtant nécessairement au degré qui correspond à l'étendue de son propre « horizon mental » ; et c'est aussi l'obstacle à tous les désordres que suscite, quand elle se généralise, une demi-science bien autrement néfaste que l'ignorance pure et simple ; aussi les Orientaux seront-ils toujours beaucoup plus persuadés des inconvénients très réels de l'« instruction obligatoire » que de ses bienfaits supposés, et, à notre avis, ils ont grandement raison.

Il y aurait bien d'autres choses à dire sur la nature de l'enseignement traditionnel, qu'il est possible d'envisager sous des aspects plus profonds encore ; mais, comme nous n'avons point la prétention d'épuiser les questions, nous nous en tiendrons à ces remarques, qui se rapportent plus immédiatement au point de vue où nous nous plaçons ici. Ces dernières considérations, nous le répétons, ne valent pas seulement pour l'Inde, mais pour l'Orient tout entier ; il semble donc qu'elles auraient dû plus naturellement trouver place dans la seconde partie de cette étude, mais nous avons préféré les réserver jusqu'ici, pensant qu'elles pourraient être mieux comprises après ce que nous avons à dire en particulier des doctrines hindoues, qui constituent un exemple très représentatif des doctrines traditionnelles en général. Avant de conclure, il ne nous reste plus qu'à préciser, aussi brièvement que possible, ce qu'il faut penser des interprétations occidentales de ces mêmes doctrines hindoues ; et, du reste, pour certaines d'entre elles, nous l'avons déjà fait presque suffisamment, selon que l'occasion s'en présentait, dans tout le cours de notre exposé.

L'orientalisme officiel

De l'orientalisme officiel, nous ne dirons ici que peu de chose, parce que nous avons déjà, à maintes reprises, signalé l'insuffisance de ses méthodes et la fausseté de ses conclusions : si nous l'avons eu ainsi presque constamment en vue, alors que nous ne nous préoccupions guère des autres interprétations occidentales, c'est qu'il se présente du moins avec une apparence de sérieux que celles-ci n'ont point, ce qui nous oblige à faire une différence qui est à son avantage. Nous n'entendons nullement contester la bonne foi des orientalistes, qui est généralement hors de doute, non plus que la réalité de leur érudition spéciale ; ce que nous contestons, c'est leur compétence pour tout ce qui dépasse le domaine de la simple érudition. Il faut d'ailleurs rendre hommage à la modestie très louable avec laquelle quelques-uns d'entre eux, ayant conscience des limites de leur compétence vraie, refusent de se livrer à un travail d'interprétation des doctrines ; mais, malheureusement, ceux-là ne sont qu'une minorité, et le grand nombre est constitué par ceux qui, prenant l'érudition pour une fin en elle-même, ainsi que nous le disions au début, croient très sincèrement que leurs études linguistiques et historiques leur donnent le droit de parler de toutes sortes de choses. C'est envers ces derniers que nous pensons qu'on ne saurait être trop sévère, quant aux méthodes qu'ils emploient et aux résultats qu'ils obtiennent, et tout en respectant, bien entendu, les individualités qui peuvent le mériter à tous égards, étant fort peu responsables de leur parti pris et de leurs illusions. L'exclusivisme est une conséquence naturelle de l'étroitesse de vues, de ce que nous avons appelé la « myopie intellectuelle », et ce défaut mental ne paraît pas plus guérissable que la myopie physique ; d'ailleurs, c'est, comme celle-ci, une déformation produite par l'effet de certaines habitudes qui y conduisent insensiblement et sans qu'on s'en aperçoive, encore qu'il faille sans doute y être prédisposé. Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner de l'hostilité dont la généralité des orientalistes font preuve à l'égard de ceux qui ne se soumettent pas à leurs méthodes et qui n'adoptent pas leurs conclusions ; ce n'est là qu'un cas particulier des conséquences qu'entraîne normalement l'abus de la spécialisation, et une des innombrables manifestations de cet esprit « scientifique » qu'on prend trop facilement pour le véritable esprit scientifique. Seulement, malgré toutes les excuses que l'on peut ainsi trouver à l'attitude des orientalistes, il n'en reste pas moins que les quelques résultats valables auxquels leurs travaux ont pu aboutir, à ce point de vue spécial de l'érudition qui est le leur, sont bien loin de compenser le tort qu'ils peuvent faire à l'intellectualité générale, en obstruant toutes les autres voies, qui pourraient mener beaucoup plus loin ceux qui seraient capables de les suivre : étant donnés les préjugés de l'Occident moderne, il suffit, pour détourner de ces voies presque tous ceux qui seraient tentés de s'y engager, de déclarer solennellement que cela « n'est pas scientifique », parce que cela n'est pas conforme aux méthodes et aux théories acceptées et enseignées officiellement dans les Universités. Quand il s'agit de se défendre contre un danger quelconque, on ne perd généralement pas son temps à rechercher des responsabilités ; si donc certaines opinions sont dangereuses intellectuellement, et nous pensons que c'est le cas ici, on devra s'efforcer de les détruire sans se préoccuper de ceux qui les ont émises ou qui les défendent, et dont l'honorabilité n'est nullement en cause. Les considérations de personnes, qui sont bien peu de chose en regard des idées, ne sauraient légitimement empêcher de combattre les théories qui font obstacle à certaines réalisations ; d'ailleurs, comme ces réalisations, sur lesquelles nous reviendrons dans notre conclusion, ne sont point immédiatement possibles, et que tout souci de propagande nous est interdit, le moyen le plus efficace de combattre les théories en question n'est pas de discuter indéfiniment sur le terrain où elles se placent, mais de faire apparaître les raisons de leur fausseté tout en rétablissant la vérité pure et simple, qui seule importe essentiellement à ceux qui peuvent la comprendre.

Là est la grande différence, sur laquelle il n'y a pas d'accord possible avec les spécialistes de l'érudition : quand nous parlons de vérité, nous n'entendons pas simplement par là une vérité de fait, qui a sans doute son importance, mais secondaire et contingente ; ce qui nous intéresse dans une doctrine, c'est la vérité, au sens absolu du mot, de ce qui y est exprimé. Au contraire, ceux qui se placent au point de vue de l'érudition ne se préoccupent aucunement de la vérité des idées ; au fond, ils ne savent pas ce que c'est, ni même si cela existe, et ils ne se le demandent point ; la vérité n'est rien pour eux, à part le cas très spécial où il s'agit exclusivement de vérité historique. La même tendance s'affirme pareillement chez les historiens de la philosophie : ce qui les intéresse, ce n'est point de savoir si telle idée est vraie ou fausse, ou dans quelle mesure elle l'est ; c'est uniquement de savoir qui a émis cette idée, dans quels termes il l'a formulée, à quelle date et dans quelles circonstances

accessoires il l'a fait ; et cette histoire de la philosophie, qui ne voit rien en dehors des textes et des détails biographiques, prétend se substituer à la philosophie elle-même, qui achève ainsi de perdre le peu de valeur intellectuelle qui avait pu lui rester dans les temps modernes. D'ailleurs, il va de soi qu'une telle attitude est aussi défavorable que possible pour comprendre une doctrine quelconque : ne s'appliquant qu'à la lettre, elle ne peut pénétrer l'esprit, et ainsi le but même qu'elle se propose lui échappe fatalement ; l'incompréhension ne peut donner naissance qu'à des interprétations fantaisistes et arbitraires, c'est-à-dire à de véritables erreurs, même s'il ne s'agit que d'exactitude historique. C'est là ce qui arrive, dans une plus large mesure que partout ailleurs, pour l'orientalisme, qui a affaire à des conceptions totalement étrangères à la mentalité de ceux qui s'en occupent ; c'est la faillite de la soi-disant « méthode historique », même sous le rapport de la simple vérité historique, dont la recherche est sa raison d'être, comme l'indique la dénomination qu'on lui a donnée. Ceux qui emploient cette méthode ont le double tort, d'une part, de ne pas se rendre compte des hypothèses plus ou moins hasardeuses qu'elle implique, et qui peuvent se ramener principalement à l'hypothèse « évolutionniste », et, d'autre part, de s'illusionner sur sa portée, en la croyant applicable à tout ; nous avons dit pourquoi elle n'est nullement applicable au domaine métaphysique, d'où est exclue toute idée d'évolution. Aux yeux des partisans de cette méthode, la première condition pour pouvoir étudier les doctrines métaphysiques est évidemment de ne pas être métaphysicien ; de même, ceux qui l'appliquent à la « science des religions » prétendent plus ou moins ouvertement qu'on est disqualifié pour cette étude par le seul fait d'appartenir à une religion quelconque : autant proclamer la compétence exclusive, dans n'importe quelle branche, de ceux qui n'en ont qu'une connaissance extérieure et superficielle, celle-là même que l'érudition suffit à donner, et c'est sans doute pourquoi, en fait de doctrines orientales, l'avis des Orientaux est réputé nul et non avenu. Il y a là, avant tout, une crainte instinctive de tout ce qui dépasse l'érudition et risque de faire voir combien elle est médiocre et puérile au fond ; mais cette crainte se renforce de son accord avec l'intérêt, beaucoup plus conscient, qui s'attache au maintien de ce monopole de fait qu'ont établi à leur profit les représentants de la science officielle dans tous les ordres, et les orientalistes peut-être plus complètement encore que les autres. La volonté bien arrêtée de ne pas tolérer ce qui pourrait être dangereux pour les opinions admises, et de chercher à le discréditer par tous les moyens, trouve du reste sa justification dans les préjugés mêmes qui aveuglent ces gens à vues étroites, et qui les poussent à dénier toute valeur à ce qui ne sort pas de leur école ; ici encore, nous n'incriminons donc point leur bonne foi, mais nous constatons simplement l'effet d'une tendance bien humaine, par laquelle on est d'autant mieux persuadé d'une chose qu'on y a un intérêt quelconque.

La science des religions

Il est à propos de dire ici quelques mots concernant ce qu'on appelle la « science des religions », car ce dont il s'agit doit précisément son origine aux études indianistes ; ceci fait voir immédiatement que le mot de « religion » n'y est pas pris dans le sens exact que nous lui avons reconnu. En effet, Burnouf, qui semble être le premier à avoir donné sa dénomination à cette science, ou soi-disant telle, néglige de faire figurer la morale parmi les éléments constitutifs de la religion, qu'il réduit ainsi à deux : la doctrine et le rite ; c'est ce qui lui permet d'y faire rentrer des choses qui ne se rattachent nullement au point de vue religieux, car il reconnaît du moins avec raison qu'il n'y a point de morale dans le *Vêda*. Telle est la confusion fondamentale qui se trouve au point de départ de la « science des religions », qui prétend réunir sous ce même nom toutes les doctrines traditionnelles, de quelque nature qu'elles soient en réalité ; mais bien d'autres confusions sont encore venues s'ajouter à celles-là, surtout depuis que l'érudition la plus récente a introduit dans ce domaine son redoutable appareil d'exégèse, de « critique des textes » et d'« hypercritique », plus propre à impressionner les naïfs qu'à conduire à des conclusions sérieuses.

La prétendue « science des religions » repose tout entière sur quelques postulats qui sont autant d'idées préconçues : ainsi, il est admis que toute doctrine a dû commencer par le « naturalisme », dans lequel nous ne voyons au contraire qu'une déviation qui, partout où elle se produit, fut en opposition avec les traditions primordiales et régulières ; et, à force de torturer des textes qu'on ne comprend pas, on finit bien toujours par en faire sortir quelque interprétation conforme à cet esprit « naturaliste ». C'est ainsi que fut élaborée toute la théorie des « mythes », et notamment celle du « mythe solaire », le plus fameux de tous, dont un des principaux propagateurs fut Max Müller, que nous avons déjà eu l'occasion de citer à plusieurs reprises parce qu'il est représentatif de la mentalité des orientalistes. Cette théorie du « mythe solaire » n'est pas autre chose que la théorie astromythologique émise et soutenue en France, vers la fin du XVIII^e siècle, par Dupuis et Volney ¹. On sait l'application qui fut faite de cette conception au Christianisme comme à toutes les autres doctrines, et nous avons déjà signalé la confusion qu'elle implique essentiellement : dès qu'on remarque dans le symbolisme une correspondance avec certains phénomènes astronomiques, on s'empresse d'en conclure qu'il n'y a là qu'une représentation de ces phénomènes, alors qu'eux-mêmes, en réalité, sont des symboles de quelque chose qui est d'un tout autre ordre, et que la correspondance constatée n'est qu'une application de l'analogie qui relie harmoniquement tous les degrés de l'être. Dans ces conditions, il n'est pas bien difficile de trouver du « naturalisme » partout, et il serait même étonnant qu'on n'en trouvât pas, dès lors que le symbole, qui appartient forcément à l'ordre naturel, est pris pour ce qu'il représente ; l'erreur est, au fond, la même que celle des « nominalistes » qui confondent l'idée avec le mot qui sert à l'exprimer ; et c'est ainsi que des érudits modernes, encouragés d'ailleurs par le préjugé qui les porte à s'imaginer toutes les civilisations comme bâties sur le type gréco-romain, fabriquent eux-mêmes les « mythes » par incompréhension des symboles, ce qui est la seule façon dont ils puissent prendre naissance.

On doit comprendre pourquoi nous qualifions une étude de ce genre de « prétendue science », et pourquoi il nous est tout à fait impossible de la prendre au sérieux ; et il faut encore ajouter que, tout en affectant de se donner un air d'impartialité désintéressée, et en affichant, même la sottise prétention de « dominer toutes les doctrines » ², ce qui dépasse la juste mesure en ce sens, cette « science des religions » est tout simplement, la plupart du temps, un vulgaire instrument de polémique entre les mains de gens dont l'intention véritable est de s'en servir contre la religion, entendue cette fois dans son sens propre et habituel. Cet emploi de l'érudition dans un esprit négateur et dissolvant est naturel aux fanatiques de la « méthode historique » ; c'est l'esprit même de cette méthode, essentiellement antitraditionnelle, du moins dès qu'on la fait sortir de son domaine légitime ; et c'est pourquoi tous ceux qui attachent quelque valeur réelle au point de vue religieux sont ici récusés comme incompetents. Pourtant, parmi les spécialistes de la « science des religions », il en est certains qui, en apparence tout au moins, ne vont pas aussi loin : ce sont ceux qui appartiennent à la tendance du « Protestantisme libéral » ; mais ceux-là, tout en conservant nominalement le point de vue religieux, veulent le réduire à un simple « moralisme », ce qui équivaut en fait à le détruire par la double

1. Dupuis, *Origine de tous les cultes* ; Volney, *Les Ruines*.

2. E. Burnouf, *La Science des Religions*, p. 6.

suppression du dogme et du culte, au nom d'un « rationalisme » qui n'est qu'un sentimentalisme déguisé. Ainsi, le résultat final est le même que pour les incroyants purs et simples, amateurs de « morale indépendante », encore que l'intention soit peut-être mieux dissimulée ; et ce n'est là, en somme, que l'aboutissement logique des tendances que l'esprit protestantive, heureusement déjouée, pour faire pénétrer ce même esprit, sous le nom de « modernisme », dans le Catholicisme lui-même. Ce mouvement se proposait de remplacer la religion par une vague « religiosité », c'est-à-dire par une aspiration sentimentale que la « vie morale » suffit à satisfaire, et qui, pour y parvenir, devait s'efforcer de détruire les dogmes en y appliquant la « critique » et en constituant une théorie de leur « évolution », c'est-à-dire toujours en se servant de cette même arme de guerre qu'est la « science des religions », qui n'a peut-être jamais eu d'autre raison d'être.

Nous avons déjà dit que l'esprit « évolutionniste » est inhérent à la « méthode historique », et l'on peut en voir une application, parmi beaucoup d'autres, dans cette singulière théorie d'après laquelle les conceptions religieuses, ou supposées religieuses, auraient dû passer nécessairement par une série de phases successives, dont les principales portent communément les noms de fétichisme, de polythéisme et de monothéisme. Cette hypothèse est comparable à celle qui a été émise dans le domaine de la linguistique, et suivant laquelle les langues, au cours de leur développement, passeraient successivement par les formes monosyllabique, agglutinante et flexionnelle : c'est là une supposition toute gratuite, qui n'est confirmée par aucun fait, et à laquelle les faits sont même nettement contraires, attendu qu'on n'a jamais pu découvrir le moindre indice du passage réel de l'une à l'autre de ces formes ; ce qu'on a pris pour trois phases successives, en vertu d'une idée préconçue, ce sont tout simplement trois types différents auxquels se rattachent respectivement les divers groupes linguistiques, chacun demeurant toujours dans le type auquel il appartient. On peut en dire tout autant d'une autre hypothèse d'ordre plus général, celle qu'Auguste Comte a formulée sous le nom de « loi des trois états », et dans laquelle il transforme en états successifs des domaines différents de la pensée, qui peuvent toujours exister simultanément, mais entre lesquels il veut voir une incompatibilité, parce qu'il s'est imaginé que toute connaissance possible avait exclusivement pour objet l'explication des phénomènes naturels, ce qui ne s'applique en réalité qu'à la seule connaissance scientifique. On voit que cette conception fantaisiste de Comte, qui, sans être proprement « évolutionniste », avait quelque chose du même esprit, est apparentée à l'hypothèse du « naturalisme » primitif, puisque les religions ne peuvent y être que des essais prématurés et provisoires en même temps qu'une préparation indispensable, de ce qui sera plus tard l'explication scientifique ; et, dans le développement même de la phase religieuse, Comte croit pouvoir établir précisément, comme autant de subdivisions, les trois degrés fétichiste, polythéiste et monothéiste. Nous n'insisterons pas davantage sur l'exposé de cette conception, d'ailleurs assez généralement connue, mais nous avons cru bon de marquer la corrélation, trop souvent inaperçue, de points de vue divers, qui procèdent tous des mêmes tendances générales de l'esprit occidental moderne.

Pour achever de montrer ce qu'il faut penser de ces trois phases prétendues des conceptions religieuses, nous rappellerons d'abord ce que nous avons déjà dit précédemment, qu'il n'y eut jamais aucune doctrine essentiellement polythéiste, et que le polythéisme n'est, comme les « mythes » qui s'y rattachent assez étroitement, qu'une grossière déformation résultant d'une incompréhension profonde ; du reste, polythéisme et anthropomorphisme ne se sont vraiment généralisés que chez les Grecs et les Romains, et, partout ailleurs, ils sont restés dans le domaine des erreurs individuelles. Toute doctrine véritablement traditionnelle est donc en réalité monothéiste, ou, plus exactement, elle est une « doctrine de l'unité », ou même de la « non-dualité », qui devient monothéiste quand on veut la traduire en mode religieux ; quant aux religions proprement dites, Judaïsme, Christianisme et Islamisme, il est trop évident qu'elles sont purement monothéistes. Maintenant, pour ce qui est du fétichisme, ce mot, d'origine portugaise, signifie littéralement « sorcellerie » ; ce qu'il désigne n'est donc point de la religion ou quelque chose de plus ou moins analogue, mais bien de la magie, et même de la sorte la plus inférieure. La magie n'est nullement une forme de religion, qu'on la suppose d'ailleurs primitive ou déviée, et elle n'est pas davantage, comme d'autres l'ont soutenu, quelque chose qui s'oppose foncièrement à la religion, une espèce de « contre-religion », si l'on peut employer une telle expression ; enfin, elle n'est pas non plus ce dont seraient sorties à la fois la religion et la science, suivant une troisième opinion qui n'est pas mieux fondée que les deux précédentes ; toutes ces confusions montrent que ceux qui en parlent ne savent pas trop de quoi il s'agit. En réalité, la

magie appartient au domaine de la science, et, plus précisément, de la science expérimentale ; elle concerne le maniement de certaines forces, qui, dans l'Extrême-Orient, sont appelées « influences errantes », et dont les effets, si étranges qu'ils puissent paraître, n'en sont pas moins des phénomènes naturels ayant leurs lois comme tous les autres. Cette science est assurément susceptible d'une base traditionnelle, mais, alors même, elle n'a jamais que la valeur d'une application contingente et secondaire ; encore faut-il ajouter, pour être fixé sur son importance, qu'elle est généralement dédaignée des vrais détenteurs de la tradition, qui, sauf dans certains cas spéciaux et déterminés, l'abandonnent aux jongleurs errants qui en tirent profit en amusant la foule. Ces magiciens, comme on en rencontre fréquemment dans l'Inde, où on leur donne communément la dénomination arabe de *faqirs*, c'est-à-dire « pauvres » ou « mendiants », sont des hommes que leur incapacité intellectuelle a arrêtés sur la voie d'une réalisation métaphysique, ainsi que nous l'avons déjà dit ; ils intéressent surtout les étrangers, et ils ne méritent pas plus de considération que leurs compatriotes ne leur en accordent. Nous n'entendons aucunement contester la réalité des phénomènes ainsi produits, bien que parfois ils soient seulement imités ou simulés, dans des conditions qui supposent d'ailleurs une puissance de suggestion peu ordinaire, auprès de laquelle les résultats obtenus par les Occidentaux qui essaient de se livrer au même genre d'expérimentation apparaissent comme tout à fait négligeables et insignifiants ; ce que nous contestons, c'est l'intérêt de ces phénomènes, dont la doctrine pure et la réalisation métaphysique qu'elle comporte sont absolument indépendantes. C'est ici le lieu de rappeler que tout ce qui relève du domaine expérimental ne prouve jamais rien, à moins que ce ne soit négativement, et peut servir tout au plus à l'illustration d'une théorie ; un exemple n'est ni un argument ni une explication, et rien n'est plus illogique que de faire dépendre un principe, même relatif, d'une de ses applications particulières.

Si nous avons tenu à préciser ici la vraie nature de la magie, c'est qu'on fait jouer à celle-ci un rôle considérable dans une certaine conception de la « science des religions », qui est celle de ce qu'on appelle « l'école sociologique » ; après avoir longtemps cherché surtout à donner une explication psychologique des « phénomènes religieux », on cherche plutôt maintenant, en effet, à en donner une explication sociologique, et nous en avons déjà parlé à propos de la définition de la religion ; à notre avis, ces deux points de vue sont aussi faux l'un que l'autre, et également incapables de rendre compte de ce qu'est véritablement la religion, et à plus forte raison la tradition en général. Auguste Comte voulait comparer la mentalité des anciens à celle des enfants, ce qui était assez ridicule ; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que les sociologues actuels prétendent l'assimiler à celle des sauvages, qu'ils appellent des « primitifs », alors que nous les regardons au contraire comme des dégénérés. Si les sauvages avaient toujours été dans l'état inférieur où nous les voyons, on ne pourrait s'expliquer qu'il existe chez eux une multitude d'usages qu'eux-mêmes ne comprennent plus, et qui, étant très différents de ce qui se rencontre partout ailleurs, ce qui exclut l'hypothèse d'une importation étrangère, ne peuvent être considérés que comme des vestiges de civilisations disparues, civilisations qui ont dû être, dans une antiquité fort reculée, préhistorique même, celle de peuples dont ces sauvages actuels sont les descendants et les derniers débris ; nous signalons ceci pour rester sur le terrain des faits, et sans préjudice d'autres raisons plus profondes, qui sont encore plus décisives à nos yeux, mais qui seraient fort peu accessibles aux sociologues et autres « observateurs » analystes. Nous ajouterons simplement que l'unité essentielle et fondamentale des traditions permet souvent d'interpréter, par un emploi judicieux de l'analogie, et en tenant toujours compte de la diversité des adaptations, conditionnée par celle des mentalités humaines, les conceptions auxquelles se rattachaient primitivement les usages dont nous venons de parler, avant qu'ils fussent réduits à l'état de « superstitions » ; de la même façon, la même unité permet aussi de comprendre dans une large mesure les civilisations qui ne nous ont laissé que des monuments écrits ou figurés : c'est ce que nous indiquions dès le début, en parlant des services que la vraie connaissance de l'Orient pourrait rendre à tous ceux qui veulent étudier sérieusement l'antiquité, et qui, cherchant à en tirer des enseignements valables, ne se contentent pas du point de vue tout extérieur et superficiel de la simple érudition.

Le théosophisme

Si l'on doit, tout en déplorant l'aveuglement des orientalistes officiels, respecter tout au moins leur bonne foi, il n'en est plus de même quand on a affaire aux auteurs et aux propagateurs de certaines théories dont nous devons parler maintenant, et qui ne peuvent avoir pour effet que de jeter du discrédit sur les études orientales et d'en éloigner les esprits sérieux, mais mal informés, en leur présentant, comme l'expression authentique des doctrines de l'Inde, un tissu de divagations et d'absurdités, assurément indignes de retenir l'attention. La diffusion de ces rêveries n'a d'ailleurs pas que l'inconvénient négatif, mais déjà grave, que nous venons de dire ; comme celle de beaucoup d'autres choses analogues, elle est, de plus, éminemment propre à déséquilibrer les esprits plus faibles et les intelligences moins solides qui les prennent au sérieux, et, à cet égard, elle constitue un véritable danger pour la mentalité générale, danger dont la réalité n'est attestée déjà que par trop de lamentables exemples. Ces entreprises sont d'autant moins inoffensives que les Occidentaux actuels ont une tendance marquée à se laisser prendre à tout ce qui présente des apparences extraordinaires et merveilleuses ; le développement de leur civilisation dans un sens exclusivement pratique, en leur enlevant toute direction intellectuelle effective, ouvre la voie à toutes les extravagances pseudo-scientifiques et pseudo-métaphysiques, pour peu qu'elles paraissent aptes à satisfaire ce sentimentalisme qui joue chez eux un rôle si considérable, en raison de l'absence même de l'intellectualité véritable. En outre, l'habitude de donner la prépondérance à l'expérimentation dans le domaine scientifique, de s'attacher presque exclusivement aux faits et de leur attribuer plus de valeur qu'aux idées, vient encore renforcer la position de tous ceux qui, pour édifier les théories les plus invraisemblables, prétendent s'appuyer sur des phénomènes quelconques, vrais ou supposés, souvent mal contrôlés, et en tout cas mal interprétés, et qui ont par là même beaucoup plus de chances de succès auprès du grand public que ceux qui, voulant n'enseigner que des doctrines sérieuses et sûres, s'adresseront uniquement à la pure intelligence. C'est là l'explication toute naturelle de la concordance, déconcertante au premier abord, qui existe, comme on peut le constater en Angleterre et surtout en Amérique, entre le développement exagéré de l'esprit pratique et un déploiement presque indéfini de toutes sortes de folies simili-religieuses, dans lesquelles l'expérimentalisme et le pseudo-mysticisme des peuples anglo-saxons trouvent à la fois leur satisfaction ; cela prouve que, malgré les apparences, la mentalité la plus pratique n'est pas la mieux équilibrée.

En France même, le danger que nous signalons, pour être moins visible, n'est point négligeable ; il l'est même d'autant moins que l'esprit d'imitation de l'étranger, l'influence de la mode et la sottise mondaine s'unissent pour favoriser l'expansion de semblables théories dans certains milieux et pour leur y faire trouver les moyens matériels d'une diffusion plus large encore, par une propagande revêtant habilement des formes multiples pour atteindre les publics les plus divers. La nature de ce danger et sa gravité ne permettent de garder aucun ménagement envers ceux qui en sont la cause ; nous sommes ici dans le domaine du charlatanisme et de la fantasmagorie, et, s'il faut plaindre très sincèrement les naïfs qui forment la grande majorité de ceux qui s'y complaisent, les gens qui mènent consciemment cette clientèle de dupes et la font servir à leurs intérêts, dans quelque ordre que ce soit, ne doivent inspirer que le mépris. Il y a d'ailleurs, en ces sortes de choses, plusieurs façons d'être dupe, et l'adhésion aux théories en question est loin d'être la seule ; parmi ceux-là mêmes qui les combattent pour des raisons diverses, la plupart ne sont que très insuffisamment armés et commettent la faute involontaire, mais néanmoins capitale, de prendre pour des idées vraiment orientales ce qui n'est que le produit d'une aberration purement occidentale ; leurs attaques, dirigées souvent dans les intentions les plus louables, perdent par là presque toute portée réelle. D'autre part, certains orientalistes officiels prennent aussi ces théories au sérieux ; nous ne voulons pas dire qu'ils les regardent comme vraies en elles-mêmes, car, étant donné le point de vue spécial auquel ils se placent, ils ne se posent même pas la question de leur vérité ou de leur fausseté ; mais ils les considèrent à tort comme représentatives d'une certaine partie ou d'un certain aspect de la mentalité orientale, et c'est en cela qu'ils sont dupes, faute de connaître cette mentalité, et d'autant plus aisément qu'il ne leur semble pas trouver là pour eux une concurrence bien gênante. Il y a même parfois d'étranges alliances, notamment sur le terrain de la « science des religions », où Burnouf en donna l'exemple ; peut-être ce fait s'explique-t-il tout simplement par la tendance antireligieuse et antitraditionnelle de cette prétendue science, tendance qui la met naturellement en rapports de sympathie et même d'affinité avec tous les éléments dissolvants qui, par d'autres moyens,

poursuivent un travail parallèle et concordant. Pour qui ne veut pas s'en tenir aux apparences, il y aurait des observations fort curieuses et fort instructives à faire, là comme en d'autres domaines, sur le parti qu'il est possible de tirer parfois du désordre et de l'incohérence, ou de ce qui semble tel, en vue de la réalisation d'un plan bien défini, et à l'insu de tous ceux qui n'en sont que des instruments plus ou moins inconscients ; ce sont là, en quelque sorte, des moyens politiques, mais d'une politique un peu spéciale, et d'ailleurs, contrairement à ce que certains pourraient croire, la politique, même au sens plus étroit où on l'entend habituellement, n'est pas tout à fait étrangère aux choses que nous envisageons en ce moment.

Parmi les pseudo-doctrines qui exercent une influence néfaste sur des portions plus ou moins étendues de la mentalité occidentale, et qui, étant d'origine très récente, peuvent se ranger pour la plupart sous la dénomination commune de « néo-spiritualisme », il en est, comme l'occultisme et le spiritisme par exemple, dont nous ne dirons rien ici, car elles n'ont aucun point de contact avec les études orientales ; celle dont il s'agit plus précisément, et qui n'a d'ailleurs d'oriental que la forme extérieure sous laquelle elle se présente, est ce que nous appellerons le « théosophisme ». L'emploi de ce mot, malgré ce qu'il a d'inusité, se justifie suffisamment par le souci d'éviter les confusions ; il n'est pas possible, en effet, de se servir dans ce cas du mot de « théosophie », qui existe depuis fort longtemps pour désigner, parmi les spéculations occidentales, quelque chose de tout autre et de beaucoup plus respectable, dont l'origine doit être rapportée au moyen âge ; ici, il s'agit uniquement des conceptions qui appartiennent en propre à l'organisation contemporaine qui s'intitule « Société Théosophique », dont les membres sont des « théosophistes », expression qui est d'ailleurs d'un usage courant en anglais, et non point des « théosophes ». Nous ne pouvons ni ne voulons faire ici, même sommairement, l'historique, pourtant intéressant à certains égards, de cette « Société Théosophique », dont la fondatrice sut mettre en œuvre, grâce à l'influence singulière qu'elle exerçait sur son entourage, les connaissances assez variées qu'elle possédait, et qui font totalement défaut à ses successeurs ; sa prétendue doctrine, formée d'éléments empruntés aux sources les plus diverses, souvent de valeur douteuse, et rassemblés en un syncrétisme confus et peu cohérent, se présenta d'abord sous la forme d'un « Bouddhisme ésotérique » qui, comme nous l'avons déjà indiqué, est purement imaginaire ; elle a abouti à un soi-disant « Christianisme ésotérique » qui n'est pas moins fantaisiste. Née en Amérique, cette organisation, tout en se donnant comme internationale, est devenue purement anglaise par sa direction, à l'exception de quelques branches dissidentes d'assez faible importance ; malgré tous ses efforts, appuyés par certaines protections que lui assurent des considérations politiques que nous ne préciserons pas, elle n'a jamais pu recruter qu'un très petit nombre d'Hindous dévoyés, profondément méprisés de leurs compatriotes, mais dont les noms peuvent en imposer à l'ignorance européenne ; d'ailleurs, on croit assez généralement dans l'Inde que ce n'est là qu'une secte protestante d'un genre un peu particulier, assimilation que semblent justifier à la fois son personnel, ses procédés de propagande et ses tendances « moralistes », sans parler de son hostilité, tantôt sournoise et tantôt violente, contre toutes les institutions traditionnelles. Sous le rapport des productions intellectuelles, on a vu paraître surtout, depuis les indigestes compilations du début, une foule de récits fantastiques, dus à la « clairvoyance » spéciale qui s'obtient, paraît-il, par le « développement des pouvoirs latents de l'organisme humain » ; il y a eu aussi quelques traductions assez ridicules de textes sanskrits, accompagnées de commentaires et d'interprétations plus ridicules encore, et que l'on n'ose pas étaler trop publiquement dans l'Inde, où l'on répand de préférence les ouvrages qui dénaturent la doctrine chrétienne sous prétexte d'en exposer le prétendu sens caché : un secret comme celui-là, s'il existait vraiment dans le Christianisme, ne s'expliquerait guère et n'aurait aucune raison d'être valable, car il va sans dire que ce serait perdre sa peine que de chercher de profonds mystères dans toutes ces élucubrations « théosophistes ».

Ce qui caractérise à première vue le « théosophisme », c'est l'emploi d'une terminologie sanskrite assez compliquée, dont les mots sont souvent pris dans un sens très différent de celui qu'ils ont en réalité, ce qui n'a rien d'étonnant, dès lors qu'ils ne servent qu'à recouvrir des conceptions essentiellement occidentales, et aussi éloignées que possible des idées hindoues. Ainsi, pour donner un exemple, le mot *karma*, qui signifie « action » comme nous l'avons déjà dit, est employé constamment dans le sens de « causalité », ce qui est plus qu'une inexactitude ; mais ce qui est plus grave, c'est que cette causalité est conçue d'une façon toute spéciale, et que, par une fausse interprétation de la théorie de l'*apûrva* que nous avons exposée à propos de la *Mimânsâ*, on arrive à la travestir en une sanction

morale. Nous nous sommes très suffisamment expliqué sur ce sujet pour qu'on se rende compte de toute la confusion de points de vue que suppose cette déformation, et encore, en la réduisant à l'essentiel, nous laissons de côté toutes les absurdités accessoires dont elle est entourée ; quoi qu'il en soit, elle montre combien le « théosophisme » est pénétré de cette sentimentalité qui est spéciale aux Occidentaux, et d'ailleurs, pour voir jusqu'où il pousse le « moralisme » et le pseudo-mysticisme, il n'y a qu'à ouvrir l'un quelconque des ouvrages où ses conceptions sont exprimées ; et même, quand on examine des ouvrages de plus en plus récents, on s'aperçoit que ces tendances vont en s'accroissant encore, peut-être parce que les chefs de l'organisation ont une mentalité toujours plus médiocre, mais peut-être aussi parce que cette orientation est vraiment celle qui répond le mieux au but qu'ils se proposent. La seule raison d'être de la terminologie sanskrite, dans le « théosophisme », c'est de donner à ce qui lui tient lieu de doctrine, car nous ne pouvons consentir à appeler cela une doctrine, une apparence propre à faire illusion aux Occidentaux et à séduire certains d'entre eux, qui aiment l'exotisme dans la forme, mais qui, pour le fond, sont très heureux de retrouver là des conceptions et des aspirations conformes aux leurs, et qui seraient fort incapables de comprendre quoi que ce soit à des doctrines authentiquement orientales ; cet état d'esprit, fréquent chez ce qu'on appelle les « gens du monde », est assez comparable à celui des philosophes qui éprouvent le besoin d'employer des mots extraordinaires et prétentieux pour exprimer des idées qui, en somme, ne diffèrent pas très profondément de celles du vulgaire.

Le « théosophisme » attache une importance considérable à l'idée « d'évolution », ce qui est très occidental et très moderne ; et, comme la plupart des branches du spiritisme, auquel il est quelque peu lié par ses origines, il associe cette idée à celle de « réincarnation ». Cette dernière conception semble avoir pris naissance chez certains rêveurs socialistes de la première moitié du XIX^e siècle, pour qui elle était destinée à expliquer l'inégalité des conditions sociales, particulièrement choquante à leurs yeux, bien qu'elle soit toute naturelle au fond et que, pour qui comprend le principe de l'institution des castes, fondée sur la différence des natures individuelles, la question ne se pose pas ; du reste, les théories de ce genre, comme celles de « l'évolutionnisme », n'expliquent rien véritablement, et, tout en reculant la difficulté, même indéfiniment si l'on veut, la laissent finalement subsister toute entière, si difficile il y a ; et, s'il n'y en a pas, elles sont parfaitement inutiles. Pour ce qui est de la prétention de faire remonter la conception « réincarnationniste » à l'antiquité, elle ne repose sur rien, si ce n'est sur l'incompréhension de quelques expressions symboliques, d'où est née une grossière interprétation de la « métempsychose » pythagoricienne dans le sens d'une sorte de « transformisme » psychique ; c'est de la même façon qu'on a pu prendre pour des vies terrestres successives ce qui, non seulement dans les doctrines hindoues, mais dans le Bouddhisme même, est une série indéfinie de changements d'états d'un être, chaque état ayant ses conditions caractéristiques propres, différentes de celles des autres, et constituant pour l'être un cycle d'existence qu'il ne peut parcourir qu'une seule fois, et l'existence terrestre, ou même, plus généralement, corporelle, ne représentant qu'un état particulier parmi une indéfinité d'autres. La vraie théorie des états multiples de l'être est de la plus haute importance au point de vue métaphysique ; nous ne pouvons la développer ici, mais il nous est arrivé forcément d'y faire quelques allusions, notamment à propos de l'*apûrva* et des « actions et réactions concordantes ». Quant au « réincarnationnisme », qui n'est qu'une inepte caricature de cette théorie, tous les Orientaux, sauf peut-être quelques ignorants plus ou moins occidentalisés dont l'opinion est sans aucune valeur, y sont unanimement opposés ; d'ailleurs, son absurdité métaphysique est très facilement démontrable, car admettre qu'un être peut passer plusieurs fois par le même état revient à supposer une limitation de la Possibilité universelle, c'est-à-dire à nier l'infini, et cette négation est, en elle-même, contradictoire au suprême degré. Il convient de s'attacher tout spécialement à combattre l'idée de « réincarnation », d'abord parce qu'elle est absolument contraire à la vérité, comme nous venons de le faire voir en peu de mots, et ensuite pour une autre raison d'ordre plus contingent, qui est que cette idée, popularisée surtout par le spiritisme, la plus inintelligente de toutes les écoles « néo-spiritualistes », et en même temps la plus répandue, est une de celles qui contribuent le plus efficacement à ce détraquement mental que nous signalions au début du présent chapitre, et dont les victimes sont malheureusement beaucoup plus nombreuses que ne peuvent le penser ceux qui ne sont pas au courant de ces choses. Nous ne pouvons naturellement insister ici sur ce point de vue ; mais, d'un autre côté, il faut encore ajouter que, tandis que les spirites s'efforcent de démontrer la prétendue « réincarnation », de même que l'immortalité de l'âme, « scientifiquement », c'est-à-dire par la voie expérimentale, qui est bien incapable de donner le moindre résultat à cet égard, la plupart

des « théosophistes » semblent y voir une sorte de dogme ou d'article de foi, qu'il faut admettre pour des motifs d'ordre sentimental, mais sans qu'il y ait lieu de chercher à en donner aucune preuve rationnelle ou sensible. Cela montre très nettement qu'il s'agit là de constituer une pseudo-religion, en concurrence avec les religions véritables de l'Occident, et surtout avec le Catholicisme, car, pour ce qui est du Protestantisme, il s'accommode fort bien de la multiplicité des sectes, qu'il engendre même spontanément par l'effet de son absence de principes doctrinaux ; cette pseudo-religion « théosophiste » a essayé de donner une forme définie en prenant pour point central l'annonce de la venue imminente d'un « grand instructeur », présenté par ses prophètes comme le Messie futur et comme une « réincarnation » du Christ : parmi les transformations diverses du « théosophisme », celle-là, qui éclaire singulièrement sa conception du « Christianisme ésotérique », est la dernière en date, du moins jusqu'à ce jour, mais elle n'est pas la moins significative.

Le Védânta occidentalisé

Il nous faut encore mentionner, dans un ordre d'idées plus ou moins connexe de celui auquel appartient le « théosophisme », certains « mouvements » qui, pour avoir eu leur point de départ dans l'Inde même, n'en sont pas moins d'une inspiration tout occidentale, et dans lesquels il faut faire une part prépondérante à ces influences politiques auxquelles nous avons déjà fait allusion dans le chapitre précédent. L'origine en remonte à la première moitié du XIX^e siècle, époque où Râm Mohun Roy fonda le *Brahma-Samâj* ou « Église hindoue réformée », dont l'idée lui avait été suggérée par des missionnaires anglicans, et où fut organisé un « culte » exactement calqué sur le plan des services protestants. Il n'y avait jamais rien eu, jusque là, à quoi pût s'appliquer une dénomination telle que celle « d'Église hindoue » ou « d'Église brâhmanique », une telle assimilation n'étant rendue possible ni par le point de vue essentiel de la tradition hindoue, ni par le mode d'organisation qui lui correspond ; ce fut, en fait, la première tentative pour faire du Brâhmanisme une religion au sens occidental de ce mot, et, du même coup, on voulut en faire une religion animée de tendances identiques à celles qui caractérisent le Protestantisme. Ce mouvement « réformateur » fut, comme il était naturel, fortement encouragé et soutenu par le gouvernement britannique et par les sociétés de missions anglo-indiennes ; mais il était trop manifestement antitraditionnel et trop contraire à l'esprit hindou pour pouvoir réussir, et on n'y vit pas autre chose que ce qu'il était en réalité, un instrument de la domination étrangère. D'ailleurs, par un effet inévitable de l'introduction du « libre examen », le *Brahma-Samâj* se subdivisa bientôt en de multiples « Églises », comme le Protestantisme dont il se rapprochait toujours de plus en plus, au point de mériter la qualification de « piétisme » ; et, après des vicissitudes qu'il est inutile de retracer, il finit par s'éteindre à peu près entièrement. Cependant, l'esprit qui avait présidé à la fondation de cette organisation ne devait pas se borner à une seule manifestation, et d'autres essais analogues furent tentés au gré des circonstances, et généralement sans plus de succès ; nous citerons seulement l'*Arya-Samâj*, association fondée, il y a un demi-siècle, par Dayânanda Saraswatî, que certains appelèrent « le Luther de l'Inde », et qui fut en relations avec les fondateurs de la « Société Théosophique ». Ce qui est à remarquer, c'est que, là comme dans le *Brahma-Samâj*, la tendance antitraditionnelle prenait pour prétexte un retour à la simplicité primitive et à la doctrine pure du *Vêda* ; pour juger cette prétention, il suffit de savoir combien le « moralisme », préoccupation dominante de toutes ces organisations, est étranger au *Vêda* ; mais le Protestantisme prétend aussi restaurer le Christianisme primitif dans toute sa pureté, et il y a dans cette similitude tout autre chose qu'une simple coïncidence. Une telle attitude ne manque pas d'habileté pour faire accepter les innovations, surtout dans un milieu fortement attaché à la tradition, avec laquelle il serait imprudent de rompre trop ouvertement ; mais, si l'on admettait vraiment et sincèrement les principes fondamentaux de cette tradition, on devrait admettre aussi, par là même, tous les développements et toutes les conséquences qui en dérivent régulièrement ; c'est ce que ne font pas les soi-disant « réformateurs », et c'est pourquoi tous ceux qui ont le sens de la tradition voient sans peine que la déviation réelle n'est pas du tout du côté où ceux-là affirment qu'elle se trouve.

Râm Mohun Roy s'était attaché particulièrement à interpréter le *Védânta* conformément à ses propres idées ; tout en insistant avec raison sur la conception de « l'unité divine », qu'aucun homme compétent n'avait d'ailleurs jamais contestée, mais qu'il exprimait en termes beaucoup plus théologiques que métaphysiques, il dénaturait à bien des égards la doctrine pour l'accommoder aux points de vue occidentaux, qui étaient devenus les siens, et il en faisait quelque chose qui finissait par ressembler à une simple philosophie teintée de religiosité, une sorte de « déïsme » habillé d'une phraséologie orientale. Une telle interprétation est donc, dans son esprit même, aussi loin que possible de la tradition et de la métaphysique pure ; elle ne représente plus qu'une théorie individuelle sans autorité, et elle ignore totalement la réalisation qui est le seul but véritable de la doctrine tout entière. Ce fut là le prototype des déformations du *Védânta* car il devait s'en produire d'autres par la suite, et toujours dans le sens d'un rapprochement avec l'Occident, mais d'un rapprochement dont l'Orient ferait tous les frais, au grand détriment de la vérité doctrinale : entreprise vraiment insensée, et diamétralement contraire aux intérêts intellectuels des deux civilisations, mais dont la mentalité orientale, dans sa généralité, est fort peu affectée, car les choses de ce genre lui paraissent tout à fait négligeables. En toute logique, ce n'est pas à l'Orient de se rapprocher de l'Occident en le suivant dans ses déviations mentales, comme l'y engagent insidieusement, mais en vain, les propagandistes

de toute catégorie que l'Europe lui envoie ; c'est à l'Occident de revenir au contraire, quand il le voudra et le pourra, aux sources pures de toute intellectualité véritable, dont l'Orient, pour sa part, ne s'est jamais écarté ; et, ce jour-là, l'entente s'accomplira d'elle-même, comme par surcroît, sur tous les points secondaires qui ne relèvent que de l'ordre des contingences.

Pour en revenir aux déformations du *Védânta*, si presque personne dans l'Inde n'y attache d'importance, ainsi que nous le disions tout à l'heure, il faut pourtant faire exception pour quelques individualités qui y ont un intérêt spécial, dans lequel l'intellectualité n'a pas la moindre part ; il est, en effet, certaines de ces déformations dont les raisons furent exclusivement politiques. Nous n'entreprendrons pas de raconter ici par quelle suite de circonstances tel *Mahârâja* usurpateur, appartenant à la caste des *Shûdras*, fut amené, pour obtenir le simulacre d'une investiture traditionnelle impossible, à déposséder de ses biens l'école authentique de Shankarâchârya, et à installer à sa place une autre école, se parant faussement du nom et de l'autorité du même Shankarâchârya, et donnant à son chef le titre de *Jagad-guru* ou « instructeur du monde » qui n'appartient légitimement qu'au seul vrai successeur spirituel de celui-ci. Cette école, naturellement, n'enseigne qu'une doctrine amoindrie et partiellement hétérodoxe ; pour adapter l'exposition du *Védânta* aux conditions actuelles, elle prétend l'appuyer sur les conceptions de la science occidentale moderne, qui n'ont rien à voir dans ce domaine ; et, en fait, elle s'adresse surtout aux Occidentaux, dont plusieurs ont même reçu d'elle le titre honorifique de *Védântabhûshana* ou « ornement du *Védânta* », ce qui ne manque pas d'une certaine ironie.

Une autre branche plus complètement déviée encore, et plus généralement connue en Occident, est celle qui fut fondée par Vivêkânanda, disciple de l'illustre Râmakrishna mais infidèle à ses enseignements, et qui a recruté surtout des adhérents en Amérique et en Australie, où elle entretient des « missions » et des « temples ». Le *Védânta* est devenu là ce que Schopenhauer avait cru y voir, une religion sentimentale et « consolante », avec une forte dose de « moralisme » protestant ; et, sous cette forme déçue, il se rapproche étrangement du « théosophisme », pour lequel il est plutôt un allié naturel qu'un rival ou un concurrent. Les allures « évangéliques » de cette pseudo-religion lui assurent un certain succès dans les pays anglo-saxons, et ce qui montre bien son caractère de sentimentalisme, c'est l'ardeur qu'elle apporte à sa propagande, car la tendance tout occidentale au prosélytisme sévit avec intensité dans ces organisations qui n'ont d'oriental que le nom et quelques apparences purement extérieures, tout juste ce qu'il faut pour attirer les curieux et les amateurs d'un exotisme de la plus médiocre qualité. Sorti de cette bizarre invention américaine, d'inspiration bien protestante aussi, qui s'intitula le « Parlement des religions », et d'autant mieux adapté à l'Occident qu'il était plus profondément dénaturé, ce soi-disant *Védânta*, qui n'a pour ainsi dire plus rien de commun avec la doctrine métaphysique pour laquelle il veut se faire passer, ne mérite certes pas qu'on s'y arrête davantage ; mais nous tenions du moins à signaler son existence, comme celle des autres institutions similaires, pour mettre en garde contre les assimilations erronées que pourraient être tentés de faire ceux qui les connaissent, et aussi parce que, pour ceux qui ne les connaissent pas, il est bon d'être informé quelque peu sur ces choses, qui sont beaucoup moins inoffensives qu'elles ne peuvent le paraître au premier abord.

Dernières observations

En parlant des interprétations occidentales, nous nous sommes tenu volontairement dans les généralités, autant que nous l'avons pu, afin d'éviter de soulever des questions de personnes, souvent irritantes, et d'ailleurs inutiles quand il s'agit uniquement d'un point de vue doctrinal, comme c'est le cas ici. Il est très curieux de voir combien les Occidentaux ont de peine, pour la plupart, à comprendre que les considérations de cet ordre ne prouvent absolument rien pour ou contre la valeur d'une conception quelconque ; cela montre bien à quel degré ils poussent l'individualisme intellectuel, ainsi que le sentimentalisme qui en est inséparable. En effet, on sait combien les détails biographiques les plus insignifiants tiennent de place dans ce qui devrait être l'histoire des idées, et combien est commune l'illusion qui consiste à croire que, quand on connaît un nom propre ou une date, on possède par là même une connaissance réelle ; et comment pourrait-il en être autrement, quand on apprécie plus les faits que les idées ? Quant aux idées elles-mêmes, lorsqu'on en est arrivé à les considérer simplement comme l'invention et la propriété de tel ou tel individu, et lorsque, de plus, on est influencé et même dominé par toutes sortes de préoccupations morales et sentimentales, il est tout naturel que l'appréciation de ces idées, qu'on n'envisage plus en elles-mêmes et pour elles-mêmes, soit affectée par ce qu'on sait du caractère et des actions de l'homme auquel on les attribue ; en d'autres termes, on reportera sur les idées la sympathie ou l'antipathie qu'on éprouve pour celui qui les a conçues, comme si leur vérité ou leur fausseté pouvait dépendre de semblables contingences. Dans ces conditions, on admettra peut-être encore, bien qu'avec quelque regret, qu'un individu parfaitement honorable ait pu formuler ou soutenir des idées plus ou moins absurdes ; mais ce à quoi on ne voudra jamais consentir, c'est qu'un autre individu qu'on juge méprisable ait eu néanmoins une valeur intellectuelle ou même artistique, du génie ou seulement du talent à un point de vue quelconque ; et pourtant les cas où il en est ainsi sont loin d'être rares. S'il est un préjugé sans fondement, c'est bien celui, cher aux partisans de l'« instruction obligatoire », d'après lequel le savoir réel serait inséparable de ce qu'on est convenu d'appeler la moralité. On ne voit pas du tout, logiquement, pourquoi un criminel devrait être nécessairement un sot ou un ignorant, ou pourquoi il serait impossible à un homme de se servir de son intelligence et de sa science pour nuire à ses semblables, ce qui arrive au contraire assez fréquemment ; on ne voit pas davantage comment la vérité d'une conception dépendrait de ce qu'elle a été émise par tel ou tel individu ; mais rien n'est moins logique que le sentiment, bien que certains psychologues aient cru pouvoir parler d'une « logique des sentiments ». Les prétendus arguments où l'on fait intervenir les questions de personnes sont donc tout à fait insignifiants ; qu'on s'en serve en politique, domaine où le sentiment joue un grand rôle, cela se comprend jusqu'à un certain point, encore qu'on en abuse souvent, et que ce soit faire peu d'honneur aux gens que de s'adresser ainsi exclusivement à leur sentimentalité ; mais qu'on introduise les mêmes procédés de discussion dans le domaine intellectuel, cela est véritablement inadmissible. Nous avons cru bon d'y insister un peu, parce que cette tendance est trop habituelle en Occident, et que, si nous n'expliquions nos intentions, certains pourraient même être tentés de nous reprocher, comme un manque de précision et de « références », une attitude qui, de notre part, est parfaitement voulue et réfléchie.

Nous pensons, du reste, avoir suffisamment répondu par avance à la plupart des objections et des critiques que l'on pourra nous adresser ; cela n'empêchera sans doute pas qu'on nous les fasse malgré tout, mais ceux qui les feront prouveront surtout par là leur propre incompréhension. Ainsi, on nous blâmera peut-être de ne pas nous soumettre à certaines méthodes réputées « scientifiques », ce qui serait pourtant de la dernière inconséquence, puisque ces méthodes, qui ne sont en vérité que « littéraires », sont celles-là mêmes dont nous avons entrepris de faire voir l'insuffisance, et que, pour des raisons de principe que nous avons exposées, nous estimons impossible et illégitime leur application aux choses dont il s'agit ici. Seulement, la manie des textes, des « sources » et de la bibliographie est tellement répandue de nos jours, elle prend tellement les allures d'un système, que beaucoup, surtout parmi les « spécialistes », éprouveront un véritable malaise à ne rien trouver de tel, ainsi qu'il arrive toujours, dans des cas analogues, à ceux qui subissent la tyrannie d'une habitude ; et, en même temps, ils ne comprendront que très difficilement, si même ils parviennent à la comprendre, et s'ils consentent à s'en donner la peine, la possibilité de se placer, comme nous le faisons, à un point de vue tout autre que celui de l'érudition, qui est le seul qu'ils aient envisagé. Aussi n'est-ce pas à ces « spécialistes » que nous entendons nous adresser particulièrement, mais plutôt

aux esprit moins étroits, plus dégagés de tout parti pris, et qui ne portent pas l’empreinte de cette déformation mentale qu’entraîne inévitablement l’usage exclusif de certaines méthodes, déformation qui est une véritable infirmité, et que nous avons nommée « myopie intellectuelle ». Ce serait mal nous comprendre que de prendre ceci pour un appel au « grand public », en la compétence duquel nous n’avons pas la moindre confiance, et, d’ailleurs, nous avons horreur de tout ce qui ressemble à de la « vulgarisation », pour des motifs que nous avons déjà indiqués ; mais nous ne commettons point la faute de confondre la vraie élite intellectuelle avec les érudits de profession, et la faculté de compréhension étendue vaut incomparablement plus, à nos yeux, que l’érudition, qui ne saurait lui être qu’un obstacle dès qu’elle devient une « spécialité », au lieu d’être, ainsi qu’il serait normal, un simple instrument au service de cette compréhension, c’est-à-dire de la connaissance pure et de la véritable intellectualité.

Pendant que nous en sommes à nous expliquer sur les critiques possibles, nous devons encore signaler, malgré son peu d’intérêt, un point de détail qui pourrait y prêter : nous n’avons pas cru nécessaire de nous astreindre à suivre, pour les termes sanskrits que nous avions à citer, la transcription bizarre et compliquée qui est ordinairement en usage parmi les orientalistes. L’alphabet sanskrit ayant beaucoup plus de caractères que les alphabets européens, on est naturellement forcé de représenter plusieurs lettres distinctes par une seule et même lettre, dont le son est voisin à la fois de celui des unes et des autres, bien qu’avec des différences très appréciables, mais qui échappent aux ressources de prononciation fort restreintes dont disposent les langues occidentales. Aucune transcription ne peut donc être vraiment exacte, et le mieux serait assurément de s’en abstenir ; mais, outre qu’il est à peu près impossible d’avoir, pour un ouvrage imprimé en Europe, des caractères sanskrits de forme correcte, la lecture de ces caractères serait une difficulté tout à fait inutile pour ceux qui ne les connaissent pas, et qui ne sont pas pour cela moins aptes que d’autres à comprendre les doctrines hindoues ; d’ailleurs, il y a même des « spécialistes » qui, si invraisemblable que cela paraisse, ne savent guère se servir que de transcriptions pour lire les textes sanskrits, et il existe des éditions faites sous cette forme à leur intention. Sans doute, il est possible de remédier dans une certaine mesure, au moyen de quelques artifices, à l’ambiguïté orthographique qui résulte du trop petit nombre de lettres dont se compose l’alphabet latin ; c’est précisément ce qu’ont voulu faire les orientalistes, mais le mode de transcription auquel ils se sont arrêtés est loin d’être le meilleur possible, car il implique des conventions beaucoup trop arbitraires, et, si la chose eût été ici de quelque importance, il n’aurait pas été bien difficile d’en trouver un autre qui fût préférable, défigurant moins les mots et se rapprochant davantage de leur prononciation réelle. Cependant, comme ceux qui ont quelque connaissance du sanskrit ne doivent avoir aucune difficulté à rétablir l’orthographe exacte, et que les autres n’en ont nullement besoin pour la compréhension des idées, qui seule importe vraiment au fond, nous avons pensé qu’il n’y avait pas de sérieux inconvénients à nous dispenser de tout artifice d’écriture et de toute complication typographique, et que nous pouvions nous borner à adopter la transcription qui nous paraissait à la fois la plus simple et la plus conforme à la prononciation, et à renvoyer aux ouvrages spéciaux ceux que les détails relatifs à ces choses intéresseraient particulièrement. Quoi qu’il en soit, nous devons du moins cette explication aux esprits analytiques, toujours prompts à la chicane, comme une des rares concessions qu’il nous fût possible de faire à leurs habitudes mentales, concession voulue par la politesse dont on doit toujours user à l’égard des gens de bonne foi, non moins que par notre désir d’écarter tous les malentendus qui ne porteraient que sur des points secondaires et sur des questions accessoires, et qui ne proviendraient pas strictement de la différence irréductible des points de vue de nos contradicteurs éventuels et des nôtres ; pour ceux qui tiendraient à cette dernière cause, nous n’y pouvons rien, n’ayant malheureusement aucun moyen de fournir à autrui les possibilités de compréhension qui lui font défaut. Cela étant dit, nous pouvons maintenant tirer de notre étude les quelques conclusions qui s’imposent pour en préciser la portée encore mieux que nous ne l’avons fait jusqu’ici, conclusions dans lesquelles les questions d’érudition n’auront pas la moindre part, comme il est aisé de le prévoir, mais où nous indiquerons, sans nous départir d’ailleurs d’une certaine réserve qui est indispensable à plus d’un égard, le bénéfice effectif qui doit résulter essentiellement d’une connaissance vraie et profonde des doctrines orientales.

Conclusion

Si quelques Occidentaux pouvaient, par la lecture du précédent exposé, prendre conscience de ce qui leur manque intellectuellement, s'ils pouvaient, nous ne dirons pas même le comprendre, mais seulement l'entrevoir et le pressentir, ce travail n'aurait pas été fait en vain. En cela, nous n'entendons pas parler uniquement des avantages inappréciables que pourraient obtenir directement, pour eux-mêmes, ceux qui seraient ainsi amenés à étudier les doctrines orientales, où ils trouveraient, pour peu qu'ils eussent les aptitudes requises, des connaissances auxquelles il n'est rien de comparable en Occident, et auprès desquelles les philosophies qui passent pour géniales et sublimes ne sont que des amusements d'enfants ; il n'y a pas de commune mesure entre la vérité pleinement assentie, par une conception de possibilités illimitées, et dans une réalisation adéquate à cette conception, et les hypothèses quelconques imaginées par des fantaisies individuelles à la mesure de leur capacité essentiellement bornée. Il est encore d'autres résultats, d'un intérêt plus général, et qui sont d'ailleurs liés à ceux-là à titre de conséquences plus ou moins lointaines ; nous voulons faire allusion à la préparation, sans doute à longue échéance, mais néanmoins effective, d'un rapprochement intellectuel entre l'Orient et l'Occident.

En parlant de la divergence de l'Occident par rapport à l'Orient, qui est allée en s'accroissant plus que jamais dans l'époque moderne, nous avons dit que nous ne pensions pas, malgré les apparences, que cette divergence pût continuer ainsi indéfiniment. En d'autres termes, il nous paraît difficile que l'Occident, par sa mentalité et par l'ensemble de ses tendances, s'éloigne toujours de plus en plus de l'Orient, comme il le fait actuellement, et qu'il ne se produise pas tôt ou tard une réaction qui pourrait, sous certaines conditions, avoir les plus heureux effets ; cela nous paraît même d'autant plus difficile que le domaine dans lequel se développe la civilisation occidentale moderne est, par sa nature propre, le plus limité de tous. De plus, le caractère changeant et instable qui est particulier à la mentalité de l'Occident permet de ne pas désespérer de lui voir prendre, le cas échéant, une direction toute différente et même opposée, de sorte que le remède se trouverait alors dans ce qui est, à nos yeux, la marque même de l'infériorité ; mais ce ne serait vraiment un remède, nous le répétons, que sous certaines conditions, hors desquelles ce pourrait être au contraire un plus grand mal encore en comparaison de l'état actuel. Ceci peut paraître fort obscur, et il y a, nous le reconnaissons, quelque difficulté à le rendre aussi complètement intelligible qu'il serait souhaitable, même en se plaçant au point de vue de l'Occident et en s'efforçant de parler son langage ; nous l'essaierons cependant, mais en avertissant que les explications que nous allons donner ne sauraient correspondre à notre pensée tout entière.

Tout d'abord, la mentalité spéciale qui est celle de certains Occidentaux nous oblige à déclarer expressément que nous n'entendons formuler ici rien qui ressemble de près ou de loin à des « prophéties » ; il n'est peut-être pas très difficile d'en donner l'illusion en exposant sous une forme appropriée les résultats de certaines déductions, mais cela ne va pas sans quelque charlatanisme, à moins d'être soi-même dans un état d'esprit qui prédispose à une sorte d'auto-suggestion : des deux termes de cette alternative, le premier nous inspire une répugnance invincible, et le second représente un cas qui n'est heureusement pas le nôtre. Nous éviterons donc les précisions que nous ne pourrions justifier, pour quelque raison que ce soit, et qui d'ailleurs, si elles n'étaient hasardeuses, seraient tout au moins inutiles ; nous ne sommes pas de ceux qui pensent qu'une connaissance détaillée de l'avenir pourrait être avantageuse à l'homme, et nous estimons parfaitement légitime le discrédit qui atteint, en Orient, la pratique des arts divinatoires. Il y aurait déjà là un motif suffisant de condamner l'occultisme et les autres spéculations similaires, qui attribuent tant d'importance à ces sortes de choses, même s'il n'y avait pas, dans l'ordre doctrinal, d'autres considérations encore plus graves et plus décisives pour faire rejeter absolument des conceptions qui sont à la fois chimériques et dangereuses.

Nous admettons qu'il ne soit pas possible de prévoir actuellement les circonstances qui pourront déterminer un changement de direction dans le développement de l'Occident ; mais la possibilité d'un tel changement n'est contestable que pour ceux qui croient que ce développement, dans son sens actuel, constitue un « progrès » absolu. Pour nous, cette idée d'un « progrès » absolu est dépourvue de signification, et nous avons déjà indiqué l'incompatibilité de certains développements, dont la conséquence est qu'un progrès relatif dans un domaine déterminé amène dans un autre une

régression correspondante ; nous ne disons pas équivalente, car on ne peut parler d'équivalence entre des choses qui ne sont ni de même nature ni de même ordre. C'est ce qui est arrivé pour la civilisation occidentale : les recherches faites uniquement en vue des applications pratiques et du progrès matériel ont entraîné, comme elles le devaient nécessairement, une régression dans l'ordre purement spéculatif et intellectuel ; et, comme il n'y a aucune commune mesure entre ces deux domaines, ce qu'on perdait ainsi d'un côté valait incomparablement plus que ce qu'on gagnait de l'autre ; il faut toute la déformation mentale de la très grande majorité des Occidentaux modernes pour apprécier les choses autrement. Quoiqu'il en soit, si l'on considère seulement qu'un développement unilinéaire est forcément soumis à certaines conditions limitatives, qui sont plus étroites lorsque ce développement s'accomplit dans l'ordre matériel qu'en tout autre cas, on peut bien dire que le changement de direction dont nous venons de parler devra, presque sûrement, se produire à un moment donné. Quant à la nature des événements qui y contribueront, il est possible qu'on finisse par s'apercevoir que les choses auxquelles on attache présentement une importance exclusive sont impuissantes à donner les résultats qu'on en attend ; mais cela même supposerait déjà une certaine modification de la mentalité commune, encore que la déception puisse être surtout sentimentale et porter, par exemple, sur la constatation de l'inexistence d'un « progrès moral » parallèle au progrès dit scientifique. En effet, les moyens du changement, s'ils ne viennent d'ailleurs, devront être d'une médiocrité proportionnée à celle de la mentalité sur laquelle ils auront à agir ; mais cette médiocrité ferait plutôt mal augurer de ce qui en résultera. On peut encore supposer que les inventions mécaniques, poussées toujours plus loin, arriveront à un degré où elles apparaîtront comme tellement dangereuses qu'on se verra contraint d'y renoncer, soit par la terreur qu'engendreront peu à peu certains de leurs effets, soit même à la suite d'un cataclysme que nous laisserons à chacun la possibilité de se représenter à son gré. Dans ce cas encore, le mobile du changement serait d'ordre sentimental, mais de cette sentimentalité qui tient de très près au physiologique ; et nous ferons remarquer, sans y insister autrement, que des symptômes se rapportant à l'une et à l'autre des deux possibilités que nous venons d'indiquer se sont déjà produits, bien que dans une faible mesure, du fait des récents événements qui ont troublé l'Europe, mais qui ne sont pas encore assez considérables, quoi qu'on en puisse penser, pour déterminer à cet égard des résultats profonds et durables. D'ailleurs, des changements comme ceux que nous envisageons peuvent s'opérer lentement et graduellement, et demander quelques siècles pour s'accomplir, comme ils peuvent aussi sortir tout à coup de bouleversements rapides et imprévus ; cependant, même dans le premier cas, il est vraisemblable qu'il doit arriver un moment où il y a une rupture plus ou moins brusque, une véritable solution de continuité par rapport à l'état antérieur. De toutes façons, nous admettons encore qu'il soit impossible de fixer à l'avance, même approximativement, la date d'un tel changement ; pourtant, nous devons à la vérité de dire que ceux qui ont quelque connaissance des lois cycliques et de leur application aux périodes historiques pourraient se permettre au moins quelques prévisions et déterminer des époques comprises entre certaines limites ; mais nous nous abstenons entièrement ici de ce genre de considérations, d'autant plus qu'elles ont été parfois simulées par des gens qui n'avaient aucune connaissance réelle des lois auxquelles nous venons de faire allusion, et pour qui il était d'autant plus facile de parler de ces choses qu'ils les ignoraient plus complètement : cette dernière réflexion ne doit pas être prise pour un paradoxe, mais ce qu'elle exprime est littéralement exact.

La question qui se pose maintenant est celle-ci : à supposer qu'une réaction vienne à se produire en Occident à une époque indéterminée, et à la suite d'événements quelconques, et qu'elle provoque l'abandon de ce en quoi consiste entièrement la civilisation européenne actuelle, qu'en résultera-t-il ultérieurement ? Plusieurs cas sont possibles, et il y a lieu d'envisager les diverses hypothèses qui y correspondent : la plus défavorable est celle où rien ne viendrait remplacer cette civilisation, et où, celle-ci disparaissant, l'Occident, livré d'ailleurs à lui-même, se trouverait plongé dans la pire barbarie. Pour comprendre cette possibilité, il suffit de réfléchir que, sans même remonter au delà des temps dits historiques, on trouve bien des exemples de civilisations qui ont entièrement disparu ; parfois, elles étaient celles de peuples qui se sont également éteints, mais cette supposition n'est guère réalisable que pour des civilisations assez étroitement localisées, et, pour celles qui ont une plus grande extension, il est plus vraisemblable que l'on voie des peuples leur survivre en se trouvant réduits à un état de dégénérescence plus ou moins comparable à celui que représentent, comme nous l'avons dit précédemment, les sauvages actuels ; il n'est pas utile d'y insister plus longuement pour qu'on se rende compte de tout ce qu'a d'inquiétant cette première hypothèse. Le second cas

serait celui où les représentants d'autres civilisations, c'est-à-dire les peuples orientaux, pour sauver le monde occidental de cette déchéance irrémédiable, se l'assimileraient de gré ou de force, à supposer que la chose fût possible, et que d'ailleurs l'Orient y consentît, dans sa totalité ou dans quelque'une de ses parties composantes. Nous espérons que nul ne sera assez aveuglé par les préjugés occidentaux pour ne pas reconnaître combien cette hypothèse serait préférable à la précédente : il y aurait assurément, dans de telles circonstances, une période transitoire occupée par des révolutions ethniques fort pénibles, dont il est difficile de se faire une idée, mais le résultat final serait de nature à compenser les dommages causés fatalement par une semblable catastrophe ; seulement, l'Occident devrait renoncer à ses caractéristiques propres et se trouverait absorbé purement et simplement. C'est pourquoi il convient d'envisager un troisième cas comme bien plus favorable au point de vue occidental, quoique équivalent, à vrai dire, au point de vue de l'ensemble de l'humanité terrestre, puisque, s'il venait à se réaliser, l'effet en serait de faire disparaître l'anomalie occidentale, non par suppression comme dans la première hypothèse, mais, comme dans la seconde, par retour à l'intellectualité vraie et normale ; mais ce retour, au lieu d'être imposé et contraint, ou tout au plus accepté et subi du dehors, serait effectué alors volontairement et comme spontanément. On voit ce qu'implique, pour être réalisable, cette dernière possibilité : il faudrait que l'Occident, au moment même où son développement dans le sens actuel toucherait à sa fin, trouvât en lui-même les principes d'un développement dans un autre sens, qu'il pourrait dès lors accomplir d'une façon toute naturelle ; et ce nouveau développement, en rendant sa civilisation comparable à celles de l'Orient, lui permettrait de conserver dans le monde, non pas une prépondérance à laquelle il n'a aucun titre et qu'il ne doit qu'à l'emploi de la force brutale, mais du moins la place qu'il peut légitimement occuper comme représentant une civilisation parmi d'autres, et une civilisation qui, dans ces conditions, ne serait plus un élément de déséquilibre et d'oppression pour le reste des hommes. Il ne faut pas croire, en effet, que la domination occidentale puisse être appréciée autrement par les peuples de civilisations différentes sur qui elle s'exerce présentement ; nous ne parlons pas, bien entendu, de certaines peuplades dégénérées, et encore, même à celles-là, elle est peut-être plus nuisible qu'utile, parce qu'elles ne prennent à leurs conquérants que ce qu'ils ont de plus mauvais. Pour les Orientaux, nous avons déjà indiqué, à diverses reprises, combien nous paraît justifié leur mépris de l'Occident, d'autant plus que la race européenne met plus d'insistance à affirmer son odieuse et ridicule prétention à une supériorité mentale inexistante, et à vouloir imposer à tous les hommes une assimilation que, en raison de ses caractères instables et mal définis, elle est heureusement incapable de réaliser. Il faut toute l'illusion et tout l'aveuglement qu'engendre le plus absurde parti pris pour croire que la mentalité occidentale gagnera jamais l'Orient, et que des hommes pour qui il n'est de vraie supériorité que celle de l'intellectualité arriveront à se laisser séduire par des inventions mécaniques, pour lesquelles ils éprouvent beaucoup de répugnance, mais non la moindre admiration. Sans doute, il peut se faire que les Orientaux acceptent ou plutôt subissent certaines nécessités de l'époque actuelle, mais en les regardant comme purement transitoires et comme bien plus gênantes qu'avantageuses, et en n'aspirant au fond qu'à se débarrasser de tout ce « progrès » matériel, auquel ils ne s'intéresseront jamais véritablement, à part certaines exceptions individuelles dues à une éducation tout occidentale ; d'une façon générale, les modifications en ce sens restent beaucoup plus superficielles que certaines apparences ne pourraient le faire croire parfois aux observateurs du dehors, et cela malgré tous les efforts du prosélytisme occidental le plus ardent et le plus intempestif. Les Orientaux ont tout intérêt, intellectuellement, à ne pas changer aujourd'hui plus qu'ils n'ont changé au cours des siècles antérieurs ; tout ce que nous avons dit ici est pour le prouver, et c'est une des raisons pour lesquelles un rapprochement vrai et profond ne peut venir, ainsi qu'il est logique et normal, que d'un changement accompli du côté occidental.

Il nous faut encore revenir sur les trois hypothèses que nous avons décrites, pour marquer plus précisément les conditions qui détermineraient la réalisation de l'une ou de l'autre d'entre elles ; tout dépend évidemment, à cet égard, de l'état mental dans lequel se trouverait le monde occidental au moment où il atteindrait le point d'arrêt de sa civilisation actuelle. Si cet état mental était alors tel qu'il est aujourd'hui, c'est la première hypothèse qui devrait nécessairement se réaliser, puisqu'il n'y aurait rien qui pût remplacer ce à quoi l'on renoncerait, et que, d'autre part, l'assimilation par d'autres civilisations serait impossible, la différence des mentalités allant jusqu'à l'opposition. Cette assimilation, qui répond à notre seconde hypothèse, supposerait, comme minimum de conditions, l'existence en Occident d'un noyau intellectuel, même formé seulement d'une élite peu nombreuse,

mais assez fortement constitué pour fournir l'intermédiaire indispensable pour ramener la mentalité générale, en lui imprimant une direction qui n'aurait d'ailleurs nullement besoin d'être consciente pour la masse, vers les sources de l'intellectualité véritable. Dès que l'on considère comme possible la supposition d'un arrêt de civilisation, la constitution préalable de cette élite apparaît donc comme seule capable de sauver l'Occident, au moment voulu, du chaos et de la dissolution ; et, du reste, pour intéresser au sort de l'Occident les détenteurs des traditions orientales, il serait essentiel de leur montrer que, si leurs appréciations les plus sévères ne sont pas injustes envers l'intellectualité occidentale prise dans son ensemble, il peut y avoir du moins d'honorables exceptions, indiquant que la déchéance de cette intellectualité n'est pas absolument irrémédiable. Nous avons dit que la réalisation de la seconde hypothèse ne serait pas exempte, transitoirement tout au moins, de certains côtés fâcheux, dès lors que le rôle de l'élite s'y réduirait à servir de point d'appui à une action dont l'Occident n'aurait pas l'initiative ; mais ce rôle serait tout autre si les événements lui laissaient le temps d'exercer une telle action directement et par elle-même, ce qui correspondrait à la possibilité de la troisième hypothèse. On peut en effet concevoir que l'élite intellectuelle, une fois constituée, agisse en quelque sorte à la façon d'un « ferment » dans le monde occidental, pour préparer la transformation qui, en devenant effective, lui permettrait de traiter, sinon d'égal à égal, du moins comme une puissance autonome, avec les représentants autorisés des civilisations orientales. Dans ce cas, la transformation aurait une apparence de spontanéité, d'autant plus qu'elle pourrait s'opérer sans heurt, pour peu que l'élite eût acquis à temps une influence suffisante pour diriger réellement la mentalité générale : et d'ailleurs l'appui des Orientaux ne lui ferait pas défaut dans cette tâche, car ils seront toujours favorables, ainsi qu'il est naturel, à un rapprochement s'accomplissant sur de telles bases, d'autant plus qu'ils y auraient également un intérêt qui, pour être d'un tout autre ordre que celui qu'y trouveraient les Occidentaux, ne serait nullement négligeable, mais qu'il serait peut-être assez difficile, et d'ailleurs inutile, de chercher à définir ici. Quoi qu'il en soit, ce sur quoi nous insistons, c'est que, pour préparer le changement dont il s'agit, il n'est aucunement nécessaire que la masse occidentale, même en se bornant à la masse soi-disant intellectuelle, y prenne part tout d'abord ; si même cela n'était tout à fait impossible, ce serait plutôt nuisible à certains égards ; il suffit donc, pour commencer, que quelques individualités comprennent la nécessité d'un tel changement, mais à la condition, bien entendu, qu'elles la comprennent vraiment et profondément.

Nous avons montré le caractère essentiellement traditionnel de toutes les civilisations orientales ; le défaut de rattachement effectif à une tradition est, au fond, la racine même de la déviation occidentale. Le retour à une civilisation traditionnelle, dans ses principes et dans tout l'ensemble de ses institutions, apparaît donc comme la condition fondamentale de la transformation dont nous venons de parler, ou plutôt comme identique à cette transformation même, qui serait accomplie dès que ce retour serait pleinement effectué, et dans des conditions qui permettraient même de garder ce que la civilisation occidentale actuelle peut contenir de vraiment avantageux sous quelques rapports, pourvu seulement que les choses n'allassent pas antérieurement jusqu'au point où une renonciation totale s'imposerait. Ce retour à la tradition se présente donc comme le plus essentiel des buts que l'élite intellectuelle devrait assigner à son activité ; la difficulté est de réaliser intégralement tout ce qu'il implique dans des ordres divers, et aussi d'en déterminer exactement les modalités. Nous dirons seulement que le moyen âge nous offre l'exemple d'un développement traditionnel proprement occidental ; il s'agirait en somme, non pas de copier ou de reconstituer purement et simplement ce qui exista alors, mais de s'en inspirer pour l'adaptation nécessitée par les circonstances. S'il y a une « tradition occidentale », c'est là qu'elle se trouve, et non dans les fantaisies des occultistes et des pseudo-ésotéristes ; cette tradition était alors conçue en mode religieux, mais nous ne voyons pas que l'Occident soit apte à la concevoir autrement, aujourd'hui moins que jamais ; il suffirait que quelques esprits eussent conscience de l'unité essentielle de toutes les doctrines traditionnelles dans leur principe, ainsi que cela dut avoir lieu aussi à cette époque, car il y a bien des indices qui permettent de le penser, à défaut de preuves tangibles et écrites dont l'absence est fort naturelle, en dépit de la « méthode historique » dont ces choses ne relèvent à aucun titre. Nous avons indiqué, suivant que l'occasion s'en offrait au cours de notre exposé, les caractères principaux de la civilisation du moyen âge, en tant qu'elle représente des analogies, très réelles bien qu'incomplètes, avec les civilisations orientales, et nous n'y reviendrons pas ; tout ce que nous voulons dire maintenant, c'est que l'Occident, se trouvant en possession de la tradition la mieux appropriée à ses conditions particulières, et d'ailleurs suffisante pour la généralité des individus, serait dispensé par là de

s'adapter plus ou moins péniblement à d'autres formes traditionnelles qui n'ont pas été faites pour cette partie de l'humanité ; on voit assez combien cet avantage serait appréciable.

Le travail à accomplir devrait, au début, s'en tenir au point de vue purement intellectuel, qui est le plus essentiel de tous, puisque c'est celui des principes, dont tout le reste dépend ; il est évident que les conséquences s'en étendraient ensuite, plus ou moins rapidement, à tous les autres domaines, par une répercussion toute naturelle ; modifier la mentalité d'un milieu est le seul moyen d'y produire, même socialement, un changement profond et durable, et vouloir commencer par les conséquences est une méthode éminemment illogique, qui n'est digne que de l'agitation impatiente et stérile des Occidentaux actuels. D'ailleurs, le point de vue intellectuel est le seul qui soit immédiatement abordable, parce que l'universalité des principes les rend assimilables pour tout homme, à quelque race qu'il appartienne, sous la seule condition d'une capacité de compréhension suffisante ; il peut apparaître singulier que ce qui est le plus facilement saisissable dans une tradition soit précisément ce qu'elle a de plus élevé, mais cela se comprend pourtant sans peine, puisque c'est ce qui est dégagé de toutes les contingences. C'est là aussi ce qui explique que les sciences traditionnelles secondaires, qui ne sont que des applications contingentes, ne soient pas, sous leur forme orientale, entièrement assimilables pour les Occidentaux ; quant à en constituer ou à en restituer l'équivalent dans un mode qui convienne à la mentalité occidentale, c'est là une tâche dont la réalisation ne peut apparaître que comme une possibilité fort éloignée, et dont l'importance, d'ailleurs, bien que très grande encore, n'est en somme qu'accessoire.

Si nous nous bornons à envisager le point de vue intellectuel, c'est donc parce qu'il est bien, de toutes façons, le premier qu'il y ait lieu d'envisager en effet ; mais nous rappelons qu'il faut l'entendre de telle sorte que les possibilités qu'il comporte soient vraiment illimitées, ainsi que nous l'avons expliqué en caractérisant la pensée métaphysique. C'est de métaphysique qu'il s'agit essentiellement, puisqu'il n'y a que cela qui puisse être dit proprement et purement intellectuel ; et ceci nous amène à préciser que, pour l'élite dont nous avons parlé, la tradition, dans son essence profonde, n'a pas à être conçue sous le mode spécifiquement religieux, qui n'est, après tout, qu'une affaire d'adaptation aux conditions de la mentalité générale et moyenne. D'autre part, cette élite, avant même d'avoir réalisé une modification appréciable dans l'orientation de la pensée commune, pourrait déjà, par son influence, obtenir dans l'ordre des contingences quelques avantages assez importants, comme de faire disparaître les difficultés et les malentendus qui sont autrement inévitables dans les relations avec les peuples orientaux ; mais, nous le répétons, ce ne sont là que des conséquences secondaires de la seule réalisation primordialement indispensable, et celle-ci, qui conditionne tout le reste et n'est elle-même conditionnée par rien d'autre, est d'un ordre tout intérieur. Ce qui doit jouer le premier rôle, c'est donc la compréhension des questions de principes dont nous avons essayé d'indiquer ici la vraie nature, et cette compréhension implique, au fond, l'assimilation des modes essentiels de la pensée orientale ; d'ailleurs, tant que l'on pense en des modes différents, et surtout sans que, d'un côté, on ait conscience de la différence, aucune entente n'est évidemment possible, pas plus que si l'on parlait des langues différentes, un des interlocuteurs ignorant celle de l'autre. C'est pourquoi les travaux des orientalistes ne peuvent être d'aucun secours pour ce dont il s'agit, quand ils ne sont pas un obstacle pour les raisons que nous avons données ; c'est aussi pourquoi, ayant jugé utile d'écrire ces choses, nous nous proposons en outre de préciser et de développer certains points dans une série d'études métaphysiques, soit en exposant directement quelques aspects des doctrines orientales, de celles de l'Inde en particulier, soit en adaptant ces mêmes doctrines de la façon qui nous paraîtra la plus intelligible, lorsque nous estimerons une telle adaptation préférable à l'exposition pure et simple ; dans tous les cas, ce que nous présenterons ainsi sera toujours, dans l'esprit, sinon dans la lettre, une interprétation aussi scrupuleusement exacte et fidèle que possible des doctrines traditionnelles, et ce que nous y mettrons du nôtre, ce seront surtout les imperfections fatales de l'expression.

En cherchant à faire comprendre la nécessité d'un rapprochement avec l'Orient, nous nous en sommes tenu, à part la question du bénéfice intellectuel qui en serait le résultat immédiat, à un point de vue qui est encore tout contingent, ou du moins qui semble l'être quand on ne le rattache pas à certaines autres considérations qu'il ne nous était pas possible d'aborder, et qui tiennent surtout au sens profond de ces lois cycliques dont nous nous sommes borné à mentionner l'existence ; il n'empêche que ce point de vue, même tel que nous l'avons exposé, nous paraît très propre à retenir l'attention des esprits sérieux et à les faire réfléchir, à la seule condition qu'ils ne soient pas entièrement

aveuglés par les préjugés communs de l'Occident moderne. Ces préjugés sont portés à leur plus haut degré chez les peuples germaniques et anglo-saxons, qui sont ainsi, mentalement plus encore que physiquement, les plus éloignés des Orientaux ; comme les Slaves n'ont qu'une intellectualité réduite en quelque sorte au minimum, et comme le Celtisme n'existe plus guère qu'à l'état de souvenir historique, il ne reste que les peuples dits latins, et qui le sont en effet par les langues qu'ils parlent et par les modalités spéciales de leur civilisation, sinon par leurs origines ethniques, chez lesquels la réalisation d'un plan comme celui que nous venons d'indiquer pourrait, avec quelques chances de succès, prendre son point de départ. Ce plan comporte en somme deux phases principales, qui sont la constitution de l'élite intellectuelle et son action sur le milieu occidental ; mais, sur les moyens de l'une et de l'autre, on ne peut rien dire actuellement, car ce serait prématuré à tous égards ; nous n'avons voulu envisager là, nous le répétons, que des possibilités sans doute très lointaines, mais qui n'en sont pas moins des possibilités, ce qui est suffisant pour qu'on doive les envisager. Parmi les choses qui précèdent, il en est quelques-unes que nous eussions peut-être hésité à écrire avant les derniers événements, qui semblent avoir rapproché quelque peu ces possibilités, ou qui, tout au moins, peuvent permettre de les mieux comprendre ; sans attacher une importance excessive aux contingences historiques, qui n'affectent en rien la vérité, il ne faut pas oublier qu'il y a une question d'opportunité qui doit souvent intervenir dans la formulation extérieure de cette vérité.

Il manque encore bien des choses à cette conclusion pour être complète, et ces choses sont même celles qui concernent les aspects les plus profonds, donc les plus vraiment essentiels, des doctrines orientales et des résultats qu'on peut attendre de leur étude pour ceux qui sont capables de la mener assez loin ; ce dont il s'agit peut-être pressenti, dans une certaine mesure, par le peu que nous avons dit au sujet de la réalisation métaphysique, mais nous avons indiqué en même temps les raisons pour lesquelles il ne nous était pas possible d'y insister davantage, surtout dans un exposé préliminaire comme celui-ci ; peut-être y reviendrons-nous ailleurs, mais c'est là surtout qu'il faut toujours se souvenir que, suivant une formule extrême-orientale, « celui qui sait dix ne doit enseigner que neuf ». Quoi qu'il en soit, tout ce qui peut être développé sans réserves, c'est-à-dire tout ce qu'il y a d'exprimable dans le côté purement théorique de la métaphysique, est encore plus que suffisant pour que, à ceux qui peuvent le comprendre, même s'ils ne vont pas au delà, les spéculations analytiques et fragmentaires de l'Occident moderne apparaissent telles qu'elles sont en réalité, c'est-à-dire comme une recherche vaine et illusoire, sans principe et sans but final, et dont les médiocres résultats ne valent ni le temps ni les efforts de quiconque a un horizon intellectuel assez étendu pour n'y point borner son activité.

L'ESOTERISME DE DANTE

Sens apparent et sens caché

*O voi che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani !*

Par ces mots ¹, Dante indique d'une façon fort explicite qu'il y a dans son œuvre un sens caché, proprement doctrinal, dont le sens extérieur et apparent n'est qu'un voile, et qui doit être recherché par ceux qui sont capables de le pénétrer. Ailleurs, le poète va plus loin encore, puisqu'il déclare que toutes les écritures, et non pas seulement les écritures sacrées, peuvent se comprendre et doivent s'expliquer principalement suivant quatre sens : « si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi » ². Il est évident, d'ailleurs, que ces significations diverses ne peuvent en aucun cas se détruire ou s'opposer, mais qu'elles doivent au contraire se compléter et s'harmoniser comme les parties d'un même tout, comme les éléments constitutifs d'une synthèse unique.

Ainsi, que la *Divine Comédie*, dans son ensemble, puisse s'interpréter en plusieurs sens, c'est là une chose qui ne peut faire aucun doute, puisque nous avons à cet égard le témoignage même de son auteur, assurément mieux qualifié que tout autre pour nous renseigner sur ses propres intentions. La difficulté commence seulement lorsqu'il s'agit de déterminer ces différentes significations, surtout les plus élevées ou les plus profondes, et c'est là aussi que commencent naturellement les divergences de vues entre les commentateurs. Ceux-ci s'accordent généralement à reconnaître, sous le sens littéral du récit poétique, un sens philosophique, ou plutôt philosophico-théologique, et aussi un sens politique et social ; mais, avec le sens littéral lui-même, cela ne fait encore que trois, et Dante nous avertit d'en chercher quatre ; quel est donc le quatrième ? Pour nous, ce ne peut être qu'un sens proprement initiatique, métaphysique en son essence, et auquel se rattachent de multiples données qui, sans être toutes d'ordre purement métaphysique, présentent un caractère également ésotérique. C'est précisément en raison de ce caractère que ce sens profond a complètement échappé à la plupart des commentateurs ; et pourtant, si on l'ignore ou si on le méconnaît, les autres sens eux-mêmes ne peuvent être saisis que partiellement, parce qu'il est comme leur principe, en lequel se coordonne et s'unifie leur multiplicité.

Ceux mêmes qui ont entrevu ce côté ésotérique de l'œuvre de Dante ont commis bien des méprises quant à sa véritable nature, parce que, le plus souvent, la compréhension réelle de ces choses leur faisait défaut, et parce que leur interprétation fut affectée par des préjugés qu'il leur était impossible d'écarter. C'est ainsi que Rossetti et Aroux, qui furent parmi les premiers à signaler l'existence de cet ésotérisme, crurent pouvoir conclure à l'« hérésie » de Dante, sans se rendre compte que c'était là mêler des considérations se rapportant à des domaines tout à fait différents ; c'est que, s'ils savaient certaines choses, il en est beaucoup d'autres qu'ils ignoraient, et que nous allons essayer d'indiquer, sans avoir aucunement la prétention de donner un exposé complet d'un sujet qui semble vraiment inépuisable.

La question, pour Aroux, s'est posée ainsi : Dante fut-il catholique ou albigeois ? Pour d'autres, elle semble plutôt se poser en ces termes : fut-il chrétien ou païen ³ ? Pour notre part, nous ne pensons pas qu'il faille se placer à un tel point de vue, car l'ésotérisme véritable est tout autre chose que la religion extérieure, et, s'il a quelques rapports avec celle-ci, ce ne peut être qu'en tant qu'il trouve dans les formes religieuses un mode d'expression symbolique ; peu importe, d'ailleurs, que ces formes soient celles de telle ou telle religion, puisque ce dont il s'agit est l'unité doctrinale essentielle qui se dissimule derrière leur apparente diversité. C'est pourquoi les anciens initiés participaient indistinctement à tous les cultes extérieurs, suivant les coutumes établies dans les divers pays où ils se trouvaient ; et c'est aussi parce qu'il voyait cette unité fondamentale, et non

1. *Inferno*, IX, 61-63.

2. *Convito*, t. II, ch. 1^{er}.

3. Cf. Arturo Reghini, *l'Allegoria esoterica di Dante*, dans le *Nuovo Patto*, septembre-novembre 1921, pp. 541-548.

par l'effet d'un « syncrétisme » superficiel, que Dante a employé indifféremment, selon les cas, un langage emprunté soit au christianisme, soit à l'antiquité gréco-romaine. La métaphysique pure n'est ni païenne ni chrétienne, elle est universelle ; les mystères antiques n'étaient pas du paganisme, mais ils se superposaient à celui-ci ¹; et de même, au moyen âge, il y eut des organisations dont le caractère était initiatique et non religieux, mais qui prenaient leur base dans le catholicisme. Si Dante a appartenu à certaines de ces organisations, comme cela nous paraît incontestable, ce n'est donc point une raison pour le déclarer « hérétique » ; ceux qui pensent ainsi se font du moyen âge une idée fautive ou incomplète, ils n'en voient pour ainsi dire que l'extérieur, parce que, pour tout le reste, il n'est plus rien dans le monde moderne qui puisse leur servir de terme de comparaison.

Si tel fut le caractère réel de toutes les organisations initiatiques, il n'y eut que deux cas où l'accusation d'« hérésie » put être portée contre certaines d'entre elles ou contre quelques-uns de leurs membres, et cela pour cacher d'autres griefs beaucoup mieux fondés ou tout au moins plus vrais, mais qui ne pouvaient être formulés ouvertement. Le premier de ces deux cas est celui où certains initiés ont pu se livrer à des divulgations inopportunes, risquant de jeter le trouble dans les esprits non préparés à la connaissance des vérités supérieures, et aussi de provoquer des désordres au point de vue social ; les auteurs de semblables divulgations avaient le tort de créer eux-mêmes une confusion entre les deux ordres ésotérique et exotérique, confusion qui, en somme, justifiait suffisamment le reproche d'« hérésie » ; et ce cas s'est présenté à diverses reprises dans l'Islam ², où pourtant les écoles ésotériques ne rencontrent normalement aucune hostilité de la part des autorités religieuses et juridiques qui représentent l'exotérisme. Quant au second cas, c'est celui où la même accusation fut simplement prise comme prétexte par un pouvoir politique pour ruiner des adversaires qu'il estimait d'autant plus redoutables qu'ils étaient plus difficiles à atteindre par des moyens ordinaires ; la destruction de l'Ordre du Temple en est l'exemple le plus célèbre, et cet événement a précisément un rapport direct avec le sujet de la présente étude.

1. Nous devons même dire que nous préférons un autre mot à celui de « paganisme », imposé par un long usage, mais qui ne fut, à l'origine, qu'un terme de mépris appliqué à la religion gréco-romaine lorsque celle-ci, au dernier degré de sa décadence, se trouva réduite à l'état de simple « superstition » populaire.

2. Nous faisons notamment allusion à l'exemple célèbre d'El-Hallâj, mis à mort à Bagdad en l'an 309 de l'Hégire (921 de l'ère chrétienne), et dont la mémoire est vénérée par ceux-là mêmes qui estiment qu'il fut condamné justement pour ses divulgations imprudentes.

La « Fede Santa »

Au musée de Vienne se trouvent deux médailles dont l'une représente Dante et l'autre le peintre Pierre de Pise ; toutes deux portent au revers les lettres F.S.K.I.P.F.T., qu'Aroux interprète ainsi : *Frater Sacræ Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius*. Pour les trois premières lettres, cette interprétation est manifestement incorrecte et ne donne pas un sens intelligible ; nous pensons qu'il faut lire *Fidei Sanctæ Kadosch*. L'association de la *Fede Santa*, dont Dante semble avoir été l'un des chefs, était un Tiers-Ordre de filiation templière, ce qui justifie l'appellation de *Frater Templarius* ; et ses dignitaires portaient le titre de *Kadosch*, mot hébreu qui signifie « saint » ou « consacré », et qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans les hauts grades de la Maçonnerie. On voit déjà par là que ce n'est pas sans raison que Dante prend comme guide, pour la fin de son voyage céleste¹, saint Bernard, qui établit la règle de l'Ordre du Temple ; et il semble avoir voulu indiquer ainsi que c'était seulement par le moyen de celui-ci qu'était rendu possible, dans les conditions propres à son époque, l'accès au suprême degré de la hiérarchie spirituelle. Quant à l'*Imperialis Principatus*, on ne doit peut-être pas, pour l'expliquer, se borner à considérer le rôle politique de Dante, qui montre que les organisations auxquelles il appartenait étaient alors favorables au pouvoir impérial ; il faut remarquer en outre que le « Saint-Empire » a une signification symbolique, et qu'aujourd'hui encore, dans la Maçonnerie écossaise, les membres des Suprêmes Conseils sont qualifiés de dignitaires du Saint-Empire, tandis que le titre de « Prince » entre dans les dénominations d'un assez grand nombre de grades. De plus, les chefs de différentes organisations d'origine rosicrucienne, à partir du XVI^{ème} siècle, ont porté le titre d'*Imperator* ; il y a des raisons de penser que la *Fede Santa*, au temps de Dante, présentait certaines analogies avec ce que fut plus tard la « Fraternité de la Rose-Croix », si même celle-ci n'est pas plus ou moins directement dérivée de celle-là.

Nous allons trouver encore bien d'autres rapprochements du même genre, et Aroux lui-même en a signalé un assez grand nombre ; un des points essentiels qu'il a bien mis en lumière, sans peut-être en tirer toutes les conséquences qu'il comporte, c'est la signification des diverses régions symboliques décrites par Dante, et plus particulièrement celle des « cieux ». Ce que figurent ces régions, en effet, ce sont en réalité autant d'états différents, et les cieux sont proprement des « hiérarchies spirituelles », c'est-à-dire des degrés d'initiation ; il y aurait, sous ce rapport, une concordance intéressante à établir entre la conception de Dante et celle de Swedenborg, sans parler de certaines théories de la Kabbale hébraïque et surtout de l'ésotérisme islamique. Dante lui-même a donné à cet égard une indication qui est digne de remarque : « A vedere quello che per terzo *cielo* s'intende... dico che per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze. »² Mais quelles sont au juste ces sciences qu'il faut entendre par la désignation symbolique de « cieux », et faut-il voir là une allusion aux « sept arts libéraux », dont Dante, comme tous ses contemporains, fait si souvent mention par ailleurs ? Ce qui donne à penser qu'il doit en être ainsi, c'est que, suivant Aroux, « les Cathares avaient, dès le XII^e siècle, des signes de reconnaissance, des mots de passe, une doctrine astrologique : ils faisaient leurs initiations à l'équinoxe de printemps ; leur système scientifique était fondé sur la doctrine des correspondances : à la Lune correspondait la Grammaire, à Mercure la Dialectique, à Vénus la Rhétorique, à Mars la Musique, à Jupiter la Géométrie, à Saturne l'Astronomie, au Soleil l'Arithmétique ou la Raison illuminée ». Ainsi, aux sept sphères planétaires, qui sont les sept premiers des neuf cieux de Dante, correspondaient respectivement les sept arts libéraux, précisément les mêmes dont nous voyons aussi les noms figurer sur les sept échelons du montant de gauche de l'*Échelle des Kadosch* (30^{ème} degré de la Maçonnerie écossaise). L'ordre ascendant, dans ce dernier cas, ne diffère du précédent que par l'interversion, d'une part, de la Rhétorique et de la Logique (qui est substituée ici à la Dialectique), et, d'autre part, de la Géométrie et de la Musique, et aussi en ce que la science qui correspond au Soleil, l'Arithmétique, occupe le rang qui revient normalement à cet astre dans l'ordre astrologique des planètes, c'est-à-dire le quatrième, milieu du septénaire, tandis que les *Cathares* la plaçaient au plus haut échelon de leur *Échelle mystique*, comme Dante le fait pour sa correspondante du montant de

1. *Paradiso*, XXXI. – Le mot *contemplante*, par lequel Dante désigne ensuite saint Bernard (*id.*, XXXII, 1), paraît offrir un double sens, à cause de sa parenté avec la désignation même du Temple.

2. *Convito*, t. II, ch. XIV.

droite, la Foi (*Emounah*), c'est-à-dire cette mystérieuse *Fede Santa* dont lui-même était *Kadosch* ¹.

Cependant, une remarque s'impose encore à ce sujet : comment se fait-il que des correspondances de cette sorte, qui en font de véritables degrés initiatiques, aient été attribuées aux arts libéraux, qui étaient enseignés publiquement et officiellement dans toutes les écoles ? Nous pensons qu'il devait y avoir deux façons de les envisager, l'une exotérique et l'autre ésotérique : à toute science profane peut se superposer une autre science qui se rapporte, si l'on veut, au même objet, mais qui le considère sous un point de vue plus profond, et qui est à cette science profane ce que les sens supérieurs des écritures sont à leur sens littéral. On pourrait dire encore que les sciences extérieures fournissent un mode d'expression pour des vérités supérieures, parce qu'elles-mêmes ne sont que le symbole de quelque chose qui est d'un autre ordre, parce que, comme l'a dit Platon, le sensible n'est qu'un reflet de l'intelligible ; les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire ont tous une valeur symbolique, en ce qu'ils expriment quelque chose des principes dont ils dépendent, dont ils sont des conséquences plus ou moins éloignées. Ainsi, toute science et tout art peut, par une transposition convenable, prendre une véritable valeur ésotérique ; pourquoi les expressions tirées des arts libéraux n'auraient-elles pas joué, dans les initiations du moyen âge, un rôle comparable à celui que le langage emprunté à l'art des constructeurs joue dans la Maçonnerie spéculative ? Et nous irons plus loin : envisager les choses de cette façon, c'est en somme les ramener à leur principe ; ce point de vue est donc inhérent à leur essence même, et non point surajouté accidentellement ; et, s'il en est ainsi, la tradition qui s'y rapporte ne pourrait-elle remonter à l'origine même des sciences et des arts, tandis que le point de vue exclusivement profane ne serait qu'un point de vue tout moderne, résultant de l'oubli général de cette tradition ? Nous ne pouvons traiter ici cette question avec tous les développements qu'elle comporterait ; mais voyons en quels termes Dante lui-même indique, dans le commentaire qu'il donne de sa première *Canzone*, la façon dont il applique à son œuvre les règles de quelques-uns des arts libéraux : « O uomini, che vedere non potete la sentenza di questa Canzone, non la rifiutate però ; ma ponete mente alla sua bellezza, che è grande, sì per *costruzione*, la quale si pertiene alli *grammatici* ; sì per l'*ordine del sermone*, che si pertiene alli *rettorici* ; sì per lo numero delle sue parti, che si pertiene alli *musicisti* » ². Dans cette façon d'envisager la musique en relation avec le nombre, donc comme science du rythme dans toutes ses correspondances, ne peut-on reconnaître un écho de la tradition pythagoricienne ? Et n'est-ce pas cette même tradition, précisément, qui permet de comprendre le rôle « solaire » attribué à l'arithmétique, dont elle fait le centre commun de toutes les autres sciences, et aussi les rapports qui unissent celles-ci entre elles, et spécialement la musique avec la géométrie, par la connaissance des proportions dans les formes (qui trouve son application directe dans l'architecture), et avec l'astronomie, par celle de l'harmonie des sphères célestes ? Nous verrons assez, par la suite, quelle importance fondamentale a le symbolisme des nombres dans l'œuvre de Dante ; et, si ce symbolisme n'est pas uniquement pythagoricien, s'il se retrouve dans d'autres doctrines pour la simple raison que la vérité est une, il n'en est pas moins permis de penser que, de Pythagore à Virgile et de Virgile à Dante, la « chaîne de la tradition » ne fut sans doute pas rompue sur la terre d'Italie.

1. Sur l'Échelle mystérieuse des *Kadosch*, dont il sera encore question plus loin, voir le *Manuel maçonnique* du F.∴ Vuillaume, pl. XVI et pp. 213-214. Nous citons cet ouvrage d'après la 2^{ème} édition (1830).

2. Voici la traduction de ce texte : « O hommes qui ne pouvez voir le sens de cette *Canzone*, ne la rejetez pourtant pas ; mais faites attention à sa beauté, qui est grande, soit pour la construction, ce qui concerne les *grammairiens* ; soit pour l'ordre du discours, ce qui concerne les *rhétoriciens* ; soit pour le nombre de ses parties, ce qui concerne les *musicistes*. »

Rapprochements maçonniques et hermétiques

Des considérations générales que nous venons d'exposer, il nous faut maintenant revenir à ces singuliers rapprochements qu'a signalés Aroux, et auxquels nous faisons allusion plus haut ¹ : « *L'Enfer* représente le *monde profane*, le *Purgatoire* comprend les *épreuves initiatiques*, et le *Ciel* est le séjour des *Parfaits*, chez qui se trouvent réunis et portés à leur zénith l'intelligence et l'amour... La ronde céleste que décrit Dante ² commence aux *alti Serafini*, qui sont les *Principi celesti*, et finit aux derniers rangs du Ciel. Or il se trouve que certains dignitaires inférieurs de la Maçonnerie écossaise, qui prétend remonter aux Templiers, et dont Zerbino, le prince écossais, l'amant d'Isabelle de Galice, est la personnification dans *l'Orlando Furioso* de l'Arioste, s'intitulent également princes, *Princes de Mercy* ; que leur assemblée ou chapitre se nomme le *Troisième Ciel* ; qu'ils ont pour symbole un *Palladium*, ou statue de la *Vérité*, revêtu comme Béatrice des trois couleurs *verte, blanche et rouge* ³ ; que leur Vénérable (dont le titre est *Prince très excellent*), portant une flèche en main et sur la poitrine un cœur dans un triangle ⁴ est une personnification de l'*Amour* ; que le nombre mystérieux de *neuf*, dont « Béatrice est particulièrement aimée », Béatrice « qu'il faut appeler Amour », dit Dante dans la *Vita Nuova*, est aussi affecté à ce Vénérable, entouré de neuf colonnes, de neuf flambeaux à neuf branches et à neuf lumières, âgé enfin de quatre-vingt-un ans, multiple (ou plus exactement carré) de neuf, quand Béatrice est censée mourir dans la quatre-vingt-unième année du siècle. » ⁵

Ce grade de Prince de Mercy, ou Écossais Trinitaire, est le 26ème du Rite Écossais ; voici ce qu'en dit le F. Bouilly, dans son Explication des douze écussons qui représentent les emblèmes et les symboles des douze grades philosophiques du Rite Écossais dit Ancien et Accepté (du 19ème au 30ème) : « Ce grade est, selon nous, le plus inextricable de tous ceux qui composent cette savante catégorie ; aussi prend-il le surnom d'Écossais Trinitaire ⁶. Tout, en effet, offre dans cette allégorie l'emblème de la Trinité : ce fond à trois couleurs [vert, blanc et rouge], au bas cette figure de la Vérité, partout enfin cet indice du Grand Œuvre de la Nature [aux phases duquel font allusion les trois couleurs], des éléments constitutifs des métaux [souffre, mercure et sel] ⁷, de leur fusion, de leur séparation [solve et coagula], en un mot de la science de la chimie minérale [ou plutôt de l'alchimie], dont Hermès fut le fondateur chez les Égyptiens, et qui donna tant de puissance et d'extension à la médecine [spagyrique] ⁸. Tant il est vrai que les sciences constitutives du bonheur et de la liberté se succèdent et se classent avec cet ordre admirable qui prouve que le Créateur a fourni aux hommes tout ce qui peut calmer leurs maux et prolonger leur passage sur la terre ⁹. C'est principalement dans le nombre trois, si bien représenté par les trois angles du Delta, dont les Chrétiens ont fait le symbole flamboyant de la Divinité ; c'est, dis-je, dans ce nombre trois, qui remonte aux temps

1. Nous citons le résumé des travaux d'Aroux qui a été donné par Sédit, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 16-20 ; 2^{ème} édition, pp. 13-17. Les titres des ouvrages d'Aroux sont : *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (publié en 1854 et réédité en 1939), et *La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour* (1856-1857).

2. *Paradiso*, VIII.

3. Il est au moins curieux que ces trois mêmes couleurs soient devenues précisément, dans les temps modernes, les couleurs nationales de l'Italie ; on attribue d'ailleurs assez généralement à celles-ci une origine maçonnique, bien qu'il soit assez difficile de savoir d'où l'idée a pu en être tirée directement.

4. À ces signes distinctifs, il faut ajouter « une couronne à pointes de flèches en or ».

5. Cf. *Light on Masonry*, p. 250, et le *Manuel maçonnique* du F. Guillaume, pp. 179-182.

6. Nous devons avouer que nous ne voyons pas le rapport qui peut exister entre la complexité de ce grade et sa dénomination.

7. Ce ternaire alchimique est souvent assimilé à celui des éléments constitutifs de l'être humain lui-même : esprit, âme et corps.

8. Les mots entre crochets ont été ajoutés par nous pour rendre le texte plus compréhensible.

9. On peut voir dans ces derniers mots une allusion discrète à l'« élixir de longue vie » des alchimistes. – Le grade précédent (25^{ème}), celui de *Chevalier du Serpent d'Airain*, était présenté comme « renfermant une partie du premier degré des *Mystères égyptiens*, d'où jaillit l'origine de la *médecine* et le *grand art* de composer les médicaments ».

les plus reculés ¹, que le savant observateur découvre la source primitive de tout ce qui frappe la pensée, enrichit l'imagination, et donne une juste idée de l'égalité sociale... Ne cessons donc point, dignes Chevaliers, de rester Écossais Trinitaires, de maintenir et d'honorer le nombre trois comme l'emblème de tout ce qui constitue les devoirs de l'homme, et rappelle à la fois la Trinité chérie de notre Ordre, gravée sur les colonnes de nos Temples : la Foi, l'Espérance et la Charité ». ²

Ce qu'il faut surtout retenir de ce passage, c'est que le grade dont il s'agit, comme presque tous ceux qui se rattachent à la même série, présente une signification nettement hermétique ³; et ce qu'il convient de noter tout particulièrement à cet égard, c'est la connexion de l'hermétisme avec les Ordres de chevalerie. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher l'origine historique des hauts grades de l'Écossisme, ni de discuter la théorie si controversée de leur descendance templière ; mais, qu'il y ait eu filiation réelle et directe ou seulement reconstitution, il n'en est pas moins certain que la plupart de ces grades, et aussi quelques-uns de ceux qu'on trouve dans d'autres rites, apparaissent comme les vestiges d'organisations ayant eu autrefois une existence indépendante ⁴, et notamment de ces anciens Ordres de chevalerie dont la fondation est liée à l'histoire des Croisades, c'est-à-dire d'une époque où il n'y eut pas seulement des rapports hostiles, comme le croient ceux qui s'en tiennent aux apparences, mais aussi d'actifs échanges intellectuels entre l'Orient et l'Occident, échanges qui s'opèrent surtout par le moyen des Ordres en question. Faut-il admettre que c'est à l'Orient que ceux-ci empruntèrent les données hermétiques qu'ils s'assimilèrent, ou ne doit-on pas plutôt penser qu'ils possédèrent dès leur origine un ésotérisme de ce genre, et que c'est leur propre initiation qui les rendit aptes à entrer en relations sur ce terrain avec les Orientaux ? C'est là encore une question que nous ne prétendons pas résoudre, mais la seconde hypothèse, quoique moins souvent envisagée que la première ⁵, n'a rien d'in vraisemblable pour qui reconnaît l'existence, pendant tout le moyen âge, d'une tradition initiatique proprement occidentale ; et ce qui porterait encore à l'admettre, c'est que des Ordres fondés plus tard, et qui n'eurent jamais de rapports avec l'Orient, furent également pourvus d'un symbolisme hermétique, comme celui de la *Toison d'Or*, dont le nom même est une allusion aussi claire que possible à ce symbolisme. Quoi qu'il en soit, à l'époque de Dante, l'hermétisme existait très certainement dans l'Ordre du Temple, de même que la connaissance de certaines doctrines d'origine plus sûrement arabe, que Dante lui-même paraît n'avoir pas ignorées non plus, et qui lui furent sans doute transmises aussi par cette voie ; nous nous expliquerons plus loin sur ce dernier point.

Cependant, revenons aux concordances maçonniques mentionnées par le commentateur, et dont nous n'avons vu encore qu'une partie, car il y a plusieurs grades de l'Écossisme pour lesquels Aroux croit remarquer une parfaite analogie avec les neuf cieux que Dante parcourt avec Béatrice. Voici les correspondances indiquées pour les sept cieux planétaires : à la Lune correspondent les *profanes* ; à Mercure, le *Chevalier du Soleil* (28^{ème}) ; à Vénus, le *Prince de Mercy* (26^{ème}, vert, blanc et rouge) ; au Soleil, le *Grand Architecte* (12^{ème}) ou le *Noachite* (21^{ème}) ; à Mars, le *Grand Écossais de Saint-André* ou *Patriarche des Croisades* (29^{ème}, rouge avec croix blanche) ; à Jupiter, le *Chevalier de l'Aigle blanc et noir* ou *Kadosch* (30^{ème}) ; à Saturne, l'*Échelle d'or* des mêmes *Kadosch*. À vrai dire, quelques-unes de ces attributions nous semblent douteuses ; ce qui n'est pas admissible, surtout, c'est de faire du

1. L'auteur veut sans doute dire : « dont l'emploi symbolique remonte aux temps les plus reculés », car nous ne pouvons supposer qu'il ait prétendu assigner une origine chronologique au nombre trois lui-même.

2. Les trois couleurs du grade sont parfois regardées comme symbolisant respectivement les trois vertus théologiques : le blanc représente alors la Foi, le vert l'Espérance, le rouge la Charité (ou l'Amour). – Les insignes de ce grade de *Prince de Mercy* sont : un tablier rouge, au milieu duquel est peint ou brodé un triangle blanc et vert, et un cordon aux trois couleurs de l'Ordre, placé en sautoir, auquel est suspendu pour bijou un triangle équilatéral (ou *Delta*) en or (*Manuel maçonnique* du F.ª Vuillaume, p. 181).

3. Un haut Maçon qui semble plus versé dans cette science toute moderne et profane qu'on nomme « histoire des religions » que dans la véritable connaissance initiatique, le comte Goblet d'Alviella, a cru pouvoir donner de ce grade purement hermétique et chrétien une interprétation bouddhique, sous le prétexte qu'il y a une certaine ressemblance entre le titre de *Prince de Mercy* et celui de *Seigneur de Compassion*.

4. C'est ainsi qu'il y a eu effectivement un *Ordre des Trinitaires* ou *Ordre de Mercy*, qui avait pour but, au moins extérieurement, le rachat des prisonniers de guerre.

5. Certains ont été jusqu'à attribuer au blason, dont les rapports avec le symbolisme hermétique sont assez étroits, une origine exclusivement persane, alors que, en réalité, le blason existait dès l'antiquité chez un grand nombre de peuples, tant occidentaux qu'orientaux, et notamment chez les peuples celtiques.

premier ciel le séjour des profanes, alors que la place de ceux-ci ne peut être que dans les « ténèbres extérieures » ; et n'avons-nous pas vu précédemment, en effet, que c'est l'Enfer qui représente le monde profane, tandis qu'on ne parvient aux divers cieus, y compris celui de la Lune, qu'après avoir traversé les épreuves initiatiques du Purgatoire ? Nous savons bien, cependant, que la sphère de la Lune a un rapport spécial avec les Limbes ; mais c'est là un tout autre aspect de son symbolisme, qu'il ne faut pas confondre avec celui sous lequel elle est représentée comme le premier ciel. En effet, la Lune est à la fois *Janua Coeli* et *Janua Inferni*, Diane et Hécate ¹ ; les anciens le savaient fort bien, et Dante ne pouvait pas s'y tromper non plus, ni accorder aux profanes un séjour céleste fût-il le plus inférieur de tous.

Ce qui est beaucoup moins discutabile, c'est l'identification des figures symboliques vues par Dante : la croix dans le ciel de Mars, l'aigle dans celui de Jupiter, l'échelle dans celui de Saturne. On peut assurément rapprocher cette croix de celle qui, après avoir été le signe distinctif des Ordres de chevalerie, sert encore d'emblème à plusieurs grades maçonniques ; et, si elle est placée dans la sphère de Mars, n'est-ce pas par une allusion au caractère militaire de ces Ordres, leur raison d'être apparente, et au rôle qu'ils jouèrent extérieurement dans les expéditions guerrières des Croisades ² ? Quant aux deux autres symboles, il est impossible de ne pas y reconnaître ceux du *Kadosch Templier* ; et, en même temps, l'aigle, que l'antiquité classique attribuait déjà à Jupiter comme les Hindous l'attribuent à *Vishnu* ³, fut l'emblème de l'ancien Empire romain (ce que nous rappelle la présence de Trajan dans l'œil de cet aigle), et il est demeuré celui du Saint-Empire. Le ciel de Jupiter est le séjour des « princes sages » et « justes » : « *Diligite justitiam, qui judicatis terram* » ⁴, correspondance qui, comme toutes celles que donne Dante pour les autres cieus, s'explique entièrement par des raisons astrologiques ; et le nom hébreu de la planète Jupiter est *Tsedek*, qui signifie « juste ». Quant à l'échelle des *Kadosch*, nous en avons déjà parlé : la sphère de Saturne étant située immédiatement au-dessus de celle de Jupiter, on parvient au pied de cette échelle par la Justice (*Tsedakah*), et à son sommet par la Foi (*Emounah*). Ce symbole de l'échelle semble être d'origine chaldéenne et avoir été apporté en Occident avec les mystères de Mithra : il y avait alors sept échelons dont chacun était formé d'un métal différent, suivant la correspondance des métaux avec les planètes ; d'autre part, on sait que, dans le symbolisme biblique, on trouve également l'échelle de Jacob, qui, joignant la terre aux cieus, présente une signification identique ⁵.

« Selon Dante, le huitième ciel du Paradis, le ciel étoilé (ou des étoiles fixes) est le *ciel des Rose-Croix* : les *Parfaits* y sont vêtus de blanc ; ils y exposent un symbolisme analogue à celui des *Chevaliers de Heredom* ⁶ ; ils y professent la « doctrine évangélique », celle même de Luther, opposée à la doctrine

1. Ces deux aspects correspondent aussi aux deux portes solsticiales ; il y aurait beaucoup à dire sur ce symbolisme, que les anciens Latins avaient résumé dans la figure de *Janus*. – Il y aurait, d'autre part, quelques distinctions à faire entre les Enfers, les Limbes, et les « ténèbres extérieures » dont il est question dans l'Évangile ; mais cela nous entraînerait trop loin, et ne changerait d'ailleurs rien à ce que nous disons ici, où il s'agit seulement de séparer, d'une façon générale, le monde profane de la hiérarchie initiatique.

2. On peut encore remarquer que le ciel de Mars est représenté comme le séjour des « martyrs de la religion » ; il y a même là sur *Marte* et *martiri*, une sorte de jeu de mots dont on pourrait trouver ailleurs d'autres exemples : c'est ainsi que la colline de Montmartre fut autrefois le *Mont de Mars* avant de devenir le *Mont des Martyrs*. Nous noterons en passant, à ce propos, un autre fait assez étrange : les noms des trois martyrs de Montmartre, *Dionysos*, *Rusticus* et *Éleuthéros*, sont trois noms de Bacchus. De plus, saint Denis, considéré comme le premier évêque de Paris, est communément identifié à saint Denys l'Aréopagite, et, à Athènes, l'Aréopage était aussi le *Mont de Mars*.

3. Le symbolisme de l'aigle dans les différentes traditions demanderait à lui seul toute une étude spéciale.

4. *Paradiso*, XVIII, 91-93.

5. Il n'est pas sans intérêt de noter encore que saint Pierre Damien, avec qui Dante s'entretient dans le ciel de Saturne, figure dans la liste (en grande partie légendaire) des *Imperatores Rosæ-Crucis* donnée dans le *Clypeum Veritatis* d'Irenæus Agnostus (1618).

6. L'*Ordre de Heredom de Kilwinning* est le *Grand Chapitre* des hauts grades rattaché à la *Grande Loge Royale d'Edimbourg*, et fondé, selon la tradition, par le roi Robert Bruce (Thory, *Acta Latomorum*, t. I^{er}, p. 317). Le mot anglais *Heredom* (ou *heirdom*) signifie « héritage » (des Templiers) ; cependant, certains font venir cette désignation de l'hébreu *Harodim*, titre donné à ceux qui dirigeaient les ouvriers employés à la construction du Temple de Salomon (cf. notre article sur ce sujet dans les *Études traditionnelles*, n° de mars 1948).

catholique romaine ». C'est là l'interprétation d'Aroux, qui témoigne de cette confusion, fréquente chez lui, entre les deux domaines de l'ésotérisme et de l'exotérisme : le véritable ésotérisme doit être au delà des oppositions qui s'affirment dans les mouvements extérieurs agitant le monde profane, et, si ces mouvements sont parfois suscités ou dirigés invisiblement par de puissantes organisations initiatiques, on peut dire que celles-ci les dominent sans s'y mêler, de façon à exercer également leur influence sur chacun des partis contraires. Il est vrai que les protestants, et plus particulièrement les Luthériens, se servent habituellement du mot « évangelique » pour désigner leur propre doctrine, et, d'autre part, on sait que le sceau de Luther portait une croix au centre d'une rose ; on sait aussi que l'organisation rosicrucienne qui manifesta publiquement son existence en 1604 (celle avec laquelle Descartes chercha vainement à se mettre en rapport) se déclarait nettement « antipapiste ». Mais nous devons dire que cette Rose-Croix du commencement du XVII^e siècle était déjà très extérieure, et fort éloignée de la véritable Rose-Croix originelle, laquelle ne constitua jamais une société au sens propre de ce mot ; et, quant à Luther, il semble n'avoir été qu'une sorte d'agent subalterne, sans doute même assez peu conscient du rôle qu'il avait à jouer ; ces divers points, d'ailleurs, n'ont jamais été complètement élucidés.

Quoi qu'il en soit, les vêtements blancs des *Élus* ou des *Parfaits*, tout en rappelant évidemment certains textes apocalyptiques ¹, nous paraissent être surtout une allusion au costume des Templiers ; et il est, à cet égard, un passage particulièrement significatif ²:

*Qual'è colui che tace e dicer vuole,
Mi trasse Beatrice, e disse : mira
Quanto è il convento delle bianche stole !*

Cette interprétation, du reste, permet de donner un sens très précis à l'expression de « milice sainte » que nous trouvons un peu plus loin, dans des vers qui semblent même exprimer discrètement la transformation du Templarisme, après son apparente destruction, pour donner naissance au Rosicrucianisme ³:

*In forma dunque di candida rosa
Mi si mostrava la milizia santa
Che nel suo sangue Cristo fece sposa.*

D'autre part, pour faire mieux comprendre quel est le symbolisme dont il s'agit dans la dernière citation que nous avons faite d'après Aroux, voici la description de la *Jérusalem Céleste*, telle qu'elle est figurée dans le *Chapitre des Souverains Princes Rose-Croix, de l'Ordre de Heredom de Kilwinning* ou *Ordre Royal d'Écosse*, appelés aussi *Chevaliers de l'Aigle et du Pélican* : « Dans le fond (de la dernière chambre) est un tableau où l'on voit une montagne d'où découle une rivière, au bord de laquelle croît un arbre portant douze sortes de fruits. Sur le sommet de la montagne est un socle composé de douze pierres précieuses en douze assises. Au-dessus de ce socle est un carré en or, sur chacune des faces duquel sont trois anges avec les noms de chacune des douze tribus d'Israël. Dans ce carré est une croix, sur le centre de laquelle est couché un agneau. » ⁴ C'est donc le symbolisme apocalyptique que nous retrouvons ici, et la suite montrera à quel point les conceptions cycliques auxquelles il se rapporte sont intimement liées au plan même de l'œuvre de Dante.

« Dans les chants XXIV et XXV du *Paradis*, on retrouve le triple baiser du *Prince Rose-Croix*, le pélican, les tuniques blanches, les mêmes que celles des vieillards de l'*Apocalypse*, les bâtons de cire à cacheter, les trois vertus théologiques des Chapitres maçonniques (Foi, Espérance et Charité) ⁵;

1. *Apocalypse*, VII, 13-14.

2. *Paradiso*, XXX, 127-129. – On remarquera, à propos de ce passage, que le mot « convent » est demeuré en usage dans la Maçonnerie pour désigner ses grandes assemblées.

3. *Paradiso*, XXXI, 1-3. – Le dernier vers peut se rapporter au symbolisme de la croix rouge des Templiers.

4. *Manuel maçonnique* du F.° Vuillaume, pp. 143-144. – Cf. *Apocalypse*, XXI.

5. Dans les Chapitres de Rose-Croix (18^{ème} degré écossais), les noms des trois vertus théologiques sont associés respectivement aux trois termes de la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » ; on pourrait aussi les rapprocher de ce qu'on appelle « les trois principaux piliers du Temple » dans les grades symboliques « Sagesse, Force, Beauté. » – À ces trois mêmes vertus, Dante fait correspondre saint Pierre, saint Jacques et saint Jean, les trois apôtres qui assistèrent à la Transfiguration.

car la fleur symbolique des Rose-Croix (la *Rosa candida* des chants XXX et XXXI) a été adoptée par l'Église de Rome comme la figure de la Mère du Sauveur (*Rosa mystica* des litanies), et par celle de Toulouse (les Albigeois) comme le type mystérieux de l'assemblée générale des *Fidèles d'Amour*. Ces métaphores étaient déjà employées par les *Pauliciens*, prédécesseurs des *Cathares* aux X^e et XI^e siècles ».

Nous avons cru utile de reproduire tous ces rapprochements, qui sont intéressants, et qu'on pourrait sans doute multiplier encore sans grande difficulté ; mais, cependant, il ne faudrait pas, sauf probablement dans le cas du Templarisme et du Rosicrucianisme originel, prétendre en tirer des conclusions trop rigoureuses en ce qui concerne une filiation directe des différentes formes initiatiques entre lesquelles on constate ainsi une certaine communauté de symboles. En effet, non seulement le fond des doctrines est toujours et partout le même, mais encore, ce qui peut sembler plus étonnant à première vue, les modes d'expression eux-mêmes présentent souvent une similitude frappante, et cela pour des traditions qui sont trop éloignées dans le temps ou dans l'espace pour qu'on puisse admettre une influence immédiate des unes sur les autres ; sans doute faudrait-il en pareil cas, pour découvrir un rattachement effectif, remonter beaucoup plus loin que l'histoire ne nous permet de le faire.

D'un autre côté, des commentateurs tels que Rossetti et Aroux, en étudiant le symbolisme de l'œuvre de Dante comme ils l'ont fait, s'en sont tenus à un aspect que nous pouvons qualifier d'extérieur ; nous voulons dire qu'ils se sont arrêtés à ce que nous appellerions volontiers son côté rituel, c'est-à-dire à des formes qui, pour ceux qui sont incapables d'aller plus loin, cachent le sens profond plutôt qu'elles ne l'expriment. Et, comme on l'a dit très justement, « il est naturel qu'il en soit ainsi, parce que, pour pouvoir saisir et comprendre les allusions et les références conventionnelles ou allégoriques, il faut connaître l'objet de l'allusion ou de l'allégorie ; et, dans le cas présent, il faut connaître les expériences mystiques par lesquelles la véritable initiation fait passer le myste et l'épopée. Pour qui a quelque expérience de ce genre, il n'y a aucun doute à avoir sur l'existence, dans la *Divine Comédie* et dans l'*Énéide*, d'une allégorie métaphysico-ésotérique, qui voile et expose en même temps les phases successives par lesquelles passe la conscience de l'initié pour atteindre l'immortalité ».¹

1. Arturo Reghini, *art. cit.*, pp. 545-546.

Dante et le Rosicrucianisme

Le même reproche d'insuffisance que nous avons formulé à l'égard de Rossetti et d'Aroux peut être adressé aussi à Éliphas Lévi, qui, tout en affirmant un rapport avec les mystères antiques, a vu surtout une application politique, ou politico-religieuse, n'ayant à nos yeux qu'une importance secondaire, et qui a toujours le tort de supposer que les organisations proprement initiatiques sont directement engagées dans les luttes extérieures. Voici, en effet, ce que dit cet auteur dans son *Histoire de la Magie* : « On a multiplié les commentaires et les études sur l'œuvre de Dante, et personne, que nous sachions, n'en a signalé le véritable caractère. L'œuvre du grand Gibelin est une déclaration de guerre à la Papauté par la révélation hardie des mystères. L'épopée de Dante est johannite ¹ et gnostique ; c'est une application hardie des figures et des nombres de la Kabbale aux dogmes chrétiens, et une négation secrète de tout ce qu'il y a d'absolu dans ces dogmes. Son voyage à travers les mondes surnaturels s'accomplit comme l'initiation aux mystères d'Éleusis et de Thèbes. C'est Virgile qui le conduit et le protège dans les cercles du nouveau Tartare, comme si Virgile, le tendre et mélancolique prophète des destinées du fils de Pollion, était aux yeux du poète florentin le père illégitime, mais véritable, de l'épopée chrétienne. Grâce au génie païen de Virgile, Dante échappe à ce gouffre sur la porte duquel il avait lu une sentence de désespoir ; il y échappe *en mettant sa tête à la place de ses pieds et ses pieds à la place de sa tête*, c'est-à-dire en prenant le contre-pied du dogme, et alors il remonte à la lumière en se servant du démon lui-même comme d'une échelle monstrueuse ; il échappe à l'épouvante à force d'épouvante, à l'horrible à force d'horreur. L'Enfer, semble-t-il, n'est une impasse que pour ceux qui ne savent pas se retourner ; il prend le diable à rebrousse-poil, s'il m'est permis d'employer ici cette expression familière, et s'émancipe par son audace. C'est déjà le protestantisme dépassé, et le poète des ennemis de Rome a déjà deviné Faust montant au Ciel sur la tête de Méphistophélès vaincu. » ²

En réalité, la volonté de « révéler les mystères » à supposer que la chose soit possible (et elle ne l'est pas, parce qu'il n'est de véritable mystère que l'inexprimable), et le parti pris de « prendre le contrepied du dogme », ou de renverser consciemment le sens et la valeur des symboles, ne seraient pas les marques d'une très haute initiation. Heureusement, nous ne voyons, pour notre part, rien de tel chez Dante, dont l'ésotérisme s'enveloppe au contraire d'un voile assez difficilement pénétrable, en même temps qu'il s'appuie sur des bases strictement traditionnelles ; faire de lui un précurseur du protestantisme, et peut-être aussi de la Révolution, simplement parce qu'il fut un adversaire de la Papauté sur le terrain *politique*, c'est méconnaître entièrement sa pensée et ne rien comprendre à l'esprit de son époque.

Il y a encore autre chose qui nous paraît difficilement soutenable : c'est l'opinion qui consiste à voir en Dante un « kabbaliste » au sens propre de ce mot ; et ici nous sommes d'autant plus porté à nous méfier que nous ne savons que trop combien certains de nos contemporains s'illusionnent facilement à ce sujet, croyant trouver de la Kabbale partout où il y a une forme quelconque d'ésotérisme. N'avons-nous pas vu un écrivain maçonnique affirmer gravement que *Kabbale* et *Chevalerie* sont une seule et même chose, et, en dépit des plus élémentaires notions linguistiques, que les deux mots eux-mêmes ont une origine commune ³ ? En présence de telles invraisemblances, on comprendra la nécessité de se montrer circonspect, et de ne pas se contenter de quelques vagues rapprochements pour faire de tel ou tel personnage un kabbaliste ; or la Kabbale est essentiellement la tradition hébraïque ⁴, et nous n'avons aucune preuve qu'une influence juive se soit exercée directement sur

1. Saint Jean est souvent considéré comme le chef de l'Église *intérieure*, et, suivant certaines conceptions dont nous trouvons ici un indice, on veut à ce titre l'opposer à saint Pierre, chef de l'Église *extérieure* ; la vérité est plutôt que leur autorité ne s'applique pas au même domaine.

2. Ce passage d'Éliphas Lévi a été, comme beaucoup d'autres (tirés surtout du *Dogme et Rituel de la Haute Magie*), reproduit textuellement, sans indication de provenance, par Albert Pike dans ses *Morals and Dogma of Freemasonry*, p. 822 ; du reste, le titre même de cet ouvrage est visiblement imité de celui d'Éliphas Lévi.

3. Ch.-M. Limousin. *La Kabbale littéraire occidentale*.

4. Le mot lui-même signifie « tradition » en hébreu, et, si l'on n'écrit pas en cette langue, il n'y a aucune raison de l'employer pour désigner toute tradition indistinctement.

Dante ¹. Ce qui a donné naissance à une telle opinion, c'est uniquement l'emploi qu'il fait de la science des nombres ; mais, si cette science existe effectivement dans la Kabbale hébraïque et y tient une place des plus importantes, elle se trouve aussi bien ailleurs ; ira-t-on donc prétendre également, sous le même prétexte, que Pythagore était un kabbaliste ² ? Comme nous l'avons déjà dit, c'est bien plutôt au Pythagorisme qu'à la Kabbale que, sous ce rapport, on pourrait rattacher Dante, qui, très probablement, connut surtout du Judaïsme ce que le Christianisme en a conservé dans sa propre doctrine.

« Remarquons aussi, continue Éliphas Lévi, que l'Enfer de Dante n'est qu'un *Purgatoire négatif*. Expliquons-nous : son Purgatoire semble s'être formé dans son Enfer comme dans un moule, c'est le couvercle et comme le bouchon du gouffre, et l'on comprend que le Titan florentin, en escaladant le Paradis, voudrait jeter d'un coup de pied le Purgatoire dans l'Enfer. » Cela est vrai en un sens, puisque le mont du Purgatoire s'est formé, sur l'hémisphère austral, des matériaux rejetés du sein de la terre lorsque le gouffre a été creusé par la chute de Lucifer ; mais pourtant l'Enfer a neuf cercles, qui sont comme un reflet inversé des neuf cieux, tandis que le Purgatoire n'a que sept divisions ; la symétrie n'est donc pas exacte sous tous les rapports.

« Son Ciel se compose d'une série de cercles kabbalistiques divisés par une croix comme le pantacle d'Ezéchiel ; au centre de cette *croix* fleurit une *rose*, et nous voyons apparaître pour la première fois, exposé publiquement et presque catégoriquement expliqué, le symbole des Rose-Croix. » D'ailleurs vers la même époque, ce même symbole apparaissait aussi, quoique peut-être d'une façon un peu moins claire, dans une autre œuvre poétique célèbre : le *Roman de la Rose*. Éliphas Lévi pense que « le *Roman de la Rose* et la *Divine Comédie* sont les deux formes opposées (il serait plus juste de dire complémentaires) d'une même œuvre : l'initiation à l'indépendance de l'esprit, la satire de toutes les institutions contemporaines et la formule allégorique des grands secrets de la Société des Rose-Croix », laquelle, à vrai dire, ne portait pas encore ce nom, et de plus, nous le répétons, ne fut jamais (sauf en quelques branches tardives et plus ou moins déviées) une « société » constituée avec toutes les formes extérieures qu'implique ce mot. D'autre part, l'« indépendance de l'esprit » ou, pour mieux dire, l'indépendance intellectuelle n'était pas, au moyen âge, une chose si exceptionnelle que les modernes se l'imaginent d'ordinaire, et les moines eux-mêmes ne se privaient pas d'une critique fort libre, dont on peut retrouver les manifestations jusque dans les sculptures des cathédrales ; tout cela n'a rien de proprement ésotérique, et il y a, dans les œuvres dont il s'agit, quelque chose de beaucoup plus profond.

« Ces importantes manifestations de l'occultisme, dit encore Éliphas Lévi, coïncident avec l'époque de la chute des Templiers, puisque Jean de Meung ou Clopinel, contemporain de la vieillesse de Dante, florissait pendant ses plus belles années à la cour de Philippe le Bel. C'est un livre profond sous une forme légère ³, c'est une révélation aussi savante que celle d'Apulée des mystères de l'occultisme. La rose de Flamel, celle de Jean de Meung et celle de Dante sont nées sur le même rosier. » ⁴

Sur ces dernières lignes, nous ne ferons qu'une réserve : c'est que le mot « occultisme », qui a été inventé par Éliphas Lévi lui-même, convient fort peu pour désigner ce qui exista antérieurement à lui, surtout si l'on songe à ce qu'est devenu l'occultisme contemporain, qui, tout en se donnant pour une restauration de l'ésotérisme, n'est arrivé qu'à en être une grossière contrefaçon, parce que ses dirigeants ne furent jamais en possession des véritables principes ni d'aucune initiation sérieuse. Éliphas Lévi serait sans doute le premier à désavouer ses prétendus successeurs, auxquels

1. Il faut dire cependant que, d'après des témoignages contemporains, Dante entretenait des relations suivies avec un Juif fort instruit, et poète lui-même, Immanuel ben Salomon ben Jekuthiel (1270-1330) ; mais il n'en est pas moins vrai que nous ne voyons aucune trace d'éléments spécifiquement judaïques dans la *Divine Comédie*, tandis qu'Immanuel s'inspira de celle-ci pour une de ses œuvres, en dépit de l'opinion contraire d'Israël Zangwill, que la comparaison des dates rend tout à fait insoutenable.

2. Cette opinion a été effectivement émise par Reuchlin.

3. On peut dire la même chose, au XVI^e siècle, des œuvres de Rabelais, qui renferment aussi une signification ésotérique qu'il pourrait être intéressant d'étudier de près.

4. Éliphas Lévi, *Histoire de la Magie*, 1860, pp. 359-360. – Il importe de remarquer aussi à ce propos qu'il existe une sorte d'adaptation italienne du *Roman de la Rose*, intitulée *Il Fiore*, dont l'auteur, « Ser Durante Fiorentino », semble bien n'être autre que Dante lui-même ; le véritable nom de celui-ci était en effet Durante, dont Dante n'est qu'une forme abrégée.

il était certainement bien supérieur intellectuellement, tout en étant loin d'être réellement aussi profond qu'il veut le paraître, et en ayant le tort d'envisager toutes choses à travers la mentalité d'un révolutionnaire de 1848. Si nous nous sommes un peu attardé à discuter son opinion, c'est que nous savons combien son influence a été grande, même sur ceux qui ne l'ont guère compris, et que nous pensons qu'il est bon de fixer les limites dans lesquelles sa compétence peut être reconnue : son principal défaut, qui est celui de son temps, est de mettre les préoccupations sociales au premier plan et de les mêler à tout indistinctement ; à l'époque de Dante, on savait sûrement mieux situer chaque chose à la place qui doit lui revenir normalement dans la hiérarchie universelle.

Ce qui offre un intérêt tout particulier pour l'histoire des doctrines ésotériques, c'est la constatation que plusieurs manifestations importantes de ces doctrines coïncident, à quelques années près, avec la destruction de l'Ordre du Temple ; il y a une relation incontestable, bien qu'assez difficile à déterminer avec précision, entre ces divers événements. Dans les premières années du XIV^e siècle, et sans doute déjà au cours du siècle précédent, il y avait donc, tant en France qu'en Italie, une tradition secrète (« occulte » si l'on veut, mais non pas « occultiste »), celle-là même qui devait porter plus tard le nom de tradition rosicrucienne. La dénomination de *Fraternitas Rosæ-Crucis* apparaît pour la première fois en 1374, ou même, suivant quelques-uns (notamment Michel Maier), en 1413 ; et la légende de *Christian Rosenkreuz*, le fondateur supposé dont le nom et la vie sont purement symboliques, ne fut peut-être entièrement constituée qu'au XVI^e siècle ; mais, nous venons de voir que le symbole même de la Rose-Croix est certainement bien antérieur.

Cette doctrine ésotérique, quelle que soit la désignation particulière qu'on voudra lui donner jusqu'à l'apparition du Rosicrucianisme proprement dit (si toutefois on trouve nécessaire de lui en donner une), présentait des caractères qui permettent de la faire rentrer dans ce qu'on appelle assez généralement l'hermétisme. L'histoire de cette tradition hermétique est intimement liée à celle des Ordres de chevalerie ; et, à l'époque dont nous nous occupons, elle était conservée par des organisations initiatiques comme celle de la *Fede Santa* et des *Fidèles d'Amour*, et aussi cette *Massenie du Saint Graal* dont l'historien Henri Martin parle en ces termes ¹, précisément à propos des romans de chevalerie, qui sont encore une des grandes manifestations littéraires de l'ésotérisme au moyen âge : « Dans le *Tituel*, la légende du Graal atteint sa dernière et splendide transfiguration, sous l'influence d'idées que Wolfram ² semblerait avoir puisées en France, et particulièrement chez les Templiers du midi de la France. Ce n'est plus dans l'île de Bretagne, mais en Gaule, sur les confins de l'Espagne, que le *Graal* est conservé. Un héros appelé Tituel fonde un temple pour y déposer le saint *Vaissel*, et c'est le prophète Merlin qui dirige cette construction mystérieuse, initié qu'il a été par Joseph d'Arimathie en personne au plan du Temple par excellence, du Temple de Salomon ³. La *Chevalerie du Graal* devient ici la *Massenie*, c'est-à-dire une Franc-Maçonnerie ascétique, dont les membres se nomment les *Templistes*, et l'on peut saisir ici l'intention de relier à un centre commun, figuré par ce Temple idéal, l'*Ordre des Templiers* et les nombreuses *confréries de constructeurs* qui renouvellent alors l'architecture du moyen âge. On entrevoit là bien des ouvertures sur ce qu'on pourrait nommer l'histoire souterraine de ces temps, beaucoup plus complexes qu'on ne le croit généralement... Ce qui est bien curieux et ce dont on ne peut guère douter, c'est que la Franc-Maçonnerie moderne remonte d'échelon en échelon jusqu'à la *Massenie du Saint Graal*. » ⁴

Il serait peut-être imprudent d'adopter d'une façon trop exclusive l'opinion exprimée dans la dernière phrase, parce que les attaches de la Maçonnerie moderne avec les organisations antérieures sont, elles aussi, extrêmement complexes ; mais il n'en est pas moins bon d'en tenir compte, car on

1. *Histoire de France*, t. III, pp. 398-399.

2. Le Templier souabe Wolfram d'Eschenbach, auteur de *Parceval*, et imitateur du bénédictin satirique Guyot de Provins, qu'il désigne d'ailleurs sous le nom singulièrement déformé de « Kyot de Provence ».

3. Henri Martin ajoute ici en note : « Perceval finit par transférer le *Graal* et rebâtir le temple dans l'Inde, et c'est le *Prêtre Jean*, ce chef fantastique d'une chrétienté orientale imaginaire qui hérite de la garde du saint *Vaissel*. »

4. Nous touchons ici à un point très important, mais que nous ne pourrions traiter sans nous écarter par trop de notre sujet : il y a une relation fort étroite entre le symbolisme même du Graal et le « centre commun » auquel Henri Martin fait allusion mais sans paraître en soupçonner la réalité profonde, pas plus qu'il ne comprend évidemment ce que symbolise, dans le même ordre d'idées, la désignation du *Prêtre Jean* et de son royaume mystérieux.

peut y voir du moins l'indication d'une des origines réelles de la Maçonnerie. Tout cela peut aider à saisir dans une certaine mesure les moyens de transmission des doctrines ésotériques à travers le moyen âge, ainsi que l'obscur filiation des organisations initiatiques au cours de cette même période, pendant laquelle elles furent vraiment secrètes dans la plus complète acception de ce mot.

Voyages extra-terrestres dans différentes traditions

Une question qui semble avoir fortement préoccupé la plupart des commentateurs de Dante est celle des sources auxquelles il convient de rattacher sa conception de la descente aux Enfers, et c'est aussi un des points sur lesquels apparaît le plus nettement l'incompétence de ceux qui n'ont étudié ces questions que d'une façon toute « profane ». Il y a là, en effet, quelque chose qui ne peut se comprendre que par une certaine connaissance des phases de l'initiation réelle, et c'est ce que nous allons maintenant essayer d'expliquer.

Sans doute, si Dante prend Virgile pour guide dans les deux premières parties de son voyage, la cause principale en est bien, comme tout le monde s'accorde à le reconnaître, le souvenir du chant VI de l'*Énéide* ; mais il faut ajouter que c'est parce qu'il y a là, chez Virgile, non une simple fiction poétique, mais la preuve d'un savoir initiatique incontestable. Ce n'est pas sans raison que la pratique des *sortes virgilianæ* fut si répandue au moyen âge ; et, si on a voulu faire de Virgile un magicien, ce n'est là qu'une déformation populaire et exotérique d'une vérité profonde, que sentaient probablement, mieux qu'ils ne savaient l'exprimer, ceux qui rapprochaient son œuvre des Livres sacrés, ne fût-ce que pour un usage divinatoire d'un intérêt très relatif.

D'autre part, il n'est pas difficile de constater que Virgile lui-même, pour ce qui nous occupe, a eu des prédécesseurs chez les Grecs, et de rappeler à ce propos le voyage d'Ulysse au pays des Cimmériens, ainsi que la descente d'Orphée aux Enfers ; mais la concordance que l'on remarque en tout cela ne prouve-t-elle rien de plus qu'une série d'emprunts ou d'imitations successives ? La vérité est que ce dont il s'agit a le plus étroit rapport avec les mystères de l'antiquité, et que ces divers récits poétiques ou légendaires ne sont que des traductions d'une même réalité : le rameau d'or qu'Énée, conduit par la Sibylle, va d'abord cueillir dans la forêt (cette même « selva selvaggia » où Dante situe aussi le début de son poème), c'est le rameau que portaient les initiés d'Éleusis, et que rappelle encore l'acacia de la Maçonnerie moderne, « gage de résurrection et d'immortalité ». Mais il y a mieux, et le Christianisme même nous présente aussi un pareil symbolisme : dans la liturgie catholique, c'est par la fête des Rameaux ¹ que s'ouvre la semaine sainte, qui verra la mort du Christ et sa descente aux Enfers, puis sa résurrection, qui sera bientôt suivie de son ascension glorieuse ; et c'est précisément le lundi saint que commence le récit de Dante, comme pour indiquer que c'est en allant à la recherche du rameau mystérieux qu'il s'est égaré dans la forêt obscure où il va rencontrer Virgile ; et son voyage à travers les mondes durera jusqu'au dimanche de Pâques, c'est-à-dire jusqu'au jour de la résurrection.

Mort et descente aux Enfers d'un côté, résurrection et ascension aux Cieux de l'autre, ce sont comme deux phases inverses et complémentaires, dont la première est la préparation nécessaire de la seconde, et que l'on retrouverait également sans peine dans la description du « Grand Œuvre » hermétique ; et la même chose est nettement affirmée dans toutes les doctrines traditionnelles. C'est ainsi que, dans l'Islam, nous rencontrons l'épisode du « voyage nocturne » de Mohammed, comprenant pareillement la descente aux régions infernales (*isrâ*), puis l'ascension dans les divers paradis ou sphères célestes (*mirâ*) ; et certaines relations de ce « voyage nocturne » présentent avec le poème de Dante des similitudes particulièrement frappantes, à tel point que quelques-uns ont voulu y voir une des sources principales de son inspiration. Don Miguel Asín Palacios a montré les multiples rapports qui existent, pour le fond et même pour la forme, entre la *Divine Comédie* (sans parler de certains passages de la *Vita Nuova* et du *Convito*), d'une part, et d'autre part, le *Kitab el-isrâ* (Livre du Voyage nocturne) et les *Futûhât el-Mekkiyah* (Révélations de la Mecque) de Mohyiddin ibn Arabi, ouvrages antérieurs de quatre-vingts ans environ, et il conclut que ces analogies sont plus nombreuses à elles seules que toutes celles que les commentateurs sont parvenus à établir entre l'œuvre de Dante et toutes les autres littératures de tout pays ². En voici quelques exemples : « Dans

1. Le nom latin de cette fête est *Dominica in Palmis* ; la palme et le rameau ne sont évidemment qu'une seule et même chose, et la palme prise comme emblème des martyrs a également la signification que nous indiquons ici. – Nous rappellerons aussi la dénomination populaire de « Pâques fleuries », qui exprime d'une façon très nette, quoique inconsciente chez ceux qui l'emploient aujourd'hui, le rapport du symbolisme de cette fête avec la résurrection.

2. Miguel Asín Palacios. *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919. – Cf. Blochet, *les Sources orientales de la « Divine Comédie »*, Paris, 1901.

une adaptation de la légende musulmane, un loup et un lion barrent la route au pèlerin comme la panthère, le lion et la louve font reculer Dante... Virgile est envoyé à Dante et Gabriel à Mohammed par le Ciel ; tous deux, durant le voyage, satisfont à la curiosité du pèlerin. L'Enfer est annoncé dans les deux légendes par des signes identiques : tumulte violent et confus, rafale de feu... L'architecture de l'Enfer dantesque est calquée sur celle de l'Enfer musulman : tous deux sont un gigantesque entonnoir formé par une série d'étages, de degrés ou de marches circulaires qui descendent graduellement jusqu'au fond de la terre ; chacun d'eux recèle une catégorie de pécheurs, dont la culpabilité et la peine s'aggravent à mesure qu'ils habitent un cercle plus enfoncé. Chaque étage se subdivise en différents autres, affectés à des catégories variées de pécheurs enfin, ces deux Enfers sont situés tous les deux sous la ville de Jérusalem... Afin de se purifier au sortir de l'Enfer et de pouvoir s'élever vers le Paradis, Dante se soumet à une triple ablution. Une même triple ablution purifie les âmes dans la légende musulmane : avant de pénétrer dans le Ciel, elles sont plongées successivement dans les eaux des trois rivières qui fertilisent le jardin d'Abraham... L'architecture des sphères célestes à travers lesquelles s'accomplit l'ascension est identique dans les deux légendes ; dans les neuf cieux sont disposées, suivant leurs mérites respectifs, les âmes bienheureuses qui, à la fin, se rassemblent toutes dans l'Empyrée ou dernière sphère... De même que Béatrice s'efface devant saint Bernard pour guider Dante dans les ultimes étapes, de même Gabriel abandonne Mohammed près du trône de Dieu où il sera attiré par une guirlande lumineuse... L'apothéose finale des deux ascensions est la même : les deux voyageurs, élevés jusqu'à la présence de Dieu, nous décrivent Dieu comme un foyer de lumière intense, entouré de neuf cercles concentriques formés par les files serrées d'innombrables esprits angéliques qui émettent des rayons lumineux ; une des files circulaires les plus proches du foyer est celle des Chérubins ; chaque cercle entoure le cercle immédiatement inférieur, et tous les neuf tournent sans trêve autour du centre divin... Les étages infernaux, les cieux astronomiques, les cercles de la rose mystique, les chœurs angéliques qui entourent le foyer de la lumière divine, les trois cercles symbolisant la trinité de personnes, son empruntés mot pour mot par le poète florentin à Mohyiddin ibn Arabi. »¹

De telles coïncidences, jusque dans des détails extrêmement précis, ne peuvent être accidentelles et nous avons bien des raisons d'admettre que Dante s'est effectivement inspiré, pour une part assez importante, des écrits de Mohyiddin ; mais comment les a-t-il connus ? On envisage comme intermédiaire possible Brunetto Latini, qui avait séjourné en Espagne ; mais cette hypothèse nous paraît peu satisfaisante. Mohyiddin était né à Murcie, d'où son surnom d'*El-Andalûsi*, mais il ne passa pas toute sa vie en Espagne, et il mourut à Damas ; d'un autre côté, ses disciples étaient répandus dans tout le monde islamique, mais surtout en Syrie et en Égypte, et enfin il est peu probable que ses œuvres aient été dès lors dans le domaine public, où même certaines d'entre elles n'ont jamais été. En effet, Mohyiddin fut tout autre chose que le « poète mystique » qu'imagine M. Asin Palacios ; ce qu'il convient de dire ici c'est que, dans l'ésotérisme islamique, il est appelé *Esh-Sheikh el-akbar*, c'est-à-dire le plus grand des Maîtres spirituels, le Maître par excellence, que sa doctrine est d'essence purement métaphysique, et que plusieurs des principaux Ordres initiatiques de l'Islam, parmi ceux qui sont les plus élevés et les plus fermés en même temps, procèdent de lui directement. Nous avons déjà indiqué que de telles organisations furent, au XIII^e siècle, c'est-à-dire à l'époque même de Mohyiddin, en relations avec les Ordres de chevalerie, et, pour nous, c'est par là que s'explique la transmission constatée ; s'il en était autrement, et si Dante avait connu Mohyiddin par des voies « profanes », pourquoi ne l'aurait-il jamais nommé, aussi bien qu'il nomme les philosophes exotériques de l'Islam, Avicenne et Averroès² ? De plus, il est reconnu qu'il y eut des influences islamiques aux origines du Rosicrucianisme, et c'est à cela que font allusion les voyages supposés de Christian Rosenkreuz en Orient ; mais l'origine réelle du Rosicrucianisme, nous l'avons déjà dit, ce sont précisément les Ordres de chevalerie, et ce sont eux qui formèrent, au moyen âge, le véritable lien intellectuel entre l'Orient et l'Occident.

Les critiques occidentaux modernes, qui ne regardent le « voyage nocturne » de Mohammed que comme une légende plus ou moins poétique, prétendent que cette légende n'est pas spécifiquement islamique et arabe, mais qu'elle serait originaire de la Perse, parce que le récit d'un voyage similaire

1. A. Cabaton, la « Divine Comédie » et l'Islam, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1920 ; cet article contient un résumé du travail de M. Asin Palacios.

2. *Inferno*, IV, 143-144.

se trouve dans un livre mazdéen, l'*Ardâ Vîrâf Nâme*¹. Certains pensent qu'il faut remonter encore plus loin, jusqu'à l'Inde, où l'on rencontre en effet, tant dans le Brâhmanisme que dans le Bouddhisme, une multitude de descriptions symboliques des divers états d'existence sous la forme d'un ensemble hiérarchiquement organisé de Cieux et d'Enfers ; et quelques-uns vont même jusqu'à supposer que Dante a pu subir directement l'influence indienne². Chez ceux qui ne voient en tout cela que de la « littérature », cette façon d'envisager les choses se comprend, quoiqu'il soit assez difficile, même du simple point de vue historique, d'admettre que Dante ait pu connaître quelque chose de l'Inde autrement que par l'intermédiaire des Arabes. Mais, pour nous, ces similitudes ne montrent pas autre chose que l'unité de la doctrine qui est contenue dans toutes les traditions ; il n'y a rien d'étonnant à ce que nous trouvions partout l'expression des mêmes vérités, mais précisément, pour ne pas s'en étonner, il faut d'abord savoir que ce sont des vérités, et non pas des fictions plus ou moins arbitraires. Là où il n'y a que des ressemblances d'ordre général, il n'y a pas lieu de conclure à une communication directe ; cette conclusion n'est justifiée que si les mêmes idées sont exprimées sous une forme identique, ce qui est le cas pour Mohyiddin et Dante. Il est certain que ce que nous trouvons chez Dante est en parfait accord avec les théories hindoues des mondes et des cycles cosmiques, mais sans pourtant être revêtu de la forme qui seule est proprement hindoue ; et cet accord existe nécessairement chez tous ceux qui ont conscience des mêmes vérités, quelle que soit la façon dont ils en ont acquis la connaissance.

1. Blochet. Études sur l'Histoire religieuse de l'Islam, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1899. – Il existe une traduction, française du *Livre d'Ardâ Vîrâf* par M. A. Barthélemy, publiée en 1887.

2. Angelo de Gubernatis, *Dante e l'India*, dans le *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1889, pp. 3-19 ; *Le Type indien de Lucifer chez Dante*, dans les *Actes du X^e Congrès des Orientalistes*. – M. Cabaton, dans l'article que nous avons cité plus haut, signale qu'« Ozanam avait déjà entrevu une double influence islamique et indienne subie par Dante » (*Essai sur la philosophie de Dante*, pp. 198 et suivantes) ; mais nous devons dire que l'ouvrage d'Ozanam, malgré la réputation dont il jouit, nous paraît extrêmement superficiel.

Les trois mondes

La distinction des trois mondes, qui constitue le plan général de la *Divine Comédie*, est commune à toutes les doctrines traditionnelles ; mais elle prend des formes diverses, et, dans l'Inde même, il y en a deux qui ne coïncident pas, mais qui ne sont pas en contradiction non plus, et qui correspondent seulement à des points de vue différents. Suivant l'une de ces divisions, les trois mondes sont les Enfers, la Terre et les Cieux ; suivant l'autre, où les Enfers ne sont plus envisagés, ce sont la Terre, l'Atmosphère (ou Région intermédiaire) et le Ciel. Dans la première, il faut admettre que la région intermédiaire est considérée comme un simple prolongement du monde terrestre ; et c'est bien ainsi qu'apparaît chez Dante le Purgatoire, qui peut être identifié à cette même région. D'autre part, en tenant compte de cette assimilation, la seconde division est rigoureusement équivalente à la distinction faite par la doctrine catholique entre l'Église militante, l'Église souffrante et l'Église triomphante ; là non plus, il ne peut être question de l'Enfer. Enfin, pour les Cieux et les Enfers, des subdivisions en nombre variable sont souvent envisagées ; mais, dans tous les cas, il s'agit toujours d'une répartition hiérarchique des degrés de l'existence, qui sont réellement en multiplicité indéfinie, et qui peuvent être classés différemment suivant les correspondances analogiques que l'on prendra comme base d'une représentation symbolique.

Les Cieux sont les états supérieurs de l'être ; les Enfers, comme leur nom même l'indique d'ailleurs, sont les états inférieurs ; et, quand nous disons supérieurs et inférieurs, cela doit s'entendre par rapport à l'état humain ou terrestre, qui est pris naturellement comme terme de comparaison, parce qu'il est celui qui doit forcément nous servir de point de départ. L'initiation véritable étant une prise de possession consciente des états supérieurs, il est facile de comprendre qu'elle soit décrite symboliquement comme une ascension ou un « voyage céleste » ; mais on pourrait se demander pourquoi cette ascension doit être précédée d'une descente aux Enfers. Il y a à cela plusieurs raisons, que nous ne pourrions exposer complètement sans entrer dans de trop longs développements, qui nous entraîneraient bien loin du sujet spécial de notre présente étude ; nous dirons seulement ceci : d'une part, cette descente est comme une récapitulation des états qui précèdent logiquement l'état humain, qui en ont déterminé les conditions particulières, et qui doivent aussi participer à la « transformation » qui va s'accomplir ; d'autre part, elle permet la manifestation, suivant certaines modalités, des possibilités d'ordre inférieur que l'être porte encore en lui à l'état non développé, et qui doivent être épuisées par lui avant qu'il lui soit possible de parvenir à la réalisation de ses états supérieurs. Il faut bien remarquer, d'ailleurs, qu'il ne peut être question pour l'être de retourner effectivement à des états par lesquels il est déjà passé ; il ne peut explorer ces états qu'indirectement, en prenant conscience des traces qu'ils ont laissés dans les régions les plus obscures de l'état humain lui-même ; et c'est pourquoi les Enfers sont représentés symboliquement comme situés à l'intérieur de la Terre. Par contre, les Cieux sont bien réellement les états supérieurs, et non pas seulement leur reflet dans l'état humain, dont les prolongements les plus élevés ne constituent que la région intermédiaire ou le Purgatoire, la montagne au sommet de laquelle Dante place le Paradis terrestre. Le but réel de l'initiation, ce n'est pas seulement la restauration de l'« état édénique », qui n'est qu'une étape sur la route qui doit mener bien plus haut, puisque c'est au delà de cette étape que commence vraiment le « voyage céleste » ; ce but, c'est la conquête *active* des états « supra-humains » car, comme Dante le répète après l'Évangile, « *Regnum coelorum* violencia pate... »¹, et

1. *Paradiso*, XX, 94.

là est une des différences essentielles qui existent entre les initiés et les mystiques. Pour exprimer les choses autrement, nous dirons que l'état humain doit d'abord être amené à la plénitude de son expansion, par la réalisation intégrale de ses possibilités propres (et cette plénitude est ce qu'il faut entendre ici par l'« état édénique ») ; mais, loin d'être le terme, ce ne sera encore là que la base sur laquelle l'être s'appuiera pour « salire alle stelle »¹, c'est-à-dire pour s'élever aux états supérieurs, que figurent les sphères planétaires et stellaires dans le langage de l'astrologie, et les hiérarchies angéliques dans celui de la théologie. Il y a donc deux périodes à distinguer dans l'ascension, mais la première, à vrai dire, n'est une ascension que par rapport à l'humanité ordinaire : la hauteur d'une montagne, quelle qu'elle soit, est toujours nulle en comparaison de la distance qui sépare la Terre des Cieux ; en réalité, c'est donc plutôt une extension, puisque c'est le complet épanouissement de l'état humain. Le déploiement des possibilités de l'être total s'effectue ainsi d'abord dans le sens de l'« ampleur », et ensuite dans celui de l'« exaltation », pour nous servir de termes empruntés à l'ésotérisme islamique ; et nous ajouterons encore que la distinction de ces deux périodes correspond à la division antique des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Les trois phases auxquelles se rapportent respectivement les trois parties de la *Divine Comédie* peuvent encore s'expliquer par la théorie hindoue des trois *gunas*, qui sont les qualités ou plutôt les tendances fondamentales dont procède tout être manifesté ; selon que l'une ou l'autre de ces tendances prédomine en eux, les êtres se répartissent hiérarchiquement dans l'ensemble des trois mondes, c'est-à-dire de tous les degrés de l'existence universelle. Les trois *gunas* sont : *sattwa*, la conformité à l'essence pure de l'Être, qui est identique à la lumière de la Connaissance, symbolisée par la luminosité des sphères célestes qui représentent les états supérieurs ; *rajas*, l'impulsion qui provoque l'expansion de l'être dans un état déterminé, tel que l'état humain, ou, si l'on veut, le déploiement de cet être à un certain niveau de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, racine ténébreuse de l'être considéré dans ses états inférieurs. Ainsi, *sattwa*, qui est une tendance ascendante, se réfère aux états supérieurs et lumineux, c'est-à-dire aux Cieux, et *tamas*, qui est une tendance descendante, aux états inférieurs et ténébreux, c'est-à-dire aux Enfers ; *rajas*, que l'on pourrait représenter par une extension dans le sens horizontal, se réfère au monde intermédiaire, qui est ici le « monde de l'homme », puisque c'est notre degré d'existence que nous prenons comme terme de comparaison, et qui doit être regardé comme comprenant la Terre avec le Purgatoire, c'est-à-dire l'ensemble du monde corporel et du monde psychique. On voit que ceci correspond exactement à la première des deux façons d'envisager la division des trois mondes que nous avons mentionnées précédemment ; et le passage de l'un à l'autre de ces trois mondes peut être décrit comme résultant d'un changement dans la direction générale de l'être, ou d'un changement du *guna* qui, prédominant en lui, détermine cette direction. Il existe précisément un texte védique où les trois *gunas* sont ainsi présentés comme se convertissant l'un dans l'autre en procédant selon un ordre ascendant : « Tout était *tamas* : Il (le Suprême *Brahma*) commanda un changement, et *tamas* prit la teinte (c'est-à-dire la nature) de *rajas* (intermédiaire entre l'obscurité et la luminosité) ; et *rajas*, ayant reçu de nouveau un commandement, revêtit la nature de *sattwa* ». Ce texte donne comme un schéma de l'organisation des trois mondes, à partir du chaos primordial des possibilités, et conformément à l'ordre de génération et d'enchaînement des cycles de l'existence universelle. D'ailleurs, chaque être, pour réaliser toutes ses possibilités, doit passer, en ce qui le concerne particulièrement, par les états qui correspondent respectivement à ces différents cycles, et c'est pourquoi l'initiation, qui a pour

1. *Purgatorio*, XXXIII, 145. – Il est remarquable que les trois parties du poème se terminent toutes par le même mot *stelle*, comme pour affirmer l'importance toute particulière qu'avait pour Dante le symbolisme astrologique. Les derniers mots de *l'Inferno*, « riveder le stelle », caractérisent le retour à l'état proprement humain, d'où il est possible de percevoir comme un reflet des états supérieurs ; ceux du *Purgatorio* sont ceux-là mêmes que nous expliquons ici. Quant au vers final du *Paradiso* : « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle », il désigne, comme le terme ultime du « voyage céleste », le centre divin qui est par delà toutes les sphères, et qui est, suivant l'expression d'Aristote, le « moteur immobile » de toutes choses ; le nom d'« Amour » qui lui est attribué pourrait donner lieu à d'intéressantes considérations, en rapport avec le symbolisme propre à l'initiation des Ordres de chevalerie.

but l'accomplissement total de l'être, s'effectue nécessairement par les mêmes phases : le processus initiatique reproduit rigoureusement le processus cosmogonique, selon l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme. ¹

1. La théorie des trois *gunas*, se rapportant à tous les modes possibles de la manifestation universelle, est naturellement susceptible d'applications multiples ; une de ces applications, qui concerne spécialement le monde sensible, se trouve dans la théorie cosmologique des éléments ; mais nous n'avons à considérer ici que la signification la plus générale, puisqu'il s'agissait seulement d'expliquer la répartition de tout l'ensemble de la manifestation suivant la division hiérarchique des trois mondes, et d'indiquer la portée de cette répartition au point de vue initiatique.

Les nombres symboliques

Avant de passer aux considérations qui se rapportent à la théorie des cycles cosmiques, nous devons maintenant présenter quelques remarques sur le rôle que joue le symbolisme des nombres dans l'œuvre de Dante ; et nous avons trouvé des indications fort intéressantes sur ce sujet dans un travail du professeur Rodolfo Benini ¹, qui n'en a cependant pas tiré toutes les conclusions qu'elles nous paraissent comporter. Il est vrai que ce travail est une recherche du plan primitif de l'*Inferno*, entreprise dans des intentions qui sont surtout d'ordre littéraire ; mais les constatations auxquelles conduit cette recherche ont en réalité une portée beaucoup plus considérable.

Suivant M. Benini, il y aurait pour Dante trois couples de nombres ayant une valeur symbolique par excellence : ce sont 3 et 9, 7 et 22, 515 et 666. Pour les deux premiers nombres, il n'y a aucune difficulté : tout le monde sait que la division générale du poème est ternaire, et nous venons d'en expliquer les raisons profondes ; d'autre part, nous avons déjà rappelé que 9 est le nombre de Béatrice, comme on le voit dans la *Vita Nuova*. Ce nombre 9 est d'ailleurs directement rattaché au précédent, puisqu'il en est le carré, et on pourrait l'appeler un triple ternaire ; il est le nombre des hiérarchies angéliques, donc celui des Cieux, et il est aussi celui des cercles infernaux, car il y a un certain rapport de symétrie inverse entre les Cieux et les Enfers. Quant au nombre 7, que nous trouvons particulièrement dans les divisions du Purgatoire, toutes les traditions s'accordent à le regarder également comme un nombre sacré, et nous ne croyons pas utile d'énumérer ici toutes les applications auxquelles il donne lieu ; nous rappellerons seulement, comme l'une des principales, la considération des sept planètes, qui sert de base à une multitude de correspondances analogiques (nous en avons vu un exemple à propos des sept arts libéraux). Le nombre 22 est lié à 7 par le

rapport $\frac{2}{7}$, qui est l'expression approximative du rapport de la circonférence au diamètre, de sorte que l'ensemble de ces deux nombres représente le cercle, qui est la figure la plus parfaite pour Dante comme pour les Pythagoriciens (et toutes les divisions de chacun des trois mondes ont cette forme circulaire) ; de plus 22 réunit les symboles de deux des « mouvements élémentaires » de la physique aristotélicienne : le mouvement local, représenté par 2, et celui de l'altération, représenté par 20, comme Dante lui-même l'explique dans le *Convito* ². Telles sont, pour ce dernier nombre, les interprétations données par M. Benini ; tout en reconnaissant qu'elles sont parfaitement justes, nous devons dire pourtant que ce nombre ne nous semble pas aussi fondamental qu'il le pense, et qu'il nous apparaît même surtout comme dérivé d'un autre que le même auteur ne mentionne qu'à titre secondaire, alors qu'il a en réalité une plus grande importance : c'est le nombre 11, dont 22 n'est qu'un multiple.

Ici, il nous faut insister quelque peu, et nous dirons tout d'abord que cette lacune nous a d'autant plus étonné chez M. Benini, que tout son travail s'appuie sur la remarque suivante : dans l'*Inferno*, la plupart des scènes complètes ou épisodes en lesquels se subdivisent les divers chants comprennent exactement onze ou vingt-deux strophes (quelques-uns dix seulement) ; il y a aussi un certain nombre de préludes et de finales en sept strophes ; et, si ces proportions n'ont pas toujours été conservées intactes, c'est que le plan primitif de l'*Inferno* a été modifié ultérieurement. Dans ces conditions, pourquoi 11 ne serait-il pas au moins aussi important à considérer que 22 ? Ces deux nombres se trouvent encore associés dans les dimensions assignées aux extrêmes « bolgie », dont les circonférences respectives sont de 11 et 22 milles ; mais 22 n'est pas le seul multiple de 11 qui intervienne dans le poème. Il y a aussi 33, qui est le nombre des chants en lesquels se divise chacune des trois parties ; l'*Inferno* seul en a 34, mais le premier est plutôt une introduction générale, qui complète le nombre total de 100 pour l'ensemble de l'œuvre. D'autre part, quand on sait ce qu'était le rythme pour Dante, on peut penser que ce n'est pas arbitrairement qu'il a choisi le vers de onze syllabes, pas plus que la strophe de trois vers qui nous rappelle le ternaire ; chaque strophe a 33 syllabes, de même que les ensembles de 11 et 22 strophes dont il vient d'être question contiennent

1. *Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva*, dans le *Nuovo Patto*, septembre-novembre 1921, pp. 506-532.

2. Le troisième « mouvement élémentaire », celui de l'accroissement, est représenté par 1000 ; et la somme des trois nombres symboliques est 1022, que les « sages d'Égypte », au dire de Dante, regardaient comme le nombre des étoiles fixes.

respectivement 33 et 66 vers ; et les divers multiples de 11 que nous trouvons ici ont tous une valeur symbolique particulière. Il est donc bien insuffisant de se borner, comme le fait M. Benini, à introduire 10 et 11 entre 7 et 22 pour former « un tétracorde qui a une vague ressemblance avec le tétracorde grec », et dont l'explication nous semble plutôt embarrassée.

La vérité, c'est que le nombre 11 jouait un rôle considérable dans le symbolisme de certaines organisations initiatiques ; et, quant à ses multiples, nous rappellerons simplement ceci : 22 est le nombre des lettres de l'alphabet hébraïque, et l'on sait quelle en est l'importance dans la Kabbale ; 33 est le nombre des années de la vie terrestre du Christ, qui se retrouve dans l'âge symbolique du Rose-Croix maçonnique, et aussi dans le nombre des degrés de la Maçonnerie écossaise ; 66 est, en arabe, la valeur numérique totale du nom d'Allah, et 99 est le nombre des principaux attributs divins suivant la tradition islamique ; sans doute pourrait-on relever encore bien d'autres rapprochements. En dehors des significations diverses qui peuvent s'attacher à 11 et à ses multiples, l'emploi qu'en a fait Dante constituait un véritable « signe de reconnaissance », au sens le plus strict de cette expression ; et c'est là, pour nous, que réside précisément la raison des modifications que l'*Inferno* a dû subir après sa première rédaction. Parmi les motifs qui ont pu amener ces modifications, M. Benini envisage certains changements dans le plan chronologique et architectonique de l'œuvre, qui sont possibles sans doute, mais qui ne nous paraissent pas nettement prouvés ; mais il mentionne aussi « les faits nouveaux dont le poète voulait tenir compte dans le système des prophéties », et c'est ici qu'il nous semble approcher de la vérité, surtout lorsqu'il ajoute : « par exemple, la mort du pape Clément V, arrivée en 1314, alors que l'*Inferno*, dans sa première rédaction, devait être terminé ». En effet, la vraie raison, à nos yeux, ce sont les événements qui eurent lieu de 1300 à 1314, c'est-à-dire la destruction de l'Ordre du Temple et ses diverses conséquences ¹ ; et Dante, d'ailleurs, n'a pu s'empêcher d'indiquer ces événements, lorsque, faisant prédire par Hugues Capet les crimes de Philippe le Bel, après avoir parlé de l'outrage que celui-ci fit subir « au Christ dans son vicaire », il poursuit en ces termes ² :

*Veggio il nuovo Pilato sì crudele,
Che ciò nol sazia, ma senza decreto,
Porta nel Tempio le cupide vele.*

Et, chose plus étonnante, la strophe suivante ³ contient, en propres termes, le *Nekam Adonai* ⁴ des *Kadosch Templiers* :

*O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosa,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto ?*

Ce sont là, très certainement, les « faits nouveaux » dont Dante eut à tenir compte, et cela pour d'autres motifs que ceux auxquels on peut penser lorsqu'on ignore la nature des organisations auxquelles il appartenait. Ces organisations, qui procédaient de l'Ordre du Temple et qui eurent à recueillir une partie de son héritage, durent se dissimuler alors beaucoup plus soigneusement qu'auparavant, surtout après la mort de leur chef extérieur, l'empereur Henri VII de Luxembourg,

1. Il est intéressant de considérer la succession de ces dates : en 1307, Philippe le Bel, d'accord avec Clément V, fait emprisonner le Grand-Maître et les principaux dignitaires de l'Ordre du Temple (au nombre de 72, dit-on, et c'est là encore un nombre symbolique) ; en 1308, Henri de Luxembourg est élu empereur ; en 1312, l'Ordre du Temple est aboli officiellement ; en 1313, l'empereur Henri VII meurt mystérieusement, sans doute empoisonné ; en 1314 a lieu le supplice des Templiers dont le procès durait depuis sept ans ; la même année, le roi Philippe le Bel et le pape Clément V meurent à leur tour.

2. *Purgatorio*, XX, 91-93. – Le mobile de Philippe le Bel, pour Dante, c'est l'avarice et la cupidité ; il y a peut-être une relation plus étroite qu'on ne pourrait le supposer entre deux faits imputables à ce roi : la destruction de l'Ordre du Temple et l'altération des monnaies.

3. *Purgatorio*, XX, 94-96.

4. En hébreu, ces mots signifient : « Vengeance, ô Seigneur ! » *Adonai* devrait se traduire plus littéralement par « mon Seigneur », et l'on remarquera que c'est exactement ainsi qu'il se trouve rendu dans le texte de Dante.

dont Béatrice, par anticipation, avait montré à Dante le siège dans le plus haut des Cieux ¹. Dès lors, il convenait de cacher le signe « de reconnaissance » auquel nous avons fait allusion : les divisions du poème où le nombre 11 apparaissait le plus clairement devaient être, non pas supprimées, mais rendues moins visibles, de façon à pouvoir seulement être retrouvées par ceux qui en connaîtraient la raison d'être et la signification ; et, si l'on songe qu'il s'est écoulé six siècles avant que leur existence ait été signalée publiquement, il faut admettre que les précautions voulues avaient été bien prises, et qu'elles ne manquaient pas d'efficacité ².

D'un autre côté, en même temps qu'il apportait ces changements à la première partie de son poème, Dante en profitait pour y introduire de nouvelles références à d'autres nombres symboliques ; et voici ce qu'en dit M. Benini : « Dante imagina alors de régler les intervalles entre les prophéties et autres traits saillants du poème, de manière que ceux-ci se répondissent l'un à l'autre après des nombres déterminés de vers, choisis naturellement parmi les nombres symboliques. En somme, ce fut un système de consonances et de périodes rythmiques, substitué à un autre, mais bien plus compliqué et *secret* que celui-ci, comme il convient au langage de la révélation parlé par des êtres qui voient l'avenir. Et voici apparaître les fameux 515 et 666, dont la trilogie est pleine : 666 vers séparent la prophétie de Ciaccio de celle de Virgile, 515 la prophétie de Farinata de celle de Ciaccio ; 666 s'interposent de nouveau entre la prophétie de Brunetto Latini et celle de Farinata, et encore 515 entre la prophétie de Nicolas III et celle de messire Brunetto. » Ces nombres 515 et 666, que nous voyons alterner ainsi régulièrement, s'opposent l'un à l'autre dans le symbolisme adopté par Dante : en effet, on sait que 666 est dans l'*Apocalypse* le « nombre de la bête », et qu'on s'est livré à d'innombrables calculs, souvent fantaisistes, pour trouver le nom de l'Antéchrist, dont il doit représenter la valeur numérique, « car ce nombre est un nombre d'homme » ³; d'une part, 515 est énoncé expressément, avec une signification directement contraire à celle-là, dans la prédiction de Béatrice : « Un *cinquecento diece e cinque*, messo di Dio... » ⁴ On a pensé que ce 515 était la même chose que le mystérieux *Veltro*, ennemi de la louve qui se trouve ainsi identifiée à la bête apocalyptique ⁵; et on a même supposé que l'un et l'autre de ces symboles désignaient Henri de Luxembourg ⁶. Nous n'avons pas l'intention de discuter ici la signification du *Veltro* ⁷, mais nous ne croyons pas qu'il faille y voir une allusion à un personnage déterminé ; pour nous, il s'agit seulement d'un des aspects de la conception générale que Dante se fait de l'Empire ⁸. M. Benini, remarquant que le nombre 515 se transcrit en lettres latines par DXV, interprète ces lettres comme des initiales

1. *Paradiso*, XXX, 124-148. Ce passage est précisément celui dans lequel il est question du « convento delle bianche stole ». – Les organisations dont il s'agit avaient pris pour mot de passe *Altri*, qu'Aroux (*Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, p. 227) interprète ainsi : *Arrigo Lucemburghese, Teutonico, Romano Imperatore* ; nous pensons que le mot *Teutonico* est inexact et doit être remplacé par *Templare*. Il est vrai, d'ailleurs, qu'il devait y avoir un certain rapport entre l'Ordre du Temple et celui des *Chevaliers teutoniques* ; ce n'est pas sans raison qu'ils furent fondés presque simultanément, le premier en 1118 et le second en 1128. – Aroux suppose que le mot *altri* pourrait être interprété comme il vient d'être dit dans un certain passage de Dante (*Inferno*, IX, 9), et que, de même, le mot *tal* (*id.*, VIII, 130 et IX, 8) pourrait se traduire par *Teutonico Arrigo Lucemburghese*.

2. Le nombre 11 a été conservé dans le rituel du 33^{ème} degré écossais, où il est précisément associé à la date de l'abolition de l'Ordre du Temple, comptée suivant l'ère maçonnique et non suivant l'ère vulgaire.

3. *Apocalypse*, XIII, 18.

4. *Purgatorio*, XXXIII, 43-44.

5. *Inferno*, I, 100-111. – On sait que la louve fut d'abord le symbole de Rome, mais qu'elle fut remplacée par l'aigle à l'époque impériale.

6. E. G. Parodi, *Poesia e Storia nella Divina Commedia*.

7. Le *Veltro* est un lévrier, un chien, et Aroux suggère la possibilité d'une sorte de jeu de mots entre *cane* et le titre de *Khan* donné par les Tartares à leurs chefs ; ainsi, un nom comme celui de *Can Grande della Scala*, le protecteur de Dante, pourrait bien avoir eu un double sens. Ce rapprochement n'a rien d'in vraisemblable, car ce n'est pas le seul exemple que l'on puisse donner d'un symbolisme reposant sur une similitude phonétique ; nous ajouterons même que, dans diverses langues, la racine *can* ou *kan* signifie « puissance », ce qui se rattache encore au même ordre d'idées.

8. L'Empereur, tel que le conçoit Dante, est tout à fait comparable au *Chakravartí* ou monarque universel des Hindous, dont la fonction essentielle est de faire régner la paix *sarvabhaumika*, c'est-à-dire s'étendant à toute la terre ; il y aurait aussi des rapprochements à faire entre cette théorie de l'Empire et celle du Khalifat chez Mohyiddin.

désignant *Dante*, *Veltro di Cristo* ; mais cette interprétation est singulièrement forcée, et d'ailleurs rien n'autorise à supposer que Dante ait voulu s'identifier lui-même à cet « envoyé de Dieu ». En réalité, il suffit de changer l'ordre des lettres numériques pour avoir DVX, c'est-à-dire le mot *Dux*, qui se comprend sans autre explication ¹; et nous ajouterons que la somme des chiffres de 515 donne encore le nombre 11 ²: ce *Dux* peut bien être Henri de Luxembourg, si l'on veut, mais il est aussi, et au même titre, tout autre chef qui pourra être choisi par les mêmes organisations pour réaliser le but qu'elles s'étaient assigné dans l'ordre social, et que la Maçonnerie écossaise désigne encore comme le « règne du Saint-Empire » ³

1. On peut d'ailleurs remarquer que ce *Dux* est l'équivalent du *Khan* tartare.

2. De même, les lettres DIL, premières des mots *Diligite justitiam...*, et qui sont d'abord énoncées séparément (*Paradiso*, XVIII, 78), valent 551, qui est formé des mêmes chiffres que 515, placés dans un autre ordre, et qui se réduit également à 11.

3. Certains Suprêmes Conseils écossais, notamment celui de Belgique, ont cependant éliminé de leurs Constitutions et de leurs rituels l'expression de « Saint-Empire » partout où elle se trouvait ; nous voyons là l'indice d'une singulière incompréhension du symbolisme jusque dans ses éléments les plus fondamentaux, et cela montre à quel degré de dégénérescence en sont arrivées, même dans les plus hauts grades, certaines fractions de la Maçonnerie contemporaine.

Les cycles cosmiques

Après ces observations que nous croyons propres à fixer quelques points historiques importants, nous arrivons à ce que M. Benini appelle la « chronologie » du poème de Dante. Nous avons déjà rappelé que celui-ci accomplit son voyage à travers les mondes pendant la semaine sainte, c'est-à-dire au moment de l'année liturgique qui correspond à l'équinoxe de printemps ; et nous avons vu aussi que c'est à cette époque, suivant Aroux, que les *Cathares* faisaient leurs initiations. D'autre part, dans les chapitres maçonniques de Rose-Croix, la commémoration de la Cène est célébrée le jeudi saint, et la reprise des travaux a lieu symboliquement le vendredi à trois heures de l'après-midi, c'est-à-dire au jour et à l'heure où mourut le Christ. Enfin, le commencement de cette semaine sainte de l'an 1300 coïncide avec la pleine lune ; et l'on pourrait faire remarquer à ce propos, pour compléter les concordances signalées par Aroux, que c'est aussi à la pleine lune que les *Noachites* tiennent leurs assemblées.

Cette année 1300 marque pour Dante le milieu de sa vie (il avait alors 35 ans), et elle est aussi pour lui le milieu des temps ; ici encore, nous citerons ce que dit M. Benini : « Ravi dans une pensée extraordinairement égocentrique, Dante situa sa vision au milieu de la vie du monde – le mouvement des cieux avait duré 65 siècles jusqu'à lui, et il devait en durer 65 après lui – et, par un jeu habile, il y fit se rencontrer les anniversaires exacts, en trois espèces d'années astronomiques, des plus grands événements de l'histoire, et, en une quatrième espèce, l'anniversaire du plus grand événement de sa vie personnelle. » Ce qui doit surtout retenir notre attention, c'est l'évaluation de la durée totale du monde, nous dirions plutôt du cycle actuel : deux fois 65 siècles, c'est-à-dire 130 siècles ou 13000 ans, dont les 13 siècles écoulés depuis le début de l'ère chrétienne forment exactement le dixième. Le nombre 65 est d'ailleurs remarquable en lui-même : par l'addition de ses chiffres, il se ramène encore à 11, et, de plus, ce nombre 11 s'y trouve décomposé en 6 et 5, qui sont les nombres symboliques respectifs du Macrocosme et du Microcosme, et que Dante fait sortir l'un et l'autre de l'unité principielle lorsqu'il dit : « ... Così come raia dell'un, se si conosce, il cinque e il sei »¹. Enfin, en traduisant 65 en lettres latines comme nous l'avons fait pour 515, nous avons LXV, ou, avec la même interversion que précédemment, LVX, c'est-à-dire le mot *Lux* ; et ceci peut avoir un rapport avec l'ère maçonnique de la *Vraie Lumière*².

Mais voici ce qu'il y a de plus intéressant : la durée de 13000 ans n'est pas autre chose que la demi-période de la précession des équinoxes, évaluée avec une erreur qui est seulement de 40 ans par excès, donc inférieure à un demi-siècle, et qui représente par conséquent une approximation tout à fait acceptable, surtout lorsque cette durée est exprimée en siècles. En effet, la période totale est en réalité de 25920 ans, de sorte que sa moitié est de 12960 ans ; cette demi-période est la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée parfois aussi à 12000 ans, ce qui est beaucoup moins exact que les 13000 ans de Dante. Cette « grande année » était effectivement regardée par les anciens comme le temps qui s'écoule entre deux rénovations du monde, ce qui doit sans doute s'interpréter, dans l'histoire de l'humanité terrestre, comme l'intervalle séparant les grands cataclysmes dans lesquels disparaissent des continents entiers (et dont le dernier fut la destruction de l'Atlantide). À vrai dire, ce n'est là qu'un cycle secondaire, qui pourrait être considéré comme une fraction d'un autre cycle plus étendu ; mais, en vertu d'une certaine loi de correspondance, chacun des cycles secondaires reproduit, à une échelle plus réduite, des phases qui sont comparables à celle des grands cycles dans lesquels il s'intègre. Ce qui peut être dit des lois cycliques en général trouvera donc son application à différents degrés : cycles historiques, cycles géologiques, cycles proprement cosmiques, avec des divisions et des subdivisions qui multiplient encore ces possibilités d'application. D'ailleurs, quand on dépasse les limites du monde terrestre, il ne peut plus être question de mesurer la durée d'un cycle par un nombre d'années entendu littéralement ; les nombres prennent alors une valeur purement symbolique, et ils expriment des proportions plutôt que des durées réelles. Il n'en est pas moins vrai que, dans la cosmologie hindoue, tous les nombres cycliques sont essentiellement basés sur la

1. *Paradiso*, XV, 56-57.

2. Nous ajouterons encore que le nombre 65 est, en hébreu, celui du nom divin *Adonai*.

période de la précession des équinoxes, avec laquelle ils ont des rapports nettement déterminés ¹; c'est donc là le phénomène fondamental dans l'application astronomique des lois cycliques, et, par suite, le point de départ naturel de toutes les transpositions analogiques auxquelles ces mêmes lois peuvent donner lieu. Nous ne pouvons songer à entrer ici dans le développement de ces théories ; mais il est remarquable que Dante ait pris la même base pour sa chronologie symbolique, et, sur ce point encore, nous pouvons constater son parfait accord avec les doctrines traditionnelles de l'Orient ².

Mais on peut se demander pourquoi Dante situe sa vision exactement au milieu de la « grande année », et s'il faut vraiment parler à ce propos d'« égocentrisme », ou s'il n'y a pas à cela quelques raisons d'un autre ordre. Nous pouvons d'abord faire remarquer que, si l'on prend un point de départ quelconque dans le temps, et si l'on compte à partir de cette origine la durée de la période cyclique, on aboutira toujours à un point qui sera en parfaite correspondance avec celui dont on est parti, car c'est cette correspondance même entre les éléments des cycles successifs qui assure la continuité de ceux-ci. On peut donc choisir l'origine de façon à se placer idéalement au milieu d'une telle période ; on a ainsi deux durées égales, l'une antérieure et l'autre postérieure, dans l'ensemble desquelles s'accomplit véritablement toute la révolution des cieux, puisque toutes choses se retrouvent à la fin dans une position, non pas identique (le prétendre serait tomber dans l'erreur du « retour éternel » de Nietzsche), mais analogiquement correspondante à celle qu'elles avaient au commencement. Ceci peut être représenté géométriquement de la façon suivante : si le cycle dont il s'agit est la demi-période de la précession des équinoxes, et si l'on figure la période entière par une circonférence, il suffira de tracer un diamètre horizontal pour partager cette circonférence en deux moitiés dont chacune représentera une demi-période, le commencement et la fin de celle-ci correspondant aux deux extrémités du diamètre ; si l'on considère seulement la demi-circonférence supérieure, et si l'on trace le rayon vertical, celui-ci aboutira au point médian, correspondant au « milieu des temps ». La figure ainsi obtenue est le signe \oplus , c'est-à-dire le symbole alchimique du règne minéral ³; surmonté d'une croix, c'est le « globe du monde », hiéroglyphe de la Terre et emblème du pouvoir impérial ⁴. Ce dernier usage du symbole dont il s'agit permet de penser qu'il devait avoir pour Dante une valeur particulière ; et l'adjonction de la croix se trouve impliquée dans le fait que le point central où il se plaçait correspondait géographiquement à Jérusalem, qui représentait pour lui ce que nous pouvons appeler le « pôle spirituel » ⁵. D'autre part, aux antipodes de Jérusalem, c'est-à-dire à l'autre pôle, s'élève le mont du Purgatoire, au-dessus duquel brillent les quatre étoiles qui forment la constellation de la « Croix du Sud » ⁶; là est l'entrée des Cieux, comme au-dessous de Jérusalem est l'entrée des Enfers ; et nous trouvons figurée, dans cette opposition, l'antithèse du « Christ douloureux » et du « Christ glorieux ».

On pourra trouver étonnant, au premier abord, que nous établissions ainsi une assimilation entre un symbolisme chronologique et un symbolisme géographique ; et pourtant c'est là que nous voulions en venir pour donner à la remarque qui précède sa véritable signification, car la succession

1. Les principaux de ces nombres cycliques sont 72, 108 et 432 ; il est facile de voir que ce sont là des fractions exactes du nombre 25920, auquel ils sont rattachés immédiatement par la division géométrique du cercle ; et cette division elle-même est encore une application des nombres cycliques.

2. Du reste, il y a au fond accord entre toutes les traditions quelles que soient leurs différences de forme ; c'est ainsi que la théorie des quatre âges de l'humanité (qui se rapporte à un cycle plus étendu que celui de 13 000 ans) se trouve à la fois dans l'antiquité gréco-romaine, chez les Hindous et chez les peuples de l'Amérique centrale. On peut trouver une allusion à ces quatre âges (d'or, d'argent, d'airain et de fer) dans la figure du « vieillard de Crète » (*Inferno*, XIV, 94-120), qui est d'ailleurs identique à la statue du songe de Nabuchodonosor (*Daniel*, II) ; et les quatre fleuves des Enfers, que Dante en fait sortir, ne sont pas sans avoir un certain rapport analogique avec ceux du Paradis terrestre ; tout cela ne peut se comprendre que si l'on se réfère aux lois cycliques.

3. Ce symbole est un de ceux qui se rapportent à la division quaternaire du cercle, dont les applications analogiques sont presque innombrables.

4. Cf. Oswald Wirth, *le Symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie*, pp. 19 et 70-71.

5. Le symbolisme du pôle joue un rôle considérable dans toutes les doctrines traditionnelles ; mais, pour en donner l'explication complète il faudrait pouvoir y consacrer toute une étude spéciale.

6. *Purgatorio*, I, 22-27.

temporelle, en tout ceci, n'est elle-même qu'un mode d'expression symbolique. Un cycle quelconque peut être partagé en deux phases, qui sont, chronologiquement, ses deux moitiés successives, et c'est sous cette forme que nous les avons envisagées tout d'abord ; mais en réalité, ces deux phases représentent respectivement l'action de deux tendances adverses, et d'ailleurs complémentaires ; et cette action peut évidemment être simultanée aussi bien que successive. Se placer au milieu du cycle, c'est donc se placer au point où ces deux tendances s'équilibrent : c'est, comme disent les initiés musulmans, « le lieu divin où se concilient les contrastes et les antinomies » ; c'est le centre de la « roue des choses », suivant l'expression hindoue, ou l'« invariable milieu » de la tradition extrême-orientale, le point fixe autour duquel s'effectue la rotation des sphères, la mutation perpétuelle du monde manifesté. Le voyage de Dante s'accomplit suivant l'« axe spirituel » du monde ; de là seulement, en effet, on peut envisager toutes choses en mode permanent, parce qu'on est soi-même soustrait au changement, et en avoir par conséquent une vue synthétique et totale.

Au point de vue proprement initiatique, ce que nous venons d'indiquer répond encore à une vérité profonde ; l'être doit avant tout identifier le centre de sa propre individualité (représenté par le cœur dans le symbolisme traditionnel) avec le centre cosmique de l'état d'existence auquel appartient cette individualité, et qu'il va prendre comme base pour s'élever aux états supérieurs. C'est en ce centre que réside l'équilibre parfait, image de l'immutabilité principielle dans le monde manifesté ; c'est là que se projette l'axe qui relie entre eux tous les états, le « rayon divin » qui, dans son sens ascendant, conduit directement à ces états supérieurs qu'il s'agit d'atteindre. Tout point possède virtuellement ces possibilités et est, si l'on peut dire, le centre en puissance ; mais il faut qu'il le devienne effectivement par une identification réelle, pour rendre actuellement possible l'épanouissement total de l'être. Voilà pourquoi Dante, pour pouvoir s'élever aux Cieux, devait se placer tout d'abord en un point qui soit véritablement le centre du monde terrestre ; et ce point l'est à la fois selon le temps et selon l'espace, c'est-à-dire par rapport aux deux conditions qui caractérisent essentiellement l'existence en ce monde.

Si maintenant nous reprenons la représentation géométrique dont nous nous sommes servi précédemment, nous voyons encore que le rayon vertical, allant de la surface de la terre à son centre, correspond à la première partie du voyage de Dante, c'est-à-dire, à la traversée des Enfers. Le centre de la terre est le point le plus bas, puisque c'est là que tendent de toutes parts les forces de la pesanteur ; aussitôt qu'il est dépassé, la remontée commence donc, et elle va s'effectuer dans la direction opposée, pour aboutir aux antipodes du point de départ. Pour représenter cette seconde phase, il faut donc prolonger le rayon au delà du centre, de façon à compléter le diamètre vertical ; on a alors la figure du cercle divisé par une croix, c'est-à-dire le signe \oplus , qui est le symbole hermétique du règne végétal. Or, si l'on envisage d'une façon générale la nature des éléments symboliques qui jouent un rôle prépondérant dans les deux premières parties du poème, on peut constater en effet qu'ils se rapportent respectivement aux deux règnes minéral et végétal ; nous n'insisterons pas sur la relation évidente qui unit le premier aux régions intérieures de la terre, et nous rappellerons seulement les « arbres mystiques » du Purgatoire et du Paradis terrestre. On pourrait s'attendre à voir la correspondance se poursuivre entre la troisième partie et le règne animal ¹ ; mais, à vrai dire, il n'en est rien, parce que les limites du monde terrestre sont ici dépassées, de sorte qu'il n'est plus possible d'appliquer la suite du même symbolisme. C'est à la fin de la seconde partie, c'est-à-dire encore dans le Paradis terrestre, que nous trouvons la plus grande abondance de symboles animaux ; il faut avoir parcouru les trois règnes, qui représentent les diverses modalités de l'existence dans notre monde, avant de passer à d'autres états, dont les conditions sont toutes différentes ².

1. Le symbole hermétique du règne animal est le signe $\opl�$, qui comporte le diamètre vertical entier et la moitié seulement du diamètre horizontal ; ce symbole est en quelque sorte inverse de celui du règne minéral $\omin�$, ce qui était horizontal dans l'un devenant vertical dans l'autre et réciproquement ; et le symbole du règne végétal \oplus , où il y a une sorte de symétrie ou d'équivalence entre les deux directions horizontale et verticale, représente bien un stade intermédiaire entre les deux autres.

2. Nous ferons remarquer que les trois grades de la Maçonnerie symbolique ont, dans certains rites, des mots de passe qui représentent aussi respectivement les trois règnes, minéral, végétal et animal ; de plus, le premier de ces mots s'interprète parfois en un sens qui est dans un étroit rapport avec le symbolisme du « globe du monde ».

Il nous faut encore considérer les deux points opposés, situés aux extrémités de l'axe traversant la terre, et qui sont, comme nous l'avons dit, Jérusalem et le Paradis terrestre. Ce sont là, en quelque sorte, les projections verticales des deux points marquant le commencement et la fin du cycle chronologique, et que nous avons, comme tels, fait correspondre aux extrémités du diamètre horizontal dans la figuration précédente. Si ces extrémités représentent leur opposition suivant le temps, et si celles du diamètre vertical représentent leur opposition suivant l'espace, on a ainsi une expression du rôle complémentaire des deux principes dont l'action, dans notre monde, se traduit par l'existence des deux conditions de temps et d'espace. La projection verticale pourrait être regardée comme une projection dans l'« intemporel », s'il est permis de s'exprimer ainsi, puisqu'elle s'effectue suivant l'axe d'où toutes choses sont envisagées en mode permanent et non plus transitoire ; le passage du diamètre horizontal au diamètre vertical représente donc véritablement une transmutation de la succession en simultanéité.

Mais, dira-t-on, quel rapport y a-t-il entre les deux points dont il s'agit et les extrémités du cycle chronologique ? Pour l'un d'eux, le Paradis terrestre, ce rapport est évident, et c'est bien là ce qui correspond au commencement du cycle ; mais, pour l'autre, il faut remarquer que la Jérusalem terrestre est prise comme la préfiguration de la Jérusalem céleste que décrit l'*Apocalypse* ; symboliquement, d'ailleurs, c'est aussi à Jérusalem qu'on place le lieu de la résurrection et du jugement qui terminent le cycle. La situation des deux points aux antipodes l'un de l'autre prend encore une nouvelle signification si l'on observe que la Jérusalem céleste n'est pas autre chose que la reconstitution même du Paradis terrestre, suivant une analogie s'appliquant en sens inverse ¹. Au début des temps, c'est-à-dire du cycle actuel, le Paradis terrestre a été rendu inaccessible par suite de la chute de l'homme ; la Jérusalem nouvelle doit « descendre du ciel en terre » à la fin de ce même cycle, pour marquer le rétablissement de toutes choses dans leur ordre primordial, et l'on peut dire qu'elle jouera pour le cycle futur le même rôle que le Paradis terrestre pour celui-ci. En effet, la fin d'un cycle est analogue à son commencement, et elle coïncide avec le commencement du cycle suivant ; ce qui n'était que virtuel au début du cycle se trouve effectivement réalisé à sa fin, et engendre alors immédiatement les virtualités qui se développeront à leur tour au cours du cycle futur ; mais c'est là une question sur laquelle nous ne pourrions insister davantage sans sortir entièrement de notre sujet ². Nous ajouterons seulement, pour indiquer encore un autre aspect du même symbolisme, que le centre de l'être, auquel nous avons fait allusion plus haut, est désigné par la tradition hindoue comme la « ville de Brahma » (en sanscrit *Brahma-pura*), et que plusieurs textes en parlent dans des termes qui sont presque identiques à ceux que nous trouvons dans la description apocalyptique de la Jérusalem céleste ³. Enfin, et pour revenir à ce qui concerne plus directement le voyage de Dante, il convient de noter que, si c'est le point initial du cycle qui devient le terme de la traversée du monde terrestre, il y a là une allusion formelle à ce « retour aux origines » qui tient une place importante dans toutes les doctrines traditionnelles, et sur lequel, par une rencontre assez remarquable, l'ésotérisme islamique et le Taoïsme insistent plus particulièrement ; ce dont il s'agit, d'ailleurs, est encore la restauration de l'« état édénique », dont nous avons déjà parlé, et qui doit être regardée comme une condition

1. Il y a entre le Paradis terrestre et la Jérusalem céleste le même rapport qu'entre les deux Adam dont parle saint Paul (1^{ère} Épître aux Corinthiens, XV).

2. Il y a encore à ce propos bien d'autres questions qu'il pourrait être intéressant d'approfondir, par exemple celle-ci : pourquoi le Paradis terrestre est-il décrit comme un jardin et avec un symbolisme végétal, tandis que la Jérusalem céleste est décrite comme une ville et avec un symbolisme minéral ? C'est que la végétation représente l'élaboration des germes dans la sphère de l'assimilation vitale, tandis que les minéraux représentent les résultats définitivement fixés, « cristallisés » pour ainsi dire, au terme du développement cyclique.

3. Le rapprochement auquel ces textes donnent lieu est encore plus significatif quand on connaît la relation qui unit l'*Agneau* du symbolisme chrétien à l'*Agni* védique (dont le véhicule est d'ailleurs représenté par le bélier). Nous ne prétendons pas qu'il y ait, entre les mots *Agnus* et *Ignis* (équivalent latin d'*Agni*), autre chose qu'une de ces similitudes phonétiques auxquelles nous faisons allusion plus haut, qui peuvent fort bien ne correspondre à aucune parenté linguistique proprement dite, mais qui ne sont pas pour cela purement accidentelles. Ce dont nous voulons parler surtout, c'est d'un certain aspect du symbolisme du feu, qui, dans diverses formes traditionnelles, se lie assez étroitement à l'idée de l'« Amour », transposé en un sens supérieur comme le fait Dante ; et, en cela, Dante s'inspire encore de saint Jean, auquel les Ordres de chevalerie ont toujours rattaché principalement leurs conceptions doctrinales. – Il convient de remarquer, en outre, que l'*Agneau* se trouve associé à la fois aux représentations du Paradis terrestre et à celles de la Jérusalem céleste.

préalable pour la conquête des états supérieurs de l'être.

Le point équidistant des deux extrémités dont nous venons de parler, c'est-à-dire le centre de la terre, est, comme nous l'avons dit, le point le plus bas, et il correspond aussi au milieu du cycle cosmique, lorsque ce cycle est envisagé chronologiquement, ou sous l'aspect de la succession. En effet, on peut alors en diviser l'ensemble en deux phases, l'une descendante, allant dans le sens d'une différenciation de plus en plus accentuée, et l'autre ascendante, en retour vers l'état principiel. Ces deux phases, que la doctrine hindoue compare à celles de la respiration, se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « Grand Œuvre » reproduit en abrégé tout le cycle cosmique. On peut y voir la prédominance respective des deux tendances adverses, *tamas* et *sattwa*, que nous avons définies précédemment : la première se manifeste dans toutes les forces de contraction et de condensation, la seconde dans toutes les forces d'expansion et de dilatation ; et nous trouvons encore, à cet égard, une correspondance avec les propriétés opposées de la chaleur et du froid, la première dilatant les corps, tandis que le second les contracte ; c'est pourquoi le dernier cercle de l'Enfer est gelé. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes ; son séjour est donc « il punto al qual si traggon d'ogni parte i pesi »¹, ou, en d'autres termes, le centre de ces forces attractives et compressives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et celle-ci, qui attire les corps vers le bas (lequel est en tout lieu le centre de la terre), est véritablement une manifestation de *tamas*. Nous pouvons noter en passant que ceci va à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le point le plus bas doit être précisément celui où la densité et la solidité sont à leur maximum ; et, d'autre part, ce n'est pas moins contraire à l'hypothèse, envisagée par certains astronomes, d'une « fin du monde » par congélation, puisque cette fin ne peut être qu'un retour à l'indifférenciation. D'ailleurs, cette dernière hypothèse est en contradiction avec toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que la destruction du monde devait coïncider avec son embrasement ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu (qui est celui des éléments en lequel *sattwa* prédomine) est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

Le centre de la terre représente donc le point extrême de la manifestation dans l'état d'existence considéré ; c'est un véritable point d'arrêt, à partir duquel se produit un changement de direction, la prépondérance passant de l'une à l'autre des deux tendances adverses. C'est pourquoi, dès que le fond des Enfers a été atteint, l'ascension ou le retour vers le principe commence, succédant immédiatement à la descente ; et le passage de l'un à l'autre hémisphère se fait en contournant le corps de Lucifer, d'une façon qui donne à penser que la considération de ce point central n'est pas sans avoir certains rapports avec les mystères maçonniques de la « Chambre du Milieu », ou il s'agit également de mort et de résurrection. Partout et toujours, nous retrouvons pareillement l'expression symbolique des deux phases complémentaires qui, dans l'initiation ou dans le « Grand Œuvre » hermétique (ce qui n'est au fond qu'une seule et même chose), traduisent ces mêmes lois cycliques, universellement applicables, et sur lesquelles, pour nous, repose toute la construction du poème de Dante.

1. *Inferno*, XXXIV, 110-111.

Erreurs des interprétations systématiques

Certains penseront peut-être que cette étude pose encore plus de questions qu'elle n'en résout, et, à vrai dire, nous ne saurions protester contre une semblable critique, si toutefois c'en est une ; mais ce ne peut en être une que de la part de ceux qui ignorent combien la connaissance initiatique diffère de tout savoir profane. C'est pourquoi, dès le début, nous avons eu soin d'avertir que nous n'entendions point donner un exposé complet, car la nature même du sujet nous interdisait une semblable prétention ; et, d'ailleurs, tout se tient tellement dans ce domaine qu'il faudrait assurément plusieurs volumes pour développer comme elles le mériteraient les questions multiples auxquelles nous avons fait allusion au cours de notre travail, sans parler de toutes celles que nous n'avons pas eu l'occasion d'envisager, mais que ce développement, si nous voulions l'entreprendre, introduirait à leur tour inévitablement.

En terminant, nous dirons seulement, pour que personne ne puisse se méprendre sur nos intentions, que les points de vue que nous avons indiqués ne sont nullement exclusifs, et qu'il en est sans doute encore bien d'autres auxquels on pourrait se placer également et dont on tirerait des conclusions non moins importantes, tous ces points de vue se complétant en parfaite concordance dans l'unité de la synthèse totale. Il est de l'essence même du symbolisme initiatique de ne pouvoir se réduire à des formules plus ou moins étroitement systématiques, comme celles où se complaît la philosophie profane ; le rôle des symboles est d'être le support de conceptions dont les possibilités d'extension sont véritablement illimitées, et toute expression n'est elle-même qu'un symbole ; il faut donc toujours réserver la part de l'inexprimable, qui est même, dans l'ordre de la métaphysique pure, ce qui importe le plus.

Dans ces conditions, on comprendra sans peine que nos prétentions se bornent à fournir un point de départ à la réflexion de ceux qui, s'intéressant vraiment à ces études, sont capables d'en comprendre la portée réelle, et à leur indiquer la voie de certaines recherches dont il nous semble qu'on pourrait tirer un profit tout particulier. Si donc ce travail avait pour effet d'en susciter d'autres dans le même sens, ce seul résultat serait loin d'être négligeable, d'autant plus que, pour nous, il ne s'agit point là d'érudition plus ou moins vaine, mais de compréhension vraie, et ce n'est sans doute que par de tels moyens qu'il sera possible quelque jour de faire sentir à nos contemporains l'étroitesse et l'insuffisance de leurs conceptions habituelles. Le but que nous avons ainsi en vue est peut-être bien lointain, mais nous ne pouvons pourtant nous empêcher d'y penser et d'y tendre, tout en contribuant pour notre part, si faible soit-elle, à apporter quelque lumière sur un côté trop peu connu de l'œuvre de Dante.

L'HOMME ET SON DEVENIR SELON LE VEDANTA

Avant-propos

À plusieurs reprises, dans nos précédents ouvrages, nous avons annoncé notre intention de donner une série d'études dans lesquelles nous pourrions, suivant les cas, soit exposer directement certains aspects des doctrines métaphysiques de l'Orient, soit adapter ces mêmes doctrines de la façon qui nous paraîtrait la plus intelligible et la plus profitable, mais en restant toujours strictement fidèle à leur esprit. Le présent travail constitue la première de ces études : nous y prenons comme point de vue central celui des doctrines hindoues, pour des raisons que nous avons eu déjà l'occasion d'indiquer, et plus particulièrement celui du Vêdânta, qui est la branche la plus purement métaphysique de ces doctrines ; mais il doit être bien entendu que cela ne nous empêchera point de faire, toutes les fois qu'il y aura lieu, des rapprochements et des comparaisons avec d'autres théories, quelle qu'en soit la provenance, et que, notamment, nous ferons aussi appel aux enseignements des autres branches orthodoxes de la doctrine hindoue dans la mesure où ils viennent, sur certains points, préciser où compléter ceux du Vêdânta. On serait d'autant moins fondé à nous reprocher cette manière de procéder que nos intentions ne sont nullement celles d'un historien : nous tenons à redire encore expressément, à ce propos, que nous voulons faire œuvre de compréhension, et non d'érudition, et que c'est la vérité des idées qui nous intéresse exclusivement. Si donc nous avons jugé bon de donner ici des références précises, c'est pour des motifs qui n'ont rien de commun avec les préoccupations spéciales des orientalistes ; nous avons seulement voulu montrer par là que nous n'inventons rien, que les idées que nous exposons ont bien une source traditionnelle, et fournir en même temps le moyen, à ceux qui en seraient capables, de se reporter aux textes dans lesquels ils pourraient trouver des indications complémentaires, car il va sans dire que nous n'avons pas la prétention de faire un exposé absolument complet, même sur un point déterminé de la doctrine.

Quant à présenter un exposé d'ensemble, c'est ici une chose tout à fait impossible : ou ce serait un travail interminable, ou il devrait être mis sous une forme tellement synthétique qu'il serait parfaitement incompréhensible pour des esprits occidentaux. De plus, il serait bien difficile d'éviter, dans un ouvrage de ce genre, l'apparence d'une systématisation qui est incompatible avec les caractères les plus essentiels des doctrines métaphysiques ; ce ne serait sans doute qu'une apparence, mais ce n'en serait pas moins inévitablement une cause d'erreurs extrêmement graves, d'autant plus que les Occidentaux, en raison de leurs habitudes mentales, ne sont que trop portés à voir des « systèmes » là-même où il ne saurait y en avoir. Il importe de ne pas donner le moindre prétexte à ces assimilations injustifiées dont les orientalistes sont coutumiers ; et mieux vaudrait s'abstenir d'exposer une doctrine que de contribuer à la dénaturer, ne fût-ce que par simple maladresse. Mais il y a heureusement un moyen d'échapper à l'inconvénient que nous venons de signaler : c'est de ne traiter, dans un même exposé, qu'un point ou un aspect plus ou moins défini de la doctrine, sauf à prendre ensuite d'autres points pour en faire l'objet d'autant d'études distinctes. D'ailleurs, ces études ne risqueront jamais de devenir ce que les érudits et les « spécialistes » appellent des « monographies », car les principes fondamentaux n'y seront jamais perdus de vue, et les points secondaires eux-mêmes n'y devront apparaître que comme des applications directes ou indirectes de ces principes dont tout dérive : dans l'ordre métaphysique, qui se réfère au domaine de l'Universel, il ne saurait y avoir la moindre place pour la « spécialisation ».

On doit comprendre maintenant pourquoi nous ne prenons comme objet propre de la présente étude que ce qui concerne la nature et la constitution de l'être humain : pour rendre intelligible ce que nous avons à en dire, nous devons forcément aborder d'autres points, qui, à première vue, peuvent sembler étrangers à cette question, mais c'est toujours par rapport à celle-ci que nous les envisagerons. Les principes ont, en soi, une portée qui dépasse immensément toute application qu'on en peut faire ; mais il n'en est pas moins légitime de les exposer, dans la mesure où on le peut, à propos de telle ou telle application, et c'est même là un procédé qui a bien des avantages à divers égards. D'autre part, ce n'est qu'en tant qu'on la rattache aux principes qu'une question, quelle qu'elle soit, est traitée métaphysiquement ; c'est ce qu'il ne faut jamais oublier si l'on veut faire de la métaphysique véritable, et non de la « pseudo-métaphysique » à la manière des philosophes modernes.

Si nous avons pris le parti d'exposer en premier lieu les questions relatives à l'être humain, ce n'est pas qu'elles aient, du point de vue purement métaphysique, une importance exceptionnelle, car, ce point de vue étant essentiellement dégagé de toutes les contingences, le cas de l'homme n'y apparaît jamais comme un cas privilégié ; mais nous débutons par là parce que ces questions se sont déjà posées au cours de nos précédents travaux, qui nécessitaient à cet égard un complément qu'on trouvera dans celui-ci. L'ordre que nous adopterons pour les études qui viendront ensuite dépendra également des circonstances et sera, dans une large mesure, déterminé par des considérations d'opportunité ; nous croyons utile de le dire dès maintenant, afin que personne ne soit tenté d'y voir une sorte d'ordre hiérarchique, soit quant à l'importance des questions, soit quant à leur dépendance ; ce serait nous prêter une intention que nous n'avons point, mais nous ne savons que trop combien de telles méprises se produisent facilement, et c'est pourquoi nous nous appliquerons à les prévenir chaque fois que la chose sera en notre pouvoir.

Il est encore un point qui nous importe trop pour que nous le passions sous silence dans ces observations préliminaires, point sur lequel, cependant, nous pensions tout d'abord nous être suffisamment expliqué en de précédentes occasions ; mais nous nous sommes aperçu que tous ne l'avaient pas compris ; il faut donc y insister davantage. Ce point est celui-ci : la connaissance véritable, que nous avons exclusivement en vue, n'a que fort peu de rapports si même elle en a, avec le savoir « profane » ; les études qui constituent ce dernier ne sont à aucun degré ni à aucun titre une préparation, même lointaine, pour aborder la « Science sacrée », et parfois même elles sont au contraire un obstacle, en raison de la déformation mentale souvent irrémédiable qui est la conséquence la plus ordinaire d'une certaine éducation. Pour des doctrines comme celles que nous exposons, une étude entreprise « de l'extérieur » ne serait d'aucun profit ; il ne s'agit pas d'histoire, nous l'avons déjà dit, et il ne s'agit pas davantage de philologie ou de littérature ; et nous ajouterons encore, au risque de nous répéter d'une façon que certains trouveront peut-être fastidieuse, qu'il ne s'agit pas, non plus de philosophie. Toutes ces choses, en effet, font également partie de ce savoir que nous qualifions, de « profane » ou d'« extérieur », non par mépris, mais parce qu'il n'est que cela en réalité ; nous estimons n'avoir pas ici à nous préoccuper de plaire aux uns ou de déplaire aux autres, mais bien de dire ce qui est et d'attribuer à chaque chose le nom et le rang qui lui conviennent normalement. Ce n'est pas parce que la « Science sacrée » a été odieusement caricaturée, dans l'Occident moderne, par des imposteurs plus ou moins conscients, qu'il faut s'abstenir d'en parler et paraître, sinon la nier, du moins l'ignorer ; bien au contraire, nous affirmons hautement, non seulement qu'elle existe, mais que c'est d'elle seule que nous entendons nous occuper. Ceux qui voudront bien se reporter à ce que nous avons dit ailleurs des extravagances des occultistes et des théosophistes comprendront immédiatement que ce dont il s'agit est tout autre chose, et que ces gens ne peuvent, eux aussi, être à nos yeux que de simples « profanes », et même des « profanes » qui aggravent singulièrement leur cas en cherchant à se faire passer pour ce qu'ils ne sont point, ce qui est d'ailleurs une des principales raisons pour lesquelles nous jugeons nécessaire de montrer l'inanité de leurs prétendues doctrines chaque fois que l'occasion s'en présente à nous.

Ce que nous venons de dire doit aussi faire comprendre que les doctrines dont nous nous proposons de parler se refusent, par leur nature même, à toute tentative de « vulgarisation » ; il serait ridicule de vouloir « mettre à la portée de tout le monde », comme on dit si souvent à notre époque, des conceptions qui ne peuvent être destinées qu'à une élite, et chercher à le faire serait le plus sûr moyen de les déformer. Nous avons expliqué ailleurs ce que nous entendons par l'élite intellectuelle, quel sera son rôle si elle parvient un jour à se constituer en Occident, et comment l'étude réelle et profonde des doctrines orientales est indispensable pour préparer sa formation. C'est en vue de ce travail dont les résultats ne se feront sans doute sentir qu'à longue échéance, que nous croyons devoir exposer certaines idées pour ceux qui sont capables de se les assimiler, sans jamais leur faire subir aucune de ces modifications et de ces simplifications qui sont le fait de « vulgarisateurs », et qui iraient directement à l'encontre du but que nous nous proposons. En effet, ce n'est pas à la doctrine de s'abaisser et de se restreindre à la mesure de l'entendement borné du vulgaire ; c'est à ceux qui le peuvent de s'élever à la compréhension de la doctrine dans sa pureté intégrale, et ce n'est que de cette façon que peut se former une élite intellectuelle véritable. Parmi ceux qui reçoivent un même enseignement, chacun le comprend et se l'assimile plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, suivant l'étendue de ses propres possibilités intellectuelles ; et c'est ainsi que s'opère

tout naturellement la sélection sans laquelle il ne saurait y avoir de vraie hiérarchie. Nous avons déjà dit ces choses, mais il était nécessaire de les rappeler avant d'entreprendre un exposé proprement doctrinal ; et il est d'autant moins inutile de les répéter avec insistance qu'elles sont plus étrangères à la mentalité occidentale actuelle.

Généralités sur le Védânta

Le *Védânta*, contrairement aux opinions qui ont cours le plus généralement parmi les orientalistes, n'est ni une philosophie, ni une religion, ni quelque chose qui participe plus ou moins de l'une et de l'autre. C'est une erreur des plus graves que de vouloir considérer cette doctrine sous de tels aspects, et c'est se condamner d'avance à n'y rien comprendre ; c'est là, en effet, se montrer complètement étranger à la vraie nature de la pensée orientale, dont les modes sont tout autres que ceux de la pensée occidentale et ne se laissent pas enfermer dans les mêmes cadres. Nous avons déjà expliqué dans un précédent ouvrage que la religion, si l'on veut garder à ce mot son sens propre, est chose tout occidentale ; on ne peut appliquer le même terme à des doctrines orientales sans en étendre abusivement la signification, à tel point qu'il devient alors tout à fait impossible d'en donner une définition tant soit peu précise. Quant à la philosophie, elle représente aussi un point de vue exclusivement occidental, et d'ailleurs beaucoup plus extérieur que le point de vue religieux, donc plus éloigné encore de ce dont il s'agit présentement ; c'est, comme nous le disions plus haut, un genre de connaissance essentiellement « profane »¹, même quand il n'est pas purement illusoire, et, surtout quand nous considérons ce qu'est la philosophie dans les temps modernes, nous ne pouvons nous empêcher de penser que son absence dans une civilisation n'a rien de particulièrement regrettable. Dans un livre récent, un orientaliste affirmait que « la philosophie est partout la philosophie », ce qui ouvre la porte à toutes les assimilations, y compris celles contre lesquelles lui-même protestait très justement par ailleurs ; ce que nous contestons précisément, c'est qu'il y ait de la philosophie partout ; et nous nous refusons à prendre pour la « pensée universelle », suivant l'expression du même auteur, ce qui n'est en réalité qu'une modalité de pensée extrêmement spéciale. Un autre historien des doctrines orientales, tout en reconnaissant en principe l'insuffisance et l'inexactitude des étiquettes occidentales qu'on prétend imposer à celles-ci, déclarait qu'il ne voyait malgré tout aucun moyen de s'en passer, et en faisait aussi largement usage que n'importe lequel de ses prédécesseurs ; la chose nous a paru d'autant plus étonnante que, en ce qui nous concerne, nous n'avons jamais éprouvé le moindre besoin de faire appel à cette terminologie philosophique, qui, même si elle n'était pas appliquée mal à propos comme elle l'est toujours en pareil cas, aurait encore l'inconvénient d'être assez rebutante et inutilement compliquée. Mais nous ne voulons pas entrer ici dans les discussions auxquelles tout cela pourrait donner lieu ; nous tenions seulement à montrer, par ces exemples, combien il est difficile à certains de sortir des cadres « classiques » où leur éducation occidentale a enfermé leur pensée dès l'origine.

Pour en revenir au *Védânta*, nous dirons qu'il faut, en réalité, y voir une doctrine purement métaphysique, ouverte sur des possibilités de conception véritablement illimitées, et qui, comme telle, ne saurait aucunement s'accommoder des bornes plus ou moins étroites d'un système quelconque. Il y a donc sous ce rapport, et sans même aller plus loin, une différence profonde et irréductible, une différence de principe avec tout ce que les Européens désignent sous le nom de philosophie. En effet, l'ambition avouée de toutes les conceptions philosophiques, surtout chez les modernes, qui poussent à l'extrême la tendance individualiste et la recherche de l'originalité à tout prix qui en est la conséquence, c'est précisément de se constituer en des systèmes définis, achevés, c'est-à-dire essentiellement relatifs et limités de toutes parts ; au fond, un système n'est pas autre chose qu'une conception fermée, dont les bornes plus ou moins étroites sont naturellement déterminées par l'« horizon mental » de son auteur. Or toute systématisation est absolument impossible pour la métaphysique pure, au regard de laquelle tout ce qui est de l'ordre individuel est véritablement inexistant, et qui est entièrement dégagée de toutes les relativités, de toutes les contingences philosophiques ou autres ; il en est nécessairement ainsi, parce que la métaphysique est essentiellement la connaissance de l'Universel, et qu'une telle connaissance ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule, si compréhensive qu'elle puisse être.

Les diverses conceptions métaphysiques et cosmologiques de l'Inde ne sont pas, à rigoureusement parler, des doctrines différentes, mais seulement des développements, suivant certains points de vue et dans des directions variées, mais nullement incompatibles, d'une doctrine unique. D'ailleurs,

1. Il n'y aurait d'exception à faire que pour un sens très particulier celui de « philosophie hermétique » ; il va sans dire que ce n'est pas ce sens, d'ailleurs à peu près ignoré des modernes, que nous avons en vue présentement.

le mot sanskrit *darshana*, qui désigne chacune de ces conceptions, signifie proprement « vue » ou « point de vue », car la racine verbale *drish*, dont il est dérivé, a comme sens principal celui de « voir » ; il ne peut aucunement signifier « système », et, si les orientalistes lui donnent cette acception, ce n'est que par l'effet de ces habitudes occidentales qui les induisent à chaque instant en de fausses assimilations : ne voyant partout que de la philosophie, il est tout naturel qu'ils voient aussi des systèmes partout.

La doctrine unique à laquelle nous venons de faire allusion constitue essentiellement le *Vêda*, c'est-à-dire la Science sacrée et traditionnelle par excellence, car tel est exactement le sens propre de ce terme ¹: c'est le principe et le fondement commun de toutes les branches plus ou moins secondaires et dérivées, qui sont ces conceptions diverses dont certains ont fait à tort autant de systèmes rivaux et opposés. En réalité, ces conceptions, tant qu'elles sont d'accord avec leur principe, ne peuvent évidemment se contredire entre elles, et elles ne font au contraire que se compléter et s'éclairer mutuellement ; il ne faut pas voir dans cette affirmation l'expression d'un « syncrétisme » plus ou moins artificiel et tardif, car la doctrine tout entière doit être considérée comme contenue synthétiquement dans le *Vêda*, et cela dès l'origine. La tradition, dans son intégralité, forme un ensemble parfaitement cohérent, ce qui ne veut point dire systématique ; et, comme tous les points de vue qu'elle comporte peuvent être envisagés simultanément aussi bien que successivement, il est sans intérêt véritable de rechercher l'ordre historique dans lequel ils ont pu se développer en fait et être rendus explicites, même si l'on admet que l'existence d'une transmission orale, qui a pu se poursuivre pendant une période d'une longueur indéterminée, ne rend pas parfaitement illusoire la solution qu'on apportera à une question de ce genre. Si l'exposition peut, suivant les époques, se modifier jusqu'à un certain point dans sa forme extérieure pour s'adapter aux circonstances, il n'en est pas moins vrai que le fond reste toujours rigoureusement le même, et que ces modifications extérieures n'atteignent et n'affectent en rien l'essence de la doctrine.

L'accord d'une conception d'ordre quelconque avec le principe fondamental de la tradition est la condition nécessaire et suffisante de son orthodoxie, laquelle ne doit nullement être conçue en mode religieux ; il faut insister sur ce point pour éviter toute erreur d'interprétation, parce que, en Occident, il n'est généralement question d'orthodoxie qu'au seul point de vue religieux. En ce qui concerne la métaphysique et tout ce qui en procède plus ou moins directement, l'hétérodoxie d'une conception n'est pas autre chose, au fond, que sa fausseté, résultant de son désaccord avec les principes essentiels ; comme ceux-ci sont contenus dans le *Vêda*, il en résulte que c'est l'accord avec le *Vêda* qui est le critérium de l'orthodoxie. L'hétérodoxie commence donc là où commence la contradiction, volontaire ou involontaire, avec le *Vêda* ; elle est une déviation, une altération plus ou moins profonde de la doctrine, déviation qui, d'ailleurs, ne se produit généralement que dans des écoles assez restreintes, et qui peut ne porter que sur des points particuliers, parfois d'importance très secondaire, d'autant plus que la puissance qui est inhérente à la tradition a pour effet de limiter l'étendue et la portée des erreurs individuelles, d'éliminer celles qui dépassent certaines bornes, et, en tout cas, de les empêcher de se répandre et d'acquérir une autorité véritable. Là-même où une école partiellement hétérodoxe est devenue, dans une certaine mesure, représentative d'un *darshana*, comme l'école atomiste pour le *Vaishêshika*, cela ne porte pas atteinte à la légitimité de ce *darshana* en lui-même, et il suffit de le ramener à ce qu'il a de vraiment essentiel pour demeurer dans l'orthodoxie. À cet égard, nous ne pouvons mieux faire que de citer, à titre d'indication générale, ce passage du *Sânkhya-Pravachana-Bhâshya* de *Vijnâna-Bhikshu* ; « Dans la doctrine de Kanâda (le *Vaishêshika*) et dans le *Sânkhya* (de Kapila), la partie qui est contraire au *Vêda* doit être rejetée par ceux qui adhèrent strictement à la tradition orthodoxe ; dans la doctrine de *Jaimini* et celle de *Vyâsa* (les deux *Mîmânsâs*), il n'est rien qui ne s'accorde avec les Écritures (considérées comme la base de cette tradition) ».

Le nom de *Mîmânsâ*, dérivé de la racine verbale *man* « penser », à la forme itérative, indique l'étude réfléchie de la Science sacrée : c'est le fruit intellectuel de la méditation du *Vêda*. La première

1. La racine *vid*, d'où dérivent *Vêda* et *vidyâ*, signifie à la fois « voir » (en latin *videre*) et « savoir » (comme dans le grec οἶδα) ; la vue est prise comme symbole de la connaissance, dont elle est l'instrument principal dans l'ordre sensible ; et ce symbolisme est transporté jusque dans l'ordre intellectuel pur, où la connaissance est comparée à une « vue intérieure », ainsi que l'indique l'emploi de mots comme celui d'« intuition » par exemple.

Mîmânsâ (Pûrva-Mîmânsâ) est attribuée à *Jaimini* ; mais nous devons rappeler à ce propos que les noms qui sont ainsi attachés à la formulation des divers *darshanas* ne peuvent aucunement être rapportés à des individualités précises : ils sont employés symboliquement pour désigner de véritables « agrégats intellectuels », constitués en réalité par tous ceux qui se livrèrent à une même étude au cours d'une période dont la durée n'est pas moins indéterminée que l'origine. La première *Mîmânsâ* est appelée aussi *Karma-Mîmânsâ* ou *Mîmânsâ* pratique, c'est-à-dire concernant les actes, et plus particulièrement l'accomplissement des rites ; le mot *karma*, en effet, a un double sens : au sens général, c'est l'action sous toutes ses formes ; au sens spécial et technique, c'est l'action rituelle, telle qu'elle est prescrite par le *Vêda*. Cette *Mîmânsâ* pratique a pour but, comme le dit le commentateur *Somanâtha*, de « déterminer d'une façon exacte et précise le sens des Écritures », mais surtout en tant que celles-ci renferment des préceptes, et non sous le rapport de la connaissance pure ou *jnâna*, laquelle est souvent mise en opposition avec *karma*, ce qui correspond précisément à la distinction des deux *Mîmânsâs*.

La seconde *Mîmânsâ (Uttara-Mîmânsâ)* est attribuée à *Vyâsa*, c'est-à-dire à l'« entité collective » qui mit en ordre et fixa définitivement les textes traditionnels constituant le *Vêda* même ; et cette attribution est particulièrement significative, car il est aisé de voir qu'il s'agit ici, non d'un personnage historique ou légendaire, mais bien d'une véritable « fonction intellectuelle », qui est même ce qu'on pourrait appeler une fonction permanente, puisque *Vyâsa* est désigné comme l'un des sept *Chirajîvis*, littéralement « êtres doués de longévité », dont l'existence n'est point limitée à une époque déterminée ¹. Pour caractériser la seconde *Mîmânsâ* par rapport à la première, on peut la regarder comme la *Mîmânsâ* de l'ordre purement intellectuel et contemplatif ; nous ne pouvons dire *Mîmânsâ* théorique, par symétrie avec la *Mîmânsâ* pratique, parce que cette dénomination prêterait à une équivoque. En effet, si le mot « théorie » est bien, étymologiquement, synonyme de contemplation, il n'en est pas moins vrai que, dans le langage courant, il a pris une acception beaucoup plus restreinte ; or, dans une doctrine qui est complète au point de vue métaphysique, la théorie, entendue dans cette acception ordinaire, ne se suffit pas à elle-même, mais est toujours accompagnée ou suivie d'une « réalisation » correspondante, dont elle n'est en somme que la base indispensable, et en vue de laquelle elle est ordonnée tout entière, comme le moyen en vue de la fin.

La seconde *Mîmânsâ* est encore appelée *Brahma-Mîmânsâ*, comme concernant essentiellement et directement la « Connaissance Divine » (*Brahma-Vidyâ*) ; c'est elle qui constitue à proprement parler le *Védânta*, c'est-à-dire, suivant la signification étymologique de ce terme, la « fin du *Vêda* », se basant principalement sur l'enseignement contenu dans les *Upanishads*. Cette expression de « fin du *Vêda* » doit être entendue au double sens de conclusion et de but ; en effet, d'une part, les *Upanishads* forment la dernière partie des textes védiques, et, d'autre part, ce qui y est enseigné, dans la mesure du moins où il peut l'être, est le but dernier et suprême de la connaissance traditionnelle toute entière, dégagée de toutes les applications plus ou moins particulières et contingentes auxquelles elle peut donner lieu dans des ordres divers : c'est dire, en d'autres termes, que nous sommes, avec le *Védânta*, dans le domaine de la métaphysique pure.

Les *Upanishads*, faisant partie intégrante du *Vêda*, sont une des bases mêmes de la tradition orthodoxe, ce qui n'a pas empêché certains orientalistes, tels que *Max Müller*, de prétendre y découvrir « les germes du Bouddhisme », c'est-à-dire de l'hétérodoxie, car il ne connaissait du Bouddhisme que les formes et les interprétations les plus nettement hétérodoxes ; une telle affirmation est manifestement une contradiction dans les termes, et il serait assurément difficile de pousser plus loin l'incompréhension. On ne saurait trop insister sur le fait que ce sont les *Upanishads* qui représentent ici la tradition primordiale et fondamentale, et qui, par conséquent, constituent le *Védânta* même dans son essence ; il résulte de là que, en cas de doute sur l'interprétation de la doctrine, c'est toujours à l'autorité des *Upanishads* qu'il faudra s'en rapporter en dernier ressort. Les enseignements principaux du *Védânta*, tels qu'ils se dégagent expressément des *Upanishads*, ont été coordonnés et formulés synthétiquement dans une collection d'aphorismes portant les

1. On rencontre quelque chose de semblable dans d'autres traditions : ainsi, dans le Taoïsme, il est question de huit « Immortels » ; ailleurs, c'est *Melki-Tsedeq* « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie » (*St Paul, Épître aux Hébreux, VII, 3*) ; et il serait sans doute facile de trouver encore d'autres rapprochements du même genre.

noms de *Brahma-Sûtras* et de *Shârîraka-Mîmânsâ* ¹ ; l'auteur de ces aphorismes, qui est appelé Bâdarâyana et Krishna-Dwaipâyana, est identifié à Vyâsa. Il importe de remarquer que les *Brahma-Sûtras* appartiennent à la classe d'écrits traditionnels appelée *Smriti*, tandis que les *Upanishads*, comme tous les autres textes védiques, font partie de la *Shruti* ; or l'autorité de la *Smriti* est dérivée de celle de la *Shruti* sur laquelle elle se fonde. La *Shruti* n'est pas une « révélation » au sens religieux et occidental de ce mot, comme le voudraient la plupart des orientalistes, qui, là encore, confondent les points de vue les plus différents ; mais elle est le fruit d'une inspiration directe, de sorte que c'est par elle-même qu'elle possède son autorité propre. « La *Shruti*, dit Shankarâchârya, sert de perception directe (dans l'ordre de la connaissance transcendante), car, pour être une autorité, elle est nécessairement indépendante de toute autre autorité ; et la *Smriti* joue un rôle analogue à celui de l'induction, puisqu'elle aussi tire son autorité d'une autorité autre qu'elle-même » ². Mais pour qu'on ne se méprenne pas sur la signification de l'analogie ainsi indiquée entre la connaissance transcendante et la connaissance sensible, il est nécessaire d'ajouter qu'elle doit, comme toute véritable analogie, être appliquée en sens inverse ³ : tandis que l'induction s'élève au-dessus de la perception sensible et permet de passer à un degré supérieur, c'est au contraire la perception directe ou l'inspiration qui, dans l'ordre transcendant, atteint seule le principe même, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus élevé, et dont il n'y a plus ensuite qu'à tirer les conséquences et les applications diverses. On peut dire encore que la distinction entre *Shruti* et *Smriti* équivaut, au fond, à celle de l'intuition intellectuelle immédiate et de la conscience réfléchie ; si la première est désignée par un mot dont le sens primitif est « audition », c'est précisément pour marquer son caractère intuitif, et parce que le son a, suivant la doctrine cosmologique hindoue, le rang primordial parmi les qualités sensibles. Quant à la *Smriti*, le sens primitif de son nom est « mémoire » ; en effet, la mémoire, n'étant qu'un reflet de la perception, peut être prise pour désigner, par extension, tout ce qui présente le caractère d'une connaissance réfléchie ou discursive, c'est-à-dire indirecte ; et, si la connaissance est symbolisée par la lumière comme elle l'est le plus habituellement, l'intelligence pure et la mémoire, ou encore, la faculté intuitive et la faculté discursive, pourront être représentées respectivement par le soleil et la lune ; ce symbolisme, sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici, est d'ailleurs susceptible d'applications multiples ⁴.

Les *Brahma-Sûtras*, dont le texte est d'une extrême concision, ont donné lieu à de nombreux commentaires, dont les plus importants sont ceux de Shankarâchârya et de Râmânûja ; ceux-ci sont strictement orthodoxes l'un et l'autre, de sorte qu'il ne faut pas s'exagérer la portée de leurs divergences apparentes, qui, au fond, sont plutôt de simples différences d'adaptation. Il est vrai que chaque école est assez naturellement inclinée à penser et à affirmer que son propre point de vue est le plus digne d'attention et, sans exclure les autres, doit prévaloir sur eux ; mais, pour résoudre la question en toute impartialité, il suffit d'examiner ces points de vue en eux-mêmes et de reconnaître jusqu'où s'étend l'horizon que chacun d'eux permet d'embrasser ; il va de soi, d'ailleurs, qu'aucune école ne peut prétendre représenter la doctrine d'une façon totale et exclusive. Or il est très certain que le point de vue de Shankarâchârya est plus profond et va plus loin que celui de Râmânûja ; on peut du reste le prévoir déjà en remarquant que le premier est de tendance shivaïte, tandis que le second est nettement vishnuïte. Une singulière discussion a été soulevée par M. Thibaut, qui a traduit en anglais les deux commentaires : il prétend que celui de Râmânûja est plus fidèle à l'enseignement des

1. Le terme *Shârîraka* a été interprété par Râmânûja, dans son commentaire (*Shrî-Bhâshya*) sur les *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtra 13, comme se rapportant au « Suprême Soi » (*Paramâtmâ*), qui est en quelque sorte « incorporé » (*shârîra*) en toutes choses.

2. La perception (*pratyaksha*) et l'induction ou l'inférence (*anumâna*) sont, suivant la logique hindoue, les deux « moyens de preuve » (*pramânas*) qui peuvent être employés légitimement dans le domaine de la connaissance sensible.

3. Dans la tradition hermétique, le principe de l'analogie est exprimé par cette phrase de la *Table d'Émeraude* : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui en haut est comme ce qui est en bas » ; mais pour mieux comprendre cette formule et l'appliquer correctement, il faut la rapporter au symbole du « Sceau de Salomon », formé de deux triangles qui sont disposés en sens inverse l'un de l'autre.

4. Il y a des traces de ce symbolisme jusque dans le langage : ce n'est pas sans motif que, notamment, une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent à la fois la lune, la mémoire, le « mental » ou la pensée discursive et l'homme lui-même en tant qu'être spécifiquement « rationnel ».

Brahma-Sûtras, mais il reconnaît en même temps que celui de Shankarâchârya est plus conforme à l'esprit des *Upanishads*. Pour pouvoir soutenir une telle opinion, il faut évidemment admettre qu'il existe des différences doctrinales entre les *Upanishads* et les *Brahma-Sûtras* ; mais, même s'il en était effectivement ainsi, c'est l'autorité des *Upanishads* qui devrait l'emporter, ainsi que nous l'expliquions précédemment, et la supériorité de Shankarâchârya se trouverait établie par là, bien que ce ne soit probablement pas l'intention de M. Thibaut, pour qui la question de la vérité intrinsèque des idées ne semble guère se poser. En réalité, les *Brahma-Sûtras*, se fondant directement et exclusivement sur les *Upanishads*, ne peuvent aucunement s'en écarter ; leur brièveté seule, les rendant quelque peu obscur quand on les isole de tout commentaire, peut faire excuser ceux qui croient y trouver autre chose qu'une interprétation autorisée et compétente de la doctrine traditionnelle. Ainsi, la discussion est réellement sans objet, et tout ce que nous pouvons en retenir, c'est la constatation que Shankarâchârya a dégagé et développé plus complètement ce qui est essentiellement contenu dans les *Upanishads* : son autorité ne peut être contestée que par ceux qui ignorent le véritable esprit de la tradition hindoue orthodoxe, et dont l'opinion, par conséquent, ne saurait avoir la moindre valeur à nos yeux ; c'est donc, d'une façon générale, son commentaire que nous suivrons de préférence à tout autre.

Pour compléter ces observations préliminaires, nous devons encore faire remarquer, bien que nous l'avons déjà expliqué ailleurs, qu'il est inexact de donner à l'enseignement des *Upanishads*, comme certains l'ont fait, la dénomination de « Brâhmanisme ésotérique ». L'impropriété de cette expression provient surtout de ce que le mot « ésotérisme » est un comparatif, et que son emploi suppose nécessairement l'existence corrélatrice d'un « exotérisme » ; or une telle division ne peut être appliquée au cas dont il s'agit. L'exotérisme et l'ésotérisme, envisagés, non pas comme deux doctrines distinctes et plus ou moins opposées, ce qui serait une conception tout à fait erronée, mais comme les deux faces d'une même doctrine, ont existé dans certaines écoles de l'antiquité grecque ; on les retrouve aussi très nettement dans l'Islamisme ; mais il n'en est pas de même dans les doctrines plus orientales. Pour celles-ci, on ne pourrait parler que d'une sorte d'« ésotérisme naturel », qui existe inévitablement en toute doctrine, et surtout dans l'ordre métaphysique, où il importe de faire toujours la part de l'inexprimable, qui est même ce qu'il y a de plus essentiel, puisque les mots et les symboles n'ont en somme pour raison d'être que d'aider à le concevoir, en fournissant des « supports » pour un travail qui ne peut être que strictement personnel. À ce point de vue, la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme ne serait pas autre chose que celle de la « lettre » et de l'« esprit » ; et l'on pourrait aussi l'appliquer à la pluralité de sens plus ou moins profonds que présentent les textes traditionnels ou, si l'on préfère, les Écritures sacrées de tous les peuples. D'autre part, il va de soi que le même enseignement doctrinal n'est pas compris au même degré par tous ceux qui le reçoivent ; parmi ceux-ci, il en est donc qui, en un certain sens, pénètrent l'ésotérisme, tandis que d'autres s'en tiennent à l'exotérisme parce que leur horizon intellectuel est plus limité ; mais ce n'est pas de cette façon que l'entendent ceux qui parlent de « Brâhmanisme ésotérique ». En réalité, dans le Brâhmanisme, l'enseignement est accessible, dans son intégralité, à tous ceux qui sont intellectuellement « qualifiés » (*adhikâris*), c'est-à-dire capables d'en retirer un bénéfice effectif ; et, s'il y a des doctrines réservées à une élite, c'est qu'il ne saurait en être autrement là où l'enseignement est distribué avec discernement et selon les capacités réelles de chacun. Si l'enseignement traditionnel n'est point ésotérique au sens propre de ce mot, il est véritablement « initiatique », et il diffère profondément, par toutes ses modalités, de l'instruction « profane » sur la valeur de laquelle les Occidentaux modernes s'illusionnent singulièrement ; c'est ce que nous avons déjà indiqué en parlant de la « Science sacrée » et de l'impossibilité de la « vulgariser ».

Cette dernière remarque en amène une autre : en Orient, les doctrines traditionnelles ont toujours l'enseignement oral pour mode de transmission régulière, et cela même dans le cas où elles ont été fixées dans des textes écrits ; il en est ainsi pour des raisons très profondes, car ce ne sont pas seulement des mots qui doivent être transmis, mais c'est surtout la participation effective à la tradition qui doit être assurée. Dans ces conditions, il ne signifie rien de dire, comme Max Müller et d'autres orientalistes, que le mot *Upanishad* désigne la connaissance obtenue « en s'asseyant aux pieds d'un précepteur » ; cette dénomination, si tel en était le sens, conviendrait indistinctement à toutes les parties du *Vêda* ; et d'ailleurs c'est là une interprétation qui n'a jamais été proposée ni admise par aucun Hindou compétent. En réalité, le nom des *Upanishads* indique qu'elles sont destinées à

détruire l'ignorance en fournissant les moyens d'approcher de la Connaissance suprême ; et, s'il n'est question que d'approcher de celle-ci, c'est qu'en effet elle est rigoureusement incommunicable dans son essence, de sorte que nul ne peut l'atteindre autrement que par soi-même.

Une autre expression qui nous semble encore plus malencontreuse que celle de « Brâhmanisme ésotérique », c'est celle de « théosophie brâhmanique », qui a été employée par M. Oltramare ; et celui-ci, d'ailleurs, avoue lui-même qu'il ne l'a pas adoptée sans hésitation, parce qu'elle semble « légitimer les prétentions des théosophes occidentaux » à se recommander de l'Inde, prétentions qu'il reconnaît mal fondées. Il est vrai qu'il faut éviter en effet tout ce qui risque d'entretenir certaines confusions des plus fâcheuses ; mais il y a encore d'autres raisons plus graves et plus décisives de ne pas admettre la dénomination proposée. Si les prétendus théosophes dont parle M. Oltramare ignorent à peu près tout des doctrines hindoues et ne leur ont emprunté que des mots qu'ils emploient à tort et à travers, ils ne se rattachent pas davantage à la véritable théosophie, même occidentale ; et c'est pourquoi nous tenons à distinguer soigneusement « théosophie » et « théosophisme ». Mais, laissant de côté le théosophisme, nous dirons qu'aucune doctrine hindoue, ou même plus généralement aucune doctrine orientale, n'a avec la théosophie assez de points communs pour qu'on puisse lui donner le même nom ; cela résulte immédiatement du fait que ce vocable désigne exclusivement des conceptions d'inspiration mystique, donc religieuse, et même spécifiquement chrétienne. La théosophie est chose proprement occidentale ; pourquoi vouloir appliquer ce même mot à des doctrines pour lesquelles il n'est pas fait, et auxquelles il ne convient pas beaucoup mieux que les étiquettes des systèmes philosophiques de l'Occident ? Encore un fois, ce n'est pas de religion qu'il s'agit ici, et, par suite, il ne peut pas plus y être question de théosophie que de théologie ; ces deux termes, d'ailleurs ont commencé par être à peu près synonymes, bien qu'ils en soient arrivés, pour des raisons purement historiques, à prendre des acceptions fort différentes ¹. On nous objectera peut-être que nous avons nous-même employé plus haut l'expression de « Connaissance Divine », qui est en somme équivalente à la signification primitive des mots « théosophie » et « théologie » ; cela est vrai, mais, tout d'abord, nous ne pouvons pas envisager ces derniers en ne tenant compte que de leur seule étymologie, car ils sont de ceux pour lesquels il est devenu tout à fait impossible de faire abstraction des changements de sens qu'un trop long usage leur a fait subir. Ensuite, nous reconnaissons très volontiers que cette expression de « Connaissance Divine » elle-même n'est pas parfaitement adéquate mais nous n'en avons pas de meilleure à notre disposition pour faire comprendre de quoi il s'agit, étant donnée l'inaptitude des langues européennes à exprimer les idées purement métaphysiques ; et d'ailleurs nous ne pensons pas qu'il y ait de sérieux inconvénients à l'employer, dès lors que nous prenons soin d'avertir qu'on ne doit pas y attacher la nuance religieuse qu'elle aurait presque inévitablement si elle était rapportée à des conceptions occidentales. Malgré cela, il pourrait encore subsister une équivoque, car le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactly par « Dieu » n'est pas *Brahma*, mais *Īshwara* ; seulement, l'emploi de l'adjectif « divin », même dans le langage ordinaire, est moins strict, plus vague peut-être, et ainsi se prête mieux que celui du substantif dont il dérive à une transposition comme celle que nous effectuons ici. Ce qu'il faut retenir, c'est que des termes tels que « théologie » et « théosophie », même pris étymologiquement et en dehors de toute intervention du point de vue religieux, ne pourrait se traduire en sanskrit que par *Īshwara-Vidyâ* ; au contraire, ce que nous rendons approximativement par « Connaissance Divine », quand il s'agit du *Védânta*, c'est *Brahma-Vidyâ*, car le point de vue de la métaphysique pure implique essentiellement la considération de *Brahma* ou du Principe Suprême, dont *Īshwara* ou la « Personnalité Divine » n'est qu'une détermination en tant que principe de la manifestation universelle et par rapport à celle-ci. La considération de *Īshwara* est donc déjà un point de vue relatif : c'est la plus haute des relativités, la première de toutes les déterminations, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est « qualifié » (*saguna*), et « conçu distinctement » (*savishêsha*), tandis que *Brahma* est « non-qualifié » (*nirguna*), « au delà de toute distinction » (*nirvishêsha*), absolument inconditionné, et que la manifestation universelle toute entière est rigoureusement nulle au regard de Son Infinité. Métaphysiquement, la manifestation ne peut être envisagée que dans sa dépendance à l'égard du Principe Suprême, et à titre de simple « support » pour s'élever à la Connaissance transcendante, ou encore, si l'on prend les choses en sens

1. Une remarque semblable pourrait être faite pour les mots « astrologie » et « astronomie », qui étaient primitivement synonymes, et dont chacun, chez les Grecs, désignait à la fois ce que l'un et l'autre ont ensuite désigné séparément.

inverse, à titre d'application de la Vérité principielle ; dans tous les cas, il ne faut voir, dans ce qui s'y rapporte, rien de plus qu'une sorte d'« illustration » destinée à rendre plus aisée la compréhension du « non-manifesté », objet essentiel de la métaphysique, et à permettre ainsi, comme nous le disions en interprétant la dénomination des *Upanishads*, d'approcher de la Connaissance par excellence ¹.

1. Pour plus de détails sur toutes les considérations préliminaires que nous avons dû nous borner à indiquer assez sommairement dans ce chapitre, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, dans laquelle nous nous sommes proposés de traiter précisément ces questions d'une façon plus particulière.

Distinction fondamentale du « Soi » et du « moi »

Pour bien comprendre la doctrine du *Védânta* en ce qui concerne l'être humain, il importe de poser tout d'abord, aussi nettement que possible, la distinction fondamentale du « Soi », qui est le principe même de l'être, d'avec le « moi » individuel. Il est presque superflu de déclarer expressément que l'emploi du terme « Soi » n'implique pour nous aucune communauté d'interprétation avec certaines écoles qui ont pu faire usage de ce mot, mais qui n'ont jamais présenté, sous une terminologie orientale le plus souvent incomprise, que des conceptions tout occidentales et d'ailleurs éminemment fantaisistes ; et nous faisons allusion ici, non seulement au théosophisme, mais aussi à quelques écoles pseudo-orientales qui ont entièrement dénaturé le *Védânta* sous prétexte de l'accommoder à la mentalité occidentale, et sur lesquelles nous avons déjà eu aussi l'occasion de nous expliquer. L'abus qui peut avoir été fait d'un mot n'est pas, à notre avis, une raison suffisante pour qu'on doive renoncer à s'en servir, à moins qu'on ne trouve le moyen de le remplacer par un autre qui soit tout aussi bien adapté à ce qu'on veut exprimer, ce qui n'est pas le cas présentement ; d'ailleurs, si l'on se montrait trop rigoureux à cet égard, on finirait sans doute par n'avoir que bien peu de termes à sa disposition, car il n'en est guère qui, notamment, n'aient été employés plus ou moins abusivement par quelque philosophe. Les seuls mots que nous entendions écarter sont ceux qui ont été inventés tout exprès pour des conceptions avec lesquelles celles que nous exposons n'ont rien de commun : telles sont, par exemple, les dénominations des divers genres de systèmes philosophiques ; tels sont aussi les termes qui appartiennent en propre au vocabulaire des occultistes et autres « néo-spiritualistes » ; mais, pour ceux que ces derniers n'ont fait qu'emprunter à des doctrines antérieures qu'ils ont l'habitude de plagier effrontément sans en rien comprendre, nous ne pouvons évidemment nous faire aucun scrupule de les reprendre en leur restituant la signification qui leur convient normalement.

Au lieu des termes « Soi » et « moi », on peut aussi employer ceux de « personnalité » et d'« individualité », avec une réserve cependant, car le « Soi », comme nous l'expliquerons un peu plus loin, peut être encore quelque chose de plus que la personnalité. Les théosophistes, qui semblent avoir pris plaisir à embrouiller leur terminologie, prennent la personnalité et l'individualité dans un sens qui est exactement inverse de celui où elles doivent être entendues correctement : c'est la première qu'ils identifient au « moi », et la seconde au « Soi ». Avant eux, au contraire, et en Occident même, toutes les fois qu'une distinction quelconque a été faite entre ces deux termes, la personnalité a toujours été regardée comme supérieure à l'individualité, et c'est pourquoi nous disons que c'est là leur rapport normal, qu'il y a tout avantage à maintenir. La philosophie scolastique, en particulier, n'a pas ignoré cette distinction, mais il ne semble pas qu'elle lui ait donné sa pleine valeur métaphysique, ni qu'elle en ait tiré les conséquences profondes qui y sont impliquées ; c'est d'ailleurs ce qui arrive fréquemment, même dans les cas où elle présente les similitudes les plus remarquables avec certaines parties des doctrines orientales. En tout cas, la personnalité, entendue métaphysiquement, n'a rien de commun avec ce que les philosophes modernes appellent si souvent la « personne humaine », qui n'est en réalité rien d'autre que l'individualité pure et simple ; du reste, c'est celle-ci seule, et non la personnalité, qui peut être dite proprement humaine. D'une façon générale, il semble que les Occidentaux, même quand ils veulent aller plus loin dans leurs conceptions que ne le font la plupart d'entre eux, prennent pour la personnalité ce qui n'est véritablement que la partie supérieure de l'individualité, ou une simple extension de celle-ci ¹ ; dans ces conditions, tout ce qui est de l'ordre métaphysique pur reste forcément en dehors de leur compréhension.

Le « Soi » est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs aucunement affecter le principe, ainsi que nous l'expliquerons plus amplement par la suite. Le « Soi », en tant que tel, n'est jamais individualisé et ne peut pas l'être, car, devant être toujours envisagé sous l'aspect de l'éternité et de l'immutabilité qui sont les attributs nécessaires de l'Être pur, il n'est évidemment susceptible d'aucune particularisation, qui le ferait être « autre que soi-même ».

1. M. Léon Daudet, dans quelques-uns de ses ouvrages (*L'Hérédo* et *Le Monde des images*), a distingué dans l'être humain ce qu'il appelle « Soi » et « moi » ; mais l'un et l'autre, pour nous, font également partie de l'individualité, et tout cela est du ressort de la psychologie qui, par contre, ne peut aucunement atteindre la personnalité ; cette distinction indique cependant une sorte de pressentiment qui est très digne de remarque chez un auteur qui n'a point la prétention d'être métaphysicien.

Immuable en sa nature propre, il développe seulement les possibilités indéfinies qu'il comporte en soi-même, par le passage relatif de la puissance à l'acte à travers une indéfinité de degrés, et cela sans que sa permanence essentielle en soit affectée, précisément parce que ce passage n'est que relatif, et parce que ce développement n'en est un, à vrai dire, qu'autant qu'on l'envisage du côté de la manifestation, en dehors de laquelle il ne peut être question de succession quelconque, mais seulement d'une parfaite simultanéité, de sorte que cela même qui est virtuel sous un certain rapport ne s'en trouve pas moins réalisé dans l'« éternel présent ». À l'égard de la manifestation, on peut dire que le « Soi » développe ses possibilités dans toutes les modalités de réalisation, en multitude indéfinie, qui sont pour l'être intégral autant d'états différents, états dont un seul, soumis à des conditions d'existence très spéciales qui le définissent, constitue la portion ou plutôt la détermination particulière de cet être qui est l'individualité humaine. Le « Soi » est ainsi le principe par lequel existent, chacun dans son domaine propre, tous les états de l'être ; et ceci doit s'entendre, non seulement des états manifestés dont nous venons de parler, individuels comme l'état humain ou supra-individuels, mais aussi, bien que le mot « exister » devienne alors impropre, de l'état non-manifesté, comprenant toutes les possibilités qui ne sont susceptibles d'aucune manifestation, en même temps que les possibilités de manifestation elles-mêmes en mode principiel ; mais ce « Soi » lui-même n'est que par soi, n'ayant et ne pouvant avoir, dans l'unité totale et indivisible de sa nature intime, aucun principe qui lui soit extérieur ¹.

Le « Soi », considéré par rapport à un être comme nous venons de le faire, est proprement la personnalité ; on pourrait, il est vrai restreindre l'usage de ce dernier mot au « Soi » comme principe des états manifestés, de même que la « Personnalité divine », *Īshwara*, est le principe de la manifestation universelle ; mais on peut aussi l'étendre analogiquement au « Soi » comme principe de tous les états de l'être, manifestés et non-manifestés. Cette personnalité est une détermination immédiate, primordiale et non particularisée, du principe qui est appelé en sanskrit *Ātmâ* ou *Paramâtmâ*, et que nous pouvons, faute d'un meilleur terme, désigner comme l'« Esprit Universel », mais, bien entendu, à la condition de ne voir dans cet emploi du mot « esprit » rien qui puisse rappeler les conceptions philosophiques occidentales, et, notamment, de ne pas en faire un corrélatif de « matière » comme il l'est presque toujours pour les modernes, qui subissent à cet égard, même inconsciemment, l'influence du dualisme cartésien ². La métaphysique véritable, redisons-le encore à ce propos, est bien au delà de toutes les oppositions dont celle du « spiritualisme » et du « matérialisme » peut nous fournir le type, et elle n'a nullement à se préoccuper des questions plus ou moins spéciales, et souvent tout artificielles, que font surgir de semblables oppositions.

Ātmâ pénètre toutes choses, qui sont comme ses modifications accidentelles, et qui, suivant l'expression de Râmânuja, « constituent en quelque sorte son corps (ce mot ne devant être pris ici que dans un sens purement analogique), qu'elles soient d'ailleurs de nature intelligente ou non-intelligente », c'est-à-dire, suivant les conceptions occidentales, « spirituelles » aussi bien que « matérielles », car cela, n'exprimant qu'une diversité de conditions dans la manifestation, ne fait aucune différence au regard du principe inconditionné et non-manifesté. Celui-ci, en effet, est le « Suprême Soi » (c'est la traduction littérale de *Paramâtmâ*) de tout ce qui existe, sous quelque mode que ce soit, et il demeure toujours « le même » à travers la multiplicité indéfinie des degrés de l'Existence, entendu au sens universel, aussi bien qu'au delà de l'Existence, c'est-à-dire dans la non-manifestation principielle.

Le « Soi », même pour un être quelconque, est identique en réalité à *Ātmâ*, puisqu'il est essentiellement au delà de toute distinction et de toute particularisation ; et c'est pourquoi, en sanskrit, le même mot *âtman*, aux cas autres que le nominatif, tient lieu du pronom réfléchi « soi-même ». Le

1. Nous exposerons plus complètement, dans d'autres études, la théorie métaphysique des états multiples de l'être ; nous n'en indiquons ici que ce qui est indispensable pour comprendre ce qui concerne la constitution de l'être humain.

2. Théologiquement, quand on dit que « Dieu est pur esprit », il est vraisemblable que cela ne doit pas s'entendre non plus dans le sens où « esprit » s'oppose à « matière » et où ces deux termes ne peuvent se comprendre que l'un par rapport à l'autre, car on en arriverait ainsi à une sorte de conception « démiurgique » plus ou moins voisine de celle qu'on attribue au Manichéisme ; il n'en est pas moins vrai qu'une telle expression est de celles qui peuvent facilement donner naissance à de fausses interprétations, aboutissant à substituer « un être » à l'*Être pur*.

« Soi » n'est donc point vraiment distinct d'*Âtmâ*, si ce n'est lorsqu'on l'envisage particulièrement et « distinctivement » par rapport à un être, et même, plus précisément, par rapport à un certain état défini de cet être, tel que l'état humain, et, seulement en tant qu'on le considère sous ce point de vue spécialisé et restreint. Dans ce cas, d'ailleurs, ce n'est pas que le « Soi » devienne effectivement distinct d'*Âtmâ* en quelque manière, car il ne peut être « autre que soi-même », comme nous le disions plus haut, il ne saurait évidemment être affecté par le point de vue dont on l'envisage, non plus que par aucune autre contingence. Ce qu'il faut dire, c'est que, dans la mesure même où l'on fait cette distinction, on s'écarte de la considération directe du « Soi » pour ne plus considérer véritablement que son reflet dans l'individualité humaine, ou dans tout autre état de l'être, car il va sans dire que, vis-à-vis du « Soi », tous les états de manifestation sont rigoureusement équivalents et peuvent être envisagés semblablement ; mais présentement, c'est l'individualité humaine qui nous concerne d'une façon plus particulière. Ce reflet dont nous parlons détermine ce qu'on peut appeler le centre de cette individualité ; mais, si on l'isole de son principe, c'est-à-dire du « Soi » lui-même, il n'a qu'une existence purement illusoire, car c'est du principe qu'il tire toute sa réalité, et il ne possède effectivement cette réalité que par participation à la nature du « Soi », c'est-à-dire en tant qu'il s'identifie à lui par universalisation.

La personnalité, insistons-y encore, est essentiellement de l'ordre des principes au sens le plus strict de ce mot, c'est-à-dire de l'ordre universel ; elle ne peut donc être envisagée qu'au point de vue de la métaphysique pure, qui a précisément pour domaine l'Universel. Les « pseudo-métaphysiciens » de l'Occident ont pour habitude de confondre avec l'Universel des choses qui, en réalité, appartiennent à l'ordre individuel ; ou plutôt, comme ils ne conçoivent aucunement l'Universel, ce à quoi ils appliquent abusivement ce nom est d'ordinaire le général, qui n'est proprement qu'une simple extension de l'individuel. Certains poussent la confusion encore plus loin : les philosophes « empiristes », qui ne peuvent pas même concevoir le général, l'assimilent au collectif, qui n'est véritablement que du particulier ; et, par ces dégradations successives, on en arrive finalement à rabaisser toutes choses au niveau de la connaissance sensible, que beaucoup considèrent en effet comme la seule possible, parce que leur horizon mental ne s'étend pas au delà de ce domaine et qu'ils voudraient imposer à tous les limitations qui ne résultent que de leur propre incapacité, soit naturelle, soit acquise par une éducation spéciale.

Pour prévenir toute méprise du genre de celles que nous venons de signaler, nous donnerons ici, une fois pour toutes, le tableau suivant, qui précise les distinctions essentielles à cet égard, et auquel nous prions nos lecteurs de se reporter en toute occasion où ce sera nécessaire, afin d'éviter des redites par trop fastidieuses :



Il importe d'ajouter que la distinction de l'Universel et de l'individuel ne doit point être regardée comme une corrélation, car le second des deux termes, s'annulant rigoureusement au regard du premier, ne saurait lui être opposé en aucune façon. Il en est de même en ce qui concerne le non-manifesté et le manifesté ; d'ailleurs, il pourrait sembler au premier abord que l'Universel et le non-manifesté doivent coïncider, et, d'un certain point de vue, leur identification serait en effet justifiée, puisque, métaphysiquement, c'est le non-manifesté qui est tout l'essentiel. Cependant, il faut tenir compte de certains états de manifestation qui, étant informels, sont par là-même supra-individuels ; si donc on ne distingue que l'Universel et l'individuel, on devra forcément rapporter ces états à l'Universel, ce qu'on pourra d'autant mieux faire qu'il s'agit d'une manifestation qui est encore principielle en quelque sorte, au moins par comparaison avec les états individuels ; mais cela, bien entendu, ne doit pas faire oublier que tout ce qui est manifesté, même à ces degrés supérieurs, est nécessairement conditionné, c'est-à-dire relatif. Si l'on considère les choses de cette façon, l'Universel sera, non plus seulement le non-manifesté, mais l'informel, comprenant à la fois le non-manifesté et les états de manifestation supra-individuels ; quant à l'individuel, il contient tous les degrés de la manifestation formelle, c'est-à-dire tous les états où les êtres sont revêtus de formes, car ce qui caractérise proprement l'individualité et la constitue essentiellement comme telle, c'est précisément

la présence de la forme parmi les conditions limitatives qui définissent et déterminent un état d'existence. Nous pouvons encore résumer ces dernières considérations dans le tableau suivant :

Universel	{	Non-manifestation Manifestation informelle
Individuel . . .	{	Manifestation formelle
		État subtil État grossier

Les expressions d'« état subtil » et d'« état grossier », qui se réfèrent à des degrés différents de la manifestation formelle, seront expliqués plus loin ; mais nous pouvons indiquer dès maintenant que cette dernière distinction ne vaut qu'à la condition de prendre pour point de départ l'individualité humaine, ou plus exactement le monde corporel ou sensible. L'« état grossier » en effet, n'est pas autre chose que l'existence corporelle elle-même, à laquelle l'individualité humaine, comme on le verra, n'appartient que par une de ses modalités, et non dans son développement intégral ; quant à l'« état subtil », il comprend, d'une part, les modalités extra-corporelles de l'être humain, ou de tout autre être situé dans le même état d'existence, et aussi, d'autre part, tous les états individuels autres que celui-là. On voit que ces deux termes ne sont vraiment pas symétriques et ne peuvent même pas avoir de commune mesure, puisque l'un d'eux ne représente qu'une portion de l'un des états indéfiniment multiples qui constituent la manifestation formelle, tandis que l'autre comprend tout le reste de cette manifestation ¹. La symétrie ne se retrouve jusqu'à un certain point que si l'on se restreint à la considération de la seule individualité humaine, et c'est d'ailleurs à ce point de vue que la distinction dont il s'agit est établie en premier lieu par la doctrine hindoue ; même si l'on dépasse ensuite ce point de vue, et même si on ne l'a envisagé que pour arriver à le dépasser effectivement, il n'en est pas moins vrai que c'est là ce qu'il nous faut inévitablement prendre comme base et comme terme de comparaison, puisque c'est ce qui concerne l'état où nous nous trouvons actuellement. Nous dirons donc que l'être humain, envisagé dans son intégralité, comporte un certain ensemble de possibilités qui constituent sa modalité corporelle ou grossière, plus une multitude d'autres possibilités qui, s'étendant en divers sens au delà de celle-ci, constituent ses modalités subtiles ; mais toutes ces possibilités réunies ne représentent pourtant qu'un seul et même degré de l'Existence universelle. Il résulte de là que l'individualité humaine est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins que ne le croient d'ordinaire les Occidentaux : beaucoup plus, parce qu'ils n'en connaissent guère que la modalité corporelle, qui n'est qu'une portion infime de ses possibilités ; mais aussi beaucoup moins, parce que cette individualité, loin d'être réellement l'être total, n'est qu'un état de cet être, parmi une indéfinité d'autres états, dont la somme elle-même n'est encore rien au regard de la personnalité, qui seule est l'être véritable, parce qu'elle seule est son état permanent et inconditionné, et qu'il n'y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel. Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d'une façon relative, en raison de sa dépendance à l'égard du principe et en tant qu'il en reflète quelque chose, comme l'image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet sans lequel elle n'aurait aucune existence ; mais cette moindre réalité, qui n'est que participée, est illusoire par rapport à la réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l'objet ; et, si l'on prétendait l'isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple. On comprend par là que l'existence, c'est-à-dire l'être conditionné et manifesté, soit à la fois réelle en un certain sens et illusoire en un autre sens ; et c'est un des points essentiels que n'ont jamais compris

1. Nous pouvons faire comprendre cette asymétrie par une remarque d'application courante, qui relève simplement de la logique ordinaire : si l'on considère une attribution ou une qualité quelconque, on divise par là-même toutes les choses possibles en deux groupes, qui sont, d'une part, celui des choses qui possèdent cette qualité, et, d'autre part, celui des choses qui ne la possèdent pas ; mais, tandis que le premier groupe se trouve ainsi défini et déterminé positivement, le second, qui n'est caractérisé que d'une façon purement négative, n'est nullement limité par là et est véritablement indéfini ; il n'y a donc ni symétrie, ni commune mesure entre ces deux groupes, qui ainsi ne constituent pas réellement une division binaire, et dont la distinction ne vaut d'ailleurs évidemment qu'au point de vue spécial de la qualité prise comme point de départ, puisque le second groupe n'a aucune homogénéité et peut comprendre des choses qui n'ont rien de commun entre elles, ce qui n'empêche pourtant pas cette division d'être vraiment valable sous le rapport considéré. Or c'est bien de cette façon que nous distinguons le manifesté et le non-manifesté, puis, dans le manifesté, le formel et l'informel, et enfin, dans le formel lui-même, le corporel et l'incorporel.

les Occidentaux qui ont outrageusement déformé le *Vêdânta* par leurs interprétations erronées et pleines de préjugés.

Nous devons encore avertir plus spécialement les philosophes que l'Universel et l'individuel ne sont point pour nous ce qu'ils appellent des « catégories » ; et nous leur rappellerons, car les modernes semblent l'avoir quelque peu oublié, que les « catégories », au sens aristotélicien de ce mot, ne sont pas autre chose que les plus généraux de tous les genres, de sorte qu'elles appartiennent encore au domaine de l'individuel, dont elles marquent d'ailleurs la limite à un certain point de vue. Il serait plus juste d'assimiler à l'Universel ce que les scolastiques nomment les « transcendants », qui dépassent précisément tous les genres, y compris les « catégories » ; mais, si ces « transcendants » sont bien de l'ordre universel, ce serait encore une erreur de croire qu'ils constituent tout l'Universel, ou même qu'ils sont ce qu'il y a de plus important à considérer pour la métaphysique pure : ils sont coextensifs à l'Être, mais ne vont point au delà de l'Être, auquel s'arrête d'ailleurs la doctrine dans laquelle ils sont ainsi envisagés. Or, si l'« ontologie » ou la connaissance de l'Être relève bien de la métaphysique, elle est fort loin d'être la métaphysique complète et totale, car l'Être n'est point le non-manifesté en soi, mais seulement le principe de la manifestation ; et, par suite, ce qui est au delà de l'Être importe beaucoup plus encore, métaphysiquement, que l'Être lui-même. En d'autres termes, c'est *Brahma*, et non *Îshwara*, qui doit être reconnu comme le Principe Suprême ; c'est ce que déclarent expressément et avant tout les *Brahma-Sûtras*, qui débutent par ces mots : « Maintenant commence l'étude de *Brahma* », à quoi Shankarâchârya ajoute ce commentaire : « En enjoignant la recherche de *Brahma*, ce premier *sûtra* recommande une étude réfléchie des textes des *Upanishads*, faite à l'aide d'une dialectique qui (les prenant pour base et pour principe) ne soit jamais en désaccord avec eux, et qui, comme eux (mais à titre de simple moyen auxiliaire), se propose pour fin la Délivrance. »

Le centre vital de l'être humain, séjour de Brahma

Le « Soi » comme nous l'avons vu dans ce qui précède, ne doit pas être distingué d'*Âtmâ* ; et, d'autre part, *Âtmâ* est identifié à *Brahma* même : c'est ce que nous pouvons appeler l'« Identité Suprême », d'une expression empruntée à l'ésotérisme islamique, dont la doctrine, sur ce point comme sur bien d'autres, et malgré de grandes différences dans la forme, est au fond la même que celle de la tradition hindoue. La réalisation de cette identité s'opère par le Yoga, c'est-à-dire l'union intime et essentielle de l'être avec le Principe Divin ou, si l'on préfère, avec l'Universel ; le sens propre de ce mot Yoga, en effet, est « union » et rien d'autre ¹, en dépit des interprétations multiples et toutes plus fantaisistes les unes que les autres qu'ont proposées les orientalistes et les théosophistes. Il faut remarquer que cette réalisation ne doit pas être considérée proprement comme une « effectuation », ou comme « la production d'un résultat non préexistant », suivant l'expression de Shankarâchârya, car l'union dont il s'agit, même non réalisée actuellement au sens où nous l'entendons ici, n'en existe pas moins potentiellement, ou plutôt virtuellement ; il s'agit donc seulement, pour l'être individuel (car ce n'est que par rapport à celui-ci qu'on peut parler de « réalisation »), de prendre effectivement conscience de ce qui est réellement et de toute éternité.

C'est pourquoi il est dit que c'est *Brahma* qui réside dans le centre vital de l'être humain, et ceci pour tout être humain quel qu'il soit, et non pas seulement pour celui qui est actuellement « uni » ou « délivré », ces deux mots désignent en somme la même chose envisagée sous deux aspects différents, le premier par rapport au Principe, le second par rapport à la manifestation ou à l'existence conditionnée. Ce centre vital est considéré comme correspondant analogiquement au plus petit ventricule (*guhâ*) du cœur (*hridaya*), mais ne doit cependant pas être confondu avec le cœur au sens ordinaire de ce mot, nous voulons dire avec l'organe physiologique qui porte ce nom, car il est en réalité le centre, non pas seulement de l'individualité corporelle, mais de l'individualité intégrale, susceptible d'une extension indéfinie dans son domaine (qui n'est d'ailleurs qu'un degré de l'Existence), et dont la modalité corporelle ne constitue qu'une portion, et même une portion très restreinte, ainsi que nous l'avons déjà dit. Le cœur est considéré comme le centre de la vie, et il l'est en effet, au point de vue physiologique, par rapport à la circulation du sang, auquel la vitalité même est essentiellement liée d'une façon toute particulière, ainsi que toutes les traditions s'accordent à le reconnaître ; mais il est en outre considéré comme tel, dans un ordre supérieur, et symboliquement en quelque sorte, par rapport à l'Intelligence universelle (au sens du terme arabe *El-Aqlu*) dans ses relations avec l'individu. Il convient de noter à ce propos que les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu'ils en faisaient aussi le siège de l'intelligence, si l'on peut employer cette façon de parler, et non du sentiment comme le font d'ordinaire les modernes ; le cerveau, en effet, n'est véritablement que l'instrument du « mental », c'est-à-dire de la pensée en mode réfléchi et discursif ; et ainsi, suivant un symbolisme que nous avons déjà indiqué précédemment, le cœur correspond au soleil et le cerveau à la lune. Il va de soi, d'ailleurs, que, quand on désigne comme le cœur le centre de l'individualité intégrale, il faut bien prendre garde que ce qui n'est qu'une analogie ne doit pas être regardé comme une assimilation, et qu'il n'y a là proprement qu'une correspondance, qui n'a du reste rien d'arbitraire, mais qui est parfaitement fondée, bien que nos contemporains soient sans doute portés par leurs habitudes à en méconnaître les raisons profondes.

« Dans ce séjour de *Brahma* (*Brahma-pura*) », c'est-à-dire dans le centre vital dont nous venons de parler, « est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Âkâsha*) ; on doit rechercher Ce qui est dans ce lieu, et on Le connaîtra » ². Ce qui réside en ce centre de l'individualité, en effet, ce n'est pas seulement l'élément éthéré, principe des quatre autres éléments sensibles, comme pourraient le croire ceux qui s'arrêteraient au sens le plus extérieur, c'est-à-dire à celui qui se réfère uniquement au monde corporel, dans lequel cet élément joue bien le rôle de principe, mais dans une acception toute relative, comme ce monde lui-même est éminemment relatif, et c'est cette acception qu'il s'agit précisément de transposer analogiquement. Ce n'est même qu'à titre de « support » pour cette transposition que l'Éther est ici désigné, et la fin même du texte l'indique expressément, puisque, s'il ne s'agissait pas d'autre chose en réalité, il

1. La racine de ce mot se retrouve, à peine altérée, dans le latin *jungere* et ses dérivés.

2. *Chhândogya Upanishad*, 8^{ème} Prapâthaka, 1^{er} Khandâ, shruti 1.

n'y aurait évidemment rien à rechercher ; et nous ajouterons encore que le lotus et la cavité dont il est question doivent être aussi envisagés symboliquement, car ce n'est point littéralement qu'il faut entendre une telle « localisation », dès lors qu'on dépasse le point de vue de l'individualité corporelle, les autres modalités n'étant plus soumises à la condition spatiale.

Ce dont il s'agit véritablement, ce n'est pas même seulement l'« âme vivante » (*jīvâtâmâ*), c'est-à-dire la manifestation particulière du « Soi » dans la vie (*jîva*), donc dans l'individu humain, envisagé plus spécifiquement sous l'aspect vital qui exprime une des conditions d'existence définissant proprement son état, et qui d'ailleurs s'applique à tout l'ensemble de ses modalités. En effet, métaphysiquement, cette manifestation ne doit pas être considérée séparément de son principe, qui est le « Soi » ; et, si celui-ci apparaît comme *jîva* dans le domaine de l'existence individuelle, donc en mode illusoire, il est *Âtmâ* dans la réalité suprême. « Cet *Âtmâ*, qui réside dans le cœur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet ; cet *Âtmâ*, qui réside dans le cœur, est aussi plus grand que la terre (le domaine de la manifestation grossière), plus grand que l'atmosphère (le domaine de la manifestation subtile), plus grand que le ciel (le domaine de la manifestation informelle), plus grand que tous ces mondes ensemble (c'est-à-dire au delà de toute manifestation, étant l'inconditionné) » ¹. C'est que, en effet, l'analogie devant s'appliquer en sens inverse comme nous l'avons déjà signalé, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principiel est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifestation ². Pour prendre des termes de comparaison dans le domaine mathématique, afin de rendre la chose plus compréhensible, c'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement de ses propres virtualités ³ ; c'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais qu'elle est le plus grand en principe, puisqu'elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même. Le « Soi » n'est que potentiellement dans l'individu, tant que l'« Union » n'est pas réalisée ⁴, et c'est pourquoi il est comparable à une graine ou à un germe ; mais l'individu et la manifestation tout entière ne sont que par lui et n'ont de réalité que par participation à son essence, et il dépasse immensément toute existence, étant le Principe unique de toutes choses.

Si nous disons que le « Soi » est potentiellement dans l'individu, et que l'« Union » n'existe

1. *Chhândogya Upanishad*, 3^{ème} Prapâthaka, 14^{ème} Khanda, shruti 3. – Il est impossible de ne pas se souvenir ici de cette parabole de l'Évangile : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevê qu'un homme prend et sème dans son champ ; ce grain est la plus petite de toutes les semences, mais, lorsqu'il est crû, il est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches » (*St Matthieu*, XIII, 31 et 32). Bien que le point de vue soit assurément différent, on comprendra facilement comment la conception du « Royaume des Cieux » peut être transposée métaphysiquement : la croissance de l'arbre est le développement des possibilités ; et il n'est pas jusqu'aux « oiseaux du ciel », représentant alors les états supérieurs de l'être, qui ne rappellent un symbolisme similaire employé dans un autre texte des *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis, résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger » (*Mundaka Upanishad*, 3^{ème} Mundaka, 1^{er} Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, shruti 6). Le premier de ces deux oiseaux est *jīvâtâmâ*, qui est engagé dans le domaine de l'action et de ses conséquences ; le second est l'*Âtmâ* inconditionné, qui est pure Connaissance ; et, s'ils sont inséparablement unis, c'est que celui-là ne se distingue de celui-ci qu'en mode illusoire.

2. Ici aussi, nous trouvons la même chose exprimée très nettement dans l'Évangile : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers » (*St Matthieu*, XX, 16).

3. Même à un point de vue plus extérieur, celui de la géométrie ordinaire et élémentaire, on peut faire remarquer ceci : par déplacement continu, le point engendre la ligne, la ligne engendre la surface, la surface engendre le volume ; mais, en sens inverse, la surface est l'intersection de deux volumes, la ligne est l'intersection de deux surfaces, le point est l'intersection de deux lignes.

4. En réalité, d'ailleurs, c'est l'individu qui est dans le « Soi », et l'être en prend effectivement conscience quand l'« Union » est réalisée ; mais cette prise de conscience implique l'affranchissement des limitations qui constituent l'individualité comme telle, et qui, plus généralement, conditionnent toute manifestation. Quand nous parlons du « Soi » comme étant d'une certaine façon dans l'individu, c'est au point de vue de la manifestation que nous nous plaçons, et c'est là encore une application du sens inverse.

que virtuellement avant la réalisation, il va de soi que cela ne doit s'entendre que du point de vue de l'individu lui-même. En effet, le « Soï » n'est affecté par aucune contingence, puisqu'il est essentiellement inconditionné ; il est immuable dans sa « permanente actualité », et ainsi il ne saurait avoir en soi rien de potentiel. Aussi faut-il avoir bien soin de distinguer « potentialité » et « possibilité » : le premier de ces deux mots implique l'aptitude à un certain développement, il suppose une « actualisation » possible, et il ne peut donc s'appliquer qu'à l'égard du « devenir » ou de la manifestation ; au contraire, les possibilités, envisagées dans l'état principiel et non-manifesté, qui exclut tout « devenir », ne sauraient aucunement être regardées comme potentielles. Seulement, pour l'individu, toutes les possibilités qui le dépassent apparaissent comme potentielles, parce que, en tant qu'il se considère en mode « séparatif », comme s'il avait par lui-même son être propre, ce qu'il peut en atteindre n'est proprement qu'un reflet (*âbhâsa*), et non ces possibilités mêmes ; et, bien que ce ne soit là qu'une illusion, on peut dire que celles-ci demeurent toujours potentielles pour l'individu, puisque ce n'est pas en tant qu'individu qu'il peut les atteindre, et que, dès qu'elles sont réalisées, il n'y a véritablement plus d'individualité, comme nous l'expliquerons plus complètement quand nous aurons à parler de la « Délivrance ». Mais, ici, nous devons nous placer au delà du point de vue individuel, auquel, tout en le déclarant illusoire, nous n'en reconnaissons pas moins la réalité dont il est susceptible dans son ordre ; alors même que nous considérons l'individu, ce ne peut être qu'en tant qu'il dépend essentiellement du Principe, unique fondement de cette réalité, et en tant que, virtuellement ou effectivement, il s'intègre à l'être total ; métaphysiquement, tout doit être en définitive rapporté au Principe, qui est le « Soï ».

Ainsi, ce qui réside dans le centre vital, au point de vue physique, c'est l'Éther ; au point de vue psychique, c'est l'« âme vivante », et, jusque-là, nous ne dépassons pas le domaine des possibilités individuelles ; mais aussi, et surtout, au point de vue métaphysique, c'est le « Soï » principiel et inconditionné. C'est donc vraiment l'« Esprit Universel » (*Âtmâ*), qui est, en réalité, *Brahma* même, le « Suprême Ordonnateur » ; et ainsi se trouve pleinement justifiée la désignation de ce centre comme *Brahma-pura*. Or *Brahma*, considéré de cette manière dans l'homme (et on pourrait le considérer semblablement par rapport à tout état de l'être), est appelé *Purusha*, parce qu'il repose ou habite dans l'individualité (il s'agit, redisons-le encore, de l'individualité intégrale, et non pas seulement de l'individualité restreinte à sa modalité corporelle) comme dans une ville (*puri-shaya*), car *pura*, au sens propre et littéral, signifie « ville »¹.

Dans le centre vital, résidence de *Purusha*, « le soleil ne brille point, ni la lune, ni les étoiles, ni les éclairs ; bien moins encore ce feu visible (l'élément igné sensible, ou *Têjas*, dont la visibilité est la qualité propre). Tout brille après le rayonnement de *Purusha* (en réfléchissant sa clarté) ; c'est par sa splendeur que ce tout (l'individualité intégrale considérée comme « microcosme ») est illuminé »². Et on lit de même dans la *Bhagavad-Gîtâ*³ : « Il faut rechercher le lieu (symbolisant un état) d'où il n'y a pas de retour (à la manifestation), et se réfugier dans le *Purusha* primordial de qui est issue l'impulsion originelle (de la manifestation universelle)... Ce lieu, ni le soleil, ni la lune, ni le feu

1. Cette explication du mot *Purusha* ne doit sans doute pas être regardée comme une dérivation étymologique ; elle relève du *Nirukta*, c'est-à-dire d'une interprétation qui se base principalement sur la valeur symbolique des éléments dont les mots sont composés, et ce mode d'explication, généralement incompris des orientalistes, est assez comparable à celui qui se rencontre dans la *Qabbalah* hébraïque ; il n'était même pas entièrement inconnu des Grecs, et l'on peut en trouver des exemples dans le *Cratyle* de Platon. – Quant à la signification de *Purusha*, on pourrait faire remarquer aussi que *puru* exprime une idée de « plénitude ».

2. *Katha Upanishad*, 2^{ème} Adhyâya, 5^{ème} Valli, shruti 15 ; *Mundaka Upanishad*, 2^{ème} Mundaka, 2^{ème} Khanda, shruti 10 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 6^{ème} Adhyâya, shruti 14.

3. On sait que la *Bhagavad-Gîtâ* est un épisode du *Mahâbhârata*, et nous rappellerons à ce propos que les *Itihâsas*, c'est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, sont tout autre chose que de simples « poèmes épiques » au sens « profane » où l'entendent les Occidentaux.

ne l'éclaire : c'est là mon séjour suprême » ¹. *Purusha* est représenté comme une lumière (*jyotis*), parce que la lumière symbolise la Connaissance ; et il est la source de toute autre lumière, qui n'est en somme que sa réflexion, toute connaissance relative ne pouvant exister que par participation, si indirecte et si lointaine soit elle, à l'essence de la Connaissance suprême. Dans la lumière de cette Connaissance, toutes choses sont en parfaite simultanéité, car, principiellement, il ne peut y avoir qu'un « éternel présent », l'immutabilité excluant toute succession ; et ce n'est que dans l'ordre du manifesté que se traduisent en mode successif (ce qui ne veut pas dire forcément temporel) les rapports des possibilités qui, en soi, sont éternellement contenues dans le Principe. « Ce *Purusha*, de la grandeur d'un pouce, (*angushtha-mâtra*, expression qui ne doit pas être entendue littéralement comme lui assignant une dimension spatiale, mais qui se réfère à la même idée que la comparaison avec une graine) ², est d'une luminosité claire comme un feu sans fumée (sans aucun mélange d'obscurité ou d'ignorance) ; il est le maître du passé et du futur (étant éternel, donc omniprésent, de sorte qu'il contient actuellement tout ce qui apparaît comme passé et comme futur par rapport à un moment quelconque de la manifestation, ceci pouvant d'ailleurs être transposé en dehors du mode spécial de succession qui est proprement le temps) ; il est aujourd'hui (dans l'état actuel qui constitue l'individualité humaine) et il sera demain (et dans tous les cycles ou états d'existence) tel qu'il est (en soi, principiellement, de toute éternité) » ³.

1. *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 4 et 6. – Il y a dans ces textes une similitude intéressante à signaler avec ce passage de la description de la « Jérusalem Céleste » dans l'*Apocalypse*, XXI, 23 : « Et cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune, parce que c'est la gloire de Dieu qui l'éclaire, et que l'Agneau en est la lampe. » On voit par là que la « Jérusalem Céleste » n'est pas sans rapports avec la « ville de *Brahma* » ; et, pour ceux qui connaissent la relation qui unit l'« Agneau » du symbolisme chrétien à l'*Agni* védique, le rapprochement est encore plus significatif. – Sans pouvoir insister sur ce dernier point, nous dirons, pour éviter toute fausse interprétation, que nous ne prétendons nullement établir une relation étymologique entre *Agnus* et *Ignis* (équivalent latin d'*Agni*) ; mais des rapprochements phonétiques comme celui qui existe entre ces deux mots jouent souvent un rôle important dans le symbolisme ; et d'ailleurs, pour nous, il n'y a là rien de fortuit, tout ce qui est ayant une raison d'être, y compris les formes du langage. Il convient encore de noter, sous le même rapport, que le véhicule d'*Agni* est un bélier.

2. On pourrait aussi, à ce propos, établir une comparaison avec l'« endogénie de l'Immortel », telle qu'elle est enseignée par la tradition taoïste, ainsi qu'avec le *luz* ou « noyau d'immortalité » de la tradition hébraïque.

3. *Katha Upanishad*, 2^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Vallî, shrutis 12 et 13. – Dans l'ésotérisme islamique, la même idée est exprimée, en des termes presque identiques, par Mohyiddin ibn Arabi dans son *Traité de l'Unité (Risâlatul-Ahadiyah)* : « Il (*Allah*) est maintenant tel qu'il était (de toute éternité) tous les jours en l'état de Créateur Sublime. » La seule différence porte sur l'idée de « création », qui n'apparaît que dans les doctrines traditionnelles qui, partiellement au moins, se rattachent au Judaïsme ; ce n'est d'ailleurs, au fond, qu'une façon spéciale d'exprimer ce qui se rapporte à la manifestation universelle et à sa relation avec le Principe.

Purusha et Prakriti

Nous devons maintenant considérer *Purusha*, non plus en soi-même, mais par rapport à la manifestation ; et ceci nous permettra de mieux comprendre ensuite comment il peut être envisagé sous plusieurs aspects, tout en étant un en réalité. Nous dirons donc que *Purusha*, pour que la manifestation se produise, doit entrer en corrélation avec un autre principe, bien qu'une telle corrélation soit inexistante quant à son aspect le plus élevé (*uttama*), et qu'il n'y ait véritablement point d'autre principe, sinon dans un sens relatif, que le Principe Suprême ; mais, dès qu'il s'agit de la manifestation, même principiellement, nous sommes déjà dans le domaine de la relativité. Le corrélatif de *Purusha* est alors *Prakriti*, la substance primordiale indifférenciée ; c'est le principe passif, qui est représenté comme féminin, tandis que *Purusha*, appelé aussi *Pumas*, est le principe actif, représenté comme masculin ; et, demeurant d'ailleurs eux-mêmes non-manifestés, ce sont là les deux pôles de toute manifestation. C'est l'union de ces deux principes complémentaires qui produit le développement intégral de l'état individuel humain, et cela par rapport à chaque individu ; et il en est de même pour tous les états manifestés de l'être autres que cet état humain, car, si nous avons à considérer celui-ci plus spécialement, il importe de ne jamais oublier qu'il n'est qu'un état parmi les autres, et que ce n'est pas à la limite de la seule individualité humaine, mais bien à la limite de la totalité des états manifestés, en multiplicité indéfinie, que *Purusha* et *Prakriti* nous apparaissent comme résultant en quelque sorte d'une polarisation de l'être principiel.

Si, au lieu de considérer chaque individu isolément, on considère l'ensemble du domaine formé par un degré déterminé de l'Existence, tel que le domaine individuel où se déploie l'état humain, ou n'importe quel autre domaine analogue de l'existence manifestée, défini semblablement par un certain ensemble de conditions spéciales et limitatives, *Purusha* est, pour un tel domaine (comprenant tous les êtres qui y développent, tant successivement que simultanément, leurs possibilités de manifestation correspondantes), assimilé à *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », expression de *Brahma* même en tant qu'il est conçu comme Volonté Divine et Ordonnateur Suprême ¹. Cette Volonté se manifeste plus particulièrement, dans chaque cycle spécial d'existence, comme le *Manu* de ce cycle, qui lui donne sa Loi (*Dharma*) ; en effet, *Manu*, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs, ne doit aucunement être regardé comme un personnage ni comme un « mythe » (du moins au sens vulgaire de ce mot), mais bien comme un principe, qui est proprement l'Intelligence cosmique, image réfléchie de *Brahma* (et en réalité une avec Lui), s'exprimant comme le Législateur primordial et universel ². De même que *Manu* est le prototype de l'homme (*mânava*), le couple *Purusha-Prakriti*, par rapport à un état d'être déterminé, peut être considéré comme équivalent, dans le domaine d'existence qui correspond à cet état, à ce que l'ésotérisme islamique appelle l'« Homme Universel » (*El-Insânul-kâmil*) ³, conception qui peut d'ailleurs être étendue ensuite à tout l'ensemble des états manifestés, et qui établit alors l'analogie constitutive de la manifestation universelle et de sa modalité individuelle humaine ⁴, ou, pour employer le langage de certaines écoles occidentales, du « macrocosme » et du « microcosme » ⁵.

Maintenant, il est indispensable de remarquer que la conception du couple *Purusha-Prakriti* n'a

1. *Prajâpati* est aussi *Vishwakarma*, le « principe constructif universel » ; son nom et sa fonction sont d'ailleurs susceptibles d'applications multiples et plus ou moins spécialisées, suivant qu'on les rapporte ou non à la considération de tel ou tel cycle ou état déterminé.

2. Il est intéressant de noter que, dans d'autres traditions, le Législateur primordial est aussi désigné par des noms dont la racine est la même que celle du *Manu* hindou : tels sont, notamment, le *Ménès* ou *Mina* des Égyptiens, le *Minos* des Grecs et le *Menu* des Celtes ; c'est donc une erreur de regarder ces noms comme désignant des personnages historiques.

3. C'est l'*Adam Qadmôn* de la *Qabbalah* hébraïque ; c'est aussi le « Roi » (*Wang*) de la tradition extrême-orientale (*Tao-te-king*, XXV).

4. Nous rappelons que c'est sur cette analogie que repose essentiellement l'institution des castes. – Sur le rôle de *Purusha* envisagé au point de vue que nous indiquons ici, voir notamment le *Purusha-Sûkta* du *Rig-Vêda*, X, 90. – *Vishwakarma*, aspect ou fonction de l'« Homme Universel », correspond au « Grand Architecte de l'Univers » des initiations occidentales.

5. Ces termes appartiennent en propre à l'Hermétisme, et ils sont de ceux pour lesquels nous estimons n'avoir pas à nous occuper de l'emploi plus ou moins abusif qui a pu en être fait par les pseudo-ésotéristes contemporains.

aucun rapport avec une conception « dualiste » quelconque, et que, en particulier, elle est totalement différente du dualisme « esprit-matière » de la philosophie occidentale moderne, dont l'origine est en réalité imputable au cartésianisme. *Purusha* ne peut pas être regardé comme correspondant à la notion philosophique d'« esprit », ainsi que nous l'avons déjà indiqué à propos de la désignation d'*Âtmâ* comme l'« Esprit Universel », qui n'est acceptable qu'à la condition d'être entendue dans un sens tout autre que celui-là ; et, en dépit des assertions de bon nombre d'orientalistes, *Prakriti* correspond encore bien moins à la notion de « matière », qui, d'ailleurs, est si complètement étrangère à la pensée hindoue qu'il n'existe en sanskrit aucun mot par lequel elle puisse se traduire, même très approximativement, ce qui prouve qu'une telle notion n'a rien de vraiment fondamental. Du reste, il est très probable que les Grecs eux-mêmes n'avaient pas la notion de la matière telle que l'entendent les modernes, tant philosophes que physiciens ; en tout cas, le sens du mot $\nu\lambda\eta$, chez Aristote, est bien celui de « substance » dans toute son universalité, et $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ (que le mot « forme » rend assez mal en français, à cause des équivoques auxquelles il peut trop aisément donner lieu) correspond non moins exactement à l'« essence » envisagée comme corrélatrice de cette « substance ». En effet, ces termes d'« essence » et de « substance », pris dans leur acception la plus étendue, sont peut-être, dans les langues occidentales, ceux qui donnent l'idée la plus exacte de la conception dont il s'agit, conception d'ordre beaucoup plus universel que celle de l'« esprit » et de la « matière », et dont cette dernière ne représente tout au plus qu'un aspect très particulier, une spécification par rapport à un état d'existence déterminé, en dehors duquel elle cesse entièrement d'être valable, au lieu d'être applicable à l'intégralité de la manifestation universelle, comme l'est celle de l'« essence » et de la « substance ». Encore faut-il ajouter que la distinction de ces dernières, si primordiale qu'elle soit par rapport à toute autre, n'en est pas moins relative : c'est la première de toutes les dualités, celle dont toutes les autres dérivent directement ou indirectement, et c'est là que commence proprement la multiplicité ; mais il ne faut pas voir dans cette dualité l'expression d'une irréductibilité absolue qui ne saurait nullement s'y trouver : c'est l'Être Universel qui, par rapport à la manifestation dont Il est le principe, se polarise en « essence » et en « substance », sans d'ailleurs que son unité intime en soit aucunement affectée. Nous rappellerons à ce propos que le *Védânta*, par là-même qu'il est purement métaphysique, est essentiellement la « doctrine de la non-dualité » (*advaita-vâda*)¹ ; et, si le *Sânkhya* a pu paraître « dualiste » à ceux qui ne l'ont pas compris, c'est que son point de vue s'arrête à la considération de la première dualité, ce qui ne l'empêche point de laisser possible tout ce qui le dépasse, contrairement à ce qui a lieu pour les conceptions systématiques qui sont le propre des philosophes.

Il nous faut préciser encore ce qu'est *Prakriti*, qui est le premier des vingt-cinq principes (*tattvas*) énumérés dans le *Sânkhya* ; mais nous avons dû envisager *Purusha* avant *Prakriti*, parce qu'il est inadmissible que le principe plastique ou substantiel (au sens strictement étymologique de ce dernier mot, exprimant le « substratum universel », c'est-à-dire le support de toute manifestation)² soit doué de « spontanéité », puisqu'il est purement potentiel et passif, apte à toute détermination, mais n'en possédant actuellement aucune. *Prakriti* ne peut donc pas être vraiment cause par elle-même (nous voulons parler de la « causalité efficiente », en dehors de l'action ou plutôt de l'influence du principe essentiel, qui est *Purusha*, et qui est, pourrait-on dire, le « déterminant » de la manifestation ; toutes les choses manifestées sont bien produites par *Prakriti*, dont elles sont comme des modifications ou des déterminations, mais, sans la présence de *Purusha*, ces productions seraient dépourvues de toute réalité. L'opinion d'après laquelle *Prakriti* se suffirait à elle-même comme principe de la manifestation ne pourrait être tirée que d'une conception tout à fait erronée du *Sânkhya*, provenant

1. Nous avons expliqué, dans notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, que ce « non-dualisme » ne doit pas être confondu avec le « monisme », qui, quelque forme qu'il prenne, est, comme le « dualisme », d'ordre simplement philosophique et non métaphysique ; il n'a rien de commun non plus avec le « panthéisme », et il peut d'autant moins lui être assimilé que cette dernière dénomination, lorsqu'elle est employée dans un sens raisonnable, implique toujours un certain « naturalisme » qui est proprement antimétaphysique.

2. Ajoutons, pour écarter toute erreur possible d'interprétation, que le sens où nous entendons ainsi la « substance » n'est nullement celui dans lequel Spinoza a employé ce même terme, car, par un effet de la confusion « panthéiste », il s'en sert pour désigner l'Être Universel lui-même, du moins dans la mesure où il est capable de le concevoir ; et, en réalité, l'Être Universel est au delà de la distinction de *Purusha* et *Prakriti*, qui s'unifient en lui comme en leur principe commun.

simplement de ce que, dans cette doctrine, ce qui est appelé « production » est toujours envisagé exclusivement du côté « substantiel », et peut-être aussi de ce que *Purusha* n'y est énuméré que comme le vingt-cinquième *tattwa*, d'ailleurs entièrement indépendant des autres, qui comprennent *Prakriti* et toutes ses modifications ; une semblable opinion, du reste, serait formellement contraire à l'enseignement du *Vêda*.

Mûla-Prakriti est la « Nature primordiale » (appelée en arabe *El-Fitrah*), racine de toutes les manifestations (car *mûla* signifie « racine ») ; elle est aussi désignée comme *Pradhâna*, c'est-à-dire « ce qui est posé avant » toutes choses, comme contenant en puissance toutes les déterminations ; selon les *Purânas*, elle est identifiée avec *Mâyâ*, conçue comme « mère des formes ». Elle est indifférenciée (*avyakta*) et « indistinctible », n'étant point composée de parties ni douée de qualités, pouvant seulement être induite par ses effets, puisqu'on ne saurait la percevoir en elle-même, et productive sans être elle-même production. « Racine, elle est sans racine, car elle ne serait pas racine, si elle-même avait une racine »¹. *Prakriti*, racine de tout, n'est pas production. Sept principes, le grand (*Mahat*, qui est le principe intellectuel ou *Buddhi*) et les autres (*ahankâra* ou la conscience individuelle, qui engendre la notion du « moi », et les cinq *tanmâtras* ou déterminations essentielles des choses), sont en même temps productions (de *Prakriti*) et productifs (par rapport aux suivants). Seize (les onze *indriyas* ou facultés de sensation et d'action, y compris le *manas* ou « mental », et les cinq *bhûtas* ou éléments substantiels et sensibles) sont productions (improductives). *Purusha* n'est ni production ni productif (en lui-même)², bien que ce soit son action, ou mieux son activité « non-agissante », suivant une expression que nous empruntons à la tradition extrême-orientale, qui détermine essentiellement tout ce qui est production substantielle en *Prakriti*³.

Nous ajouterons, pour compléter ces notions, que *Prakriti*, tout en étant nécessairement une dans son « indistinction », contient en elle-même une triplicité qui, en s'actualisant sous l'influence « ordonnatrice » de *Purusha*, donne naissance à ses multiples déterminations. En effet, elle possède trois *gunas* ou qualités constitutives, qui sont en parfait équilibre dans son indifférenciation primordiale ; toute manifestation ou modification de la substance représente une rupture de cet équilibre, et les êtres, dans leurs différents états de manifestation, participent des trois *gunas* à des degrés divers et, pour ainsi dire, suivant des proportions indéfiniment variées. Ces *gunas* ne sont donc pas des états, mais des conditions de l'Existence universelle, auxquelles sont soumis tous les êtres manifestés, et qu'il faut avoir soin de distinguer des conditions spéciales qui déterminent et définissent tel ou tel état ou mode de la manifestation. Les trois *gunas* sont : *sattwa*, la conformité à l'essence pure de l'Être (*Sat*), qui est identifiée à la Lumière intelligible ou à la Connaissance, et représentée comme une tendance ascendante ; *rajas*, l'impulsion expansive, selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance, et représentée comme une tendance descendante. Nous nous bornerons ici à ces définitions, que nous avons déjà indiquées ailleurs ; ce n'est pas le lieu d'exposer plus complètement ces considérations, qui sont quelque peu en dehors de notre sujet, ni de parler des applications diverses auxquelles elles donnent lieu, notamment en ce qui concerne la théorie cosmologique des éléments ; ces développements trouveront mieux leur place dans d'autres études.

1. *Sânkhya-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, sûtra 67.

2. *Sânkhya-Kârikâ*, shloka 3.

3. Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, traduits en français par G. Pauthier, 1^{er} Essai) a signalé avec raison la concordance remarquable qui existe entre le dernier passage cité et les suivants, tirés du traité *De Divisione Naturæ* de Scot Érigène : « la division de la Nature me paraît devoir être établie selon quatre différentes espèces, dont la première est ce qui crée et n'est pas créé ; la seconde ce qui est créé et qui crée lui-même ; la troisième, ce qui est créé et ne crée pas ; et la quatrième enfin, ce qui n'est pas créé et ne crée pas non plus » (Livre I). « Mais la première espèce et la quatrième (respectivement assimilables à *Prakriti* et à *Purusha*) coïncident (se confondent ou plutôt s'unissent) dans la Nature Divine, car celle-ci peut être dite créatrice et incréée, comme elle est en soi, mais également ni créatrice ni créée, puisque, étant infinie, elle ne peut rien produire qui soit hors d'elle-même, et qu'il n'y a non plus aucune possibilité qu'elle ne soit pas en soi et par soi » (Livre III). On remarquera cependant la substitution de l'idée de « création » à celle de « production » ; d'autre part, l'expression de « Nature Divine » n'est pas parfaitement adéquate, car ce qu'elle désigne est proprement l'Être Universel : en réalité, c'est *Prakriti* qui est la nature primordiale, et *Purusha*, essentiellement immuable, est en dehors de la Nature, dont le nom même exprime une idée de « devenir ».

Purusha inaffectée par les modifications individuelles

D'après la *Bhagavad-Gîtâ*, « il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres, le second est l'immuable. Mais il est un autre *Purusha*, plus haut (*uttama*), qu'on appelle *Paramâtmâ*, et qui, Seigneur impérissable, pénètre et soutient les trois mondes (la terre, l'atmosphère et le ciel, représentant les trois degrés fondamentaux entre lesquels se répartissent tous les modes de la manifestation). Comme je dépasse le destructible et même l'indestructible (étant le Principe Suprême de l'un et de l'autre), je suis célébré dans le monde et dans le *Vêda* sous le nom de *Purushottama* »¹. Parmi les deux premiers *Purushas*, le « destructible » est *jîvâtmâ*, dont l'existence distincte est en effet transitoire et contingente comme celle de l'individualité elle-même, et l'« indestructible » est *Âtmâ* en tant que personnalité, principe permanent de l'être à travers tous ses états de manifestation²; quant au troisième, comme le texte même le déclare expressément, il est *Paramâtmâ*, dont la personnalité est une détermination primordiale, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut. Bien que la personnalité soit réellement au delà du domaine de la multiplicité, on peut néanmoins, en un certain sens, parler d'une personnalité pour chaque être (il s'agit naturellement de l'être total, et non d'un être envisagé isolément) : c'est pourquoi le *Sânkhya*, dont le point de vue n'atteint pas *Purushottama*, présente souvent *Purusha* comme multiple ; mais il est à remarquer que, même dans ce cas, son nom est toujours employé au singulier, pour affirmer nettement son unité essentielle. Le *Sânkhya* n'a donc rien de commun avec un « monadisme » du genre de celui de Leibnitz, dans lequel, d'ailleurs, c'est la « substance individuelle » qui est regardée comme un tout complet, formant une sorte de système clos, conception qui est incompatible avec toute notion d'ordre vraiment métaphysique.

Purusha, considéré comme identique à la personnalité, « est pour ainsi dire³ une portion (*ansha*) du Suprême Ordonnateur (qui, cependant, n'a pas réellement de parties, étant absolument indivisible et « sans dualité »), comme une étincelle l'est du feu (dont la nature est d'ailleurs tout entière en chaque étincelle) »⁴. Il n'est pas soumis aux conditions qui déterminent l'individualité, et, même dans ses rapports avec celle-ci, il demeure inaffecté par les modifications individuelles (telles, par exemple, que le plaisir et la douleur), qui sont purement contingentes et accidentelles, non essentielles à l'être, et qui proviennent toutes du principe plastique, *Prakriti* ou *Pradhâna*, comme de leur unique racine. C'est de cette substance, contenant en puissance toutes les possibilités de manifestation, que les modifications sont produites dans l'ordre manifesté, par le développement même de ces possibilités, ou, pour employer le langage aristotélicien, par leur passage de la puissance à l'acte. « Toute modification (*parinâma*), dit Vijnâna-Bhikshu, depuis la production originelle du monde (c'est-à-dire de chaque cycle d'existence) jusqu'à sa dissolution finale, provient exclusivement de *Prakriti* et de ses dérivés », c'est-à-dire des vingt-quatre premiers *tattwas* du *Sânkhya*.

1. *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 à 18.

2. Ce sont « les deux oiseaux qui résident sur un même arbre », d'après les textes des *Upanishads* que nous avons cités dans une note précédente. D'ailleurs, il est aussi question d'un arbre dans la *Katha Upanishad*, 2^{ème} Adhyâya, 6^{ème} Vallî, shruti 1, mais l'application de ce symbole est alors « macrocosmique » et non plus « microcosmique » : « Le monde est comme un figuier perpétuel (*ashwattha sanâtana*) dont la racine est élevée en l'air et dont les branches plongent dans la terre » ; et de même dans la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1 : « Il est un figuier impérissable, la racine en haut, les branches en bas, dont les hymnes du *Vêda* sont les feuilles ; celui qui le connaît, celui-là connaît le *Vêda*. » La racine est en haut parce qu'elle représente le principe, et les branches sont en bas parce qu'elles représentent le déploiement de la manifestation ; si la figure de l'arbre est ainsi renversée, c'est que l'analogie, ici comme partout ailleurs, doit être appliquée en sens inverse. Dans les deux cas, l'arbre est désigné comme le figuier sacré (*ashwattha* ou *pippala*) ; sous cette forme ou sous une autre, le symbolisme de l'« Arbre du Monde » est loin d'être particulier à l'Inde : le chêne chez les Celtes, le tilleul chez les Germains, le frêne chez les Scandinaves, jouent exactement le même rôle.

3. Le mot *iva* indique qu'il s'agit d'une comparaison (*upamâ*) ou d'une façon de parler destinée à faciliter la compréhension, mais qui ne doit pas être prise à la lettre. – Voici un texte taoïste qui exprime une idée similaire ; « Les normes de toute sorte, comme celle qui fait un corps de plusieurs organes (ou un être de plusieurs états),... sont autant de participations du Recteur Universel. Ces participations ne L'augmentent ni ne Le diminuent, car elles sont communiquées par Lui, non détachées de Lui » (*Tchoang-tseu*, ch. II ; traduction du P. Wiegner, p. 217).

4. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Pâda, sûtra 43. – Nous rappelons que nous suivons principalement, dans notre interprétation, le commentaire de Shankarâchârya.

Purusha est cependant le principe essentiel de toutes choses, puisque c'est lui qui détermine le développement des possibilités de *Prakriti* ; mais lui-même n'entre jamais dans la manifestation, de sorte que toutes choses, en tant qu'elles sont envisagées en mode distinctif, sont différentes de lui, et que rien de ce qui les concerne comme telles (constituant ce qu'on peut appeler le « devenir ») ne saurait affecter son immutabilité. « Ainsi la lumière solaire ou lunaire (susceptible de modifications multiples) paraît être identique à ce qui lui donne naissance (la source lumineuse considérée comme immuable en elle-même), mais pourtant elle en est distincte (dans sa manifestation extérieure, et de même les modifications ou les qualités manifestées sont, comme telles, distinctes de leur principe essentiel en ce qu'elles ne peuvent aucunement l'affecter). Comme l'image du soleil réfléchi dans l'eau tremble ou vacille, en suivant les ondulations de cette eau, sans cependant affecter les autres images réfléchies dans celle-ci, ni à plus forte raison l'orbe solaire lui-même, ainsi les modifications d'un individu n'affectent pas un autre individu, ni surtout le Suprême Ordonnateur Lui-même » ¹, qui est *Purushottama*, et auquel la personnalité est réellement identique en son essence, comme toute étincelle est identique au feu considéré comme indivisible quant à sa nature intime.

C'est l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*) qui est ici comparée à l'image du soleil dans l'eau, comme étant la réflexion (*âbhâsa*), dans le domaine individuel et par rapport à chaque individu, de la Lumière, principiellement une, de l'« Esprit Universel » (*Âtmâ*) ; et le rayon lumineux qui fait exister cette image et l'unit à sa source est, ainsi que nous le verrons plus loin, l'intellect supérieur (*Buddhî*), qui appartient au domaine de la manifestation informelle ². Quant à l'eau, qui réfléchit la lumière solaire, elle est habituellement le symbole du principe plastique (*Prakriti*), l'image de la « passivité universelle » ; et d'ailleurs ce symbole, avec la même signification, est commun à toutes les doctrines traditionnelles ³. Ici, cependant, il faut apporter une restriction à son sens général, car *Buddhi*, tout en étant informelle et supra-individuelle, est encore manifestée, et, par suite, relève de *Prakriti* dont elle est la première production ; l'eau ne peut donc représenter ici que l'ensemble potentiel

1. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Pâda, sûtras 46 à 53.

2. Il faut remarquer que le rayon suppose un milieu de propagation (manifestation en mode non-individualisé), et que l'image suppose un plan de réflexion (individualisation par les conditions d'un certain état d'existence).

3. On peut, à cet égard, se reporter en particulier au début de la *Genèse*, I, 2 ; « Et l'Esprit Divin était porté sur la face des Eaux. » Il y a dans ce passage une indication très nette relativement aux deux principes complémentaires dont nous parlons ici, l'Esprit correspondant à *Purusha* et les Eaux à *Prakriti*. À un point de vue différent, mais néanmoins relié analogiquement au précédent, le *Ruahh Elohim* du texte hébraïque est aussi assimilable à *Hamsa*, le Cygne symbolique, véhicule de *Brahmâ*, qui couve le *Brahmânda*, l'« Œuf du Monde » contenu dans les Eaux primordiales ; et il faut remarquer que *Hamsa* est également le « souffle » (*spiritus*), ce qui est le sens premier de *Ruahh* en hébreu. Enfin, si l'on se place spécialement au point de vue de la constitution du monde corporel, *Ruahh* est l'Air (*Vâyu*) ; et, si cela ne devait nous entraîner à de trop longues considérations, nous pourrions montrer qu'il y a une parfaite concordance entre la Bible et le *Vêda* en ce qui concerne l'ordre de développement des éléments sensibles. En tous cas, on peut trouver, dans ce que nous venons de dire, l'indication de trois sens superposés, se référant respectivement aux trois degrés fondamentaux de la manifestation (informelle, subtile et grossière), qui sont désignés comme les « trois mondes » (*Tribhuvana*) par la tradition hindoue. – Ces trois mondes figurent aussi dans la *Qabbalah* hébraïque sous les noms de *Beriah*, *Ietsirah* et *Asiah* ; au-dessus d'eux est *Atsiluth*, qui est l'état principiel de non-manifestation.

des possibilités formelles, c'est-à-dire le domaine de la manifestation en mode individuel, et ainsi elle laisse en dehors d'elle ces possibilités informelles qui, tout en correspondant à des états de manifestation, doivent pourtant être rapportées à l'Universel ¹.

1. Si on laisse au symbole de l'eau sa signification générale, l'ensemble des possibilités formelles est désigné comme les « Eaux inférieures », et celui des possibilités informelles comme les « Eaux supérieures ». La séparation des « Eaux inférieures » et des « Eaux supérieures », au point de vue cosmogonique, se trouve encore décrit dans la *Genèse*, I, 6 et 7 ; et il est à remarquer que le mot *Maïm*, qui désigne l'eau en hébreu, a la forme du duel, ce qui peut, entre autres significations, être rapporté au « double chaos » des possibilités formelles et informelles à l'état potentiel. Les Eaux primordiales, avant la séparation, sont la totalité des possibilités de manifestation, en tant qu'elle constitue l'aspect potentiel de l'Être Universel, ce qui est proprement *Prakriti*. Il y a encore un autre sens supérieur du même symbolisme, qui s'obtient en le transposant au delà de l'Être même : les Eaux représentent alors la Possibilité Universelle, envisagée d'une façon absolument totale, c'est-à-dire en tant qu'elle embrasse à la fois, dans son Infinité, le domaine de la manifestation et celui de la non-manifestation. Ce dernier sens est le plus élevé de tous ; au degré immédiatement inférieur, dans la polarisation primordiale de l'Être, nous avons *Prakriti*, avec laquelle nous ne sommes encore qu'au principe de la manifestation. Ensuite, en continuant à descendre, nous pouvons envisager les trois degrés de celle-ci comme nous l'avons fait précédemment : nous avons alors, pour les deux premiers, le « double chaos » dont nous avons parlé, et enfin, pour le monde corporel, l'Eau en tant qu'élément sensible (*Ap*), cette dernière se trouvant d'ailleurs comprise déjà implicitement, comme tout ce qui appartient à la manifestation grossière, dans le domaine des « Eaux inférieures », car la manifestation subtile joue le rôle de principe immédiat et relatif par rapport à cette manifestation grossière. – Bien que ces explications soient un peu longues, nous pensons qu'elles ne seront pas inutiles pour faire comprendre, par des exemples, comment on peut envisager une pluralité de sens et d'applications dans les textes traditionnels.

Les degrés de la manifestation individuelle

Nous devons maintenant passer à l'énumération des différents degrés de la manifestation d'*Âtmâ*, envisagé comme la personnalité, en tant que cette manifestation constitue l'individualité humaine ; et nous pouvons bien dire qu'elle la constitue effectivement, puisque cette individualité n'aurait aucune existence si elle était séparée de son principe, c'est-à-dire de la personnalité. Toutefois, la façon de parler que nous venons d'employer appelle une réserve : par la manifestation d'*Âtmâ*, il faut entendre la manifestation rapportée à *Âtmâ* comme à son principe essentiel ; mais il ne faudrait pas comprendre par là qu'*Âtmâ* se manifeste en quelque façon, car il n'entre jamais dans la manifestation, ainsi que nous l'avons dit précédemment, et c'est pourquoi il n'en est aucunement affecté. En d'autres termes, *Âtmâ* est « Ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien »¹ ; et c'est là ce qu'il ne faudra jamais perdre de vue dans tout ce qui va suivre. Nous rappellerons encore qu'*Âtmâ* et *Purusha* sont un seul et même principe, et que c'est de *Prakriti*, et non de *Purusha*, qu'est produite toute manifestation ; mais, si le *Sânkhya* envisage surtout cette manifestation comme le développement ou l'« actuation » des potentialités de *Prakriti*, parce que son point de vue est avant tout « cosmologique » et non proprement métaphysique, le *Védânta* doit y voir autre chose, parce qu'il considère *Âtmâ*, qui est hors de la modification et du « devenir », comme le vrai principe auquel tout doit finalement être rapporté. Nous pourrions dire qu'il y a, à cet égard, le point de vue de la « substance » et celui de l'« essence », et que c'est le premier qui est le point de vue « cosmologique », parce qu'il est celui de la Nature et du « devenir » ; mais, d'un autre côté, la métaphysique ne se borne pas à l'« essence » conçue comme corrélative de la « substance », ni même à l'Être en lequel ces deux termes sont unifiés ; elle va beaucoup plus loin, puisqu'elle s'étend aussi à *Paramâtmâ* ou *Purushottama*, qui est le Suprême *Brahma*, et qu'ainsi son point de vue (si tant est que cette expression puisse encore s'appliquer ici) est véritablement illimité.

D'autre part, quand nous parlons des différents degrés de la manifestation individuelle, on doit comprendre aisément que ces degrés correspondent à ceux de la manifestation universelle, en raison de cette analogie constitutive du « macrocosme » et du « microcosme » à laquelle nous avons fait allusion plus haut. On le comprendra mieux encore si l'on réfléchit que tous les êtres manifestés sont pareillement soumis aux conditions générales qui définissent les états d'existence dans lesquels ils sont placés ; si l'on ne peut pas, en considérant un être quelconque, isoler réellement un état de cet être de l'ensemble de tous les autres états parmi lesquels il se situe hiérarchiquement à un niveau déterminé, on ne peut pas davantage, à un autre point de vue, isoler cet état de tout ce qui appartient, non plus au même être, mais au même degré de l'Existence universelle ; et ainsi tout apparaît comme lié en plusieurs sens, soit dans la manifestation même, soit en tant que celle-ci, formant un ensemble unique dans sa multiplicité indéfinie, se rattache à son principe, c'est-à-dire à l'Être, et par là au Principe Suprême. La multiplicité existe selon son mode propre, dès lors qu'elle est possible, mais ce mode est illusoire, au sens que nous avons déjà précisé (celui d'une « moindre réalité »), parce que l'existence même de cette multiplicité se fonde sur l'unité, dont elle est issue et en laquelle elle est contenue principiellement. En envisageant de cette façon l'ensemble de la manifestation universelle, on peut dire que, dans la multiplicité même de ses degrés et de ses modes, « l'Existence est unique », suivant une formule que nous empruntons à l'ésotérisme islamique ; et il y a une nuance importante à observer ici entre « unicité » et « unité » : la première enveloppe la multiplicité comme telle, la seconde en est le principe (non pas la « racine », au sens où ce mot est appliqué à *Prakriti* seulement, mais comme enfermant en soi toutes les possibilités de manifestation, « essentiellement » aussi bien que « substantiellement »). On peut donc dire proprement que l'Être est un, et qu'il est l'Unité même², au sens métaphysique, d'ailleurs, et non au sens mathématique, car nous sommes ici bien au delà du domaine de la quantité : entre l'Unité métaphysique et l'unité mathématique, il y a analogie, mais non identité ; et de même, quand on parle de la multiplicité de la manifestation universelle, ce n'est point non plus d'une multiplicité quantitative qu'il s'agit, car la quantité n'est qu'une condition spéciale de certains états manifestés. Enfin, si l'Être est un, le Principe Suprême est « sans dualité », comme on le verra par la suite : l'unité, en effet, est la première de toutes les déterminations, mais elle est déjà une détermination, et, comme telle, elle ne saurait proprement être appliquée au Principe

1. *Kêna Upanishad*, 1^{er} Khanda, shrutis 5 à 9 ; le passage entier sera reproduit plus loin.

2. C'est ce qu'exprime aussi l'adage scolastique : *Esse et unum convertuntur*.

Suprême.

Après avoir donné ces quelques notions indispensables, revenons à la considération des degrés de la manifestation : il y a lieu de faire tout d'abord, comme nous l'avons vu, une distinction entre la manifestation informelle et la manifestation formelle ; mais, quand on se borne à l'individualité, c'est toujours de la seconde qu'il s'agit exclusivement. L'état proprement humain, de même que tout autre état individuel, appartient tout entier à l'ordre de la manifestation formelle, puisque c'est précisément la présence de la forme parmi les conditions d'un certain mode d'existence qui caractérise ce mode comme individuel. Si donc nous avons à envisager un élément informel, ce sera là un élément supra-individuel, et, quant à ses rapports avec l'individualité humaine, il ne devra jamais être regardé comme constitutif de celle-ci, ou comme en faisant partie à un titre quelconque, mais comme reliant l'individualité à la personnalité. Cette dernière, en effet, est non-manifestée, même en tant qu'on la considère plus spécialement comme le principe des états manifestés, de même que l'Être, tout en étant proprement le principe de la manifestation universelle, est en dehors et au delà de cette manifestation (et l'on peut se souvenir ici du « moteur immobile » d'Aristote) ; mais, d'un autre côté, la manifestation informelle est encore principielle, en un sens relatif, par rapport à la manifestation formelle, et ainsi elle établit un lien entre celle-ci et son principe supérieur non-manifesté, qui est d'ailleurs le principe commun de ces deux ordres de manifestation. De même, si l'on distingue ensuite, dans la manifestation formelle ou individuelle, l'état subtil et l'état grossier, le premier est, plus relativement encore, principiel par rapport au second, et, par suite, il se situe hiérarchiquement entre ce dernier et la manifestation informelle. On a donc, par une série de principes de plus en plus relatifs et déterminés, un enchaînement à la fois logique et ontologique (les deux points de vue se correspondant d'ailleurs de telle façon qu'on ne peut les séparer qu'artificiellement), s'étendant depuis le non-manifesté jusqu'à la manifestation grossière, en passant par l'intermédiaire de la manifestation informelle, puis de la manifestation subtile ; et, qu'il s'agisse du « macrocosme » ou du « microcosme », tel est l'ordre général qui doit être suivi dans le développement des possibilités de manifestation. Les éléments dont nous allons avoir à parler sont les *tattwas* énumérés par le *Sânkhya*, à l'exception, bien entendu, du premier et du dernier, c'est-à-dire de *Prakriti* et de *Purusha* ; et nous avons vu que, parmi ces *tattwas*, les uns sont regardés comme des « productions productives », et les autres comme des « productions improductives ». Une question se pose à ce propos : cette division est-elle équivalente à celle que nous venons de préciser quant aux degrés de la manifestation, ou lui correspond-elle tout au moins d'une certaine façon ? Par exemple, si l'on se limite au point de vue de l'individualité, on pourrait être tenté de rapporter les *tattwas* du premier groupe à l'état subtil et ceux du second à l'état grossier, d'autant plus que, en un certain sens, la manifestation subtile est productive de la manifestation grossière, tandis que celle-ci n'est plus productive d'aucun autre état ; mais les choses sont moins simples en réalité. En effet, dans le premier groupe, nous avons tout d'abord *Buddhi*, qui est l'élément informel auquel nous faisons allusion tout à l'heure ; quant aux autres *tattwas* qui s'y trouvent joints, *ahankâra* et les *tanmâtras*, ils appartiennent bien au domaine de la manifestation subtile.

D'autre part dans le second groupe, les *bhûtas* appartiennent incontestablement au domaine de la manifestation grossière, puisque ce sont les éléments corporels ; mais le *manas*, n'étant point corporel, doit être rapporté à la manifestation subtile, en lui-même du moins, bien que son activité s'exerce aussi par rapport à la manifestation grossière ; et les autres *indriyas* ont en quelque sorte un double aspect, pouvant être envisagés à la fois en tant que facultés et en tant qu'organes, donc psychiquement et corporellement, c'est-à-dire encore à l'état subtil et à l'état grossier. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce qui est envisagé de la manifestation subtile, en tout ceci, n'est proprement que ce qui concerne l'état individuel humain, dans ses modalités extra-corporelles ; et, bien que celles-ci soient supérieures à la modalité corporelle en ce qu'elles en contiennent le principe immédiat (en même temps que leur domaine s'étend beaucoup plus loin), cependant, si on les replace dans l'ensemble de l'Existence universelle, elles appartiennent encore au même degré de cette Existence, dans lequel est situé l'état humain tout entier. La même remarque s'applique aussi lorsque nous disons que la manifestation subtile est productive de la manifestation grossière : pour que cela soit rigoureusement exact, il faut y apporter, pour ce qui est de la première, la restriction que nous venons d'indiquer, car le même rapport ne peut être établi pour d'autres états également individuels, mais non humains, et entièrement différents par leurs conditions (sauf la présence de

la forme), états qu'on est pourtant obligé de comprendre aussi dans la manifestation subtile, comme nous l'avons expliqué, dès lors qu'on prend l'individualité humaine comme terme de comparaison, ainsi qu'on doit le faire inévitablement, tout en se rendant bien compte que cet état n'est en réalité rien de plus ni de moins qu'un autre état quelconque.

Une dernière observation est encore nécessaire : quand on parle de l'ordre de développement des possibilités de manifestation, ou de l'ordre dans lequel doivent être énumérés les éléments qui correspondent aux différentes phases de ce développement, il faut avoir bien soin de préciser qu'un tel ordre n'implique qu'une succession purement logique, traduisant d'ailleurs un enchaînement ontologique réel, et qu'il ne saurait en aucune façon être question ici d'une succession temporelle. En effet, le développement dans le temps ne correspond qu'à une condition spéciale d'existence, qui est une de celles qui définissent le domaine dans lequel est contenu l'état humain ; et il y a une indéfinité d'autres modes de développement également possibles, également compris dans la manifestation universelle. L'individualité humaine ne peut donc être située temporellement par rapport aux autres états de l'être, puisque ceux-ci, d'une façon générale, sont extra-temporels, et cela même lorsqu'il ne s'agit que d'états qui relèvent pareillement de la manifestation formelle. Nous pourrions encore ajouter que certaines extensions de l'individualité humaine, en dehors de sa modalité corporelle, échappent déjà au temps, sans être pour cela soustraites aux autres conditions générales de l'état auquel appartient cette individualité, de sorte qu'elles se situent véritablement dans de simples prolongements de ce même état ; et nous aurons sans doute l'occasion d'expliquer, dans d'autres études, comment de tels prolongements peuvent précisément être atteints par la suppression de l'une ou de l'autre des conditions dont l'ensemble complet définit le monde corporel. S'il en est ainsi, on conçoit qu'il ne saurait, à plus forte raison, être question de faire intervenir la condition temporelle dans ce qui n'appartient plus au même état, ni par conséquent dans les rapports de l'état humain intégral avec d'autres états ; et, à plus forte raison encore, on ne peut le faire lorsqu'il s'agit d'un principe commun à tous les états de manifestation, ou d'un élément qui, tout en étant déjà manifesté, est supérieur à toute manifestation formelle, comme l'est celui que nous allons avoir à envisager en premier lieu.

Buddhi ou l'intellect supérieur

Le premier degré de la manifestation d'Âtmâ, en entendant cette expression au sens que nous avons précisé dans le chapitre précédent, est l'intellect supérieur (*Buddhi*), qui, comme nous l'avons vu plus haut, est aussi appelé *Mahat* ou le « grand principe » : c'est le second des vingt-cinq principes du *Sânkhya*, donc la première de toutes les productions de *Prakriti*. Ce principe est encore d'ordre universel, puisqu'il est informel ; cependant, on ne doit pas oublier qu'il appartient déjà à la manifestation, et c'est pourquoi il procède de *Prakriti*, car toute manifestation, à quelque degré qu'on l'envisage, présuppose nécessairement ces deux termes corrélatifs et complémentaires que sont *Purusha* et *Prakriti*, l'« essence » et la « substance ». Il n'en est pas moins vrai que *Buddhi* dépasse le domaine, non seulement de l'individualité humaine, mais de tout état individuel quel qu'il soit, et c'est ce qui justifie son nom de *Mahat* ; elle n'est donc jamais individualisée en réalité, et ce n'est qu'au stade suivant que nous trouverons l'individualité effectuée, avec la conscience particulière (ou mieux « particulariste ») du « moi ».

Buddhi, considérée par rapport à l'individualité humaine ou à tout autre état individuel, en est donc le principe immédiat, mais transcendant, comme, au point de vue de l'Existence universelle, la manifestation informelle l'est de la manifestation formelle ; et elle est en même temps ce qu'on pourrait appeler l'expression de la personnalité dans la manifestation, donc ce qui unifie l'être à travers la multiplicité indéfinie de ses états individuels (l'état humain, dans toute son extension, n'étant qu'un de ces états parmi les autres). En d'autres termes, si l'on regarde le « Soi » (Âtmâ) ou la personnalité comme le Soleil spirituel ¹ qui brille au centre de l'être total, *Buddhi* sera le rayon directement émané de ce Soleil et illuminant dans son intégralité l'état individuel que nous avons à envisager plus spécialement, tout en le reliant aux autres états individuels du même être, ou même, plus généralement encore, à tous ses états manifestés (individuels et non-individuels), et, par-delà ceux-ci, au centre lui-même. Il convient d'ailleurs de remarquer, sans trop y insister ici pour ne pas nous écarter de la suite de notre exposé, que, en raison de l'unité fondamentale de l'être dans tous ses états, on doit considérer le centre de chaque état, en lequel se projette ce rayon spirituel, comme identifié virtuellement, sinon effectivement, avec le centre de l'être total ; c'est pourquoi un état quelconque, l'état humain aussi bien que tout autre, peut être pris comme base pour réalisation de l'« Identité Suprême ». C'est précisément en ce sens, et en vertu de cette identification, que l'on peut dire, comme nous l'avons fait tout d'abord, que *Purusha* lui-même réside au centre de l'individualité humaine, c'est-à-dire au point où l'intersection du rayon spirituel avec le domaine des possibilités vitales détermine l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*) ².

D'autre part, *Buddhi*, comme tout ce qui provient du développement des potentialités de *Prakriti*, participe des trois *gunas* ; c'est pourquoi, envisagée sous le rapport de la connaissance distinctive (*vijnâna*), elle est conçue comme ternaire, et, dans l'ordre de l'Existence universelle, elle est alors identifiée à la *Trimûrti* divine : « *Mahat* devient distinctement conçu comme trois Dieux (au sens de trois aspects de la Lumière intelligible, car c'est là proprement la signification du mot sanskrit *Dêva*, dont le mot « Dieu » est d'ailleurs, étymologiquement, l'équivalent exact) ³, par l'influence des trois *gunas*, étant une seule manifestation (*mûrti*) en trois Dieux. Dans l'universel, il est la Divinité (*Îshwara*, non en soi, mais sous ses trois aspects principaux de *Brahmâ*, *Vishnu* et *Shiva*, constituant la *Trimûrti* ou « triple manifestation ») ; mais, envisagé distributivement (sous l'aspect, d'ailleurs purement contingent, de la « séparativité »), il appartient (sans pourtant être individualisé

1. Pour le sens qu'il convient de donner à cette expression, nous renverrons à l'observation que nous avons déjà faite à propos de l'« Esprit Universel ».

2. Il est évident que nous voulons parler ici, non d'un point mathématique, mais de ce qu'on pourrait appeler analogiquement un point métaphysique, sans toutefois qu'une telle expression doive évoquer l'idée de la monade leibnizienne, puisque *jîvâtmâ* n'est qu'une manifestation particulière et contingente d'Âtmâ, et que son existence séparée est proprement illusoire. Le symbolisme géométrique auquel nous nous référons sera d'ailleurs exposé dans une autre étude avec tous les développements auxquels il est susceptible de donner lieu.

3. Si l'on donnait à ce mot « Dieu » le sens qu'il a pris ultérieurement dans les langues occidentales, le pluriel serait un non-sens, aussi bien au point de vue hindou qu'au point de vue judéo-chrétien et islamique, car ce mot, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, ne pourrait s'appliquer alors qu'à *Îshwara* exclusivement, dans son indivisible unité qui est celle de l'Être Universel, quelle que soit la multiplicité des aspects que l'on peut y envisager secondairement.

lui-même) aux êtres individuels (auxquels il communique la possibilité de participation aux attributs divins, c'est-à-dire à la nature même de l'Être Universel, principe de toute existence) »¹. Il est facile de voir que *Buddhi* est considérée ici dans ses rapports respectifs avec les deux premiers des trois *Purushas* dont il est parlé dans la *Bhagavad-Gîtâ* : dans l'ordre « macrocosmique », en effet, celui qui est désigné comme « immuable » est *Îshwara* même, dont la *Trimûrti* est l'expression en mode manifesté (il s'agit, bien entendu, de la manifestation informelle, car il n'y a là rien d'individuel) ; et il est dit que l'autre est « réparti entre tous les êtres ». De même, dans l'ordre « microcosmique » *Buddhi* peut être envisagée à la fois par rapport à la personnalité (*Âtmâ*) et par rapport à l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*), cette dernière n'étant d'ailleurs que la réflexion de la personnalité dans l'état individuel humain, réflexion qui ne saurait exister sans l'intermédiaire de *Buddhi* : qu'on se rappelle ici le symbole du soleil et de son image réfléchi dans l'eau ; *Buddhi* est, nous l'avons dit, le rayon qui détermine la formation de cette image et qui, en même temps, la relie à la source lumineuse.

C'est en vertu du double rapport qui vient d'être indiqué, et de ce rôle d'intermédiaire entre la personnalité et l'individualité, que l'on peut, malgré tout ce qu'il y a nécessairement d'inadéquat dans une telle façon de parler, regarder l'intellect comme passant en quelque sorte de l'état de puissance universelle à l'état individualisé, mais sans cesser véritablement d'être tel qu'il était, et seulement par son intersection avec le domaine spécial de certaines conditions d'existence, par lesquelles est définie l'individualité considérée ; et il produit alors, comme résultante de cette intersection, la conscience individuelle (*ahankâra*), impliquée dans l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*) à laquelle elle est inhérente. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette conscience, qui est le troisième principe du *Sânkhya*, donne naissance à la notion du « moi » (*aham*, d'où le nom d'*ahankâra*, littéralement « ce qui fait le moi »), car elle a pour fonction propre de prescrire la conviction individuelle (*abhimâna*), c'est-à-dire précisément la notion que « je suis » concerné par les objets externes (*bâhya*) et internes (*abhyantara*), qui sont respectivement les objets de la perception (*pratyaksha*) et de la contemplation (*dhyâna*) ; et l'ensemble de ces objets est désigné par le terme *idam*, « ceci », quand il est ainsi conçu par opposition avec *aham* ou le « moi », opposition toute relative d'ailleurs, et bien différente en cela de celle que les philosophes modernes prétendent établir entre le « sujet » et l'« objet », ou entre l'« esprit » et les « choses ». Ainsi, la conscience individuelle procède immédiatement, mais à titre de simple modalité « conditionnelle », du principe intellectuel, et, à son tour, elle produit tous les autres principes ou éléments spéciaux de l'individualité humaine, dont nous allons avoir à nous occuper maintenant.

1. *Matsya-Purâna*. – On remarquera que *Buddhi* n'est pas sans rapports avec le *Logos* alexandrin.

Manas ou le sens interne ; les dix facultés externes de sensation et d'action

Après la conscience individuelle (*ahankâra*), l'énumération des *tattwas* du *Sânkhya* comporte, dans le même groupe des « productions productives », les cinq *tanmâtras*, déterminations élémentaires subtiles, donc incorporelles et non perceptibles extérieurement, qui sont, d'une façon directe, les principes respectifs des cinq *bhûtas* ou éléments corporels et sensibles, et qui ont leur expression définie dans les conditions mêmes de l'existence individuelle au degré où se situe l'état humain. Le mot *tanmâtra* signifie littéralement une « assignation » (*mâtra*, mesure, détermination) délimitant le domaine propre d'une certaine qualité (*tad* ou *tat*, pronom neutre, « cela », pris ici au sens de « quiddité », comme l'arabe *dhât*)¹ dans l'Existence universelle ; mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans de plus amples développements sur ce point. Nous dirons seulement que les cinq *tanmâtras* sont désignés habituellement par les noms des qualités sensibles : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état principiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* qu'elles seront manifestées effectivement dans l'ordre sensible ; et le rapport des *tanmâtras* aux *bhûtas* est, à son degré relatif, analogue au rapport de l'« essence » à la « substance », de sorte qu'on pourra assez justement donner aux *tanmâtras* la dénomination d'« essences élémentaires »². Les cinq *bhûtas* sont, dans l'ordre de leur production ou de leur manifestation (ordre correspondant à celui qui vient d'être indiqué pour les *tanmâtras*, puisqu'à chaque élément appartient en propre une qualité sensible), l'Éther (*Âkâsha*), l'Air (*Vâyû*), le Feu (*Têjas*), l'Eau (*Ap*) et la Terre (*Prithwî* ou *Prithivî*) ; et c'est d'eux qu'est formée toute la manifestation grossière ou corporelle.

Entre les *tanmâtras* et les *bhûtas*, et constituant avec ces derniers le groupe des « productions improductives », il y a onze facultés distinctes, proprement individuelles, qui procèdent d'*ahankâra*, et qui, en même temps, participent toutes des cinq *tanmâtras*. Des onze facultés dont il s'agit, dix sont externes : cinq de sensation et cinq d'action ; la onzième, dont la nature tient à la fois des unes et des autres, est le sens interne ou faculté mentale (*manas*), et cette dernière est unie directement à la conscience (*ahankâra*)³. C'est à *manas* que doit être rapportée la pensée individuelle, qui est d'ordre formel (et nous y comprenons la raison aussi bien que la mémoire et l'imagination)⁴, et qui n'est nullement inhérente à l'intellect transcendant (*Buddhi*), dont les attributions sont essentiellement informelles. Nous ferons remarquer à ce propos que, pour Aristote également, l'intellect pur est d'ordre transcendant et a pour objet propre la connaissance des principes universels ; cette connaissance, qui n'a rien de discursif, est obtenue directement et immédiatement par l'intuition intellectuelle, laquelle, disons-le pour éviter toute confusion, n'a aucun point commun avec la prétendue « intuition », d'ordre uniquement sensitif et vital, qui joue un si grand rôle dans les théories, nettement antimétaphysiques, de certains philosophes contemporains.

Quant au développement des différentes facultés de l'homme individuel, nous n'avons qu'à reproduire ce qui est enseigné sur cette question par les *Brahma-Sûtras* : « l'intellect, le sens interne, ainsi que les facultés de sensation et d'action, sont développés (dans la manifestation) et résorbés (dans le non-manifesté) dans un ordre semblable (mais, pour la résorption, en sens inverse du développement)⁵, ordre qui est toujours celui des éléments dont ces facultés procèdent quant à leur constitution⁶ (à l'exception cependant de l'intellect, qui est développé, dans l'ordre informel,

1. Il y a lieu de remarquer que ces mots *tat* et *dhât* sont phonétiquement identiques entre eux, et qu'ils le sont aussi à l'anglais *that*, qui a le même sens.

2. C'est en un sens très proche de cette considération des *tanmâtras* que Fabre d'Olivet, dans son interprétation de la *Genèse* (*La Langue hébraïque restituée*), emploie l'expression d'« élémentisation intelligible ».

3. Sur la production de ces divers principes, envisagée au point de vue « macrocosmique », cf. *Mânava-Dharma-Shâstra* (Loi de Manu), 1^{er} Adhyâya, shlokas 14 à 20.

4. C'est sans doute de cette façon qu'il faut comprendre ce que dit Aristote, que « l'homme (en tant qu'individu) ne pense jamais sans images », c'est-à-dire sans formes.

5. Nous rappelons qu'il ne s'agit nullement d'un ordre de succession temporelle.

6. Il peut s'agir ici à la fois des *tanmâtras* et des *bhûtas*, suivant que les *indriyas* sont envisagés à l'état subtil ou à l'état grossier, c'est-à-dire comme facultés ou comme organes.

préalablement à tout principe formel ou proprement individuel). Quant à *Purusha* (ou *Âtmâ*), son émanation (en tant qu'on l'envisage comme la personnalité d'un être) n'est pas une naissance (même dans l'acception la plus étendue dont ce mot est susceptible) ¹, ni une production (déterminant un point de départ pour son existence effective, ainsi qu'il en est pour tout ce qui provient de *Prakriti*). On ne peut, en effet, lui assigner aucune limitation (par quelque condition particulière d'existence), car, étant identifié avec le Suprême *Brahma*, il participe de Son Essence infinie ² (impliquant la possession des attributs divins, virtuellement au moins, et même actuellement en tant que cette participation est effectivement réalisée par l'« Identité Suprême », sans parler de ce qui est au delà de toute attribution, puisqu'il s'agit ici du Suprême *Brahma*, qui est *nirguna*, et non pas seulement de *Brahma* comme *saguna*, c'est-à-dire d'*Īshwara*) ³. Il est actif, mais en principe seulement (donc « non-agissant ») ⁴, car cette activité (*kârtritwa*) ne lui est pas essentielle et inhérente, mais n'est pour lui qu'éventuelle et contingente (relative seulement à ses états de manifestation). Comme le charpentier, ayant à la main sa hache et ses autres outils, et les mettant ensuite de côté, jouit de la tranquillité et du repos, de même cet *Âtmâ*, dans son union avec ses instruments (par le moyen desquels ses facultés principielles sont exprimées et développées dans chacun de ses états de manifestation, et qui ainsi ne sont autre chose que ces facultés manifestées avec leurs organes respectifs), est actif (bien que cette activité n'affecte en rien sa nature intime), et, en les quittant, il jouit du repos et de la tranquillité (dans le « non-agir », dont, en soi même, il n'est jamais sorti) ⁵.

« Les diverses facultés de sensation et d'action (désignées par le terme *prâna* dans une acception secondaire) sont au nombre de onze : cinq de sensation (*buddhîndriyas* ou *jnânêndriyas*, moyens ou instruments de connaissance dans leur domaine particulier), cinq d'action (*karmêndriyas*), et le sens interne (*manas*). Là où un nombre plus grand (treize) est spécifié, le terme *indriya* est employé dans son sens le plus étendu et le plus compréhensif, en distinguant dans le *manas*, en raison de la pluralité de ses fonctions, l'intellect (non en lui-même et dans l'ordre transcendant, mais en tant que détermination particulière par rapport à l'individu), la conscience individuelle (*ahankâra*, dont le *manas* ne peut être séparé), et le sens interne proprement dit (ce que les philosophes scolastiques appellent « sensorium commune »). Là où un nombre moindre (ordinairement sept) est mentionné, le même terme est employé dans une acception plus restreinte : ainsi, il est parlé de sept organes sensitifs, relativement aux deux yeux, aux deux oreilles, aux deux narines et à la bouche ou à la langue (de sorte que, dans ce cas, il s'agit seulement des sept ouvertures ou orifices de la tête). Les onze facultés ci-dessus mentionnées (bien que désignées dans leur ensemble par le terme *prâna*) ne sont pas (comme les cinq *vâyus*, dont nous parlerons plus loin) de simples modifications du *mukhya-prâna* ou de l'acte vital principal (la respiration, avec l'assimilation qui en résulte), mais des principes distincts (au point de vue spécial de l'individualité humaine) ⁶.

Le terme *prâna*, dans son acception la plus habituelle, signifie proprement « souffle vital » ; mais, dans certains textes védiques, ce qui est ainsi désigné est, au sens universel, identifié en principe avec *Brahma* même, comme lorsqu'il est dit que, dans le sommeil profond (*sushupti*), toutes les facultés sont résorbées en *prâna*, car, « pendant qu'un homme dort sans rêver, son principe spirituel (*Âtmâ* envisagé par rapport à lui) est un avec *Brahma* » ⁷, cet état étant au delà de la distinction, donc

1. On peut, en effet, appeler « naissance » et « mort » le commencement et la fin d'un cycle quelconque, c'est-à-dire de l'existence dans n'importe quel état de manifestation, et non pas seulement dans l'état humain ; comme nous l'expliquerons plus loin, le passage d'un état à un autre est alors à la fois une mort et une naissance, suivant qu'on l'envisage par rapport à l'état antécédent ou l'état conséquent.

2. Le mot « essence » quand on l'applique ainsi analogiquement n'est plus aucunement le corrélatif de « substance » ; d'ailleurs, ce qui a un corrélatif quelconque ne peut être infini. De même, le mot « nature », appliqué à l'Être Universel ou même au delà de l'Être, perd entièrement son sens propre et étymologique, avec l'idée de « devenir » qui s'y trouve impliquée.

3. La possession des attributs divins est appelée en sanskrit *aishwarya* comme étant une véritable « connaturalité », avec *Īshwara*.

4. Aristote a eu raison d'insister aussi sur ce point, que le premier moteur de toutes choses (ou le principe du mouvement) doit être lui-même immobile, ce qui revient à dire, en d'autres termes, que le principe de toute action doit être « non-agissant ».

5. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Pâda, sûtras 15 à 17 et 33 à 40.

6. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 1 à 7.

7. Commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras*, Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtra 7

véritablement supra-individuel : c'est pourquoi le mot *swapiti*, « il dort », est interprété par *swam apîto bhavati*, « il est entré dans son propre (« Soi ») »¹.

Quant au mot *indriya*, il signifie proprement « pouvoir », ce qui est aussi le sens premier du mot « faculté » ; mais, par extension, sa signification, comme nous l'avons déjà indiqué, comprend à la fois la faculté et son organe corporel, dont l'ensemble est considéré comme constituant un instrument, soit de connaissance (*buddhi* ou *Jnânâ*, ces termes étant pris ici dans leur acception la plus large), soit d'action (*karma*), et qui sont désignés ainsi par un seul et même mot. Les cinq instruments de sensation sont : les oreilles ou l'ouïe (*shrotra*), la peau ou le toucher (*twach*), les yeux ou la vue (*chakshus*), la langue ou le goût (*rasana*), le nez ou l'odorat (*ghrâna*), étant ainsi énumérés dans l'ordre du développement des sens, qui est celui des éléments (*bhûtas*) correspondants ; mais, pour exposer en détail cette correspondance, il serait nécessaire de traiter complètement des conditions de l'existence corporelle, ce que nous ne pouvons faire ici. Les cinq instruments d'action sont : les organes d'excrétion (*pâyû*), les organes générateurs (*upastha*), les mains (*pâni*), les pieds (*pâda*), et enfin la voix ou l'organe de la parole (*vâch*)², qui est énuméré le dixième. Le *manas* doit être regardé comme le onzième, comprenant par sa propre nature la double fonction, comme servant à la fois à la sensation et à l'action, et, par suite, participant aux propriétés des uns et des autres, qu'il centralise en quelque sorte en lui-même³.

D'après le *Sânkhya*, ces facultés, avec leurs organes respectifs, sont, en distinguant trois principes dans le *manas*, les treize instruments de la connaissance dans le domaine de l'individualité humaine (car l'action n'a pas sa fin en elle-même, mais seulement par rapport à la connaissance) : trois internes et dix externes, comparés à trois sentinelles et à dix portes (le caractère conscient étant inhérent aux premiers, mais non aux seconds en tant qu'on les envisage distinctement). Un sens corporel perçoit, et un organe d'action exécute (l'un étant en quelque sorte une « entrée » et l'autre une « sortie » : il y a là deux phases successives et complémentaires, dont la première est un mouvement centripète et la seconde un mouvement centrifuge) ; entre les deux, le sens interne (*manas*) examine ; la conscience (*Ahankâra*) fait l'application individuelle, c'est-à-dire l'assimilation de la perception au « moi », dont elle fait désormais partie à titre de modification secondaire ; et enfin l'intellect pur (*Buddhi*) transpose dans l'Universel les données des facultés précédentes.

1. *Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 8^{ème} Khandâ, shruti 1. – Il va sans dire qu'il s'agit d'une interprétation par les procédés du *Nirukta*, et non d'une dérivation étymologique.

2. Ce mot *vâch* est identique au latin *vox*.

3. *Mânava-Dharma-Shâstra*, 2^{ème} Adhyâya, shlokas 89 à 92.

Les enveloppes du « soi » ; les cinq vâyus ou fonctions vitales

Purusha ou *Âtmâ*, se manifestant comme *jîvâtmâ* dans la forme vivante de l'être individuel, est regardé, selon le *Vêdânta*, comme se revêtant d'une série d'« enveloppes » (*koshas*) ou de « véhicules » successifs, représentant autant de phases de sa manifestation, et qu'il serait d'ailleurs complètement erroné d'assimiler à des « corps », puisque c'est la dernière phase seulement qui est d'ordre corporel. Il faut bien remarquer, du reste, qu'on ne peut pas dire, en toute rigueur, qu'*Âtmâ* soit en réalité contenu dans de telles enveloppes, puisque, de par sa nature même, il n'est susceptible d'aucune limitation et n'est nullement conditionné par quelque état de manifestation que ce soit ¹.

La première enveloppe (*ânandamaya-kosha*, la particule *maya* signifiant « qui est fait de » ou « qui consiste en » ce que désigne le mot auquel elle est jointe) n'est autre chose que l'ensemble même de toutes les possibilités de manifestation qu'*Âtmâ* comporte en soi, dans sa « permanente actualité », à l'état principiel et indifférencié. Elle est dite « faite de Béatitude » (*Ânanda*), parce que le « Soi », dans cet état primordial, jouit de la plénitude de son propre être, et elle n'est rien de véritablement distinct du « Soi » ; elle est supérieure à l'existence conditionnée, qui la présuppose, et elle se situe au degré de l'Être pur : c'est pourquoi elle est regardée comme caractéristique d'*Îshwara* ². Nous sommes donc ici dans l'ordre informel ; c'est seulement quand on l'envisage par rapport à la manifestation formelle, et en tant que le principe de celle-ci s'y trouve contenu, que l'on peut dire que c'est là la forme principielle ou causale (*kârana-sharîra*), ce par quoi la forme sera manifestée et actualisée aux stades suivants.

La seconde enveloppe (*vijnânāmaya-kosha*) est formée par la Lumière (au sens intelligible) directement réfléchi de la Connaissance intégrale et universelle (*Jnânâ*, la particule *vi* impliquant le mode distinctif ³); elle est composée des cinq « essences élémentaires » (*tanmâtras*), « conceptibles », mais non « perceptibles », dans leur état subtil ; et elle consiste dans la jonction de l'intellect supérieur (*Buddhi*) aux facultés principielles de perception procédant respectivement des cinq *tanmâtras*, et dont le développement extérieur constituera les cinq sens dans l'individualité corporelle ⁴. La troisième enveloppe (*manomaya-kosha*), dans laquelle le sens interne (*manas*) est joint avec la précédente, implique spécialement la conscience mentale ⁵ ou faculté pensante, qui, comme nous l'avons dit précédemment, est d'ordre exclusivement individuel et formel, et dont le développement procède de l'irradiation en mode réfléchi de l'intellect supérieur dans un état individuel déterminé, qui est ici l'état humain. La quatrième enveloppe (*prânāmaya-kosha*) comprend les facultés qui procèdent du « souffle vital » (*prâna*), c'est-à-dire les cinq *vâyus* (modalités de ce *prâna*), ainsi que les facultés d'action et de sensation (ces dernières existant déjà principiellement dans les deux enveloppes précédentes, comme facultés purement « conceptives », alors que, d'autre part, il ne pouvait être question d'aucune sorte d'action, non plus que d'aucune perception extérieure). L'ensemble de ces trois enveloppes (*vijnânāmaya*, *manomaya* et *prânāmaya*) constitue la forme subtile (*sûkshma-*

1. Dans la *Taittirîya Upanishad*, 2^{ème} Vallî, 8^{ème} Anuvâka, shruti 1, et 3^{ème} Vallî, 10^{ème} Anuvâka, shruti 5, les désignations des différentes enveloppes sont rapportées directement au « Soi », suivant qu'on le considère par rapport à tel ou tel état de manifestation.

2. Tandis que les autres désignations (celles des quatre enveloppes suivantes) peuvent être regardées comme caractérisant *jîvâtmâ*, celle d'*ânandamaya* convient, non seulement à *Îshwara*, mais aussi, par transposition, à *Paramâtmâ* même ou au Suprême *Brahma*, et c'est pourquoi il est dit dans la *Taittirîya Upanishad*, 2^{ème} Vallî, 5^{ème} Anuvâka, shruti 1 : « Différent de celui qui consiste en connaissance distincte (*vijnânāmaya*) est l'autre Soi intérieur (*anyo'ntara Âtmâ*) qui consiste en Béatitude (*ânandamaya*). » - Cf. *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtras 12 à 19.

3. Le mot sanskrit *Jnâna* est identique au grec Γνωσις par sa racine, qui est d'ailleurs aussi celle du mot « connaissance » (de *cognoscere*), et qui exprime une idée de « production » ou de « génération », parce que l'être « devient » ce qu'il connaît et se réalise lui-même par cette connaissance.

4. C'est à partir de cette seconde enveloppe que s'applique proprement le terme *sharîra*, surtout si l'on donne à ce mot, interprété par les méthodes du *Nirukta*, la signification de « dépendant des six (principes) », c'est-à-dire de *Buddhi* (ou d'*ahankâra* qui en dérive directement et qui est le premier principe d'ordre individuel) et des cinq *tanmâtras* (*Mânava-Dharma-Shâstra*, 1^{er} Adhyâya, shloka 17).

5. Nous entendons par cette expression quelque chose de plus, en tant que détermination, que la conscience individuelle pure et simple : on pourrait dire que c'est la résultante de l'union du *manas* avec *ahankâra*.

sharîra ou *linga-sharîra*), par opposition à la forme grossière ou corporelle (*sthûla-sharîra*) ; nous retrouvons donc ici la distinction des deux modes de manifestation formelle dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises.

Les cinq fonctions ou actions vitales sont nommées *vâyus*, bien qu'elles ne soient pas à proprement parler l'air ou le vent (c'est là, en effet, le sens général du mot *vâyû* ou *vâta*, dérivé de la racine verbale *vâ*, aller, se mouvoir, et qui désigne habituellement l'élément air, dont la mobilité est une des propriétés caractéristiques) ¹, d'autant plus qu'elles se rapportent à l'état subtil et non à l'état corporel ; mais elles sont, comme nous venons de le dire, des modalités du « souffle vital » (*prâna*, ou plus généralement *ana*) ², considéré principalement dans ses rapports avec la respiration. Ce sont : 1° l'aspiration, c'est-à-dire la respiration considérée comme ascendante dans sa phase initiale (*prâna*, au sens le plus strict de ce mot), et attirant les éléments non encore individualisés de l'ambiance cosmique, pour les faire participer à la conscience individuelle, par assimilation ; 2° l'inspiration, considérée comme descendante dans une phase suivante (*apâna*), et par laquelle ces éléments pénètrent dans l'individualité ; 3° une phase intermédiaire entre les deux précédentes (*vyâna*), consistant, d'une part, dans l'ensemble des actions et réactions réciproques qui se produisent au contact entre l'individu et les éléments ambiants, et, d'autre part, dans les divers mouvements vitaux qui en résultent, et dont la correspondance dans l'organisme corporel est la circulation sanguine ; 4° l'expiration (*udâna*), qui projette le souffle, en le transformant, au delà des limites de l'individualité restreinte (c'est-à-dire réduite aux seules modalités qui sont communément développées chez tous les hommes), dans le domaine des possibilités de l'individualité étendue, envisagée dans son intégralité ³ ; 5° la digestion, ou l'assimilation substantielle intime (*samâna*), par laquelle les éléments absorbés deviennent partie intégrante de l'individualité ⁴. Il est nettement spécifié qu'il ne s'agit pas d'une simple opération d'un ou de plusieurs organes corporels ; il est facile de se rendre compte, en effet, que tout cela ne doit pas être compris seulement des fonctions physiologiques analogiquement correspondantes, mais bien de l'assimilation vitale dans son sens le plus étendu.

La forme corporelle ou grossière (*sthûla-sharîra*) est la cinquième et dernière enveloppe, celle qui correspond, pour l'état humain, au mode de manifestation le plus extérieur ; c'est l'enveloppe alimentaire (*annamaya-kosha*), composée des cinq éléments sensibles (*bhûtas*) à partir desquels sont constitués tous les corps. Elle s'assimile les éléments combinés reçus dans la nourriture (*anna*, mot dérivé de la racine verbale *ad*, manger) ⁵, sécrétant les parties les plus fines, qui demeurent dans la circulation organique, et excréant ou rejetant les plus grossières, à l'exception toutefois de celles qui sont déposées dans les os. Comme résultat de cette assimilation, les substances terreuses deviennent la chair ; les substances aqueuses, le sang ; les substances ignées, la graisse, la moelle et le système nerveux (matière phosphorée) ; car il est des substances corporelles dans lesquelles la nature de tel ou tel élément prédomine, bien qu'elles soient toutes formées par l'union des cinq éléments ⁶.

Tout être organisé, résidant dans une telle forme corporelle, possède, à un degré plus ou moins complet de développement, les onze facultés individuelles dont nous avons parlé précédemment, et, ainsi que nous l'avons vu également, ces facultés sont manifestées dans la forme de l'être par le moyen de onze organes correspondants (*avayavas*, désignation qui est d'ailleurs appliquée aussi dans l'état

1. On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit, dans une note précédente, à propos des différentes applications du mot hébreu *Ruahh*, qui correspond assez exactement au sanskrit *vâyû*.

2. La racine *an* se retrouve, avec la même signification, dans le grec ἀνεμος, « souffle » ou « vent », et dans le latin *anima* « âme », dont le sens propre et primitif est exactement celui de « souffle vital ».

3. Il est à remarquer que le mot « expirer » signifie à la fois « rejeter le souffle » (dans la respiration) et « mourir » (quant à la partie corporelle de l'individualité humaine) ; ces deux sens sont l'un et l'autre en rapport avec l'*udâna* dont il est question.

4. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 8 à 13. - Cf. *Chhândogya Upanishad*, 5^{ème} Prapâthaka, 19^{ème} à 23^{ème} Khandas ; *Maitri Upanishad*, 2^{ème} Prapâthaka, shruti 6.

5. Cette racine est celle du latin *edere*, et aussi, quoique sous une forme plus altérée, de l'anglais *eat* et de l'allemand *essen*.

6. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtra 21. - Cf. *Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 5^{ème} Khandas, shrutis 1 à 3.

subtil, mais seulement par analogie avec l'état grossier). On distingue, selon Shankarâchârya ¹, trois classes d'êtres organisés, suivant leur mode de reproduction : 1° les vivipares (*jîvaja*, ou *yonija*, ou encore *jarâyuja*), comme l'homme et les mammifères : 2° les ovipares (*ândaja*), comme les oiseaux, les reptiles, les poissons et les insectes : 3° les germinipares (*udbhijja*), qui comprennent à la fois les animaux inférieurs et les végétaux, les premiers, mobiles, naissent principalement dans l'eau, tandis que les seconds qui sont fixés, naissent habituellement de la terre ; cependant, d'après divers passages du *Vêda*, la nourriture (*anna*), c'est-à-dire le végétal (*oshadhi*), procède aussi de l'eau, car c'est la pluie (*varsha*) qui fertilise la terre ².

1. Commentaire sur les *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 1er Pâda, sûtras 20 et 21. – Cf. *Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 3^{ème} Khanda, shruti 1 ; *Aitarêya Upanishad*, 5^{ème} Khanda, shruti 3. Ce dernier texte, en outre des trois classes d'êtres vivants qui sont énumérées dans les autres, en mentionne une quatrième, à savoir les êtres nés de la chaleur humide (*swêdaja*) ; mais cette classe peut être rattachée à celle des germinipares.

2. Voir notamment *Chhândogya Upanishad*, 1^{er} Prapâthaka, 1^{er} Khanda, shruti 2 : « les végétaux sont l'essence (*rasa*) de l'eau » ; 5^{ème} Prapâthaka, 6^{ème} Khanda shruti 2, et 7^{ème} Prapâthaka, 4^{ème} Khanda, shruti 2 : *anna* provient ou procède de *varsha*. – Le mot *rasa* signifie littéralement « sève », et on a vu plus haut qu'il signifie aussi « goût » ou « saveur » ; du reste, en français également, les mots « sève » et « saveur » ont la même racine (*sap*), qui est en même temps celle de « savoir » (en latin *sapere*), en raison de l'analogie qui existe entre l'assimilation nutritive dans l'ordre corporel et l'assimilation cognitive dans les ordres mental et intellectuel. – Il faut encore remarquer que le mot *anna* désigne quelquefois l'élément terre lui-même, qui est le dernier dans l'ordre de développement, et qui dérive aussi de l'élément eau qui le précède immédiatement (*Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 2^{ème} Khanda, shruti 4).

Unité et identité essentielles du « Soi » dans tous les états de l'être

Ici, il nous faut insister quelque peu sur un point essentiel : c'est que tous les principes ou éléments dont nous avons parlé, qui sont décrits comme distincts, et qui le sont en effet au point de vue individuel, ne le sont cependant qu'à ce point de vue seulement, et ne constituent en réalité qu'autant de modalités manifestées de l'« Esprit Universel » (*Âtmâ*). En d'autres termes, bien qu'accidentels et contingents en tant que manifestés, ils sont l'expression de certaines des possibilités essentielles d'*Âtmâ* (celles qui, par leur nature propre, sont des possibilités de manifestation) ; et ces possibilités, en principe et dans leur réalité profonde, ne sont rien de distinct d'*Âtmâ*. C'est pourquoi on doit les considérer, dans l'Universel (et non plus par rapport aux êtres individuels), comme étant véritablement *Brahma* même, qui est « sans dualité », et hors duquel il n'est rien, ni manifesté ni non-manifesté ¹. D'ailleurs, ce hors de quoi il y a quelque chose ne peut être infini, étant limité, par cela même qu'il laisse en dehors ; et ainsi, le Monde, en entendant par ce mot l'ensemble de la manifestation universelle, ne peut se distinguer de *Brahma* qu'en mode illusoire, tandis que, par contre, *Brahma* est absolument « distinct de ce qu'Il pénètre » ², c'est-à-dire du Monde, puisqu'on ne peut Lui appliquer aucun des attributs déterminatifs qui conviennent à celui-ci, et que la manifestation universelle tout entière est rigoureusement nulle au regard de Son Infinité. Comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, cette irréciprocité de relation entraîne la condamnation formelle du « panthéisme », ainsi que de tout « immanentisme » ; et elle est aussi affirmée très nettement en ces termes par la *Bhagavad-Gîtâ* : « Tous les êtres sont en moi et moi je ne suis pas en eux... Mon Être supporte les êtres, et, sans qu'Il soit en eux, c'est par Lui qu'ils existent » ³. On pourrait dire encore que *Brahma* est le Tout absolu, par là-même qu'Il est infini, mais que, d'autre part, si toutes choses sont en *Brahma*, elles ne sont point *Brahma* en tant qu'elles sont envisagées sous l'aspect de la distinction, c'est-à-dire précisément en tant que choses relatives et conditionnées, leur existence comme telles n'étant d'ailleurs qu'une illusion vis-à-vis de la réalité suprême ; ce qui est dit des choses et ne saurait convenir à *Brahma*, ce n'est que l'expression de la relativité, et en même temps, celle-ci étant illusoire, la distinction l'est pareillement, parce que l'un de ses termes s'évanouit devant l'autre, rien ne pouvant entrer en corrélation avec l'Infini ; c'est en principe seulement que toutes choses sont *Brahma*, mais aussi c'est cela seul qui est leur réalité profonde ; et c'est là ce qu'il ne faut jamais perdre de vue si l'on veut comprendre ce qui suivra ⁴.

« Aucune distinction (portant sur des modifications contingentes, comme la distinction de l'agent, de l'action, et du but ou du résultat de cette action) n'invalide l'unité et l'identité essentielles

1. Mohyiddin ibn Arabi, dans son *Traité de l'Unité (Risâlatul-Ahadiyah)*, dit dans le même sens : « Allah – qu'Il soit exalté – est exempt de tout semblable ainsi que de tout rival, contraste ou opposant. » Il y a d'ailleurs, à cet égard encore, une parfaite concordance entre le *Vêdânta* et l'ésotérisme islamique.

2. Voir le texte du traité de la *Connaissance du Soi (Âtmâ-Bodha)* de Shankarâchârya, qui sera cité plus loin.
3. *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 et 5.

4. Nous citerons ici un texte taoïste dans lequel les mêmes idées se trouvent exprimées : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela ; Il est dans tous les êtres. C'est pour cela qu'on Lui donne les épithètes de grand, de suprême, d'entier, d'universel, de total... Celui qui a fait que les êtres fussent des êtres, n'est pas Lui-même soumis aux mêmes lois que les êtres. Celui qui a fait que tous les êtres fussent limités, est Lui-même illimité, infini... Pour ce qui est de la manifestation, le Principe produit la succession de ses phases, mais n'est pas cette succession (ni impliqué dans cette succession). Il est l'auteur des causes et des effets (la cause première), mais n'est pas les causes et les effets (particuliers et manifestés). Il est l'auteur des condensations et des dissipations (naissances et morts, changements d'état), mais n'est pas Lui-même condensation ou dissipation. Tout procède de Lui, et se modifie par et sous Son influence. Il est dans tous les êtres, par une terminaison de norme ; mais il n'est pas identique aux êtres, n'étant ni différencié, ni limité » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du P. Wieger, pp. 395-397)

de *Brahma* comme cause (*kârana*) et effet (*kârya*)¹. La mer est la même que ses eaux et n'en est pas différente (en nature), bien que les vagues, l'écume, les jaillissements, les gouttes et autres modifications accidentelles que subissent ces eaux existent séparément ou conjointement comme différentes les unes des autres (lorsqu'on les considère en particulier, soit sous l'aspect de la succession, soit sous celui de la simultanéité, mais sans que leur nature cesse pour cela d'être la même)². Un effet n'est pas autre (en essence) que sa cause (bien que la cause, par contre, soit plus que l'effet) ; *Brahma* est un (en tant qu'Être) et sans dualité (en tant que Principe Suprême) ; Soi-même, il n'est pas séparé (par des limitations quelconques) de Ses modifications (tant formelles qu'informelles) ; Il est *Âtmâ* (dans tous les états possibles), et *Âtmâ* (en soi, à l'état inconditionné) est Lui (et non autre que Lui)³. La même terre offre des diamants et autres minéraux précieux, des rocs de cristal, et des pierres vulgaires et sans valeur ; le même sol produit une diversité de plantes présentant la plus grande variété dans leurs feuilles, leurs fleurs et leurs fruits ; la même nourriture est convertie dans l'organisme en sang, en chair, et en excroissances variées, telles que les cheveux et les ongles. Comme le lait se change spontanément en caillé et l'eau en glace (sans que ce passage d'un état à un autre implique d'ailleurs aucun changement de nature), ainsi *Brahma* se modifie diversement (dans la multiplicité indéfinie de la manifestation universelle), sans l'aide d'instruments ou de moyens extérieurs de quelque espèce que ce soit (et sans que Son Unité et Son identité en soient affectées, donc sans qu'on puisse dire qu'Il soit modifié en réalité, bien que toutes choses n'existent effectivement que comme Ses modifications)⁴. Ainsi l'araignée forme sa toile de sa propre substance, les êtres subtils prennent des formes diverses (non corporelles), et le lotus croît de marais en marais sans organes de locomotion. Que *Brahma* soit indivisible et sans parties (comme il l'est), n'est pas une objection (à cette conception de la multiplicité universelle dans Son unité, ou plutôt dans Sa « non-dualité ») ; ce n'est pas Sa totalité (éternellement immuable) qui est modifiée dans les apparences du Monde (ni quelque une de Ses parties, puisqu'Il n'en a point, mais c'est Lui-même envisagé sous l'aspect spécial de la distinction ou de la différenciation, c'est-à-dire comme *saguna* ou *savishêsha* ; et, s'Il peut être envisagé ainsi, c'est parce qu'Il comporte en Soi toutes les possibilités, sans que celles-ci soient aucunement des parties de Lui-même)⁵. Divers changements (de conditions

1. C'est en tant que *nirguna* que *Brahma* est *kârana*, et en tant que *saguna* qu'il est *kârya* ; le premier est le « Suprême » ou *Para-Brahma*, et le second est le « Non-Suprême » ou *Apara-Brahma* (qui est *Îshwara*) ; mais il n'en résulte point que *Brahma* cesse en quelque façon d'être « sans dualité » (*adwaita*), car le « Non-Suprême » lui-même n'est qu'illusoire en tant qu'il se distingue du « Suprême », comme l'effet n'est rien qui soit vraiment et essentiellement différent de la cause. Notons qu'on ne doit jamais traduire *Para-Brahma* et *Apara-Brahma* par « *Brahma* supérieur » et « *Brahma* inférieur », car ces expressions supposent une comparaison ou une corrélation qui ne saurait aucunement exister.

2. Cette comparaison avec la mer et ses eaux montre que *Brahma* est ici envisagé comme la Possibilité Universelle, qui est la totalité absolue des possibilités particulières.

3. C'est la formule même de l'« Identité Suprême », sous la forme la plus nette qu'il soit possible de lui donner.

4. Il ne faut pas oublier, pour résoudre cette apparente difficulté, que nous sommes ici bien au delà de la distinction de *Purusha* et de *Prakriti*, et que ceux-ci, étant déjà unifiés dans l'Être, sont à plus forte raison compris l'un et l'autre dans le Suprême *Brahma*, d'où, s'il est permis de s'exprimer ainsi, deux aspects complémentaires du Principe, qui ne sont d'ailleurs deux aspects que par rapport à notre conception : en tant qu'Il se modifie, c'est l'aspect analogue de *Prakriti* ; en tant que cependant Il n'est pas modifié, c'est l'aspect analogue de *Purusha* ; et l'on remarquera que ce dernier répond plus profondément et plus adéquatement que l'autre à la réalité suprême en son immutabilité. C'est pourquoi *Brahma* même est *Purushottama*, tandis que *Prakriti* représente seulement, par rapport à la manifestation, Sa *Shakti*, c'est-à-dire Sa « Volonté productrice », qui est proprement la « toute-puissance » (activité « non-agissante » quant au Principe, devenant passivité quant à la manifestation). Il convient d'ajouter que, quand la conception est ainsi transposée au delà de l'Être, ce n'est plus de l'« essence » et de la « substance » qu'il s'agit, mais bien de l'Infini et de la Possibilité, ainsi que nous l'expliquerons sans doute en une autre occasion ; c'est aussi ce que la tradition extrême-orientale désigne comme la « perfection active » (*Khien*) et la « perfection passive » (*Khouden*), qui coïncident d'ailleurs dans la Perfection au sens absolu.

5. Pour l'ésotérisme islamique aussi, l'Unité, considérée en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité (*Asrâr rabbâniyah* ou « Mystères dominicaux »), « est de l'Absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement ». Cette surface, c'est également *Mâyâ* envisagée dans son sens le plus élevé, comme la *Shakti* de *Brahma*, c'est-à-dire la « toute-puissance » du Principe Suprême. – D'une façon toute semblable encore dans la *Qabbalah* hébraïque, *Kether* (la première des dix *Sephiroth*) est le « vêtement » d'*Aïn-Soph* (l'Infini ou l'Absolu).

et de modes d'existence) sont offerts à la même âme (individuelle) rêvant (et percevant dans cet état les objets internes, qui sont ceux du domaine de la manifestation subtile) ¹; diverses formes illusoire (correspondant à différentes modalités de manifestation formelle, autres que la modalité corporelle) sont revêtues par le même être subtil sans altérer en rien son unité (une telle forme illusoire, *mâyâvi-rûpa*, étant considérée comme purement accidentelle et n'appartenant pas en propre à l'être qui s'en revêt, de sorte que celui-ci doit être regardé comme non-affecté par cette modification toute apparente) ². *Brahma* est tout-puissant (puisqu'Il contient tout en principe), propre à tout acte (quoique « non-agissant », ou plutôt par cela même), sans organe ou instrument d'action quelconque ; ainsi aucun motif ou but spécial (tel que celui d'un acte individuel), autre que Sa volonté (qui ne se distingue pas de Sa toute-puissance) ³, ne doit être assigné à la détermination de l'Univers. Aucune différenciation accidentelle ne doit Lui être imputée (comme à une cause particulière), car chaque être individuel se modifie (en développant ses possibilités) conformément à sa propre nature ⁴; ainsi le nuage pluvieux distribue la pluie avec impartialité (sans égard pour les résultats spéciaux qui proviendront de circonstances secondaires), et cette même pluie fécondante fait croître diversement différentes semences, produisant une variété de plantes selon leurs espèces (en raison des différentes potentialités respectivement propres à ces semences) ⁵. Tout attribut d'une cause première est (en principe) en *Brahma*, qui (en Soi-même) est cependant dénué de toute qualité (distincte) » ⁶.

« Ce qui fut, ce qui est et ce qui sera, tout est véritablement *Omkâra* (l'Univers principiellement identifié à *Brahma*, et, comme tel, symbolisé par le monosyllabe sacré *Om*) ; et toute autre chose, qui n'est pas soumise au triple temps (*trikâla*, c'est-à-dire la condition temporelle envisagée sous ses trois modalités de passé, de présent et de futur), est aussi véritablement *Omkâra*. Assurément, cet *Âtmâ* (dont toutes choses ne sont que la manifestation) est *Brahma*, et cet *Âtmâ* (par rapport aux divers états de l'être) a quatre conditions (*pâdas*, mot qui signifie littéralement « pieds ») ; en vérité, tout ceci est *Brahma* » ⁷.

« Tout ceci » doit s'entendre, comme le montre d'ailleurs clairement la suite de ce dernier texte, que nous donnerons plus loin, des différentes modalités de l'être individuel envisagé dans son intégralité, aussi bien que des états non-individuels de l'être total ; les uns et les autres sont également désignés

1. Les modifications qui se produisent dans le rêve fournissent une des analogies les plus frappantes que l'on puisse indiquer pour aider à comprendre la multiplicité des états de l'être.

2. Il y aurait sur ce point une comparaison intéressante à faire avec ce que les théologiens catholiques, et notamment saint Thomas d'Aquin, enseignent au sujet des formes dont peuvent se revêtir les anges ; la ressemblance est d'autant plus remarquable que les points de vue sont forcément très différents. Nous rappellerons du reste en passant, à ce propos, ce que nous avons déjà eu l'occasion de signaler ailleurs, que presque tout ce qui est dit théologiquement des anges peut aussi être dit métaphysiquement des états supérieurs de l'être.

3. C'est Sa *Shakti*, dont nous avons parlé dans de précédentes notes, et c'est aussi Lui-même en tant qu'Il est envisagé comme la Possibilité Universelle ; d'ailleurs, en soi, la *Shakti* ne peut être qu'un aspect du Principe, et, si on l'en distingue pour la considérer « séparativement », elle n'est plus que la « Grande Illusion » (*Mahâ-Mohâ*), c'est-à-dire *Mâyâ* dans son sens inférieur et exclusivement cosmique.

4. C'est l'idée même du *Dharma*, comme « conformité à la nature essentielle des êtres », appliquée à l'ordre total de l'Existence universelle.

5. « O Principe ! Toi qui donnes à tous les êtres ce qui leur convient, Tu n'as jamais prétendu à être appelé équitable. Toi dont les bienfaits s'étendent à tous les temps, Tu n'as jamais prétendu à être appelé charitable. Toi qui fus avant l'origine, et qui ne prétend pas être appelé vénérable ; Toi qui enveloppes et supportes l'Univers, produisant toutes les formes, sans prétendre être appelé habile ; c'est en Toi que je me meus » (*Tchoang-tseu*, ch. VI ; traduction du P. Wiegner, p. 261). – « On peut dire du Principe seulement qu'Il est l'origine de tout, et qu'Il influence tout en restant indifférent » (*id.*, ch. XXII ; *ibid.*, p. 391). – « Le Principe, indifférent, impartial, laisse toutes les choses suivre leur cours, sans les influencer. Il ne prétend à aucun titre (qualification ou attribution quelconque). Il n'agit pas. Ne faisant rien, il n'est rien qu'Il ne fasse » (*id.*, ch. XXV ; *ibid.* p. 437).

6. *Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtras 13 à 37. – Cf. *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 et 8 : « C'est moi, dénué de toute forme sensible, qui ait développé tout cet Univers... Immuable dans ma puissance productrice (la *Shakti*, qui est appelée ici *Prakriti* parce qu'elle est envisagée par rapport à la manifestation), je produis et reproduis (dans tous les cycles) la multitude des êtres, sans but déterminé, par la seule vertu de cette puissance productrice. »

7. *Mândûkya Upanishad*, shrutis 1 et 2.

ici comme les conditions d'*Âtmâ*, bien que d'ailleurs, en soi, *Âtmâ* soit véritablement inconditionné et ne cesse jamais de l'être.

Les différentes conditions d'Âtmâ dans l'être humain

Nous aborderons maintenant l'étude des différentes conditions de l'être individuel, résidant dans la forme vivante, laquelle, comme nous l'avons expliqué plus haut, comprend, d'une part, la forme subtile (*sûkshma-sharîra* ou *linga-sharîra*), et, d'autre part, la forme grossière ou corporelle (*sthûla-sharîra*). Lorsque nous parlons de ces conditions, nous n'entendons nullement par là la condition spéciale qui, suivant ce que nous avons déjà dit, est propre à chaque individu et le distingue de tous les autres, ni l'ensemble des conditions limitatives qui définit chaque état d'existence envisagé en particulier ; ce dont il s'agit ici, ce sont exclusivement les divers états ou, si l'on veut, les diverses modalités dont est susceptible, d'une façon tout à fait générale, un même être individuel quel qu'il soit. Ces modalités peuvent toujours, dans leur ensemble, être rapportées à l'état grossier et à l'état subtil, le premier étant borné à la seule modalité corporelle, et le second comprenant tout le reste de l'individualité (il n'est pas question ici des autres états individuels, puisque c'est l'état humain qui est envisagé spécialement). Ce qui est au delà de ces deux états n'appartient plus à l'individu comme tel : nous voulons parler de ce qu'on pourrait appeler l'état « causal », c'est-à-dire de celui qui correspond au *kârana-sharîra*, et qui, par conséquent, est d'ordre universel et informel. Avec cet état « causal », d'ailleurs, si nous ne sommes plus dans le domaine de l'existence individuelle, nous sommes encore dans celui de l'Être ; il faut donc considérer en outre, au delà de l'Être, un quatrième état principiel, absolument inconditionné. Métaphysiquement, tous ces états, même ceux qui appartiennent proprement à l'individu, sont rapportés à *Âtmâ*, c'est-à-dire à la personnalité, parce que c'est celle-ci qui constitue seule la réalité profonde de l'être, et parce que tout état de cet être serait purement illusoire si l'on prétendait l'en séparer. Les états de l'être, quels qu'ils soient, ne représentent rien d'autre que des possibilités d'*Âtmâ* ; c'est pourquoi on peut parler des diverses conditions où se trouve l'être comme étant véritablement les conditions d'*Âtmâ*, quoiqu'il doive être bien entendu qu'*Âtmâ*, en soi, n'en est point affecté et ne cesse aucunement pour cela d'être inconditionné, de même qu'il ne devient jamais manifesté, tout en étant le principe essentiel et transcendant de la manifestation sous tous ses modes.

Laissant momentanément de côté le quatrième état, sur lequel nous reviendrons par la suite, nous dirons que les trois premiers sont : l'état de veille, qui correspond à la manifestation grossière ; l'état de rêve, qui correspond à la manifestation subtile ; le sommeil profond, qui est l'état « causal » et informel. À ces trois états, on en ajoute parfois un autre, celui de la mort, et même un autre encore, l'évanouissement extatique, considéré comme intermédiaire (*sandhyâ*)¹ entre le sommeil profond et la mort, de même que le rêve l'est entre la veille et le sommeil profond². Cependant, ces deux derniers états, en général, ne sont pas énumérés à part, car ils ne sont pas essentiellement distincts de celui du sommeil profond, état extra-individuel en réalité, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, et où l'être rentre également dans la non-manifestation, où tout au moins dans l'informel, « l'âme vivante (*jîvâtâmâ*) se retirant au sein de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) par la voie qui conduit au centre même de l'être, là où est le séjour de *Brahma* »³.

Pour la description détaillée de ces états, nous n'avons qu'à nous reporter au texte de la *Mândûkya Upanishad*, dont nous avons déjà cité plus haut le début, à l'exception cependant d'une phrase, la première de toutes, qui est celle-ci : « *Om*, cette syllabe (*akshara*)⁴ est tout ce qui est ; son explication

1. Ce mot *sandhyâ* (dérivé de *sandhi*, point de contact ou de jonction entre deux choses) sert aussi dans une acception plus ordinaire, à désigner le crépuscule (du matin ou du soir), considéré de même comme intermédiaire entre le jour et la nuit ; dans la théorie des cycles cosmiques, il désigne l'intervalle de deux *Yugas*.

2. Sur cet état, cf. *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtra 10.

3. *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 7 et 8.

4. Le mot *akshara*, dans son acception étymologique, signifie « indissoluble » ou « indestructible » ; si la syllabe est désignée par ce mot, c'est parce que c'est elle (et non le caractère alphabétique) qui est regardée comme constituant l'unité primitive et l'élément fondamental du langage ; toute racine verbale est d'ailleurs syllabique. La racine verbale est appelée en sanskrit *dhâtu*, mot qui signifie proprement « semence », parce que, par les possibilités de modifications multiples qu'elle comporte et renferme en elle-même, elle est véritablement la semence dont le développement donne naissance au langage tout entier. On peut dire que la racine est l'élément fixe ou invariable du mot, qui représente sa nature fondamentale immuable, et auquel viennent s'adjoindre des éléments secondaires et variables, représentant des accidents (au sens étymologique) ou des modifications de l'idée principale.

suit. » Le monosyllabe sacré *Om*, dans lequel s'exprime l'essence du *Vêda* ¹, est considéré ici comme le symbole idéographique d'Âtmâ ; et, de même que cette syllabe, composée de trois caractères (*mâtrâs*, ces caractères étant *a*, *u* et *m*, dont les deux premiers se contractent en *o*) ², a quatre éléments, dont le quatrième, qui n'est autre que le monosyllabe lui-même envisagé synthétiquement sous son aspect principal, est « non-exprimé » par un caractère (*amâtra*), étant antérieur à toute distinction dans l'« indissoluble » (*akshara*), de même Âtmâ a quatre conditions (*pâdas*), dont la quatrième n'est en vérité aucune condition spéciale, mais est Âtmâ envisagé en Soi-même, d'une façon absolument transcendante et indépendamment de toute condition, et qui, comme tel, n'est susceptible d'aucune représentation. Nous allons maintenant exposer successivement ce qui est dit, dans le texte auquel nous nous référons, de chacune de ces quatre conditions d'Âtmâ, en partant du dernier degré de la manifestation et en remontant jusqu'à l'état suprême, total et inconditionné.

1. Cf. *Chhândogya Upanishad*, 1^{er} Prapâthaka, 1^{er} Khanda, et 2^{ème} Prapâthaka, 23^{ème} Khanda ; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5^{ème} Adhyâya, 1^{er} Brâhmana, shruti 1.

2. En sanskrit, la voyelle *o* est en effet formée par l'union de *a* et *u*, de même que la voyelle *ê* est formée par l'union de *a* et *i*. – En arabe aussi, les trois voyelles *a*, *i* et *u* sont regardées comme seules fondamentales et véritablement distinctes.

L'état de veille ou la condition de Vaishwânara

« La première condition est *Vaishwânara*, dont le siège ¹ est dans l'état de veille (*jâgarita-sthâna*), qui a la connaissance des objets externes (sensibles), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation grossière » ².

Vaishwânara est, comme l'indique la dérivation étymologique de ce nom ³, ce que nous avons appelé l'« Homme Universel », mais envisagé plus particulièrement dans le développement complet de ses états de manifestation, et sous l'aspect spécial de ce développement. Ici, l'extension de ce terme semble même être restreinte à l'un de ces états, le plus extérieur de tous, celui de la manifestation grossière qui constitue le monde corporel ; mais cet état particulier peut être pris pour symbole de tout l'ensemble de la manifestation universelle, dont il est un élément, et cela parce qu'il est pour l'être humain la base et le point de départ obligé de toute réalisation ; il suffira donc, comme en tout symbolisme, d'effectuer les transpositions convenables suivant les degrés auxquels la conception devra s'appliquer. C'est en ce sens que l'état dont il s'agit peut être rapporté à l'« Homme Universel » et décrit comme constituant son corps, conçu par analogie avec celui de l'homme individuel, analogie qui est, comme nous l'avons déjà dit, celle du « macrocosme » (*adhidêvaka*) et du « microcosme » (*adhyâtika*). Sous cet aspect, *Vaishwânara* est aussi identifié à *Virâj*, c'est-à-dire à l'Intelligence cosmique en tant qu'elle régit et unifie dans son intégralité l'ensemble du monde corporel. Enfin, à un autre point de vue, qui corrobore d'ailleurs le précédent, *Vaishwânara* signifie encore « ce qui est commun à tous les hommes » ; c'est alors l'espèce humaine, entendue comme nature spécifique, ou plus précisément ce qu'on peut appeler le « génie de l'espèce » ⁴; et, en outre, il convient de remarquer que l'état corporel est effectivement commun à toutes les individualités humaines, quelles que soient les autres modalités dans lesquelles elles sont susceptibles de se développer pour réaliser, en tant qu'individualités et sans sortir du degré humain, l'extension intégrale de leurs possibilités respectives ⁵.

Par ce qui vient d'être dit, on peut comprendre comment il faut entendre les sept membres dont il est question dans le texte de la *Mândûkyâ Upanishad*, et qui sont les sept parties principales du corps « macrocosmique » de *Vaishwânara* : 1° l'ensemble des sphères lumineuses supérieures, c'est-à-dire des états supérieurs de l'être, mais envisagés ici uniquement dans leurs rapports avec

1. Il est évident que cette expression et toutes celles qui lui sont similaires, comme séjour, résidence, etc., doivent toujours être entendues ici symboliquement et non littéralement, c'est-à-dire comme désignant, non pas un lieu quelconque, mais bien une modalité d'existence. L'usage du symbolisme spatial est d'ailleurs extrêmement répandu, ce qui s'explique par la nature même des conditions auxquelles est soumise l'individualité corporelle, par rapport à laquelle doit être effectuée, dans la mesure du possible, la traduction des vérités qui concernent les autres états de l'être. – Le terme *sthâna* a pour équivalent exact le mot « état », *status*, car la racine *sthâ* se retrouve, avec les mêmes significations qu'en sanskrit, dans le latin *stare* et ses dérivés.

2. *Mândûkyâ Upanishad*, shruti 3.

3. Sur cette dérivation, voir le commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtra 28 : c'est Âtmâ qui est à la fois « tout » (*vishva*), en tant que personnalité, et « homme » (*nara*), en tant qu'individualité (c'est-à-dire comme *jîvâtma*). *Vaishwânara* est donc bien une dénomination qui convient proprement à Âtmâ ; d'autre part, c'est aussi un nom d'*Agni*, ainsi que nous le verrons plus loin (cf. *Shatapata Brâhmana*).

4. Sous ce rapport, *nara* ou *nri* est l'homme en tant qu'individu appartenant à l'espèce humaine, tandis que *mânava* est plus proprement l'homme en tant qu'être pensant, c'est-à-dire l'être doué du « mental », ce qui est d'ailleurs l'attribut essentiel inhérent à son espèce et par lequel sa nature est caractérisée. D'autre part, le nom de *Nara* n'en est pas moins susceptible d'une transposition analogique, par laquelle il s'identifie à *Purusha* ; et c'est ainsi que *Vishnu* est parfois appelé *Narottama* ou l'« Homme Suprême », désignation dans laquelle il ne faut pas voir le moindre anthropomorphisme, pas plus que dans la conception même de l'« Homme Universel » sous tous ses aspects, et cela précisément en raison de cette transposition. Nous ne pouvons entreprendre de développer ici les sens multiples et complexes qui sont impliqués dans le mot *nara* ; et, pour ce qui est de la nature de l'espèce, il faudrait toute une étude spéciale pour exposer les considérations auxquelles elle peut donner lieu.

5. Il conviendrait encore d'établir des rapprochements avec la conception de la nature « adamique » dans les traditions judaïque et islamique, conception qui, elle aussi, s'applique à des degrés divers et en des sens hiérarchiquement superposés ; mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin de notre sujet, et nous devons présentement nous borner à cette simple indication.

l'état dont il s'agit spécialement, est comparé à la partie de la tête qui contient le cerveau, lequel, en effet, correspond organiquement à la fonction « mentale », qui n'est qu'un reflet de la Lumière intelligible ou des principes supra-individuels ; 2° le Soleil et la Lune, ou plus exactement les principes représentés dans le monde sensible par ces deux astres ¹, sont les deux yeux ; 3° le principe igné est la bouche ² ; 4° les directions de l'espace (*dish*) sont les oreilles ³ ; 5° l'atmosphère, c'est-à-dire le milieu cosmique dont procède le « souffle vital » (*prâna*), correspond aux poumons ; 6° la région intermédiaire (*Antariksha*) qui s'étend entre la Terre (*Bhû* ou *Bhûmi*) et les sphères lumineuses ou les Cieux (*Swar* ou *Swarga*), région considérée comme le milieu où s'élaborent les formes (encore potentielles par rapport à l'état grossier), correspond à l'estomac ⁴ ; 7° enfin, la Terre, c'est-à-dire, au sens symbolique, l'aboutissement en acte de toute la manifestation corporelle, correspond aux pieds, qui sont pris ici comme l'emblème de toute la partie inférieure du corps. Les relations de ces divers membres entre eux et leurs fonctions dans l'ensemble cosmique auquel ils appartiennent sont analogues (mais non identiques bien entendu) à celles des parties correspondantes de l'organisme humain. On remarquera qu'il n'est pas question ici du cœur, parce que sa relation directe avec l'Intelligence universelle le place en dehors du domaine des fonctions proprement individuelles, et parce que ce « séjour de *Brahma* » est véritablement le point central, tant dans l'ordre cosmique que dans l'ordre humain, tandis que tout ce qui est de la manifestation, et surtout de la manifestation formelle, est extérieur et « périphérique », si l'on peut s'exprimer ainsi, appartenant exclusivement à la circonférence de la « roue des choses ».

Dans la condition dont il s'agit, *Âtmâ*, en tant que *Vaishwânara*, prend conscience du monde de la manifestation sensible (considéré aussi comme le domaine de cet aspect du « Non-Suprême » *Brahma* qui est appelé *Virâj*), et cela par dix-neuf organes, qui sont désignés comme autant de bouches, parce qu'ils sont les « entrées » de la connaissance pour tout ce qui se rapporte à ce domaine particulier ; et l'assimilation intellectuelle qui s'opère dans la connaissance est souvent comparée symboliquement à l'assimilation vitale qui s'effectue par la nutrition. Ces dix-neuf organes (en impliquant d'ailleurs dans ce terme les facultés correspondantes, conformément à ce que nous avons dit de la signification générale du mot *indriya*) sont : les cinq organes de sensation, les cinq organes d'action, les cinq souffles vitaux (*vâyus*), le « mental » ou le sens interne (*manas*), l'intellect (*Buddhi*, considérée ici exclusivement dans ses rapports avec l'état individuel), la pensée (*chitta*), conçue comme la faculté qui donne une forme aux idées et qui les associe entre elles, et enfin la conscience individuelle (*ahankâra*) ; ces facultés sont celles que nous avons précédemment étudiées

1. On se souviendra ici des significations symboliques qu'ont aussi, en occident, le Soleil et la Lune dans la tradition hermétique et dans les théories cosmologiques que les alchimistes ont basées sur celle-ci ; pas plus dans un cas que dans l'autre, la désignation de ces astres ne doit être prise littéralement. On doit d'ailleurs remarquer que le présent symbolisme est différent de celui auquel nous avons fait allusion précédemment, et dans lequel le Soleil et la Lune correspondent respectivement au cœur et au cerveau ; il faudrait encore de longs développements pour montrer comment ces divers points de vue se concilient et s'harmonisent dans l'ensemble des concordances analogiques.

2. Nous avons déjà noté que *Vaishwânara* est parfois un nom d'*Agni*, qui est alors considéré surtout comme chaleur animatrice, donc en tant qu'il réside dans les êtres vivants ; nous aurons encore l'occasion d'y revenir plus loin. D'autre part, *mukhya-prâna* est à la fois le souffle de la bouche (*mukha*) et l'acte vital principal (c'est dans ce second sens que les cinq *vâyus* sont ses modalités) ; et la chaleur est intimement associée à la vie même.

3. On notera le rapport très remarquable que ceci présente avec le rôle physiologique des canaux semi-circulaires.

4. En un certain sens, le mot *Antariksha* comprend aussi l'atmosphère, considérée alors comme milieu de propagation de la lumière ; il importe de remarquer, d'ailleurs, que l'agent de cette propagation n'est pas l'air (*Vâyus*), mais l'Éther (*Âkâsha*). Quand on transpose les termes pour les rendre applicables à tout l'ensemble des états de la manifestation universelle, dans la considération du *Tribhuvana*, *Antariksha* s'identifie à *Bhuvâs*, qu'on désigne ordinairement comme l'atmosphère, mais en prenant ce mot dans une acception beaucoup plus étendue et moins déterminée que précédemment. – Les noms des trois mondes, *Bhû*, *Bhuvâs* et *Swar*, sont les trois *vyâhritis*, mots qui sont prononcés habituellement après le monosyllabe *Om* dans les rites hindous de la *sandhyâ-upâsanâ* (méditation répétée le matin, à midi et le soir). On remarquera que les deux premiers de ces trois noms ont la même racine, parce qu'ils se réfèrent à des modalités d'un même état d'existence, celui de l'individualité humaine, tandis que le troisième représente, dans cette division, l'ensemble des états supérieurs.

en détail. Chaque organe et chaque faculté de tout être individuel compris dans le domaine considéré, c'est-à-dire dans le monde corporel, procèdent respectivement de l'organe et de la faculté qui leur correspondent en *Vaishwânara*, organe et faculté dont ils sont en quelque sorte un des éléments constitutifs, au même titre que l'individu auquel ils appartiennent est un élément de l'ensemble cosmique, dans lequel, pour sa part et à la place qui lui revient en propre (du fait qu'il est cet individu et non un autre), il concourt nécessairement à la constitution de l'harmonie totale ¹.

L'état de veille, dans lequel s'exerce l'activité des organes et des facultés dont il vient d'être question, est considéré comme la première des conditions d'*Âtmâ*, bien que la modalité grossière ou corporelle à laquelle il correspond constitue le dernier degré dans l'ordre de développement (*prapancha*) du manifesté à partir de son principe primordial et non-manifesté, marquant le terme de ce développement, du moins par rapport à l'état d'existence dans lequel se situe l'individualité humaine. La raison de cette anomalie apparente a déjà été indiquée : c'est dans cette modalité corporelle que se trouve pour nous la base et le point de départ de la réalisation individuelle d'abord (nous voulons dire de l'extension intégrale rendue effective pour l'individualité), et ensuite de toute autre réalisation qui dépasse les possibilités de l'individu et implique une prise de possession des états supérieurs de l'être. Par suite, si l'on se place, comme nous le faisons ici, non au point de vue du développement de la manifestation, mais au point de vue et dans l'ordre de cette réalisation avec ses divers degrés, ordre allant au contraire nécessairement du manifesté au non-manifesté, cet état de veille doit bien être regardé comme précédant en effet les états de rêve et de sommeil profond, qui correspondent, l'un aux modalités extra-corporelles de l'individualité, l'autre aux états supra-individuels de l'être.

1. Cette harmonie est encore un aspect du *Dharma* : elle est l'équilibre en lequel se compensent tous les déséquilibres, l'ordre qui est fait de la somme de tous les désordres partiels et apparents.

L'état de rêve ou la condition de *Tajjasa*

« La seconde condition est *Tajjasa* (le « Lumineux », nom dérivé de *Têjas*, qui est la désignation de l'élément igné), dont le siège est dans l'état de rêve (*swapna-sthâna*), qui a la connaissance des objets internes (mentaux), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation subtile »¹.

Dans cet état, les facultés externes, tout en subsistant potentiellement, se résorbent dans le sens interne (*manas*), qui est leur source commune, leur support et leur fin immédiate, et qui réside dans les artères lumineuses (*nâdîs*) de la forme subtile, où il est répandu d'une façon indivisée, à la manière d'une chaleur diffuse. D'ailleurs, l'élément igné lui-même, considéré dans ses propriétés essentielles, est à la fois lumière et chaleur ; et, comme l'indique le nom même de *Tajjasa* appliqué à l'état subtil, ces deux aspects, convenablement transposés (puisqu'il ne s'agit plus alors de qualités sensibles), doivent se retrouver également dans cet état. Tout ce qui se rapporte à celui-ci, comme nous avons eu déjà l'occasion de le faire remarquer en d'autres circonstances, touche de très près à la nature même de la vie, qui est inséparable de la chaleur ; et nous rappellerons que, sur ce point comme sur bien d'autres, les conceptions d'Aristote s'accordent pleinement avec celles des Orientaux. Quant à la luminosité dont il vient d'être question, il faut entendre par là la réflexion et la diffraction de la Lumière intelligible dans les modalités extra-sensibles de la manifestation formelle (dont nous n'avons d'ailleurs à considérer en tout ceci que ce qui concerne l'état humain). D'autre part, la forme subtile elle-même (*sûkshma-sharîra* ou *linga-sharîra*), dans la quelle réside *Tajjasa*, est assimilée aussi à un véhicule igné², bien que devant être distinguée du feu corporel (l'élément *Têjas* ou ce qui en procède) qui est perçu par les sens de la forme grossière (*sthûla-sharîra*), véhicule de *Vaishwânara*, et plus spécialement par la vue, puisque la visibilité, supposant nécessairement la présence de la lumière, est, parmi les qualités sensibles, celle qui appartient en propre à *Têjas* ; mais, dans l'état subtil, il ne peut plus s'agir aucunement des *bhûtas*, mais seulement des *tanmâtras* correspondants, qui sont leurs principes déterminants immédiats. Pour ce qui est des *nâdîs* ou artères de la forme subtile, elles ne doivent point être confondues avec les artères corporelles par lesquelles s'effectue la circulation sanguine, et elles correspondent plutôt, physiologiquement, aux ramifications du système nerveux, car elles sont expressément décrites comme lumineuses ; or, comme le feu est en quelque sorte polarisé en chaleur et lumière, l'état subtil est lié à l'état corporel de deux façons différentes et complémentaires, par le sang quant à la qualité calorique, et par le système nerveux quant à la qualité lumineuse³. Toutefois, il doit être bien entendu que, entre les *nâdîs* et les nerfs, il n'y a encore qu'une simple correspondance, et non une identification, puisque les premières ne sont pas corporelles, et qu'il s'agit en réalité de deux domaines différents dans l'individualité intégrale.

1. *Mândûkya Upanishad*, shruti 4. – L'état subtil est appelé dans ce texte *pravivikta*, littéralement « prédistingué », parce que c'est un état de distinction qui précède la manifestation grossière ; ce mot signifie aussi « séparé » parce que l'« âme vivante », dans l'état de rêve, est en quelque sorte enfermée en elle-même, contrairement ce qui a lieu dans l'état de veille, « commun à tous les hommes ».

2. Nous avons rappelé ailleurs, à ce propos, le « char de feu » sur lequel le prophète Élie monta aux cieux (*II^{ème} Livre des Rois*, II, 11).

3. Nous avons déjà indiqué, à propos de la constitution de l'*annamaya-kosha*, qui est l'organisme corporel, que les éléments du système nerveux proviennent de l'assimilation des substances ignées. Quant au sang, étant liquide, il est formé à partir des substances aqueuses, mais il faut que celles-ci aient subi une élaboration due à l'action de la chaleur vitale, qui est la manifestation d'*Agni Vaishwânara*, et elles jouent seulement le rôle d'un support plastique servant à la fixation d'un élément de nature ignée : le feu et l'eau sont ici, l'un par rapport à l'autre, « essence » et « substance » en un sens relatif. Ceci pourrait facilement être rapproché de certaines théories alchimiques, comme celles où intervient la considération des principes appelés « soufre » et « mercure », l'un actif et l'autre passif, et respectivement analogues, dans l'ordre des « mixtes », du feu et de l'eau dans l'ordre des éléments, sans parler des autres désignations multiples qui sont encore données symboliquement, dans le langage hermétique, aux deux termes corrélatifs d'une semblable dualité.

De même, quand on établit un rapport entre les fonctions de ces *nâdîs* et la respiration ¹, parce que celle-ci est essentielle à l'entretien de la vie et correspond véritablement à l'acte vital principal, il ne faut point en conclure qu'on peut se les représenter comme des sortes de canaux dans lesquels l'air circulerait ; ce serait confondre avec un élément corporel le « souffle vital » (*prâna*), qui appartient proprement à l'ordre de la manifestation subtile ². Il est dit que le nombre total des *nâdîs* est de soixante-douze mille ; d'après d'autres textes, cependant, il serait de sept cent vingt millions ; mais la différence est ici plus apparente que réelle, car, ainsi qu'il arrive toujours en pareil cas, ces nombres doivent être pris symboliquement, et non littéralement ; et il est facile de s'en rendre compte si l'on remarque qu'ils sont en relation évidente avec les nombres cycliques ³. Nous aurons encore par la suite l'occasion de donner d'autres développements sur cette question des artères subtiles, ainsi que sur le processus des divers degrés de résorption des facultés individuelles, résorption qui, comme nous l'avons dit, s'effectue en sens inverse du développement de ces mêmes facultés.

Dans l'état de rêve, l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtâmâ*) « est à elle-même sa propre lumière », et elle produit, par l'effet de son seul désir (*kâma*), un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales, c'est-à-dire dans des combinaisons d'idées revêtues de formes subtiles, dépendant substantiellement de la forme subtile de l'individu lui-même, dont ces objets idéaux ne sont en somme qu'autant de modifications accidentelles et secondaires ⁴. Cette production, d'ailleurs, a toujours quelque chose d'incomplet et d'incoordonné ; c'est pourquoi elle est regardée comme illusoire (*mâyâmaya*) ou comme n'ayant qu'une existence apparente (*prâtibhâsika*), tandis que, dans le monde sensible où elle se situe à l'état de veille, la même « âme vivante » a la faculté d'agir dans le sens d'une production « pratique » (*vyâvahârîka*), illusoire aussi sans doute au regard de la réalité absolue (*paramârtha*), et transitoire comme toute manifestation, mais possédant néanmoins une réalité relative et une stabilité suffisantes pour servir aux besoins de la vie ordinaire et « profane » (*laukika*, mot dérivé de *loka*, le « monde », qui doit être entendu ici dans un sens tout à fait comparable à celui qu'il a habituellement dans l'Évangile). Toutefois, il convient de remarquer que cette différence, quant à l'orientation respective de l'activité de l'être dans les deux états, n'implique pas une supériorité effective de l'état de veille sur l'état de rêve lorsque chaque état est considéré en lui-même ; du moins, une supériorité qui ne vaut que d'un point de vue « profane » ne peut pas, métaphysiquement, être considérée comme une vraie supériorité ; et même, sous un autre rapport, les possibilités de l'état de rêve sont plus étendues que celle de l'état de veille, et elles permettent à l'individu d'échapper, dans une certaine mesure, à quelques-unes des conditions limitatives auxquelles il est soumis dans sa modalité corporelle ⁵. Quoi qu'il en soit, ce qui est absolument réel (*pâramârthîka*), c'est le « Soi » (*Âtmâ*), exclusivement ; c'est ce que ne peut atteindre en aucune façon toute conception qui, sous quelque forme que ce soit, se renferme dans la considération des objets externes et internes, dont la connaissance constitue respectivement l'état de veille et l'état de rêve, et qui ainsi, n'allant pas plus loin que l'ensemble de ces deux états, tient tout entière dans les limites de la manifestation formelle et de l'individualité humaine.

1. Nous faisons plus spécialement allusion ici aux enseignements qui se rattachent au *Hatha-Yoga*, c'est-à-dire aux méthodes préparatoires à l'« Union » (*Yoga* au sens propre du mot) et basées sur l'assimilation de certains rythmes, principalement liés au règlement de la respiration. Ce qui est appelé *dhikr* dans les écoles ésotériques arabes a exactement la même raison d'être, et souvent même les procédés mis en œuvre sont tout à fait similaires dans les deux traditions, ce qui, d'ailleurs, n'est pour nous l'indice d'aucun emprunt ; la science du rythme, en effet, peut être connue de part et d'autre d'une façon complètement indépendante, car il s'agit bien là d'une science ayant son objet propre et correspondant à un ordre de réalité nettement défini, quoiqu'elle soit entièrement ignorée des Occidentaux.

2. Cette confusion a été effectivement commise par certains orientalistes, dont la compréhension est sans doute incapable de dépasser les bornes du monde corporel.

3. Les nombres cycliques fondamentaux sont : $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^2 \times 3^3$; $432 = 2^4 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; ils s'appliquent notamment à la division géométrique du cercle ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) et à la durée de la période astronomique de la précession des équinoxes ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25920$ ans) ; mais ce ne sont là que leurs applications les plus immédiates et les plus élémentaires, et nous ne pouvons entrer ici dans les considérations proprement symboliques auxquelles on arrive par la transposition de ces données dans des ordres différents.

4. Cf. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Brâhmana, shrutis 9 et 10.

5. Sur l'état de rêve, cf. *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 1 à 6.

Le domaine de la manifestation subtile peut, en raison de sa nature « mentale », être désigné comme un monde idéal, afin de le distinguer par là du monde sensible, qui est le domaine de la manifestation grossière ; mais il ne faudrait pas prendre cette désignation dans le sens de celle du « monde intelligible » de Platon, car les « idées » de celui-ci sont les possibilités à l'état principiel, qui doivent être rapportées au domaine informel ; dans l'état subtil, il ne peut être question encore que des idées revêtues de formes, puisque les possibilités qu'il comporte ne dépassent pas l'existence individuelle ¹. Surtout, il ne faudrait pas songer ici à une opposition comme celle que certains philosophes modernes se plaisent à établir entre « idéal » et « réel », opposition qui n'a pour nous aucune signification : tout ce qui est, sous quelque mode que ce soit, est réel par là-même, et possède précisément le genre et le degré de réalité qui conviennent à sa nature propre ; ce qui consiste en idées (c'est là tout le sens que nous donnons au mot « idéal ») n'est ni plus ni moins réel pour cela que ce qui consiste en autre chose, toute possibilité trouvant place nécessairement au rang que sa détermination même lui assigne hiérarchiquement dans l'Univers.

Dans l'ordre de la manifestation universelle, de même que le monde sensible, dans son ensemble, est identifié à *Virâj*, ce monde idéal dont nous venons de parler est identifié à *Hiranyagarbha* (c'est-à-dire littéralement l'« Embryon d'or ») ², qui est *Brahmâ* (détermination de *Brahma* comme effet, *kârya*) ³ s'enveloppant dans l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*) ⁴, à partir duquel se développera, suivant son mode de réalisation, toute la manifestation formelle qui y est virtuellement contenue comme conception de ce *Hiranyagarbha*, germe primordial de la Lumière cosmique ⁵. En outre, *Hiranyagarbha* est désigné comme « ensemble synthétique de vie » (*jîva-ghana*) ⁶; en effet, il est véritablement la « Vie Universelle » ⁷, en raison de cette connexion déjà signalée de l'état subtil avec la vie, laquelle, même envisagée dans toute l'extension dont elle est susceptible (et non pas limitée à la seule vie organique ou corporelle à laquelle se borne le point de vue physiologique) ⁸, n'est d'ailleurs qu'une des conditions spéciales de l'état d'existence auquel appartient l'individualité humaine ; le domaine de la vie ne dépasse donc pas les possibilités que comporte cet état, qui, bien entendu, doit être pris ici intégralement, et dont les modalités subtiles font partie tout aussi bien que la modalité grossière.

Que l'on se place au point de vue « macrocosmique », comme nous venons de le faire en dernier lieu, ou au point de vue « microcosmique » que nous avons envisagé tout d'abord, le monde idéal dont il s'agit est conçu par des facultés qui correspondent analogiquement à celles par lesquelles est perçu le monde sensible, ou, si l'on préfère, qui sont les mêmes facultés que celles-ci en

1. L'état subtil est proprement le domaine de la $\psi\upsilon\chi\eta$ et non celui du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$; celui-ci correspond en réalité à *Buddhi*, c'est-à-dire à l'intellect supra-individuel.

2. Ce nom a un sens très proche de celui de *Taijasa*, car l'or, suivant la doctrine hindoue, est la « lumière minérale » ; les alchimistes le regardaient aussi comme correspondant analogiquement, parmi les métaux, au soleil parmi les planètes ; et il est au moins curieux de noter que le nom même de l'or (*aurum*) est identique au mot hébreu *aôr*, qui signifie « lumière ».

3. Il faut remarquer que *Brahmâ* est une forme masculine, tandis que *Brahma* est neutre ; cette distinction indispensable, et de la plus haute importance (puisque'elle n'est autre que celle du « Suprême » et du « Non Suprême »), ne peut être faite par l'emploi, courant chez les orientalistes, de l'unique forme *Brahman*, qui appartient également à l'un et à l'autre genre, d'où de perpétuelles confusions, surtout dans une langue telle que le français, où le genre neutre n'existe pas.

4. Ce symbole cosmogonique de l'« Œuf du Monde » n'est nullement spécial à l'Inde ; il se retrouve notamment dans le Mazdéisme, dans la tradition égyptienne (l'Œuf de *Kneph*), dans celle des Druides et dans celle des Orphiques. – La condition embryonnaire, qui correspond pour chaque être individuel à ce qu'est le *Brahmânda* dans l'ordre cosmique, est appelé en sanskrit *pinda* ; et l'analogie constitutive du « microcosme » et du « macrocosme » considérés sous cet aspect est exprimée par cette formule : *Yathâ pinda tathâ Brahmânda*, « tel l'embryon individuel, tel l'Œuf du Monde ».

5. C'est pourquoi *Virâj* procède de *Hiranyagarbha*, et *Manu*, à son tour, procède de *Virâj*.

6. Le mot *ghana* signifie primitivement un nuage, et par suite une masse compacte et indifférenciée.

7. « Et la Vie était la Lumière des hommes » (*St Jean*, I, 4).

8. Nous faisons plus particulièrement allusion à l'extension de l'idée de vie qui est impliquée dans le point de vue des religions occidentales, et qui se rapporte effectivement à des possibilités situées dans un prolongement de l'individualité humaine ; c'est, comme nous l'avons expliqué ailleurs, ce que la tradition extrême-orientale désigne sous le nom de « longévité ».

principe (puisque ce sont toujours les facultés individuelles), mais considérées dans un autre mode d'existence et à un autre degré de développement, leur activité s'exerçant dans un domaine différent. C'est pourquoi *Âtmâ*, dans cet état de rêve, c'est-à-dire en tant que *Taijasa*, a le même nombre de membres et de bouches (ou instruments de connaissance) que dans l'état de veille, en tant que *Vaishwânara*¹; il est d'ailleurs inutile d'en répéter l'énumération, car les définitions que nous avons données précédemment peuvent s'appliquer également, par une transposition appropriée, aux deux domaines de la manifestation grossière ou sensible et de la manifestation subtile ou idéale.

1. Ces facultés doivent être regardées ici comme se répartissant dans les trois « enveloppes » dont la réunion constitue la forme subtile (*vijnânamaya-kosha*, *manomaya-kosha* et *prânamaya-kosha*).

L'état de sommeil profond ou la condition de Prâjna

« Quand l'être qui dort n'éprouve aucun désir et n'est sujet à aucun rêve, son état est celui du sommeil profond (*sushupta-sthâna*) ; celui (c'est-à-dire *Âtmâ* lui-même dans cette condition) qui dans cet état est devenu un (sans aucune distinction ou différenciation) ¹, qui s'est identifié soi-même avec un ensemble synthétique (unique et sans détermination particulière) de Connaissance intégrale (*Prajnâna-ghana*) ², qui est rempli (par pénétration et assimilation intime) de la Béatitude (*ânandamaya*), jouissant véritablement de cette Béatitude (*Ânanda*, comme de son domaine propre), et dont la bouche (l'instrument de connaissance) est (uniquement) la Conscience totale (*Chit*) elle-même (sans intermédiaire ni particularisation d'aucune sorte), celui-là est appelé *Prâjna* (Celui qui connaît en dehors et au delà de toute condition spéciale) : ceci est la troisième condition » ³.

Comme on peut s'en rendre compte immédiatement, le véhicule d'*Âtmâ* dans cet état est le *kârana-sharîra*, puisque celui-ci est *ânandamaya-kosha* ; et, bien qu'on en parle analogiquement comme d'un véhicule ou d'une enveloppe, ce n'est rien qui soit véritablement distinct d'*Âtmâ* lui-même, puisque nous sommes ici au delà de la distinction. La Béatitude est faite de toutes les possibilités d'*Âtmâ*, elle est, pourrait-on dire, la somme même de ces possibilités ; et, si *Âtmâ* en tant que *Prâjna*, jouit de cette Béatitude comme de son domaine propre, c'est qu'elle n'est en réalité autre chose que la plénitude de son être, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment. C'est là un état essentiellement informel et supra-individuel ; il ne saurait donc aucunement s'agir d'un état « psychique » ou « psychologique », comme l'ont cru quelques orientalistes. Ce qui est proprement « psychique », en effet, c'est l'état subtil ; et, en faisant cette assimilation, nous prenons le mot « psychique » dans son sens primitif, celui qu'il avait pour les anciens, sans nous préoccuper des diverses acceptions beaucoup plus spécialisées qui lui ont été données ultérieurement, et avec lesquelles il ne pourrait même plus s'appliquer à l'état subtil tout entier. Pour ce qui est de la psychologie des Occidentaux modernes, elle ne concerne qu'une partie fort restreinte de l'individualité humaine, celle où le « mental » se trouve en relation immédiate avec la modalité corporelle, et, étant données les méthodes qu'elle emploie, elle est incapable d'aller plus loin ; en tout cas, l'objet même qu'elle se propose, et qui est exclusivement l'étude des phénomènes mentaux, la limite strictement au domaine de l'individualité, de sorte que l'état dont il s'agit maintenant échappe nécessairement à ses investigations, et l'on pourrait même dire qu'il lui est doublement inaccessible, d'abord parce qu'il est au delà du « mental » ou de la pensée discursive et différenciée, et ensuite parce qu'il est également au delà de tout « phénomène » quel qu'il soit, c'est-à-dire de toute manifestation formelle. Cet état d'indifférenciation, dans lequel toute la connaissance, y compris celle des autres états, est centralisée synthétiquement dans l'unité essentielle et fondamentale de l'être, est l'état non-manifesté ou « non-développé » (*avyakta*), principe et cause (*kârana*) de toute la manifestation, et à partir duquel celle-ci est développée dans la multiplicité de ses divers états, et plus particulièrement, en ce qui concerne l'être humain, dans ses états subtil et grossier. Ce non-manifesté, conçu comme racine du manifesté (*vyakta*) qui n'est que son effet (*kârya*), est identifié sous ce rapport à *Mûla-Prakriti*, la « Nature primordiale » ; mais, en réalité, il est à la fois *Purusha* et *Prakriti*, les contenant l'un et l'autre dans son indifférenciation même, car il est cause au sens total de ce mot, c'est-à-dire tout à la fois « cause efficiente » et « cause matérielle », pour nous servir de la terminologie ordinaire, à laquelle nous préférierions d'ailleurs de beaucoup les expressions de « cause essentielle » et « cause substantielle », puisque c'est bien à l'« essence » et à la « substance », définies comme nous l'avons fait précédemment, que se rapportent respectivement ces deux aspects complémentaires de la causalité. Si *Âtmâ*, dans ce troisième état, est ainsi au delà de la distinction de *Purusha* et de *Prakriti*, ou des

1. « Tout est un, dit également le Taoïsme ; durant le sommeil, l'âme non distraite s'absorbe dans cette unité ; durant la veille, distraite, elle distingue des êtres divers » (*Tchoang-tseu*, ch. II ; traduction du P. Wiegner, p. 215).

2. « Concentrer toute son énergie intellectuelle comme en une masse », dit aussi, dans le même sens, la doctrine taoïste (*Tchoang-tseu*, ch. IV ; traduction du P. Wiegner, p. 233). – *Prajnâna* ou la Connaissance intégrale s'oppose ici à *vijnâna* ou la connaissance distincte, qui, s'appliquant spécialement au domaine individuel ou formel, caractérise les deux états précédents ; *vijnânamaya-kosha* est la première des « enveloppes » dont se revêt *Âtmâ* en pénétrant dans « le monde des noms et des formes », c'est-à-dire en se manifestant comme *jîvâtâmâ*.

3. *Mândûkyâ Upanishad*, shruti 5.

deux pôles de la manifestation, c'est qu'il est, non plus dans l'existence conditionnée, mais bien au degré de l'Être pur ; cependant, nous devons en outre y comprendre *Purusha* et *Prakriti*, qui sont encore non-manifestés, et même en un sens, comme nous le verrons tout à l'heure, les états informels de manifestation, que nous avons dû déjà rattacher à l'Universel, puisque ce sont véritablement des états supra-individuels de l'être ; et d'ailleurs, rappelons-le encore, tous les états manifestés sont contenus, en principe et synthétiquement, dans l'Être non-manifesté.

Dans cet état, les différents objets de la manifestation, même ceux de la manifestation individuelle, tant externes qu'internes, ne sont d'ailleurs point détruits, mais subsistent en mode principiel, étant unifiés par la même qu'ils ne sont plus conçus sous l'aspect secondaire et contingent de la distinction ; ils se retrouvent nécessairement parmi les possibilités du « Soi », et celui-ci demeure conscient par lui-même de toutes ces possibilités, envisagées « non-distinctivement » dans la Connaissance intégrale, dès lors qu'il est conscient de sa propre permanence dans l'« éternel présent »¹. S'il en était autrement, et si les objets de la manifestation ne subsistaient pas ainsi principiellement (supposition qui est d'ailleurs impossible en elle-même, car ces objets ne seraient alors qu'un pur néant, qui ne saurait exister en aucune façon, pas même en mode illusoire), il ne pourrait y avoir aucun retour de l'état de sommeil profond aux états de rêve et de veille, puisque toute manifestation formelle serait irrémédiablement détruite pour l'être dès qu'il est entré dans le sommeil profond ; or un tel retour est toujours possible, au contraire, et se produit effectivement, du moins pour l'être qui n'est pas actuellement « délivré », c'est-à-dire affranchi définitivement des conditions de l'existence individuelle.

Le terme *Chit* doit être entendu, non pas, comme l'était précédemment son dérivé *chitta*, au sens restreint de la pensée individuelle et formelle (cette détermination restrictive, qui implique une modification par réflexion, étant marquée dans le dérivé par le suffixe *ta*, qui est la terminaison du participe passif), mais bien au sens universel, comme la Conscience totale du « Soi » envisagée dans son rapport avec son unique objet, lequel est *Ānanda* ou la Béatitude². Cet objet, tout en constituant alors en quelque façon l'enveloppe du « Soi » (*ānandamaya-kosha*), ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, est identique au sujet lui-même, qui est *Sat* ou l'Être pur, et n'en est point véritablement distinct, ne pouvant pas l'être en effet là où il n'y a plus aucune distinction réelle³. Ainsi ces trois, *Sat*, *Chit* et *Ānanda* (généralement réunis en *Sachchidānanda*)⁴, ne sont absolument qu'un seul et même être, et cet « un » est *Ātmā*, considéré en dehors et au delà de toutes les conditions particulières qui déterminent chacun de ses divers états de manifestation.

Dans cet état, qui est encore désigné parfois sous le nom de *samprasāda* ou « sérénité »⁵, la lumière intelligible est saisie directement, ce qui constitue l'intuition intellectuelle, et non plus par réflexion à

1. C'est là ce qui permet de transposer métaphysiquement la doctrine théologique de la « résurrection des morts », ainsi que la conception du « corps glorieux » ; celui-ci, d'ailleurs, n'est point un corps au sens propre de ce mot, mais il en est la « transformation » (ou la « transfiguration »), c'est-à-dire la transposition hors de la forme et des autres conditions de l'existence individuelle, ou encore, en d'autres termes, il est la « réalisation » de la possibilité permanente et immuable dont le corps n'est que l'expression transitoire en mode manifesté.

2. L'état de sommeil profond a été qualifié d'« inconscient » par certains orientalistes, qui semblent même tentés de l'identifier à l'« Inconscient » de quelques philosophes allemands tels que Hartmann ; cette erreur vient sans doute de ce qu'ils ne peuvent concevoir de conscience autre qu'individuelle et « psychologique », mais elle ne nous en paraît pas moins inexplicable, car nous ne voyons pas comment ils peuvent, avec une semblable interprétation, comprendre des termes tels que *Chit*, *Prajnāna* et *Prājna*.

3. Les termes de « sujet » et d'« objet », dans le sens où nous les employons ici, ne peuvent prêter à aucune équivoque : le sujet est « celui qui connaît », l'objet est « ce qui est connu », et leur rapport est la connaissance elle-même. Cependant, dans la philosophie moderne, la signification de ces termes, et surtout celle de leurs dérivés « subjectif » et « objectif », a varié à un tel point qu'ils ont reçu des acceptions à peu près diamétralement opposées, et certains philosophes les ont pris indistinctement dans des sens fort différents ; aussi leur emploi présente-t-il souvent de graves inconvénients au point de vue de la clarté, et, dans bien des cas, il est préférable de s'en abstenir autant que possible.

4. En arabe, on a, comme équivalent de ces trois termes, l'Intelligence (*El-Aqlu*), l'Intelligent (*El-Āqil*) et l'Intelligible (*El-Maqûl*) : la première est la Conscience universelle (*Chit*), le second est son sujet (*Sat*), et le troisième est son objet (*Ānanda*), les trois n'étant qu'un dans l'Être « qui Se connaît Soi-même par Soi-même ».

5. *Brihad-Āranyaka Upanishad*, 4^{ème} Adhyāya, 3^{ème} Brāhmana, shruti 15 ; cf. *Brahma-Sūtras*, 1^{er} Adhyāya, 3^{ème} Pāda, sūtra 8. – Voir aussi ce que nous dirons plus loin sur la signification du mot *Nirvāna*.

travers le « mental » (*manas*) comme dans les états individuels. Nous avons appliqué précédemment cette expression d'« intuition intellectuelle » à *Buddhi*, faculté de connaissance supra-rationnelle et supra-individuelle, bien que déjà manifestée ; sous ce rapport, il faut donc inclure d'une certaine façon *Buddhi* dans l'état de *Prâjna*, qui comprendra ainsi tout ce qui est au delà de l'existence individuelle. Nous avons alors à considérer dans l'Être un nouveau ternaire, qui est constitué par *Purusha*, *Prakriti* et *Buddhi*, c'est-à-dire par les deux pôles de la manifestation, « essence » et « substance », et par la première production de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha*, production qui est la manifestation informelle. Il faut ajouter, d'ailleurs, que ce ternaire ne représente que ce qu'on pourrait appeler l'« extériorité » de l'Être, et qu'ainsi il ne coïncide nullement avec l'autre ternaire principal que nous venons d'envisager, et qui se rapporte véritablement à son « intériorité », mais qu'il en serait plutôt comme une première particularisation en mode distinctif ¹ ; il va de soi que, en parlant ici d'« extérieur » et d'« intérieur », nous n'employons qu'un langage purement analogique, basé sur un symbolisme spatial, et qui ne saurait littéralement s'appliquer à l'Être pur. D'autre part, le ternaire de *Sachchidânanda*, qui est coextensif à l'Être, se traduit encore, dans l'ordre de la manifestation informelle, par celui que l'on distingue en *Buddhi*, et dont nous avons déjà parlé : le *Matsya-Purâna*, que nous citons alors, déclare que, « dans l'Universel, *Mahat* (ou *Buddhi*) est *Îshwara* » ; et *Prâjna* est aussi *Îshwara*, auquel appartient proprement le *kârana-sharîra*. On peut dire encore que la *Trimûrti* ou « triple manifestation » est seulement l'« extériorité » d'*Îshwara* ; en soi, celui-ci est indépendant de toute manifestation, dont il est le principe, étant l'Être même ; et tout ce qui est dit d'*Îshwara*, aussi bien en soi que par rapport à la manifestation, peut être dit également de *Prâjna* qui lui est identifié. Ainsi, en dehors du point de vue spécial de la manifestation et des divers états conditionnés qui dépendent de lui dans cette manifestation, l'intellect n'est point différent d'*Âtmâ*, car celui-ci doit être considéré comme « se connaissant soi-même par soi-même », puisqu'il n'y a plus alors aucune réalité qui soit véritablement distincte de lui, tout étant compris dans ses propres possibilités ; et c'est dans cette « Connaissance de Soi » que réside proprement la Béatitude.

1. On pourrait dire, avec les réserves que nous avons faites sur l'emploi de ces mots, que *Purusha* est le pôle « subjectif » de la manifestation, et que *Prakriti* en est le pôle « objectif » ; *Buddhi* correspond alors naturellement à la connaissance, qui est comme une résultante du sujet et de l'objet, ou leur « acte commun », pour employer le langage d'Aristote. Cependant, il importe de remarquer que, dans l'ordre de l'Existence universelle, c'est *Prakriti* qui « conçoit » ses productions sous l'influence « non-agissante » de *Purusha*, tandis que, dans l'ordre des existences individuelles, le sujet connaît au contraire sous l'action de l'objet ; l'analogie est donc inversée dans ce cas comme dans ceux que nous avons rencontrés précédemment. Enfin, si l'on regarde l'intelligence comme inhérente au sujet (bien que son « actualité » suppose la présence des deux termes complémentaires), on devra dire que l'Intellect universel est essentiellement actif, tandis que l'intelligence individuelle est passive, relativement du moins (et tout en étant aussi active en même temps sous un autre rapport), ce qu'implique d'ailleurs son caractère de « reflet » ; et ceci concorde encore entièrement avec les théories d'Aristote.

« Celui-ci (*Prâjna*) est le Seigneur (*Îshwara*) de tout (*sarva*, mot qui implique ici, dans son extension universelle, l'ensemble des « trois mondes », c'est-à-dire de tous les états de manifestation compris synthétiquement dans leur principe) ; Il est omniscient (car tout Lui est présent dans la Connaissance intégrale, et Il connaît directement tous les effets dans la cause principielle totale, laquelle n'est aucunement distincte de Lui) ¹ ; Il est l'ordonnateur interne (*antar-yâmî*, qui, résidant au centre même de l'être, régit et contrôle toutes les facultés correspondant à ses divers états, tout en demeurant Lui-même « non-agissant » dans la plénitude de Son activité principielle) ² ; Il est la source (*yonî*, matrice ou racine primordiale, en même temps que principe ou cause première) de tout (ce qui existe sous quelque mode que ce soit) ; Il est l'origine (*prabhava*, par Son expansion dans la multitude indéfinie de Ses possibilités) et la fin (*apyaya*, par Son repliement en l'unité de Soi-même) ³ de l'universalité des êtres (étant Soi-même l'Être Universel) » ⁴.

1. Les effets sont « éminemment » dans la cause, comme disent les philosophes scolastiques, et ils sont ainsi constitutifs de sa nature même, puisque rien ne peut être dans les effets qui ne soit d'abord dans la cause ; ainsi la cause première, se connaissant elle-même, connaît par là tous les effets, c'est-à-dire toutes choses, d'une façon absolument immédiate et « non-distinctive ».

2. Cet « ordonnateur interne » est identique au « Recteur Universel » dont il est question dans un texte taoïste que nous avons cité dans une note précédente. – La tradition extrême-orientale dit aussi que « l'Activité du Ciel est non-agissante » ; dans sa terminologie, le Ciel (*Tien*) correspond à *Purusha* (envisagé aux divers degrés qui ont été indiqués précédemment), et la Terre (*Ti*) à *Prakriti* ; il ne s'agit donc pas de ce qu'on est obligé de rendre par les mêmes mots dans l'énumération des termes du *Tribhuvana* hindou.

3. Ceci est applicable, dans l'ordre cosmique, aux deux phases d'« expiration » et d'« aspiration » que l'on peut envisager dans chaque cycle en particulier ; mais ici il s'agit de la totalité des cycles ou des états constituant la manifestation universelle.

4. *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

L'état inconditionné d'Âtmâ

« Veille, rêve, sommeil profond, et ce qui est au delà, tels sont les quatre états d'Âtmâ ; le plus grand (*mahattara*) est le Quatrième (*Turîya*). Dans les trois premiers, *Brahma* réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans le dernier » ¹. Ainsi, les proportions établies précédemment à un certain point de vue se trouvent renversées à un autre point de vue : des quatre « pieds » (*pâdas*) d'Âtmâ, les trois premiers quant à la distinction des états n'en sont qu'un pour l'importance métaphysique, et le dernier en est trois à lui seul sous le même rapport. Si *Brahma* n'était pas « sans parties » (*akhandâ*), on pourrait dire qu'un quart de Lui seulement est dans l'Être (y compris tout ce qui en dépend, c'est-à-dire la manifestation universelle dont il est le principe), tandis que Ses trois autres quarts sont au delà de l'Être ². Ces trois quarts peuvent être envisagés de la façon suivante : 1° la totalité des possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, donc à l'état absolument permanent et inconditionné, comme tout ce qui est du « Quatrième » (en tant qu'elles se manifestent, elles appartiennent aux deux premiers états ; en tant que « manifestables », au troisième, principiel par rapport à ceux-là) ; 2° La totalité des possibilités de non-manifestation (dont nous ne parlons d'ailleurs au pluriel que par analogie, car elles sont évidemment au delà de la multiplicité, et même au delà de l'unité) ; 3° enfin, le Principe Suprême des unes et des autres, qui est la Possibilité Universelle, totale, infinie et absolue ³.

« Les Sages pensent que le Quatrième (*Chaturtha*) ⁴, qui n'est connaissant ni des objets internes ni des objets externes (d'une façon distinctive et analytique), ni à la fois des uns et des autres (envisagés synthétiquement et en principe) et qui n'est pas (même) un ensemble synthétique de Connaissance intégrale, n'étant ni connaissant ni non-connaissant, est invisible (*adrishta*, et également non-perceptible par quelque faculté que ce soit), non-agissant (*avyavahârya*, dans Son immuable identité), incompréhensible (*agrâhya*, puisqu'Il comprend tout), indéfinissable (*alakshana*, puisqu'Il est sans aucune limite), impensable (*achintya*, ne pouvant être revêtu d'aucune forme), indescriptible (*avyapadêshya*, ne pouvant être qualifié par aucune attribution ou détermination particulière), l'unique essence fondamentale (*pratyaya-sâra*) du « Soi » (Âtmâ, présent dans tous les états), sans aucune trace du développement de la manifestation (*prapancha-upashama*, et par suite absolument et totalement affranchi des conditions spéciales de quelque mode d'existence que ce soit), plénitude de la Paix et de la Béatitude, sans dualité : Il est Âtmâ (Lui-même, en dehors et indépendamment de toute condition), (ainsi) Il doit être connu » ⁵.

On remarquera que tout ce qui concerne cet état inconditionné d'Âtmâ est exprimé sous une forme négative ; et il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car, dans le langage, toute affirmation directe est forcément une affirmation particulière et déterminée, l'affirmation de quelque chose qui exclut autre chose, et qui limite ainsi ce dont on peut l'affirmer ⁶. Toute détermination est une limitation,

1. *Maitri Upanishad*, 7^{ème} Prapâthaka, shruti 11.

2. *Pâda*, qui signifie « pied », signifie aussi « quart ».

3. D'une façon analogue, en considérant les trois premiers états, dont l'ensemble constitue le domaine de l'Être, on pourrait dire aussi que les deux premiers ne sont qu'un tiers de l'Être, puisqu'ils contiennent seulement la manifestation formelle, tandis que le troisième en est les deux tiers à lui seul, puisqu'il comprend à la fois la manifestation informelle et l'Être non-manifesté. – Il est essentiel de remarquer que les possibilités de manifestation seules entrent dans le domaine de l'Être, même envisagé dans toute son universalité.

4. Les deux mots *Chaturtha* et *Turîya* ont le même sens et s'appliquent identiquement au même état : *Yad vai Chaturtham tat Turîyam*, « cela assurément qui est *Chaturtha*, cela est *Turîya* » (*Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5^{ème} Adhyâya, 14^{ème} Brâhmana, shruti 3).

5. *Mândûkyâ Upanishad*, shruti 7.

6. C'est pour la même raison que cet état est désigné simplement comme le « Quatrième », parce qu'il ne peut être caractérisé d'une façon quelconque ; mais cette explication, pourtant évidente, a échappé aux orientalistes, et nous pouvons citer à ce propos un curieux exemple de leur incompréhension : M. Oltramare s'est imaginé que ce nom de « Quatrième » indiquait qu'il ne s'agissait que d'une « construction logique », et cela parce qu'il lui a rappelé « la quatrième dimension des mathématiciens » ; voilà un rapprochement au moins inattendu, et qu'il serait sans doute difficile de justifier sérieusement.

donc une négation ¹; par suite, c'est la négation d'une détermination qui est une véritable affirmation, et les termes d'apparence négative que nous rencontrons ici sont, dans leur sens réel, éminemment affirmatifs. D'ailleurs, le mot « Infini », dont la forme est semblable, exprime la négation de toute limite, de sorte qu'il équivaut à l'affirmation totale et absolue, qui comprend ou enveloppe toutes les affirmations particulières, mais qui n'est aucune de celles-ci à l'exclusion des autres, précisément parce qu'elle les implique toutes également et « non-distinctivement » ; et c'est ainsi que la Possibilité Universelle comprend absolument toutes les possibilités. Tout ce qui peut s'exprimer sous une forme affirmative est nécessairement enfermé dans le domaine de l'Être, puisque celui-ci est lui-même la première affirmation ou la première détermination, celle dont procèdent toutes les autres, de même que l'unité est le premier des nombres et que ceux-ci en dérivent tous ; mais, ici, nous sommes dans la « non-dualité », et non plus dans l'unité, ou, en d'autres termes, nous sommes au delà de l'Être, par là-même que nous sommes au delà de toute détermination, même principale ².

En Soi-même, *Âtmâ* n'est donc ni manifesté (*vyakta*), ni non-manifesté (*avyakta*), du moins si l'on regarde seulement le non-manifesté comme le principe immédiat du manifesté (ce qui se réfère à l'état de *Prâjna*) ; mais Il est à la fois le principe du manifesté et du non-manifesté (bien que ce Principe Suprême puisse d'ailleurs aussi être dit non-manifesté en un sens supérieur, ne fût-ce que pour affirmer par là Son immutabilité absolue et l'impossibilité de Le caractériser par aucune attribution positive). « Lui (le Suprême *Brahma*, auquel *Âtmâ* inconditionné est identique), l'œil ne L'atteint point ³, ni la parole, ni le « mental » ⁴; nous ne Le reconnaissons point (comme compréhensible par autre que Lui-même), et c'est pourquoi nous ne savons comment enseigner Sa nature (par une description quelconque). Il est supérieur à ce qui est connu (distinctivement, ou à l'Univers manifesté), et Il est même au delà de ce qui n'est pas connu (distinctivement, ou de l'Univers non-manifesté, un avec l'Être pur) ⁵; tel est l'enseignement que nous avons reçu des Sages d'autrefois. On doit considérer que Ce qui n'est point manifesté par la parole (ni par aucune autre chose), mais par quoi la parole est manifestée (ainsi que toutes choses), est *Brahma* (dans Son Infinité), et non ce qui est envisagé (en tant qu'objet de méditation) comme « ceci » (un être individuel ou un monde manifesté, suivant que le point de vue se rapporte au « microcosme » ou au « macrocosme ») ou « cela » (*Īshwara* ou l'Être Universel lui-même, en dehors de toute individualisation et de toute manifestation) » ⁶.

Shankarâchârya ajoute à ce passage le commentaire suivant : « Un disciple qui a suivi attentivement l'exposition de la nature de *Brahma* doit être amené à penser qu'il connaît parfaitement *Brahma* (du moins théoriquement) ; mais, malgré les raisons apparentes qu'il peut avoir de penser ainsi, ce n'en est pas moins une opinion erronée. En effet, la signification bien établie de tous les textes

1. Spinoza lui-même l'a reconnu expressément : « Omnis determinatio negatio est » ; mais il est à peine besoin de dire que l'application qu'il en fait rappellerait bien plutôt l'indétermination de *Prakriti* que celle d'Âtmâ dans son état inconditionné.

2. Nous nous plaçons ici au point de vue purement métaphysique, mais nous devons ajouter que ces considérations peuvent avoir aussi une application au point de vue théologique ; bien que ce dernier se maintienne ordinairement dans les limites de l'Être, certains reconnaissent que la « théologie négative » est seule rigoureuse, c'est-à-dire qu'il n'y a que les attributs de forme négative qui conviennent véritablement à Dieu. – Cf. St Denys l'Aréopagite, *Traité de la Théologie Mystique*, dont les deux derniers chapitres se rapprochent d'une façon remarquable, même dans l'expression, du texte qui vient d'être cité.

3. De même, le *Qorân* dit en parlant d'*Allah* : « Les regards ne peuvent L'atteindre. » – « Le Principe n'est atteint ni par la vue ni par l'ouïe » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du P. Wieger, p. 397).

4. Ici, l'œil représente les facultés de sensation, et la parole les facultés d'action ; on a vu plus haut que le *manas*, par sa nature et ses fonctions, participe des unes et des autres. *Brahma* ne peut être atteint par aucune faculté individuelle : Il ne peut être perçu par les sens comme les objets grossiers, ni conçu par la pensée comme les objets subtils ; Il ne peut être exprimé en mode sensible par les mots, ni en mode idéal par les images mentales.

5. Cf. le passage déjà cité de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 18, d'après lequel *Paramâtmâ* « dépasse le destructible et même l'indestructible » ; le destructible est le manifesté, et l'indestructible est le non-manifesté, entendu comme nous venons de l'expliquer.

6. *Kêna Upanishad*, 1^{er} Khanda, shrutis 3 à 5. – Ce qui a été dit pour la parole (*vâch*) est ensuite répété successivement, dans les shrutis 6 à 9, et en termes identiques, pour le « mental » (*manas*), l'œil (*chakshus*), l'ouïe (*shrotra*) et le « souffle vital » (*prâna*).

concernant le *Vêdânta* est que le « Soi » de tout être qui possède la Connaissance est identique à *Brahma* (puisque, par cette Connaissance même, l'« Identité Suprême » est réalisée). Or, de toute chose qui est susceptible de devenir un objet de connaissance, une connaissance distincte et définie est possible ; mais il n'en est pas ainsi de Ce qui ne peut devenir un tel objet. Cela est *Brahma*, car Il est le Connaisseur (total), et le Connaisseur peut connaître les autres choses (les renfermant toutes dans Son infinie compréhension, qui est identique à la Possibilité Universelle), mais non Se faire Lui-même l'objet de Sa propre Connaissance (car, dans Son identité qui ne résulte d'aucune identification, on ne peut pas même faire, comme dans la condition de *Prâjna*, la distinction principielle d'un sujet et d'un objet qui sont cependant « le même », et Il ne peut pas cesser d'être Soi-même, « tout-connaissant », pour devenir « tout connu », qui serait un autre Soi-même), de la même façon que le feu peut brûler d'autres choses, mais non se brûler lui-même (sa nature essentielle étant indivisible, comme, analogiquement, *Brahma* est « sans dualité ») ¹. D'autre part, il ne peut pas être dit non plus que *Brahma* puisse être un objet de connaissance pour un autre que Lui-même, car, en dehors de Lui, il n'est rien qui soit connaissant (toute connaissance, même relative, n'étant qu'une participation de la connaissance absolue et suprême) ².

C'est pourquoi il est dit dans la suite du texte : « Si tu penses que tu connais bien (*Brahma*), ce que tu connais de Sa nature est en réalité peu de chose ; pour cette raison, *Brahma* doit encore être plus attentivement considéré par toi. (La réponse est celle-ci :) Je ne pense pas que je Le connais ; par là je veux dire que je ne Le connais pas bien (d'une façon distincte, comme je connaîtrais un objet susceptible d'être décrit ou défini) ; et cependant je Le connais (suivant l'enseignement que j'ai reçu concernant Sa nature). Quiconque parmi nous comprend ces paroles (dans leur véritable signification) : « Je ne Le connais pas, et cependant je Le connais », celui-là Le connaît en vérité. Par celui qui pense que *Brahma* est non-compris (par une faculté quelconque), *Brahma* est compris (car, par la Connaissance de *Brahma*, celui-là est devenu réellement et effectivement identique à *Brahma* même) ; mais celui qui pense que *Brahma* est compris (par quelque faculté sensible ou mentale) ne Le connaît point. *Brahma* (en Soi-même, dans Son incommunicable essence) est inconnu à ceux qui Le connaissent (à la façon d'un objet quelconque de connaissance, que ce soit un être particulier ou l'Être Universel), et Il est connu à ceux qui ne Le connaissent point (comme « ceci » ou « cela ») ³.

1. Cf. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, 5^{ème} Brâhmana, shruti 14 : « Comment le Connaisseur (total) pourrait-il être connu ? »

2. Ici encore, nous pouvons établir un rapprochement avec cette phrase du *Traité de l'Unité (Risâlatul-Ahadiyah)* de Mohyiddin ibn Arabi : « Il n'y a rien, absolument rien qui existe hormis Lui (*Allah*), mais Il comprend Sa propre existence sans (toutefois) que cette compréhension existe d'une façon quelconque ».

3. *Kêna Upanishad*, 2^{ème} Khandâ, shrutis 1 à 3. – Voici un texte taoïste qui est tout à fait identique : « L'Infini a dit : je ne connais pas le Principe ; cette réponse est profonde. L'Inaction a dit : je connais le Principe ; cette réponse est superficielle. L'Infini a eu raison de dire qu'il ne savait rien de l'essence du Principe. L'Inaction a pu dire qu'elle Le connaissait, quant à Ses manifestations extérieures... Ne pas Le connaître, c'est Le connaître (dans Son essence) ; Le connaître (dans Ses manifestations), c'est ne pas Le connaître (tel qu'Il est en réalité). Mais comment comprendre cela, que c'est en ne Le connaissant pas qu'on Le connaît ? – Voici comment, dit l'État primordial. Le Principe ne peut pas être entendu, ce qui s'entend, ce n'est pas Lui. Le Principe ne peut pas être vu ; ce qui se voit, ce n'est pas Lui. Le Principe ne peut pas être énoncé ; ce qui s'énonce, ce n'est pas Lui... Le Principe, ne pouvant être imaginé, ne peut pas non plus être décrit. Celui qui pose des questions sur le Principe, et celui qui y répond, montrent tous deux qu'ils ignorent ce qu'est le Principe. On ne peut, du Principe, demander ni répondre ce qu'Il est » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du P. Wiegner, pp. 397-399).

Représentation symbolique d'Âtmâ et de ses conditions par le monosyllabe sacré Om

La suite de la *Mândûkya Upanishad* se rapporte à la correspondance du monosyllabe sacré *Om* et de ses éléments (*mâtrâs*) avec *Âtmâ* et ses conditions (*pâdas*) ; elle indique, d'une part, les raisons symboliques de cette correspondance, et, d'autre part, les effets de la méditation, portant à la fois sur le symbole et sur ce qu'il représente, c'est-à-dire sur *Om* et sur *Âtmâ*, le premier jouant le rôle de « support » pour obtenir la connaissance du second. Nous allons maintenant donner la traduction de cette dernière partie du texte ; mais il ne nous sera pas possible de l'accompagner d'un commentaire complet, qui nous éloignerait trop du sujet de la présente étude.

« Cet *Âtmâ* est représenté par la syllabe (par excellence) *Om*, qui à son tour est représentée par des caractères (*mâtrâs*), (de telle sorte que) les conditions (d'*Âtmâ*) sont les *mâtrâs* (d'*Om*), et (inversement) les *mâtrâs* (d'*Om*) sont les conditions (d'*Âtmâ*) : ce sont *A*, *U* et *M*.

« *Vaishwânara*, dont le siège est dans l'état de veille, est (représenté par) *A*, la première *mâtrâ*, parce qu'elle est la connexion (*âpti*, de tous les sons, le son primordial *A*, celui qui est émis par les organes de la parole dans leur position naturelle, étant comme immanent dans tous les autres, qui en sont des modifications diverses et qui s'unifient en lui, de même que *Vaishwânara* est présent dans toutes les choses du monde sensible et en fait l'unité), aussi bien que parce qu'elle est le commencement (*âdi*, à la fois de l'alphabet et du monosyllabe *Om*, comme *Vaishwânara* est la première des conditions d'*Âtmâ* et la base à partir de laquelle, pour l'être humain, doit s'accomplir la réalisation métaphysique). Celui qui connaît ceci obtient en vérité (la réalisation de) tous ses désirs (puisque, par son identification avec *Vaishwânara*, tous les objets sensibles deviennent dépendants de lui et partie intégrante de son propre être), et il devient le premier (dans le domaine de *Vaishwânara* ou de *Virâj*, dont il se fait le centre en vertu de cette connaissance même et par l'identification qu'elle implique lorsqu'elle est pleinement effective).

« *Taijasa*, dont le siège est dans l'état de rêve, est (représenté par) *U*, la seconde *mâtrâ*, parce qu'elle est l'élévation (*utkarsha*, du son à partir de sa modalité première, comme l'état subtil est, dans la manifestation formelle, d'un ordre plus élevé que l'état grossier), aussi bien que parce qu'elle participe des deux (*ubhaya*, c'est-à-dire que, par sa nature et par sa position, elle est intermédiaire entre les deux éléments extrêmes du monosyllabe *Om*, de même que l'état de rêve est intermédiaire, *sandhyâ*, entre la veille et le sommeil profond). Celui qui connaît ceci avance en vérité dans la voie de la Connaissance (par son identification avec *Hiranyagarbha*), et (étant ainsi illuminé) il est en harmonie (*samâna*, avec toutes choses, car il envisage l'Univers manifesté comme la production de sa propre connaissance, qui ne peut être séparée de lui-même), et aucun de ses descendants (au sens de « postérité spirituelle »)¹ ne sera ignorant de *Brahma*.

« *Prâjna*, dont le siège est dans l'état de sommeil profond, est (représenté par) *M*, la troisième *mâtrâ*, parce qu'elle est la mesure (*miti*, des deux autres *mâtrâs*, comme, dans un rapport mathématique, le dénominateur est la mesure du numérateur), aussi bien que parce qu'elle est l'aboutissement (du monosyllabe *Om*, considéré comme renfermant la synthèse de tous les sons, et de même le non-manifesté contient, synthétiquement et en principe, tout le manifesté avec ses divers modes possibles, et celui-ci peut être considéré comme rentrant dans le non-manifesté, dont il ne s'est jamais distingué que d'une façon contingente et transitoire : la cause première est en

1. Ce sens a même ici, en raison de l'identification avec *Hiranyagarbha*, un rapport plus particulier avec l'« Œuf du Monde » et avec les lois cycliques.

même temps la cause finale, et la fin est nécessairement identique au principe) ¹. Celui qui connaît ceci mesure en vérité ce tout (c'est-à-dire l'ensemble des « trois mondes » ou des différents degrés de l'Existence universelle, dont l'Être pur est le « déterminant ») ², et il devient l'aboutissement (de toutes choses, par la concentration dans son propre Soi ou sa personnalité, où se retrouvent, « transformés » en possibilités permanentes, tous les états de manifestation de son être) ³.

« Le Quatrième est « non-caractérisé » (*amâtra*, donc inconditionné) ; il est non-agissant (*avyavahârya*), sans aucune trace du développement de la manifestation (*prapancha-upashama*), toute Béatitude et sans dualité (*Shiva Adwaita*) : cela est *Omkâra* (le monosyllabe sacré considéré indépendamment de ses *mâtrâs*), cela assurément est *Âtmâ* (en Soi, en dehors et indépendamment de toute condition ou détermination quelconque, y compris la détermination principielle qui est l'Être même). Celui qui connaît ceci entre en vérité dans son propre « Soi » par le moyen de ce même « Soi » (sans aucun intermédiaire de quelque ordre que ce soit, sans l'usage d'aucun instrument tel qu'une faculté de connaissance, qui ne peut atteindre qu'un état du « Soi », et non *Paramâtmâ*, le « Soi » suprême et absolu) » ⁴.

En ce qui concerne les effets qui sont obtenus au moyen de la méditation (*upâsanâ*) du monosyllabe *Om*, dans chacune de ses trois *mâtrâs* d'abord, et ensuite en soi-même, indépendamment de ces *mâtrâs*, nous ajouterons seulement que ces effets correspondent à la réalisation de différents degrés spirituels, qui peuvent être caractérisés de la façon suivante : le premier est le plein développement de l'individualité corporelle ; le second est l'extension intégrale de l'individualité humaine dans ses modalités extra-corporelles ; le troisième est l'obtention des états supra-individuels de l'être ; enfin, le quatrième est la réalisation de l'« Identité Suprême ».

1. Pour comprendre le symbolisme qui vient d'être indiqué, il faut considérer que les sons de *A* et de *U* s'unissent en celui de *o*, et que celui-ci va se perdre en quelque sorte dans le son nasal final de *M*, sans cependant être détruit, mais en se prolongeant au contraire indéfiniment, tout en devenant indistinct et imperceptible. – D'autre part, les formes géométriques qui correspondent respectivement aux trois *mâtrâs* sont une ligne droite, une demi-circonférence (ou plutôt un élément de spirale) et un point : la première symbolise le déploiement complet de la manifestation ; la seconde, un état d'enveloppement relatif par rapport à ce déploiement, mais cependant encore développé ou manifesté ; la troisième, l'état informel et « sans dimensions » ou conditions limitatives spéciales, c'est-à-dire le non-manifesté. On remarquera aussi que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous les états de manifestation, et qu'il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Être pur.

2. Il y aurait, si ce n'était hors de propos ici, des considérations linguistiques intéressantes à développer sur l'expression de l'Être connu comme « sujet ontologique » et « déterminant universel » ; nous dirons seulement que, en hébreu, le nom divin *El* s'y rapporte plus particulièrement. – Cet aspect de l'Être est désigné par la tradition hindoue comme *Swayambhû*, « Celui qui subsiste par Soi-même » ; dans la théologie chrétienne, c'est le Verbe Éternel envisagé comme le « lieu des possibles » ; le symbole extrême-oriental du Dragon s'y réfère également.

3. C'est seulement dans cet état d'universalisation, et non dans l'état individuel, que l'on pourrait dire véritablement que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas », c'est-à-dire, métaphysiquement, du manifesté et du non-manifesté, bien que, en toute rigueur, on ne puisse parler d'une « mesure » du non-manifesté, si l'on entend par là la détermination par des conditions spéciales d'existence, comme celles qui définissent chaque état de manifestation. D'autre part, il va sans dire que le sophiste grec Protagoras, à qui l'on attribue la formule que nous venons de reproduire en en transposant le sens pour l'appliquer à l'« Homme Universel », a été certainement très loin de s'élever jusqu'à cette conception, de sorte que, l'appliquant à l'être humain individuel, il n'entendait exprimer par là que ce que les modernes appelleraient un « relativisme » radical, alors que, pour nous, il s'agit évidemment de tout autre chose, comme le comprendront sans peine ceux qui savent quels sont les rapports de l'« Homme Universel » avec le Verbe Divin (cf. notamment St Paul, 1^{ère} Épître aux Corinthiens, XV).

4. *Mândûkyâ Upanishad*, shrutis 8 à 12. – Sur la méditation d'*Om* et ses effets dans des ordres divers, en rapport avec les trois mondes, on peut trouver d'autres indications dans la *Prashna Upanishad*, 5^{ème} Prashna, shrutis 1 à 7. Cf. encore *Chhândogya Upanishad*, 1^{er} Prapâthaka, 1^{er}, 4^{ème} et 5^{ème} Khandas.

L'évolution posthume de l'être humain

Jusqu'ici, nous avons envisagé la constitution de l'être humain et les différents états dont il est susceptible tant qu'il subsiste comme composé des divers éléments que nous avons eu à distinguer dans cette constitution, c'est-à-dire pendant la durée de sa vie individuelle. Il est nécessaire d'insister sur ce point, que les états qui appartiennent véritablement à l'individu comme tel, c'est-à-dire non seulement l'état grossier ou corporel pour lequel la chose est évidente, mais aussi l'état subtil (à la condition, bien entendu, de n'y comprendre que les modalités extra-corporelles de l'état humain intégral, et non les autres états individuels de l'être), sont proprement et essentiellement des états de l'homme vivant. Ce n'est pas à dire qu'il faille admettre que l'état subtil cesse à l'instant même de la mort corporelle, et du seul fait de celle-ci ; nous verrons plus loin qu'il se produit alors, au contraire, un passage de l'être dans la forme subtile, mais ce passage ne constitue qu'une phase transitoire dans la résorption des facultés individuelles du manifesté au non-manifesté, phase dont l'existence s'explique tout naturellement par le caractère intermédiaire que nous avons déjà reconnu à l'état subtil. On peut cependant, il est vrai, avoir à envisager en un certain sens, et dans certains cas tout au moins, un prolongement, et même un prolongement indéfini, de l'individualité humaine, que l'on devra forcément rapporter aux modalités subtiles, c'est-à-dire extra-corporelles, de cette individualité ; mais ce prolongement n'est plus du tout la même chose que l'état subtil tel qu'il existait pendant la vie terrestre. Il faut bien se rendre compte, en effet, que, sous cette même dénomination d'« état subtil », on se trouve obligé de comprendre des modalités fort diverses et extrêmement complexes, même si l'on se borne à la considération du seul domaine des possibilités proprement humaines ; c'est pourquoi nous avons pris soin, dès le début, de prévenir qu'elle devait toujours être entendue par rapport à l'état corporel pris comme point de départ et comme terme de comparaison, de sorte qu'elle n'acquiert un sens précis que par opposition à cet état corporel ou grossier, lequel, de son côté, nous apparaît comme suffisamment défini par lui-même parce qu'il est celui où nous nous trouvons présentement. On aura pu remarquer aussi que, parmi les cinq enveloppes du « Soi », il en est trois qui sont regardées comme constitutives de la forme subtile (alors qu'une seule correspond à chacun des deux autres états conditionnés d'Âtmâ : pour l'un, parce qu'il n'est en réalité qu'une modalité spéciale et déterminée de l'individu ; pour l'autre, parce qu'il est un état essentiellement unifié et « non-distingué ») ; et cela est encore une preuve manifeste de la complexité de l'état dans lequel le « Soi » a cette forme pour véhicule, complexité dont il faut toujours se souvenir si l'on veut comprendre ce qui peut en être dit suivant qu'on l'envisagera sous des points de vue divers.

Nous devons maintenant aborder la question de ce qu'on appelle ordinairement l'« évolution posthume » de l'être humain, c'est-à-dire des conséquences qu'entraîne, pour cet être, la mort ou, pour mieux préciser comment nous entendons ce mot, la dissolution de ce composé dont nous avons parlé et qui constitue son individualité actuelle. Il faut remarquer, d'ailleurs, que, lorsque cette dissolution a eu lieu, il n'y a plus d'être humain à proprement parler, puisque c'est essentiellement le composé qui est l'homme individuel ; le seul cas où l'on puisse continuer à l'appeler humain en un certain sens est celui où, après la mort corporelle, l'être demeure dans quelqu'un de ces prolongements de l'individualité auxquels nous avons fait allusion, parce que, dans ce cas, bien que cette individualité ne soit plus complète sous le rapport de la manifestation (puisque l'état corporel lui manque désormais, les possibilités qui y correspondent pour elle ayant terminé le cycle entier de leur développement), certains de ses éléments psychiques ou subtils subsistent d'une certaine façon sans se dissocier. Dans tout autre cas, l'être ne peut plus être dit humain, puisque, de l'état auquel s'applique ce nom, il est passé à un autre état, individuel ou non ; ainsi, l'être qui était humain a cessé de l'être pour devenir autre chose, de même que, par la naissance, il était devenu humain en passant d'un autre état à celui qui est présentement le nôtre. Du reste, si l'on entend la naissance et la mort au sens le plus général, c'est-à-dire comme changement d'état, on se rend compte immédiatement que ce sont là des modifications qui se correspondent analogiquement, étant le commencement et la fin d'un cycle d'existence individuelle ; et même, quand on sort du point de vue spécial d'un état déterminé pour envisager l'enchaînement des divers états entre eux, on voit que, en réalité, ce sont des phénomènes rigoureusement équivalents, la mort à un état étant en même temps la naissance dans un autre. En d'autres termes, c'est la même modification qui est mort ou naissance suivant l'état ou le cycle d'existence par rapport auquel on la considère, puisque c'est proprement le point commun aux deux états, ou le passage de l'un à l'autre ; et ce qui est vrai ici pour des états

différents l'est aussi, à un autre degré, pour des modalités diverses d'un même état, si l'on regarde ces modalités comme constituant, quant au développement de leurs possibilités respectives, autant de cycles secondaires qui s'intègrent dans l'ensemble d'un cycle plus étendu ¹. Enfin, il est nécessaire d'ajouter expressément que la « spécification », au sens où nous avons pris ce mot plus haut, c'est-à-dire le rattachement à une espèce définie, telle que l'espèce humaine, qui impose à un être certaines conditions générales constituant la nature spécifique, ne vaut que dans un état déterminé et ne peut s'étendre au delà ; il ne peut en être autrement, dès lors que l'espèce n'est nullement un principe transcendant par rapport à cet état individuel, mais relève exclusivement du domaine de celui-ci, étant elle-même soumise aux conditions limitatives qui le définissent ; et c'est pourquoi l'être qui est passé à un autre état n'est plus humain, n'appartenant plus aucunement à l'espèce humaine ².

Nous devons encore faire des réserves sur l'expression d'« évolution posthume », qui pourrait donner lieu trop facilement à diverses équivoques ; et, tout d'abord, la mort étant conçue comme la dissolution du composé humain, il est bien évident que le mot « évolution » ne peut être pris ici dans le sens d'un développement individuel, puisqu'il s'agit, au contraire, d'une résorption de l'individualité dans l'état non-manifesté ³; ce serait donc plutôt une « involution » au point de vue spécial de l'individu. Étymologiquement, en effet, ces termes d'« évolution » et d'« involution » ne signifient rien de plus ni d'autre que « développement » et « enveloppement » ⁴; mais nous savons bien que, dans le langage moderne, le mot « évolution » a reçu couramment une toute autre acception, qui en a fait à peu près un synonyme de « progrès ». Nous avons eu déjà l'occasion de nous expliquer suffisamment sur ces idées très récentes de « progrès » ou d'« évolution », qui, en s'amplifiant au delà de toute mesure raisonnable, en sont arrivées à fausser complètement la mentalité occidentale actuelle ; nous n'y reviendrons pas ici. Nous rappellerons seulement qu'on ne peut valablement parler de « progrès » que d'une façon toute relative, en ayant toujours soin de préciser sous quel rapport on l'entend et entre quelles limites on l'envisage ; réduit à ces proportions, il n'a plus rien de commun avec ce « progrès » absolu dont on a commencé à parler vers la fin du XVIIIe siècle, et que nos contemporains se plaisent à décorer du nom d'« évolution », soi-disant plus « scientifique ». La pensée orientale, comme la pensée ancienne de l'Occident, ne saurait admettre cette notion de « progrès », sinon dans le sens relatif que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire comme une idée tout à fait secondaire, d'une portée extrêmement restreinte et sans aucune valeur métaphysique, puisqu'elle est de celles qui ne peuvent s'appliquer qu'à des possibilités d'ordre particulier et ne sont pas transposables au delà de certaines limites. Le point de vue « évolutif » n'est pas susceptible d'universalisation, et il n'est pas possible de concevoir l'être véritable comme quelque chose qui « évolue » entre deux points définis, ou qui « progresse », même indéfiniment, dans un sens déterminé ; de telles conceptions sont entièrement dépourvues de toute signification, et elles prouveraient une complète ignorance des données les plus élémentaires de la métaphysique. On pourrait tout au plus, d'une certaine façon, parler d'« évolution » pour l'être dans le sens de passage à un état supérieur ; mais encore faudrait-il faire alors une restriction qui conserve à ce terme toute sa relativité, car, en ce qui concerne l'être envisagé en soi et dans sa totalité, il ne peut jamais être question ni d'« évolution »

1. Ces considérations sur la naissance et la mort sont d'ailleurs applicables au point de vue du « macrocosme » aussi bien qu'à celui du « microcosme » ; sans qu'il nous soit possible d'y insister présentement, on pourra sans doute entrevoir les conséquences qui en résultent en ce qui concerne la théorie des cycles cosmiques.

2. Il est bien entendu que, en tout ceci, nous ne prenons le mot « humain » que dans son sens propre et littéral, celui où il s'applique seulement à l'homme individuel ; il ne s'agit pas de la transposition analogique qui rend possible la conception de l'« Homme Universel ».

3. On ne peut dire d'ailleurs que ce soit là une destruction de l'individualité, puisque, dans le non-manifesté, les possibilités qui la constituent subsistent en principe, d'une façon permanente, comme toutes les autres possibilités de l'être ; mais cependant, l'individualité n'étant telle que dans la manifestation, on peut bien dire que, en rentrant dans le non-manifesté, elle disparaît véritablement ou cesse d'exister en tant qu'individualité : elle n'est pas annihilée (rien de ce qui est ne pouvant cesser d'être), mais elle est « transformée ».

4. En ce sens, mais en ce sens seulement, on pourrait appliquer ces termes aux deux phases que l'on distingue en tout cycle d'existence, ainsi que nous l'avons indiqué précédemment.

ni d'« involution », en quelque sens qu'on veuille l'entendre, puisque son identité essentielle n'est aucunement altérée par les modifications particulières et contingentes, quelles qu'elles soient, qui affectent seulement tel ou tel de ses états conditionnés. Une autre réserve doit encore être faite au sujet de l'emploi du mot « posthume » : ce n'est que du point de vue spécial de l'individualité humaine, et en tant que celle-ci est conditionnée par le temps, que l'on peut parler de ce qui se produit « après la mort », aussi bien d'ailleurs que de ce qui a eu lieu « avant la naissance », du moins si l'on entend garder à ces mots « avant » et « après » la signification chronologique qu'ils ont d'ordinaire. En eux-mêmes, les états dont il s'agit, s'il sont en dehors du domaine de l'individualité humaine, ne sont aucunement temporels et ne peuvent par conséquent être situés chronologiquement ; et cela est vrai même pour ceux qui peuvent avoir parmi leurs conditions un certain mode de durée, c'est-à-dire de succession, dès lors que ce n'est plus la succession temporelle. Quant à l'état non-manifesté, il va de soi qu'il est affranchi de toute succession, de sorte que les idées d'antériorité et de postériorité, même entendues avec la plus grande extension dont elles soient susceptibles, ne peuvent aucunement s'y appliquer ; et l'on peut remarquer à cet égard que, même pendant la vie, l'être n'a plus la notion du temps lorsque sa conscience est sortie du domaine individuel, comme il arrive dans le sommeil profond ou dans l'évanouissement extatique : tant qu'il est dans de tels états, qui sont véritablement non-manifestés, le temps n'existe plus pour lui. Il resterait à considérer le cas où l'état « posthume » est un simple prolongement de l'individualité humaine : à la vérité, ce prolongement peut se situer dans la « perpétuité », c'est-à-dire dans l'indéfini temporelle, ou, en d'autres termes, dans un mode de succession qui est encore du temps (puisque'il ne s'agit pas d'un état soumis à d'autres conditions que le nôtre), mais un temps qui n'a plus de commune mesure avec celui dans lequel s'accomplit l'existence corporelle. D'ailleurs, un tel état n'est pas ce qui nous intéresse particulièrement au point de vue métaphysique, puisqu'il nous faut au contraire envisager essentiellement, à ce point de vue, la possibilité de sortir des conditions individuelles, et non celle d'y demeurer indéfiniment ; si nous devons cependant en parler, c'est surtout pour tenir compte de tous les cas possibles, et aussi parce que, comme on le verra par la suite, ce prolongement de l'existence humaine réserve à l'être une possibilité d'atteindre la « Délivrance » sans passer par d'autres états individuels. Quoi qu'il en soit, et en laissant de côté ce dernier cas, nous pouvons dire ceci : si l'on parle d'états non-humains comme situés « avant la naissance » et « après la mort », c'est d'abord parce qu'ils apparaissent ainsi par rapport à l'individualité ; mais il faut d'ailleurs avoir bien soin de remarquer que ce n'est pas l'individualité qui passe dans ces états ou qui les parcourt successivement, puisque ce sont des états qui sont en dehors de son domaine et qui ne la concernent pas en tant qu'individualité. D'autre part, il y a un sens dans lequel on peut appliquer les idées d'antériorité et de postériorité, en dehors de tout point de vue de succession temporelle ou autre : nous voulons parler de cet ordre, à la fois logique et ontologique, dans lequel les divers états s'enchaînent et se déterminent les uns les autres ; si un état est ainsi la conséquence d'un autre, on pourra dire qu'il lui est postérieur, en employant dans une telle façon de parler le même symbolisme temporel qui sert à exprimer toute la théorie des cycles, et bien que, métaphysiquement, il y ait une parfaite simultanéité entre tous les états, un point de vue de succession effective ne s'appliquant qu'à l'intérieur d'un état déterminé.

Tout cela étant dit pour qu'on ne soit pas tenté d'accorder à l'expression d'« évolution posthume », si l'on tient à l'employer à défaut d'une autre plus adéquate et pour se conformer à certaines habitudes, une importance et une signification qu'elle n'a pas et ne saurait avoir en réalité, nous en viendrons à l'étude de la question à laquelle elle se rapporte, question dont la solution, d'ailleurs, résulte presque immédiatement de toutes les considérations qui précèdent. L'exposé qui va suivre est emprunté aux *Brahma-Sûtras*¹ et à leur commentaire traditionnel (et par là nous entendons surtout celui de Shankarâchârya), mais nous devons avertir qu'il n'en est pas une traduction littérale ; il nous

1. 4^{ème} Adhyâya, 2^{ème}, 3^{ème} et 4^{ème} Pâdas. – Le 1^{er} Pâda de ce 4^{ème} Adhyâya est consacré à l'examen des moyens de la Connaissance Divine, dont les fruits seront exposés dans ce qui suit.

arrivera parfois de résumer le commentaire ¹, et parfois aussi de le commenter à son tour, sans quoi le résumé demeurerait à peu près incompréhensible, ainsi qu'il arrive le plus souvent lorsqu'il s'agit de l'interprétation des textes orientaux ².

1. Colebrooke a donné un résumé de ce genre dans ses *Essais sur la Philosophie des Hindous* (IV^e Essai), mais son interprétation, sans être déformée par un parti pris systématique comme il s'en rencontre trop fréquemment chez d'autres orientalistes, est extrêmement défectueuse au point de vue métaphysique, par incompréhension pure et simple de ce point de vue même.

2. Nous ferons remarquer à ce propos que, en arabe, le mot *tarjumah* signifie à la fois « traduction » et « commentaire », l'une étant regardée comme inséparable de l'autre ; son équivalent le plus exact serait donc « explication » ou « interprétation ». On peut même dire, quand il s'agit de textes traditionnels, qu'une traduction en langue vulgaire, pour être intelligible, doit correspondre exactement à un commentaire fait dans la langue même du texte ; la traduction littérale d'une langue orientale dans une langue occidentale est généralement impossible, et plus on s'efforce de suivre strictement la lettre, plus on risque de s'éloigner de l'esprit ; c'est ce que les philologues sont malheureusement incapables de comprendre.

La résorption des facultés individuelles

« Lorsqu'un homme est près de mourir, la parole, suivie du reste des dix facultés externes (les cinq facultés d'action et les cinq facultés de sensation, manifestées extérieurement par le moyen des organes corporels correspondants, mais non confondues avec ces organes eux-mêmes, puisqu'elles s'en séparent ici) ¹, est résorbée dans le sens interne (*manas*), car l'activité des organes extérieurs cesse avant celle de cette faculté intérieure (qui est ainsi l'aboutissement de toutes les autres facultés individuelles dont il est ici question, de même qu'elle est leur point de départ et leur source commune) ². Celle-ci, de la même manière, se retire ensuite dans le « souffle vital » (*prâna*), accompagnée pareillement de toutes les fonctions vitales (les cinq *vâyus*, qui sont des modalités de *prâna*, et qui retournent ainsi à l'état indifférencié), car ces fonctions sont inséparables de la vie elle-même ; et, d'ailleurs, la même retraite du sens interne se remarque aussi dans le sommeil profond et dans l'évanouissement extatique (avec cessation complète de toute manifestation extérieure de la conscience). » Ajoutons que cette cessation n'implique cependant pas toujours, d'une façon nécessaire, la suspension totale de la sensibilité corporelle, sorte de conscience organique, si l'on peut dire, quoique la conscience individuelle proprement dite n'ait alors aucune part dans les manifestations de celle-ci, avec laquelle elle ne communique plus comme cela a lieu normalement dans les états ordinaires de l'être vivant ; et la raison en est facile à comprendre, puisque, à vrai dire, il n'y a plus de conscience individuelle dans les cas dont il s'agit, la conscience véritable de l'être étant transférée dans un autre état, qui est en réalité un état supra-individuel. Cette conscience organique à laquelle nous venons de faire allusion n'est pas une conscience au vrai sens de ce mot, mais elle en participe en quelque façon, devant son origine à la conscience individuelle dont elle est comme un reflet ; séparée de celle-ci, elle n'est plus qu'une illusion de conscience, mais elle peut encore en présenter l'apparence pour ceux qui n'observent les choses que de l'extérieur ³, de même que, après la mort, la persistance de certains éléments psychiques plus ou moins dissociés peut offrir la même apparence, et non moins illusoire, quand il leur est possible de se manifester, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres circonstances ⁴.

« Le « souffle vital », accompagné semblablement de toutes les autres fonctions et facultés (déjà résorbées en lui et n'y subsistant que comme possibilités, puisqu'elles sont désormais revenues à l'état d'indifférenciation dont elles avaient dû sortir pour se manifester effectivement pendant la vie), est retiré à son tour dans l'« âme vivante » (*jîvâtma*, manifestation particulière du « Soi » au centre de l'individualité humaine, comme on l'a vu précédemment, et se distinguant du « Soi » tant que cette individualité subsiste comme telle, bien que cette distinction soit d'ailleurs tout illusoire au regard de la réalité absolue, où il n'y a rien d'autre que le « Soi ») ; et c'est cette « âme vivante » qui (comme reflet du « Soi » et principe central de l'individualité) gouverne l'ensemble des facultés individuelles (envisagées dans leur intégralité, et non pas seulement en ce qui concerne la modalité corporelle) ⁵. Comme les serviteurs d'un roi s'assemblent autour de lui lorsqu'il est sur le point d'entreprendre un voyage, ainsi toutes les fonctions vitales et les facultés (externes et internes) de l'individu se rassemblent autour de l'« âme vivante » (ou plutôt en elle-même, de qui elles procèdent toutes, et dans laquelle elles sont résorbées) au dernier moment (de la vie au sens ordinaire de ce mot, c'est-

1. La parole est énumérée la dernière lorsque ces facultés sont envisagées dans leur ordre de développement ; elle doit donc être la première dans l'ordre de résorption, qui est inverse de celui-là.

2. *Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 8^{ème} Khanda, shruti 6.

3. C'est ainsi que, dans une opération chirurgicale, l'anesthésie la plus complète n'empêche pas toujours les symptômes extérieurs de la douleur.

4. La conscience organique dont il vient d'être question rentre naturellement dans ce que les psychologues appellent la « subconscience » ; mais leur grand tort est de croire qu'ils ont suffisamment expliqué ce à quoi ils se sont bornés en réalité à donner une simple dénomination, sous laquelle ils rangent d'ailleurs les éléments les plus disparates, sans pouvoir même faire la distinction entre ce qui est vraiment conscient à quelque degré et ce qui n'en a que l'apparence, non plus qu'entre le « subconscient » véritable et le « superconscient », nous voulons dire entre ce qui procède d'états respectivement inférieurs et supérieurs par rapport à l'état humain.

5. On peut remarquer que *prâna*, tout en se manifestant extérieurement par la respiration, est en réalité autre chose que celle-ci, car il serait évidemment inintelligible de dire que la respiration, fonction physiologique, se sépare de l'organisme et se résorbe dans l'« âme vivante » ; nous rappellerons encore que *prâna* et ses modalités diverses appartiennent essentiellement à l'état subtil.

à-dire de l'existence manifestée dans l'état grossier), lorsque cette « âme vivante » va se retirer de sa forme corporelle ¹. Ainsi accompagnée de toutes ses facultés (puisqu'elle les contient et les conserve en elle-même à titre de possibilités) ², elle se retire dans une essence individuelle lumineuse (c'est-à-dire dans la forme subtile, qui est assimilée à un véhicule igné, comme nous l'avons vu à propos de *Taijasa*, la seconde condition d'*Âtmâ*), composée des cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires suprasensibles (comme la forme corporelle est composée des cinq *bhûtas*, ou éléments corporels et sensibles), dans un état subtil (par opposition à l'état grossier, qui est celui de la manifestation extérieure ou corporelle, dont le cycle est maintenant terminé pour l'individu envisagé).

« Par conséquent (en raison de ce passage dans la forme subtile, considérée comme lumineuse), le « souffle vital » est dit se retirer dans la Lumière, sans qu'il faille entendre par là le principe igné d'une manière exclusive (car il s'agit en réalité d'une réflexion individualisée de la Lumière intelligible, réflexion dont la nature est au fond la même que celle du « mental » pendant la vie corporelle, et qui implique d'ailleurs comme support ou véhicule une combinaison des principes essentiels des cinq éléments), et sans que cette retraite s'effectue nécessairement par une transition immédiate, car un voyageur est dit aller d'une cité dans une autre, quand bien même il passe successivement par une ou plusieurs villes intermédiaires.

« Cette retraite ou cet abandon de la forme corporelle (tel qu'il a été décrit jusqu'ici) est d'ailleurs commun au peuple ignorant (*avidwân*) et au Sage contemplatif (*vidwân*), jusqu'au point où commencent pour l'un et pour l'autre leurs voies respectives (et désormais différentes) ; et l'immortalité (*amrita*, sans toutefois que l'Union immédiate avec le Suprême *Brahma* soit dès lors obtenue) est le fruit de la simple méditation (*upâsanâ*, accomplie pendant la vie sans avoir été accompagnée d'une réalisation effective des états supérieurs de l'être), alors que les entraves individuelles, qui résultent de l'ignorance (*avidyâ*), ne peuvent être encore complètement détruites » ³.

Ily a lieu de faire une remarque importante sur le sens dans lequel doit être entendue l'« immortalité » dont il est question ici : en effet, nous avons dit ailleurs que le mot sanskrit *amrita* s'applique exclusivement à un état qui est supérieur à tout changement, alors que, par le mot correspondant, les Occidentaux entendent simplement une extension des possibilités de l'ordre humain, consistant en une prolongation indéfinie de la vie (ce que la tradition extrême-orientale appelle « longévité »), dans des conditions transposées d'une certaine façon, mais qui demeurent toujours plus ou moins comparables à celles de l'existence terrestre, puisqu'elles concernent également l'individualité humaine. Or, dans le cas présent, il s'agit d'un état qui est encore individuel, et cependant il est dit que l'immortalité peut être obtenue dans cet état ; cela peut paraître contradictoire avec ce que nous venons de rappeler, car on pourrait croire que ce n'est là que l'immortalité relative, entendue au sens occidental ; mais il n'en est rien en réalité. Il est bien vrai que l'immortalité, au sens métaphysique et oriental, pour être pleinement effective, ne peut être atteinte qu'au delà de tous les états conditionnés, individuels ou non, de telle sorte que, étant absolument indépendante de tout mode de succession possible, elle s'identifie à l'Éternité même ; il serait donc tout à fait abusif de donner le même nom à la « perpétuité » temporelle ou à l'indéfinité d'une durée quelconque ; mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. On doit considérer que l'idée de « mort » est essentiellement synonyme de changement d'état, ce qui est, comme nous l'avons déjà expliqué, son acception la plus étendue ; et, quand on dit que l'être a atteint virtuellement l'immortalité, cela se comprend en ce sens qu'il n'aura plus à passer dans d'autres états conditionnés, différents de l'état humain, ou à parcourir d'autres cycles de manifestation. Ce n'est pas encore la « Délivrance » actuellement réalisée, et par laquelle l'immortalité serait rendue effective, puisque les « entraves individuelles », c'est-à-dire les conditions limitatives auxquelles l'être est soumis, ne sont pas entièrement détruites ; mais c'est la possibilité d'obtenir cette « Délivrance » à partir de l'état humain, dans le prolongement duquel l'être se trouve maintenu pour toute la durée du cycle auquel cet état appartient (ce qui constitue

1. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Brâhmana, shruti 38.

2. D'ailleurs, une faculté est proprement un pouvoir, c'est-à-dire une possibilité, qui est, en elle-même, indépendante de tout exercice actuel.

3. *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 1 à 7.

proprement la « perpétuité »)¹, de telle sorte qu'il puisse être compris dans la « transformation » finale qui s'accomplira lorsque ce cycle sera achevé, faisant retourner tout ce qui s'y trouvera alors impliqué à l'état principiel de non-manifestation². C'est pourquoi l'on donne à cette possibilité le nom de « Délivrance différée » ou de « Délivrance par degrés » (*krama-mukti*), parce qu'elle ne sera obtenue ainsi qu'au moyen d'étapes intermédiaires (états posthumes conditionnés), et non d'une façon directe et immédiate comme dans les autres cas dont il sera parlé plus loin³.

1. Le mot grec αἰώνιος signifie réellement « perpétuel » et non pas « éternel », car il est dérivé de αἰών (identique au latin *ævum*), qui désigne un cycle indéfini, ce qui, d'ailleurs, était aussi le sens primitif du latin *sæculum*, « siècle », par lequel on le traduit quelquefois.

2. Il y aurait des remarques à faire sur la traduction de cette « transformation » finale en langage théologique dans les religions occidentales, et en particulier sur la conception du « Jugement dernier » qui s'y rattache fort étroitement ; mais cela nécessiterait des explications trop étendues et une mise au point trop complexe pour qu'il soit possible de nous y arrêter ici, d'autant plus que, en fait, le point de vue proprement religieux se borne à la considération de la fin d'un cycle secondaire, au delà duquel il peut encore être question d'une continuation d'existence dans l'état individuel humain, ce qui ne serait pas possible s'il s'agissait de l'intégralité du cycle auquel appartient cet état. Cela ne veut pas dire, d'ailleurs, que la transposition ne puisse être faite en partant du point de vue religieux, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut pour la « résurrection des morts » et le « corps glorieux » ; mais, pratiquement, elle n'est pas faite par ceux qui s'en tiennent aux conceptions ordinaires et « extérieures », et pour qui il n'y a rien au delà de l'individualité humaine ; nous y reviendrons à propos de la différence essentielle qui existe entre la notion religieuse du « salut » et la notion métaphysique de la « Délivrance ».

3. Il va de soi que la « Délivrance différée » est la seule qui puisse être envisagée pour l'immense majorité des êtres humains, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que tous y parviendront indistinctement, puisqu'il faut aussi envisager le cas où l'être, n'ayant pas même obtenu l'immortalité virtuelle, doit passer à un autre état individuel, dans lequel il aura naturellement la même possibilité d'atteindre la « Délivrance » que dans l'état humain, mais aussi, si l'on peut dire, la même possibilité de ne pas l'atteindre.

Différence des conditions posthumes suivant les degrés de la connaissance

« Tant qu'il est dans cette condition (encore individuelle, dont il vient d'être question), l'esprit (qui, par conséquent, est encore *jīvâtma*) de celui qui a pratiqué la méditation (pendant sa vie, sans atteindre la possession effective des états supérieurs de son être) reste uni à la forme subtile (que l'on peut aussi envisager comme le prototype formel de l'individualité, la manifestation subtile représentant un stade intermédiaire entre le non-manifesté et la manifestation grossière, et jouant le rôle de principe immédiat par rapport à cette dernière) ; et, dans cette forme subtile, il est associé avec les facultés vitales (à l'état de résorption ou de contraction principielle qui a été décrit précédemment). » Il faut bien, en effet, qu'il y ait encore une forme dont l'être soit revêtu, par là-même que sa condition relève toujours de l'ordre individuel ; et ce ne peut être que la forme subtile, puisqu'il est sorti de la forme corporelle, et que d'ailleurs la forme subtile doit subsister après celle-ci, l'ayant précédée dans l'ordre du développement en mode manifesté, qui se trouve reproduit en sens inverse dans le retour au non-manifesté ; mais cela ne veut pas dire que cette forme subtile doive être alors exactement telle qu'elle était pendant la vie corporelle, comme véhicule de l'être humain dans l'état de rêve ¹. Nous avons déjà dit que la condition individuelle elle-même, d'une façon tout à fait générale, et non pas seulement en ce qui concerne l'état humain, peut se définir comme l'état de l'être qui est limité par une forme ; mais il est bien entendu que cette forme n'est pas nécessairement déterminée comme spatiale et temporelle, ainsi qu'elle l'est dans le cas particulier de l'état corporel ; elle ne peut aucunement l'être dans les états non-humains, qui ne sont pas soumis à l'espace et au temps, mais à de tout autres conditions. Quant à la forme subtile, si elle n'échappe pas entièrement au temps (bien que ce temps ne soit plus celui dans lequel s'accomplit l'existence corporelle), elle échappe du moins à l'espace, et c'est pourquoi on ne doit nullement chercher à se la figurer comme une sorte de « double » du corps ², pas plus qu'on ne doit comprendre qu'elle en est un « moule » lorsque nous disons qu'elle est le prototype formel de l'individualité à l'origine de sa manifestation ³ ; nous savons trop combien les Occidentaux en arrivent facilement aux représentations les plus grossières, et combien il peut en résulter d'erreurs graves, pour ne pas prendre toutes les précautions nécessaires à cet égard.

« L'être peut demeurer ainsi (dans cette même condition individuelle où il est uni à la forme subtile) jusqu'à la dissolution extérieure (*pralaya*, rentrée dans l'état indifférencié) des mondes manifestés (du cycle actuel, comprenant à la fois l'état grossier et l'état subtil, c'est-à-dire tout le

1. Il y a une certaine continuité entre les différents états de l'être, et à plus forte raison entre les diverses modalités qui font partie d'un même état de manifestation ; l'individualité humaine, même dans ses modalités extra-corporelles, doit forcément être affectée par la disparition de sa modalité corporelle, et d'ailleurs il y a des éléments psychiques, mentaux ou autres, qui n'ont de raison d'être que par rapport à l'existence corporelle, de sorte que la désintégration du corps doit entraîner celle de ces éléments, qui lui demeurent liés et qui, par conséquent, sont abandonnés aussi par l'être au moment de la mort entendue au sens ordinaire de ce mot.

2. Les psychologues eux-mêmes reconnaissent que le « mental » ou la pensée individuelle, la seule qu'ils puissent atteindre, est en dehors de la condition spatiale ; il faut toute l'ignorance des « néo-spiritualistes » pour vouloir « localiser » les modalités extra-corporelles de l'individu, et pour penser que les états posthumes se situent quelque part dans l'espace.

3. C'est ce prototype subtil, et non l'embryon corporel, qui est désigné en sanskrit par le mot *pinda*, ainsi que nous l'avons indiqué précédemment ; ce prototype préexiste d'ailleurs à la naissance individuelle, car il est contenu en *Hiranyagarbha* dès l'origine de la manifestation cyclique, comme représentant une des possibilités qui devront se développer au cours de cette manifestation ; mais sa préexistence n'est alors que virtuelle, en ce sens qu'il n'est point encore un état de l'être dont il est destiné à devenir la forme subtile, cet être n'étant pas actuellement dans l'état correspondant, donc n'existant pas en tant qu'individu humain ; et la même considération peut s'appliquer analogiquement au germe corporel, si on le regarde aussi comme préexistant d'une certaine façon dans les ancêtres de l'individu envisagé, et cela dès l'origine de l'humanité terrestre.

domaine de l'individualité humaine envisagée dans son intégralité) ¹, dissolution à laquelle il est plongé (avec l'ensemble des êtres de ces mondes) dans le sein du Suprême *Brahma* ; mais, même alors, il peut être uni à *Brahma* de la même façon seulement que dans le sommeil profond (c'est-à-dire sans la réalisation pleine et effective de l'« Identité Suprême »). En d'autres termes, et pour employer le langage de certaines écoles ésotériques occidentales, le cas auquel il est fait allusion en dernier lieu ne correspond qu'à une « réintégration en mode passif », tandis que la véritable réalisation métaphysique est une « réintégration en mode actif », la seule qui implique vraiment la prise de possession par l'être de son état absolu et définitif. C'est ce qu'indique précisément la comparaison avec le sommeil profond, tel qu'il se produit pendant la vie de l'homme ordinaire : de même qu'il y a retour de cet état à la condition individuelle, il peut y avoir aussi, pour l'être qui n'est uni à *Brahma* qu'« en mode passif », retour à un autre cycle de manifestation, de sorte que le résultat obtenu par lui, à partir de l'état humain, n'est pas encore la « Délivrance » ou la véritable immortalité, et que son cas se trouve finalement comparable (bien qu'avec une différence notable quant aux conditions de son nouveau cycle) à celui de l'être qui, au lieu de demeurer jusqu'au *pralaya* dans les prolongements de l'état humain, est passé après la mort corporelle, à un autre état individuel. À côté de ce cas, il y a lieu d'envisager celui où la réalisation des états supérieurs et celle même de l'« Identité Suprême », qui n'ont pas été accomplies pendant la vie corporelle, le sont dans les prolongements posthumes de l'individualité ; de virtuelle qu'elle était, l'immortalité devient alors effective, et cela peut d'ailleurs n'avoir lieu qu'à la fin même du cycle ; c'est la « Délivrance différée » dont il a été question précédemment. Dans l'un et l'autre cas, l'être, qui doit être envisagé comme *jīvâtma* joint à la forme subtile, se trouve, pour toute la durée du cycle, « incorporé » en quelque sorte ² à *Hiranyagarbha*, qui est considéré comme *jīva-ghana*, ainsi que nous l'avons déjà dit ; il demeure donc soumis à cette condition spéciale d'existence qu'est la vie (*jīva*), par laquelle est délimité le domaine propre de *Hiranyagarbha* dans l'ordre hiérarchique de l'Existence universelle.

« Cette forme subtile (où réside après la mort l'être qui demeure ainsi dans l'état individuel humain) est (par comparaison avec la forme corporelle ou grossière) imperceptible aux sens quant à ses dimensions (c'est-à-dire parce qu'elle est en dehors de la condition spatiale) aussi bien que quant à sa consistance (ou à sa substance propre, qui n'est pas constituée par une combinaison des éléments corporels) ; par conséquent, elle n'affecte pas la perception (ou les facultés externes) de ceux qui sont présents lorsqu'elle se sépare du corps (après que l'« âme vivante » s'y est retirée). Elle n'est pas non plus atteinte par la combustion ou d'autres traitements que le corps subit après la mort (qui est le résultat de cette séparation, du fait de laquelle aucune action d'ordre sensible ne peut plus avoir de répercussion sur cette forme subtile, ni sur la conscience individuelle qui, demeurant liée à celle-ci, n'a plus de relation avec le corps). Elle est sensible seulement par sa chaleur animatrice (sa qualité propre en tant qu'elle est assimilée au principe igné) ³ aussi longtemps qu'elle habite avec la forme grossière, qui devient froide (et par suite inerte en tant qu'ensemble organique) dans la mort, dès qu'elle l'a abandonnée (alors même que les autres qualités sensibles de cette forme corporelle subsistent encore sans changement apparent), et qui était échauffée (et vivifiée) par elle tandis qu'elle y faisait son séjour (puisque c'est dans la forme subtile que réside proprement le principe de la vie individuelle, de sorte que c'est seulement par communication de ses propriétés que le corps peut aussi être dit vivant, en raison du lien qui existe entre ces deux formes tant qu'elles sont l'expression d'états du même être, c'est-à-dire précisément jusqu'à l'instant même de la mort).

1. L'ensemble de la manifestation universelle est souvent désigné en sanskrit par le terme *samsâra* ; ainsi que nous l'avons déjà indiqué, il comporte une indéfinité de cycles, c'est-à-dire d'états et de degrés d'existence, de telle sorte que chacun de ces cycles, se terminant dans le *pralaya* comme celui qui est considéré ici plus particulièrement, ne constitue proprement qu'un moment du *samsâra*. D'ailleurs, nous rappellerons encore une fois, pour éviter toute équivoque, que l'enchaînement de ces cycles est en réalité d'ordre causal et non successif, et que les expressions employées à cet égard par analogie avec l'ordre temporel doivent être regardées comme purement symboliques.

2. Ce mot, que nous employons ici pour mieux nous faire comprendre à l'aide de l'image qu'il évoque, ne doit pas être entendu littéralement puisque l'état dont il s'agit n'a rien de corporel.

3. Comme nous l'avons indiqué plus haut, cette chaleur animatrice, représentée comme un feu interne, est quelquefois identifiée à *Vaishvânara*, considéré dans ce cas, non plus comme la première des conditions d'*Âtmâ* dont nous avons parlé, mais comme le « Régent du Feu », ainsi que nous le verrons encore plus loin ; *Vaishvânara* est alors un des noms d'*Agni*, dont il désigne une fonction et un aspect particuliers.

« Mais celui qui a obtenu (avant la mort, toujours entendue comme la séparation d'avec le corps) la vraie Connaissance de *Brahma* (impliquant, par la réalisation métaphysique sans laquelle il n'y aurait qu'une connaissance imparfaite et toute symbolique, la possession effective de tous les états de son être), ne passe pas (en mode successif) par tous les mêmes degrés de retraite (ou de résorption de son individualité, de l'état de manifestation grossière à l'état de manifestation subtile, avec les diverses modalités qu'il comporte, puis à l'état non-manifesté, où les conditions individuelles sont enfin entièrement supprimées). Il procède directement (dans ce dernier état, et même au delà de celui-ci si on le considère seulement comme principe de la manifestation) à l'Union (déjà réalisée au moins virtuellement pendant sa vie corporelle) ¹ avec le Suprême *Brahma*, auquel il est identifié (d'une façon immédiate), comme un fleuve (représentant ici le courant de l'existence à travers tous les états et toutes les manifestations), à son embouchure (qui est l'aboutissement ou le terme final de ce courant), s'identifie (par pénétration intime) avec les flots de la mer (*samudra*, le rassemblement des eaux, symbolisant la totalisation des possibilités dans le Principe Suprême). Ses facultés vitales et les éléments dont était constitué son corps (tous considérés en principe et dans leur essence suprasensible) ², les seize parties (*shodasha-kalâh*) composantes de la forme humaine (c'est-à-dire les cinq *tanmâtras*, le *manas* et les dix facultés de sensation et d'action), passent complètement à l'état non-manifesté (*avyakta*, où, par transposition, ils se retrouvent tous en mode permanent, en tant que possibilités immuables), ce passage n'impliquant d'ailleurs pour l'être même aucun changement (tel qu'en impliquent les stades intermédiaires, qui, appartenant encore au « devenir », comportent nécessairement une multiplicité de modifications). Le nom et la forme (*nâma-rûpa*, c'est-à-dire la détermination de la manifestation individuelle quant à son essence et quant à sa substance, comme nous l'avons expliqué précédemment) cessent également (en tant que conditions limitatives de l'être) ; et, étant « non-divisé », donc sans les parties ou membres qui composaient sa forme terrestre (à l'état manifesté, et en tant que cette forme était soumise à la quantité sous ses divers modes) ³, il est affranchi des conditions de l'existence individuelle (ainsi que de toutes autres conditions afférentes à un état spécial et déterminé d'existence quel qu'il soit, même supra-individuel, puisque l'être est désormais dans l'état principiel, absolument inconditionné) » ⁴.

Plusieurs commentateurs des *Brahma-Sûtras*, pour marquer encore plus nettement le caractère de cette « transformation » (nous prenons ce mot dans son sens strictement étymologique, qui est celui de « passage hors de la forme »), la comparent à la disparition de l'eau dont on a arrosé une pierre brûlante. En effet, cette eau est « transformée » au contact de la pierre, du moins en ce sens relatif qu'elle a perdu sa forme visible (et non pas toute forme, puisqu'elle continue évidemment à appartenir à l'ordre corporel), mais sans qu'on puisse dire pour cela qu'elle a été absorbée par cette pierre, puisque, en réalité, elle s'est évaporée dans l'atmosphère, où elle demeure dans un état imperceptible à la vue ⁵. De même, l'être n'est point « absorbé » en obtenant la « Délivrance », bien que cela puisse sembler ainsi du point de vue de la manifestation, pour laquelle la « transformation » apparaît comme une « destruction » ⁶; si on se place dans la réalité absolue, qui seule demeure pour

1. Si l'« Union » ou l'« Identité Suprême » n'a été réalisée que virtuellement, la « Délivrance » a lieu immédiatement au moment même de la mort ; mais cette « Délivrance » peut aussi avoir lieu pendant la vie même, si l'« Union » est dès lors réalisée pleinement et effectivement ; la distinction de ces deux cas sera exposée plus complètement dans la suite.

2. Il peut même se faire, dans certains cas exceptionnels, que la transposition de ces éléments s'effectue de telle façon que la forme corporelle elle-même disparaisse sans laisser aucune trace sensible, et que, au lieu d'être abandonnée par l'être comme il arrive d'ordinaire, elle passe ainsi toute entière, soit à l'état subtil, soit à l'état non-manifesté, de sorte qu'il n'y a pas mort à proprement parler ; nous avons rappelé ailleurs, à ce propos, les exemples bibliques d'Hénoch, de Moïse et d'Élie.

3. Les modes principaux de la quantité sont désignés expressément dans cette formule biblique : « Tu as disposé toutes choses en poids, nombre et mesure » (*Sagesse*, XI, 21), à laquelle répond terme pour terme (sauf l'interversion des deux premiers) le *Mane, Thekel, Phares* (compté, pesé, divisé) de la vision de Balthasar (*Daniel*, V, 25 à 28).

4. *Prashna Upanishad*, 6^{ème} Prashna, shruti 5 ; *Mundaka Upanishad*, 3^{ème} Mundaka, 2^{ème} Khanda, shruti 8. – *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 8 à 16.

5. Commentaire de Ranganâtha sur les *Brahma-Sûtras*.

6. C'est pourquoi *Shiva*, suivant l'interprétation la plus ordinaire, est regardé comme « destructeur », alors qu'il est réellement « transformateur ».

lui, il est au contraire dilaté au delà de toute limite, si l'on peut employer une telle façon de parler (qui traduit exactement le symbolisme de la vapeur d'eau se répandant indéfiniment dans l'atmosphère), puisqu'il a effectivement réalisé la plénitude de ses possibilités.

L'artère coronale et le « rayon solaire »

Nous devons revenir maintenant à ce qui se produit pour l'être qui, n'étant pas « délivré » au moment même de la mort, doit parcourir une série de degrés, représentés symboliquement comme les étapes d'un voyage, et qui sont autant d'états intermédiaires, non définitifs, par lesquels il lui faut passer avant de parvenir au terme final. Il importe de remarquer, d'ailleurs, que tous ces états, étant encore relatifs et conditionnés, n'ont aucune commune mesure avec celui qui est seul absolu et inconditionné ; si élevés que puissent être certains d'entre eux quand on les compare à l'état corporel, il semble donc que leur obtention ne rapproche aucunement l'être de son but dernier, qui est la « Délivrance » ; et, au regard de l'Infini, la manifestation tout entière étant rigoureusement nulle, les différences entre les états qui la constituent doivent évidemment l'être aussi, quelque considérables qu'elles soient en elles-mêmes et tant qu'on envisage seulement les divers états conditionnés qu'elles séparent les uns des autres. Cependant, il n'en est pas moins vrai que le passage à certains états supérieurs constitue comme un acheminement vers la « Délivrance », qui est alors « graduelle » (*krama-mukti*), de la même façon que l'emploi de certains moyens appropriés, tels que ceux du *Hatha-Yoga*, est une préparation efficace, bien qu'il n'y ait assurément aucune comparaison possible entre ces moyens contingents et l'« Union » qu'il s'agit de réaliser en les prenant comme « supports »¹. Mais il doit être bien entendu que la « Délivrance », lorsqu'elle sera réalisée, impliquera toujours une discontinuité par rapport à l'état dans lequel se trouvera l'être qui l'obtiendra, et que, quel que soit cet état, cette discontinuité ne sera ni plus ni moins profonde, puisque, dans tous les cas, il n'y a, entre l'état de l'être « non-délivré » et celui de l'être « délivré », aucun rapport comme il en existe entre différents états conditionnés. Cela est vrai même pour les états qui sont tellement au-dessus de l'état humain que, envisagés de celui-ci, ils pourraient être pris pour le terme auquel l'être doit tendre finalement ; et cette illusion est possible même pour des états qui ne sont en réalité que des modalités de l'état humain, mais très éloignées à tous égards de la modalité corporelle ; nous avons pensé qu'il était nécessaire d'attirer l'attention sur ce point, afin de prévenir toute méprise et toute erreur d'interprétation, avant de reprendre notre exposé des modifications posthumes auxquelles peut être soumis l'être humain.

« L'« âme vivante » (*jīvâtma*), avec les facultés vitales résorbées en elle (et y demeurant en tant que possibilités, ainsi qu'il a été expliqué précédemment), s'étant retirée dans son propre séjour (le centre de l'individualité, désigné symboliquement comme le cœur, ainsi que nous l'avons vu au début, et où elle réside en effet en tant que, dans son essence et indépendamment de ses conditions de manifestation, elle est réellement identique à *Purusha*, dont elle ne se distingue qu'illusoirement), le sommet (c'est-à-dire la portion la plus sublimée) de cet organe subtil (figuré comme un lotus à huit pétales) étincelle² et illumine le passage par lequel l'âme doit sortir (pour atteindre les divers états dont il va être question dans la suite) : la couronne de la tête, si l'individu est un Sage (*vidvân*),

1. On pourra remarquer une analogie entre ce que nous disons ici et ce qui, au point de vue de la théologie catholique, pourrait être dit des sacrements : dans ceux-ci aussi, en effet, les formes extérieures sont proprement des « supports », et ces moyens éminemment contingents ont un résultat qui est d'un tout autre ordre qu'eux-mêmes. C'est en raison de sa constitution même et de ses conditions propres que l'individu humain a besoin de tels « supports » comme point de départ d'une réalisation qui le dépasse ; et la disproportion entre les moyens et la fin ne fait que correspondre à celle qui existe entre l'état individuel, pris comme base de cette réalisation, et l'état inconditionné qui en est le terme. Nous ne pouvons développer présentement une théorie générale de l'efficacité des rites ; nous dirons simplement, pour en faire comprendre le principe essentiel, que tout ce qui est contingent en tant que manifestation (à moins qu'il ne s'agisse de déterminations purement négatives) ne l'est plus si on l'envisage en tant que possibilités permanentes et immuables, que tout ce qui a quelque existence positive doit ainsi se retrouver dans le non-manifesté, et que c'est là ce qui permet une transposition de l'individuel dans l'Universel, par suppression des conditions limitatives (donc négatives) qui sont inhérentes à toute manifestation.

2. Il est évident que ce mot est encore de ceux qui doivent être entendus symboliquement, puisqu'il ne s'agit point ici du feu sensible, mais bien d'une modification de la Lumière intelligible.

et une autre région de l'organisme (correspondant physiologiquement au plexus solaire) ¹, s'il est un ignorant (*avidwân*) ². Cent une artères (*nâdîs*, également subtiles et lumineuses) ³ sortent du centre vital (comme les rais d'une roue sortent de son moyeu), et l'une de ces artères (subtiles) passe par la couronne de la tête (région considérée comme correspondant aux états supérieurs de l'être, quant à leurs possibilités de communication avec l'individualité humaine, comme on l'a vu dans la description des membres de *Vaishwânara*) ; elle est appelée *sushumnâ* ⁴. Outre celle-ci, qui occupe une situation centrale, il y a deux autres *nâdîs* qui jouent un rôle particulièrement important (notamment pour la correspondance de la respiration dans l'ordre subtil, et par suite pour les pratiques du *Hatha-Yoga*) : l'une, située à sa droite, est appelée *pingalâ* ; l'autre, à sa gauche, est appelé *idâ*. De plus, il est dit que la *pingalâ* correspond au Soleil et l'*idâ* à la Lune ; or on a vu plus haut que le Soleil et la Lune sont désignés comme les deux yeux de *Vaishwânara* ; ceux-ci sont donc respectivement en relation avec les deux *nâdîs* dont il s'agit, tandis que la *sushumnâ*, étant au milieu, est en rapport avec le « troisième œil », c'est-à-dire avec l'œil frontal de *Shiva* ⁵ ; mais nous ne pouvons qu'indiquer en passant ces considérations, qui sortent du sujet que nous avons à traiter présentement.

« Par ce passage (la *sushumnâ* et la couronne de la tête où elle aboutit), en vertu de la Connaissance acquise et de la conscience de la Voie méditée (conscience qui est essentiellement d'ordre extra-temporel, puisqu'elle est, même en tant qu'on l'envisage dans l'état humain, un reflet des états supérieurs) ⁶, l'âme du Sage, douée (en vertu de la régénération psychique qui a fait de lui

1. Les plexus nerveux, ou plus exactement leurs correspondants dans la forme subtile (tant que celle-ci est liée à la forme corporelle), sont désignés symboliquement comme des « roues » (*chakras*), ou encore comme des « lotus » (*padmas* ou *kamalas*). – Pour ce qui est de la couronne de la tête, elle joue également un rôle important dans les traditions islamiques concernant les conditions posthumes de l'être humain ; et l'on pourrait sans doute trouver ailleurs encore les usages qui se réfèrent à des considérations du même ordre que ce dont il est ici question (la tonsure des prêtres catholiques, par exemple), bien que la raison profonde ait pu parfois en être oubliée.

2. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Brâhmana, shrutis 1 et 2.

3. Nous rappelons qu'il ne s'agit pas des artères corporelles de la circulation sanguine, non plus que de canaux contenant l'air respiré ; il est bien évident, du reste, que, dans l'ordre corporel, il ne peut y avoir aucun canal passant par la couronne de la tête, puisqu'il n'y a aucune ouverture dans cette région de l'organisme. D'autre part, il faut remarquer que, bien que la précédente retraite de *jîvâtmâ* implique déjà l'abandon de la forme corporelle, toute relation n'a pas encore cessé entre celle-ci et la forme subtile dans la phase dont il s'agit maintenant, puisqu'on peut continuer, en décrivant celle-ci, à parler des divers organes subtils suivant la correspondance qui existait dans la vie physiologique.

4. *Katha Upanishad*, 2^{ème} Adhyâya, 6^{ème} Vallî, shruti 16.

5. Dans l'aspect de ce symbolisme qui se réfère à la condition temporelle, le Soleil et l'œil droit correspondent au futur, la Lune et l'œil gauche au passé ; l'œil frontal correspond au présent, qui, du point de vue du manifesté, n'est qu'un instant insaisissable, comparable à ce qu'est dans l'ordre spatial, le point géométrique sans dimensions : c'est pourquoi un regard de ce troisième œil détruit toute manifestation (ce qu'on exprime symboliquement en disant qu'il réduit tout en cendres), et c'est aussi pourquoi il n'est représenté par aucun organe corporel ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus de ce point de vue contingent, le présent contient toute réalité (de même que le point renferme en lui-même toutes les possibilités spatiales), et lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente est véritablement la « transformation ». Ce symbolisme est identique à celui du *Janus Bifrons* des Latins, qui a deux visages, l'un tourné vers le passé et l'autre vers l'avenir, mais dont le véritable visage, celui qui regarde le présent, n'est ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. – Signalons encore que les *nâdîs* principales, en vertu de la même correspondance qui vient d'être indiquée, ont un rapport particulier avec ce qu'on peut appeler, en langage occidental, l'« alchimie humaine », où l'organisme est représenté comme l'*athanor* hermétique, et qui, à part la terminologie différente employée de part et d'autre, est très comparable au *Hatha-Yoga*.

6. C'est donc une grave erreur de parler ici de « souvenir », comme l'a fait Colebrooke dans l'exposé que nous avons déjà mentionné ; la mémoire, conditionnée par le temps au sens le plus strict de ce mot, est une faculté relative à la seule existence corporelle, et qui ne s'étend pas au delà des limites de cette modalité spéciale et restreinte de l'individualité humaine ; elle fait donc partie de ces éléments psychiques auxquels nous avons fait allusion plus haut, et dont la dissociation est une conséquence directe de la mort corporelle.

un homme « deux fois né », *dwija* ¹ de la Grâce spirituelle (*Prasâda*) de *Brahma*, qui réside dans ce centre vital (par rapport à l'individu humain considéré), cette âme s'échappe (s'affranchit de tout lien qui peut subsister encore avec la condition corporelle) et rencontre un rayon solaire (c'est-à-dire, symboliquement, une émanation du Soleil spirituel, qui est *Brahma* même, envisagé cette fois dans l'Universel : ce rayon solaire n'est autre chose qu'une particularisation, en rapport avec l'être considéré, ou, si l'on préfère, une « polarisation » du principe supra-individuel *Buddhi* ou *Mahat*, par lequel les multiples états manifestés de l'être sont reliés entre eux et mis en communication avec la personnalité transcendante, *Âtmâ*, qui est identique au Soleil spirituel lui-même) ; c'est par cette route (indiquée comme le trajet du « rayon solaire ») qu'elle se dirige, soit la nuit ou le jour, l'hiver ou l'été ². Le contact d'un rayon du Soleil (spirituel) avec la *sushumnâ* est constant, aussi longtemps que le corps subsiste (en tant qu'organisme vivant et véhicule de l'être manifesté) ³: les rayons de la Lumière (intelligible), émanés de ce Soleil, parviennent à cette artère (subtile), et, réciproquement (en mode réfléchi), s'étendent de l'artère au Soleil (comme un prolongement indéfini par lequel est établie la communication, soit virtuelle, soit effective, de l'individualité avec l'Universel) ⁴.

Ce qui vient d'être dit est complètement indépendant des circonstances temporelles et de toutes autres contingences similaires qui accompagnent la mort ; ce n'est pas que ces circonstances soient toujours sans influence sur la condition posthume de l'être, mais elles ne sont à considérer que dans certains cas particuliers, que nous ne pouvons d'ailleurs qu'indiquer ici sans autre développement. « La préférence de l'été, dont on cite en exemple le cas de Bhîshma, qui attendit pour mourir le retour de cette saison favorable, ne concerne pas le Sage qui, dans la contemplation de *Brahma*, a accompli les rites (relatifs à l'« incantation ») ⁵ tels qu'ils sont prescrits par le *Vêda*, et qui a, par conséquent, acquis (au moins virtuellement) la perfection de la Connaissance Divine ⁶; mais elle concerne ceux qui ont suivi les observances enseignées par le *Sânkhya* ou le *Yoga-Shâstra*, d'après lequel le temps du jour et celui de la saison de l'année ne sont pas indifférents, mais ont (pour la

1. La conception de la « seconde naissance », comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, est de celles qui sont communes à toutes les doctrines traditionnelles ; dans le Christianisme, en particulier, la régénération psychique est représentée très nettement par le baptême. – Cf. ce passage de l'Évangile : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu... En vérité, je vous le dis, si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu... Ne vous étonnez pas de ce que je vous ai dit, qu'il faut que vous naissiez de nouveau » (*St Jean*, III, 3 à 7). L'eau est regardée par beaucoup de traditions comme le milieu originel des êtres, et la raison en est dans son symbolisme, tel que nous l'avons expliqué plus haut, et par lequel elle représente *Mûla-Prakriti* ; dans un sens supérieur, et par transposition, c'est la Possibilité Universelle elle-même ; celui qui « naît de l'eau » devient « fils de la Vierge », donc frère adoptif du Christ et cohéritier du « Royaume de Dieu ». D'autre part, si l'on remarque que l'« esprit », dans le texte que nous venons de citer, est le *Ruahh* hébraïque (associé ici à l'eau comme principe complémentaire, comme au début de la *Genèse*), et que celui-ci désigne en même temps l'air, on retrouvera l'idée de la purification par les éléments, telle qu'elle se rencontre dans tous les rites initiatiques aussi bien que dans les rites religieux ; et, d'ailleurs, l'initiation elle-même est toujours regardée comme une « seconde naissance », symboliquement lorsqu'elle n'est qu'un formalisme plus ou moins extérieur, mais effectivement lorsqu'elle est conférée d'une façon réelle à celui qui est dûment qualifié pour la recevoir.

2. *Chhândogya Upanishad*, 8^{ème} Prapâthaka, 6^{ème} Khanda, shruti 5.

3. Ceci, à défaut de toute autre considération, suffirait à montrer clairement qu'il ne peut s'agir d'un rayon solaire au sens physique (pour lequel le contact ne serait pas constamment possible), et que ce qui est désigné ainsi ne peut l'être que symboliquement. – Le rayon qui est en connexion avec l'artère coronale est appelé aussi *sushumnâ*.

4. *Chhândogya Upanishad*, 8^{ème} Prapâthaka, 6^{ème} Khanda, shruti 2.

5. Par ce mot d'« incantation » au sens où nous l'employons ici, il faut entendre essentiellement une aspiration de l'être vers l'Universel, ayant pour but d'obtenir une illumination intérieure, quels que soient d'ailleurs les moyens extérieurs, gestes (*mudrâs*), paroles ou sons musicaux (*mantras*), figures symboliques (*yantras*) ou autres, qui peuvent être employés accessoirement comme support de l'acte intérieur, et dont l'effet est de déterminer des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers la série indéfinie des états de l'être. Une telle « incantation » n'a donc absolument rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom en Occident, non plus qu'avec un acte religieux tel que la prière ; tout ce dont il s'agit ici se rapporte exclusivement au domaine de la réalisation métaphysique.

6. Nous disons virtuellement, parce que, si cette perfection était effective, la « Délivrance » aurait déjà été obtenue par là-même ; la Connaissance peut être théoriquement parfaite, bien que la réalisation correspondante n'ait été encore que partiellement accomplie.

libération de l'être sortant de l'état corporel après une préparation accomplie conformément aux méthodes dont il s'agit) une action effective en tant qu'éléments inhérents au rite (dans lequel ils interviennent comme des conditions dont dépendent les effets qui peuvent en être obtenus) » ¹. Il va de soi que, dans ce dernier cas, la restriction envisagée s'applique seulement à des êtres qui n'ont atteint que des degrés de réalisation correspondant à des extensions de l'individualité humaine ; pour celui qui a effectivement dépassé les limites de l'individualité, la nature des moyens employés au point de départ de la réalisation ne saurait plus influencer en rien sur sa condition ultérieure.

1. *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 17 à 21.

Le « voyage divin » de l'être en voie de libération

La suite du voyage symbolique accompli par l'être dans son processus de libération graduelle depuis la terminaison de l'artère coronale (*sushumnâ*), communiquant constamment avec un rayon du Soleil spirituel, jusqu'à sa destination finale, s'effectue en suivant la Voie qui est marquée par le trajet de ce rayon parcouru en sens inverse (suivant sa direction réfléchie) jusqu'à sa source, qui est cette destination même. Cependant, si l'on considère qu'une description de ce genre peut s'appliquer aux états posthumes parcourus successivement, d'une part, par les êtres qui obtiendront la « Délivrance » à partir de l'état humain, et, d'autre part, par ceux qui, après la résorption de l'individualité humaine, auront au contraire à passer dans d'autres états de manifestation individuelle, il devra y avoir deux itinéraires différents correspondant à ces deux cas : il est dit, en effet, que les premiers suivent la « Voie des Dieux » (*dêva-yâna*), tandis que les seconds suivent la « Voie des Ancêtres » (*pitri-yâna*). Ces deux itinéraires symboliques sont résumés dans le passage suivant de la *Bhagavad-Gîtâ* : « À quels moments ceux qui tendent à l'Union (sans l'avoir effectivement réalisée) quittent l'existence manifestée, soit sans retour, soit pour y revenir, je vais te l'enseigner, ô Bhârata. Feu, lumière, jour, lune croissante, semestre ascendant du soleil vers le nord, c'est sous ces signes lumineux que vont à *Brahma* ces hommes qui connaissent *Brahma*. Fumée, nuit, lune décroissante, semestre descendant du soleil vers le sud, c'est sous ces signes d'ombre qu'ils vont à la Sphère de la Lune (littéralement : « atteignent la lumière lunaire ») pour revenir ensuite (à de nouveaux états de manifestation). Ce sont les deux Voies permanentes, l'une claire, l'autre obscure, du monde manifesté (*jagat*) ; par l'une il n'est pas de retour (du non-manifesté au manifesté) ; par l'autre on revient en arrière (dans la manifestation) »¹.

Le même symbolisme est exposé, avec plus de détails, en divers passages du *Vêda* ; et d'abord, pour ce qui est du *pitri-yâna*, nous ferons seulement remarquer qu'il ne conduit pas au delà de la Sphère de la Lune, de sorte que, par là, l'être n'est pas libéré de la forme, c'est-à-dire de la condition individuelle entendue dans son sens le plus général, puisque, comme nous l'avons déjà dit, c'est précisément la forme qui définit l'individualité comme telle². Suivant des correspondances que nous avons indiquées plus haut, cette Sphère de la Lune représente la « mémoire cosmique »³ ; c'est pourquoi elle est le séjour des *Pitris*, c'est-à-dire des êtres du cycle antécédent, qui sont considérés comme les générateurs du cycle actuel, en raison de l'enchaînement causal dont la succession des cycles n'est que le symbole ; et c'est de là que vient la dénomination du *pitri-yâna*, tandis que celle du *dêva-yâna* désigne naturellement la Voie qui conduit vers les états supérieurs de l'être, donc vers l'assimilation à l'essence même de la Lumière intelligible. C'est dans la Sphère de la Lune que se dissolvent les formes qui ont accompli le cours complet de leur développement ; et c'est là aussi que sont contenus les germes des formes non encore développées, car, pour la forme comme pour toute autre chose, le point de départ et le point d'aboutissement se situent nécessairement dans le même ordre d'existence. Pour préciser davantage ces considérations, il faudrait pouvoir se référer expressément à la théorie des cycles ; mais il nous suffit de redire ici que, chaque cycle étant en réalité un état d'existence, la forme ancienne que quitte un être non affranchi de l'individualité et la forme nouvelle dont il se revêt appartiennent forcément à deux états différents (le passage de l'un à l'autre s'effectuant dans la Sphère de la Lune, où se trouve le point commun aux deux cycles), car un être, quel qu'il soit, ne peut passer deux fois par le même état, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs en montrant l'absurdité des théories « réincarnationnistes » inventées par certains Occidentaux modernes⁴.

1. *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 à 26.

2. Sur le *pitri-yâna*, voir *Chhândogya Upanishad*, 5^{ème} Prapâthaka, 10^{ème} Khanda, shrutis 3 à 7 ; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 6^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Brâhmana, shruti 16.

3. C'est pour cette raison qu'il est dit parfois symboliquement, même en Occident, qu'on y retrouve tout ce qui a été perdu en ce monde terrestre (cf. Arioste, *Orlando Furioso*).

4. Tout ce qui vient d'être dit ici a encore un rapport avec le symbolisme de *Janus* : la Sphère de la Lune détermine la séparation des états supérieurs (non-individuels) et des états inférieurs (individuels) ; de là le double rôle de la Lune comme *Janua Cæli* (cf. les litanies de la Vierge dans la liturgie catholique) et *Janua Inferni*, ce qui correspond d'une certaine façon à la distinction du *dêva-yâna* et du *pitri-yâna*. – *Jana* ou *Diana* n'est pas autre chose que la forme féminine de *Janus* ; et, d'autre part, *yâna* dérive de la racine verbale *i*, « aller » (latin *ire*), où certains, et notamment Cicéron, veulent voir aussi la racine du nom même de *Janus*.

Nous insisterons un peu plus sur le *dēva-yāna*, qui se rapporte à l'identification effective du centre de l'individualité ¹, où toutes les facultés ont été précédemment résorbées dans l'« âme vivante » (*jīvâtma*), avec le centre même de l'être total, résidence de l'Universel *Brahma*. Le processus dont il s'agit ne s'applique donc, nous le répétons, qu'au cas où cette identification n'a pas été réalisée pendant la vie terrestre, ni au moment même de la mort ; lorsqu'elle est accomplie, d'ailleurs, il n'y a plus d'« âme vivante » distincte du « Soi », puisque l'être est désormais sorti de la condition individuelle : cette distinction, qui n'a jamais existé qu'en mode illusoire (illusion qui est inhérente à cette condition même), cesse pour lui dès lors qu'il atteint la réalité absolue ; l'individualité disparaît avec toutes les déterminations limitatives et contingentes, et la personnalité seule demeure dans la plénitude de l'être, contenant en soi, principiellement, toutes ses possibilités à l'état permanent et non-manifesté.

Suivant le symbolisme védique, tel que nous le trouvons dans plusieurs textes des *Upanishads* ², l'être qui accomplit le *dēva-yāna*, ayant quitté la Terre (*Bhû*, c'est-à-dire le monde corporel ou le domaine de la manifestation grossière), est d'abord conduit à la lumière (*archis*), par laquelle il faut entendre ici le Royaume du Feu (*Tējas*), dont le Régent est *Agni*, appelé aussi *Vaishvānara*, dans une signification spéciale de ce nom. Il faut bien remarquer, d'ailleurs, que, quand nous rencontrons dans l'énumération de ces stades successifs la désignation des éléments, celle-ci ne peut être que symbolique, puisque les *bhûtas* appartiennent tous proprement au monde corporel, qui est représenté tout entier par la Terre (laquelle, en tant qu'élément, est *Prithvī*) ; il s'agit donc en réalité de différentes modalités de l'état subtil. Du Royaume du Feu, l'être est conduit aux divers domaines des régents (*dēvatās*, « déités ») ou distributeurs du jour, de la demi-lunaison claire (période croissante ou première moitié du mois lunaire) ³, des six mois d'ascension du soleil vers le nord, et enfin de l'année, tout ceci devant s'entendre de la correspondance de ces divisions du temps (les « moments » dont parle la *Bhagavad-Gîtâ*) transposées analogiquement dans les prolongements extra-corporels de l'état humain, et non de ces divisions elles-mêmes, qui ne sont littéralement applicables qu'à l'état corporel ⁴. De là, il passe au Royaume de l'Air (*Vāyu*), dont le Régent (désigné par le même nom) le dirige du côté de la Sphère du Soleil (*Sūrya* ou *Āditya*), à partir de la limite supérieure de son domaine, par un passage comparé au moyeu de la roue d'un chariot, c'est-à-dire à un axe fixe autour duquel s'effectue la rotation ou la mutation de toutes les choses contingentes (il ne faut pas oublier que *Vāyu* est essentiellement le principe « mouvant »), mutation à laquelle l'être va échapper désormais ⁵. Il passe ensuite dans la Sphère de la Lune (*Chandra* ou

1. Il est bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité intégrale, et non pas réduite à sa seule modalité corporelle, laquelle, d'ailleurs, n'existe plus pour l'être considéré, puisque c'est d'états posthumes qu'il est question.

2. *Chhândogya Upanishad*, 4^{ème} Prapâthaka, 15^{ème} Khanda, shrutis 5 et 6, et 5^{ème} Prapâthaka, 10^{ème} Khanda, shrutis 1 et 2 ; *Kaushîtakî Upanishad*, 1^{er} Adhyâya, shruti 3 ; *Brihad-Āranyaka Upanishad*, 5^{ème} Adhyâya, 10^{ème} Brâhmana, shruti 1, et 6^{ème} Adhyâya, 2^{ème} Brâhmana, shruti 15.

3. Cette période croissante de la lunaison est appelée *pūrva-paksha*, « première partie », et la période décroissante *uttara-paksha*, « dernière partie » du mois. – Ces expressions *pūrva-paksha* et *uttara-paksha* ont aussi, par ailleurs, une autre acception toute différente : dans une discussion, elles désignent respectivement une objection et sa réfutation.

4. Il pourrait être intéressant d'établir la concordance de cette description symbolique avec celles qui sont données par d'autres doctrines traditionnelles (cf. notamment le *Livre des Morts* des anciens Égyptiens et la *Pistis Sophia* des Gnostiques alexandrins, ainsi que le *Bardo-Thödol* thibétain) ; mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin. – Dans la tradition hindoue, *Ganêsha*, qui représente la Connaissance, est désigné en même temps comme le « Seigneur des déités » ; son symbolisme, en rapport avec les divisions temporelles dont il vient d'être question, donnerait lieu à des développements extrêmement dignes d'intérêt, et aussi à des rapprochements fort instructifs avec d'anciennes traditions occidentales ; toutes ces choses, qui ne peuvent trouver place ici, seront peut-être reprises par nous en quelque autre occasion.

5. Pour employer le langage des philosophes grecs, on pourrait dire qu'il va échapper à la « génération » (*γένεσις*) et à la « corruption » (*φθορά*), termes qui sont synonymes de « naissance » et de « mort » quand ces derniers mots sont appliqués à tous les états de manifestation individuelle ; et, par ce que nous avons dit de la sphère de la Lune et de sa signification, on peut comprendre aussi ce que voulaient dire ces mêmes philosophes, notamment Aristote, lorsqu'ils enseignaient que le monde sublunaire seul est soumis à la « génération » et à la « corruption » : ce monde sublunaire, en effet, représente en réalité le « courant des formes » de la tradition extrême-orientale, et les Cieux, étant les états informels, sont nécessairement incorruptibles, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de dissolution ou de désintégration possible pour l'être qui a atteint ces états.

Soma), où il ne reste pas comme celui qui a suivi le *pitri-yâna*, mais d'où il monte à la région de l'éclair (*vidyut*)¹, au-dessus de laquelle est le Royaume de l'Eau (*Ap*), dont le Régent est *Varuna*² (comme analogiquement, la foudre éclate au-dessous des nuages de pluie). Il s'agit ici des Eaux supérieures ou célestes, représentant l'ensemble des possibilités informelles³, par opposition aux Eaux inférieures, qui représentent l'ensemble des possibilités formelles ; il ne peut plus être question de ces dernières dès que l'être a dépassé la Sphère de la Lune, puisque celle-ci est, comme nous le disions tout à l'heure, le milieu cosmique où s'élaborent les germes de toute la manifestation formelle. Enfin, le reste du voyage s'effectue par la région lumineuse intermédiaire (*Antariksha*, dont il a été parlé précédemment dans la description des sept membres de *Vaishwânara*, mais avec une application quelque peu différente)⁴, qui est le Royaume d'*Indra*⁵, et qui est occupée par l'Éther (*Âkâsha*, représentant ici l'état primordial d'équilibre indifférencié), jusqu'au Centre spirituel où réside *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », qui est, comme nous l'avons déjà indiqué, la manifestation principielle et l'expression directe de *Brahma* même par rapport au cycle total ou au degré d'existence auquel appartient l'état humain, car celui-ci doit être encore envisagé ici, bien qu'en principe seulement, comme étant l'état où l'être a pris son point de départ, et avec lequel, même sorti de la forme ou de l'individualité, il garde certains liens tant qu'il n'a pas atteint l'état absolument inconditionné, c'est-à-dire tant que la « Délivrance », pour lui, n'est pas pleinement effective.

Il existe, dans les divers textes où est décrit le « voyage divin », quelques variations, d'ailleurs peu importantes et plus apparentes que réelles au fond, quant au nombre et à l'ordre d'énumération des stations intermédiaires ; mais l'exposé qui précède est celui qui résulte d'une comparaison générale de ces textes, et ainsi il peut être regardé comme la stricte expression de la doctrine traditionnelle sur cette question⁶. Du reste, notre intention n'est pas de nous étendre outre mesure sur l'explication plus détaillée de tout ce symbolisme, qui est, somme toute, assez clair par lui-même, dans son ensemble, pour quiconque a tant soit peu l'habitude des conceptions orientales (nous pourrions même dire des conceptions traditionnelles sans restriction) et de leurs modes généraux d'expression ; son interprétation se trouve d'ailleurs encore facilitée par toutes les considérations que nous avons déjà exposées, et où l'on aura rencontré un assez grand nombre de ces transpositions analogiques qui constituent le fond de tout symbolisme⁷. Ce que nous rappellerons seulement une fois de plus, au risque de nous répéter, et parce que c'est tout à fait essentiel pour la compréhension de ces choses,

1. Ce mot *vidyut* semble être encore en rapport avec la racine *vid*, en raison de la connexion de la lumière et de la vue ; sa forme est très proche de celle de *vidyâ* : l'éclair illumine les ténèbres ; celles-ci sont le symbole de l'ignorance (*avidyâ*), et la connaissance est une « illumination » intérieure.

2. Faisons remarquer, en passant, que ce nom est manifestement identique au grec Οὐρανός, bien que certains philologues aient voulu, on ne sait trop pourquoi, contester cette identité ; le Ciel, appelé Οὐρανός, est bien la même chose, en effet, que les « Eaux supérieures » dont parle la Genèse, et que nous retrouvons ici dans le symbolisme hindou.

3. Les *Apsarâs* sont les Nymphes célestes, qui symbolisent aussi ces possibilités informelles ; elles correspondent aux *Hûris* du Paradis islamique (*El-Jannah*), qui, sauf dans les transpositions dont il est susceptible au point de vue ésotérique et qui lui confèrent des significations d'ordre plus élevé, est proprement l'équivalent du *Swarga* hindou.

4. Nous avons dit alors que c'est le milieu d'élaboration des formes, parce que, dans la considération des « trois mondes », cette région correspond au domaine de la manifestation subtile, et elle s'étend depuis la Terre jusqu'aux Cieux ; ici, au contraire, la région intermédiaire dont il s'agit est située au delà de la Sphère de la Lune, donc dans l'informel, et elle s'identifie au *Swarga*, si l'on entend par ce mot, non plus les Cieux ou les états supérieurs dans leur ensemble, mais seulement leur portion la moins élevée. On remarquera encore, à ce propos, comment l'observation de certains rapports hiérarchiques permet l'application d'un même symbolisme à différents degrés.

5. *Indra*, dont le nom signifie « puissant », est aussi désigné comme le Régent du *Swarga*, ce qui s'explique par l'identification indiquée dans la note précédente ; ce *Swarga* est un état supérieur, mais non définitif, et encore conditionné, bien qu'informel.

6. Pour cette description des diverses phases du *dêva-yâna*, voir *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Pâda, sûtras 1 à 6.

7. À cette occasion, nous nous excuserons d'avoir multiplié les notes et de leur avoir donné plus d'étendue qu'on ne le fait habituellement ; nous l'avons fait surtout en ce qui concerne précisément les interprétations de ce genre, et aussi les rapprochements à établir avec d'autres doctrines ; cela était nécessaire pour ne pas interrompre la suite de notre exposé par de trop fréquentes digressions.

c'est ceci : il doit être bien entendu que, lorsqu'il est question, par exemple, des Sphères du Soleil et de la Lune, il ne s'agit jamais du soleil et de la lune en tant qu'astres visibles, qui appartiennent simplement au domaine corporel, mais bien des principes universels que ces astres représentent en quelque façon dans le monde sensible, ou tout au moins de la manifestation de ces principes à des degrés divers, en vertu des correspondances analogiques qui relient entre eux tous les états de l'être ¹. En effet, les différents Mondes (*Lokas*), Sphères planétaires et Royaumes élémentaires, qui sont décrits symboliquement (mais symboliquement seulement, puisque l'être qui les parcourt n'est plus soumis à l'espace) comme autant de régions, ne sont en réalité que des états différents ²; et ce symbolisme spatial (de même que le symbolisme temporel qui sert notamment à exprimer la théorie des cycles) est assez naturel et d'un usage assez généralement répandu pour ne pouvoir tromper que ceux qui sont incapables de voir autre chose que le sens le plus grossièrement littéral ; ceux-là ne comprendront jamais ce qu'est un symbole, car leurs conceptions sont irrémédiablement bornées à l'existence terrestre et au monde corporel, où par la plus naïve des illusions, ils veulent enfermer toute réalité.

La possession effective des états dont il s'agit peut être obtenue par l'identification avec les principes qui sont désignés comme leurs Régents respectifs, identification qui, dans tous les cas, s'opère par la connaissance, à la condition que celle-ci ne soit pas simplement théorique ; la théorie ne doit être regardée que comme la préparation, d'ailleurs indispensable, de la réalisation correspondante. Mais, pour chacun de ces principes considéré en particulier et isolément, les résultats d'une telle identification ne s'étendent pas au delà de son propre domaine, de sorte que l'obtention de tels états, encore conditionnés, ne constitue qu'une étape préliminaire, une sorte d'acheminement (dans le sens que nous avons précisé plus haut et avec les restrictions qu'il convient d'apporter à une semblable façon de parler) vers l'« Identité Suprême », but ultime atteint par l'être dans sa complète et totale universalisation, et dont la réalisation, pour ceux qui ont à accomplir préalablement le *dêva-yâna*, peut, ainsi qu'il a été dit précédemment, être différée jusqu'au *pralaya*, le passage de chaque stade au suivant ne devenant possible que pour l'être qui a obtenu le degré correspondant de connaissance effective ³.

Donc, dans le cas envisagé présentement et qui est celui de *krama-mukti*, l'être, jusqu'au *pralaya*, peut demeurer dans l'ordre cosmique et ne pas atteindre la possession effective d'états transcendants, en laquelle consiste proprement la vraie réalisation métaphysique ; mais il n'en a pas moins obtenu dès lors, et du fait même qu'il a dépassé la Sphère de la Lune (c'est-à-dire qu'il est sorti du « courant des formes »), cette « immortalité virtuelle » que nous avons définie plus haut. C'est pourquoi le Centre spirituel dont il a été question n'est encore que le centre d'un certain état ou d'un certain degré d'existence, celui auquel appartenait l'être en tant qu'humain, et auquel il continue d'appartenir d'une certaine façon, puisque sa totale universalisation, en mode supra-individuel, n'est pas actuellement réalisée ; et c'est aussi pourquoi il a été dit que, dans une telle condition, les entraves individuelles ne peuvent être encore complètement détruites. C'est très exactement à

1. Les phénomènes naturels en général, et notamment les phénomènes astronomiques, ne sont jamais envisagés par les doctrines traditionnelles qu'à titre de simple mode d'expression, comme symbolisant certaines vérités d'ordre supérieur ; et, s'ils les symbolisent en effet, c'est que leurs lois ne sont pas autre chose, au fond, qu'une expression de ces vérités mêmes dans un domaine spécial, une sorte de traduction des principes correspondants, adaptée naturellement aux conditions particulières de l'état corporel et humain. On peut comprendre par là combien grande est l'erreur de ceux qui veulent voir du « naturalisme » dans ces doctrines, ou qui croient qu'elles ne se proposent que de décrire et d'expliquer les phénomènes comme peut le faire la science « profane », bien que sous des formes différentes ; c'est là proprement renverser les rapports et prendre le symbole lui-même pour ce qu'il représente, le signe pour la chose ou l'idée signifiée.

2. Le mot sanskrit *loka* est identique au latin *locus*, « lieu » ; on peut remarquer à ce propos que, dans la doctrine catholique, le Ciel, le Purgatoire et l'Enfer sont également désignés comme des « lieux », qui sont pris, là aussi, pour représenter symboliquement des états, car il ne saurait être aucunement question, même pour l'interprétation la plus extérieure de cette doctrine, de situer dans l'espace ces états posthumes ; une telle méprise n'a pu se produire que dans les théories « néo-spiritualistes » qui ont vu le jour dans l'Occident moderne.

3. Il est très important de noter ici que c'est à la réalisation immédiate de l'« Identité Suprême » que les *Brâhmanas* se sont toujours attachés à peu près exclusivement, tandis que les *Kshatriyas* ont développé de préférence l'étude des états qui correspondent aux divers stades du *dêva-yâna* aussi bien que du *pitri-yâna*.

ce point que s'arrêtent les conceptions que l'on peut dire proprement religieuses, qui se réfèrent toujours à des extensions de l'individualité humaine, de sorte que les états qu'elles permettent d'atteindre doivent forcément conserver quelque rapport avec le monde manifesté, même quand ils le dépassent, et ne sont point ces états transcendants auxquels il n'est pas d'autre accès que par la Connaissance métaphysique pure. Ceci peut s'appliquer notamment aux « états mystiques » ; et, pour ce qui est des états posthumes, il y a précisément la même différence, entre l'« immortalité » ou le « salut » entendus au sens religieux (le seul qu'envisagent d'ordinaire les Occidentaux) et la « Délivrance », qu'entre la réalisation mystique et la réalisation métaphysique accomplie pendant la vie terrestre ; on ne peut donc parler ici, en toute rigueur, que d'« immortalité virtuelle » et, comme aboutissement ultime, de « réintégration en mode passif » ; ce dernier terme échappe d'ailleurs au point de vue religieux tel qu'on l'entend communément, et pourtant c'est par là seulement que se justifie l'emploi qui est fait du mot « immortalité » dans un sens relatif, et que peut s'établir une sorte de rattachement ou de passage de ce sens relatif au sens absolu et métaphysique où le même terme est pris par les Orientaux. Tout cela, d'ailleurs, ne nous empêche pas d'admettre que les conceptions religieuses sont susceptibles d'une transposition par laquelle elles reçoivent un sens supérieur et plus profond, et cela parce que ce sens est aussi dans les Écritures sacrées sur lesquelles elles reposent ; mais, par une telle transposition, elles perdent leur caractère spécifiquement religieux, parce que ce caractère est attaché à certaines limitations, hors desquelles on est dans l'ordre métaphysique pur. D'autre part, une doctrine traditionnelle qui, comme la doctrine hindoue, ne se place pas au point de vue des religions occidentales, n'en reconnaît pas moins l'existence des états qui sont envisagés plus spécialement par ces dernières, et il doit forcément en être ainsi, dès lors que ces états sont effectivement des possibilités de l'être ; mais elle ne peut leur accorder une importance égale à celle que leur donnent les doctrines qui ne vont pas au delà (la perspective, si l'on peut dire, changeant avec le point de vue), et, parce qu'elle les dépasse, elle les situe à leur place exacte dans la hiérarchie totale.

Ainsi, quand il est dit que le terme du « voyage divin » est le Monde de *Brahma* (*Brahma-Loka*), ce dont ils'agit n'est pas, immédiatement du moins, le *Suprême Brahma*, mais seulement sa détermination comme *Brahmâ*, lequel est *Brahma* « qualifié » (*saguna*) et, comme tel, considéré comme « effet de la Volonté productrice (*Shakti*) du Principe Suprême » (*Kârya-Brahma*)¹. Lorsqu'il est question ici de *Brahmâ*, il faut le considérer, en premier lieu, comme identique à *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile, donc de tout le domaine de l'existence humaine dans son intégralité ; et, en effet, nous avons dit précédemment que l'être qui a obtenu l'« immortalité virtuelle » se trouve pour ainsi dire « incorporé », par assimilation, à *Hiranyagarbha* ; et cet état, dans lequel il peut demeurer jusqu'à la fin du cycle (pour lequel seulement *Brahmâ* existe comme *Hiranyagarbha*), est ce qu'on envisage le plus ordinairement comme le *Brahma-Loka*². Cependant, de même que le centre de tout état d'un être a la possibilité de s'identifier avec le centre de l'être total, le centre cosmique où réside *Hiranyagarbha* s'identifie virtuellement avec le centre de tous les mondes³ ; nous voulons dire que, pour l'être qui a franchi un certain degré de connaissance, *Hiranyagarbha* apparaît comme

1. Le mot *kârya*, « effet », est dérivé de la racine verbale *kri*, « faire », et du suffixe *ya*, marquant un accomplissement futur : « ce qui doit être fait » (ou plus exactement « ce qui va être fait », car *ya* est une modification de la racine *i*, « aller ») ; ce terme implique donc une certaine idée de « devenir » ce qui suppose nécessairement que ce à quoi il s'applique n'est envisagé que par rapport à la manifestation. – À propos de la racine *kri*, nous ferons remarquer qu'elle est identique à celle du latin *creare*, ce qui montre que ce dernier mot, dans son acception primitive, n'avait pas d'autre sens que celui de « faire » ; l'idée de « création » telle qu'on l'entend aujourd'hui, idée qui est d'origine hébraïque, n'est venue s'y attacher que lorsque la langue latine a été employée pour exprimer les conceptions judéo-chrétiennes.

2. C'est là ce qui correspond le plus exactement aux « Cieux » ou aux « Paradis » des religions occidentales (dans lesquelles, à cet égard, nous comprenons l'Islamisme) ; lorsqu'une pluralité de « Cieux » est envisagée (et elle est souvent représentée par des correspondances planétaires), on doit entendre par là tous les états supérieurs à la sphère de la Lune (parfois considérée elle-même comme le « premier ciel » quant à son aspect de *Janua Cæli*), jusqu'au *Brahma-Loka* inclusivement.

3. Nous appliquons encore ici la notion de l'analogie constitutive du « microcosme » et du « macrocosme ».

identique à un aspect plus élevé du « Non-Suprême »¹, qui est *Īshwara* ou l'Être Universel, principe premier de toute manifestation. À ce degré, l'être n'est plus dans l'état subtil, même en principe seulement, il est dans le non-manifesté ; mais il conserve pourtant certains rapports avec l'ordre de la manifestation universelle, puisque *Īshwara* est proprement le principe de celle-ci, bien qu'il ne soit plus rattaché par des liens spéciaux à l'état humain et au cycle particulier dont celui-ci fait partie. Ce degré correspond à la condition de *Prâjna*, et c'est l'être qui ne va pas plus loin qui est dit n'être uni à *Brahma*, même lors du *pralaya*, que de la même façon que dans le sommeil profond ; de là, le retour à un autre cycle de manifestation est encore possible ; mais, puisque l'être est affranchi de l'individualité (contrairement à ce qui a lieu pour celui qui a suivi le *pitri-yâna*), ce cycle ne pourra être qu'un état informel et supra-individuel². Enfin, dans le cas où la « Délivrance » doit être obtenue à partir de l'état humain, il y a plus encore que ce que nous venons de dire, et alors le terme véritable n'est plus l'Être Universel, mais le Suprême *Brahma* Lui-même, c'est-à-dire *Brahma* « non-qualifié » (*nirguna*) dans Sa totale Infinité, comprenant à la fois l'Être (ou les possibilités de manifestation) et le Non-Être (ou les possibilités de non-manifestation), et principe de l'un et de l'autre, donc au delà de tous deux³, en même temps qu'il les contient également, suivant l'enseignement que nous avons déjà rapporté au sujet de l'état inconditionné d'*Ātmâ*, qui est précisément ce dont il s'agit maintenant⁴. C'est en ce sens que le séjour de *Brahma* (ou d'*Ātmâ* dans cet état inconditionné) est même « au delà du Soleil spirituel » (qui est *Ātmâ* dans sa troisième condition, identique à *Īshwara*)⁵, comme il est au delà de toutes les sphères des états particuliers d'existence, individuels ou extra-individuels ; mais ce séjour ne peut être atteint directement par ceux qui n'ont médité sur *Brahma* qu'à travers un symbole (*pratîka*), chaque méditation (*upâsanâ*) ayant seulement alors un résultat défini et limité⁶.

L'« Identité Suprême » est donc la finalité de l'être « délivré », c'est-à-dire affranchi des conditions de l'existence individuelle humaine, ainsi que de toutes autres conditions particulières et limitatives

1. Cette identification d'un certain aspect à un autre aspect supérieur, et ainsi de suite à divers degrés jusqu'au Principe Suprême, n'est en somme que l'évanouissement d'autant d'illusions « séparatives », que certaines initiations représentent par une série de voiles qui tombent successivement.

2. Symboliquement, on dira qu'un tel être est passé de la condition des hommes à celle des *Dêvas* (ce qu'on pourrait appeler un état « angélique » en langage occidental) ; par contre, au terme du *pitri-yâna*, il y a retour au « monde de l'homme » (*mânava-loka*), c'est-à-dire à une condition individuelle, désignée ainsi par analogie avec la condition humaine, bien qu'elle en soit nécessairement différente, puisque l'être ne peut revenir à un état par lequel il est déjà passé.

3. Nous rappelons qu'on peut cependant entendre le Non-Être métaphysique, de même que le non-manifesté (en tant que celui-ci n'est pas seulement le principe immédiat du manifesté, ce qui n'est que l'Être), dans un sens total où il s'identifie au Principe Suprême. De toutes façons, d'ailleurs, entre le Non-Être et l'Être, comme entre le non-manifesté et le manifesté (et cela même si, dans ce dernier cas, on ne va pas au delà de l'Être), la corrélation ne peut être qu'une pure apparence, la disproportion qui existe métaphysiquement entre les deux termes ne permettant véritablement aucune comparaison.

4. À ce propos, nous citerons une fois de plus, pour marquer encore les concordances des différentes traditions, un passage emprunté au *Traité de l'Unité (Risâlatul-Ahadiyah)*, de Mohyiddin ibn Arabi : « Cette immense pensée (de l'« Identité Suprême ») ne peut convenir qu'à celui dont l'âme est plus vaste que les deux mondes (manifesté et non-manifesté). Quant à celui dont l'âme n'est qu'aussi vaste que les deux mondes (c'est-à-dire à celui qui atteint l'Être Universel, mais ne le dépasse pas), elle ne lui convient pas. Car, en vérité, cette pensée est plus grande que le monde sensible (ou manifesté, le mot « sensible » devant ici être transposé analogiquement, et non restreint à son sens littéral) et le monde suprasensible (ou non-manifesté, suivant la même transposition), tous les deux pris ensemble. »

5. Les orientalistes, qui n'ont pas compris ce que signifie véritablement le Soleil, et qui l'entendent au sens physique, ont sur ce point des interprétations bien étranges ; c'est ainsi que M. Oltramare écrit naïvement : « Par ses levers et ses couchers, le soleil consume la vie des mortels ; l'homme affranchi existe par delà le monde du soleil. » Ne dirait-on pas qu'il s'agit d'échapper à la vieillesse et de parvenir à une immortalité corporelle comme celle que recherchent certaines sectes occidentales contemporaines ?

6. *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 3^{ème} Pâda, sûtras 7 à 16.

(*upâdhis*), qui sont regardées comme autant de liens ¹. Lorsque l'homme (ou plutôt l'être qui était précédemment dans l'état humain) est ainsi « délivré », le « Soi » (*Âtmâ*) est pleinement réalisé dans sa propre nature « non-divisée », et il est alors, suivant Audulomi, une conscience omniprésente (ayant pour attribut *chaitanya*) ; c'est ce qu'enseigne aussi Jaimini, mais en spécifiant en outre que cette conscience manifeste les attributs divins (*aishwarya*), comme des facultés transcendantes, par là-même qu'elle est unie à l'Essence Suprême ². C'est là le résultat de la libération complète, obtenue dans la plénitude de la Connaissance Divine ; quant à ceux dont la contemplation (*dhyâna*) n'a été que partielle, quoique active (réalisation métaphysique demeurée incomplète), ou a été purement passive (comme l'est celle des mystiques occidentaux), ils jouissent de certains états supérieurs ³, mais sans pouvoir arriver dès lors à l'Union parfaite (*Yoga*), qui ne fait qu'un avec la « Délivrance » ⁴.

1. On applique à ces conditions des mots tels que *bandha* et *pâsha*, dont le sens propre est « lien » ; du second de ces deux termes dérive le mot *pashu*, qui signifie ainsi, étymologiquement, un être vivant quelconque, lié par de telles conditions. *Shiva* est appelé *Pashupati*, le « Seigneur des êtres liés », parce que c'est par son action « transformatrice » qu'ils sont « délivrés ». – Le mot *pashu* est pris souvent dans une acception spéciale, pour désigner une victime animale du sacrifice (*yajna*, *yâga* ou *mêdha*), laquelle est d'ailleurs « délivrée », au moins virtuellement, par le sacrifice même ; mais nous ne pouvons songer à établir ici, même sommairement, une théorie du sacrifice, qui, ainsi entendu, est essentiellement destiné à établir une certaine communication avec les états supérieurs, et laisse complètement en dehors les idées tout occidentales de « rachat » ou d'« expiation » et autres de ce genre, idées qui ne peuvent se comprendre qu'au point de vue spécifiquement religieux.

2. Cf. *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 5 à 7.

3. La possession de tels états, qui sont identiques aux divers « Cieux », constitue, pour l'être qui en jouit, une acquisition personnelle et permanente malgré sa relativité (il s'agit toujours d'états conditionnés, bien que supra-individuels), acquisition à laquelle ne saurait aucunement s'appliquer l'idée occidentale de « récompense », par la même qu'il s'agit d'un fruit, non de l'action, mais de la connaissance ; cette idée est d'ailleurs, comme celle de « mérite » dont elle est un corollaire, une notion d'ordre exclusivement moral, pour laquelle il n'y a aucune place dans le domaine métaphysique.

4. La Connaissance à cet égard, est donc de deux sortes, et elle est dite elle-même « suprême » ou « non-suprême », suivant qu'elle concerne *Para-Brahma* ou *Apara-Brahma*, et que, par conséquent, elle conduit à l'un ou à l'autre.

La Délivrance finale

La « Délivrance » (*Moksha* ou *Mukti*), c'est-à-dire cette libération définitive de l'être dont nous venons de parler en dernier lieu, et qui est le terme ultime auquel il tend, diffère absolument de tous les états par lesquels cet être a pu passer pour y parvenir, car elle est l'obtention de l'état suprême et inconditionné, tandis que tous les autres états, si élevés qu'ils soient, sont encore conditionnés, c'est-à-dire soumis à certaines limitations qui les définissent, qui les font être ce qu'ils sont, qui les constituent proprement en tant qu'états déterminés. Cela s'applique aux états supra-individuels aussi bien qu'aux états individuels, quoique leurs conditions soient autres ; et le degré même de l'Être pur, qui est au delà de toute existence au sens propre du mot, c'est-à-dire de toute manifestation tant informelle que formelle, implique pourtant encore une détermination, qui, pour être primordiale et principielle, n'en est pas moins déjà une limitation. C'est par l'Être que subsistent toutes choses dans tous les modes de l'Existence universelle, et l'Être subsiste par soi-même ; il détermine tous les états dont il est le principe, et il n'est déterminé que par soi-même ; mais se déterminer soi-même, c'est encore être déterminé, donc limité en quelque façon, de sorte que l'Infini ne peut être attribuée à l'Être, qui ne doit aucunement être regardé comme le Principe Suprême. On peut voir par là l'insuffisance métaphysique des doctrines occidentales, nous voulons dire de celles mêmes dans lesquelles il y a pourtant une part de métaphysique vraie ¹ : s'arrêtant à l'Être, elles sont incomplètes, même théoriquement (et sans parler de la réalisation qu'elles n'envisagent en aucune façon), et, comme il arrive d'ordinaire en pareil cas, elles ont une fâcheuse tendance à nier ce qui les dépasse, et qui est précisément ce qui importe le plus au point de vue de la métaphysique pure.

L'acquisition ou, pour mieux dire, la prise de possession d'états supérieurs, quels qu'ils soient, n'est donc qu'un résultat partiel, secondaire et contingent ; et, bien que ce résultat puisse paraître immense quand on l'envisage par rapport à l'état individuel humain (et surtout par rapport à l'état corporel, le seul dont les hommes ordinaires aient la possession effective durant leur existence terrestre), il n'en est pas moins vrai que, en lui-même, il est rigoureusement nul au regard de l'état suprême, car le fini, tout en devenant indéfini par les extensions dont il est susceptible, c'est-à-dire par le développement de ses propres possibilités, demeure toujours nul vis-à-vis de l'Infini. Un tel résultat ne vaut donc, dans la réalité absolue, qu'à titre de préparation à l'« Union », c'est-à-dire qu'il n'est encore qu'un moyen et non une fin ; le prendre pour une fin, c'est rester dans l'illusion, puisque tous les états dont il s'agit, jusqu'à l'Être inclusivement, sont eux-mêmes illusoire dans le sens que nous avons défini dès le début. De plus, dans tout état où il subsiste quelque distinction, c'est-à-dire dans tous les degrés de l'Existence, y compris ceux qui n'appartiennent pas à l'ordre individuel, l'universalisation de l'être ne saurait être effective ; et même l'union à l'Être Universel, suivant le mode où elle s'accomplit dans la condition de *Prājna* (ou dans l'état posthume qui correspond à cette condition), n'est pas l'« Union » au plein sens de ce mot ; si elle l'était, le retour à un cycle de manifestation, même dans l'ordre informel, ne serait plus possible. Il est vrai que l'Être est au delà de toute distinction, puisque la première distinction est celle de l'« essence » et de la « substance », ou de *Purusha* et de *Prakriti* ; et pourtant *Brahma*, en tant qu'*Īshwara* ou l'Être Universel, est dit *savishêsha*, c'est-à-dire « impliquant la distinction », car il en est le principe déterminant immédiat ; seul l'état inconditionné d'*Ātmâ*, qui est au delà de l'Être, est *prapancha-upashama* « sans aucune trace du développement de la manifestation ». L'Être est un, ou plutôt il est l'Unité métaphysique elle-même ; mais l'Unité enferme en soi la multiplicité, puisqu'elle la produit par le seul déploiement de ses possibilités ; et c'est pourquoi, dans l'Être même, on peut envisager une multiplicité d'aspects, qui en sont autant d'attributs ou de qualifications, quoique ces aspects n'y soient point distingués effectivement, si ce n'est en tant que nous les concevons comme tels ; mais encore faut-il qu'ils y soient en quelque façon pour que nous puissions les y concevoir. On pourrait dire aussi que chaque aspect

1. Nous ne faisons donc allusion qu'à des doctrines philosophiques de l'antiquité et du moyen âge, car les points de vue de la philosophie moderne sont la négation même de la métaphysique ; et cela est aussi vrai pour les conceptions à allures « pseudo-métaphysiques » que pour celles où la négation est franchement exprimée. Naturellement, ce que nous disons ici ne s'applique qu'aux doctrines connues dans le monde « profane », et ne concerne pas les traditions ésotériques de l'Occident, qui, du moins lorsqu'elles ont eu un caractère véritablement et pleinement « initiatique », ne pouvaient être ainsi limitées mais devaient au contraire être métaphysiquement complètes sous le double rapport de la théorie et de la réalisation ; seulement, ces traditions n'ont jamais été connues que d'une élite incomparablement plus restreinte que celle des pays orientaux.

se distingue des autres sous un certain rapport, bien qu'aucun d'eux ne se distingue véritablement de l'Être, et que tous soient l'Être même ¹; il y a donc là une sorte de distinction principielle, qui n'est pas une distinction au sens où ce mot s'applique dans l'ordre de la manifestation, mais qui en est la transposition analogique. Dans la manifestation, la distinction implique une séparation ; celle-ci, d'ailleurs, n'est rien de positif en réalité, car elle n'est qu'un mode de limitation ²; l'Être pur, par contre, est au delà de la « séparativité ». Ainsi, ce qui est au degré de l'Être pur est « non-distingué », si l'on prend la distinction (*vishêsha*) au sens où la comportent les états manifestés ; et pourtant, en un autre sens, il y a là encore quelque chose de « distingué » (*vishishta*) : dans l'Être, tous les êtres (nous entendons par là leurs personnalités) sont « un » sans être confondus, et distincts sans être séparés ³. Au delà de l'Être, on ne peut plus parler de distinction, même principielle, bien qu'on ne puisse pas davantage dire qu'il y a confusion ; on est au delà de la multiplicité, mais aussi au delà de l'Unité ; dans l'absolue transcendance de cet état suprême, aucun de ces termes ne peut plus s'appliquer, même par transposition analogique, et c'est pourquoi l'on doit avoir recours à un terme de forme négative, celui de « non-dualité » (*advaita*), suivant ce que nous avons expliqué précédemment ; le mot même d'« Union » est sans doute imparfait, puisqu'il évoque l'idée d'unité, mais nous sommes cependant obligé de le conserver pour traduire le terme *Yoga*, parce que nous n'en avons point d'autre à notre disposition dans les langues occidentales.

La Délivrance, avec les facultés et les pouvoirs qu'elle implique en quelque sorte « par surcroît », et parce que tous les états, avec toutes leurs possibilités, se trouvent nécessairement compris dans l'absolue totalisation de l'être, mais qui, nous le répétons, ne doivent être regardés que comme des résultats accessoires et même « accidentels », et nullement comme constituant une finalité par eux-mêmes, la Délivrance, disons-nous, peut être obtenue par le *Yogî* (ou plutôt par celui qui devient tel en raison de cette obtention) à l'aide des observances indiquées dans le *Yoga-Shâstra* de Patanjali. Elle peut aussi être facilitée par la pratique de certains rites ⁴, ainsi que de divers modes particuliers de méditation (*hârda-vidyâ* ou *dahara-vidyâ*) ⁵; mais, bien entendu, tous ces moyens ne sont que préparatoires et n'ont à vrai dire rien d'essentiel, car « l'homme peut acquérir la vraie Connaissance Divine, même sans observer les rites prescrits (pour chacune des différentes catégories humaines, en conformité avec leurs caractères respectifs, et notamment pour les divers *âshramas* ou périodes régulières de la vie) ⁶; et l'on trouve en effet dans le *Vêda* beaucoup d'exemples de personnes qui ont négligé d'accomplir de tels rites (dont le même *Vêda* compare le rôle à celui d'un cheval de selle qui aide un homme à arriver plus aisément et plus rapidement à son but, mais sans lequel il peut néanmoins y parvenir), ou qui ont été empêchées de le faire, et qui cependant, à cause de leur attention perpétuellement concentrée et fixée sur le Suprême *Brahma* (ce qui constitue la seule préparation réellement indispensable), ont acquis la vraie Connaissance qui Le concerne (et qui, pour cette raison, est également appelée « suprême ») ⁷.

La Délivrance n'est donc effective qu'autant qu'elle implique essentiellement la parfaite Connaissance de *Brahma* ; et, inversement, cette Connaissance, pour être parfaite, suppose

1. Ceci peut s'appliquer, dans la théologie chrétienne, à la conception de la Trinité : chaque personne divine est Dieu, mais elle n'est pas les autres personnes. – Dans la philosophie scolastique, on pourrait aussi dire la même chose des « transcendants », dont chacun est coextensif à l'Être.

2. Dans les états individuels, la séparation est déterminée par la présence de la forme ; dans les états non-individuels, elle doit être déterminée par une autre condition, puisque ces états sont informels.

3. C'est là que réside l'explication de la principale différence qui existe entre le point de vue de Râmânûja, qui maintient la distinction principielle, et celui de Shankarâchârya, qui la dépasse.

4. Ces rites sont tout à fait comparables à ceux que les Musulmans rangent sous la dénomination générale de *dhikr* ; ils reposent principalement, comme nous l'avons déjà indiqué, sur la science du rythme et de ses correspondances dans tous les ordres. Tels sont aussi dans la doctrine, d'ailleurs partiellement hétérodoxe, des *Pâshupatas*, ceux qui sont appelés *vrata* (vœu) et *dwâra* (porte) ; sous des formes diverses, tout cela est, au fond, identique ou tout au moins équivalent au *Hatha-Yoga*.

5. *Chhândogya Upanishad*, 8^{ème} Prapâthaka.

6. D'ailleurs, l'homme qui a atteint un certain degré de réalisation est dit *ativarnâshramî*, c'est-à-dire au delà des castes (*varnas*) et des stades de l'existence terrestre (*âshramas*) ; aucune des distinctions ordinaires ne s'applique plus à un tel être, dès lors qu'il a dépassé effectivement les limites de l'individualité, même sans être encore parvenu au résultat final.

7. *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 36 à 38.

nécessairement la réalisation de ce que nous avons déjà appelé l'« Identité Suprême ». Ainsi, la Délivrance et la Connaissance totale et absolue ne sont véritablement qu'une seule et même chose ; si l'on dit que la Connaissance est le moyen de la Délivrance, il faut ajouter que, ici, le moyen et la fin sont inséparables, la Connaissance portant son fruit en elle-même, contrairement à ce qui a lieu pour l'action ¹; et d'ailleurs, dans ce domaine, une distinction comme celle de moyen et de fin ne peut plus être qu'une simple façon de parler, sans doute inévitable lorsqu'on veut exprimer ces choses en langage humain, dans la mesure où elles sont exprimables. Si donc la Délivrance est regardée comme une conséquence de la Connaissance, il faut préciser qu'elle en est une conséquence rigoureusement immédiate ; c'est ce qu'indique très nettement Shankarâchârya : « Il n'y a aucun autre moyen d'obtenir la Délivrance complète et finale que la Connaissance ; seule, celle-ci détache les liens des passions (et de toutes les autres contingences auxquelles est soumis l'être individuel) ; sans la Connaissance, la Béatitude (*Ânanda*) ne peut être obtenue. L'action (*karma*, que ce mot soit d'ailleurs entendu dans son sens général, ou appliqué spécialement à l'accomplissement des rites) n'étant pas opposée à l'ignorance (*avidyâ*) ², elle ne peut l'éloigner ; mais la Connaissance dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe les ténèbres. Dès que l'ignorance qui naît des affections terrestres (et d'autres liens analogues) est éloignée (et qu'avec elle toute illusion a disparu), le « Soi » (*Âtmâ*), par sa propre splendeur, brille au loin (à travers tous les degrés d'existence) dans un état indivisé (pénétrant tout et illuminant la totalité de l'être), comme le soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé » ³.

Un point des plus importants est celui-ci : l'action, quelle qu'elle soit, ne peut aucunement libérer de l'action ; en d'autres termes, elle ne saurait porter de fruits qu'à l'intérieur de son propre domaine, qui est celui de l'individualité humaine. Ainsi, ce n'est pas par l'action qu'il est possible de dépasser l'individualité, envisagée d'ailleurs ici dans son extension intégrale, car nous ne prétendons nullement que les conséquences de l'action se limitent à la seule modalité corporelle ; on peut appliquer à cet égard ce que nous avons dit précédemment à propos de la vie, qui est effectivement inséparable de l'action. De là, il résulte immédiatement que le « salut », au sens religieux où les Occidentaux entendent ce mot, étant le fruit de certaines actions ⁴, ne peut être assimilé à la Délivrance ; et il est d'autant plus nécessaire de le déclarer expressément et d'y insister que la confusion entre l'un et l'autre est constamment commise par les orientalistes ⁵. Le « salut » est proprement l'obtention du *Brahma-Loka* ; et nous précisons même que, par le *Brahma-Loka*, il faut entendre ici exclusivement le séjour de *Hiranyagarbha*, puisque tout aspect plus élevé du « Non-Suprême » dépasse les possibilités individuelles. Ceci s'accorde parfaitement avec la conception occidentale de l'« immortalité », qui n'est qu'une prolongation indéfinie de la vie individuelle, transposée dans l'ordre subtil, et s'étendant jusqu'au *pralaya* ; et tout cela, comme nous l'avons déjà expliqué, ne représente qu'une étape dans le processus de *krama-mukti* ; encore la possibilité de retour à un état de manifestation (d'ailleurs supra-individuel) n'est-elle pas définitivement écartée pour l'être qui n'a pas franchi ce degré. Pour aller plus loin, et pour s'affranchir entièrement des conditions de vie et de durée qui sont inhérentes à l'individualité, il n'est pas d'autre voie que celle de la Connaissance, soit « non-suprême » et conduisant à *Îshwara* ⁶, soit « suprême » et donnant immédiatement la Délivrance. Dans ce dernier cas, il n'y a donc même plus à envisager, à la mort, un passage par divers états supérieurs, mais encore transitoires et conditionnés : « Le « Soi » (*Âtmâ*, puisque dès lors il ne peut plus être question de *jîvâtmâ*, toute distinction et toute « séparativité » ayant disparu) de celui qui est arrivé à la perfection de la Connaissance Divine (*Brahma-Vidyâ*), et qui a, par conséquent,

1. De plus, l'action et son fruit sont également transitoires et « momentanés » ; au contraire, la Connaissance est permanente et définitive, et il en est de même de son fruit, qui n'est pas distinct d'elle-même.

2. Certains voudraient traduire *avidyâ* ou *ajnâna* par « nescience » et non par « ignorance » ; nous avouons ne pas voir clairement la raison de cette subtilité.

3. *Âtmâ-Bodha* (*Connaissance du Soi*).

4. L'expression usuelle « faire son salut » est donc parfaitement exacte.

5. C'est ainsi que M. Oltramare, notamment, traduit *Moksha* par « salut » d'un bout à l'autre de ses ouvrages, sans paraître même se douter, nous ne disons pas de la différence réelle que nous indiquons ici, mais de la simple possibilité d'une inexactitude dans cette assimilation.

6. Il est à peine besoin de dire que la théologie, quand bien même elle comporterait une réalisation la rendant vraiment efficace, au lieu de demeurer simplement théorique comme elle est en fait (à moins pourtant qu'on ne regarde une telle réalisation comme constituée par les « états mystiques », ce qui n'est vrai que partiellement et à certains égards), serait toujours intégralement comprise dans cette Connaissance « non-suprême ».

obtenu la Délivrance finale, monte, en quittant sa forme corporelle (et sans passer par des états intermédiaires), à la Suprême Lumière (spirituelle) qui est *Brahma*, et s'identifie avec Lui, d'une manière conforme et indivisée, comme l'eau pure, se mêlant au lac limpide (sans toutefois s'y perdre aucunement), devient en tout conforme à lui » ¹.

1. *Brahma-Sûtras*, 4^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 1 à 4.

Vidêha-mukti et jîvan-mukti

La Délivrance, dans le cas dont il vient d'être parlé en dernier lieu, est proprement la libération hors de la forme corporelle (*vidêha-mukti*), obtenue à la mort d'une façon immédiate, la Connaissance étant déjà virtuellement parfaite avant le terme de l'existence terrestre ; elle doit donc être distinguée de la libération différée et graduelle (*krama-mukti*), mais elle doit l'être aussi de la libération obtenue par le *Yogî* dès la vie actuelle (*jîvan-mukti*), en vertu de la Connaissance, non plus seulement virtuelle et théorique, mais pleinement effective, c'est-à-dire réalisant véritablement l'« Identité Suprême ». Il faut bien comprendre, en effet, que le corps, non plus qu'aucune autre contingence, ne peut être un obstacle à l'égard de la Délivrance ; rien ne peut entrer en opposition avec la totalité absolue, vis-à-vis de laquelle toutes les choses particulières sont comme si elles n'étaient pas ; par rapport au but suprême, il y a une parfaite équivalence entre tous les états d'existence, de sorte que, entre l'homme vivant et l'homme mort (en entendant ces expressions au sens terrestre), aucune distinction ne subsiste plus ici. Nous voyons là encore une différence essentielle entre la Délivrance et le « salut » : celui-ci, tel que l'envisagent les religions occidentales, ne peut être obtenu effectivement, ni même assuré (c'est-à-dire obtenu virtuellement), avant la mort ; ce que l'action permet d'atteindre, l'action peut aussi toujours le faire perdre ; et il peut y avoir incompatibilité entre certaines modalités d'un même état individuel, du moins accidentellement et sous des conditions particulières ¹, tandis qu'il n'y a plus rien de tel dès qu'il s'agit d'états supra-individuels, ni à plus forte raison pour l'état inconditionné. Envisager les choses autrement, c'est attribuer à un mode spécial de manifestation une importance qu'il ne saurait avoir, et que même la manifestation toute entière n'a pas davantage ; seule, la prodigieuse insuffisance des conceptions occidentales relatives à la constitution de l'être humain peut rendre possible une semblable illusion, et seule aussi elle peut faire trouver étonnant que la Délivrance puisse s'accomplir dans la vie terrestre aussi bien que dans tout autre état.

La Délivrance ou l'Union, ce qui est une seule et même chose, implique « par surcroît », nous l'avons déjà dit, la possession de tous les états, puisqu'elle est la réalisation parfaite (*sâdhana*) et la totalisation de l'être ; peu importe d'ailleurs que ces états soient actuellement manifestés ou qu'ils ne le soient pas, car c'est seulement en tant que possibilités permanentes et immuables qu'ils doivent être envisagés métaphysiquement. « Maître de plusieurs états par le simple effet de sa volonté, le *Yogî* n'en occupe qu'un seul, laissant les autres vides du souffle animateur (*prâna*), comme autant d'instruments inutilisés ; il peut animer plus d'une forme, de la même manière qu'une seule lampe peut alimenter plus d'une mèche » ². « Le *Yogî*, dit Aniruddha, est en connexion immédiate avec le principe primordial de l'Univers, et par conséquent (secondairement) avec tout l'ensemble de l'espace, du temps et des choses », c'est-à-dire avec la manifestation, et plus particulièrement avec l'état humain dans toutes ses modalités ³.

D'ailleurs, ce serait une erreur de croire que la libération « hors de la forme » (*vidêha-mukti*) soit plus complète que la libération « dans la vie » (*jîvan-mukti*) ; si certains Occidentaux l'ont commise, c'est toujours en raison de l'importance excessive qu'ils accordent à l'état corporel, et ce que nous

1. Cette restriction est indispensable, car, s'il y avait incompatibilité absolue ou essentielle, la totalisation de l'être serait par là rendue impossible, aucune modalité ne pouvant rester en dehors de la réalisation finale. D'ailleurs, l'interprétation la plus exotérique de la « résurrection des morts » suffit à montrer que, même au point de vue théologique, il ne peut y avoir une antinomie irréductible entre le « salut » et l'« incorporation ».

2. Commentaire de Bhavadêva-Mishra sur les *Brahma-Sûtras*.

3. Voici un texte taoïste où les mêmes idées sont exprimées : « Celui-là (l'être qui est parvenu à cet état dans lequel il est uni à la totalité universelle) ne dépendra plus de rien ; il sera parfaitement libre... Aussi dit-on très justement : l'être surhumain n'a plus d'individualité propre ; l'homme transcendant n'a plus d'action propre ; le Sage n'a même plus un nom propre ; car il est un avec le Tout » (*Tchoang-tseu*, ch. 1er ; traduction du P. Wieger, p. 211). Le *Yogî* ou le *jîvan-mukta*, en effet, est affranchi du nom et de la forme (*nâma-rûpa*) qui sont les éléments constitutifs et caractéristiques de l'individualité ; nous avons déjà mentionné les textes des *Upanishads* où cette cessation du nom et de la forme est affirmée expressément.

venons de dire nous dispense d'y insister davantage ¹. Le *Yogî* n'a plus rien à obtenir ultérieurement, puisqu'il a véritablement réalisé la « transformation » (c'est-à-dire le passage au delà de la forme) en soi-même, sinon extérieurement ; peu lui importe alors que l'apparence formelle subsiste dans le monde manifesté, dès lors que, pour lui, elle ne peut désormais exister autrement qu'en mode illusoire. À vrai dire, c'est seulement pour les autres que les apparences subsistent ainsi sans changement extérieur par rapport à l'état antécédent, et non pour lui, puisqu'elles sont maintenant incapables de le limiter ou de le conditionner ; ces apparences ne l'affectent et ne le concernent pas plus que tout le reste de la manifestation universelle. « Le *Yogî*, ayant traversé la mer des passions ², est uni avec la Tranquillité ³ et possède dans sa plénitude le « Soi » (*Âtmâ* inconditionné, auquel il est identifié). Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables (et qui ne sont eux-mêmes que des modifications extérieures et accidentelles de l'être), et jouissant de la Béatitude (*Ânanda*, qui est le seul objet permanent et impérissable, et qui n'est rien de différent du « Soi »), il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir ⁴, dans la plénitude de sa propre essence (qui n'est plus distinguée du Suprême *Brahma*). Pendant sa résidence (apparente) dans le corps, il n'est pas affecté par les propriétés de celui-ci, pas plus que le firmament n'est affecté par ce qui flotte dans son sein (car, en réalité, il contient en soi tous les états et n'est contenu dans aucun d'eux) ; connaissant toutes choses (et étant toutes choses par là-même, non « distinctivement », mais comme totalité absolue), il demeure immuable, « non-affecté » par les contingences » ⁵.

Il n'y a donc et il ne peut y avoir évidemment aucun degré spirituel qui soit supérieur à celui du *Yogî* ; celui-ci, envisagé dans sa concentration en soi-même, est aussi désigné comme le *Muni*, c'est-à-dire le « Solitaire » ⁶, non au sens vulgaire et littéral du mot, mais celui qui réalise dans la plénitude de son être la Solitude parfaite, qui ne laisse subsister en l'Unité Suprême (nous devrions plutôt, en toute rigueur, dire la « Non-Dualité ») aucune distinction de l'extérieur et de l'intérieur, ni aucune

1. Si cependant on semble parfois faire une différence et considérer *jîvan-mukti* comme inférieure à *vidêha-mukti*, cela ne peut s'entendre légitimement que d'une seule façon : c'est qu'on prend la « Délivrance dans la vie » comme réalisée par un être qui est encore lié à la vie en tant que condition caractéristique de l'état humain, et alors ce ne peut être en réalité qu'une Délivrance virtuelle, correspondant au cas de l'être réintégré au centre de cet état ; au contraire, la « Délivrance hors de la forme » (ce qui alors ne veut pas dire nécessairement « après la mort »), impliquant un état au delà de toute condition individuelle, est seule regardée en ce cas comme la Délivrance effective.

2. C'est le domaine des « Eaux inférieures » ou des possibilités formelles ; les passions sont prises ici pour désigner toutes les modifications contingentes qui constituent le « courant des formes ».

3. C'est la « Grande Paix » (*Es-Sakînah*) de l'ésotérisme islamique, ou la *Pax Profunda* de la tradition rosicrucienne ; et le mot *Shekinah*, en hébreu, désigne la « présence réelle » de la Divinité, ou la « Lumière de gloire » dans et par laquelle, suivant la théologie chrétienne, s'opère la « vision béatifique » (cf. la « gloire de Dieu » dans le texte déjà cité de l'*Apocalypse*, XXI, 23). – Voici encore un texte taoïste qui se rapporte au même sujet : « La paix dans le vide est un état indéfinissable. On arrive à s'y établir. On ne la prend ni ne la donne. Jadis on y tendait. Maintenant on préfère l'exercice de la bonté et de l'équité, qui ne donne pas le même résultat » (*Lie-tseu*, ch. 1er ; traduction du P. Wiegner, p. 77). Le « vide » dont il est ici question est le « quatrième état » de la *Mândûkya Upanishad*, qui est en effet indéfinissable, étant absolument inconditionné, et dont on ne peut parler que négativement. Les mots « jadis » et « maintenant » se réfèrent aux différentes périodes du cycle de l'humanité terrestre : les conditions de l'époque actuelle (correspondant au *Kali-Yuga*) font que la très grande majorité des hommes s'attachent à l'action et au sentiment, qui ne peuvent les conduire au delà des limites de leur individualité, et encore moins à l'état suprême et inconditionné.

4. On peut comprendre par là le véritable sens du mot *Nirvâna*, dont les orientalistes ont donné tant de fausses interprétations ; ce terme, qui est loin d'être spécial au Bouddhisme comme on le croit parfois, signifie littéralement « extinction du souffle ou de l'agitation », donc état d'un être qui n'est plus soumis à aucun changement ni à aucune modification, qui est définitivement libéré de la forme ainsi que de tous les autres accidents ou liens de l'existence manifestée. *Nirvâna* est la condition supra-individuelle (celle de *Prâjna*), et *Parinirvâna* est l'état inconditionné ; on emploie aussi, dans le même sens, les termes *Nirvritti*, « extinction du changement ou de l'action », et *Parinirvritti*. – Dans l'ésotérisme islamique, les termes correspondants sont *fanâ*, « extinction », et *fanâ el-fanâi*, littéralement, « extinction de l'extinction »

5. *Âtmâ-Bodha* de Shankarâchârya.

6. La racine de ce mot *Muni* est à rapprocher du grec μόνος, « seul », d'autant plus que son dérivé *mauna* signifie « silence » ou « l'état de *Muni* ». Certains commentateurs la rattachent au terme *manana*, la pensée réfléchie et concentrée, dérivé de *manas*, et alors le mot *Muni* désigne plus particulièrement « celui qui s'efforce vers la Délivrance au moyen de la méditation ».

diversité extra-principielle quelconque. Pour lui, l'illusion de la « séparativité » a définitivement cessé, et avec elle toute confusion engendrée par l'ignorance (*avidyâ*) qui produit et entretient cette illusion ¹, car, « s'imaginant d'abord qu'il est l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtâmâ*), l'homme devient effrayé (par la croyance à quelque être autre que lui-même), comme une personne qui prend par erreur ² un morceau de corde pour un serpent ; mais sa crainte est éloignée par la certitude qu'il n'est point en réalité cette « âme vivante », mais *Âtmâ* même (dans Son universalité inconditionnée) » ³.

Shankarâchârya énumère trois attributs qui correspondent en quelque sorte à autant de fonctions du *Sannyâsî* possesseur de la Connaissance, lequel, si cette connaissance est pleinement effective, n'est autre que le *Yogî* ⁴: ces trois attributs sont dans l'ordre ascendant, *bâlya*, *pânditya* et *mauna* ⁵. Le premier de ces mots désigne littéralement un état comparable à celui d'un enfant (*bâla*) ⁶: c'est un stade de « non-expansion », si l'on peut ainsi parler, où toutes les puissances de l'être sont pour ainsi dire concentrées en un point, réalisant par leur unification une simplicité indifférenciée, apparemment semblable à la potentialité embryonnaire ⁷. C'est aussi, en un sens un peu différent, mais qui complète le précédent (car il y a là à la fois résorption et plénitude), le retour à l'« état primordial » dont parlent toutes les traditions, et sur lequel insistent plus spécialement le Taoïsme et l'ésotérisme islamique ; ce retour est effectivement une étape nécessaire sur la voie qui mène à l'Union, car c'est seulement à partir de cet « état primordial » qu'il est possible de franchir les limites de l'individualité humaine pour s'élever aux états supérieurs ⁸.

Un stade ultérieur est représenté par *pânditya*, c'est-à-dire le « savoir », attribut qui se rapporte à une fonction d'enseignement : celui qui possède la Connaissance est qualifié pour la communiquer aux autres, ou, plus exactement, pour éveiller en eux des possibilités correspondantes, car la Connaissance, en elle-même, est strictement personnelle et incommunicable. Le *Pândita* a donc plus particulièrement le caractère de *Guru* ou « Maître spirituel » ⁹; mais il peut n'avoir que la perfection de la Connaissance théorique, et c'est pourquoi il faut envisager, comme un dernier degré qui vient encore après celui-là, *mauna* ou l'état du *Muni*, comme étant la seule condition dans laquelle l'Union peut se réaliser véritablement. D'ailleurs, il est un autre terme, celui de *Kaivalya*, qui signifie aussi « isolement » ¹⁰, et qui exprime en même temps les idées de « perfection » et de « totalité » ; et ce terme est souvent employé comme un équivalent de *Moksha* : *kêvala* désigne l'état absolu et inconditionné, qui est celui de l'être « délivré » (*mukta*).

Nous venons d'envisager les trois attributs dont il s'agit comme caractérisant autant de stades préparatoires à l'Union ; mais, naturellement, le *Yogî*, parvenu au but suprême, les possède à plus

1. À cet ordre appartient notamment la « fausse imputation » (*adhyâsa*), qui consiste à rapporter à une chose des attributs qui ne lui appartiennent pas véritablement.

2. Une telle erreur est appelée *vivarta* : c'est proprement une modification qui n'atteint aucunement l'essence de l'être auquel elle est attribuée, donc qui affecte seulement celui qui la lui rapporte par l'effet d'une illusion.

3. *Âtmâ-Bodha* de Shankarâchârya.

4. L'état de *Sannyâsî* est proprement le dernier des quatre âshramas (les trois premiers étant ceux de *Brahmachârî* ou « étudiant de la Science sacrée », disciple d'un *Guru*, de *Grihastha* ou « maître de maison », et de *Vanaprastha* ou « anachorète ») ; mais le nom de *Sannyâsî* est aussi étendu parfois, comme on le voit ici, au *Sâdhu*, c'est-à-dire à celui qui a accompli la réalisation parfaite (*sâdhana*), et qui est *ativarnâshramî*, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

5. Commentaire sur les *Brahma-Sûtras*, 3^{ème} Adhyâya, 4^{ème} Pâda, sûtras 47 à 50.

6. Cf. ces paroles de l'Évangile : « Le Royaume du Ciel est pour ceux qui ressemblent à ces enfants... Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point » (*St Matthieu*, XIX, 24 ; *St Luc*, XVIII, 16 et 17).

7. Ce stade correspond au « Dragon caché » du symbolisme extrême-oriental. – Un autre symbole fréquemment employé est celui de la tortue qui se retire entièrement à l'intérieur de son écaille.

8. C'est l'« état édénique » de la tradition judéo-chrétienne ; c'est pourquoi Dante situe le Paradis terrestre au sommet de la montagne du Purgatoire, c'est-à-dire précisément au point où l'être quitte la Terre, ou l'état humain, pour s'élever aux Cieux (désignés comme le « Royaume de Dieu » dans la précédente citation de l'Évangile).

9. C'est le *Sheikh* des écoles islamiques, appelé aussi *murabbul-murîdin* ; le *Murîd* est le disciple, c'est-à-dire le *Brahmachârî* hindou.

10. C'est encore le « vide » dont il est question dans le texte taoïste que nous avons cité plus haut ; et ce « vide », d'ailleurs, est aussi en réalité l'absolue plénitude.

forte raison, comme il possède tous les états dans la plénitude de son essence ¹. Ces trois attributs sont d'ailleurs impliqués dans ce qui est appelé *aishwarya*, c'est-à-dire la participation à l'essence d'*Īshwara*, car ils correspondent respectivement aux trois *Shaktis* de la *Trimûrti* : si l'on remarque que l'« état primordial » se caractérise fondamentalement par l'« Harmonie », on voit immédiatement que *bâlya* correspond à *Lakshmî*, tandis que *pânditya* correspond à *Saraswatî* et *mauna* à *Pârvatî* ². Ce point est d'une importance particulière lorsqu'on veut comprendre ce que sont les « pouvoirs » qui appartiennent au *jîvan-mukta*, à titre de conséquences secondaires de la parfaite réalisation métaphysique.

D'autre part, nous trouvons aussi dans la tradition extrême-orientale une théorie qui équivaut exactement à celle que nous venons d'exposer : cette théorie est celle des « quatre Bonheurs », dont les deux premiers sont la « Longévité », qui, nous l'avons déjà dit, n'est pas autre chose que la perpétuité de l'existence individuelle, et la « Postérité », qui consiste dans les prolongements indéfinis de l'individu à travers toutes ses modalités. Ces deux « Bonheurs » ne concernent donc que l'extension de l'individualité, et ils se résument dans la restauration de l'« état primordial », qui en implique le plein achèvement ; les deux suivants, qui se rapportent au contraire aux états supérieurs et extra-individuels de l'être ³, sont le « Grand Savoir » et la « Parfaite Solitude », c'est-à-dire *pânditya* et *mauna*. Enfin, ces « quatre Bonheurs » obtiennent leur plénitude dans le « cinquième », qui les contient tous en principe et les unit synthétiquement dans leur essence unique et indivisible ; ce « cinquième Bonheur » n'est point nommé (non plus que le « quatrième état » de la *Mândûkya Upanishad*), étant inexprimable et ne pouvant être l'objet d'aucune connaissance distinctive ; mais il est facile de comprendre que ce dont il s'agit ici n'est autre que l'Union même ou l'« Identité Suprême », obtenue dans et par la réalisation complète et totale de ce que d'autres traditions appellent l'« Homme Universel », car le *Yogî*, au vrai sens de ce mot, ou l'« homme transcendant » (*tcheun-jen*) du Taoïsme, est aussi identique à l'« Homme Universel » ⁴.

1. On peut remarquer aussi que ces trois attributs sont en quelque sorte « préfigurés » respectivement, et dans le même ordre, par les trois premiers *âshramas* ; et le quatrième *âshrama*, celui du *Sannyâsî* (entendu ici dans son sens le plus ordinaire), rassemble et résume pour ainsi dire les trois autres, comme l'état final du *Yogî* comprend « éminemment » tous les états particuliers qui ont été d'abord parcourus comme autant de stades préliminaires.

2. *Lakshmî* est la *Shakti* de *Vishnu* ; *Saraswatî* ou *Vâch* est celle de *Brahmâ* ; *Pârvatî* est celle de *Shiva*. *Pârvatî* est aussi appelée *Durgâ*, c'est-à-dire « Celle qu'on approche difficilement ». – Il est remarquable qu'on trouve la correspondance de ces trois *Shaktis* jusque dans des traditions occidentales : ainsi, dans le symbolisme maçonnique, les « trois principaux piliers du Temple » sont « Sagesse, Force, Beauté » ; ici, la Sagesse est *Saraswatî*, la Force est *Pârvatî* et la Beauté est *Lakshmî*. De même, Leibnitz, qui avait reçu quelques enseignements ésotériques (assez élémentaires d'ailleurs) de source rosicrucienne, désigne les trois principaux attributs divins comme « Sagesse, Puissance, Bonté », ce qui est exactement la même chose, car « Beauté » et « Bonté » ne sont au fond (comme on le voit chez les Grecs et notamment chez Platon) que deux aspects d'une idée unique, qui est précisément celle d'« Harmonie ».

3. C'est pourquoi, tandis que les deux premiers « Bonheurs » appartiennent au domaine du Confucianisme, les deux autres relèvent de celui du Taoïsme.

4. Cette identité est pareillement affirmée dans les théories de l'ésotérisme islamique sur la « manifestation du Prophète ».

L'état spirituel du Yogî : l'« Identité Suprême »

En ce qui concerne l'état du *Yogî*, qui, par la Connaissance, est « délivré dans la vie » (*jîvan-mukta*) et a réalisé l'« Identité Suprême », nous citerons encore Shankarâchârya ¹, et ce qu'il en dit, montrant les possibilités les plus hautes auxquelles l'être peut atteindre, servira en même temps de conclusion à cette étude.

« Le *Yogî*, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même (dans son propre « Soi », sans aucune distinction de l'extérieur et l'intérieur), et ainsi, par l'œil de la Connaissance (*Jnâna-chakshus*, expression qui pourrait être rendue assez exactement par « intuition intellectuelle »), il perçoit (ou plutôt conçoit, non rationnellement ou discursivement, mais par une prise de conscience directe et un « assentiment » immédiat) que toute chose est *Âtmâ*.

« Il connaît que toutes les choses contingentes (les formes et les autres modalités de la manifestation) ne sont pas autres qu'*Âtmâ* (dans leur principe), et que hors d'*Âtmâ* il n'est rien, « les choses différant simplement (suivant une parole du *Vêda*) en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent divers noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre » ²; et ainsi il perçoit (ou conçoit, dans le même sens que ci-dessus) que lui-même est toutes choses (car il n'y a aucune chose qui soit un être autre que lui-même ou que son propre « Soi ») ³.

« Quand les accidents (formels et autres, comprenant la manifestation subtile aussi bien que la manifestation grossière) sont supprimés (n'existant qu'en mode illusoire, de telle sorte qu'ils ne sont véritablement rien au regard du Principe), le *Muni* (pris ici comme synonyme de *Yogî*) entre, avec tous les êtres (en tant qu'ils ne sont plus distingués de lui-même), dans l'Essence qui pénètre tout (et qui est *Âtmâ*) ⁴.

« Il est sans qualités (distinctes) et sans action ⁵; impérissable (*akshara*, non sujet à la dissolution, qui n'a de prise que sur le multiple), sans volition (appliquée à un acte défini ou à des circonstances déterminées); plein de Béatitude, immuable, sans forme; éternellement libre et pur (ne pouvant être contraint ni atteint ou affecté en quelque façon que ce soit par un autre que lui-même, puisque cet autre n'existe pas, ou du moins n'a qu'une existence illusoire, tandis que lui-même est dans la réalité absolue).

« Il est comme l'Éther (*Âkâsha*), qui est répandu partout (sans différenciation), et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur des choses ⁶; il est incorruptible, impérissable; il est le même dans toutes choses (aucune modification n'affectant son identité), pur, impassible, inaltérable (dans son immutabilité essentielle).

« Il est (selon les termes mêmes du *Vêda*) « le Suprême *Brahma*, qui est éternel, pur, libre, seul (dans

1. *Âtmâ-Bodha*. – Réunissant ici différents passages de ce traité, nous ne nous astreindrons pas, dans ces extraits, à suivre rigoureusement l'ordre du texte; d'ailleurs, en général, la suite logique des idées ne peut être exactement la même dans un texte sanskrit et dans une traduction en une langue occidentale, en raison des différences qui existent entre certaines « façons de penser » et sur lesquelles nous avons insisté en d'autres occasions.

2. Voir *Chhândogya Upanishad*, 6^{ème} Prapâthaka, 1^{er} Khanda, shrutis 4 à 6.

3. Notons à ce propos qu'Aristote, dans le *Περὶ ψυχῆς*, déclare expressément que « l'âme est tout ce qu'elle connaît »; on peut voir là l'indication d'un rapprochement assez net, à cet égard, entre la doctrine aristotélicienne et les doctrines orientales, malgré les réserves qu'impose toujours la différence des points de vue; mais cette affirmation, chez Aristote et ses continuateurs, semble être demeurée purement théorique. Il faut donc admettre que les conséquences de cette idée de l'identification par la connaissance, en ce qui concerne la réalisation métaphysique, sont demeurées tout à fait insoupçonnées des Occidentaux, à l'exception, comme nous l'avons déjà dit, de certaines écoles proprement initiatiques, n'ayant aucun point de contact avec tout ce qui porte habituellement le nom de « philosophie ».

4. « Au-dessus de tout est le Principe, commun à tout, contenant et pénétrant tout, dont l'Infini est l'attribut propre, le seul par lequel on puisse Le désigner, car Il n'a pas de nom propre » (*Tchoang-tseu*, ch. XXV; traduction du P. Wiegner, p. 437).

5. Cf. le « non-agir » (*wou-wei*) de la tradition extrême-orientale.

6. L'ubiquité est prise ici comme symbole de l'omniprésence au sens où nous avons déjà employé ce mot plus haut.

Sa perfection absolue), incessamment rempli de Béatitude, sans dualité, Principe (inconditionné) de toute existence, connaissant (sans que cette Connaissance implique aucune distinction de sujet et d'objet, ce qui serait contraire à la « non-dualité »), et sans fin ».

« Il est *Brahma*, après la possession duquel il n'y a rien à posséder ; après la jouissance de la Béatitude duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée ; et après l'obtention de la Connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue.

« Il est *Brahma*, lequel ayant été vu (par l'œil de la Connaissance), aucun objet n'est contemplé ; avec lequel étant identifié, aucune modification (telle que la naissance ou la mort) n'est éprouvée ; lequel étant perçu (mais non cependant comme un objet perceptible par une faculté quelconque), il n'y a plus rien à percevoir (puisque toute connaissance distincte est dès lors dépassée et comme annihilée).

« Il est *Brahma*, qui est répandu partout, dans tout (puisque'il n'y a rien hors de Lui et que tout est nécessairement contenu dans Son Infinité) ¹ : dans l'espace intermédiaire, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous (c'est-à-dire dans l'ensemble des trois mondes) ; le véritable, plein de Béatitude, sans dualité, indivisible et éternel.

« Il est *Brahma*, affirmé dans le *Vêdânta* comme absolument distinct de ce qu'Il pénètre (et qui, par contre, n'est point distinct de Lui, ou du moins ne s'en distingue qu'en mode illusoire) ², incessamment rempli de Béatitude et sans dualité.

« Il est *Brahma*, « par qui (selon le *Vêda*) sont produits la vie (*jîva*), le sens interne (*manas*), les facultés de sensation et d'action (*jnânêndriyas* et *karmêndriyas*), et les éléments (*tanmâtras* et *bhûtas*) qui composent le monde manifesté (tant dans l'ordre subtil que dans l'ordre grossier) ».

« Il est *Brahma*, en qui toutes choses sont unies (au delà de toute distinction, même principielle), de qui tous les actes dépendent (et qui est Lui-même sans action) ; c'est pourquoi Il est répandu en tout (sans division, dispersion ou différenciation d'aucune sorte).

« Il est *Brahma*, qui est sans grandeur ou dimensions (inconditionné), inétendu (étant indivisible et sans parties), sans origine (étant éternel), incorruptible, sans figure, sans qualités (déterminées), sans assignation ou caractère quelconque.

« Il est *Brahma*, par lequel toutes choses sont éclairées (participant à Son essence selon leurs degrés de réalité), dont la Lumière fait briller le soleil et tous les corps lumineux, mais qui n'est point rendu manifeste par leur lumière ³.

« Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle (qui n'est pas différente du Suprême *Brahma*), et (simultanément) il contemple le Monde entier (manifesté et non-manifesté) comme étant (aussi) *Brahma*, de même que le feu pénètre intimement un boulet de fer incandescent, et (en même temps) se montre aussi lui-même extérieurement (en se manifestant aux sens par sa chaleur et sa luminosité).

« *Brahma* ne ressemble point au Monde ⁴, et hors *Brahma* il n'y a rien (car, s'il y avait quelque chose hors de Lui, Il ne pourrait être infini) ; tout ce qui semble exister en dehors de Lui ne peut exister (de cette façon) qu'en mode illusoire, comme l'apparence de l'eau (le mirage) dans le désert (*marû*) ⁵.

« De tout ce qui est vu, de tout ce qui est entendu (et de tout ce qui est perçu ou conçu par

1. Rappelons encore ici le texte taoïste que nous avons déjà cité plus longuement : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela ; Il est dans tous les êtres... » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du P. Wiegner, p. 395).

2. Nous rappelons que cette irréciprocité dans la relation de *Brahma* et du Monde implique expressément la condamnation du « panthéisme », ainsi que de l'« immanentisme » sous toutes ses formes.

3. Il est « Ce par quoi tout est manifesté, mais qui n'est soi-même manifesté par rien », suivant un texte que nous avons déjà cité précédemment (*Kêna Upanishad*, 1^{er} Khanda, shrutis 5 à 9).

4. L'exclusion de toute conception panthéiste est ici réitérée ; en présence d'affirmations aussi nettes, on a peine à s'expliquer certaines erreurs d'interprétation qui ont cours en Occident.

5. Ce mot *marû*, dérivé de la racine *mri*, « mourir », désigne toute région stérile, entièrement dépourvue d'eau, et plus spécialement un désert de sable, dont l'aspect uniforme peut être pris comme support de la méditation, pour évoquer l'idée de l'indifférenciation principielle.

une faculté quelconque), rien n'existe (véritablement) hors de *Brahma* ; et, par la Connaissance (principielle et suprême), *Brahma* est contemplé comme seul véritable, plein de Béatitude, sans dualité.

« L'œil de la Connaissance contemple le véritable *Brahma*, plein de Béatitude, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne Le découvre point, ne L'aperçoit point, comme un homme aveugle ne voit point la lumière sensible.

« Le « Soi » étant éclairé par la méditation (quand une connaissance théorique, donc encore indirecte, le fait apparaître comme s'il recevait la Lumière d'une source autre que lui-même, ce qui est encore une distinction illusoire), puis brûlant du feu de la Connaissance (réalisant son identité essentielle avec la Lumière Suprême), il est délivré de tous les accidents (ou modifications contingentes), et brille dans sa propre splendeur, comme l'or qui est purifié dans le feu ¹.

« Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur (c'est-à-dire au centre de l'être, qui est désigné comme *Brahma-pura*), il chasse les ténèbres (de l'ignorance voilant l'unique réalité absolue), il pénètre tout, enveloppe tout, et illumine tout.

« Celui qui a fait le pèlerinage de son propre « Soi », un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps (ni aucune circonstance ou condition particulière) ², qui est partout ³ (et toujours, dans l'immutabilité de l'« éternel présent »), dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés (non plus qu'aucune autre impression sensible ou même mentale), qui procure une félicité permanente et une délivrance définitive de tout trouble (ou de toute modification) ; celui-là est sans action, il connaît toutes choses (en *Brahma*), et il obtient l'Éternelle Béatitude. »

1. On a vu plus haut que l'or est regardé comme étant lui-même de nature lumineuse.

2. « Toute distinction de lieu ou de temps est illusoire ; la conception de tous les possibles (compris synthétiquement dans la Possibilité Universelle, absolue et totale) se fait sans mouvement et hors du temps » (*Lie-tseu*, ch. III ; traduction du P. Wiegner, p. 107).

3. De la même façon, dans les traditions ésotériques occidentales, il est dit que les véritables Rose-Croix se réunissent « dans le Temple du Saint-Esprit, lequel est partout ». – Les Rose-Croix dont il s'agit n'ont, bien entendu, rien de commun avec les multiples organisations modernes qui ont pris le même nom ; on dit que, peu après la guerre de Trente Ans, ils quittèrent l'Europe et se retirèrent en Asie, ce qui peut d'ailleurs s'interpréter symboliquement plutôt que littéralement.

LA CRISE DU MONDE MODERNE

Avant-propos

Lorsque nous avons, il y a quelques années, écrit *Orient et Occident*, nous pensions avoir donné, sur les questions qui faisaient l'objet de ce livre, toutes les indications utiles, pour le moment tout au moins. Depuis lors, les événements sont allés en se précipitant avec une vitesse toujours croissante, et, sans nous faire changer d'ailleurs un seul mot à ce que nous disions alors, ils rendent opportunes certaines précisions complémentaires et nous amènent à développer des points de vue sur lesquels nous n'avions pas cru nécessaire d'insister tout d'abord. Ces précisions s'imposent d'autant plus que nous avons vu s'affirmer de nouveau, en ces derniers temps, et sous une forme assez agressive, quelques-unes des confusions que nous nous sommes déjà attaché précisément à dissiper ; tout en nous abstenant soigneusement de nous mêler à aucune polémique, nous avons jugé bon de remettre les choses au point une fois de plus. Il est, dans cet ordre, des considérations, même élémentaires, qui semblent tellement étrangères à l'immense majorité de nos contemporains, que, pour les leur faire comprendre, il ne faut pas se lasser d'y revenir à maintes reprises, en les présentant sous leurs différents aspects, et en expliquant plus complètement, à mesure que les circonstances le permettent, ce qui peut donner lieu à des difficultés qu'il n'était pas toujours possible de prévoir du premier coup.

Le titre même du présent volume demande quelques explications que nous devons fournir avant tout, afin que l'on sache bien comment nous l'entendons et qu'il n'y ait à cet égard aucune équivoque. Que l'on puisse parler d'une crise du monde moderne, en prenant ce mot de « crise » dans son acception la plus ordinaire, c'est une chose que beaucoup ne mettent déjà plus en doute, et, à cet égard tout au moins, il s'est produit un changement assez sensible : sous l'action même des événements, certaines illusions commencent à se dissiper, et nous ne pouvons, pour notre part, que nous en féliciter, car il y a là, malgré tout, un symptôme assez favorable, l'indice d'une possibilité de redressement de la mentalité contemporaine, quelque chose qui apparaît comme une faible lueur au milieu du chaos actuel. C'est ainsi que la croyance à un « progrès » indéfini, qui était tenue naguère encore pour une sorte de dogme intangible et indiscutable, n'est plus aussi généralement admise ; certains entrevoient plus ou moins vaguement, plus ou moins confusément, que la civilisation occidentale, au lieu d'aller toujours en continuant à se développer dans le même sens, pourrait bien arriver un jour à un point d'arrêt, ou même sombrer entièrement dans quelque cataclysme. Peut-être ceux-là ne voient-ils pas nettement où est le danger, et les craintes chimériques ou puériles qu'ils manifestent parfois prouvent suffisamment la persistance de bien des erreurs dans leur esprit ; mais enfin c'est déjà quelque chose qu'ils se rendent compte qu'il y a un danger, même s'ils le sentent plus qu'ils ne le comprennent vraiment, et qu'ils parviennent à concevoir que cette civilisation dont les modernes sont si infatués n'occupe pas une place privilégiée dans l'histoire du monde, qu'elle peut avoir le même sort que tant d'autres qui ont déjà disparu à des époques plus ou moins lointaines, et dont certaines n'ont laissé derrière elles que des traces infimes, des vestiges à peine perceptibles ou difficilement reconnaissables.

Donc, si l'on dit que le monde moderne subit une crise, ce que l'on entend par là le plus habituellement, c'est qu'il est parvenu à un point critique, ou, en d'autres termes, qu'une transformation plus ou moins profonde est imminente, qu'un changement d'orientation devra inévitablement se produire à brève échéance, de gré ou de force, d'une façon plus ou moins brusque, avec ou sans catastrophe. Cette acception est parfaitement légitime et correspond bien à une partie de ce que nous pensons nous-même, mais à une partie seulement, car pour nous, et en nous plaçant à un point de vue plus général c'est toute l'époque moderne, dans son ensemble, qui représente pour le monde une période de crise ; il semble d'ailleurs que nous approchions du dénouement, et c'est ce qui rend plus sensible aujourd'hui que jamais le caractère anormal de cet état de choses qui dure depuis quelques siècles, mais dont les conséquences n'avaient pas encore été aussi visibles qu'elles le sont maintenant. C'est aussi pourquoi les événements se déroulent avec cette vitesse accélérée à laquelle nous faisons allusion tout d'abord ; sans doute, cela peut continuer ainsi quelque temps encore, mais non pas indéfiniment ; et même, sans être en mesure d'assigner une limite précise, on a l'impression que cela ne peut plus durer très longtemps.

Mais, dans le mot même de « crise », d'autres significations sont contenues, qui le rendent encore

plus apte à exprimer ce que nous voulons dire : son étymologie, en effet, qu'on perd souvent de vue dans l'usage courant, mais à laquelle il convient de se reporter comme il faut toujours le faire lorsqu'on veut restituer à un terme la plénitude de son sens propre et de sa valeur originelle, son étymologie, disons nous, le fait partiellement synonyme de « jugement » et de « discrimination ». La phase qui peut être dite véritablement « critique », dans n'importe quel ordre de choses, c'est celle qui aboutit immédiatement à une solution favorable ou défavorable, celle où une décision intervient dans un sens ou dans l'autre ; c'est alors, par conséquent, qu'il est possible de porter un jugement sur les résultats acquis, de peser le « pour » et le « contre », en opérant une sorte de classement parmi ces résultats, les uns positifs, les autres négatifs, et de voir ainsi de quel côté la balance penche définitivement. Bien entendu, nous n'avons aucunement la prétention d'établir d'une façon complète une telle discrimination, ce qui serait d'ailleurs prématuré, puisque la crise n'est point encore résolue et qu'il n'est peut-être même pas possible de dire exactement quand et comment elle le sera, d'autant plus qu'il est toujours préférable de s'abstenir de certaines prévisions qui ne sauraient s'appuyer sur des raisons clairement intelligibles à tous, et qui, par suite, risqueraient trop d'être mal interprétées et d'ajouter à la confusion au lieu d'y remédier. Tout ce que nous pouvons nous proposer, c'est donc de contribuer, jusqu'à un certain point et autant que nous le permettront les moyens dont nous disposons, à donner à ceux qui en sont capables la conscience de quelques-uns des résultats qui semblent bien établis dès maintenant, et à préparer ainsi, ne fût ce que d'une manière très partielle et assez indirecte, les éléments qui devront servir par la suite au futur « jugement », à partir duquel s'ouvrira une nouvelle période de l'histoire de l'humanité terrestre.

Quelques-unes des expressions que nous venons d'employer évoqueront sans doute, dans l'esprit de certains, l'idée de ce qu'on appelle le « jugement dernier », et, à vrai dire, ce ne sera pas à tort ; qu'on l'entende d'ailleurs littéralement ou symboliquement, ou des deux façons à la fois, car elles ne s'excluent nullement en réalité ; peu importe ici, et ce n'est pas le lieu ni le moment de nous expliquer entièrement sur ce point. En tout cas, cette mise en balance du « pour » et du « contre », cette discrimination des résultats positifs et négatifs, dont nous parlions tout à l'heure, peuvent assurément faire songer à la répartition des « élus » et des « damnés » en deux groupes immuablement fixés désormais ; même s'il n'y a là qu'une analogie, il faut reconnaître que c'est du moins une analogie valable et bien fondée, en conformité avec la nature même des choses ; et ceci appelle encore quelques explications.

Ce n'est certes pas par hasard que tant d'esprits sont aujourd'hui hantés par l'idée de la « fin du monde » ; on peut le regretter à certains égards, car les extravagances auxquelles donne lieu cette idée mal comprise, les divagations « messianiques » qui en sont la conséquence en divers milieux, toutes ces manifestations issues du déséquilibre mental de notre époque, ne font qu'aggraver encore ce même déséquilibre dans des proportions qui ne sont pas absolument négligeables ; mais enfin il n'en est pas moins certain qu'il y a là un fait dont on ne peut se dispenser de tenir compte. L'attitude la plus commode, quand on constate des choses de ce genre, est assurément celle qui consiste à les écarter purement et simplement sans plus d'examen, à les traiter comme des erreurs ou des rêveries sans importance ; nous pensons pourtant que, même si ce sont en effet des erreurs, il vaut mieux, tout en les dénonçant comme telles, rechercher les raisons qui les ont provoquées et la part de vérité plus ou moins déformée qui peut s'y trouver contenue malgré tout, car, l'erreur n'ayant en somme qu'un mode d'existence purement négatif, l'erreur absolue ne peut se rencontrer nulle part et n'est qu'un mot vide de sens. Si l'on considère les choses de cette façon, on s'aperçoit sans peine que cette préoccupation de la « fin du monde » est étroitement liée à l'état de malaise général dans lequel nous vivons présentement : le pressentiment obscur de quelque chose qui est effectivement près de finir, agissant sans contrôle sur certaines imaginations, y produit tout naturellement des représentations désordonnées, et le plus souvent grossièrement matérialisées, qui à leur tour se traduisent extérieurement par les extravagances auxquelles nous venons de faire allusion. Cette explication n'est d'ailleurs pas une excuse en faveur de celles-ci ou du moins, si l'on peut excuser ceux qui tombent involontairement dans l'erreur, parce qu'ils y sont prédisposés par un état mental dont ils ne sont pas responsables, ce ne saurait jamais être une raison pour excuser l'erreur elle-même. Du reste en ce qui nous concerne, on ne pourra sûrement pas nous reprocher une indulgence excessive à l'égard des manifestations « pseudo-religieuses » du monde contemporain, non plus que de toutes les erreurs modernes en général ; nous savons même que certains seraient plutôt tentés de

nous faire le reproche contraire, et peut-être ce que nous disons ici leur fera-t-il mieux comprendre comment nous envisageons ces choses, nous efforçant de nous placer toujours au seul point de vue qui nous importe, celui de la vérité impartiale et désintéressée.

Ce n'est pas tout : une explication simplement « psychologique » de l'idée de la « fin du monde » et de ses manifestations actuelles, si juste qu'elle soit dans son ordre, ne saurait passer à nos yeux pour pleinement suffisante ; s'en tenir là ce serait se laisser influencer par une de ces illusions modernes contre lesquelles nous nous élevons précisément en toute occasion. Certains, disions-nous, sentent confusément la fin imminente de quelque chose dont ils ne peuvent définir exactement la nature et la portée ; il faut admettre qu'ils ont là une perception très réelle, quoique vague et sujette à de fausses interprétations ou à des déformations imaginatives puisque, quelle que soit cette fin, la crise qui doit forcément y aboutir est assez apparente, et qu'une multitude de signes non équivoques et faciles à constater conduisent tous d'une façon concordante à la même conclusion. Cette fin n'est sans doute pas la « fin du monde », au sens total où certains veulent l'entendre, mais elle est tout au moins la fin d'un monde ; et, si ce qui doit finir est la civilisation occidentale sous sa forme actuelle, il est compréhensible que ceux qui se sont habitués à ne rien voir en dehors d'elle, à la considérer comme « la civilisation » sans épithète, croient facilement que tout finira avec elle, et que, si elle vient à disparaître, ce sera véritablement la « fin du monde ».

Nous dirons donc, pour ramener les choses à leurs justes proportions, qu'il semble bien que nous approchions réellement de la fin d'un monde, c'est-à-dire de la fin d'une époque ou d'un cycle historique, qui peut d'ailleurs être en correspondance avec un cycle cosmique, suivant ce qu'enseignent à cet égard toutes les doctrines traditionnelles. Il y a déjà eu dans le passé bien des événements de ce genre, et sans doute y en aura-t-il encore d'autres dans l'avenir ; événements d'importance inégale, du reste, selon qu'ils terminent des périodes plus ou moins étendues et qu'ils concernent, soit tout l'ensemble de l'humanité terrestre, soit seulement l'une ou l'autre de ses portions, une race ou un peuple déterminé. Il est à supposer, dans l'état présent du monde, que le changement qui interviendra aura une portée très générale, et que, quelle que soit la forme qu'il revêtira, et que nous n'entendons point chercher à définir, il affectera plus ou moins la terre tout entière. En tout cas, les lois qui régissent de tels événements sont applicables analogiquement à tous les degrés ; aussi ce qui est dit de la « fin du monde », en un sens aussi complet qu'il est possible de la concevoir, et qui d'ailleurs ne se rapporte d'ordinaire qu'au monde terrestre, est-il encore vrai, toutes proportions gardées, lorsqu'il s'agit simplement de la fin d'un monde quelconque, entendue en un sens beaucoup plus restreint.

Ces observations préliminaires aideront grandement à comprendre les considérations qui vont suivre ; nous avons déjà eu l'occasion, dans d'autres ouvrages, de faire assez souvent allusion aux « lois cycliques » ; il serait d'ailleurs peut-être difficile de faire de ces lois un exposé complet sous une forme aisément accessible aux esprits occidentaux, mais du moins est-il nécessaire d'avoir quelques données sur ce sujet si l'on veut se faire une idée vraie de ce qu'est l'époque actuelle et de ce qu'elle représente exactement dans l'ensemble de l'histoire du monde. C'est pourquoi nous commencerons par montrer que les caractères de cette époque sont bien réellement ceux que les doctrines traditionnelles ont indiqués de tout temps pour la période cyclique à laquelle elle correspond ; et ce sera aussi montrer que ce qui est anomalie et désordre à un certain point de vue est pourtant un élément nécessaire d'un ordre plus vaste, une conséquence inévitable des lois qui régissent le développement de toute manifestation. Du reste, disons le tout de suite, ce n'est pas là une raison pour se contenter de subir passivement le trouble et l'obscurité qui semble momentanément triompher, car, s'il en était ainsi, nous n'aurions qu'à garder le silence ; c'en est une, au contraire, pour travailler, autant qu'on le peut, à préparer la sortie de cet « âge sombre » dont bien des indices permettent déjà d'entrevoir la fin plus ou moins prochaine, sinon tout à fait imminente. Cela aussi est dans l'ordre, car l'équilibre est le résultat de l'action simultanée de deux tendances opposées ; si l'une ou l'autre pouvait entièrement cesser d'agir, l'équilibre ne se retrouverait plus jamais, et le monde même s'évanouirait ; mais cette supposition est irréalisable, car les deux termes d'une opposition n'ont de sens que l'un par l'autre, et, quelles que soient les apparences, on peut être sûr que tous les déséquilibres partiels et transitoires concourent finalement à la réalisation de l'équilibre total.

L'âge sombre

La doctrine hindoue enseigne que la durée d'un cycle humain, auquel elle donne le nom de *Manvantara*, se divise en quatre âges, qui marquent autant de phases d'un obscurcissement graduel de la spiritualité primordiale ; ce sont ces mêmes périodes que les traditions de l'antiquité occidentale, de leur côté, désignaient comme les âges d'or, d'argent, d'airain et de fer. Nous sommes présentement dans le quatrième âge, le *Kali-Yuga* ou « âge sombre », et nous y sommes, dit-on, depuis déjà plus de six mille ans, c'est-à-dire depuis une époque bien antérieure à toutes celles qui sont connues de l'histoire « classique ». Depuis lors, les vérités qui étaient autrefois accessibles à tous les hommes sont devenus de plus en plus cachées et difficiles à atteindre ; ceux qui les possèdent sont de moins en moins nombreux, et, si le trésor de la sagesse « non-humaine », antérieure à tous les âges, ne peut jamais se perdre, il s'enveloppe de voiles de plus en plus impénétrables, qui le dissimulent aux regards et sous lesquels il est extrêmement difficile de le découvrir. C'est pourquoi il est partout question, sous des symboles divers, de quelque chose qui a été perdu, en apparence tout au moins et par rapport au monde extérieur, et que doivent retrouver ceux qui aspirent à la véritable connaissance ; mais il est dit aussi que ce qui est ainsi caché redeviendra visible à la fin de ce cycle, qui sera en même temps, en vertu de la continuité qui relie toutes choses entre elles, le commencement d'un cycle nouveau.

Mais, demandera-t-on sans doute, pourquoi le développement cyclique doit-il s'accomplir ainsi, dans un sens descendant, en allant du supérieur à l'inférieur, ce qui, comme on le remarquera sans peine, est la négation même de l'idée de « progrès » telle que les modernes l'entendent ? C'est que le développement de toute manifestation implique nécessairement un éloignement de plus en plus grand du principe dont elle procède ; partant du point le plus haut, elle tend forcément vers le bas, et, comme les corps pesants, elle y tend avec une vitesse sans cesse croissante, jusqu'à ce qu'elle rencontre enfin un point d'arrêt. Cette chute pourrait être caractérisée comme une matérialisation progressive, car l'expression du principe est pure spiritualité ; nous disons l'expression, et non le principe même, car celui-ci ne peut être désigné par aucun des termes qui semblent indiquer une opposition quelconque, étant au-delà de toutes les oppositions. D'ailleurs, des mots comme ceux d'« esprit » et de « matière », que nous empruntons ici pour plus de commodité au langage occidental, n'ont guère pour nous qu'une valeur symbolique ; ils ne peuvent, en tout cas, convenir vraiment à ce dont il s'agit qu'à la condition d'en écarter les interprétations spéciales qu'en donne la philosophie moderne, dont « spiritualisme » et « matérialisme » ne sont, à nos yeux, que deux formes complémentaires qui s'impliquent l'une l'autre et qui sont pareillement négligeables pour qui veut s'élever au-dessus de ces points de vue contingents. Mais d'ailleurs ce n'est pas de métaphysique pure que nous nous proposons de traiter ici, et c'est pourquoi, sans jamais perdre de vue les principes essentiels, nous pouvons, tout en prenant les précautions indispensables pour éviter toute équivoque, nous permettre l'usage de termes qui, bien qu'inadéquats, paraissent susceptibles de rendre les choses plus facilement compréhensibles, dans la mesure où cela peut se faire sans toutefois les dénaturer.

Ce que nous venons de dire du développement de la manifestation présente une vue qui, pour être exacte dans l'ensemble, est cependant trop simplifiée et schématique, en ce qu'elle peut faire penser que ce développement s'effectue en ligne droite, selon un sens unique et sans oscillations d'aucune sorte ; la réalité est bien autrement complexe. En effet, il y a lieu d'envisager en toutes choses, comme nous l'indiquions déjà précédemment, deux tendances opposées, l'une descendante et l'autre ascendante, ou, si l'on veut se servir d'un autre mode de représentation, l'une centrifuge et l'autre centripète et de la prédominance de l'une ou de l'autre procèdent deux phases complémentaires de la manifestation, l'une d'éloignement du principe, l'autre de retour vers le principe, qui sont souvent comparées symboliquement aux mouvements du cœur ou aux deux phases de la respiration. Bien que ces deux phases soient d'ordinaire décrites comme successives, il faut concevoir que, en réalité, les deux tendances auxquelles elles correspondent agissent toujours simultanément, quoique dans des proportions diverses ; et il arrive parfois, à certains moments critiques où la tendance descendante semble sur le point de l'emporter définitivement dans la marche générale du monde, qu'une action spéciale intervient pour renforcer la tendance contraire, de façon à rétablir un certain équilibre au moins relatif, tel que peuvent le comporter les conditions du moment, et à opérer ainsi un redressement partiel, par lequel le mouvement de chute peut sembler arrêté ou neutralisé

temporairement ¹.

Il est facile de comprendre que ces données traditionnelles, dont nous devons nous borner ici à esquisser un aperçu très sommaire, rendent possibles des conceptions bien différentes de tous les essais de « philosophie de l'histoire » auxquels se livrent les modernes, et bien autrement vastes et profondes. Mais nous ne songeons point, pour le moment, à remonter aux origines du cycle présent, ni même plus simplement aux débuts de *Kali-Yuga* ; nos intentions ne se rapportent, d'une façon directe tout au moins, qu'à un domaine beaucoup plus limité, aux dernières phases de ce même *Kali-Yuga*. On peut en effet, à l'intérieur de chacune des grandes périodes dont nous avons parlé, distinguer encore différentes phases secondaires, qui en constituent autant de subdivisions ; et, chaque partie étant en quelque façon analogue au tout, ces subdivisions reproduisent pour ainsi dire, sur une échelle plus réduite, la marche générale du grand cycle dans lequel elles s'intègrent ; mais, là encore, une recherche complète des modalités d'application de cette loi aux divers cas particuliers nous entraînerait bien au-delà du cadre que nous nous sommes tracé pour cette étude. Nous mentionnerons seulement, pour terminer ces considérations préliminaires, quelques-unes des dernières époques particulièrement critiques qu'a traversées l'humanité, celles qui rentrent dans la période que l'on a coutume d'appeler « historique », parce qu'elle est effectivement la seule qui soit vraiment accessible à l'histoire ordinaire ou « profane » ; et cela nous conduira tout naturellement à ce qui doit faire l'objet propre de notre étude, puisque la dernière de ces époques critiques n'est autre que celle qui constitue ce qu'on nomme les temps modernes.

Il est un fait assez étrange, qu'on semble n'avoir jamais remarqué comme il mérite de l'être : c'est que la période proprement « historique », au sens que nous venons d'indiquer, remonte exactement au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, comme s'il y avait là, dans le temps, une barrière qu'il n'est pas possible de franchir à l'aide des moyens d'investigation dont disposent les chercheurs ordinaires. À partir de cette époque, en effet, on possède partout une chronologie assez précise et bien établie ; pour tout ce qui est antérieur, au contraire, on n'obtient en général qu'une très vague approximation, et les dates proposées pour les mêmes événements varient souvent de plusieurs siècles. Même pour les pays où l'on a plus que de simples vestiges épars, comme l'Égypte par exemple, cela est très frappant ; et ce qui est peut-être plus étonnant encore, c'est que, dans un cas exceptionnel et privilégié comme celui de la Chine, qui possède, pour des époques bien plus éloignées, des annales datées au moyen d'observations astronomiques qui ne devraient laisser de place à aucun doute, les modernes n'en qualifient pas moins ces époques de « légendaires », comme s'il y avait là un domaine où ils ne se reconnaissent le droit à aucune certitude et où ils s'interdisent eux-mêmes d'en obtenir. L'antiquité dite « classique » n'est donc, à vrai dire, qu'une antiquité toute relative, et même beaucoup plus proche des temps modernes que de la véritable antiquité, puisqu'elle ne remonte même pas à la moitié du *Kali-Yuga*, dont la durée n'est elle-même, suivant la doctrine hindoue, que la dixième partie de celle du *Manvantara* ; et l'on pourra suffisamment juger par là jusqu'à quel point les modernes ont raison d'être fiers de l'étendue de leurs connaissances historiques ! Tout cela, répondraient-ils sans doute encore pour se justifier, ce ne sont que des périodes « légendaires », et c'est pourquoi ils estiment n'avoir pas à en tenir compte ; mais cette réponse n'est précisément que l'aveu de leur ignorance, et d'une incompréhension qui peut seule expliquer leur dédain de la tradition ; l'esprit spécifiquement moderne, ce n'est en effet, comme nous le montrerons plus loin, rien d'autre que l'esprit antitraditionnel.

Au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, il se produisit, quelle qu'en ait été la cause, des changements considérables chez presque tous les peuples ; ces changements présentèrent d'ailleurs des caractères différents suivant les pays. Dans certains cas, ce fut une réadaptation de la tradition à des conditions autres que celles qui avaient existé antérieurement, réadaptation qui s'accomplit en un sens rigoureusement orthodoxe ; c'est ce qui eut lieu notamment en Chine, où la doctrine, primitivement constituée en un ensemble unique, fut alors divisée en deux parties nettement distinctes : le Taoïsme, réservé à une élite, et comprenant la métaphysique pure et les sciences traditionnelles d'ordre proprement spéculatif ; le Confucianisme, commun à tous sans distinction, et ayant pour domaine les applications pratiques et principalement sociales. Chez les Perses, il semble qu'il y ait

1. Ceci se rapporte à la fonction de « conservation divine », qui, dans la tradition hindoue, est représentée par *Vishnu*, et plus particulièrement à la doctrine des *Avatâras* ou « descentes » du principe divin dans le monde manifesté, que nous ne pouvons naturellement songer à développer ici.

eu également une réadaptation du Mazdéisme, car cette époque fut celle du dernier Zoroastre ¹. Dans l'Inde, on vit naître alors le Bouddhisme, qui, quel qu'ait été d'ailleurs son caractère originel ², devait aboutir, au contraire, tout au moins dans certaines de ses branches, à une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie, au sens étymologique d'« absence de principe », dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social. Ce qui est assez curieux, c'est qu'on ne trouve, dans l'Inde, aucun monument remontant au-delà de cette époque, et les orientalistes, qui veulent tout faire commencer au Bouddhisme dont ils exagèrent singulièrement l'importance, ont essayé de tirer parti de cette constatation en faveur de leur thèse ; l'explication du fait est cependant bien simple : c'est que toutes les constructions antérieures étaient en bois, de sorte qu'elles ont naturellement disparu sans laisser de traces ³; mais ce qui est vrai, c'est qu'un tel changement dans le mode de construction correspond nécessairement à une modification profonde des conditions générales d'existence du peuple chez qui il s'est produit.

En nous rapprochant de l'Occident, nous voyons que la même époque fut, chez les Juifs, celle de la captivité de Babylone ; et ce qui est peut-être un des faits les plus étonnant qu'on ait à constater, c'est qu'une courte période de soixante-dix ans fut suffisante pour leur faire perdre jusqu'à leur écriture, puisqu'ils durent ensuite reconstituer les Livres sacrés avec des caractères tout autres que ceux qui avaient été en usage jusqu'alors. On pourrait citer encore bien d'autres événements se rapportant à peu près à la même date : nous noterons seulement que ce fut pour Rome le commencement de la période proprement « historique », succédant à l'époque « légendaire » des rois, et qu'on sait aussi, quoique d'une façon un peu vague, qu'il y eut alors d'importants mouvements chez les peuples celtiques ; mais, sans y insister davantage, nous en arriverons à ce qui concerne la Grèce. Là également, le VI^e siècle fut le point de départ de la civilisation dite « classique », la seule à laquelle les modernes reconnaissent le caractère « historique », et tout ce qui précède est assez mal connu pour être traité de « légendaire », bien que les découvertes archéologiques récentes ne permettent plus de douter que, du moins, il y eut là une civilisation très réelle ; et nous avons quelques raisons de penser que cette première civilisation hellénique fut beaucoup plus intéressante intellectuellement que celle qui la suivit, et que leurs rapports ne sont pas sans offrir quelque analogie avec ceux qui existent entre l'Europe du moyen âge et l'Europe moderne. Cependant, il convient de remarquer que la scission ne fut pas aussi radicale que dans ce dernier cas, car il y eut, au moins partiellement, une réadaptation effectuée dans l'ordre traditionnel, principalement dans le domaine des « mystères » ; et il faut y rattacher le Pythagorisme, qui fut surtout, sous une forme nouvelle, une restauration de l'Orphisme antérieur, et dont les liens évidents avec le culte delphique de l'Apollon hyperboréen permettent même d'envisager une filiation continue et régulière avec l'une des plus anciennes traditions de l'humanité. Mais, d'autre part, on vit bientôt apparaître quelque chose dont on n'avait encore eu aucun exemple, et qui devait, par la suite, exercer une influence néfaste sur tout le monde occidental : nous voulons parler de ce mode spécial de pensée qui prit et garda le nom de « philosophie » ; et ce point est assez important pour que nous nous y arrêtions quelques instants.

1. Il faut remarquer que le nom de Zoroastre désigne en réalité, non un personnage particulier, mais une fonction, à la fois prophétique et législatrice ; il y eut plusieurs Zoroastres, qui vécurent à des époques fort différentes ; et il est même vraisemblable que cette fonction dut avoir un caractère collectif, de même que celle de Vyâsa dans l'Inde, et de même aussi que, en Égypte, ce qui fut attribué à Thot ou Hermès représente l'œuvre de toute la caste sacerdotale.

2. La question du Bouddhisme est, en réalité, loin d'être aussi simple que pourrait le donner à penser ce bref aperçu ; et il est intéressant de noter que, si les Hindous, au point de vue de leur propre tradition, ont toujours condamné les Bouddhistes, beaucoup d'entre eux n'en professent pas moins un grand respect pour le Bouddha lui-même, quelques-uns allant même jusqu'à voir en lui le neuvième *Avatâra* tandis que d'autres identifient celui-ci avec le Christ. D'autre part, en ce qui concerne le Bouddhisme tel qu'il est connu aujourd'hui, il faut avoir bien soin de distinguer entre ses deux formes du *Mahâyâna* et du *Hînayâna* ou du « Grand Véhicule » et du « Petit Véhicule » ; d'une façon générale, on peut dire que le Bouddhisme hors de l'Inde diffère notablement de sa forme indienne originelle, qui commença à perdre rapidement du terrain après la mort d'Ashoka et disparut complètement quelques siècles plus tard.

3. Ce cas n'est pas particulier à l'Inde et se rencontre aussi en Occident ; c'est exactement pour la même raison qu'on ne trouve aucun vestige des cités gauloises, dont l'existence est cependant incontestable, étant attestée par des témoignages contemporains ; et, là également, les historiens modernes ont profité de cette absence de monuments pour dépeindre les Gaulois comme des sauvages vivant dans les forêts.

Le mot « philosophie », en lui-même, peut assurément être pris en un sens fort légitime, qui fut sans doute son sens primitif, surtout s'il est vrai que, comme on le prétend, c'est Pythagore qui l'employa le premier : étymologiquement, il ne signifie rien d'autre qu'« amour de la sagesse » ; il désigne donc tout d'abord une disposition préalable requise pour parvenir à la sagesse, et il peut désigner aussi, par une extension toute naturelle, la recherche qui, naissant de cette disposition même, doit conduire à la connaissance. Ce n'est donc qu'un stade préliminaire et préparatoire, un acheminement vers la sagesse, un degré correspondant à un état inférieur à celle-ci ¹; la déviation qui s'est produite ensuite a consisté à prendre ce degré transitoire pour le but même, à prétendre substituer la « philosophie » à la sagesse, ce qui implique l'oubli ou la méconnaissance de la véritable nature de cette dernière. C'est ainsi que prit naissance ce que nous pouvons appeler la philosophie « profane », c'est-à-dire une prétendue sagesse purement humaine, donc d'ordre simplement rationnel, prenant la place de la vraie sagesse traditionnelle, supra-rationnelle et « non-humaine ». Pourtant, il subsista encore quelque chose de celle-ci à travers toute l'antiquité ; ce qui le prouve, c'est d'abord la persistance des « mystères », dont le caractère essentiellement « initiatique » ne saurait être contesté, et c'est aussi le fait que l'enseignement des philosophes eux-mêmes avait à la fois, le plus souvent, un côté « exotérique » et un côté « ésotérique », ce dernier pouvant permettre le rattachement à un point de vue supérieur, qui se manifeste d'ailleurs d'une façon très nette, quoique peut-être incomplète à certains égards, quelques siècles plus tard, chez les Alexandrins. Pour que la philosophie « profane » fût définitivement constituée comme telle, il fallait que l'« exotérisme » seul demeurât et qu'on allât jusqu'à la négation pure et simple de tout « ésotérisme » ; c'est précisément à quoi devait aboutir, chez les modernes, le mouvement commencé par les Grecs ; les tendances qui s'étaient déjà affirmées chez ceux-ci devaient être alors poussées jusqu'à leurs conséquences les plus extrêmes, et l'importance excessive qu'ils avaient accordée à la pensée rationnelle allait s'accroître encore pour en arriver au « rationalisme », attitude spécialement moderne qui consiste, non plus même simplement à ignorer, mais à nier expressément tout ce qui est d'ordre supra-rationnel ; mais n'anticipons pas davantage, car nous aurons à revenir sur ces conséquences et à en voir le développement dans une autre partie de notre exposé.

Dans ce qui vient d'être dit, une chose est à retenir particulièrement au point de vue qui nous occupe : c'est qu'il convient de chercher dans l'antiquité « classique » quelques-unes des origines du monde moderne ; celui-ci n'a donc pas entièrement tort quand il se recommande de la civilisation gréco-latine et s'en prétend le continuateur. Il faut dire, cependant, qu'il ne s'agit que d'une continuation lointaine et quelque peu infidèle, car il y avait malgré tout, dans cette antiquité, bien des choses, dans l'ordre intellectuel et spirituel, dont on ne saurait trouver l'équivalent chez les modernes ; ce sont, en tout cas, dans l'obscurité progressive de la vraie connaissance, deux degrés assez différents. On pourrait d'ailleurs concevoir que la décadence de la civilisation antique ait amené, d'une façon graduelle et sans solution de continuité, un état plus ou moins semblable à celui que nous voyons aujourd'hui ; mais, en fait, il n'en fut pas ainsi, et, dans l'intervalle, il y eut, pour l'Occident, une autre époque critique qui fut en même temps une de ces époques de redressement auxquelles nous faisons allusion plus haut.

Cette époque est celle du début et de l'expansion du Christianisme, coïncidant, d'une part, avec la dispersion du peuple juif, et, d'autre part, avec la dernière phase de la civilisation gréco-latine ; et nous pouvons passer plus rapidement sur ces événements, en dépit de leur importance, parce qu'ils sont plus généralement connus que ceux dont nous avons parlé jusqu'ici, et que leur synchronisme a été plus remarqué, même des historiens dont les vues sont les plus superficielles. On a aussi signalé assez souvent certains traits communs à la décadence antique et à l'époque actuelle ; et, sans vouloir pousser trop loin le parallélisme, on doit reconnaître qu'il y a en effet quelques ressemblances assez frappantes. La philosophie purement « profane » avait gagné du terrain : l'apparition du scepticisme d'un côté, le succès du « moralisme » stoïcien et épicurien de l'autre, montrent assez à quel point l'intellectualité s'était abaissée. En même temps, les anciennes doctrines sacrées, que presque personne ne comprenait plus, avaient dégénéré, du fait de cette incompréhension, en « paganisme » au vrai sens de ce mot, c'est-à-dire qu'elles n'étaient plus que des « superstitions », des choses qui, ayant perdu leur signification profonde, se survivent à elle-même par des manifestations tout

1. Le rapport est ici à peu près le même que celui qui existe, dans la doctrine taoïste, entre l'état de « l'homme doué » et celui de l'« homme transcendant ».

extérieures. Il y eut des essais de réaction contre cette déchéance : l'hellénisme lui-même tenta de se revivifier à l'aide d'éléments empruntés aux doctrines orientales avec lesquelles il pouvait se trouver en contact ; mais cela n'était plus suffisant, la civilisation gréco-latine devait prendre fin, et le redressement devait venir d'ailleurs et s'opérer sous une tout autre forme. Ce fut le Christianisme qui accomplit cette transformation ; et, notons le en passant, la comparaison qu'on peut établir sous certains rapports entre ce temps et le nôtre est peut-être un des éléments déterminants du « messianisme » désordonné qui se fait jour actuellement. Après la période troublée des invasions barbares, nécessaire pour achever la destruction de l'ancien état de choses, un ordre normal fut restauré pour une durée de quelques siècles ; ce fut le moyen âge, si méconnu des modernes qui sont incapables d'en comprendre l'intellectualité, et pour qui cette époque paraît certainement beaucoup plus étrangère et lointaine que l'antiquité « classique ».

Le vrai moyen âge, pour nous, s'étend du règne de Charlemagne au début du XIV^e siècle ; à cette dernière date commence une nouvelle décadence qui, à travers des étapes diverses, ira en s'accroissant jusqu'à nous. C'est là qu'est le véritable point de départ de la crise moderne : c'est le commencement de la désagrégation de la « Chrétienté », à laquelle s'identifiait essentiellement la civilisation occidentale du moyen âge ; c'est, en même temps que la fin du régime féodal, assez étroitement solidaire de cette même « Chrétienté », l'origine de la constitution des « nationalités ». Il faut donc faire remonter l'époque moderne près de deux siècles plutôt qu'on ne le fait d'ordinaire ; la Renaissance et la Réforme sont surtout des résultantes, et elles n'ont été rendues possibles que par la décadence préalable ; mais, bien loin d'être un redressement, elles marquèrent une chute beaucoup plus profonde, parce qu'elles consommèrent la rupture définitive avec l'esprit traditionnel, l'une dans le domaine des sciences et des arts, l'autre dans le domaine religieux lui-même, qui était pourtant celui où une telle rupture eût pu sembler le plus difficilement concevable.

Ce qu'on appelle la Renaissance fut en réalité, comme nous l'avons déjà dit en d'autres occasions, la mort de beaucoup de choses ; sous prétexte de revenir à la civilisation gréco-romaine, on n'en prit que ce qu'elle avait eu de plus extérieur, parce que cela seul avait pu s'exprimer clairement dans des textes écrits ; et cette restitution incomplète ne pouvait d'ailleurs avoir qu'un caractère fort artificiel, puisqu'il s'agissait de formes qui, depuis des siècles, avaient cessé de vivre de leur vie véritable. Quant aux sciences traditionnelles du moyen âge, après avoir eu encore quelques dernières manifestations vers cette époque, elles disparurent aussi totalement que celles des civilisations lointaines qui furent jadis anéanties par quelque cataclysme ; et, cette fois, rien ne devait venir les remplacer. Il n'y eut plus désormais que la philosophie et la science « profanes », c'est-à-dire la négation de la véritable intellectualité, la limitation de la connaissance à l'ordre le plus inférieur, l'étude empirique et analytique de faits qui ne sont rattachés à aucun principe, la dispersion dans une multitude indéfinie de détails insignifiants, l'accumulation d'hypothèses sans fondement, qui se détruisent incessamment les unes les autres, et de vues fragmentaires qui ne peuvent conduire à rien, sauf à ces applications pratiques qui constituent la seule supériorité effective de la civilisation moderne ; supériorité peu enviable d'ailleurs, et qui, en se développant jusqu'à étouffer toute autre préoccupation, a donné à cette civilisation le caractère purement matériel qui en fait une véritable monstruosité.

Ce qui est tout à fait extraordinaire, c'est la rapidité avec laquelle la civilisation du moyen âge tomba dans le plus complet oubli ; les hommes du XVII^e siècle n'en avaient plus la moindre notion, et les monuments qui en subsistaient ne représentaient plus rien à leurs yeux, ni dans l'ordre intellectuel, ni même dans l'ordre esthétique ; on peut juger par là combien la mentalité avait été changée dans l'intervalle. Nous n'entreprendrons pas de rechercher ici les facteurs, certainement fort complexes, qui concoururent à ce changement, si radical qu'il semble difficile d'admettre qu'il ait pu s'opérer spontanément et sans l'intervention d'une volonté directrice dont la nature exacte demeure forcément assez énigmatique ; il y a, à cet égard, des circonstances bien étranges, comme la vulgarisation, à un moment déterminé, et en les présentant comme des découvertes nouvelles, de choses qui étaient connues en réalité depuis fort longtemps, mais dont la connaissance, en raison de certains inconvénients qui risquaient d'en dépasser les avantages, n'avait pas été répandue jusque là

dans le domaine public ¹. Il est bien invraisemblable aussi que la légende qui fit du moyen âge une époque de « ténèbres », d'ignorance et de barbarie, ait pris naissance et se soit accréditée d'elle-même, et que la véritable falsification de l'histoire à laquelle les modernes se sont livrés ait été entreprise sans aucune idée préconçue ; mais nous n'irons pas plus avant dans l'examen de cette question, car, de quelque façon que ce travail se soit accompli, c'est, pour le moment, la constatation du résultat qui, en somme, nous importe le plus.

Il y a un mot qui fut mis en honneur à la Renaissance, et qui résumait par avance tout le programme de la civilisation moderne : ce mot est celui d'« humanisme ». Il s'agissait en effet de tout réduire à des proportions purement humaines, de faire abstraction de tout principe d'ordre supérieur, et, pourrait-on dire symboliquement, de se détourner du ciel sous prétexte de conquérir la terre ; les Grecs, dont on prétendait suivre l'exemple, n'avaient jamais été aussi loin en ce sens, même au temps de leur plus grande décadence intellectuelle, et du moins les préoccupations utilitaires n'étaient-elles jamais passées chez eux au premier plan, ainsi que cela devait bientôt se produire chez les modernes. L'« humanisme », c'était déjà une première forme de ce qui est devenu le « laïcisme » contemporain ; et, en voulant tout ramener à la mesure de l'homme, pris pour une fin en lui-même, on a fini par descendre, d'étape en étape, au niveau de ce qu'il y a en celui-ci de plus inférieur, et par ne plus guère chercher que la satisfaction des besoins inhérents au côté matériel de sa nature, recherche bien illusoire, du reste, car elle crée toujours plus de besoins artificiels qu'elle n'en peut satisfaire.

Le monde moderne ira-t-il jusqu'au bas de cette pente fatale, ou bien, comme il est arrivé à la décadence du monde gréco-latin, un nouveau redressement se produira-t-il, cette fois encore, avant qu'il n'ait atteint le fond de l'abîme où il est entraîné ? Il semble bien qu'un arrêt à mi-chemin ne soit plus guère possible, et que, d'après toutes les indications fournies par les doctrines traditionnelles, nous soyons entrés vraiment dans la phase finale du *Kali-Yuga*, dans la période la plus sombre de cet « âge sombre », dans cet état de dissolution dont il n'est plus possible de sortir que par un cataclysme, car ce n'est plus un simple redressement qui est alors nécessaire, mais une rénovation totale. Le désordre et la confusion règnent dans tous les domaines ; ils ont été portés à un point qui dépasse de loin tout ce qu'on avait vu précédemment, et, partis de l'Occident, ils menacent maintenant d'envahir le monde tout entier ; nous savons bien que leur triomphe ne peut jamais être qu'apparent et passager, mais à un tel degré, il paraît être le signe de la plus grave de toutes les crises que l'humanité ait traversées au cours de son cycle actuel. Ne sommes-nous pas arrivés à cette époque redoutable annoncée par les Livres sacrés de l'Inde, « où les castes seront mêlées, où la famille même n'existera plus » ? Il suffit de regarder autour de soi pour se convaincre que cet état est bien réellement celui du monde actuel, et pour constater partout cette déchéance profonde que l'Évangile appelle « l'abomination de la désolation ». Il ne faut pas se dissimuler la gravité de la situation ; il convient de l'envisager telle qu'elle est sans aucun « optimisme », mais aussi sans aucun « pessimisme » puisque, comme nous le disions précédemment, la fin de l'ancien monde sera aussi le commencement d'un monde nouveau.

Maintenant, une question se pose : quelle est la raison d'être d'une période comme celle où nous vivons ? En effet, si anormales que soient les conditions présentes considérées en elle mêmes, elles doivent cependant rentrer dans l'ordre général des choses, dans cet ordre qui, suivant une formule extrême-orientale, est fait de la somme de tous les désordres ; cette époque, si pénible et si troublée qu'elle soit, doit avoir aussi comme toutes les autres, sa place marquée dans l'ensemble du développement humain, et d'ailleurs le fait même qu'elle était prévue par les doctrines traditionnelles est à cet égard une indication suffisante. Ce que nous avons dit de la marche générale d'un cycle de manifestation, allant dans le sens d'une matérialisation progressive, donne immédiatement l'explication d'un tel état, et montre bien que ce qui est anormal et désordonné à un certain point de vue particulier n'est pourtant que la conséquence d'une loi se rapportant à un point de vue supérieur ou plus étendu. Nous ajouterons, sans y insister que, comme tout changement d'état, le passage d'un cycle à un autre ne peut s'accomplir que dans l'obscurité ; il y a là encore une loi fort importante et dont les applications sont multiples, mais dont, par cela même, un exposé quelque peu détaillé nous

1. Nous ne citerons que deux exemples, parmi les faits de ce genre qui devaient avoir les plus graves conséquences : la prétendue invention de l'imprimerie, que les Chinois connaissaient antérieurement à l'ère chrétienne et la découverte « officielle » de l'Amérique, avec laquelle des communications beaucoup plus suivies qu'on ne le pense avaient existé durant tout le moyen âge.

entraînerait beaucoup trop loin ¹.

Ce n'est pas tout : l'époque moderne doit nécessairement correspondre au développement de certaines des possibilités qui, dès l'origine, étaient incluses dans la potentialité du cycle actuel ; et, si inférieur que soit le rang occupé par ces possibilités dans la hiérarchie de l'ensemble, elles n'en devaient pas moins, aussi bien que les autres, être appelées à la manifestation selon l'ordre qui leur était assigné. Sous ce rapport, ce qui, suivant la tradition, caractérise l'ultime phase du cycle, c'est, pourrait-on dire, l'exploitation de tout ce qui a été négligé ou rejeté au cours des phases précédentes ; et, effectivement c'est bien là ce que nous pouvons constater dans la civilisation moderne, qui ne vit en quelque sorte que de ce dont les civilisations antérieures n'avaient pas voulu. Il n'y a, pour s'en rendre compte, qu'à voir comment les représentants de celles de ces civilisations qui se sont maintenues jusqu'ici dans le monde oriental apprécient les sciences occidentales et leurs applications industrielles. Ces connaissances inférieures, si vaines au regard de qui possède une connaissance d'un autre ordre, devaient pourtant être « réalisées », et elles ne pouvaient l'être qu'à un stade où la véritable intellectualité aurait disparu ; ces recherches d'une portée exclusivement pratique, au sens le plus étroit de ce mot, devaient être accomplies, mais elle ne pouvait l'être qu'à l'extrême opposé de la spiritualité primordiale, par des hommes enfoncés dans la matière au point de ne plus rien concevoir au-delà, et devenant d'autant plus esclaves de cette matière qu'ils voudraient s'en servir davantage, ce qui les conduit à une agitation toujours croissante, sans règle et sans but, à la dispersion dans la pure multiplicité, jusqu'à la dissolution finale.

Telle est, esquissée dans ses grands traits et réduite à l'essentiel, la véritable explication du monde moderne ; mais, déclarons le très nettement, cette explication ne saurait aucunement être prise pour une justification. Un malheur inévitable n'est pas moins un malheur ; et, même si du mal doit sortir un bien, cela n'enlève point au mal son caractère ; nous n'employons d'ailleurs ici, bien entendu, ces termes de « bien » et de « mal » que pour nous faire mieux comprendre, et en dehors de toute intention spécifiquement « morale ». Les désordres partiels ne peuvent pas ne pas être, parce qu'ils sont des éléments nécessaires de l'ordre total ; mais, malgré cela, une époque de désordre est, en elle-même, quelque chose de comparable à une monstruosité, qui, tout en étant la conséquence de certaines lois naturelles, n'en est pas moins une déviation et une sorte d'erreur, ou à un cataclysme, qui, bien que résultant du cours normal des choses, est tout de même, si on l'envisage isolément, un bouleversement et une anomalie. La civilisation moderne, comme toutes choses, a forcément sa raison d'être, et, si elle est vraiment celle qui termine un cycle, on peut dire qu'elle est ce qu'elle doit être, qu'elle vient en son temps et en son lieu ; mais elle n'en devra pas moins être jugée selon la parole évangélique trop souvent mal comprise : « Il faut qu'il y ait du scandale ; mais malheur à celui par qui le scandale arrive ! »

1. Cette loi était représentée, dans les mystères d'Éleusis, par le symbolisme du grain de blé ; les alchimistes la figuraient par la « putréfaction » et par la couleur noire qui marque le début du « Grand Œuvre » ; ce que les mystiques chrétiens appellent la « nuit obscure de l'âme » n'en est que l'application au développement spirituel de l'être qui s'élève à des états supérieurs ; et il serait facile de signaler encore bien d'autres concordances.

L'opposition de l'orient et de l'occident

Un des caractères particuliers du monde moderne, c'est la scission qu'on y remarque entre l'Orient et l'Occident; et, bien que nous ayons déjà traité cette question d'une façon plus spéciale, il est nécessaire d'y revenir ici pour en préciser certains aspects et dissiper quelques malentendus. La vérité est qu'il y eut toujours des civilisations diverses et multiples, dont chacune s'est développée d'une façon qui lui était propre et dans un sens conforme aux aptitudes de tel peuple ou de telle race ; mais distinction ne veut pas dire opposition, et il peut y avoir une sorte d'équivalence entre des civilisations de formes très différentes, dès lors qu'elles reposent toutes sur les mêmes principes fondamentaux, dont elles représentent seulement des applications conditionnées par des circonstances variées. Tel est le cas de toutes les civilisations que nous pouvons appeler normales, ou encore traditionnelles ; il n'y a entre elles aucune opposition essentielle, et les divergences, s'il en existe, ne sont qu'extérieures et superficielles. Par contre, une civilisation qui ne reconnaît aucun principe supérieur, qui n'est même fondée en réalité que sur une négation des principes, est par là même dépourvue de tout moyen d'entente avec les autres, car cette entente, pour être vraiment profonde et efficace, ne peut s'établir que par en haut, c'est-à-dire précisément par ce qui manque à cette civilisation anormale et déviée. Dans l'état présent du monde, nous avons donc, d'un côté, toutes les civilisations qui sont demeurées fidèles à l'esprit traditionnel, et qui sont les civilisations orientales, et, de l'autre, une civilisation proprement antitraditionnelle, qui est la civilisation occidentale moderne.

Pourtant, certains ont été jusqu'à contester que la division même de l'humanité en Orient et Occident corresponde à une réalité ; mais, tout au moins pour l'époque actuelle, cela ne semble pas pouvoir être sérieusement mis en doute. D'abord, qu'il existe une civilisation occidentale, commune à l'Europe et à l'Amérique, c'est là un fait sur lequel tout le monde doit être d'accord, quel que soit d'ailleurs le jugement qu'on portera sur la valeur de cette civilisation. Pour l'Orient, les choses sont moins simples, parce qu'il existe effectivement, non pas une, mais plusieurs civilisations orientales ; mais il suffit qu'elles possèdent certains traits communs, ceux qui caractérisent ce que nous avons appelé une civilisation traditionnelle, et que ces mêmes traits ne se trouvent pas dans la civilisation occidentale, pour que la distinction et même l'opposition de l'Orient et de l'Occident soit pleinement justifiée. Or il en est bien ainsi, et le caractère traditionnel est en effet commun à toutes les civilisations orientales, pour lesquelles nous rappellerons, afin de mieux fixer les idées, la division générale que nous avons adoptée précédemment, et qui, bien que peut-être un peu trop simplifiée si l'on voulait entrer dans le détail, est cependant exacte quand on s'en tient aux grandes lignes : l'Extrême-Orient, représenté essentiellement par la civilisation chinoise ; le Moyen-Orient, par la civilisation hindoue ; le Proche-Orient, par la civilisation islamique. Il convient d'ajouter que cette dernière, à bien des égards, devrait plutôt être regardée comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, et que beaucoup de ses caractères la rapprochent même surtout de ce que fut la civilisation occidentale du moyen âge ; mais, si on l'envisage par rapport à l'Occident moderne, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose au même titre que les civilisations proprement orientales, auxquelles il faut donc l'associer à ce point de vue.

C'est là ce sur quoi il est essentiel d'insister : l'opposition de l'Orient et de l'Occident n'avait aucune raison d'être lorsqu'il y avait aussi en Occident des civilisations traditionnelles ; elle n'a donc de sens que s'il s'agit spécialement de l'Occident moderne, car cette opposition est beaucoup plus celle de deux esprits que celle de deux entités géographiques plus ou moins nettement définies. À certaines époques, dont la plus proche de nous est le moyen âge, l'esprit occidental ressemblait fort, par ses côtés les plus importants, à ce qu'est encore aujourd'hui l'esprit oriental, bien plus qu'à ce qu'il est devenu lui-même dans les temps modernes ; la civilisation occidentale était alors comparable aux civilisations orientales, au même titre que celles-ci le sont entre elles. Il s'est produit, au cours des derniers siècles, un changement considérable, beaucoup plus grave que toutes les déviations qui avaient pu se manifester antérieurement en des époques de décadence, puisqu'il va même jusqu'à un véritable renversement dans la direction donnée à l'activité humaine ; et c'est dans le monde occidental exclusivement que ce changement a pris naissance. Par conséquent, lorsque nous disons esprit occidental, en nous référant à ce qui existe présentement, ce qu'il faut entendre par là n'est pas autre chose que l'esprit moderne et, comme l'autre esprit ne s'est maintenu qu'en Orient, nous pouvons, toujours par rapport aux conditions actuelles, l'appeler esprit oriental. Ces deux termes,

en somme, n'expriment rien d'autre qu'une situation de fait ; et, s'il apparaît bien clairement que l'un des deux esprits en présence est effectivement occidental, parce que son apparition appartient à l'histoire récente, nous n'entendons rien préjuger quant à la provenance de l'autre, qui fut jadis commun à l'Orient et à l'Occident, et dont l'origine, à vrai dire, doit se confondre avec celle de l'humanité elle-même, puisque c'est là l'esprit que l'on pourrait qualifier de normal, ne serait-ce que parce qu'il a inspiré toutes les civilisations que nous connaissons plus ou moins complètement, à l'exception d'une seule, qui est la civilisation occidentale moderne.

Quelques-uns, qui n'avaient sans doute pas pris la peine de lire nos livres, ont cru devoir nous reprocher d'avoir dit que toutes les doctrines traditionnelles avaient une origine orientale, que l'antiquité occidentale elle-même, à toutes les époques, avait toujours reçu ses traditions de l'Orient ; nous n'avons jamais rien écrit de semblable, ni même rien qui puisse suggérer une telle opinion, pour la simple raison que nous savons très bien que cela est faux. En effet, ce sont précisément les données traditionnelles qui s'opposent nettement à une assertion de ce genre et on trouve partout l'affirmation formelle que la tradition primordiale du cycle actuel est venue des régions hyperboréennes ; il y eut ensuite plusieurs courants secondaires, correspondant à des périodes diverses, et dont un des plus importants, tout au moins parmi ceux dont les vestiges sont encore discernables, alla incontestablement de l'Occident vers l'Orient. Mais tout cela se rapporte à des époques fort lointaines, de celles qui sont communément dites « préhistoriques », et ce n'est pas là ce que nous avons en vue ; ce que nous disons, c'est d'abord que, depuis fort longtemps déjà, le dépôt de la tradition primordiale a été transféré en Orient et que c'est là que se trouvent maintenant les formes doctrinales qui en sont issues le plus directement ; c'est ensuite que, dans l'état actuel des choses, le véritable esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique, n'a plus de représentants authentiques qu'en Orient.

Pour compléter cette mise au point, nous devons nous expliquer aussi, au moins brièvement, sur certaines idées de restauration d'une « tradition occidentale » qui ont vu le jour dans divers milieux contemporains ; le seul intérêt qu'elles présentent, au fond, c'est de montrer que quelques esprits ne sont plus satisfaits de la négation moderne, qu'ils éprouvent le besoin d'autre chose que de ce que leur offre notre époque, qu'ils entrevoient la possibilité d'un retour à la tradition, sous une forme ou sous une autre, comme l'unique moyen de sortir de la crise actuelle. Malheureusement, le traditionalisme n'est point la même chose que le véritable esprit traditionnel ; il peut n'être, et il n'est bien souvent en fait, qu'une simple tendance, une aspiration plus ou moins vague, qui ne suppose aucune connaissance réelle ; et, dans le désarroi mental de notre temps, cette aspiration provoque surtout, il faut bien le dire, des conceptions fantaisistes et chimériques, dépourvues de tout fondement sérieux. Ne trouvant aucune tradition authentique sur laquelle on puisse s'appuyer, on va jusqu'à imaginer des pseudo-traditions qui n'ont jamais existé, et qui manquent tout autant de principes que ce à quoi on voudrait les substituer ; tout le désordre moderne se reflète dans ces constructions, et, quelles que puissent être les intentions de leurs auteurs, le seul résultat qu'ils obtiennent est d'apporter une contribution nouvelle au déséquilibre général. Nous ne mentionnerons que pour mémoire, en ce genre, la prétendue « tradition occidentale » fabriquée par certains occultistes à l'aide des éléments les plus disparates, et surtout destinée à faire concurrence à une « tradition orientale » non moins imaginaire, celle des théosophistes ; nous avons suffisamment parlé de ces choses ailleurs, et nous préférons en venir tout de suite à l'examen de quelques autres théories qui peuvent sembler plus dignes d'attention, parce qu'on y trouve tout au moins le désir de faire appel à des traditions qui ont eu une existence effective.

Nous faisons allusion tout à l'heure au courant traditionnel venu des régions occidentales ; les récits des anciens, relatifs à l'Atlantide, en indiquent l'origine ; après la disparition de ce continent, qui est le dernier des grands cataclysmes arrivés dans le passé, il ne semble pas douteux que des restes de sa tradition aient été transportés en des régions diverses, où ils se sont mêlés à d'autres traditions préexistantes, principalement à des rameaux de la grande tradition hyperboréenne ; et il est fort possible que les doctrines des Celtes, en particulier, aient été un des produits de cette fusion. Nous sommes fort loin de contester ces choses ; mais que l'on songe bien à ceci : c'est que la forme proprement atlantéenne a disparu il y a des milliers d'années, avec la civilisation à laquelle elle appartenait, et dont la destruction ne peut s'être produite qu'à la suite d'une déviation qui était peut-être comparable, à certains égards, à celle que nous constatons aujourd'hui, bien qu'avec une

notable différence tenant à ce que l'humanité n'était pas encore entrée alors dans le *Kali-Yuga* ; c'est aussi que cette tradition ne correspondait qu'à une période secondaire de notre cycle, et que ce serait une grande erreur que de prétendre l'identifier à la tradition primordiale dont toutes les autres sont issues, et qui seule demeure du commencement à la fin. Il serait hors de propos d'exposer ici toutes les données qui justifient ces affirmations ; nous n'en retiendrons que la conclusion, qui est l'impossibilité de faire revivre présentement une tradition « atlantéenne », ou même de s'y rattacher plus ou moins directement ; il y a d'ailleurs bien de la fantaisie dans les tentatives de cette sorte. Il n'en est pas moins vrai qu'il peut être intéressant de rechercher l'origine des éléments qui se rencontrent dans les traditions ultérieures, pourvu qu'on le fasse avec toutes les précautions nécessaires pour se garder de certaines illusions ; mais ces recherches ne peuvent en aucun cas aboutir à la résurrection d'une tradition qui ne serait adaptée à aucune des conditions actuelles de notre monde.

Il en est d'autres qui veulent se rattacher au « celtisme », et, parce qu'ils font ainsi appel à quelque chose qui est moins éloigné de nous, il peut sembler que ce qu'ils proposent soit moins irréalisable ; pourtant, où trouveront-ils aujourd'hui le « celtisme », à l'état pur, et doué encore d'une vitalité suffisante pour qu'il soit possible d'y prendre un point d'appui ? Nous ne parlons pas, en effet, de reconstitutions archéologiques ou simplement « littéraires », comme on en a vu quelques-unes ; c'est de tout autre chose qu'il s'agit. Que des éléments celtiques très reconnaissables et encore utilisables soient parvenus jusqu'à nous par divers intermédiaires, cela est vrai ; mais ces éléments sont très loin de représenter l'intégralité d'une tradition, et, chose surprenante, celle-ci, dans les pays mêmes où elle a vécu jadis, est maintenant plus complètement ignorée encore que celles de beaucoup de civilisations qui furent toujours étrangères à ces mêmes pays ; n'y a-t-il pas là quelque chose qui devrait donner à réfléchir, tout au moins à ceux qui ne sont pas entièrement dominés par une idée préconçue ? Nous dirons plus : dans tous les cas comme celui-là, où l'on a affaire aux vestiges laissés par des civilisations disparues, il n'est possible de les comprendre vraiment que par comparaison avec ce qu'il y a de similaire dans les civilisations traditionnelles qui sont encore vivantes ; et l'on peut en dire autant pour le moyen âge lui-même, où se rencontrent tant de choses dont la signification est perdue pour les Occidentaux modernes. Cette prise de contact avec les traditions dont l'esprit subsiste toujours est même le seul moyen de revivifier ce qui est encore susceptible de l'être ; et c'est là, comme nous l'avons déjà indiqué bien souvent, un des plus grands services que l'Orient puisse rendre à l'Occident. Nous ne nions pas la survivance d'un certain « esprit celtique », qui peut encore se manifester sous des formes diverses, comme il l'a fait déjà à différentes époques ; mais, quand on vient nous assurer qu'il existe toujours des centres spirituels conservant intégralement la tradition druidique, nous attendons qu'on nous en fournisse la preuve, et, jusqu'à nouvel ordre, cela nous paraît bien douteux, sinon tout à fait invraisemblable.

La vérité est que les éléments celtiques subsistants ont été pour la plupart, au moyen âge, assimilés par le Christianisme ; la légende du « Saint Graal », avec tout ce qui s'y rattache, est, à cet égard, un exemple particulièrement probant et significatif. Nous pensons d'ailleurs qu'une tradition occidentale, si elle parvenait à se reconstituer, prendrait forcément une forme extérieure religieuse, au sens le plus strict de ce mot, et que cette forme ne pourrait être que chrétienne, car, d'une part, les autres formes possibles sont depuis trop longtemps étrangères à la mentalité occidentale, et, d'autre part, c'est dans le Christianisme seul, disons plus précisément encore dans le Catholicisme, que se trouvent, en Occident, les restes d'esprit traditionnel qui survivent encore. Toute tentative traditionaliste qui ne tient pas compte de ce fait est inévitablement vouée à l'insuccès, parce qu'elle manque de base ; il est trop évident qu'on ne peut s'appuyer que sur ce qui existe d'une façon effective, et que, là où la continuité fait défaut, il ne peut y avoir que des reconstitutions artificielles et qui ne sauraient être viables ; si l'on objecte que le Christianisme même, à notre époque, n'est plus guère compris vraiment et dans son sens profond, nous répondrons qu'il a du moins gardé, dans sa forme même, tout ce qui est nécessaire pour fournir la base dont il s'agit. La tentative la moins chimérique, la seule même qui ne se heurte pas à des impossibilités immédiates, serait donc celle qui viserait à restaurer quelque chose de comparable à ce qui exista au moyen âge, avec les différences requises par la modification des circonstances ; et, pour tout ce qui est entièrement perdu en Occident, il conviendrait de faire appel aux traditions qui se sont conservées intégralement, comme nous l'indiquions tout à l'heure, et d'accomplir ensuite un travail d'adaptation qui ne pourrait être que l'œuvre d'une élite intellectuelle fortement constituée. Tout cela, nous l'avons déjà dit ; mais il est bon d'y insister encore, parce que

trop de rêveries inconsistantes se donnent libre cours actuellement, et aussi parce qu'il faut bien comprendre que, si les traditions orientales, dans leurs formes propres, peuvent assurément être assimilées par une élite qui, par définition en quelque sorte, doit être au-delà de toutes les formes, elles ne pourront sans doute jamais l'être, à moins de transformations imprévues, par la généralité des Occidentaux, pour qui elles n'ont point été faites. Si une élite occidentale arrive à se former, la connaissance vraie des doctrines orientales, pour la raison que nous venons d'indiquer, lui sera indispensable pour remplir sa fonction ; mais ceux qui n'auront qu'à recueillir le bénéfice de son travail, et qui seront le plus grand nombre, pourront fort bien n'avoir aucune conscience de ces choses, et l'influence qu'ils en recevront, pour ainsi dire sans s'en douter et en tout cas par des moyens qui leur échapperont entièrement, n'en sera pas pour cela moins réelle ni moins efficace. Nous n'avons jamais dit autre chose ; mais nous avons cru devoir le répéter ici aussi nettement que possible, parce que, si nous devons nous attendre à ne pas être toujours entièrement compris par tous, nous tenons du moins à ce qu'on ne nous attribue pas des intentions qui ne sont aucunement les nôtres.

Mais laissons maintenant de côté toutes les anticipations, puisque c'est le présent état de choses qui doit nous occuper surtout, et revenons encore un instant sur les idées de restauration d'une « tradition occidentale », telles que nous pouvons les observer autour de nous. Une seule remarque suffirait à montrer que ces idées ne sont point « dans l'ordre », s'il est permis de s'exprimer ainsi : c'est qu'elles sont presque toujours conçues dans un esprit d'hostilité plus ou moins avouée vis-à-vis de l'Orient. Ceux mêmes qui voudraient s'appuyer sur le Christianisme sont parfois, il faut bien le dire, animés de cet esprit ; ils semblent chercher avant tout à découvrir des oppositions qui, en réalité, sont parfaitement inexistantes et c'est ainsi que nous avons entendu émettre cette opinion absurde, que, si les mêmes choses se trouvent à la fois dans le Christianisme et dans les doctrines orientales, et exprimées de part et d'autre sous une forme presque identique, elles n'ont cependant pas la même signification dans les deux cas, qu'elles ont même une signification contraire ! Ceux qui émettent de semblables affirmations prouvent par là que, quelles que soient leurs prétentions, ils ne sont pas allés bien loin dans la compréhension des doctrines traditionnelles, puisqu'ils n'ont pas entrevu l'identité fondamentale qui se dissimule sous toutes les différences de formes extérieures, et que, là même où cette identité devient tout à fait apparente, ils s'obstinent encore à la méconnaître. Aussi ceux-là n'envisagent-ils le Christianisme lui-même que d'une façon tout à fait extérieure, qui ne saurait répondre à la notion d'une véritable doctrine traditionnelle, offrant dans tous les ordres une synthèse complète ; c'est le principe qui leur manque, en quoi ils sont affectés, beaucoup plus qu'ils ne le peuvent penser, de cet esprit moderne contre lequel ils voudraient pourtant réagir ; et, lorsqu'il leur arrive d'employer le mot de « tradition », ils ne le prennent certainement pas dans le même sens que nous.

Dans la confusion mentale qui caractérise notre époque, on en est arrivé à appliquer indistinctement ce même mot de tradition à toutes sortes de choses, souvent fort insignifiantes, comme de simples coutumes sans aucune portée et parfois d'origine toute récente ; nous avons signalé ailleurs un abus du même genre en ce qui concerne le mot de « religion », Il faut se méfier de ces déviations du langage, qui traduisent une sorte de dégénérescence des idées correspondantes ; et ce n'est pas parce que quelqu'un s'intitule « traditionaliste » qu'il est sûr qu'il sache, même imparfaitement, ce qu'est la tradition au vrai sens de ce mot. Pour notre part, nous nous refusons absolument à donner ce nom à tout ce qui est d'ordre purement humain ; il n'est pas inopportun de le déclarer expressément lorsqu'on rencontre à tout instant, par exemple, une expression comme celle de « philosophie traditionnelle ». Une philosophie, même si elle est vraiment tout ce qu'elle peut être, n'a aucun droit à ce titre, parce qu'elle se tient tout entière dans l'ordre rationnel, même si elle ne nie pas ce qui la dépasse, et parce qu'elle n'est qu'une construction édiflée par des individus humains, sans révélation ou inspiration d'aucune sorte, ou, pour résumer tout cela en un seul mot, parce qu'elle est quelque chose d'essentiellement « profane ». D'ailleurs, en dépit de toutes les illusions où certains semblent se complaire, ce n'est certes pas une science toute livresque qui peut suffire à redresser la mentalité d'une race et d'une époque ; et il faut pour cela autre chose qu'une spéculation philosophique, qui, même dans le cas le plus favorable, est condamnée, par sa nature même, à demeurer tout extérieure et beaucoup plus verbale que réelle. Pour restaurer la tradition perdue, pour la revivifier véritablement, il faut le contact de l'esprit traditionnel vivant, et, nous l'avons déjà dit, ce n'est qu'en Orient que cet esprit est encore pleinement vivant ; il n'en est pas moins vrai que cela même suppose avant

tout, en Occident, une aspiration vers un retour à cet esprit traditionnel, mais ce ne peut guère être qu'une simple aspiration. Les quelques mouvements de réaction « anti-moderne », d'ailleurs bien incomplète à notre avis, qui se sont produits jusqu'ici, ne peuvent que nous confirmer dans cette conviction, car tout cela, qui est sans doute excellent dans sa partie négative et critique, est pourtant fort éloigné d'une restauration de la véritable intellectualité et ne se développe que dans les limites d'un horizon mental assez restreint. C'est cependant quelque chose, en ce sens que c'est l'indice d'un état d'esprit dont on aurait eu bien de la peine à trouver la moindre trace il y a peu d'années encore ; si tous les Occidentaux ne sont plus unanimes à se contenter du développement exclusivement matériel de la civilisation moderne, c'est peut-être là un signe que, pour eux, tout espoir de salut n'est pas encore entièrement perdu.

Quoi qu'il en soit, Si l'on suppose que l'Occident, d'une façon quelconque, revienne à sa tradition, son opposition avec l'Orient se trouverait par là même résolue et cesserait d'exister, puisqu'elle n'a pris naissance que du fait de la déviation occidentale, et qu'elle n'est en réalité que l'opposition de l'esprit traditionnel et de l'esprit antitraditionnel. Ainsi, contrairement à ce que supposent ceux auxquels nous faisons allusion il y a un instant, le retour à la tradition aurait, parmi ses premiers résultats, celui de rendre une entente avec l'Orient immédiatement possible, comme elle l'est entre toutes les civilisations qui possèdent des éléments comparables ou équivalents, et entre celles-là seulement, car ce sont ces éléments qui constituent l'unique terrain sur lequel cette entente puisse s'opérer valablement. Le véritable esprit traditionnel, de quelque forme qu'il se revête, est partout et toujours le même au fond ; les formes diverses, qui sont spécialement adaptées à telles ou telles conditions mentales, à telles ou telles circonstances de temps et de lieu, ne sont que des expressions d'une seule et même vérité ; mais il faut pouvoir se placer dans l'ordre de l'intellectualité pure pour découvrir cette unité fondamentale sous leur apparente multiplicité. D'ailleurs, c'est dans cet ordre intellectuel que résident les principes dont tout le reste dépend normalement à titre de conséquences ou d'applications plus ou moins éloignées ; c'est donc sur ces principes qu'il faut s'accorder avant tout, s'il doit s'agir d'une entente vraiment profonde, puisque c'est là tout l'essentiel ; et, dès lors qu'on les comprend réellement, l'accord se fait de lui-même. Il faut remarquer, en effet, que la connaissance des principes, qui est la connaissance par excellence, la connaissance métaphysique au vrai sens de ce mot, est universelle comme les principes eux-mêmes, donc entièrement dégagée de toutes les contingences individuelles, qui interviennent au contraire nécessairement dès qu'on en vient aux applications ; aussi ce domaine purement intellectuel est-il le seul où il n'y ait pas besoin d'un effort d'adaptation entre mentalités différentes. En outre, lorsqu'un travail de cet ordre est accompli, il n'y a plus qu'à en développer les résultats pour que l'accord dans tous les autres domaines se trouve également réalisé, puisque, comme nous venons de le dire, c'est là ce dont tout dépend directement ou indirectement ; par contre, l'accord obtenu dans un domaine particulier, en dehors des principes, sera toujours éminemment instable et précaire, et beaucoup plus semblable à une combinaison diplomatique qu'à une véritable entente. C'est pourquoi celle-ci, nous y insistons encore, ne peut s'opérer réellement que par en haut, et non par en bas, et ceci doit s'entendre en un double sens : il faut partir de ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire des principes, pour descendre graduellement aux divers ordres d'applications en observant toujours rigoureusement la dépendance hiérarchique qui existe entre eux ; et cette œuvre, par son caractère même, ne peut être que celle d'une élite, en donnant à ce mot son acception la plus vraie et la plus complète : c'est d'une élite intellectuelle que nous voulons parler exclusivement, et, à nos yeux, il ne saurait y en avoir d'autres, toutes les distinctions sociales extérieures étant sans aucune importance au point de vue où nous nous plaçons.

Ces quelques considérations peuvent faire comprendre déjà tout ce qui manque à la civilisation occidentale moderne, non seulement quant à la possibilité d'un rapprochement effectif avec les civilisations orientales, mais aussi en elle-même, pour être une civilisation normale et complète ; d'ailleurs, à la vérité, les deux questions sont si étroitement liées qu'elles n'en font qu'une, et nous venons précisément de donner les raisons pour lesquelles il en est ainsi. Nous aurons maintenant à montrer plus complètement en quoi consiste l'esprit antitraditionnel, qui est proprement l'esprit moderne, et quelles sont les conséquences qu'il porte en lui-même, conséquences que nous voyons se dérouler avec une logique impitoyable dans les événements actuels ; mais, avant d'en venir là, une dernière réflexion s'impose encore. Ce n'est point être « antioccidental », si l'on peut employer ce mot, que d'être résolument « antimoderne », puisque que c'est au contraire faire le seul effort

qui soit valable pour essayer de sauver l'Occident de son propre désordre ; et, d'autre part, aucun Oriental fidèle à sa propre tradition ne peut envisager les choses autrement que nous ne le faisons nous-mêmes ; il y a certainement beaucoup moins d'adversaires de l'Occident comme tel, ce qui d'ailleurs n'aurait guère de sens, que de l'Occident en tant qu'il s'identifie à la civilisation moderne. Quelques-uns parlent aujourd'hui de « défense de l'Occident », ce qui est vraiment singulier, alors que, comme nous le verrons plus loin, c'est celui-ci qui menace de tout submerger et d'entraîner l'humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée ; singulier, disons-nous, et tout à fait injustifié, s'ils entendent, comme il le semble bien malgré quelques restrictions, que cette défense doit être dirigée contre l'Orient, car le véritable Orient ne songe ni à attaquer ni à dominer qui que ce soit, il ne demande rien de plus que son indépendance et sa tranquillité, ce qui, on en conviendra, est assez légitime. La vérité, pourtant, est que l'Occident a en effet grand besoin d'être défendu, mais uniquement contre lui-même, contre ses propres tendances qui, si elles sont poussées jusqu'au bout, le mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction ; c'est donc « réforme de l'Occident » qu'il faudrait dire, et cette réforme, si elle était ce qu'elle doit être, c'est-à-dire une vraie restauration traditionnelle, aurait pour conséquence toute naturelle un rapprochement avec l'Orient. Pour notre part, nous ne demandons qu'à contribuer à la fois, dans la mesure de nos moyens, à cette réforme et à ce rapprochement, si toutefois il en est temps encore, et si un tel résultat peut être obtenu avant la catastrophe finale vers laquelle la civilisation moderne marche à grands pas ; mais, même s'il était déjà trop tard pour éviter cette catastrophe, le travail accompli dans cette intention ne serait pas inutile, car il servirait en tout cas à préparer, si lointainement que ce soit, cette « discrimination » dont nous parlions au début, et à assurer ainsi la conservation des éléments qui devront échapper au naufrage du monde actuel pour devenir les germes du monde futur.

Connaissance et action

Nous considérerons maintenant, d'une façon plus particulière, un des principaux aspects de l'opposition qui existe actuellement entre l'esprit oriental et l'esprit occidental, et qui est, plus généralement, celle de l'esprit traditionnel et de l'esprit antitraditionnel, ainsi que nous l'avons expliqué. À un certain point de vue, qui est d'ailleurs un des plus fondamentaux, cette opposition apparaît comme celle de la contemplation et de l'action, ou, pour parler plus exactement, comme portant sur les places respectives qu'il convient d'attribuer à l'un et à l'autre de ces deux termes. Ceux-ci peuvent, dans leur rapport, être envisagés de plusieurs manières différentes : sont-ils vraiment deux contraires comme on semble le penser le plus souvent, ou ne seraient-ils pas plutôt deux complémentaires, ou bien encore n'y aurait-il pas en réalité entre eux une relation, non de coordination, mais de subordination ? Tels sont les différents aspects de la question, et ces aspects se rapportent à autant de points de vue, d'ailleurs d'importance fort inégale, mais dont chacun peut se justifier à quelques égards et correspond à un certain ordre de réalité.

Tout d'abord, le point de vue le plus superficiel, le plus extérieur de tous, est celui qui consiste à opposer purement et simplement l'une à l'autre la contemplation et l'action, comme deux contraires au sens propre de ce mot. L'opposition, en effet, existe bien dans les apparences, cela est incontestable ; et pourtant, si elle était absolument irréductible, il y aurait une incompatibilité complète entre contemplation et action, qui ainsi ne pourraient jamais se trouver réunies. Or, en fait, il n'en est pas ainsi ; il n'est pas, du moins dans les cas normaux, de peuple, ni même peut-être d'individu, qui puisse être exclusivement contemplatif ou exclusivement actif. Ce qui est vrai, c'est qu'il y a là deux tendances dont l'une ou l'autre domine presque nécessairement, de telle sorte que le développement de l'une paraît s'effectuer au détriment de l'autre, pour la simple raison que l'activité humaine, entendue en son sens le plus général, ne peut pas s'exercer également et à la fois dans tous les domaines et dans toutes les directions. C'est là ce qui donne l'apparence d'une opposition ; mais il doit y avoir une conciliation possible entre ces contraires ou soi-disant tels ; et, du reste, on pourrait en dire autant pour tous les contraires, qui cessent d'être tels dès que, pour les envisager, on s'élève au-dessus d'un certain niveau, celui où leur opposition a toute sa réalité. Qui dit opposition ou contraste dit, par là même, disharmonie ou déséquilibre, c'est-à-dire quelque chose qui, nous l'avons déjà indiqué suffisamment, ne peut exister que sous un point de vue relatif, particulier et limité.

En considérant la contemplation et l'action comme complémentaires, on se place donc à un point de vue déjà plus profond et plus vrai que le précédent, parce que l'opposition s'y trouve conciliée et résolue, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par l'autre. Il s'agirait alors, semble-t-il, de deux éléments également nécessaires, qui se complètent et s'appuient mutuellement, et qui constituent la double activité, intérieure et extérieure, d'un seul et même être, que ce soit chaque homme pris en particulier ou l'humanité envisagée collectivement. Cette conception est assurément plus harmonieuse et plus satisfaisante que la première ; cependant, si l'on s'y tenait exclusivement, on serait tenté, en vertu de la corrélation ainsi établie, de placer sur le même plan la contemplation et l'action, de sorte qu'il n'y aurait qu'à s'efforcer de tenir autant que possible la balance égale entre elles, sans jamais poser la question d'une supériorité quelconque de l'une par rapport à l'autre ; et ce qui montre bien qu'un tel point de vue est encore insuffisant, c'est que cette question de supériorité se pose au contraire effectivement et s'est toujours posée, quel que soit le sens dans lequel on a voulu la résoudre.

La question qui importe à cet égard, du reste, n'est pas celle d'une prédominance de fait, qui est, somme toute, affaire de tempérament ou de race, mais celle de ce qu'on pourrait appeler une prédominance de droit ; et les deux choses ne sont liées que jusqu'à un certain point. Sans doute, la reconnaissance de la supériorité de l'une des deux tendances incitera à la développer le plus possible, de préférence à l'autre ; mais, dans l'application, il n'en est pas moins vrai que la place que tiendront la contemplation et l'action dans l'ensemble de la vie d'un homme ou d'un peuple résultera toujours en grande partie de la nature propre de celui-ci, car il faut en cela tenir compte des possibilités particulières de chacun. Il est manifeste que l'aptitude à la contemplation est plus répandue et plus généralement développée chez les Orientaux ; il n'est probablement aucun pays où elle le soit autant que dans l'Inde, et c'est pourquoi celle-ci peut être considérée comme représentant par excellence ce que nous avons appelé l'esprit oriental. Par contre, il est incontestable que, d'une façon générale,

l'aptitude à l'action, ou la tendance qui résulte de cette aptitude, est celle qui prédomine chez les peuples occidentaux, en ce qui concerne la grande majorité des individus, et que, même si cette tendance n'était pas exagérée et déviée comme elle l'est présentement, elle subsisterait néanmoins, de sorte que la contemplation ne pourrait jamais être là que l'affaire d'une élite beaucoup plus restreinte ; c'est pourquoi on dit volontiers dans l'Inde que, si l'Occident revenait à un état normal et possédait une organisation sociale régulière, on y trouverait sans doute beaucoup de *Kshatriyas*, mais peu de *Brâhmanes*¹. Cela suffirait cependant, si l'élite intellectuelle était constituée effectivement et si sa suprématie était reconnue, pour que tout rentre dans l'ordre, car la puissance spirituelle n'est nullement basée sur le nombre, dont la loi est celle de la matière ; et d'ailleurs, qu'on le remarque bien, dans l'antiquité et surtout au moyen âge, la disposition naturelle à l'action, existant chez les Occidentaux, ne les empêchait pourtant pas de reconnaître la supériorité de la contemplation, c'est-à-dire de l'intelligence pure ; pourquoi en est-il autrement à l'époque moderne ? Est-ce parce que les Occidentaux, en développant outre mesure leurs facultés d'action, en sont arrivés à perdre leur intellectualité, qu'ils ont, pour s'en consoler, inventé des théories qui mettent l'action au-dessus de tout et vont même, comme le « pragmatisme », jusqu'à nier qu'il existe quoi que ce soit de valable en dehors d'elle, ou bien est-ce au contraire cette façon de voir qui, ayant prévalu tout d'abord, a amené l'atrophie intellectuelle que nous constatons aujourd'hui ? Dans les deux hypothèses, et aussi dans le cas assez probable où la vérité se trouverait dans une combinaison de l'une et de l'autre, les résultats sont exactement les mêmes ; au point où les choses en sont arrivées, il est grand temps de réagir, et c'est ici, redisons-le une fois de plus, que l'Orient peut venir au secours de l'Occident, si toutefois celui-ci le veut bien, non pour lui imposer des conceptions qui lui sont étrangères, comme certains semblent le craindre, mais bien pour l'aider à retrouver sa propre tradition dont il a perdu le sens.

On pourrait dire que l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, dans l'état présent des choses, consiste en ce que l'Orient maintient la supériorité de la contemplation sur l'action, tandis que l'Occident moderne affirme au contraire la supériorité de l'action sur la contemplation. Ici, il ne s'agit plus, comme lorsqu'on parlait simplement d'opposition ou de complémentarisme, donc d'un rapport de coordination entre les deux termes en présence, il ne s'agit plus, disons-nous, de points de vue dont chacun peut avoir sa raison d'être et être accepté tout au moins comme l'expression d'une certaine vérité relative ; un rapport de subordination étant irréversible par sa nature même, les deux conceptions sont réellement contradictoires, donc exclusives l'une de l'autre, de sorte que forcément, dès que l'on admet qu'il y a effectivement subordination, l'une est vraie et l'autre fautive. Avant d'aller au fond même de la question, remarquons encore ceci : alors que l'esprit qui s'est maintenu en Orient est vraiment de tous les temps, ainsi que nous le disions plus haut, l'autre esprit n'est apparu qu'à une époque fort récente, ce qui, en dehors de toute autre considération, peut déjà donner à penser qu'il est quelque chose d'anormal. Cette impression est confirmée par l'exagération même où tombe, en suivant la tendance qui lui est propre, l'esprit occidental moderne, qui, non content de proclamer en toute occasion la supériorité de l'action, en est arrivé à en faire sa préoccupation exclusive et à dénier toute valeur à la contemplation, dont il ignore ou méconnaît d'ailleurs entièrement la véritable nature. Au contraire, les doctrines orientales, tout en affirmant aussi nettement que possible la supériorité et même la transcendance de la contemplation par rapport à l'action, n'en accordent pas moins à celle-ci sa place légitime et reconnaissent volontiers toute son importance dans l'ordre des contingences humaines².

Les doctrines orientales, et aussi les anciennes doctrines occidentales, sont unanimes à affirmer

1. La contemplation et l'action, en effet, sont respectivement les fonctions propres des deux premières castes, celle des *Brâhmanes* et celle des *Kshatriyas* ; aussi leurs rapports sont-ils en même temps ceux de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; mais nous ne nous proposons pas d'envisager spécialement ici ce côté de la question, qui mériterait d'être traité à part.

2. Ceux qui douteraient de cette importance très réelle, quoique relative, que les doctrines traditionnelles de l'Orient, et notamment celle de l'Inde, accordent à l'action, n'auraient, pour s'en convaincre, qu'à se reporter à la *Bhagavad-Gîtâ*, qui est d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier si l'on veut en bien comprendre le sens, un livre spécialement destiné à l'usage des *Kshatriyas*.

que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement ¹. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au-delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance, car, au fond, ces deux termes sont synonymes ou tout au moins coïncident, la connaissance elle-même et l'opération par laquelle on l'atteint ne pouvant en aucune façon être séparées ². De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile » de toutes choses. Ce rôle de « moteur immobile », la connaissance le joue précisément par rapport à l'action ; il est évident que celle-ci appartient tout entière au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, ce qui est le cas de la connaissance principielle ou métaphysique qui est la connaissance par excellence, elle possède elle-même l'immuabilité, car toute connaissance vraie est essentiellement identification avec son objet. C'est là justement ce qu'ignorent les Occidentaux modernes, qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui même, de plus en plus, n'apprécie cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir immédiatement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

C'est bien là, en effet, le caractère le plus visible de l'époque moderne : besoin d'agitation incessante, de changement continu, de vitesse sans cesse croissante comme celle avec laquelle se déroulent les événements eux-mêmes. C'est la dispersion dans la multiplicité, et dans une multiplicité qui n'est plus unifiée par la conscience d'aucun principe supérieur ; c'est, dans la vie courante comme dans les conceptions scientifiques, l'analyse poussée à l'extrême, le morcellement indéfini, une véritable désagrégation de l'activité humaine dans tous les ordres où elle peut encore s'exercer ; et de là l'inaptitude à la synthèse, l'impossibilité de toute concentration, si frappante aux yeux des Orientaux. Ce sont les conséquences naturelles et inévitables d'une matérialisation de plus en plus accentuée, car la matière est essentiellement multiplicité et division, et c'est pourquoi, disons-le en passant, tout ce qui en procède ne peut engendrer que des luttes et des conflits de toutes sortes, entre les peuples comme entre les individus. Plus on s'enfonce dans la matière, plus les éléments de division et d'opposition s'accroissent et s'amplifient ; inversement, plus on s'élève vers la spiritualité pure, plus on s'approche de l'unité, qui ne peut être pleinement réalisée que par la conscience des principes universels.

Ce qui est le plus étrange, c'est que le mouvement et le changement sont véritablement recherchés pour eux-mêmes, et non en vue d'un but quelconque auquel ils peuvent conduire ; et ce fait résulte directement de l'absorption de toutes les facultés humaines par l'action extérieure, dont nous signalions tout à l'heure le caractère momentané. C'est encore la dispersion envisagée sous un autre aspect, et à un stade plus accentué : c'est, pourrait-on dire, comme une tendance à l'instantanéité, ayant pour limite un état de pur déséquilibre, qui, s'il pouvait être atteint, coïnciderait avec la dissolution finale de ce monde ; et c'est encore un des signes les plus nets de la dernière période du *Kali-Yuga*.

Sous ce rapport aussi, la même chose se produit dans l'ordre scientifique : c'est la recherche pour la recherche, beaucoup plus encore que pour les résultats partiels et fragmentaires auxquels elle

1. C'est en vertu du rapport ainsi établi qu'il est dit que le *Brâhmane* est le type des êtres stables, et que le *Kshatriya* est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation avec l'un ou avec l'autre, car il y a une parfaite correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain.

2. Il faut noter, en effet, comme conséquence du caractère essentiellement momentané de l'action, que, dans le domaine de celle-ci, les résultats sont toujours séparés de ce qui les produit, tandis que la connaissance, au contraire, porte son fruit en elle-même.

aboutit ; c'est la succession de plus en plus rapide de théories et d'hypothèses sans fondement, qui, à peine édifiées, s'écroulent pour être remplacées par d'autres qui dureront moins encore, véritable chaos au milieu duquel il serait vain de chercher quelques éléments définitivement acquis, si ce n'est une monstrueuse accumulation de faits et de détails qui ne peuvent rien prouver ni rien signifier. Nous parlons ici, bien entendu, de ce qui concerne le point de vue spéculatif, dans la mesure où il subsiste encore ; pour ce qui est des applications pratiques, il y a au contraire des résultats incontestables, et cela se comprend sans peine, puisque ces applications se rapportent immédiatement au domaine matériel, et que ce domaine est précisément le seul où l'homme moderne puisse se vanter d'une réelle supériorité. Il faut donc s'attendre à ce que les découvertes ou plutôt les inventions mécaniques et industrielles aillent encore en se développant et en se multipliant, de plus en plus vite elles aussi, jusqu'à la fin de l'âge actuel ; et qui sait si, avec les dangers de destruction qu'elles portent en elles-mêmes, elles ne seront pas un des principaux agents de l'ultime catastrophe, si les choses en viennent à un tel point que celle-ci ne puisse être évitée ?

En tout cas, on éprouve très généralement l'impression qu'il n'y a plus, dans l'état actuel, aucune stabilité ; mais, tandis que quelques-uns sentent le danger et essaient de réagir, la plupart de nos contemporains se complaisent dans ce désordre où ils voient comme une image extériorisée de leur propre mentalité. Il y a, en effet, une exacte correspondance entre un monde où tout semble être en pur « devenir », où il n'y a plus aucune place pour l'immuable et le permanent, et l'état d'esprit des hommes qui font consister toute réalité dans ce même « devenir », ce qui implique la négation de la véritable connaissance, aussi bien que de l'objet même de cette connaissance, nous voulons dire des principes transcendants et universels. On peut même aller plus loin : c'est la négation de toute connaissance réelle, dans quelque ordre que ce soit, même dans le relatif, puisque, comme nous l'indiquions plus haut, le relatif est inintelligible et impossible sans l'absolu, le contingent sans le nécessaire, le changement sans l'immuable, la multiplicité sans l'unité ; le « relativisme » enferme une contradiction en lui-même, et, quand on veut tout réduire au changement, on devrait en arriver logiquement à nier l'existence même du changement ; au fond, les arguments fameux de Zénon d'Élée n'avaient pas d'autre sens. Il faut bien dire, en effet, que les théories du genre de celles dont il s'agit ne sont pas exclusivement propres aux temps modernes, car il ne faut rien exagérer ; on peut en trouver quelques exemples dans la philosophie grecque, et le cas d'Héraclite, avec son « écoulement universel », est le plus connu à cet égard ; c'est même ce qui amena les Éléates à combattre ces conceptions, aussi bien que celles des atomistes, par une sorte de réduction à l'absurde. Dans l'Inde même, il s'est rencontré quelque chose de comparable, mais, bien entendu, à un autre point de vue que celui de la philosophie ; certaines écoles bouddhiques, en effet, présentèrent aussi le même caractère, car une de leurs thèses principales était celle de la « dissolubilité de toutes choses »¹. Seulement, ces théories n'étaient alors que des exceptions, et de telles révoltes contre l'esprit traditionnel, qui ont pu se produire pendant tout le cours du *Kali-Yuga*, n'avaient en somme qu'une portée assez limitée ; ce qui est nouveau, c'est la généralisation de semblables conceptions, telle que nous la constatons dans l'Occident contemporain.

Il faut noter aussi que les « philosophies du devenir », sous l'influence de l'idée très récente de « progrès », ont pris chez les modernes une forme spéciale, que les théories du même genre n'avaient jamais eue chez les anciens : cette forme, susceptible d'ailleurs de variétés multiples, est-ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d'« évolutionnisme ». Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que toute conception qui n'admet rien d'autre que le « devenir » est nécessairement, par là même, une conception « naturaliste », impliquant comme telle une négation formelle de ce qui est au-delà de la nature, c'est-à-dire du domaine métaphysique, qui est le domaine des principes immuables et éternels. Nous

1. Peu de temps après son origine, le Bouddhisme dans l'Inde devint associé à une des principales manifestations de la révolte des *Kshatriyas* contre l'autorité des *Brâhmanes* ; et, comme il est facile de le comprendre d'après les indications qui précèdent, il existe, d'une façon générale, un lien très direct entre la négation de tout principe immuable et celle de l'autorité spirituelle, entre la réduction de toute réalité au « devenir » et l'affirmation de la suprématie du pouvoir temporel, dont le domaine propre est le monde de l'action ; et l'on pourrait constater que l'apparition de doctrines « naturalistes » ou antimétaphysiques se produit toujours lorsque l'élément qui représente le pouvoir temporel prend, dans une civilisation, la prédominance sur celui qui représente l'autorité spirituelle.

signalerons aussi, à propos de ces théories antimétaphysiques, que l'idée bergsonienne de la « durée pure » correspond exactement à cette dispersion dans l'instantané dont nous parlions plus haut ; la prétendue intuition qui se modèle sur le flux incessant des choses sensibles, loin de pouvoir être le moyen d'une véritable connaissance, représente en réalité la dissolution de toute connaissance possible.

Ceci nous amène à redire une fois de plus, car c'est là un point tout à fait essentiel et sur lequel il est indispensable de ne laisser subsister aucune équivoque, que l'intuition intellectuelle, par laquelle seule s'obtient la vraie connaissance métaphysique, n'a absolument rien de commun avec cette autre intuition dont parlent certains philosophes contemporains : celle-ci est de l'ordre sensible, elle est proprement infra-rationnelle, tandis que l'autre, qui est l'intelligence pure, est au contraire supra-rationnelle. Mais les modernes, qui ne connaissent rien de supérieur à la raison dans l'ordre de l'intelligence, ne conçoivent même pas ce que peut être l'intuition intellectuelle, alors que les doctrines de l'antiquité et du moyen âge, même quand elles n'avaient qu'un caractère simplement philosophique et, par conséquent, ne pouvaient pas faire effectivement appel à cette intuition, n'en reconnaissaient pas moins expressément son existence et sa suprématie sur toutes les autres facultés. C'est pourquoi il n'y eut pas de « rationalisme » avant Descartes ; c'est là encore une chose spécifiquement moderne, et qui est d'ailleurs étroitement solidaire de l'« individualisme », puisqu'elle n'est rien d'autre que la négation de toute faculté d'ordre supra-individuel. Tant que les Occidentaux s'obstineront à méconnaître ou à nier l'intuition intellectuelle, ils ne pourront avoir aucune tradition au vrai sens de ce mot, et ils ne pourront non plus s'entendre avec les authentiques représentants des civilisations orientales, dans lesquelles tout est comme suspendu à cette intuition, immuable et infaillible en soi, et unique point de départ de tout développement conforme aux normes traditionnelles.

Science sacrée et science profane

Nous venons de dire que, dans les civilisations qui possèdent le caractère traditionnel, l'intuition intellectuelle est au principe de tout ; en d'autres termes, c'est la pure doctrine métaphysique qui constitue l'essentiel, et tout le reste s'y rattache à titre de conséquences ou d'applications aux divers ordres de réalités contingentes. Il en est ainsi notamment pour les institutions sociales ; et, d'autre part, la même chose est vraie aussi en ce qui concerne les sciences, c'est-à-dire les connaissances se rapportant au domaine du relatif, et qui, dans de telles civilisations, ne peuvent être envisagées que comme de simples dépendances et en quelque sorte comme des prolongements ou des reflets de la connaissance absolue et principielle. Ainsi, la véritable hiérarchie est partout et toujours observée : le relatif n'est point tenu pour inexistant, ce qui serait absurde ; il est pris en considération dans la mesure où il mérite de l'être, mais il est mis à sa juste place, qui ne peut être qu'une place secondaire et subordonnée ; et, dans ce relatif même, il y a des degrés fort divers, selon qu'il s'agit de choses plus ou moins éloignées du domaine des principes.

Il y a donc, en ce qui concerne les sciences, deux conceptions radicalement différentes et même incompatibles entre elles, que nous pouvons appeler la conception traditionnelle et la conception moderne ; nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion à ces « sciences traditionnelles » qui existèrent dans l'antiquité et au moyen âge, qui existent toujours en Orient, mais dont l'idée même est totalement étrangère aux Occidentaux de nos jours. Il faut ajouter que chaque civilisation a eu des « sciences traditionnelles » d'un type particulier, lui appartenant en propre, car, ici, nous ne sommes plus dans l'ordre des principes universels, auquel se rapporte seule la métaphysique pure, mais dans l'ordre des adaptations, où, par là même qu'il s'agit d'un domaine contingent, il doit être tenu compte de l'ensemble des conditions, mentales et autres, qui sont celles de tel peuple déterminé, et nous dirons même de telle période de l'existence de ce peuple, puisque nous avons vu plus haut qu'il y a des époques où des « réadaptations » deviennent nécessaires. Ces « réadaptations » ne sont que des changements de forme, qui ne touchent en rien à l'essence même de la tradition ; pour la doctrine métaphysique, l'expression seule peut être modifiée, d'une façon qui est assez comparable à la traduction d'une langue dans une autre ; quelles que soient les formes dont elle s'enveloppe pour s'exprimer dans la mesure où cela est possible, il n'y a absolument qu'une métaphysique, comme il n'y a qu'une vérité. Mais, quand on passe aux applications, le cas est naturellement différent : avec les sciences, aussi bien qu'avec les institutions sociales, nous sommes dans le monde de la forme et de la multiplicité ; c'est pourquoi l'on peut dire que d'autres formes constituent véritablement d'autres sciences, même si elles ont, au moins partiellement, le même objet. Les logiciens ont l'habitude de regarder une science comme entièrement définie par son objet, ce qui est inexact par excès de simplification ; le point de vue sous lequel cet objet est envisagé doit aussi entrer dans la définition de la science. Il y a une multitude indéfinie de sciences possibles ; il peut arriver que plusieurs sciences étudient les mêmes choses, mais sous des aspects tellement différents, donc par des méthodes et avec des intentions tellement différentes aussi, qu'elles n'en sont pas moins des sciences réellement distinctes. Ce cas peut, en particulier, se présenter pour les « sciences traditionnelles » de civilisations diverses, qui, bien que comparables entre elles, ne sont pourtant pas toujours assimilables les unes aux autres, et, souvent, ne pourraient qu'abusivement être désignées par les mêmes noms. La différence est encore beaucoup plus considérable, cela va de soi, si, au lieu d'établir une comparaison entre des « sciences traditionnelles », qui du moins ont toutes le même caractère fondamental, on veut comparer ces sciences, d'une façon générale, aux sciences telles que les modernes les conçoivent ; à première vue, il peut sembler parfois que l'objet soit le même de part et d'autre, et pourtant la connaissance que les deux sortes de sciences donnent respectivement de cet objet est tellement autre, qu'on hésite, après plus ample examen, à affirmer encore l'identité, même sous un certain rapport seulement.

Quelques exemples ne seront pas inutiles pour faire mieux comprendre ce dont il s'agit ; et, tout d'abord, nous prendrons un exemple d'une portée très étendue, celui de la « physique » telle qu'elle est comprise par les anciens et par les modernes ; il n'est d'ailleurs aucunement besoin, dans ce cas, de sortir du monde occidental pour voir la différence profonde qui sépare les deux conceptions. Le terme de « physique », dans son acception première et étymologique, ne signifie pas autre chose que « science de la nature », sans aucune restriction ; c'est donc la science qui concerne les lois les

plus générales du « devenir », car « nature » et « devenir » sont au fond synonymes, et c'est bien ainsi que l'entendaient les Grecs, et notamment Aristote ; s'il existe des sciences plus particulières se rapportant au même ordre, elles ne sont alors que des « spécifications » de la physique pour tel ou tel domaine plus étroitement déterminé. Il y a donc déjà quelque chose d'assez significatif dans la déviation que les modernes ont fait subir à ce mot de « physique » en l'employant pour désigner exclusivement une science particulière parmi d'autres sciences qui, toutes, sont également des sciences de la nature ; ce fait se rattache à la fragmentation que nous avons déjà signalée comme un des caractères de la science moderne, à cette « spécialisation » engendrée par l'esprit d'analyse, et poussée au point de rendre véritablement inconcevable, pour ceux qui en subissent l'influence, une science portant sur la nature considérée dans son ensemble. On n'a pas été sans remarquer assez souvent quelques-uns des inconvénients de cette « spécialisation », et surtout l'étrécissement de vues qui en est une conséquence inévitable ; mais il semble que ceux mêmes qui s'en rendaient compte le plus nettement se soient cependant résignés à la regarder comme un mal nécessaire, en raison de l'accumulation des connaissances de détail que nul homme ne saurait embrasser d'un seul coup d'œil ; ils n'ont pas compris, d'une part, que ces connaissances de détail sont insignifiantes en elles-mêmes et ne valent pas qu'on leur sacrifie une connaissance synthétique qui, même en se bornant encore au relatif, est d'un ordre beaucoup plus élevé, et, d'autre part, que l'impossibilité où l'on se trouve d'unifier leur multiplicité vient seulement de ce qu'on s'est interdit de les rattacher à un principe supérieur, de ce qu'on s'est obstiné à procéder par en bas et de l'extérieur, alors qu'il aurait fallu faire tout le contraire pour avoir une science possédant une réelle valeur spéculative.

Si l'on veut comparer la physique ancienne, non pas à ce que les modernes désignent par le même mot, mais à l'ensemble des sciences de la nature telles qu'elles sont actuellement constituées, car c'est là ce qui devrait y correspondre en réalité, il y a donc lieu de noter, comme première différence, la division en multiples « spécialités » qui sont pour ainsi dire étrangères les unes aux autres. Pourtant, ce n'est là que le côté le plus extérieur de la question, et il ne faudrait pas penser que, en réunissant toutes ces sciences spéciales, on obtiendrait un équivalent de l'ancienne physique. La vérité est que le point de vue est tout autre, et c'est ici que nous voyons apparaître la différence essentielle entre les deux conceptions dont nous parlions tout à l'heure : la conception traditionnelle, disions-nous, rattache toutes les sciences aux principes comme autant d'applications particulières, et c'est ce rattachement que n'admet pas la conception moderne. Pour Aristote, la physique n'était que « seconde » par rapport à la métaphysique, c'est-à-dire qu'elle en était dépendante, qu'elle n'était au fond qu'une application, au domaine de la nature, des principes supérieurs à la nature et qui se reflètent dans ses lois ; et l'on peut en dire autant de la « cosmologie » du moyen âge. La conception moderne, au contraire, prétend rendre les sciences indépendantes, en niant tout ce qui les dépasse, ou tout au moins en le déclarant « inconnaissable » et en refusant d'en tenir compte, ce qui revient encore à le nier pratiquement ; cette négation existait en fait bien longtemps avant qu'on ait songé à l'ériger en théorie systématique sous des noms tels que ceux de « positivisme » et d'« agnosticisme », car on peut dire qu'elle est véritablement au point de départ de toute la science moderne. Seulement, ce n'est guère qu'au XIX^e siècle qu'on a vu des hommes se faire gloire de leur ignorance, car se proclamer « agnostique » n'est point autre chose que cela, et prétendre interdire à tous la connaissance de ce qu'ils ignoraient eux-mêmes ; et cela marquait une étape de plus dans la déchéance intellectuelle de l'Occident.

En voulant séparer radicalement les sciences de tout principe supérieur sous prétexte d'assurer leur indépendance, la conception moderne leur enlève toute signification profonde et même tout intérêt véritable au point de vue de la connaissance, et elle ne peut aboutir qu'à une impasse, puisqu'elle les enferme dans un domaine irrémédiablement borné¹. Le développement qui s'effectue à l'intérieur de ce domaine n'est d'ailleurs pas un approfondissement comme certains se l'imaginent ; il demeure au contraire tout superficiel, et ne consiste qu'en cette dispersion dans le détail que nous avons déjà

1. On pourra remarquer qu'il s'est produit quelque chose d'analogue dans l'ordre social, où les modernes ont prétendu séparer le temporel du spirituel ; il ne s'agit pas de contester qu'il y ait là deux choses distinctes, puisqu'elles se rapportent effectivement à des domaines différents, aussi bien que dans le cas de la métaphysique et des sciences ; mais, par une erreur inhérente à l'esprit analytique, on oublie que distinction ne veut point dire séparation ; par là, le pouvoir temporel perd sa légitimité, et la même chose, dans l'ordre intellectuel, pourrait être dite en ce qui concerne les sciences.

signalée, en une analyse aussi stérile que pénible, et qui peut se poursuivre indéfiniment sans qu'on avance d'un seul pas dans la voie de la véritable connaissance. Aussi n'est-ce point pour elle-même, il faut bien le dire, que les Occidentaux, en général, cultivent la science ainsi entendue : ce qu'ils ont surtout en vue, ce n'est point une connaissance, même inférieure ; ce sont des applications pratiques, et, pour se convaincre qu'il en est bien ainsi, il n'y a qu'à voir avec quelle facilité la plupart de nos contemporains confondent science et industrie, et combien nombreux sont ceux pour qui l'ingénieur représente le type même du savant ; mais ceci se rapporte à une autre question, que nous aurons à traiter plus complètement dans la suite.

La science, en se constituant à la façon moderne, n'a pas perdu seulement en profondeur, mais aussi, pourrait-on dire, en solidité, car le rattachement aux principes la faisait participer de l'immutabilité de ceux-ci dans toute la mesure où son objet même le permettait, tandis que, enfermée exclusivement dans le monde du changement, elle n'y trouve plus rien de stable, aucun point fixe où elle puisse s'appuyer ; ne partant plus d'aucune certitude absolue, elle en est réduite à des probabilités et à des approximations, ou à des constructions purement hypothétiques qui ne sont que l'œuvre de la fantaisie individuelle. Aussi, même s'il arrive accidentellement que la science moderne aboutisse, par une voie très détournée, à certains résultats qui semblent s'accorder avec quelques données des anciennes « sciences traditionnelles », on aurait le plus grand tort d'y voir une confirmation dont ces données n'ont nul besoin ; et ce serait perdre son temps que de vouloir concilier des points de vue totalement différents, ou établir une concordance avec des théories hypothétiques qui, peut-être, se trouveront entièrement discréditées dans peu d'années ¹. Les choses dont il s'agit ne peuvent en effet, pour la science actuelle, appartenir qu'au domaine des hypothèses, alors que, pour les « sciences traditionnelles », elles étaient bien autre chose et se présentaient comme des conséquences indubitables de vérités connues intuitivement, donc infailliblement, dans l'ordre métaphysique ². C'est d'ailleurs une singulière illusion, propre à l'« expérimentalisme » moderne, que de croire qu'une théorie peut être prouvée par les faits, alors que, en réalité, les mêmes faits peuvent toujours s'expliquer également par plusieurs théories différentes, et que certains des promoteurs de la méthode expérimentale, comme Claude Bernard, ont reconnu eux-mêmes qu'ils ne pouvaient les interpréter qu'à l'aide d'« idées préconçues », sans lesquelles ces faits demeureraient des « faits bruts », dépourvus de toute signification et de toute valeur scientifique.

Puisque nous en sommes venu à parler d'« expérimentalisme », nous devons en profiter pour répondre à une question qui peut se poser à ce sujet, et qui est celle-ci : pourquoi les sciences proprement expérimentales ont-elles reçu, dans la civilisation moderne, un développement qu'elles n'ont jamais eu dans d'autres civilisations ? C'est que ces sciences sont celles du monde sensible, celles de la matière, et c'est aussi qu'elles sont celles qui donnent lieu aux applications pratiques les plus immédiates ; leur développement, s'accompagnant de ce que nous appellerions volontiers la « superstition du fait », correspond donc bien aux tendances spécifiquement modernes, alors que, par contre, les époques précédentes n'avaient pu y trouver des motifs d'intérêt suffisants pour s'y attacher ainsi au point de négliger les connaissances d'ordre supérieur. Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit point, dans notre pensée, de déclarer illégitime en elle-même une connaissance quelconque, même inférieure ; ce qui est illégitime, c'est seulement l'abus qui se produit lorsque des choses de ce genre absorbent toute l'activité humaine, ainsi que nous le voyons actuellement. On pourrait même concevoir que, dans une civilisation normale, des sciences constituées par une méthode expérimentale soient, aussi bien que d'autres, rattachées aux principes et pourvues ainsi d'une réelle valeur spéculative ; en fait, si ce cas ne semble pas s'être présenté, c'est que l'attention s'est portée de préférence d'un autre côté, et aussi que, alors même qu'il s'agissait d'étudier le monde sensible dans la mesure où il pouvait paraître intéressant de le faire, les données traditionnelles permettaient d'entreprendre plus favorablement cette étude par d'autres méthodes et à un autre point de vue.

1. La même observation vaut, au point de vue religieux, à l'égard d'une certaine « apologétique » qui prétend se mettre d'accord avec les résultats de la science moderne, travail parfaitement illusoire et toujours à refaire, qui présente d'ailleurs le grave danger de paraître solidariser la religion avec des conceptions changeantes et éphémères, dont elle doit demeurer totalement indépendante.

2. Il serait facile de donner ici des exemples ; nous citerons seulement, comme un des plus frappants, la différence de caractère des conceptions concernant l'éther dans la cosmologie hindoue et dans la physique moderne.

Nous disions plus haut qu'un des caractères de l'époque actuelle, c'est l'exploitation de tout ce qui avait été négligé jusque là comme n'ayant qu'une importance trop secondaire pour que les hommes y consacrent leur activité, et qui devait cependant être développé aussi avant la fin de ce cycle, puisque ces choses avaient leur place parmi les possibilités qui y étaient appelées à la manifestation ; ce cas est précisément, en particulier, celui des sciences expérimentales qui ont vu le jour en ces derniers siècles. Il est même certaines sciences modernes qui représentent véritablement, au sens le plus littéral, des « résidus » de sciences anciennes, aujourd'hui incomprises : c'est la partie la plus inférieure de ces dernières qui, s'isolant et se détachant de tout le reste dans une période de décadence, s'est grossièrement matérialisée, puis a servi de point de départ à un développement tout différent, dans un sens conforme aux tendances modernes, de façon à aboutir à la constitution de sciences qui n'ont réellement plus rien de commun avec celles qui les ont précédées. C'est ainsi que, par exemple, il est faux de dire, comme on le fait habituellement, que l'astrologie et l'alchimie sont devenues respectivement l'astronomie et la chimie modernes, bien qu'il y ait dans cette opinion une certaine part de vérité au point de vue simplement historique, part de vérité qui est exactement celle que nous venons d'indiquer : si les dernières de ces sciences procèdent en effet des premières en un certain sens, ce n'est point par « évolution » ou « progrès » comme on le prétend, mais au contraire par dégénérescence ; et ceci appelle encore quelques explications.

Il faut remarquer, tout d'abord, que l'attribution de significations distinctes aux termes d'« astrologie » et d'« astronomie » est relativement récente ; chez les Grecs, ces deux mots étaient employés indifféremment pour désigner tout l'ensemble de ce à quoi l'un et l'autre s'appliquent maintenant. Il semble donc, à première vue, qu'on ait encore affaire dans ce cas à une de ces divisions par « spécialisation » qui se sont établies entre ce qui n'était primitivement que des parties d'une science unique ; mais ce qu'il y a ici de particulier, c'est que, tandis qu'une de ces parties, celle qui représentait le côté le plus matériel de la science en question, prenait un développement indépendant, l'autre partie, par contre, disparaissait entièrement. Cela est tellement vrai qu'on ne sait plus aujourd'hui ce que pouvait être l'astrologie ancienne, et que ceux mêmes qui ont essayé de la reconstituer ne sont arrivés qu'à de véritables contrefaçons, soit en voulant en faire l'équivalent d'une science expérimentale moderne, avec intervention des statistiques et du calcul des probabilités, ce qui procède d'un point de vue qui ne pouvait en aucune façon être celui de l'antiquité ou du moyen âge, soit en s'appliquant exclusivement à restaurer un « art divinatoire » qui ne fut guère qu'une déviation de l'astrologie en voie de disparition, et où l'on pourrait voir tout au plus une application très inférieure et assez peu digne de considération, ainsi qu'il est encore possible de le constater dans les civilisations orientales.

Le cas de la chimie est peut-être encore plus net et plus caractéristique ; et, pour ce qui est de l'ignorance des modernes à l'égard de l'alchimie, elle est au moins aussi grande qu'en ce qui concerne l'astrologie. La véritable alchimie était essentiellement une science d'ordre cosmologique, et, en même temps, elle était applicable aussi à l'ordre humain, en vertu de l'analogie du « macrocosme » et du « microcosme » ; en outre, elle était constituée expressément en vue de permettre une transposition dans le domaine purement spirituel, qui conférait à ses enseignements une valeur symbolique et une signification supérieure, et qui en faisait un des types les plus complets des « sciences traditionnelles ». Ce qui a donné naissance à la chimie moderne, ce n'est point cette alchimie avec laquelle elle n'a en somme aucun rapport ; c'en est une déformation, une déviation au sens le plus rigoureux du mot, déviation à laquelle donna lieu, peut-être dès le moyen âge, l'incompréhension de certains, qui, incapables de pénétrer le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre et, croyant qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation plus ou moins désordonnée. Ce sont ceux-là, que les alchimistes qualifiaient ironiquement de « souffleurs » et de « brûleurs de charbon », qui furent les véritables précurseurs des chimistes actuels ; et c'est ainsi que la science moderne s'édifie à l'aide des débris des sciences anciennes, avec les matériaux rejetés par celles-ci et abandonnés aux ignorants et aux « profanes ». Ajoutons encore que les soi-disant rénovateurs de l'alchimie, comme il s'en trouve quelques-uns parmi nos contemporains, ne font de leur côté que prolonger cette même déviation, et que leurs recherches sont tout aussi éloignées de l'alchimie traditionnelle que celles des astrologues auxquels nous faisons allusion tout à l'heure le sont de l'ancienne astrologie ; et c'est pourquoi nous avons le droit d'affirmer que les « sciences traditionnelles » de l'Occident sont vraiment perdues pour les modernes.

Nous nous bornerons à ces quelques exemples ; il serait cependant facile d'en donner encore d'autres, pris dans des ordres quelque peu différents, et montrant partout la même dégénérescence. On pourrait ainsi faire voir que la psychologie telle qu'on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire l'étude des phénomènes mentaux comme tels, est un produit naturel de l'empirisme anglo-saxon et de l'esprit du XVIII^e siècle, et que le point de vue auquel elle correspond était si négligeable pour les anciens que, s'il leur arrivait parfois de l'envisager incidemment, ils n'auraient en tout cas jamais songé à en faire une science spéciale ; tout ce qu'il peut y avoir de valable là-dedans se trouvait, pour eux, transformé et assimilé dans des points de vue supérieurs. Dans un tout autre domaine, on pourrait montrer aussi que les mathématiques modernes ne représentent pour ainsi dire que l'écorce de la mathématique pythagoricienne, son côté purement « exotérique » ; l'idée ancienne des nombres est même devenue absolument inintelligible aux modernes, parce que, là aussi, la partie supérieure de la science, celle qui lui donnait, avec le caractère traditionnel, une valeur proprement intellectuelle, a totalement disparu ; et ce cas est assez comparable à celui de l'astrologie. Mais nous ne pouvons passer en revue toutes les sciences les unes après les autres, ce qui serait plutôt fastidieux ; nous pensons en avoir dit assez pour faire comprendre la nature du changement auquel les sciences modernes doivent leur origine, et qui est tout le contraire d'un « progrès », qui est une véritable régression de l'intelligence ; et nous allons maintenant revenir à des considérations d'ordre général sur le rôle respectif des « sciences traditionnelles » et des sciences modernes, sur la différence profonde qui existe entre la véritable destination des unes et des autres.

Une science quelconque, suivant la conception traditionnelle, a moins son intérêt en elle-même qu'en ce qu'elle est comme un prolongement ou une branche secondaire de la doctrine, dont la partie essentielle est constituée, comme nous l'avons dit, par la métaphysique pure ¹. En effet, si toute science est assurément légitime, pourvu qu'elle n'occupe que la place qui lui convient réellement en raison de sa nature propre, il est cependant facile de comprendre que, pour quiconque possède une connaissance d'ordre supérieur, les connaissances inférieures perdent forcément beaucoup de leur intérêt, et que même elles n'en gardent qu'en fonction, si l'on peut dire, de la connaissance principielle, c'est-à-dire dans la mesure où, d'une part, elles reflètent celle-ci dans tel ou tel domaine contingent, et où, d'autre part, elles sont susceptibles de conduire vers cette même connaissance principielle, qui, dans le cas que nous envisageons, ne peut jamais être perdue de vue ni sacrifiée à des considérations plus ou moins accidentelles. Ce sont là les deux rôles complémentaires qui appartiennent en propre aux « sciences traditionnelles » : d'un côté, comme applications de la doctrine, elles permettent de relier entre eux tous les ordres de réalité, de les intégrer dans l'unité de la synthèse totale ; de l'autre, elles sont, pour certains tout au moins, et en conformité avec les aptitudes de ceux-ci, une préparation à une connaissance plus haute, une sorte d'acheminement vers cette dernière, et, dans leur répartition hiérarchique selon les degrés d'existence auxquels elles se rapportent, elles constituent alors comme autant d'échelons à l'aide desquels il est possible de s'élever jusqu'à l'intellectualité pure ². Il n'est que trop évident que les sciences modernes ne peuvent, à aucun degré, remplir ni l'un ni l'autre de ces deux rôles ; c'est pourquoi elles ne sont et ne peuvent être que de la « science profane », tandis que les « sciences traditionnelles », par leur rattachement aux principes métaphysiques, sont incorporées d'une façon effective à la « science sacrée ».

La coexistence des deux rôles que nous venons d'indiquer n'implique d'ailleurs ni contradiction ni cercle vicieux, contrairement à ce que pourraient penser ceux qui n'envisagent les choses que superficiellement ; et c'est là encore un point sur lequel il nous faut insister quelque peu. On pourrait dire qu'il y a là deux points de vue, l'un descendant et l'autre ascendant, dont le premier correspond à un développement de la connaissance partant des principes pour aller à des applications de plus en plus éloignées de ceux-ci, et le second à une acquisition graduelle de cette même connaissance en procédant de l'inférieur au supérieur, ou encore, si l'on préfère, de l'extérieur à l'intérieur. La

1. C'est ce qu'exprime par exemple une dénomination comme celle d'*upavêda*, appliquée dans l'Inde à certaines « sciences traditionnelles », et indiquant leur subordination par rapport au *Vêda*, c'est-à-dire à la connaissance sacrée par excellence.

2. Dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, nous avons indiqué le symbolisme de l'échelle dont, suivant diverses traditions, les échelons correspondent à certaines sciences en même temps qu'à des états de l'être, ce qui implique nécessairement que ces sciences, au lieu d'être envisagées d'une manière toute « profane » comme chez les modernes, donnaient lieu à une transposition leur conférant une portée véritablement « initiatique ».

question n'est donc pas de savoir si les sciences doivent être constituées de bas en haut ou de haut en bas, s'il faut, pour qu'elles soient possibles, prendre comme point de départ la connaissance des principes ou, au contraire, celle du monde sensible ; cette question, qui peut se poser au point de vue de la philosophie « profane », et qui semble avoir été posée en fait dans ce domaine, plus ou moins explicitement, par l'antiquité grecque, cette question, disons-nous, n'existe pas pour la « science sacrée », qui ne peut partir que des principes universels ; et ce qui lui enlève ici toute raison d'être, c'est le rôle premier de l'intuition intellectuelle, qui est la plus immédiate de toutes les connaissances, aussi bien que la plus élevée, et qui est absolument indépendante de l'exercice de toute faculté d'ordre sensible ou même rationnel. Les sciences ne peuvent être constituées valablement, en tant que « sciences sacrées », que par ceux qui, avant tout, possèdent pleinement la connaissance principielle, et qui, par là, sont seuls qualifiés pour réaliser, conformément à l'orthodoxie traditionnelle la plus rigoureuse, toutes les adaptations requises par les circonstances de temps et de lieu. Seulement, lorsque les sciences sont ainsi constituées, leur enseignement peut suivre un ordre inverse : elles sont en quelque sorte comme des « illustrations » de la doctrine pure, qui peuvent la rendre plus aisément accessible à certains esprits ; et, par là même qu'elles concernent le monde de la multiplicité, la diversité presque indéfinie de leurs points de vue peut convenir à la non moins grande diversité des aptitudes individuelles de ces esprits, dont l'horizon est encore borné à ce même monde de la multiplicité ; les voies possibles pour atteindre la connaissance peuvent être extrêmement différentes au plus bas degré, et elles vont ensuite en s'unifiant de plus en plus à mesure qu'on parvient à des stades plus élevés. Ce n'est pas qu'aucun de ces degrés préparatoires soit d'une nécessité absolue, puisque ce ne sont là que des moyens contingents et sans commune mesure avec le but à atteindre ; il se peut même que certains, parmi ceux en qui domine la tendance contemplative, s'élèvent à la véritable intuition intellectuelle d'un seul coup et sans le secours de tels moyens ¹ ; mais ce n'est là qu'un cas plutôt exceptionnel, et, le plus habituellement, il y a ce qu'on peut appeler une nécessité de convenance à procéder dans le sens ascendant. On peut également, pour faire comprendre ceci, se servir de l'image traditionnelle de la « roue cosmique » : la circonférence n'existe en réalité que par le centre ; mais les êtres qui sont sur la circonférence doivent forcément partir de celle-ci, ou plus précisément du point de celle-ci où ils sont placés, et suivre le rayon pour aboutir au centre. D'ailleurs, en vertu de la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, les vérités d'un ordre inférieur peuvent être considérées comme un symbole de celles des ordres supérieurs, et, par suite, servir de « support » pour arriver analogiquement à la connaissance de ces dernières ² ; c'est là ce qui confère à toute science un sens supérieur ou « anagogique », plus profond que celui qu'elle possède par elle-même, et ce qui peut lui donner le caractère d'une véritable « science sacrée ».

Toute science, disons-nous, peut revêtir ce caractère, quel que soit son objet, à la seule condition d'être constituée et envisagée selon l'esprit traditionnel ; il y a lieu seulement de tenir compte en cela des degrés d'importance de ces sciences, suivant le rang hiérarchique des réalités diverses auxquelles elles se rapportent ; mais, à un degré ou à un autre, leur caractère et leur fonction sont essentiellement les mêmes dans la conception traditionnelle. Ce qui est vrai ici de toute science l'est même également de tout art, en tant que celui-ci peut avoir une valeur proprement symbolique qui le rend apte à fournir des « supports » pour la méditation, et aussi en tant que ses règles sont, comme les lois dont la connaissance est l'objet des sciences, des reflets et des applications des principes fondamentaux ; et il y a ainsi, en toute civilisation normale, des « arts traditionnels », qui ne sont pas moins inconnus des Occidentaux modernes que les « sciences traditionnelles » ³. La vérité est qu'il n'existe pas en réalité un « domaine profane », qui s'opposerait d'une certaine façon au « domaine sacré » ; il existe seulement un « point de vue profane », qui n'est proprement rien d'autre que le point de vue de

1. C'est pourquoi, suivant la doctrine hindoue, les *Brâhmanes* doivent tenir leur esprit constamment dirigé vers la connaissance suprême, tandis que les *Kshatriyas* doivent plutôt s'appliquer à l'étude successive des diverses étapes par lesquelles on y parvient graduellement.

2. C'est le rôle que joue, par exemple, le symbolisme astronomique si fréquemment employé dans les différentes doctrines traditionnelles ; et ce que nous disons ici peut faire entrevoir la véritable nature d'une science telle que l'astrologie ancienne.

3. L'art des constructeurs du moyen âge peut être mentionné comme un exemple particulièrement remarquable de ces « arts traditionnels », dont la pratique impliquait d'ailleurs la connaissance réelle des sciences correspondantes.

l'ignorance ¹. C'est pourquoi la « science profane », celle des modernes, peut à juste titre, ainsi que nous l'avons déjà dit ailleurs, être regardée comme un « savoir ignorant » : savoir d'ordre inférieur, qui se tient tout entier au niveau de la plus basse réalité, et savoir ignorant de tout ce qui le dépasse, ignorant de toute fin supérieure à lui-même, comme de tout principe qui pourrait lui assurer une place légitime, si humble soit-elle, parmi les divers ordres de la connaissance intégrale ; enfermée irrémédiablement dans le domaine relatif et borné où elle a voulu se proclamer indépendante, ayant ainsi coupé elle-même toute communication avec la vérité transcendante et avec la connaissance suprême, ce n'est plus qu'une science vaine et illusoire, qui, à vrai dire, ne vient de rien et ne conduit à rien.

Cet exposé permettra de comprendre tout ce qui manque au monde moderne sous le rapport de la science, et comment cette même science dont il est si fier ne représente qu'une simple déviation et comme un déchet de la science véritable, qui, pour nous, s'identifie entièrement à ce que nous avons appelé la « science sacrée » ou la « science traditionnelle ». La science moderne, procédant d'une limitation arbitraire de la connaissance à un certain ordre particulier, et qui est le plus inférieur de tous, celui de la réalité matérielle ou sensible, a perdu, du fait de cette limitation et des conséquences qu'elle entraîne immédiatement, toute valeur intellectuelle, du moins si l'on donne à l'intellectualité la plénitude de son vrai sens, si l'on se refuse à partager l'erreur « rationaliste », c'est-à-dire à assimiler l'intelligence pure à la raison, ou, ce qui revient au même, à nier l'intuition intellectuelle. Ce qui est au fond de cette erreur, comme d'une grande partie des autres erreurs modernes, ce qui est à la racine même de toute la déviation de la science telle que nous venons de l'expliquer, c'est ce qu'on peut appeler l'« individualisme », qui ne fait qu'un avec l'esprit antitraditionnel lui-même, et dont les manifestations multiples, dans tous les domaines, constituent un des facteurs les plus importants du désordre de notre époque ; c'est cet « individualisme » que nous devons maintenant examiner de plus près.

1. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer des faits comme celui-ci : une des sciences les plus « sacrées », la cosmogonie, qui a sa place comme telle dans tous les Livres inspirés, y compris la Bible hébraïque, est devenue, pour les modernes, l'objet des hypothèses les plus purement « profanes » ; le domaine de la science est bien le même dans les deux cas, mais le point de vue est totalement différent.

L'individualisme

Ce que nous entendons par « individualisme », c'est la négation de tout principe supérieur à l'individualité, et, par suite, la réduction de la civilisation, dans tous les domaines, aux seuls éléments purement humains ; c'est donc, au fond, la même chose que ce qui a été désigné à l'époque de la Renaissance sous le nom d'« humanisme », comme nous l'avons dit plus haut, et c'est aussi ce qui caractérise proprement ce que nous appelions tout à l'heure le « point de vue profane ». Tout cela, en somme, n'est qu'une seule et même chose sous des désignations diverses ; et nous avons dit encore que cet esprit « profane » se confond avec l'esprit antitraditionnel, en lequel se résument toutes les tendances spécifiquement modernes. Ce n'est pas, sans doute, que cet esprit soit entièrement nouveau ; il a eu déjà, à d'autres époques, des manifestations plus ou moins accentuées, mais toujours limitées et aberrantes, et qui ne s'étaient jamais étendues à tout l'ensemble d'une civilisation comme elles l'ont fait en Occident au cours de ces derniers siècles. Ce qui ne s'était jamais vu jusqu'ici, c'est une civilisation édifiée tout entière sur quelque chose de purement négatif, sur ce qu'on pourrait appeler une absence de principe ; c'est là, précisément, ce qui donne au monde moderne son caractère anormal, ce qui en fait une sorte de monstruosité, explicable seulement si on le considère comme correspondant à la fin d'une période cyclique, suivant ce que nous avons expliqué tout d'abord. C'est donc bien l'individualisme, tel que nous venons de le définir, qui est la cause déterminante de la déchéance actuelle de l'Occident, par là même qu'il est en quelque sorte le moteur du développement exclusif des possibilités les plus inférieures de l'humanité, de celles dont l'expansion n'exige l'intervention d'aucun élément supra-humain, et qui même ne peuvent se déployer complètement qu'en l'absence d'un tel élément, parce qu'elles sont à l'extrême opposé de toute spiritualité et de toute intellectualité vraie.

L'individualisme implique tout d'abord la négation de l'intuition intellectuelle, en tant que celle-ci est essentiellement une faculté supra-individuelle, et de l'ordre de connaissance qui est le domaine propre de cette intuition, c'est-à-dire de la métaphysique entendue dans son véritable sens. C'est pourquoi tout ce que les philosophes modernes désignent sous ce même nom de métaphysique, quand ils admettent quelque chose qu'ils appellent ainsi, n'a absolument rien de commun avec la métaphysique vraie : ce ne sont que constructions rationnelles ou hypothèses imaginatives, donc conceptions tout individuelles, et dont la plus grande partie, d'ailleurs, se rapporte simplement au domaine « physique », c'est-à-dire à la nature. Même s'il se rencontre là-dedans quelque question qui pourrait être rattachée effectivement à l'ordre métaphysique, la façon dont elle est envisagée et traitée la réduit encore à n'être que de la « pseudo-métaphysique », et rend du reste impossible toute solution réelle et valable ; il semble même que, pour les philosophes, il s'agisse de poser des « problèmes », fussent-ils artificiels et illusoire, bien plus que de les résoudre, ce qui est un des aspects du besoin désordonné de la recherche pour elle-même, c'est-à-dire de l'agitation la plus vaine dans l'ordre mental, aussi bien que dans l'ordre corporel. Il s'agit aussi, pour ces mêmes philosophes, d'attacher leur nom à un « système », c'est-à-dire à un ensemble de théories strictement borné et délimité, et qui soit bien à eux, qui ne soit rien d'autre que leur œuvre propre ; de là le désir d'être original à tout prix, même si la vérité doit être sacrifiée à cette originalité : mieux vaut, pour la renommée d'un philosophe, inventer une erreur nouvelle que de redire une vérité qui a déjà été exprimée par d'autres. Cette forme de l'individualisme, à laquelle on doit tant de « systèmes » contradictoires entre eux, quand ils ne le sont pas en eux-mêmes, se rencontre d'ailleurs tout aussi bien chez les savants et les artistes modernes ; mais c'est peut-être chez les philosophes qu'on peut voir le plus nettement l'anarchie intellectuelle qui en est l'inévitable conséquence.

Dans une civilisation traditionnelle, il est presque inconcevable qu'un homme prétende revendiquer la propriété d'une idée, et, en tout cas, s'il le fait, il s'enlève par là même tout crédit et toute autorité, car il la réduit ainsi à n'être qu'une sorte de fantaisie sans aucune portée réelle : si une idée est vraie, elle appartient également à tous ceux qui sont capables de la comprendre ; si elle est fautive, il n'y a pas à se faire gloire de l'avoir inventée. Une idée vraie ne peut être « nouvelle », car la vérité n'est pas un produit de l'esprit humain, elle existe indépendamment de nous, et nous avons seulement à la connaître ; en dehors de cette connaissance, il ne peut y avoir que l'erreur ; mais, au fond, les modernes se soucient-ils de la vérité, et savent-ils même encore ce qu'elle est ? Là aussi, les mots ont perdu leur sens, puisque certains, comme les « pragmatistes » contemporains, vont jusqu'à

donner abusivement ce nom de « vérité » à ce qui est tout simplement l'utilité pratique, c'est-à-dire à quelque chose qui est entièrement étranger à l'ordre intellectuel ; c'est, comme aboutissement logique de la déviation moderne, la négation même de la vérité, aussi bien que de l'intelligence dont elle est l'objet propre. Mais n'anticipons pas davantage, et, sur ce point, faisons seulement remarquer encore que le genre d'individualisme dont il vient d'être question est la source des illusions concernant le rôle des « grands hommes » ou soi-disant tels ; le « génie », entendu au sens « profane », est fort peu de chose en réalité, et il ne saurait en aucune manière suppléer au défaut de véritable connaissance.

Puisque nous avons parlé de la philosophie, nous signalerons encore, sans entrer dans tous les détails, quelques-unes des conséquences de l'individualisme dans ce domaine : la première de toutes fut, par la négation de l'intuition intellectuelle, de mettre la raison au-dessus de tout, de faire de cette faculté purement humaine et relative la partie supérieure de l'intelligence, ou même d'y réduire celle-ci tout entière ; c'est là ce qui constitue le « rationalisme », dont le véritable fondateur fut Descartes. Cette limitation de l'intelligence n'était d'ailleurs qu'une première étape ; la raison elle-même ne devait pas tarder à être rabaissée de plus en plus à un rôle surtout pratique, à mesure que les applications prendraient le pas sur les sciences qui pouvaient avoir encore un certain caractère spéculatif ; et, déjà, Descartes lui-même était, au fond, beaucoup plus préoccupé de ces applications pratiques que de la science pure. Mais ce n'est pas tout : l'individualisme entraîne inévitablement le « naturalisme », puisque tout ce qui est au-delà de la nature est, par là même, hors de l'atteinte de l'individu comme tel ; « naturalisme » ou négation de la métaphysique, ce n'est d'ailleurs qu'une seule et même chose, et, dès lors que l'intuition intellectuelle est méconnue, il n'y a plus de métaphysique possible ; mais, tandis que certains s'obstinent cependant à bâtir une « pseudo-métaphysique » quelconque, d'autres reconnaissent plus franchement cette impossibilité ; de là le « relativisme » sous toutes ses formes, que ce soit le « criticisme » de Kant ou le « positivisme » d'Auguste Comte ; et, la raison étant elle-même toute relative et ne pouvant s'appliquer valablement qu'à un domaine également relatif, il est bien vrai que le « relativisme » est le seul aboutissement logique du « rationalisme ». Celui-ci, du reste, devait arriver par là à se détruire lui-même : « nature » et « devenir », comme nous l'avons noté plus haut, sont en réalité synonymes ; un naturalisme conséquent avec lui-même ne peut donc être qu'une de ces « philosophies du devenir » dont nous avons déjà parlé, et dont le type spécifiquement moderne est l'« évolutionnisme » ; mais c'est précisément celui-ci qui devait finalement se retourner contre le « rationalisme », en reprochant à la raison de ne pouvoir s'appliquer adéquatement à ce qui n'est que changement et pure multiplicité, ni enfermer dans ses concepts l'indéfinie complexité des choses sensibles. Telle est en effet la position prise par cette forme de l'« évolutionnisme » qu'est l'« intuitionnisme » bergsonien, qui, bien entendu, n'est pas moins individualiste et antimétaphysique que le « rationalisme », et qui, s'il critique justement celui-ci, tombe encore plus bas en faisant appel à une faculté proprement infra-rationnelle, à une intuition sensible assez mal définie d'ailleurs, et plus ou moins mêlée d'imagination, d'instinct et de sentiment. Ce qui est bien significatif, c'est qu'ici il n'est même plus question de vérité, mais seulement de « réalité », réduite exclusivement au seul ordre sensible, et conçue comme quelque chose d'essentiellement mouvant et instable ; l'intelligence, avec de telles théories, est véritablement réduite à sa partie la plus basse, et la raison elle-même n'est plus admise qu'en tant qu'elle s'applique à façonner la matière pour des usages industriels. Après cela, il ne restait plus qu'un pas à faire : c'était la négation totale de l'intelligence et de la connaissance, la substitution de l'« utilité » à la « vérité » ; ce fut le « pragmatisme », auquel nous avons déjà fait allusion tout à l'heure ; et, ici, nous ne sommes même plus dans l'humain pur et simple comme avec le « rationalisme », nous sommes véritablement dans l'infra-humain, avec l'appel au « subconscient » qui marque le renversement complet de toute hiérarchie normale. Voilà, dans ses grandes lignes, la marche que devait fatalement suivre et qu'a effectivement suivie la philosophie « profane » livrée à elle-même, prétendant limiter toute connaissance à son propre horizon ; tant qu'il existait une connaissance supérieure, rien de semblable ne pouvait se produire, car la philosophie était du moins tenue de respecter ce qu'elle ignorait et ne pouvait le nier ; mais, lorsque cette connaissance supérieure eut disparu, sa négation, qui correspondait à l'état de fait, fut bientôt érigée en théorie, et c'est de là que procède toute la philosophie moderne.

Mais c'en est assez sur la philosophie, à laquelle il ne convient pas d'attribuer une importance excessive, quelle que soit la place qu'elle semble tenir dans le monde moderne ; au point de vue où

nous nous plaçons, elle est surtout intéressante en ce qu'elle exprime, sous une forme aussi nettement arrêtée que possible, les tendances de tel ou tel moment, bien plutôt qu'elle ne les crée véritablement ; et, si l'on peut dire qu'elle les dirige jusqu'à un certain point, ce n'est que secondairement et après coup. Ainsi, il est certain que toute la philosophie moderne a son origine chez Descartes ; mais l'influence que celui-ci a exercée sur son époque d'abord, puis sur celles qui suivirent, et qui ne s'est pas limitée aux seuls philosophes, n'aurait pas été possible si ses conceptions n'avaient pas correspondu à des tendances préexistantes, qui étaient en somme celles de la généralité de ses contemporains ; l'esprit moderne s'est retrouvé dans le cartésianisme et, à travers celui-ci, a pris de lui-même une conscience plus claire que celle qu'il avait eu jusque là. D'ailleurs, dans n'importe quel domaine, un mouvement aussi apparent que l'a été le cartésianisme sous le rapport philosophique est toujours une résultante plutôt qu'un véritable point de départ ; il n'est pas quelque chose de spontané, il est le produit de tout un travail latent et diffus ; si un homme comme Descartes est particulièrement représentatif de la déviation moderne, si l'on peut dire qu'il l'incarne en quelque sorte à un certain point de vue, il n'en est pourtant pas le seul ni le premier responsable, et il faudrait remonter beaucoup plus loin pour trouver les racines de cette déviation. De même, la Renaissance et la Réforme, qu'on regarde le plus souvent comme les premières grandes manifestations de l'esprit moderne, achevèrent la rupture avec la tradition beaucoup plus qu'elles ne la provoquèrent ; pour nous, le début de cette rupture date du XIV^e siècle, et c'est là, et non pas un ou deux siècles plus tard, qu'il faut, en réalité, faire commencer les temps modernes.

C'est sur cette rupture avec la tradition que nous devons encore insister, puisque c'est d'elle qu'est né le monde moderne, dont tous les caractères propres pourraient être résumés en un seul, l'opposition à l'esprit traditionnel ; et la négation de la tradition, c'est encore l'individualisme. Ceci, du reste, est en parfait accord avec ce qui précède, puisque, comme nous l'avons expliqué, c'est l'intuition intellectuelle et la doctrine métaphysique pure qui sont au principe de toute civilisation traditionnelle ; dès lors qu'on nie le principe, on en nie aussi toutes les conséquences, au moins implicitement, et ainsi tout l'ensemble de ce qui mérite vraiment le nom de tradition se trouve détruit par là même. Nous avons vu déjà ce qui s'est produit à cet égard en ce qui concerne les sciences ; nous n'y reviendrons donc pas, et nous envisagerons un autre côté de la question, où les manifestations de l'esprit antitraditionnel sont peut-être encore plus immédiatement visibles, parce qu'il s'agit ici de changements qui ont affecté directement la masse occidentale elle-même. En effet, les « sciences traditionnelles » du moyen âge étaient réservées à une élite plus ou moins restreinte, et certaines d'entre elles étaient même l'apanage exclusif d'écoles très fermées, constituant un « ésotérisme » au sens le plus strict du mot ; mais, d'autre part, il y avait aussi, dans la tradition, quelque chose qui était commun à tous indistinctement, et c'est de cette partie extérieure que nous voulons parler maintenant. La tradition occidentale était alors, extérieurement, une tradition de forme spécifiquement religieuse, représentée par le Catholicisme ; c'est donc dans le domaine religieux que nous allons avoir à envisager la révolte contre l'esprit traditionnel, révolte qui, lorsqu'elle a pris une forme définie, s'est appelée le Protestantisme ; et il est facile de se rendre compte que c'est bien là une manifestation de l'individualisme, à tel point qu'on pourrait dire que ce n'est rien d'autre que l'individualisme lui-même considéré dans son application à la religion. Ce qui fait le Protestantisme, comme ce qui fait le monde moderne, ce n'est qu'une négation, cette négation des principes qui est l'essence même de l'individualisme ; et l'on peut voir là encore un des exemples les plus frappants de l'état d'anarchie et de dissolution qui en est la conséquence.

Qui dit individualisme dit nécessairement refus d'admettre une autorité supérieure à l'individu, aussi bien qu'une faculté de connaissance supérieure à la raison individuelle ; les deux choses sont inséparables l'une de l'autre. Par conséquent, l'esprit moderne devait rejeter toute autorité spirituelle au vrai sens du mot, prenant sa source dans l'ordre supra-humain, et toute organisation traditionnelle, qui se base essentiellement sur une telle autorité, quelle que soit d'ailleurs la forme qu'elle revête, forme qui diffère naturellement suivant les civilisations. C'est ce qui arriva en effet à l'autorité de l'organisation qualifiée pour interpréter légitimement la tradition religieuse de l'Occident, le Protestantisme prétendit substituer ce qu'il appela le « libre examen », c'est-à-dire l'interprétation laissée à l'arbitraire de chacun, même des ignorants et des incompetents, et fondée uniquement sur l'exercice de la raison humaine. C'était donc, dans le domaine religieux, l'analogue de ce qu'allait être le « rationalisme » en philosophie ; c'était la porte ouverte à toutes les discussions,

à toutes les divergences, à toutes les déviations ; et le résultat fut ce qu'il devait être : la dispersion en une multitude toujours croissante de sectes, dont chacune ne représente que l'opinion particulière de quelques individus. Comme il était, dans ces conditions, impossible de s'entendre sur la doctrine, celle-ci passa vite au second plan, et c'est le côté secondaire de la religion, nous voulons dire la morale, qui prit la première place : de là cette dégénérescence en « moralisme » qui est si sensible dans le Protestantisme actuel. Il s'est produit là un phénomène parallèle à celui que nous avons signalé à l'égard de la philosophie ; la dissolution doctrinale, la disparition des éléments intellectuels de la religion, entraînait cette conséquence inévitable : partant du « rationalisme », on devait tomber au « sentimentalisme », et c'est dans les pays anglo-saxons qu'on en pourrait trouver les exemples les plus frappants. Ce dont il s'agit alors, ce n'est plus de religion, même amoindrie et déformée, c'est tout simplement de « religiosité », c'est-à-dire de vagues aspirations sentimentales qui ne se justifient par aucune connaissance réelle ; et à ce dernier stade correspondent des théories comme celle de l'« expérience religieuse » de William James, qui va jusqu'à voir dans le « subconscient » le moyen pour l'homme d'entrer en communication avec le divin. Ici, les derniers produits de la déchéance religieuse fusionnent avec ceux de la déchéance philosophique : l'« expérience religieuse » s'incorpore au « pragmatisme », au nom duquel on préconise l'idée d'un Dieu limité comme plus « avantageuse » que celle du Dieu infini, parce qu'on peut éprouver pour lui des sentiments comparables à ceux qu'on éprouve à l'égard d'un homme supérieur ; et, en même temps, par l'appel au « subconscient », on en arrive à rejoindre le spiritisme et toutes les « pseudo-religions » caractéristiques de notre époque, que nous avons étudiées dans d'autres ouvrages. D'un autre côté, la morale protestante, éliminant de plus en plus toute base doctrinale, finit par dégénérer en ce qu'on appelle la « morale laïque », qui compte parmi ses partisans les représentants de toutes les variétés du « Protestantisme libéral », aussi bien que les adversaires déclarés de toute idée religieuse ; au fond, chez les uns et les autres, ce sont les mêmes tendances qui prédominent, et la seule différence est que tous ne vont pas aussi loin dans le développement logique de tout ce qui s'y trouve impliqué.

En effet, la religion étant proprement une forme de la tradition, l'esprit antitraditionnel ne peut être qu'antireligieux ; il commence par dénaturer la religion, et, quand il le peut, il finit par la supprimer entièrement. Le Protestantisme est illogique en ce que, tout en s'efforçant d'« humaniser » la religion, il laisse encore subsister malgré tout, au moins en théorie, un élément supra-humain, qui est la révélation ; il n'ose pas pousser la négation jusqu'au bout, mais, en livrant cette révélation à toutes les discussions qui sont la conséquence d'interprétations purement humaines, il la réduit en fait à n'être bientôt plus rien ; et, quand on voit des gens qui, tout en persistant à se dire « chrétiens », n'admettent même plus la divinité du Christ, il est permis de penser que ceux-là, sans s'en douter peut-être, sont beaucoup plus près de la négation complète que du véritable Christianisme. De semblables contradictions, d'ailleurs, ne doivent pas étonner outre mesure, car elles sont, dans tous les domaines, un des symptômes de notre époque de désordre et de confusion, de même que la division incessante du Protestantisme n'est qu'une des nombreuses manifestations de cette dispersion dans la multiplicité qui, comme nous l'avons dit, se retrouve partout dans la vie et la science moderne. D'autre part, il est naturel que le Protestantisme, avec l'esprit de négation qui l'anime, ait donné naissance à cette « critique » dissolvante qui, dans les mains des prétendus « historiens des religions », est devenue une arme de combat contre toute religion, et qu'ainsi, tout en prétendant ne reconnaître d'autre autorité que celle des Livres sacrés, il ait contribué pour une large part à la destruction de cette même autorité, c'est-à-dire du minimum de tradition qu'il conservait encore ; la révolte contre l'esprit traditionnel, une fois commencée, ne pouvait s'arrêter à mi-chemin.

On pourrait faire ici une objection : n'aurait-il pas été possible que, tout en se séparant de l'organisation catholique, le Protestantisme, par là même qu'il admettait cependant les Livres sacrés, gardât la doctrine traditionnelle qui y est contenue ? C'est l'introduction du « libre examen » qui s'oppose absolument à une telle hypothèse, puisqu'elle permet toutes les fantaisies individuelles ; la conservation de la doctrine suppose d'ailleurs un enseignement traditionnel organisé, par lequel se maintient l'interprétation orthodoxe, et, en fait, cet enseignement, dans le monde occidental, s'identifiait au Catholicisme. Sans doute, il peut y avoir, dans d'autres civilisations, des organisations de formes très différentes de celle-là pour remplir la fonction correspondante ; mais c'est de la civilisation occidentale, avec ses conditions particulières, qu'il s'agit ici. On ne peut donc pas faire valoir que, par exemple, il n'existe dans l'Inde aucune institution comparable à la Papauté ; le cas est

tout différent, d'abord parce qu'on n'a pas affaire à une tradition de forme religieuse au sens occidental de ce mot, de sorte que les moyens par lesquels elle se conserve et se transmet ne peuvent pas être les mêmes, et ensuite parce que, l'esprit hindou étant tout autre que l'esprit européen, la tradition peut avoir par elle-même, dans le premier cas, une puissance qu'elle ne saurait avoir dans le second sans l'appui d'une organisation beaucoup plus strictement définie dans sa constitution extérieure. Nous avons déjà dit que la tradition occidentale, depuis le Christianisme, devait nécessairement être revêtue d'une forme religieuse ; il serait trop long d'en expliquer ici toutes les raisons, qui ne peuvent être pleinement comprises sans faire appel à des considérations assez complexes ; mais c'est là un état de fait dont on ne peut se refuser à tenir compte ¹, et, dès lors, il faut aussi admettre toutes les conséquences qui en résultent en ce qui concerne l'organisation appropriée à une semblable forme traditionnelle.

D'autre part, il est bien certain, comme nous l'indiquions aussi plus haut, que c'est dans le Catholicisme seul que s'est maintenu ce qui subsiste encore, malgré tout, d'esprit traditionnel en Occident ; est-ce à dire que, là du moins, on puisse parler d'une conservation intégrale de la tradition, à l'abri de toute atteinte de l'esprit moderne ? Malheureusement, il ne semble pas qu'il en soit ainsi ; ou, pour parler plus exactement, si le dépôt de la tradition est demeuré intact, ce qui est déjà beaucoup, il est assez douteux que le sens profond en soit encore compris effectivement, même par une élite peu nombreuse, dont l'existence se manifesterait sans doute par une action ou plutôt par une influence que, en fait, nous ne constatons nulle part. Il s'agit donc plus vraisemblablement de ce que nous appellerions volontiers une conservation à l'état latent, permettant toujours, à ceux qui en seront capables, de retrouver le sens de la tradition, quand bien même ce sens ne serait actuellement conscient pour personne ; et il y a d'ailleurs aussi, épars çà et là dans le monde occidental, en dehors du domaine religieux, beaucoup de signes ou de symboles qui proviennent d'anciennes doctrines traditionnelles, et que l'on conserve sans les comprendre. Dans de pareils cas, un contact avec l'esprit traditionnel pleinement vivant est nécessaire pour réveiller ce qui est ainsi plongé dans une sorte de sommeil, pour restaurer la compréhension perdue ; et, redisons le encore une fois, c'est en cela surtout que l'Occident aura besoin du secours de l'Orient s'il veut revenir à la conscience de sa propre tradition.

Ce que nous venons de dire se rapporte proprement aux possibilités que le Catholicisme, par son principe, porte en lui-même d'une façon constante et inaltérable ; ici, par conséquent, l'influence de l'esprit moderne se borne forcément à empêcher, pendant une période plus ou moins longue, que certaines choses soient effectivement comprises. Par contre, si l'on voulait, en parlant de l'état présent du Catholicisme, entendre par là la façon dont il est envisagé par la grande majorité de ses adhérents eux-mêmes, on serait bien obligé de constater une action plus positive de l'esprit moderne, si cette expression peut être employée pour quelque chose qui, en réalité, est essentiellement négatif. Ce que nous avons en vue à cet égard, ce ne sont pas seulement des mouvements assez nettement définis, comme celui auquel on a donné précisément le nom de « modernisme », et qui ne fut rien d'autre qu'une tentative, heureusement déjouée, d'infiltration de l'esprit protestant à l'intérieur de l'Église catholique elle-même ; c'est surtout un état d'esprit beaucoup plus général, plus diffus et plus difficilement saisissable, donc plus dangereux encore, d'autant plus dangereux même qu'il est souvent tout à fait inconscient chez ceux qui en sont affectés : on peut se croire sincèrement religieux et ne l'être nullement au fond, on peut même se dire « traditionaliste » sans avoir la moindre notion du véritable esprit traditionnel, et c'est là encore un des symptômes du désordre mental de notre époque. L'état d'esprit auquel nous faisons allusion est, tout d'abord, celui qui consiste, si l'on peut dire, à « minimiser » la religion, à en faire quelque chose que l'on met à part, à quoi on se contente d'assigner une place bien délimitée et aussi étroite que possible, quelque chose qui n'a aucune influence réelle sur le reste de l'existence, qui en est isolé par une sorte de cloison étanche ; est-il aujourd'hui beaucoup de catholiques qui aient, dans la vie courante, des façons de penser et d'agir sensiblement différentes de celles de leurs contemporains les plus « areligieux » ? C'est aussi l'ignorance à peu près complète au point de vue doctrinal, l'indifférence même à l'égard de tout ce qui s'y rapporte ; la religion, pour beaucoup, est simplement une affaire de « pratique », d'habitude, pour ne pas dire de routine, et l'on s'abstient soigneusement de chercher à y comprendre quoi que

1. Cet état doit d'ailleurs se maintenir, suivant la parole évangélique, jusqu'à la « consommation du siècle », c'est-à-dire jusqu'à la fin du cycle actuel.

ce soit, on en arrive même à penser qu'il est inutile de comprendre, ou peut-être qu'il n'y a rien à comprendre ; du reste, si l'on comprenait vraiment la religion, pourrait-on lui faire une place aussi médiocre parmi ses préoccupations ? La doctrine se trouve donc, en fait, oubliée ou réduite à presque rien, ce qui se rapproche singulièrement de la conception protestante, parce que c'est un effet des mêmes tendances modernes, opposées à toute intellectualité ; et ce qui est le plus déplorable, c'est que l'enseignement qui est donné généralement, au lieu de réagir contre cet état d'esprit, le favorise au contraire en ne s'y adaptant que trop bien : on parle toujours de morale, on ne parle presque jamais de doctrine, sous prétexte qu'on ne serait pas compris ; la religion, maintenant, n'est plus que du « moralisme », ou du moins il semble que personne ne veuille plus voir ce qu'elle est réellement, et qui est tout autre chose. Si l'on en arrive cependant à parler encore quelquefois de la doctrine, ce n'est trop souvent que pour la rabaisser en discutant avec des adversaires sur leur propre terrain « profane », ce qui conduit inévitablement à leur faire les concessions les plus injustifiées ; c'est ainsi, notamment, qu'on se croit obligé de tenir compte, dans une plus ou moins large mesure, des prétendus résultats de la « critique » moderne, alors que rien ne serait plus facile, en se plaçant à un autre point de vue, que d'en montrer toute l'inanité ; dans ces conditions, que peut-il rester effectivement du véritable esprit traditionnel ?

Cette digression, où nous avons été amené par l'examen des manifestations de l'individualisme dans le domaine religieux, ne nous semble pas inutile, car elle montre que le mal, à cet égard, est encore plus grave et plus étendu qu'on ne pourrait le croire à première vue ; et, d'autre part, elle ne nous éloigne guère de la question que nous envisageons, et à laquelle notre dernière remarque se rattache même directement, car c'est encore l'individualisme qui introduit partout l'esprit de discussion. Il est très difficile de faire comprendre à nos contemporains qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent se discuter ; l'homme moderne, au lieu de chercher à s'élever à la vérité, prétend la faire descendre à son niveau ; et c'est sans doute pourquoi il en est tant qui, lorsqu'on leur parle de « sciences traditionnelles » ou même de métaphysique pure, s'imaginent qu'il ne s'agit que de « science profane » et de « philosophie ». Dans le domaine des opinions individuelles, on peut toujours discuter, parce qu'on ne dépasse pas l'ordre rationnel, et parce que, ne faisant appel à aucun principe supérieur, on arrive facilement à trouver des arguments plus ou moins valables pour soutenir le « pour » et le « contre » ; on peut même, dans bien des cas, pousser la discussion indéfiniment sans parvenir à aucune solution, et c'est ainsi que presque toute la philosophie moderne n'est faite que d'équivoques et de questions mal posées. Bien loin d'éclaircir les questions comme on le suppose d'ordinaire, la discussion, le plus souvent, ne fait guère que les déplacer, sinon les obscurcir davantage ; et le résultat le plus habituel est que chacun, en s'efforçant de convaincre son adversaire, s'attache plus que jamais à sa propre opinion et s'y enferme d'une façon encore plus exclusive qu'auparavant. En tout cela, au fond, il ne s'agit pas d'arriver à la connaissance de la vérité, mais d'avoir raison malgré tout, ou tout au moins de s'en persuader soi-même, si l'on ne peut en persuader les autres, ce qu'on regrettera d'ailleurs d'autant plus qu'il s'y mêle toujours ce besoin de « prosélytisme » qui est encore un des éléments les plus caractéristiques de l'esprit occidental. Parfois, l'individualisme, au sens le plus ordinaire et le plus bas du mot, se manifeste d'une façon plus apparente encore : ainsi, ne voit-on pas à chaque instant des gens qui veulent juger l'œuvre d'un homme d'après ce qu'ils savent de sa vie privée, comme s'il pouvait y avoir entre ces deux choses un rapport quelconque ? De la même tendance, jointe à la manie du détail, dérivent aussi, notons-le en passant, l'intérêt qu'on attache aux moindres particularités de l'existence des « grands hommes », et l'illusion qu'on se donne d'expliquer tout ce qu'ils ont fait par une sorte d'analyse « psycho-physiologique » ; tout cela est bien significatif pour qui veut se rendre compte de ce qu'est vraiment la mentalité contemporaine.

Mais revenons encore un instant sur l'introduction des habitudes de discussion dans les domaines où elles n'ont que faire, et disons nettement ceci ; l'attitude « apologétique » est, en elle-même, une attitude extrêmement faible, parce qu'elle est purement « défensive », au sens juridique de ce mot ; ce n'est pas pour rien qu'elle est désignée par un terme dérivé d'« apologie », qui a pour signification propre le plaidoyer d'un avocat, et qui, dans une langue telle que l'anglais, a été jusqu'à prendre couramment l'acception d'« excuse » ; l'importance prépondérante accordée à l'« apologétique » est donc la marque incontestable d'un recul de l'esprit religieux. Cette faiblesse s'accroît encore quand l'« apologétique » dégénère, comme nous le disions tout à l'heure, en discussions toutes

« profanes » par la méthode et le point de vue, où la religion est mise sur le même plan que les théories philosophiques et scientifiques, ou pseudo-scientifiques, les plus contingentes et les plus hypothétiques, et où, pour paraître « conciliant », on va jusqu'à admettre dans une certaine mesure des conceptions qui n'ont été inventées que pour ruiner toute religion ; ceux qui agissent ainsi fournissent eux-mêmes la preuve qu'ils sont parfaitement inconscients du véritable caractère de la doctrine dont ils se croient les représentants plus ou moins autorisés. Ceux qui sont qualifiés pour parler au nom d'une doctrine traditionnelle n'ont pas à discuter avec les « profanes » ni à faire de la « polémique » ; ils n'ont qu'à exposer la doctrine telle qu'elle est, pour ceux qui peuvent la comprendre, et, en même temps, à dénoncer l'erreur partout où elle se trouve, à la faire apparaître comme telle en projetant sur elle la lumière de la vraie connaissance ; leur rôle n'est pas d'engager une lutte et d'y compromettre la doctrine, mais de porter le jugement qu'ils ont le droit de porter s'ils possèdent effectivement les principes qui doivent les inspirer infailliblement. Le domaine de la lutte, c'est celui de l'action, c'est-à-dire le domaine individuel et temporel ; le « moteur immobile » produit et dirige le mouvement sans y être entraîné ; la connaissance éclaire l'action sans participer à ses vicissitudes ; le spirituel guide le temporel sans s'y mêler ; et ainsi chaque chose demeure dans son ordre, au rang qui lui appartient dans la hiérarchie universelle ; mais, dans le monde moderne, où peut-on trouver encore la notion d'une véritable hiérarchie ? Rien ni personne n'est plus à la place où il devrait être normalement ; les hommes ne reconnaissent plus aucune autorité effective dans l'ordre spirituel, aucun pouvoir légitime dans l'ordre temporel ; les « profanes » se permettent de discuter des choses sacrées, d'en contester le caractère et jusqu'à l'existence même ; c'est l'inférieur qui juge le supérieur, l'ignorance qui impose des bornes à la sagesse, l'erreur qui prend le pas sur la vérité, l'humain qui se substitue au divin, la terre qui l'emporte sur le ciel, l'individu qui se fait la mesure de toutes choses et prétend dicter à l'univers des lois tirées tout entières de sa propre raison relative et faillible. « Malheur à vous, guides aveugles », est-il dit dans l'Évangile ; aujourd'hui, on ne voit en effet partout que des aveugles qui conduisent d'autres aveugles, et qui, s'ils ne sont arrêtés à temps, les mèneront fatalement à l'abîme où ils périront avec eux.

Le chaos social

Nous n'entendons pas, dans cette étude, nous attacher spécialement au point de vue social, qui ne nous intéresse que très indirectement, parce qu'il ne représente qu'une application assez lointaine des principes fondamentaux, et que, par conséquent, ce n'est point dans ce domaine que pourrait, en tout état de cause, commencer un redressement du monde moderne. Ce redressement, en effet, s'il était ainsi entrepris à rebours, c'est-à-dire en partant des conséquences au lieu de partir des principes, manquerait forcément de base sérieuse et serait tout à fait illusoire ; rien de stable ne pourrait jamais en résulter, et tout serait à recommencer incessamment, parce qu'on aurait négligé de s'entendre avant tout sur les vérités essentielles. C'est pourquoi il ne nous est pas possible d'accorder aux contingences politiques, même en donnant à ce mot son sens le plus large, une valeur autre que celle de simples signes extérieurs de la mentalité d'une époque ; mais, sous ce rapport même, nous ne pouvons pas non plus passer entièrement sous silence les manifestations du désordre moderne dans le domaine social proprement dit.

Comme nous l'indiquions tout à l'heure, personne, dans l'état présent du monde occidental, ne se trouve plus à la place qui lui convient normalement en raison de sa nature propre ; c'est ce qu'on exprime en disant que les castes n'existent plus, car la caste, entendue dans son vrai sens traditionnel, n'est pas autre chose que la nature individuelle elle-même, avec tout l'ensemble des aptitudes spéciales qu'elle comporte et qui prédisposent chaque homme à l'accomplissement de telle ou telle fonction déterminée. Dès lors que l'accession à des fonctions quelconques n'est plus soumise à aucune règle légitime, il en résulte inévitablement que chacun se trouvera amené à faire n'importe quoi, et souvent ce pour quoi il est le moins qualifié ; le rôle qu'il jouera dans la société sera déterminé, non pas par le hasard, qui n'existe pas en réalité ¹, mais par ce qui peut donner l'illusion du hasard, c'est-à-dire par l'enchevêtrement de toutes sortes de circonstances accidentelles ; ce qui y interviendra le moins, ce sera précisément le seul facteur qui devrait compter en pareil cas, nous voulons dire les différences de nature qui existent entre les hommes. La cause de tout ce désordre, c'est la négation de ces différences elles-mêmes, entraînant celle de toute hiérarchie sociale ; et cette négation, d'abord peut-être à peine consciente et plus pratique que théorique, car la confusion des castes a précédé leur suppression complète, ou, en d'autres termes, on s'est mépris sur la nature des individus avant d'arriver à n'en plus tenir aucun compte, cette négation, disons-nous, a été ensuite érigée par les modernes en pseudo-principe sous le nom d'« égalité ». Il serait trop facile de montrer que l'égalité ne peut exister nulle part, pour la simple raison qu'il ne saurait y avoir deux êtres qui soient à la fois réellement distincts et entièrement semblables entre eux sous tous les rapports ; et il ne serait pas moins facile de faire ressortir toutes les conséquences absurdes qui découlent de cette idée chimérique, au nom de laquelle on prétend imposer partout une uniformité complète, par exemple en distribuant à tous un enseignement identique, comme si tous étaient pareillement aptes à comprendre les mêmes choses, et comme si, pour les leur faire comprendre, les mêmes méthodes convenaient à tous indistinctement. On peut d'ailleurs se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'« apprendre » que de « comprendre » vraiment, c'est-à-dire si la mémoire n'est pas substituée à l'intelligence dans la conception toute verbale et « livresque » de l'enseignement actuel, où l'on ne vise qu'à l'accumulation de notions rudimentaires et hétéroclites, et où la qualité est entièrement sacrifiée à la quantité, ainsi que cela se produit partout dans le monde moderne pour des raisons que nous expliquerons plus complètement par la suite : c'est toujours la dispersion dans la multiplicité. Il y aurait, à ce propos, bien des choses à dire sur les méfaits de l'« instruction obligatoire » ; mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus, et, pour ne pas sortir du cadre que nous nous sommes tracé, nous devons nous contenter de signaler en passant cette conséquence spéciale des théories « égalitaires », comme un de ces éléments de désordre qui sont aujourd'hui trop nombreux pour qu'on puisse même avoir la prétention de les énumérer sans en omettre aucun.

Naturellement, quand nous nous trouvons en présence d'une idée comme celle d'« égalité », ou comme celle de « progrès », ou comme les autres « dogmes laïques » que presque tous nos contemporains acceptent aveuglément, et dont la plupart ont commencé à se formuler nettement au

1. Ce que les hommes appellent le hasard est simplement leur ignorance des causes ; si l'on prétendait, en disant que quelque chose arrive par hasard, vouloir dire qu'il n'y a pas de cause, ce serait là une supposition contradictoire en elle-même.

cours du XVIII^e siècle, il ne nous est pas possible d'admettre que de telles idées aient pris naissance spontanément. Ce sont en somme de véritables « suggestions », au sens le plus strict de ce mot, qui ne pouvaient d'ailleurs produire leur effet que dans un milieu déjà préparé à les recevoir ; elles n'ont pas créé de toutes pièces l'état d'esprit qui caractérise l'époque moderne, mais elles ont largement contribué à l'entretenir et à le développer jusqu'à un point qu'il n'aurait sans doute pas atteint sans elles. Si ces suggestions venaient à s'évanouir, la mentalité générale serait bien près de changer d'orientation ; c'est pourquoi elles sont si soigneusement entretenues par tous ceux qui ont quelque intérêt à maintenir le désordre, sinon à l'aggraver encore, et aussi pourquoi, dans un temps où l'on prétend tout soumettre à la discussion, elles sont les seules choses qu'on ne se permet jamais de discuter. Il est d'ailleurs difficile de déterminer exactement le degré de sincérité de ceux qui se font les propagateurs de semblables idées, de savoir dans quelle mesure certains hommes en arrivent à se prendre à leurs propres mensonges et à se suggestionner eux-mêmes en suggestionnant les autres ; et même, dans une propagande de ce genre, ceux qui jouent un rôle de dupes sont souvent les meilleurs instruments, parce qu'ils y apportent une conviction que les autres auraient quelque peine à simuler, et qui est facilement contagieuse ; mais, derrière tout cela, et tout au moins à l'origine, il faut une action beaucoup plus consciente, une direction qui ne peut venir que d'hommes sachant parfaitement à quoi s'en tenir sur les idées qu'ils lancent ainsi dans la circulation. Nous avons parlé d'« idées », mais ce n'est que très improprement que ce mot peut s'appliquer ici, car il est bien évident qu'il ne s'agit aucunement d'idées pures, ni même de quelque chose qui appartienne de près ou de loin à l'ordre intellectuel ; ce sont, si l'on veut, des idées fausses, mais mieux vaudrait encore les appeler des « pseudo-idées », destinées principalement à provoquer des réactions sentimentales, ce qui est en effet le moyen le plus efficace et le plus aisé pour agir sur les masses. À cet égard, le mot a d'ailleurs une importance plus grande que la notion qu'il est censé représenter, et la plupart des « idoles » modernes ne sont véritablement que des mots, car il se produit ici ce singulier phénomène connu sous le nom de « verbalisme », où la sonorité des mots suffit à donner l'illusion de la pensée ; l'influence que les orateurs exercent sur les foules est particulièrement caractéristique sous ce rapport, et il n'y a pas besoin de l'étudier de très près pour se rendre compte qu'il s'agit bien là d'un procédé de suggestion tout à fait comparable à ceux des hypnotiseurs.

Mais, sans nous étendre davantage sur ces considérations, revenons aux conséquences qu'entraîne la négation de toute vraie hiérarchie, et notons que, dans le présent état de choses, non seulement un homme ne remplit sa fonction propre qu'exceptionnellement et comme par accident, alors que c'est le cas contraire qui devrait normalement être l'exception, mais encore il arrive que le même homme soit appelé à exercer successivement des fonctions toutes différentes, comme s'il pouvait changer d'aptitudes à volonté. Cela peut sembler paradoxal à une époque de « spécialisation » à outrance, et pourtant il en est bien ainsi, surtout dans l'ordre politique ; si la compétence des « spécialistes » est souvent fort illusoire, et en tout cas limitée à un domaine très étroit, la croyance à cette compétence est cependant un fait, et l'on peut se demander comment il se fait que cette croyance ne joue plus aucun rôle quand il s'agit de la carrière des hommes politiques, où l'incompétence la plus complète est rarement un obstacle. Pourtant, si l'on y réfléchit, on s'aperçoit aisément qu'il n'y a là rien dont on doive s'étonner, et que ce n'est en somme qu'un résultat très naturel de la conception « démocratique », en vertu de laquelle le pouvoir vient d'en bas et s'appuie essentiellement sur la majorité, ce qui a nécessairement pour corollaire l'exclusion de toute véritable compétence, parce que la compétence est toujours une supériorité au moins relative et ne peut être que l'apanage d'une minorité.

Ici, quelques explications ne seront pas inutiles pour faire ressortir, d'une part, les sophismes qui se cachent sous l'idée « démocratique », et, d'autre part, les liens qui rattachent cette même idée à tout l'ensemble de la mentalité moderne ; il est d'ailleurs presque superflu, étant donné le point de vue où nous nous plaçons, de faire remarquer que ces observations seront formulées en dehors de toutes les questions de partis et de toutes les querelles politiques, auxquelles nous n'entendons nous mêler ni de près ni de loin. Nous envisageons ces choses d'une façon absolument désintéressée, comme nous pourrions le faire pour n'importe quel autre objet d'étude, et en cherchant seulement à nous rendre compte aussi nettement que possible de ce qu'il y a au fond de tout cela, ce qui est du reste la condition nécessaire et suffisante pour que se dissipent toutes les illusions que nos contemporains se font à ce sujet. Là aussi, il s'agit véritablement de « suggestion », comme nous le disions tout à

l'heure pour des idées quelque peu différentes, mais néanmoins connexes ; et, dès qu'on sait que ce n'est qu'une suggestion, dès qu'on a compris comment elle agit, elle ne peut plus s'exercer ; contre des choses de ce genre, un examen quelque peu approfondi et purement « objectif », comme on dit aujourd'hui dans le jargon spécial qu'on a emprunté aux philosophes allemands, se trouve être bien autrement efficace que toutes les déclamations sentimentales et toutes les polémiques de parti, qui ne prouvent rien et ne sont que l'expression de simples préférences individuelles.

L'argument le plus décisif contre la « démocratie » se résume en quelques mots : le supérieur ne peut émaner de l'inférieur, parce que le « plus » ne peut pas sortir du « moins » ; cela est d'une rigueur mathématique absolue, contre laquelle rien ne saurait prévaloir. Il importe de remarquer que c'est précisément le même argument qui, appliqué dans un autre ordre, vaut aussi contre le « matérialisme » ; il n'y a rien de fortuit dans cette concordance, et les deux choses sont beaucoup plus étroitement solidaires qu'il ne pourrait le sembler au premier abord. Il est trop évident que le peuple ne peut conférer un pouvoir qu'il ne possède pas lui-même ; le pouvoir véritable ne peut venir que d'en haut, et c'est pourquoi, disons-le en passant, il ne peut être légitimé que par la sanction de quelque chose de supérieur à l'ordre social, c'est-à-dire d'une autorité spirituelle ; s'il en est autrement, ce n'est plus qu'une contrefaçon de pouvoir, un état de fait qui est injustifiable par défaut de principe, et où il ne peut y avoir que désordre et confusion. Ce renversement de toute hiérarchie commence dès que le pouvoir temporel veut se rendre indépendant de l'autorité spirituelle, puis se la subordonner en prétendant la faire servir à des fins politiques ; il y a là une première usurpation qui ouvre la voie à toutes les autres, et l'on pourrait ainsi montrer que, par exemple, la royauté française, depuis le XIV^e siècle, a travaillé elle-même inconsciemment à préparer la Révolution qui devait la renverser ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion de développer comme il le mériterait ce point de vue que, pour le moment, nous ne pouvons qu'indiquer d'une façon très sommaire.

Si l'on définit la « démocratie » comme le gouvernement du peuple par lui-même, c'est là une véritable impossibilité, une chose qui ne peut pas même avoir une simple existence de fait, pas plus à notre époque qu'à n'importe quelle autre ; il ne faut pas se laisser duper par les mots, et il est contradictoire d'admettre que les mêmes hommes puissent être à la fois gouvernants et gouvernés, parce que, pour employer le langage aristotélécien, un même être ne peut être « en acte » et « en puissance » en même temps et sous le même rapport. Il y a là une relation qui suppose nécessairement deux termes en présence : il ne pourrait y avoir de gouvernés s'il n'y avait aussi des gouvernants, fussent-ils illégitimes et sans autre droit au pouvoir que celui qu'ils se sont attribué eux-mêmes ; mais la grande habileté des dirigeants, dans le monde moderne, est de faire croire au peuple qu'il se gouverne lui-même ; et le peuple se laisse persuader d'autant plus volontiers qu'il en est flatté et que d'ailleurs il est incapable de réfléchir assez pour voir ce qu'il y a là d'impossible. C'est pour créer cette illusion qu'on a inventé le « suffrage universel » : c'est l'opinion de la majorité qui est supposée faire la loi ; mais ce dont on ne s'aperçoit pas, c'est que l'opinion est quelque chose que l'on peut très facilement diriger et modifier ; on peut toujours, à l'aide de suggestions appropriées, y provoquer des courants allant dans tel ou tel sens déterminé ; nous ne savons plus qui a parlé de « fabriquer l'opinion », et cette expression est tout à fait juste, bien qu'il faille dire, d'ailleurs, que ce ne sont pas toujours les dirigeants apparents qui ont en réalité à leur disposition les moyens nécessaires pour obtenir ce résultat. Cette dernière remarque donne sans doute la raison pour laquelle l'incompétence des politiciens les plus « en vue » semble n'avoir qu'une importance très relative ; mais, comme il ne s'agit pas ici de démonter les rouages de ce qu'on pourrait appeler la « machine à gouverner », nous nous bornerons à signaler que cette incompétence même offre l'avantage d'entretenir l'illusion dont nous venons de parler : c'est seulement dans ces conditions, en effet, que les politiciens en question peuvent apparaître comme l'émanation de la majorité, étant ainsi à son image, car la majorité, sur n'importe quel sujet qu'elle soit appelée à donner son avis, est toujours constituée par les incompetents, dont le nombre est incomparablement plus grand que celui des hommes qui sont capables de se prononcer en parfaite connaissance de cause.

Ceci nous amène immédiatement à dire en quoi l'idée que la majorité doit faire la loi est essentiellement erronée, car, même si cette idée, par la force des choses, est surtout théorique et ne peut correspondre à une réalité effective, il reste pourtant à expliquer comment elle a pu s'implanter dans l'esprit moderne, quelles sont les tendances de celui-ci auxquelles elle correspond et qu'elle satisfait au moins en apparence. Le défaut le plus visible, c'est celui-là même que nous indiquions

à l'instant : l'avis de la majorité ne peut être que l'expression de l'incompétence, que celle-ci résulte d'ailleurs du manque d'intelligence ou de l'ignorance pure et simple ; on pourrait faire intervenir à ce propos certaines observations de « psychologie collective », et rappeler notamment ce fait assez connu que, dans une foule, l'ensemble des réactions mentales qui se produisent entre les individus composants aboutit à la formation d'une sorte de résultante qui est, non pas même au niveau de la moyenne, mais à celui des éléments les plus inférieurs. Il y aurait lieu aussi de faire remarquer, d'autre part, comment certains philosophes modernes ont voulu transporter dans l'ordre intellectuel la théorie « démocratique » qui fait prévaloir l'avis de la majorité, en faisant de ce qu'ils appellent le « consentement universel » un prétendu « critérium de la vérité » : en supposant même qu'il y ait effectivement une question sur laquelle tous les hommes soient d'accord, cet accord ne prouverait rien par lui-même ; mais, en outre, si cette unanimité existait vraiment, ce qui est d'autant plus douteux qu'il y a toujours beaucoup d'hommes qui n'ont aucune opinion sur une question quelconque et qui ne se la sont même jamais posée, il serait en tout cas impossible de la constater en fait, de sorte que ce qu'on invoque en faveur d'une opinion et comme signe de sa vérité se réduit à n'être que le consentement du plus grand nombre, et encore en se bornant à un milieu forcément très limité dans l'espace et dans le temps. Dans ce domaine, il apparaît encore plus clairement que la théorie manque de base, parce qu'il est plus facile de s'y soustraire à l'influence du sentiment, qui au contraire entre en jeu presque inévitablement lorsqu'il s'agit du domaine politique ; et c'est cette influence qui est un des principaux obstacles à la compréhension de certaines choses, même chez ceux qui auraient par ailleurs une capacité intellectuelle très largement suffisante pour parvenir sans peine à cette compréhension ; les impulsions émotives empêchent la réflexion, et c'est une des plus vulgaires habiletés de la politique que celle qui consiste à tirer parti de cette incompatibilité.

Mais allons plus au fond de la question : qu'est-ce exactement que cette loi du plus grand nombre qu'invoquent les gouvernements modernes et dont ils prétendent tirer leur seule justification ? C'est tout simplement la loi de la matière et de la force brutale, la loi même en vertu de laquelle une masse entraînée par son poids écrase tout ce qui se rencontre sur son passage ; c'est là que se trouve précisément le point de jonction entre la conception « démocratique » et le « matérialisme », et c'est aussi ce qui fait que cette même conception est si étroitement liée à la mentalité actuelle. C'est le renversement complet de l'ordre normal, puisque c'est la proclamation de la suprématie de la multiplicité comme telle, suprématie qui, en fait, n'existe que dans le monde matériel¹ ; au contraire, dans le monde spirituel, et plus simplement encore dans l'ordre universel, c'est l'unité qui est au sommet de la hiérarchie, car c'est elle qui est le principe dont sort toute multiplicité² ; mais, lorsque le principe est nié ou perdu de vue, il ne reste plus que la multiplicité pure, qui s'identifie à la matière elle-même. D'autre part, l'allusion que nous venons de faire à la pesanteur implique plus qu'une simple comparaison, car la pesanteur représente effectivement, dans le domaine des forces physiques au sens le plus ordinaire de ce mot, la tendance descendante et compressive, qui entraîne pour l'être une limitation de plus en plus étroite, et qui va en même temps dans le sens de la multiplicité, figurée ici par une densité de plus en plus grande³ ; et cette tendance est celle-là même qui marque la direction suivant laquelle l'activité humaine s'est développée depuis le début de l'époque moderne. En outre, il y a lieu de remarquer que la matière, par son pouvoir de division et de limitation tout à la fois, est-ce que la doctrine scolastique appelle le « principe d'individuation », et ceci rattache les considérations que nous exposons maintenant à ce que nous avons dit précédemment au sujet de l'individualisme : cette même tendance dont il vient d'être question est aussi, pourrait-on dire, la tendance « individualisante », celle selon laquelle s'effectue ce que la tradition judéo-chrétienne

1. Il suffit de lire saint Thomas d'Aquin pour voir que « *numerus stat ex parte materiae* ».

2. D'un ordre de réalité à l'autre, l'analogie, ici comme dans tous les cas similaires, s'applique strictement en sens inverse.

3. Cette tendance est celle que la doctrine hindoue appelle *tamas*, et qu'elle assimile à l'ignorance et à l'obscurité ; on remarquera que, suivant ce que nous disions tout à l'heure sur l'application de l'analogie, la compression ou condensation dont il s'agit est à l'opposé de la concentration envisagée dans l'ordre spirituel ou intellectuel, de sorte que, si singulier que cela puisse paraître tout d'abord, elle est en réalité corrélative de la division et de la dispersion dans la multiplicité. Il en est d'ailleurs de même de l'uniformité réalisée par en bas, au niveau le plus inférieur, suivant la conception « égalitaire », et qui est à l'extrême opposé de l'unité supérieure et principielle.

désigne comme la « chute » des êtres qui se sont séparés de l'unité originelle ¹. La multiplicité envisagée en dehors de son principe, et qui ainsi ne peut plus être ramenée à l'unité, c'est, dans l'ordre social, la collectivité conçue comme étant simplement la somme arithmétique des individus qui la composent, et qui n'est en effet que cela dès lors qu'elle n'est rattachée à aucun principe supérieur aux individus ; et la loi de la collectivité, sous ce rapport, c'est bien cette loi du plus grand nombre sur laquelle se fonde l'idée « démocratique ».

Ici, il faut nous arrêter un instant pour dissiper une confusion possible : en parlant de l'individualisme moderne, nous avons considéré à peu près exclusivement ses manifestations dans l'ordre intellectuel ; on pourrait croire que, pour ce qui est de l'ordre social, le cas est tout différent. En effet, si l'on prenait ce mot d'« individualisme » dans son acception la plus étroite, on pourrait être tenté d'opposer la collectivité à l'individu, et de penser que des faits tels que le rôle de plus en plus envahissant de l'État et la complexité croissante des institutions sociales sont la marque d'une tendance contraire à l'individualisme. En réalité, il n'en est rien, car la collectivité, n'étant pas autre chose que la somme des individus, ne peut être opposée à ceux-ci, pas plus d'ailleurs que l'État lui-même conçu à la façon moderne, c'est-à-dire comme simple représentation de la masse, où ne se reflète aucun principe supérieur ; or c'est précisément dans la négation de tout principe supra-individuel que consiste véritablement l'individualisme tel que nous l'avons défini. Donc, s'il y a dans le domaine social des conflits entre diverses tendances qui toutes appartiennent également à l'esprit moderne, ces conflits ne sont pas entre l'individualisme et quelque chose d'autre, mais simplement entre les variétés multiples dont l'individualisme lui-même est susceptible ; et il est facile de se rendre compte que, en l'absence de tout principe capable d'unifier réellement la multiplicité, de tels conflits doivent être plus nombreux et plus graves à notre époque qu'ils ne l'ont jamais été, car qui dit individualisme dit nécessairement division ; et cette division, avec l'état chaotique qu'elle engendre, est la conséquence fatale d'une civilisation toute matérielle, puisque c'est la matière elle-même qui est proprement la racine de la division et de la multiplicité.

Cela dit, il nous faut encore insister sur une conséquence immédiate de l'idée « démocratique », qui est la négation de l'élite entendue dans sa seule acception légitime ; ce n'est pas pour rien que « démocratie » s'oppose à « aristocratie », ce dernier mot désignant précisément, du moins lorsqu'il est pris dans son sens étymologique, le pouvoir de l'élite. Celle-ci, par définition en quelque sorte, ne peut être que le petit nombre, et son pouvoir, son autorité plutôt, qui ne vient que de sa supériorité intellectuelle, n'a rien de commun avec la force numérique sur laquelle repose la « démocratie », dont le caractère essentiel est de sacrifier la minorité à la majorité, et aussi, par là même, comme nous le disions plus haut, la qualité à la quantité, donc l'élite à la masse. Ainsi, le rôle directeur d'une véritable élite et son existence même, car elle joue forcément ce rôle dès lors qu'elle existe, sont radicalement incompatibles avec la « démocratie », qui est intimement liée à la conception « égalitaire », c'est-à-dire à la négation de toute hiérarchie : le fond même de l'idée « démocratique » c'est qu'un individu quelconque en vaut un autre, parce qu'ils sont égaux numériquement, et bien qu'ils ne puissent jamais l'être que numériquement. Une élite véritable, nous l'avons déjà dit, ne peut être qu'intellectuelle ; c'est pourquoi la « démocratie » ne peut s'instaurer que là où la pure intellectualité n'existe plus, ce qui est effectivement le cas du monde moderne. Seulement, comme l'égalité est impossible en fait, et comme on ne peut supprimer pratiquement toute différence entre les hommes, en dépit de tous les efforts de nivellement, on en arrive, par un curieux illogisme, à inventer de fausses élites, d'ailleurs multiples, qui prétendent se substituer à la seule élite réelle ; et ces fausses élites sont basées sur la considération de supériorités quelconques, éminemment relatives et contingentes, et toujours d'ordre purement matériel. On peut s'en apercevoir aisément en remarquant que la distinction sociale qui compte le plus, dans le présent état de choses, est celle qui se fonde sur la fortune, c'est-à-dire sur une supériorité tout extérieure et d'ordre exclusivement quantitatif, la seule en somme qui soit conciliable avec la « démocratie », parce qu'elle procède du même point de vue. Nous ajouterons du reste que ceux mêmes qui se posent actuellement en adversaires de cet état de choses, ne faisant intervenir non plus aucun principe d'ordre supérieur, sont incapables de remédier efficacement à un tel désordre, si même ils ne risquent de l'aggraver

1. C'est pourquoi Dante place le séjour symbolique de Lucifer au centre de la terre, c'est-à-dire au point où convergent de toutes parts les forces de la pesanteur ; c'est, à ce point de vue, l'inverse du centre de l'attraction spirituelle ou « céleste », qui est symbolisé par le soleil dans la plupart des doctrines traditionnelles.

encore en allant toujours plus loin dans le même sens ; la lutte est seulement entre des variétés de la « démocratie », accentuant plus ou moins la tendance « égalitaire », comme elle est, ainsi que nous l'avons dit, entre des variétés de l'individualisme, ce qui, d'ailleurs, revient exactement au même.

Ces quelques réflexions nous paraissent suffisantes pour caractériser l'état social du monde contemporain, et pour montrer en même temps que, dans ce domaine aussi bien que dans tous les autres, il ne peut y avoir qu'un seul moyen de sortir du chaos : la restauration de l'intellectualité et, par suite, la reconstitution d'une élite, qui, actuellement, doit être regardée comme inexistante en Occident, car on ne peut donner ce nom à quelques éléments isolés et sans cohésion, qui ne représentent en quelque sorte que des possibilités non développées. En effet, ces éléments n'ont en général que des tendances ou des aspirations, qui les portent sans doute à réagir contre l'esprit moderne, mais sans que leur influence puisse s'exercer d'une façon effective ; ce qui leur manque, c'est la véritable connaissance, ce sont les données traditionnelles qui ne s'improvisent pas, et auxquelles une intelligence livrée à elle-même, surtout dans des circonstances aussi défavorables à tous égards, ne peut suppléer que très imparfaitement et dans une bien faible mesure. Il n'y a donc que des efforts dispersés et qui souvent s'égarent, faute de principes et de direction doctrinale ; on pourrait dire que le monde moderne se défend par sa propre dispersion, à laquelle ses adversaires eux-mêmes ne parviennent pas à se soustraire. Il en sera ainsi tant que ceux-ci se tiendront sur le terrain « profane », où l'esprit moderne a un avantage évident, puisque c'est là son domaine propre et exclusif ; et, d'ailleurs, s'ils s'y tiennent, c'est que cet esprit a encore sur eux, malgré tout, une très forte emprise. C'est pourquoi tant de gens, animés cependant d'une incontestable bonne volonté, sont incapables de comprendre qu'il faut nécessairement commencer par les principes, et s'obstinent à gaspiller leurs forces dans tel ou tel domaine relatif, social ou autre, où rien de réel ni de durable ne peut être accompli dans ces conditions. L'élite véritable, au contraire, n'aurait pas à intervenir directement dans ces domaines ni à se mêler à l'action extérieure ; elle dirigerait tout par une influence insaisissable au vulgaire, et d'autant plus profonde qu'elle serait moins apparente. Si l'on songe à la puissance des suggestions dont nous parlions plus haut, et qui pourtant ne supposent aucune intellectualité véritable, on peut soupçonner ce que serait, à plus forte raison, la puissance d'une influence comme celle-là, s'exerçant d'une façon encore plus cachée en raison de sa nature même, et prenant sa source dans l'intellectualité pure, puissance qui d'ailleurs, au lieu d'être amoindrie par la division inhérente à la multiplicité et par la faiblesse que comporte tout ce qui est mensonge ou illusion, serait au contraire intensifiée par la concentration dans l'unité principielle et s'identifierait à la force même de la vérité.

Une civilisation matérielle

De tout ce qui précède, il nous semble résulter clairement déjà que les Orientaux ont pleinement raison lorsqu'ils reprochent à la civilisation occidentale moderne de n'être qu'une civilisation toute matérielle : c'est bien dans ce sens qu'elle s'est développée exclusivement, et, à quelque point de vue qu'on la considère, on se trouve toujours en présence des conséquences plus ou moins directes de cette matérialisation. Cependant, il nous faut encore compléter ce que nous avons dit sous ce rapport, et tout d'abord nous expliquer sur les différents sens dans lesquels peut être pris un mot comme celui de « matérialisme », car, si nous l'employons pour caractériser le monde contemporain, certains, qui ne se croient nullement « matérialistes » tout en ayant la prétention d'être très « modernes », ne manqueront pas de protester et de se persuader que c'est là une véritable calomnie ; une mise au point s'impose donc pour écarter par avance toutes les équivoques qui pourraient se produire à ce sujet.

Il est assez significatif que le mot même de « matérialisme » ne date que du XVIII^e siècle ; il fut inventé par le philosophe Berkeley, qui s'en servit pour désigner toute théorie qui admet l'existence réelle de la matière ; il est à peine besoin de dire que ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici, où cette existence n'est nullement en cause. Un peu plus tard, le même mot prit un sens plus restreint, celui qu'il a gardé depuis lors : il caractérisa une conception suivant laquelle il n'existe rien d'autre que la matière et ce qui en procède ; et il y a lieu de noter la nouveauté d'une telle conception, le fait qu'elle soit essentiellement un produit de l'esprit moderne, donc qu'elle correspond au moins à une partie des tendances qui sont propres à celui-ci ¹. Mais c'est surtout dans une autre acception, beaucoup plus large et cependant très nette, que nous entendons ici parler de « matérialisme » : ce que ce mot représente alors, c'est tout un état d'esprit, dont la conception que nous venons de définir n'est qu'une manifestation parmi beaucoup d'autres, et qui est, en lui-même, indépendant de toute théorie philosophique. Cet état d'esprit, c'est celui qui consiste à donner plus ou moins consciemment la prépondérance aux choses de l'ordre matériel et aux préoccupations qui s'y rapportent, que ces préoccupations gardent encore une certaine apparence spéculative ou qu'elles soient purement pratiques ; et l'on ne peut contester sérieusement que ce soit bien là la mentalité de l'immense majorité de nos contemporains.

Toute la science « profane » qui s'est développée au cours des derniers siècles n'est que l'étude du monde sensible, elle y est enfermée exclusivement, et ses méthodes ne sont applicables qu'à ce seul domaine ; or ces méthodes sont proclamées « scientifiques » à l'exclusion de toute autre, ce qui revient à nier toute science qui ne se rapporte pas aux choses matérielles. Parmi ceux qui pensent ainsi, et même parmi ceux qui se sont consacrés spécialement aux sciences dont il s'agit, il en est cependant beaucoup qui refuseraient de se déclarer « matérialistes » et d'adhérer à la théorie philosophique qui porte ce nom ; il en est même qui font volontiers une profession de foi religieuse dont la sincérité n'est pas douteuse ; mais leur attitude « scientifique » ne diffère pas sensiblement de celle des matérialistes avérés. On a souvent discuté, au point de vue religieux, la question de savoir si la science moderne devait être dénoncée comme athée ou comme matérialiste, et, le plus souvent, on l'a fort mal posée ; il est bien certain que cette science ne fait pas expressément profession d'athéisme ou de matérialisme, qu'elle se borne à ignorer de parti pris certaines choses sans se prononcer à leur égard par une négation formelle comme le font tels ou tels philosophes ; on ne peut donc, en ce qui la concerne, parler que d'un matérialisme de fait, de ce que nous appellerions volontiers un matérialisme pratique ; mais le mal n'en est peut-être que plus grave, parce qu'il est plus profond et plus étendu. Une attitude philosophique peut être quelque chose de très superficiel, même chez les philosophes « professionnels » ; de plus, il y a des esprits qui reculeraient devant la négation, mais qui s'accommodent d'une complète indifférence ; et celle-ci est-ce qu'il y a de plus redoutable, car, pour nier une chose, il faut encore y penser, si peu que ce soit, tandis qu'ici on en arrive à ne plus y penser en aucune façon. Quand on voit une science exclusivement matérielle se présenter comme la seule science possible, quand les hommes sont habitués à admettre comme une vérité indiscutable

1. Il y eut, antérieurement au XVIII^e siècle, des théories « mécanistes », de l'atomisme grec à la physique cartésienne ; mais il ne faut pas confondre « mécanisme » et « matérialisme », en dépit de certaines affinités qui ont pu créer une sorte de solidarité de fait entre l'un et l'autre depuis l'apparition du « matérialisme » proprement dit.

qu'il ne peut y avoir de connaissance valable en dehors de celle-là, quand toute l'éducation qui leur est donnée tend à leur inculquer la superstition de cette science, ce qui est proprement le « scientisme », comment ces hommes pourraient-ils ne pas être pratiquement matérialistes, c'est-à-dire ne pas avoir toutes leurs préoccupations tournées du côté de la matière ?

Pour les modernes, rien ne semble exister en dehors de ce qui peut se voir et se toucher, ou du moins, même s'ils admettent théoriquement qu'il peut exister quelque chose d'autre, ils s'empressent de le déclarer, non seulement inconnu, mais « inconnaissable », ce qui les dispense de s'en occuper. S'il en est pourtant qui cherchent à se faire quelque idée d'un « autre monde », comme ils ne font pour cela appel qu'à l'imagination, ils se le représentent sur le modèle du monde terrestre et y transportent toutes les conditions d'existence qui sont propres à celui-ci, y compris l'espace et le temps, voire même une sorte de « corporéité » ; nous avons montré ailleurs, dans les conceptions spirites, des exemples particulièrement frappants de ce genre de représentations grossièrement matérialisées ; mais, si c'est là un cas extrême, où ce caractère est exagéré jusqu'à la caricature, ce serait une erreur de croire que le spiritisme et les sectes qui lui sont plus ou moins apparentées ont le monopole de ces sortes de choses. Du reste, d'une façon plus générale, l'intervention de l'imagination dans les domaines où elle ne peut rien donner, et qui devraient normalement lui être interdits, est un fait qui montre fort nettement l'incapacité des Occidentaux modernes à s'élever au-dessus du sensible ; beaucoup ne savent faire aucune différence entre « concevoir » et « imaginer », et certains philosophes, tels que Kant, vont jusqu'à déclarer « inconcevable » ou « impensable » tout ce qui n'est pas susceptible de représentation. Aussi tout ce qu'on appelle « spiritualisme » ou « idéalisme » n'est-il, le plus souvent, qu'une sorte de matérialisme transposé ; cela n'est pas vrai seulement de ce que nous avons désigné sous le nom de « néo-spiritualisme », mais aussi du spiritualisme philosophique lui-même, qui se considère pourtant comme l'opposé du matérialisme. À vrai dire, spiritualisme et matérialisme, entendus au sens philosophique, ne peuvent se comprendre l'un sans l'autre : ce sont simplement les deux moitiés du dualisme cartésien, dont la séparation radicale a été transformée en une sorte d'antagonisme ; et, depuis lors, toute la philosophie oscille entre ces deux termes sans pouvoir les dépasser. Le spiritualisme, en dépit de son nom, n'a rien de commun avec la spiritualité ; son débat avec le matérialisme ne peut que laisser parfaitement indifférents ceux qui se placent à un point de vue supérieur, et qui voient que ces contraires sont, au fond, bien près d'être de simples équivalents, dont la prétendue opposition, sur beaucoup de points, se réduit à une vulgaire dispute de mots.

Les modernes, en général, ne conçoivent pas d'autre science que celle des choses qui se mesurent, se comptent et se pèsent, c'est-à-dire encore, en somme, des choses matérielles, car c'est à celles-ci seulement que peut s'appliquer le point de vue quantitatif ; et la prétention de réduire la qualité à la quantité est très caractéristique de la science moderne. On en est arrivé, dans ce sens, à croire qu'il n'y a pas de science proprement dite là où il n'est pas possible d'introduire la mesure, et qu'il n'y a de lois scientifiques que celles qui expriment des relations quantitatives ; le « mécanisme » de Descartes a marqué le début de cette tendance, qui n'a fait que s'accroître depuis lors, en dépit de l'échec de la physique cartésienne, car elle n'est pas liée à une théorie déterminée, mais à une conception générale de la connaissance scientifique. On veut aujourd'hui appliquer la mesure jusque dans le domaine psychologique, qui lui échappe cependant par sa nature même ; on finit par ne plus comprendre que la possibilité de la mesure ne repose que sur une propriété inhérente à la matière, et qui est sa divisibilité indéfinie, à moins qu'on ne pense que cette propriété s'étend à tout ce qui existe, ce qui revient à matérialiser toutes choses. C'est la matière, nous l'avons déjà dit, qui est principe de division et multiplicité pure ; la prédominance attribuée au point de vue de la quantité, et qui, comme nous l'avons montré précédemment, se retrouve jusque dans le domaine social, est donc bien du matérialisme au sens que nous indiquions plus haut, quoiqu'elle ne soit pas nécessairement liée au matérialisme philosophique, qu'elle a d'ailleurs précédé dans le développement des tendances de l'esprit moderne. Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a d'illégitime à vouloir ramener la qualité à la quantité, ni sur ce qu'ont d'insuffisant toutes les tentatives d'explication qui se rattachent plus ou moins au type « mécaniste » ; ce n'est pas là ce que nous nous proposons, et nous noterons seulement, à cet égard, que, même dans l'ordre sensible, une science de ce genre n'a que fort peu de rapport avec la réalité, dont la partie la plus considérable lui échappe nécessairement.

À propos de « réalité », nous sommes amenés à mentionner un autre fait, qui risque de passer inaperçu pour beaucoup, mais qui est très digne de remarque comme signe de l'état d'esprit dont nous

parlons : c'est que ce nom, dans l'usage courant, est exclusivement réservé à la seule réalité sensible. Comme le langage est l'expression de la mentalité d'un peuple et d'une époque, il faut conclure de là que, pour ceux qui parlent ainsi, tout ce qui ne tombe pas sous les sens est « irréel », c'est-à-dire illusoire ou même tout à fait inexistant ; il se peut qu'ils n'en aient pas clairement conscience, mais cette conviction négative n'en est pas moins au fond d'eux-mêmes, et, s'ils affirment le contraire, on peut être sûr, bien qu'ils ne s'en rendent pas compte, que cette affirmation ne répond chez eux qu'à quelque chose de beaucoup plus extérieur, si même elle n'est purement verbale. Si l'on est tenté de croire que nous exagérons, on n'aura qu'à chercher à voir par exemple à quoi se réduisent les prétendues convictions religieuses de bien des gens : quelques notions apprises par cœur, d'une façon toute scolaire et machinale, qu'ils ne se sont nullement assimilés, auxquelles ils n'ont même jamais réfléchi le moins du monde, mais qu'ils gardent dans leur mémoire et qu'ils répètent à l'occasion parce qu'elles font partie d'un certain formalisme, d'une attitude conventionnelle qui est tout ce qu'ils peuvent comprendre sous le nom de religion. Nous avons déjà parlé plus haut de cette « minimisation » de la religion, dont le « verbalisme » en question représente un des derniers degrés ; c'est elle qui explique que de soi-disant « croyants », en fait de matérialisme pratique, ne le cèdent en rien aux « incroyants » ; nous reviendrons encore là-dessus, mais, auparavant, il nous faut en finir avec les considérations qui concernent le caractère matérialiste de la science moderne, car c'est là une question qui demande à être envisagée sous différents aspects.

Il nous faut rappeler encore, quoique nous l'ayons déjà indiqué, que les sciences modernes n'ont pas un caractère de connaissance désintéressée, et que, même pour ceux qui croient à leur valeur spéculative, celle-ci n'est guère qu'un masque sous lequel se cachent des préoccupations toutes pratiques, mais qui permet de garder l'illusion d'une fausse intellectualité. Descartes lui-même, en constituant sa physique, songeait surtout à en tirer une mécanique, une médecine et une morale ; et, avec la diffusion de l'empirisme anglo-saxon, ce fut bien autre chose encore ; du reste, ce qui fait le prestige de la science aux yeux du grand public, ce sont à peu près uniquement les résultats pratiques qu'elle permet de réaliser, parce que, là encore, il s'agit de choses qui peuvent se voir et se toucher. Nous disions que le « pragmatisme » représente l'aboutissement de toute la philosophie moderne et son dernier degré d'abaissement ; mais il y a aussi, et depuis plus longtemps, en dehors de la philosophie, un « pragmatisme » diffus et non systématisé, qui est à l'autre ce que le matérialisme pratique est au matérialisme théorique, et qui se confond avec ce que le vulgaire appelle le « bon sens ». Cet utilitarisme presque instinctif est d'ailleurs inséparable de la tendance matérialiste : le « bon sens » consiste à ne pas dépasser l'horizon terrestre, aussi bien qu'à ne pas s'occuper de tout ce qui n'a pas d'intérêt pratique immédiat ; c'est pour lui surtout que le monde sensible seul est « réel », et qu'il n'y a pas de connaissance qui ne vienne des sens ; pour lui aussi, cette connaissance restreinte ne vaut que dans la mesure où elle permet de donner satisfaction à des besoins matériels, et parfois à un certain sentimentalisme, car, il faut le dire nettement au risque de choquer le « moralisme » contemporain, le sentiment est en réalité tout près de la matière. Dans tout cela, il ne reste aucune place à l'intelligence, sinon en tant qu'elle consent à s'asservir à la réalisation de fins pratiques, à n'être plus qu'un simple instrument soumis aux exigences de la partie inférieure et corporelle de l'individu humain, ou, suivant une singulière expression de Bergson, « un outil à faire des outils » ; ce qui fait le « pragmatisme » sous toutes ses formes, c'est l'indifférence totale à l'égard de la vérité.

Dans ces conditions, l'industrie n'est plus seulement une application de la science, application dont celle-ci devrait, en elle-même, être totalement indépendante ; elle en devient comme la raison d'être et la justification, de sorte que, ici encore, les rapports normaux se trouvent renversés. Ce à quoi le monde moderne a appliqué toutes ses forces, même quand il a prétendu faire de la science à sa façon, ce n'est en réalité rien d'autre que le développement de l'industrie et du « machinisme » ; et, en voulant ainsi dominer la matière et la ployer à leur usage, les hommes n'ont réussi qu'à s'en faire les esclaves, comme nous le disions au début : non seulement ils ont borné leurs ambitions intellectuelles, s'il est encore permis de se servir de ce mot en pareil cas, à inventer et à construire des machines, mais ils ont fini par devenir véritablement machines eux-mêmes. En effet, la « spécialisation », si vantée par certains sociologues sous le nom de « division du travail », ne s'est pas imposée seulement aux savants, mais aussi aux techniciens et même aux ouvriers, et, pour ces derniers, tout travail intelligent est par là rendu impossible ; bien différents des artisans d'autrefois, ils ne sont plus que les serviteurs des machines, ils font pour ainsi dire corps avec elles ; ils doivent répéter sans cesse,

d'une façon toute mécanique, certains mouvements déterminés, toujours les mêmes, et toujours accomplis de la même façon, afin d'éviter la moindre perte de temps ; ainsi le veulent du moins les méthodes américaines qui sont regardées comme représentant le plus haut degré du « progrès ». En effet, il s'agit uniquement de produire le plus possible ; on se soucie peu de la qualité, c'est la quantité seule qui importe ; nous revenons une fois de plus à la même constatation que nous avons déjà faite en d'autres domaines : la civilisation moderne est vraiment ce qu'on peut appeler une civilisation quantitative, ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'elle est une civilisation matérielle.

Si l'on veut se convaincre encore davantage de cette vérité, on n'a qu'à voir le rôle immense que jouent aujourd'hui, dans l'existence des peuples comme dans celle des individus, les éléments d'ordre économique : industrie, commerce, finances, il semble qu'il n'y ait que cela qui compte, ce qui s'accorde avec le fait déjà signalé que la seule distinction sociale qui ait subsisté est celle qui se fonde sur la richesse matérielle. Il semble que le pouvoir financier domine toute politique, que la concurrence commerciale exerce une influence prépondérante sur les relations entre les peuples ; peut-être n'est-ce là qu'une apparence, et ces choses sont-elles ici moins de véritables causes que de simples moyens d'action ; mais le choix de tels moyens indique bien le caractère de l'époque à laquelle ils conviennent. D'ailleurs, nos contemporains sont persuadés que les circonstances économiques sont à peu près les uniques facteurs des événements historiques, et ils s'imaginent même qu'il en a toujours été ainsi ; on est allé en ce sens jusqu'à inventer une théorie qui veut tout expliquer par là exclusivement, et qui a reçu l'appellation significative de « matérialisme historique ». On peut voir là encore l'effet d'une de ces suggestions auxquelles nous faisons allusion plus haut, suggestions qui agissent d'autant mieux qu'elles correspondent aux tendances de la mentalité générale ; et l'effet de cette suggestion est que les moyens économiques finissent par déterminer réellement presque tout ce qui se produit dans le domaine social. Sans doute, la masse a toujours été menée d'une façon ou d'une autre, et l'on pourrait dire que son rôle historique consiste surtout à se laisser mener, parce qu'elle ne représente qu'un élément passif, une « matière » au sens aristotélicien ; mais aujourd'hui il suffit, pour la mener, de disposer de moyens purement matériels, cette fois au sens ordinaire du mot, ce qui montre bien le degré d'abaissement de notre époque ; et, en même temps, on fait croire à cette masse qu'elle n'est pas menée, qu'elle agit spontanément et qu'elle se gouverne elle-même, et le fait qu'elle le croit permet d'entrevoir jusqu'où peut aller son inintelligence.

Pendant que nous en sommes à parler des facteurs économiques, nous en profiterons pour signaler une illusion trop répandue à ce sujet, et qui consiste à s'imaginer que les relations établies sur le terrain des échanges commerciaux peuvent servir à un rapprochement et à une entente entre les peuples, alors que, en réalité, elles ont exactement l'effet contraire. La matière, nous l'avons déjà dit bien des fois, est essentiellement multiplicité et division, donc source de luttes et de conflits ; aussi, qu'il s'agisse des peuples ou des individus, le domaine économique n'est-il et ne peut-il être que celui des rivalités d'intérêts. En particulier, l'Occident n'a pas à compter sur l'industrie, non plus que sur la science moderne dont elle est inséparable, pour trouver un terrain d'entente avec l'Orient ; si les Orientaux en arrivent à accepter cette industrie comme une nécessité fâcheuse et d'ailleurs transitoire, car, pour eux, elle ne saurait être rien de plus, ce ne sera jamais que comme une arme leur permettant de résister à l'envahissement occidental et de sauvegarder leur propre existence. Il importe que l'on sache bien qu'il ne peut en être autrement : les Orientaux qui se résignent à envisager une concurrence économique vis-à-vis de l'Occident, malgré la répugnance qu'ils éprouvent pour ce genre d'activité, ne peuvent le faire qu'avec une seule intention, celle de se débarrasser d'une domination étrangère qui ne s'appuie que sur la force brutale, sur la puissance matérielle que l'industrie met précisément à sa disposition ; la violence appelle la violence, mais on devra reconnaître que ce ne sont certes pas les Orientaux qui auront recherché la lutte sur ce terrain.

Du reste, en dehors de la question des rapports de l'Orient et de l'Occident, il est facile de constater qu'une des plus notables conséquences du développement industriel est le perfectionnement incessant des engins de guerre et l'augmentation de leur pouvoir destructif dans de formidables proportions. Cela seul devrait suffire à anéantir les rêveries « pacifistes » de certains admirateurs du « progrès » moderne ; mais les rêveurs et les « idéalistes » sont incorrigibles, et leur naïveté semble n'avoir pas de bornes. L'« humanitarisme » qui est si fort à la mode ne mérite assurément pas d'être pris au sérieux ; mais il est étrange qu'on parle tant de la fin des guerres à une époque où elles font plus de ravages qu'elles n'en ont jamais fait, non seulement à cause de la multiplication des moyens

de destruction, mais aussi parce que, au lieu de se dérouler entre des armées peu nombreuses et composées uniquement de soldats de métier, elles jettent les uns contre les autres tous les individus indistinctement, y compris les moins qualifiés pour remplir une semblable fonction. C'est là encore un exemple frappant de la confusion moderne, et il est véritablement prodigieux, pour qui veut y réfléchir, qu'on en soit arrivé à considérer comme toute naturelle une « levée en masse » ou une « mobilisation générale », que l'idée d'une « nation armée » ait pu s'imposer à tous les esprits, à de bien rares exceptions près. On peut aussi voir là un effet de la croyance à la seule force du nombre : il est conforme au caractère quantitatif de la civilisation moderne de mettre en mouvement des masses énormes de combattants ; et, en même temps, l'« égalitarisme » y trouve son compte, aussi bien que dans des institutions comme celles de l'« instruction obligatoire » et du « suffrage universel ». Ajoutons encore que ces guerres généralisées n'ont été rendues possibles que par un autre phénomène spécifiquement moderne, qui est la constitution des « nationalités », conséquence de la destruction du régime féodal, d'une part, et, d'autre part, de la rupture simultanée de l'unité supérieure de la « Chrétienté » du moyen âge ; et, sans nous attarder à des considérations qui nous entraîneraient trop loin, notons aussi, comme circonstance aggravante, la méconnaissance d'une autorité spirituelle pouvant seule exercer normalement un arbitrage efficace, parce qu'elle est, par sa nature même, au-dessus de tous les conflits d'ordre politique. La négation de l'autorité spirituelle, c'est encore du matérialisme pratique ; et ceux mêmes qui prétendent reconnaître une telle autorité en principe lui dénie en fait toute influence réelle et tout pouvoir d'intervenir dans le domaine social, exactement de la même façon qu'ils établissent une cloison étanche entre la religion et les préoccupations ordinaires de leur existence ; qu'il s'agisse de la vie publique ou de la vie privée, c'est bien le même état d'esprit qui s'affirme dans les deux cas.

En admettant que le développement matériel ait quelques avantages, d'ailleurs à un point de vue très relatif, on peut, lorsqu'on envisage des conséquences comme celles que nous venons de signaler, se demander si ces avantages ne sont pas dépassés de beaucoup par les inconvénients. Nous ne parlons même pas de tout ce qui a été sacrifié à ce développement exclusif, et qui valait incomparablement plus ; nous ne parlons pas des connaissances supérieures oubliées, de l'intellectualité détruite, de la spiritualité disparue ; nous prenons simplement la civilisation moderne en elle-même, et nous disons que, si l'on mettait en parallèle les avantages et les inconvénients de ce qu'elle a produit, le résultat risquerait fort d'être négatif. Les inventions qui vont en se multipliant actuellement avec une rapidité toujours croissante sont d'autant plus dangereuses qu'elles mettent en jeu des forces dont la véritable nature est entièrement inconnue de ceux mêmes qui les utilisent ; et cette ignorance est la meilleure preuve de la nullité de la science moderne sous le rapport de la valeur explicative, donc en tant que connaissance, même bornée au seul domaine physique ; en même temps, le fait que les applications pratiques ne sont nullement empêchées par là montre que cette science est bien orientée uniquement dans un sens intéressé, que c'est l'industrie qui est le seul but réel de toutes ses recherches. Comme le danger des inventions, même de celles qui ne sont pas expressément destinées à jouer un rôle funeste à l'humanité, et qui n'en causent pas moins tant de catastrophes, sans parler des troubles insoupçonnés qu'elles provoquent dans l'ambiance terrestre, comme ce danger, disons-nous, ne fera sans doute qu'augmenter encore dans des proportions difficiles à déterminer, il est permis de penser, sans trop d'in vraisemblance, ainsi que nous l'indiquions déjà précédemment, que c'est peut-être par là que le monde moderne en arrivera à se détruire lui-même, s'il est incapable de s'arrêter dans cette voie pendant qu'il en est encore temps.

Mais il ne suffit pas de faire, en ce qui concerne les inventions modernes, les réserves qui s'imposent en raison de leur côté dangereux, et il faut aller plus loin : les prétendus « bienfaits » de ce qu'on est convenu d'appeler le « progrès », et qu'on pourrait en effet consentir à désigner ainsi si l'on prenait soin de bien spécifier qu'il ne s'agit que d'un progrès tout matériel, ces « bienfaits » tant vantés ne sont-ils pas en grande partie illusoire ? Les hommes de notre époque prétendent par là accroître leur « bien-être » ; nous pensons, pour notre part, que le but qu'ils se proposent ainsi, même s'il était atteint réellement, ne vaut pas qu'on y consacre tant d'efforts ; mais, de plus, il nous semble très contestable qu'il soit atteint. Tout d'abord, il faudrait tenir compte du fait que tous les hommes n'ont pas les mêmes goûts ni les mêmes besoins, qu'il en est encore malgré tout qui voudraient échapper à l'agitation moderne, à la folie de la vitesse, et qui ne le peuvent plus ; osera-t-on soutenir que, pour ceux-là, ce soit un « bienfait » que de leur imposer ce qui est le plus contraire à leur nature ? On

dira que ces hommes sont peu nombreux aujourd'hui, et on se croira autorisé par là à les tenir pour quantité négligeable ; là comme dans le domaine politique, la majorité s'arrogue le droit d'écraser les minorités, qui, à ses yeux, ont évidemment tort d'exister, puisque cette existence même va à l'encontre de la manie « égalitaire » de l'uniformité. Mais, si l'on considère l'ensemble de l'humanité au lieu de se borner au monde occidental, la question change d'aspect : la majorité de tout à l'heure ne va-t-elle pas devenir une minorité ? Aussi n'est-ce plus le même argument qu'on fait valoir dans ce cas, et, par une étrange contradiction, c'est au nom de leur « supériorité » que ces « égalitaires » veulent imposer leur civilisation au reste du monde, et qu'ils vont porter le trouble chez des gens qui ne leur demandaient rien ; et, comme cette « supériorité » n'existe qu'au point de vue matériel, il est tout naturel qu'elle s'impose par les moyens les plus brutaux. Qu'on ne s'y méprenne pas d'ailleurs : si le grand public admet de bonne foi ces prétextes de « civilisation », il en est certains pour qui ce n'est qu'une simple hypocrisie « moraliste », un masque de l'esprit de conquête et des intérêts économiques ; mais quelle singulière époque que celle où tant d'hommes se laissent persuader qu'on fait le bonheur d'un peuple en l'asservissant, en lui enlevant ce qu'il a de plus précieux, c'est-à-dire sa propre civilisation, en l'obligeant à adopter des mœurs et des institutions qui sont faites pour une autre race, et en l'astreignant aux travaux les plus pénibles pour lui faire acquérir des choses qui lui sont de la plus parfaite inutilité ! Car c'est ainsi : l'Occident moderne ne peut tolérer que des hommes préfèrent travailler moins et se contenter de peu pour vivre ; comme la quantité seule compte, et comme ce qui ne tombe pas sous les sens est d'ailleurs tenu pour inexistant, il est admis que celui qui ne s'agite pas et qui ne produit pas matériellement ne peut être qu'un « paresseux » ; sans même parler à cet égard des appréciations portées couramment sur les peuples orientaux, il n'y a qu'à voir comment sont jugés les ordres contemplatifs, et cela jusque dans des milieux soi-disant religieux. Dans un tel monde, il n'y a plus aucune place pour l'intelligence ni pour tout ce qui est purement intérieur, car ce sont là des choses qui ne se voient ni ne se touchent, qui ne se comptent ni ne se pèsent ; il n'y a de place que pour l'action extérieure sous toutes ses formes, y compris les plus dépourvues de toute signification. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la manie anglo-saxonne du « sport » gagne chaque jour du terrain : l'idéal de ce monde, c'est l'« animal humain » qui a développé au maximum sa force musculaire ; ses héros, ce sont les athlètes, fussent-ils des brutes ; ce sont ceux-là qui suscitent l'enthousiasme populaire, c'est pour leurs exploits que les foules se passionnent ; un monde où l'on voit de telles choses est vraiment tombé bien bas et semble bien près de sa fin.

Cependant, plaçons-nous pour un instant au point de vue de ceux qui mettent leur idéal dans le « bien-être » matériel, et qui, à ce titre, se réjouissent de toutes les améliorations apportées à l'existence par le « progrès » moderne ; sont-ils bien sûrs de n'être pas dupes ? Est-il vrai que les hommes soient plus heureux aujourd'hui qu'autrefois, parce qu'ils disposent de moyens de communication plus rapides ou d'autres choses de ce genre, parce qu'ils ont une vie plus agitée et plus compliquée ? Il nous semble que c'est tout le contraire : le déséquilibre ne peut être la condition d'un véritable bonheur ; d'ailleurs, plus un homme a de besoins, plus il risque de manquer de quelque chose, et par conséquent d'être malheureux ; la civilisation moderne vise à multiplier les besoins artificiels, et, comme nous le disions déjà plus haut, elle créera toujours plus de besoins qu'elle n'en pourra satisfaire, car, une fois qu'on s'est engagé dans cette voie, il est bien difficile de s'y arrêter, et il n'y a même aucune raison de s'arrêter à un point déterminé. Les hommes ne pouvaient éprouver aucune souffrance d'être privés de choses qui n'existaient pas et auxquelles ils n'avaient jamais songé ; maintenant, au contraire, ils souffrent forcément si ces choses leur font défaut, puisqu'ils se sont habitués à les regarder comme nécessaires, et que, en fait, elles leur sont vraiment devenues nécessaires. Aussi s'efforcent-ils, par tous les moyens, d'acquérir ce qui peut leur procurer toutes les satisfactions matérielles, les seules qu'ils soient capables d'apprécier : il ne s'agit que de « gagner de l'argent », parce que c'est là ce qui permet d'obtenir ces choses, et plus on en a, plus on veut en avoir encore, parce qu'on se découvre sans cesse des besoins nouveaux ; et cette passion devient l'unique but de toute la vie. De là la concurrence féroce que certains « évolutionnistes » ont élevée à la dignité de loi scientifique sous le nom de « lutte pour la vie », et dont la conséquence logique est que les plus forts, au sens le plus étroitement matériel de ce mot, ont seuls droit à l'existence. De là aussi l'envie et même la haine dont ceux qui possèdent la richesse sont l'objet de la part de ceux qui en sont dépourvus ; comment des hommes à qui on a prêché les théories « égalitaires » pourraient-ils ne pas se révolter en constatant autour d'eux l'inégalité sous la forme qui doit leur être la plus sensible, parce qu'elle est de l'ordre le plus grossier ? Si la civilisation moderne devait s'écrouler

quelque jour sous la poussée des appétits désordonnés qu'elle a fait naître dans la masse, il faudrait être bien aveugle pour n'y pas voir le juste châtement de son vice fondamental, ou, pour parler sans aucune phraséologie morale, le « choc en retour » de sa propre action dans le domaine même où elle s'est exercée. Il est dit dans l'Évangile : « Celui qui frappe avec l'épée périra par l'épée » ; celui qui déchaîne les forces brutales de la matière périra écrasé par ces mêmes forces, dont il n'est plus maître lorsqu'il les a imprudemment mises en mouvement, et qu'il ne peut se vanter de retenir indéfiniment dans leur marche fatale ; forces de la nature ou forces des masses humaines, ou les unes et les autres tout ensemble, peu importe, ce sont toujours les lois de la matière qui entrent en jeu et qui brisent inexorablement celui qui a cru pouvoir les dominer sans s'élever lui-même au-dessus de la matière. Et l'Évangile dit encore : « Toute maison divisée contre elle-même s'écroulera » ; cette parole aussi s'applique exactement au monde moderne, avec sa civilisation matérielle, qui ne peut, par sa nature même, que susciter partout la lutte et la division. La conclusion est trop facile à tirer, et il n'est pas besoin de faire appel à d'autres considérations pour pouvoir, sans crainte de se tromper, prédire à ce monde une fin tragique, à moins qu'un changement radical, allant jusqu'à un véritable retournement, ne survienne à brève échéance.

Nous savons bien que certains nous reprocheront d'avoir, en parlant du matérialisme de la civilisation moderne comme nous venons de le faire, négligé certains éléments qui semblent constituer tout au moins une atténuation à ce matérialisme ; et en effet, s'il n'y en avait pas, il est fort probable que cette civilisation aurait déjà péri lamentablement. Nous ne contestons donc nullement l'existence de tels éléments, mais encore ne faut-il pas s'illusionner à ce sujet : d'une part, nous n'avons pas à y faire entrer tout ce qui, dans le domaine philosophique, se présente sous des étiquettes comme celles de « spiritualisme » et d'« idéalisme », non plus que tout ce qui, dans les tendances contemporaines, n'est que « moralisme » et « sentimentalisme » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus, et nous rappellerons simplement que ce sont là, pour nous, des points de vue tout aussi « profanes » que celui du matérialisme théorique ou pratique, et qui s'en éloignent beaucoup moins en réalité qu'en apparence ; d'autre part, s'il y a encore des restes de spiritualité véritable, c'est malgré l'esprit moderne et contre lui qu'ils ont subsisté jusqu'ici. Ces restes de spiritualité, c'est seulement, pour tout ce qui est proprement occidental, dans l'ordre religieux qu'il est possible de les trouver ; mais nous avons déjà dit combien la religion est aujourd'hui amoindrie, combien ses fidèles eux-mêmes s'en font une conception étroite et médiocre, et à quel point on en a éliminé l'intellectualité, qui ne fait qu'un avec la vraie spiritualité ; dans ces conditions, si certaines possibilités demeurent encore, ce n'est guère qu'à l'état latent, et, dans le présent, leur rôle effectif se réduit à bien peu de chose. Il n'en faut pas moins admirer la vitalité d'une tradition religieuse qui, même ainsi résorbée dans une sorte de virtualité, persiste en dépit de tous les efforts qui ont été tentés depuis plusieurs siècles pour l'étouffer et l'anéantir ; et, si l'on savait réfléchir, on verrait qu'il y a dans cette résistance quelque chose qui implique une puissance « non-humaine » ; mais, encore une fois, cette tradition n'appartient pas au monde moderne, elle n'est pas un de ses éléments constitutifs, elle est le contraire même de ses tendances et de ses aspirations. Cela, il faut le dire franchement, et ne pas chercher de vaines conciliations : entre l'esprit religieux, au vrai sens de ce mot, et l'esprit moderne, il ne peut y avoir qu'antagonisme ; toute compromission ne peut qu'affaiblir le premier et profiter au second, dont l'hostilité ne sera pas pour cela désarmée, car il ne peut vouloir que la destruction complète de tout ce qui, dans l'humanité, reflète une réalité supérieure à l'humanité.

On dit que l'Occident moderne est chrétien, mais c'est là une erreur : l'esprit moderne est antichrétien, parce qu'il est essentiellement antireligieux ; et il est antireligieux parce que, plus généralement encore, il est antitraditionnel ; c'est là ce qui constitue son caractère propre, ce qui le fait être ce qu'il est. Certes, quelque chose du Christianisme est passé jusque dans la civilisation antichrétienne de notre époque, dont les représentants les plus « avancés », comme ils disent dans leur langage spécial, ne peuvent faire qu'ils n'aient subi et qu'ils ne subissent encore, involontairement et peut-être inconsciemment, une certaine influence chrétienne, au moins indirecte ; il en est ainsi parce qu'une rupture avec le passé, si radicale qu'elle soit, ne peut jamais être absolument complète et telle qu'elle supprime toute continuité. Nous irons même plus loin, et nous dirons que tout ce qu'il peut y avoir de valable dans le monde moderne lui est venu du Christianisme, ou tout au moins à travers le Christianisme, qui a apporté avec lui tout l'héritage des traditions antérieures, qui l'a conservé vivant autant que l'a permis l'état de l'Occident, et qui en porte toujours en lui-même les

possibilités latentes ; mais qui donc, aujourd'hui, même parmi ceux qui s'affirment chrétiens, a encore la conscience effective de ces possibilités ? Où sont, même dans le Catholicisme, les hommes qui connaissent le sens profond de la doctrine qu'ils professent extérieurement, qui ne se contentent pas de « croire » d'une façon plus ou moins superficielle, et plus par le sentiment que par l'intelligence, mais qui « savent » réellement la vérité de la tradition religieuse qu'ils considèrent comme leur ? Nous voudrions avoir la preuve qu'il en existe au moins quelques-uns, car ce serait là, pour l'Occident, le plus grand et peut-être le seul espoir de salut ; mais nous devons avouer que, jusqu'ici, nous n'en avons point encore rencontré ; faut-il supposer que, comme certains sages de l'Orient, ils se tiennent cachés en quelque retraite presque inaccessible, ou faut-il renoncer définitivement à ce dernier espoir ? L'Occident a été chrétien au moyen âge, mais il ne l'est plus ; si l'on dit qu'il peut encore le redevenir, nul ne souhaite plus que nous qu'il en soit ainsi, et que cela arrive à un jour plus proche que ne le ferait penser tout ce que nous voyons autour de nous ; mais qu'on ne s'y trompe pas : ce jour-là, le monde moderne aura vécu.

L’envahissement occidental

Le désordre moderne, nous l’avons dit, a pris naissance en Occident, et, jusqu’à ces dernières années, il y était toujours demeuré strictement localisé ; mais maintenant il se produit un fait dont la gravité ne doit pas être dissimulée : c’est que ce désordre s’étend partout et semble gagner jusqu’à l’Orient. Certes, l’envahissement occidental n’est pas une chose toute récente, mais il se bornait jusqu’ici à une domination plus ou moins brutale exercée sur les autres peuples, et dont les effets étaient limités au domaine politique et économique ; en dépit de tous les efforts d’une propagande revêtant des formes multiples, l’esprit oriental était impénétrable à toutes les déviations, et les anciennes civilisations traditionnelles subsistaient intactes. Aujourd’hui, au contraire, il est des Orientaux qui se sont plus ou moins complètement « occidentalisés », qui ont abandonné leur tradition pour adopter toutes les aberrations de l’esprit moderne, et ces éléments dévoyés, grâce à l’enseignement des Universités européennes et américaines, deviennent dans leur propre pays une cause de trouble et d’agitation. Il ne convient pas, d’ailleurs, de s’en exagérer l’importance, pour le moment tout au moins : en Occident, on s’imagine volontiers que ces individualités bruyantes, mais peu nombreuses, représentent l’Orient actuel, alors que, en réalité, leur action n’est ni très étendue ni très profonde ; cette illusion s’explique aisément, car on ne connaît pas les vrais Orientaux, qui du reste ne cherchent nullement à se faire connaître, et les « modernistes », si l’on peut les appeler ainsi, sont les seuls qui se montrent au dehors, parlent, écrivent et s’agitent de toutes façons. Il n’en est pas moins vrai que ce mouvement antitraditionnel peut gagner du terrain, et il faut envisager toutes les éventualités, même les plus défavorables ; déjà, l’esprit traditionnel se replie en quelque sorte sur lui-même, les centres où il se conserve intégralement deviennent de plus en plus fermés et difficilement accessibles ; et cette généralisation du désordre correspond bien à ce qui doit se produire dans la phase finale du *Kali-Yuga*.

Déclarons-le très nettement : l’esprit moderne étant chose purement occidentale, ceux qui en sont affectés, même s’ils sont des Orientaux de naissance, doivent être considérés, sous le rapport de la mentalité, comme des Occidentaux, car toute idée orientale leur est entièrement étrangère, et leur ignorance à l’égard des doctrines traditionnelles est la seule excuse de leur hostilité. Ce qui peut sembler assez singulier et même contradictoire, c’est que ces mêmes hommes, qui se font les auxiliaires de l’« occidentalisme » au point de vue intellectuel, ou plus exactement contre toute véritable intellectualité, apparaissent parfois comme ses adversaires dans le domaine politique ; et pourtant, au fond, il n’y a là rien dont on doive s’étonner. Ce sont eux qui s’efforcent d’instituer en Orient des « nationalismes » divers, et tout « nationalisme » est nécessairement opposé à l’esprit traditionnel ; s’ils veulent combattre la domination étrangère, c’est par les méthodes mêmes de l’Occident, de la même façon que les divers peuples occidentaux luttent entre eux ; et peut-être est-ce là ce qui fait leur raison d’être. En effet, si les choses en sont arrivées à un tel point que l’emploi de semblables méthodes soit devenu inévitable, leur mise en œuvre ne peut être que le fait d’éléments ayant rompu toute attache avec la tradition ; il se peut donc que ces éléments soient utilisés ainsi transitoirement, et ensuite éliminés comme les Occidentaux eux-mêmes. Il serait d’ailleurs assez logique que les idées que ceux-ci ont répandues se retournent contre eux, car elles ne peuvent être que des facteurs de division et de ruine ; c’est par là que la civilisation moderne périra d’une façon ou d’une autre ; peu importe que ce soit par l’effet des dissensions entre les Occidentaux, dissensions entre nations ou entre classes sociales, ou, comme certains le prétendent, par les attaques des Orientaux « occidentalisés », ou encore à la suite d’un cataclysme provoqué par les « progrès de la science » ; dans tous les cas, le monde occidental ne court de dangers que par sa propre faute et par ce qui sort de lui-même.

La seule question qui se pose est celle-ci : l’Orient n’aura-t-il à subir, du fait de l’esprit moderne, qu’une crise passagère et superficielle, ou bien l’Occident entraînera-t-il dans sa chute l’humanité tout entière ? Il serait difficile d’y apporter actuellement une réponse basée sur des constatations indubitables ; les deux esprits opposés existent maintenant l’un et l’autre en Orient, et la force spirituelle, inhérente à la tradition et méconnue par ses adversaires, peut triompher de la force matérielle lorsque celle-ci aura joué son rôle, et la faire évanouir comme la lumière dissipe les ténèbres ; nous dirons même qu’elle en triomphera nécessairement tôt ou tard, mais il se peut que, avant d’en arriver là, il y ait une période d’obscuration complète. L’esprit traditionnel ne peut

mourir, parce qu’il est, dans son essence, supérieur à la mort et au changement ; mais il peut se retirer entièrement du monde extérieur, et alors ce sera véritablement la « fin d’un monde ». D’après tout ce que nous avons dit, la réalisation de cette éventualité dans un avenir relativement peu éloigné n’aurait rien d’in vraisemblable ; et, dans la confusion qui, partie de l’Occident, gagne présentement l’Orient, nous pourrions voir le « commencement de la fin », le signe précurseur du moment où, suivant la tradition hindoue, la doctrine sacrée doit être enfermée tout entière dans une conque, pour en sortir intacte à l’aube du monde nouveau.

Mais laissons là encore une fois les anticipations, et ne regardons que les événements actuels : ce qui est incontestable, c’est que l’Occident envahit tout ; son action s’est d’abord exercée dans le domaine matériel, celui qui était immédiatement à sa portée, soit par la conquête violente, soit par le commerce et l’accaparement des ressources de tous les peuples ; mais maintenant les choses vont encore plus loin. Les Occidentaux, toujours animés par ce besoin de prosélytisme qui leur est si particulier, sont arrivés à faire pénétrer chez les autres, dans une certaine mesure, leur esprit antitraditionnel et matérialiste ; et, tandis que la première forme d’invasion n’atteignait en somme que les corps, celle-ci empoisonne les intelligences et tue la spiritualité ; l’une a d’ailleurs préparé l’autre et l’a rendue possible, de sorte que ce n’est en définitive que par la force brutale que l’Occident est parvenu à s’imposer partout, et il ne pouvait en être autrement, car c’est en cela que réside l’unique supériorité réelle de sa civilisation, si inférieure à tout autre point de vue. L’envahissement occidental, c’est l’envahissement du matérialisme sous toutes ses formes, et ce ne peut être que cela ; tous les déguisements plus ou moins hypocrites, tous les prétextes « moralistes », toutes les déclamations « humanitaires », toutes les habiletés d’une propagande qui sait à l’occasion se faire insinuante pour mieux atteindre son but de destruction, ne peuvent rien contre cette vérité, qui ne saurait être contestée que par des naïfs ou par ceux qui ont un intérêt quelconque à cette œuvre vraiment « satanique », au sens le plus rigoureux du mot ¹.

Chose extraordinaire, ce moment où l’Occident envahit tout est celui que certains choisissent pour dénoncer, comme un péril qui les remplit d’épouvante, une prétendue pénétration d’idées orientales dans ce même Occident ; qu’est-ce encore que cette nouvelle aberration ? Malgré notre désir de nous en tenir à des considérations d’ordre général, nous ne pouvons nous dispenser de dire ici au moins quelques mots d’une *Défense de l’Occident* publiée récemment par M. Henri Massis, et qui est une des manifestations les plus caractéristiques de cet état d’esprit. Ce livre est plein de confusions et même de contradictions, et il montre une fois de plus combien la plupart de ceux qui voudraient réagir contre le désordre moderne sont peu capables de le faire d’une façon vraiment efficace, car ils ne savent même pas très bien ce qu’ils ont à combattre. L’auteur se défend parfois d’avoir voulu s’attaquer au véritable Orient ; et, s’il s’en était tenu effectivement à une critique des fantaisies « pseudo-orientales », c’est-à-dire de ces théories purement occidentales que l’on répand sous des étiquettes trompeuses, et qui ne sont qu’un des nombreux produits du déséquilibre actuel, nous ne pourrions que l’approuver pleinement, d’autant plus que nous avons nous-même signalé, bien avant lui, le danger réel de ces sortes de choses, ainsi que leur inanité au point de vue intellectuel. Mais, malheureusement, il éprouve ensuite le besoin d’attribuer à l’Orient des conceptions qui ne valent guère mieux que celles-là ; pour le faire, il s’appuie sur des citations empruntées à quelques orientalistes plus ou moins « officiels », et où les doctrines orientales sont, ainsi qu’il arrive d’ordinaire, déformées jusqu’à la caricature ; que dirait-il si quelqu’un usait du même procédé à l’égard du Christianisme et prétendait le juger d’après les travaux des « hypercritiques » universitaires ? C’est exactement ce qu’il fait pour les doctrines de l’Inde et de la Chine, avec cette circonstance aggravante que les Occidentaux dont il invoque le témoignage n’ont pas la moindre connaissance directe de ces doctrines, tandis que ceux de leurs collègues qui s’occupent du Christianisme doivent tout au moins le connaître dans une certaine mesure, même si leur hostilité contre tout ce qui est religieux les empêche de le comprendre véritablement. D’ailleurs, nous devons dire à cette occasion que nous avons eu parfois quelque peine à faire admettre par des Orientaux que les exposés de tel ou tel orientaliste procédaient d’une incompréhension pure et simple, et non d’un parti pris conscient et

1. *Satan*, en hébreu, c’est l’« adversaire », c’est-à-dire celui qui renverse toutes choses et les prend en quelque sorte à rebours ; c’est l’esprit de négation et de subversion, qui s’identifie à la tendance descendante ou « infériorisante », « infernale » au sens étymologique, celle même que suivent les êtres dans ce processus de matérialisation suivant lequel s’effectue tout le développement de la civilisation moderne.

volontaire, tellement on y sent cette même hostilité qui est inhérente à l’esprit antitraditionnel ; et nous demanderions volontiers à M. Massis s’il croit bien habile d’attaquer la tradition chez les autres quand on voudrait la restaurer dans son propre pays. Nous parlons d’habileté, parce que, au fond, toute la discussion est portée par lui sur un terrain politique ; pour nous qui nous plaçons à un tout autre point de vue, celui de l’intellectualité pure, la seule question qui se pose est une question de vérité ; mais ce point de vue est sans doute trop élevé et trop serein pour que les polémistes y puissent trouver leur satisfaction, et nous doutons même que, en tant que polémistes, le souci de la vérité puisse tenir une grande place dans leurs préoccupations ¹.

M. Massis s’en prend à ce qu’il appelle des « propagandistes orientaux », expression qui renferme en elle-même une contradiction, car l’esprit de propagande, nous l’avons déjà dit bien souvent, est chose tout occidentale ; et cela seul indique déjà clairement qu’il y a là quelque méprise. En fait, parmi les propagandistes visés, nous pouvons distinguer deux groupes, dont le premier est constitué par de purs Occidentaux ; il serait vraiment comique, si ce n’était le signe de la plus déplorable ignorance des choses de l’Orient, de voir qu’on fait figurer des Allemands et des Russes parmi les représentants de l’esprit oriental ; l’auteur fait à leur égard des observations dont certaines sont très justes, mais que ne les montre-t-il nettement pour ce qu’ils sont en réalité ? À ce premier groupe nous joindrions encore les « théosophistes » anglo-saxons et tous les inventeurs d’autres sectes du même genre, dont la terminologie orientale n’est qu’un masque destiné à en imposer aux naïfs et aux gens mal informés, et qui ne recouvre que des idées aussi étrangères à l’Orient que chères à l’Occident moderne ; ceux-là sont d’ailleurs plus dangereux que de simples philosophes, en raison de leurs prétentions à un « ésotérisme » qu’ils ne possèdent pas davantage, mais qu’ils simulent frauduleusement pour attirer à eux les esprits qui cherchent autre chose que des spéculations « profanes » et qui, au milieu du chaos présent, ne savent où s’adresser ; nous nous étonnons un peu que M. Massis n’en dise à peu près rien. Quant au second groupe, nous y trouvons quelques-uns de ces Orientaux occidentalisés dont nous parlions tout à l’heure, et qui, tout aussi ignorants que les précédents des véritables idées orientales, seraient fort incapables de les répandre en Occident, à supposer qu’ils en eussent l’intention ; du reste, le but qu’ils se proposent réellement est tout contraire à celui-là, puisqu’il est de détruire ces mêmes idées en Orient, et de présenter en même temps aux Occidentaux leur Orient modernisé, accommodé aux théories qui leur ont été enseignées en Europe ou en Amérique ; véritables agents de la plus néfaste de toutes les propagandes occidentales, de celle qui s’attaque directement à l’intelligence, c’est pour l’Orient qu’ils sont un danger, et non pour l’Occident dont ils ne sont que le reflet. Pour ce qui est des vrais Orientaux, M. Massis n’en mentionne pas un seul, et il aurait été bien en peine de le faire, car il n’en connaît certainement aucun ; l’impossibilité où il se trouvait de citer le nom d’un Oriental qui ne fût pas occidentalisé eût dû lui donner à réfléchir et lui faire comprendre que les « propagandistes orientaux » sont parfaitement inexistantes.

D’ailleurs, bien que cela nous oblige à parler de nous, ce qui est peu dans nos habitudes, nous devons déclarer formellement ceci : il n’y a, à notre connaissance, personne qui ait exposé en Occident des idées orientales authentiques, sauf nous-même ; et nous l’avons toujours fait exactement comme l’aurait fait tout Oriental qui s’y serait trouvé amené par les circonstances, c’est-à-dire sans la moindre intention de « propagande » ou de « vulgarisation », et uniquement pour ceux qui sont capables de comprendre les doctrines telles qu’elles sont, sans qu’il y ait lieu de les dénaturer sous prétexte de les mettre à leur portée ; et nous ajouterons que, malgré la déchéance de l’intellectualité occidentale, ceux qui comprennent sont encore moins rares que nous ne l’aurions supposé, tout en n’étant évidemment qu’une petite minorité. Une telle entreprise n’est certes pas du genre de celles que M. Massis imagine, nous n’osons dire pour les besoins de sa cause, quoique le caractère politique de son livre puisse autoriser une telle expression ; disons, pour être aussi bienveillant que possible, qu’il les imagine parce que son esprit est troublé par la peur que fait naître en lui le pressentiment d’une ruine plus ou moins prochaine de la civilisation occidentale, et regrettons qu’il n’ait pas su voir

1. Nous savons que M. Massis n’ignore pas nos ouvrages, mais il s’abstient soigneusement d’y faire la moindre allusion, parce qu’ils iraient à l’encontre de sa thèse ; le procédé manque tout au moins de franchise. Nous pensons d’ailleurs n’avoir qu’à nous féliciter de ce silence, qui nous évite de voir mêler à des polémiques déplaisantes des choses qui, par leur nature, doivent demeurer au-dessus de toute discussion ; il y a toujours quelque chose de pénible dans le spectacle de l’incompréhension « profane », bien que la vérité de la « doctrine sacrée » soit assurément, en elle-même, trop haute pour en subir les atteintes.

clairement où se trouvent les véritables causes susceptibles d’amener cette ruine, quoiqu’il lui arrive parfois de faire preuve d’une juste sévérité à l’égard de certains aspects du monde moderne. C’est même là ce qui fait le continuel flottement de sa thèse : d’une part, il ne sait pas exactement quels sont les adversaires qu’il devrait combattre, et, d’autre part, son « traditionalisme » le laisse fort ignorant de tout ce qui est l’essence même de la tradition, qu’il confond visiblement avec une sorte de « conservatisme » politico-religieux de l’ordre le plus extérieur.

Nous disons que l’esprit de M. Massis est troublé par la peur ; la meilleure preuve en est peut-être l’attitude extraordinaire, et même tout à fait inconcevable, qu’il prête à ses soi-disant « propagandistes orientaux » : ceux-ci seraient animés d’une haine farouche à l’égard de l’Occident, et c’est pour nuire à celui-ci qu’ils s’efforceraient de lui communiquer leurs propres doctrines, c’est-à-dire de lui faire don de ce qu’ils ont eux-mêmes de plus précieux, de ce qui constitue en quelque sorte la substance même de leur esprit ! Devant tout ce qu’il y a de contradictoire dans une telle hypothèse, on ne peut s’empêcher d’éprouver une véritable stupéfaction : toute la thèse péniblement échafaudée s’écroule instantanément, et il semble que l’auteur ne s’en soit pas même aperçu, car nous ne voulons pas supposer qu’il ait été conscient d’une pareille invraisemblance et qu’il ait tout simplement compté sur le peu de clairvoyance de ses lecteurs pour la leur faire accepter. Il n’y a pas besoin de réfléchir bien longuement ni bien profondément pour se rendre compte que, s’il y a des gens qui haïssent si fort l’Occident, la première chose qu’ils doivent faire est de garder jalousement leurs doctrines pour eux, et que tous leurs efforts doivent tendre à en interdire l’accès aux Occidentaux ; c’est d’ailleurs là un reproche qu’on a quelquefois adressé aux Orientaux, avec plus d’apparence de raison. La vérité, pourtant, est assez différente : les représentants authentiques des doctrines traditionnelles n’éprouvent de haine pour personne, et leur réserve n’a qu’une seule cause : c’est qu’ils jugent parfaitement inutile d’exposer certaines vérités à ceux qui sont incapables de les comprendre ; mais ils n’ont jamais refusé d’en faire part à ceux, quelle que soit leur origine, qui possèdent les « qualifications » requises ; est-ce leur faute si, parmi ces derniers, il y a fort peu d’Occidentaux ? Et, d’un autre côté, si la masse orientale finit par être vraiment hostile aux Occidentaux, après les avoir longtemps regardés avec indifférence, qui en est responsable ? Est-ce cette élite qui, toute à la contemplation intellectuelle, se tient résolument à l’écart de l’agitation extérieure, ou ne sont ce pas plutôt les Occidentaux eux-mêmes, qui ont fait tout ce qu’il fallait pour rendre leur présence odieuse et intolérable ? Il suffit que la question soit ainsi posée comme elle doit l’être, pour que n’importe qui soit capable d’y répondre immédiatement ; et, en admettant que les Orientaux, qui ont fait preuve jusqu’ici d’une incroyable patience, veuillent enfin être les maîtres chez eux, qui donc pourrait songer sincèrement à les en blâmer ? Il est vrai que, quand certaines passions s’en mêlent, les mêmes choses peuvent, suivant les circonstances, se trouver appréciées de façons fort diverses, voire même toutes contraires : ainsi, quand la résistance à une invasion étrangère est le fait d’un peuple occidental, elle s’appelle « patriotisme » et est digne de tous les éloges ; quand elle est le fait d’un peuple oriental, elle s’appelle « fanatisme » ou « xénophobie » et ne mérite plus que la haine ou le mépris. D’ailleurs, n’est-ce pas au nom du « Droit », de la « Liberté », de la « justice » et de la « Civilisation » que les Européens prétendent imposer partout leur domination, et interdire à tout homme de vivre et de penser autrement qu’eux-mêmes ne vivent et ne pensent ? On conviendra que le « moralisme » est vraiment une chose admirable, à moins qu’on ne préfère conclure tout simplement, comme nous-même, que, sauf des exceptions d’autant plus honorables qu’elles sont plus rares, il n’y a plus guère en Occident que deux sortes de gens, assez peu intéressantes l’une et l’autre : les naïfs qui se laissent prendre à ces grands mots et qui croient à leur « mission civilisatrice », inconscients qu’ils sont de la barbarie matérialiste dans laquelle ils sont plongés, et les habiles qui exploitent cet état d’esprit pour la satisfaction de leurs instincts de violence et de cupidité. En tout cas, ce qu’il y a de certain, c’est que les Orientaux ne menacent personne et ne songent guère à envahir l’Occident d’une façon ou d’une autre ; ils ont, pour le moment, bien assez à faire de se défendre contre l’oppression européenne, qui risque de les atteindre jusque dans leur esprit ; et il est au moins curieux de voir les agresseurs se poser en victimes.

Cette mise au point était nécessaire, car il est certaines choses qui doivent être dites ; mais nous nous reprocherions d’y insister davantage, la thèse des « défenseurs de l’Occident » étant vraiment par trop fragile et inconsistante. Du reste, si nous nous sommes départis un instant de la réserve que nous observons habituellement en ce qui concerne les individualités pour citer M. Henri Massis,

c’est surtout parce que celui-ci représente en la circonstance une certaine partie de la mentalité contemporaine, dont il nous faut aussi tenir compte dans cette étude sur l’état du monde moderne. Comment ce « traditionalisme » d’ordre inférieur, étroitement borné et incompréhensif, peut-être même assez artificiel, s’opposerait-il vraiment et efficacement à un esprit dont il partage tant de préjugés ? De part et d’autre, c’est, à peu de chose près, la même ignorance des véritables principes ; c’est le même parti pris de nier tout ce qui dépasse un certain horizon ; c’est la même inaptitude à comprendre l’existence de civilisations différentes, la même superstition du « classicisme » gréco-latin. Cette réaction insuffisante n’a d’intérêt pour nous qu’en ce qu’elle marque une certaine insatisfaction de l’état présent chez quelques-uns de nos contemporains ; de cette même insatisfaction, il y a d’ailleurs d’autres manifestations qui seraient susceptibles d’aller plus loin si elles étaient bien dirigées ; mais, pour le moment, tout cela est fort chaotique, et il est encore bien difficile de dire ce qui s’en dégagera. Cependant, quelques prévisions à cet égard ne seront peut-être pas entièrement inutiles ; et, comme elles se lient étroitement au destin du monde actuel, elles pourront en même temps servir de conclusions à la présente étude, dans la mesure où il est permis d’en tirer des conclusions sans donner à l’ignorance « profane » l’occasion d’attaques trop faciles, en développant imprudemment des considérations qu’il serait impossible de justifier par les moyens ordinaires. Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que tout peut être dit indifféremment, du moins lorsqu’on sort de la doctrine pure pour en venir aux applications ; il y a alors certaines réserves qui s’imposent, et des questions d’opportunité qui doivent se poser inévitablement ; mais ces réserves légitimes, et même indispensables, n’ont rien de commun avec certaines craintes puériles qui ne sont que l’effet d’une ignorance comparable à celle d’un homme qui, suivant l’expression proverbiale hindoue, « prend une corde pour un serpent ». Qu’on le veuille ou non, ce qui doit être dit le sera à mesure que les circonstances l’exigeront ; ni les efforts intéressés des uns, ni l’hostilité inconsciente des autres, ne pourront empêcher qu’il en soit ainsi, pas plus que, d’un autre côté, l’impatience de ceux qui, entraînés par la hâte fébrile du monde moderne, voudraient tout savoir d’un seul coup, ne pourra faire que certaines choses soient connues au dehors plutôt qu’il ne convient ; mais ces derniers pourront du moins se consoler en pensant que la marche accélérée des événements leur donnera sans doute une assez prompte satisfaction ; puissent-ils n’avoir pas à regretter alors de s’être insuffisamment préparés à recevoir une connaissance qu’ils recherchent trop souvent avec plus d’enthousiasme que de véritable discernement !

Quelques conclusions

Nous avons voulu surtout montrer ici comment l'application des données traditionnelles permet de résoudre les questions qui se posent actuellement de la façon la plus immédiate, d'expliquer l'état présent de l'humanité terrestre, et en même temps de juger selon la vérité, et non selon des règles conventionnelles ou des préférences sentimentales, tout ce qui constitue proprement la civilisation moderne. Nous n'avons d'ailleurs pas eu la prétention d'épuiser le sujet, de le traiter dans tous ses détails, ni d'en développer complètement tous les aspects sans en négliger aucun ; les principes dont nous nous inspirons constamment nous obligent du reste à présenter des vues essentiellement synthétiques, et non pas analytiques comme celles du savoir « profane » ; mais ces vues, précisément parce qu'elles sont synthétiques, vont beaucoup plus loin dans le sens d'une véritable explication qu'une analyse quelconque, qui n'a guère en réalité qu'une simple valeur descriptive. En tout cas, nous pensons en avoir dit assez pour permettre, à ceux qui sont capables de comprendre, de tirer eux-mêmes, de ce que nous avons exposé, au moins une partie des conséquences qui y sont contenues implicitement ; et ils doivent être bien persuadés que ce travail leur sera autrement profitable qu'une lecture qui ne laisserait aucune place à la réflexion et à la méditation, pour lesquelles, tout au contraire, nous avons voulu seulement fournir un point de départ approprié, un appui suffisant pour s'élever au-dessus de la vaine multitude des opinions individuelles.

Il nous reste à dire quelques mots de ce que nous pourrions appeler la portée pratique d'une telle étude ; cette portée, nous pourrions la négliger ou nous en désintéresser si nous nous étions tenu dans la doctrine métaphysique pure, par rapport à laquelle toute application n'est que contingente et accidentelle ; mais, ici, c'est précisément des applications qu'il s'agit. Celles-ci ont d'ailleurs, en dehors de tout point de vue pratique, une double raison d'être : elles sont les conséquences légitimes des principes, le développement normal d'une doctrine qui, étant une et universelle, doit embrasser tous les ordres de réalité sans exception ; et, en même temps, elles sont aussi, pour certains tout au moins, un moyen préparatoire pour s'élever à une connaissance supérieure, ainsi que nous l'avons expliqué à propos de la « science sacrée ». Mais, en outre, il n'est pas interdit, quand on est dans le domaine des applications, de les considérer aussi en elle-même et dans leur valeur propre, pourvu qu'on ne soit jamais amené par là à perdre de vue leur rattachement aux principes ; ce danger est très réel, puisque c'est de là que résulte la dégénérescence qui a donné naissance à la « science profane », mais il n'existe pas pour ceux qui savent que tout dérive et dépend entièrement de la pure intellectualité, et que ce qui n'en procède pas consciemment ne peut être qu'illusoire. Comme nous l'avons déjà répété bien souvent, tout doit commencer par la connaissance ; et ce qui semble être le plus éloigné de l'ordre pratique se trouve être pourtant le plus efficace dans cet ordre même, car c'est ce sans quoi, là aussi bien que partout ailleurs, il est impossible de rien accomplir qui soit réellement valable, qui soit autre chose qu'une agitation vaine et superficielle. C'est pourquoi, pour revenir plus spécialement à la question qui nous occupe présentement, nous pouvons dire que, si tous les hommes comprenaient ce qu'est vraiment le monde moderne, celui-ci cesserait aussitôt d'exister, car son existence, comme celle de l'ignorance et de tout ce qui est limitation, est purement négative : il n'est que par la négation de la vérité traditionnelle et supra humaine. Ce changement se produirait ainsi sans aucune catastrophe, ce qui semble à peu près impossible par toute autre voie ; avons-nous donc tort si nous affirmons qu'une telle connaissance est susceptible de conséquences pratiques véritablement incalculables ? Mais, d'un autre côté, il paraît malheureusement bien difficile d'admettre que tous arrivent à cette connaissance, dont la plupart des hommes sont certainement plus loin qu'ils ne l'ont jamais été ; il est vrai que cela n'est nullement nécessaire, car il suffit d'une élite peu nombreuse, mais assez fortement constituée pour donner une direction à la masse, qui obéirait à ses suggestions sans même avoir la moindre idée de son existence ni de ses moyens d'action ; la constitution effective de cette élite est-elle encore possible en Occident ?

Nous n'avons pas l'intention de revenir sur tout ce que nous avons eu déjà l'occasion d'exposer ailleurs en ce qui concerne le rôle de l'élite intellectuelle dans les différentes circonstances que l'on peut envisager comme possibles pour un avenir plus ou moins imminent. Nous nous bornerons donc à dire ceci : quelle que soit la façon dont s'accomplit le changement qui constitue ce qu'on peut appeler le passage d'un monde à un autre, qu'il s'agisse d'ailleurs de cycles plus ou moins étendus, ce changement, même s'il a les apparences d'une brusque rupture, n'implique jamais une

discontinuité absolue, car il y a un enchaînement causal qui relie tous les cycles entre eux. L'élite dont nous parlons, si elle parvenait à se former pendant qu'il en est temps encore, pourrait préparer le changement de telle façon qu'il se produise dans les conditions les plus favorables, et que le trouble qui l'accompagnera inévitablement soit en quelque sorte réduit au minimum ; mais, même s'il n'en est pas ainsi, elle aura toujours une autre tâche, plus importante encore, celle de contribuer à la conservation de ce qui doit survivre au monde présent et servir à l'édification du monde futur. Il est évident qu'on ne doit pas attendre que la descente soit finie pour préparer la remontée, dès lors qu'on sait que cette remontée aura lieu nécessairement, même si l'on ne peut éviter que la descente aboutisse auparavant à quelque cataclysme ; et ainsi, dans tous les cas, le travail effectué ne sera pas perdu : il ne peut l'être quant aux bénéfices que l'élite en retirera pour elle-même, mais il ne le sera pas non plus quant à ses résultats ultérieurs pour l'ensemble de l'humanité.

Maintenant, voici comment il convient d'envisager les choses : l'élite existe encore dans les civilisations orientales, et, en admettant qu'elle s'y réduise de plus en plus devant l'envahissement moderne, elle subsistera quand même jusqu'au bout, parce qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour garder le dépôt de la tradition qui ne saurait périr, et pour assurer la transmission de tout ce qui doit être conservé. En Occident, par contre, l'élite n'existe plus actuellement ; on peut donc se demander si elle s'y reformera avant la fin de notre époque, c'est-à-dire si le monde occidental, malgré sa déviation, aura une part dans cette conservation et cette transmission ; s'il n'en est pas ainsi, la conséquence en sera que sa civilisation devra périr tout entière, parce qu'il n'y aura plus en elle aucun élément utilisable pour l'avenir, parce que toute trace de l'esprit traditionnel en aura disparu. La question, ainsi posée, peut n'avoir qu'une importance très secondaire quant au résultat final ; elle n'en présente pas moins un certain intérêt à un point de vue relatif, que nous devons prendre en considération dès lors que nous consentons à tenir compte des conditions particulières de la période dans laquelle nous vivons. En principe, on pourrait se contenter de faire remarquer que ce monde occidental est, malgré tout, une partie de l'ensemble dont il semble s'être détaché depuis le début des temps modernes, et que, dans l'ultime intégration du cycle, toutes les parties doivent se retrouver d'une certaine façon ; mais cela n'implique pas forcément une restauration préalable de la tradition occidentale, car celle-ci peut être conservée seulement à l'état de possibilité permanente dans sa source même, en dehors de la forme spéciale qu'elle a revêtue à tel moment déterminé. Nous ne donnons d'ailleurs ceci qu'à titre d'indication, car, pour le comprendre pleinement, il faudrait faire intervenir la considération des rapports de la tradition primordiale et des traditions subordonnées, ce que nous ne pouvons songer à faire ici. Ce serait là le cas le plus défavorable pour le monde occidental pris en lui-même, et son état actuel peut faire craindre que ce cas ne soit celui qui se réalise effectivement ; cependant, nous avons dit qu'il y a quelques signes qui permettent de penser que tout espoir d'une meilleure solution n'est pas encore perdu définitivement.

Il existe maintenant, en Occident, un nombre plus grand qu'on ne croit d'hommes qui commencent à prendre conscience de ce qui manque à leur civilisation ; s'ils en sont réduits à des aspirations imprécises et à des recherches trop souvent stériles, si même il leur arrive de s'égarer complètement, c'est parce qu'ils manquent de données réelles auxquelles rien ne peut suppléer, et parce qu'il n'y a aucune organisation qui puisse leur fournir la direction doctrinale nécessaire. Nous ne parlons pas en cela, bien entendu, de ceux qui ont pu trouver cette direction dans les traditions orientales, et qui sont ainsi, intellectuellement, en dehors du monde occidental ; ceux là, qui ne peuvent d'ailleurs représenter qu'un cas d'exception, ne sauraient aucunement être partie intégrante d'une élite occidentale ; ils sont en réalité un prolongement des élites orientales, qui pourrait devenir un trait d'union entre celles-ci et l'élite occidentale le jour où cette dernière serait arrivée à se constituer ; mais elle ne peut, par définition en quelque sorte, être constituée que par une initiative proprement occidentale, et c'est là que réside toute la difficulté. Cette initiative n'est possible que de deux façons : ou l'Occident en trouvera les moyens en lui-même, par un retour direct à sa propre tradition, retour qui serait comme un réveil spontané de possibilités latentes ; ou certains éléments occidentaux accompliront ce travail de restauration à l'aide d'une certaine connaissance des doctrines orientales, connaissance qui cependant ne pourra être absolument immédiate pour eux, puisqu'ils doivent demeurer occidentaux, mais qui pourra être obtenue par une sorte d'influence au second degré, s'exerçant à travers des intermédiaires tels que ceux auxquels nous faisons allusion tout à l'heure. La première de ces deux hypothèses est fort peu vraisemblable, car elle implique l'existence, en

Occident, d'un point au moins où l'esprit traditionnel se serait conservé intégralement, et nous avons dit que, en dépit de certaines affirmations, cette existence nous paraît extrêmement douteuse ; c'est donc la seconde hypothèse qu'il convient d'examiner de plus près.

Dans ce cas, il y aurait avantage, bien que cela ne soit pas d'une nécessité absolue, à ce que l'élite en formation pût prendre un point d'appui dans une organisation occidentale ayant déjà une existence effective ; or il semble bien qu'il n'y ait plus en Occident qu'une seule organisation qui possède un caractère traditionnel, et qui conserve une doctrine susceptible de fournir au travail dont il s'agit une base appropriée : c'est l'Église catholique. Il suffirait de restituer à la doctrine de celle-ci, sans rien changer à la forme religieuse sous laquelle elle se présente au dehors, le sens profond qu'elle a réellement en elle-même, mais dont ses représentants actuels paraissent n'avoir plus conscience, non plus que de son unité essentielle avec les autres formes traditionnelles ; les deux choses, d'ailleurs, sont inséparables l'une de l'autre. Ce serait la réalisation du Catholicisme au vrai sens du mot, qui, étymologiquement, exprime l'idée d'« universalité », ce qu'oublient un peu trop ceux qui voudraient n'en faire que la dénomination exclusive d'une forme spéciale et purement occidentale, sans aucun lien effectif avec les autres traditions ; et l'on peut dire que, dans l'état présent des choses, le Catholicisme n'a qu'une existence virtuelle, puisque nous n'y trouvons pas réellement la conscience de l'universalité ; mais il n'en est pas moins vrai que l'existence d'une organisation qui porte un tel nom est l'indication d'une base possible pour une restauration de l'esprit traditionnel dans son acception complète, et cela d'autant plus que, au moyen âge, elle a déjà servi de support à cet esprit dans le monde occidental. Il ne s'agirait donc, en somme, que d'une reconstitution de ce qui a existé avant la déviation moderne, avec les adaptations nécessaires aux conditions d'une autre époque ; et, si certains s'en étonnent ou protestent contre une semblable idée, c'est qu'ils sont eux-mêmes, à leur insu et peut-être contre leur gré, imbus de l'esprit moderne au point d'avoir complètement perdu le sens d'une tradition dont ils ne gardent que l'écorce. Il importerait de savoir si le formalisme de la « lettre », qui est encore une des variétés du « matérialisme » tel que nous l'avons entendu plus haut, a définitivement étouffé la spiritualité, ou si celle-ci n'est qu'obscurcie passagèrement et peut se réveiller encore dans le sein même de l'organisation existante ; mais c'est seulement la suite des événements qui permettra de s'en rendre compte.

Il se peut, d'ailleurs, que ces événements eux-mêmes imposent tôt ou tard, aux dirigeants de l'Église catholique, comme une nécessité inéluctable, ce dont ils ne comprendraient pas directement l'importance au point de vue de l'intellectualité pure ; il serait assurément regrettable qu'il faille, pour leur donner à réfléchir, des circonstances aussi contingentes que celles qui relèvent du domaine politique, considéré en dehors de tout principe supérieur ; mais il faut bien admettre que l'occasion d'un développement de possibilités latentes doit être fourni à chacun par les moyens qui sont le plus immédiatement à la portée de sa compréhension actuelle. C'est pourquoi nous dirons ceci : devant l'aggravation d'un désordre qui se généralise de plus en plus, il y a lieu de faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent encore une action dans le monde extérieur, en Occident aussi bien qu'en Orient ; et, du côté occidental, nous n'en voyons pas d'autres que l'Église catholique. Si celle-ci pouvait entrer par là en contact avec les représentants des traditions orientales, nous n'aurions qu'à nous féliciter de ce premier résultat, qui pourrait être précisément le point de départ de ce que nous avons en vue, car on ne tarderait sans doute pas à s'apercevoir qu'une entente simplement extérieure et « diplomatique » serait illusoire et ne pourrait avoir les conséquences voulues, de sorte qu'il faudrait bien en venir à ce par quoi on aurait dû normalement commencer, c'est-à-dire à envisager l'accord sur les principes, accord dont la condition nécessaire et suffisante serait que les représentants de l'Occident redeviennent vraiment conscients de ces principes, comme le sont toujours ceux de l'Orient. La véritable entente, redisons-le encore une fois, ne peut s'accomplir que par en haut et de l'intérieur, par conséquent dans le domaine que l'on peut appeler indifféremment intellectuel ou spirituel, car, pour nous, ces deux mots ont, au fond, exactement la même signification ; ensuite, et en partant de là, l'entente s'établirait aussi forcément dans tous les autres domaines, de même que, lorsqu'un principe est posé, il n'y a plus qu'à en déduire, ou plutôt à en « expliciter », toutes les conséquences qui s'y trouvent impliquées. Il ne peut y avoir à cela qu'un seul obstacle : c'est le prosélytisme occidental, qui ne peut se résoudre à admettre qu'on doit parfois avoir des « alliés » qui ne soient point des « sujets » ; ou, pour parler plus exactement, c'est le défaut de compréhension dont ce prosélytisme n'est qu'un des effets ; cet obstacle sera-t-il surmonté ? S'il

ne l'était pas, l'élite, pour se constituer, n'aurait plus à compter que sur l'effort de ceux qui seraient qualifiés par leur capacité intellectuelle, en dehors de tout milieu défini, et aussi, bien entendu, sur l'appui de l'Orient ; son travail en serait rendu plus difficile et son action ne pourrait s'exercer qu'à plus longue échéance, puisqu'elle aurait à en créer elle-même tous les instruments, au lieu de les trouver tout préparés comme dans l'autre cas ; mais nous ne pensons nullement que ces difficultés, si grandes qu'elles puissent être, soient de nature à empêcher ce qui doit être accompli d'une façon ou d'une autre.

Nous estimons donc opportun de déclarer encore ceci : il y a dès maintenant, dans le monde occidental, des indices certains d'un mouvement qui demeure encore imprécis, mais qui peut et doit même normalement aboutir à la reconstitution d'une élite intellectuelle, à moins qu'un cataclysme ne survienne trop rapidement pour lui permettre de se développer jusqu'au bout. Il est à peine besoin de dire que l'Église aurait tout intérêt, quant à son rôle futur, à devancer en quelque sorte un tel mouvement, plutôt que de le laisser s'accomplir sans elle et d'être contrainte de le suivre tardivement pour maintenir une influence qui menacerait de lui échapper ; il n'est pas nécessaire de se placer à un point de vue très élevé et difficilement accessible pour comprendre que, en somme, c'est elle qui aurait les plus grands avantages à retirer d'une attitude qui, d'ailleurs, bien loin d'exiger de sa part la moindre compromission dans l'ordre doctrinal, aurait au contraire pour résultat de la débarrasser de toute infiltration de l'esprit moderne, et par laquelle, au surplus, rien ne serait modifié extérieurement. Il serait quelque peu paradoxal de voir le Catholicisme intégral se réaliser sans le concours de l'Église catholique, qui se trouverait peut-être alors dans la singulière obligation d'accepter d'être défendue, contre des assauts plus terribles que ceux qu'elle a jamais subi, par des hommes que ses dirigeants, ou du moins ceux qu'ils laissent parler en leur nom, auraient d'abord cherché à déconsidérer en jetant sur eux la suspicion la plus mal fondée ; et, pour notre part, nous regretterions qu'il en fût ainsi, mais, si l'on ne veuille pas que les choses en viennent à ce point, il est grand temps, pour ceux à qui leur situation confère les plus graves responsabilités, d'agir en pleine connaissance de cause et de ne plus permettre que des tentatives qui peuvent avoir des conséquences de la plus haute importance risquent de se trouver arrêtées par l'incompréhension ou la malveillance de quelques individualités plus ou moins subalternes, ce qui s'est vu déjà, et ce qui montre encore une fois de plus à quel point le désordre règne partout aujourd'hui. Nous prévoyons bien qu'on ne nous saura nul gré de ces avertissements, que nous donnons en toute indépendance et d'une façon entièrement désintéressée ; peu nous importe, et nous n'en continuerons pas moins, lorsqu'il le faudra, et sous la forme que nous jugerons convenir le mieux aux circonstances, à dire ce qui doit être dit. Ce que nous disons présentement n'est que le résumé des conclusions auxquelles nous avons été conduit par certaines « expériences » toutes récentes, entreprises, cela va sans dire, sur un terrain purement intellectuel ; nous n'avons pas, pour le moment tout au moins, à entrer à ce propos dans des détails qui, du reste, seraient peu intéressants en eux-mêmes ; mais nous pouvons armer qu'il n'est pas, dans ce qui précède, un seul mot que nous ayons écrit sans y avoir mûrement réfléchi. Qu'on sache bien qu'il serait parfaitement inutile de chercher à opposer à cela des arguties philosophiques que nous voulons ignorer ; nous parlons sérieusement de choses sérieuses, nous n'avons pas de temps à perdre dans des discussions verbales qui n'ont pour nous aucun intérêt, et nous entendons rester entièrement étranger à toute polémique, à toute querelle d'école ou de parti, de même que nous refusons absolument de nous laisser appliquer une étiquette occidentale quelconque, car il n'en est aucune qui nous convienne ; que cela plaise ou déplaise à certains, c'est ainsi, et rien ne saurait nous faire changer d'attitude à cet égard.

Nous devons maintenant faire entendre aussi un avertissement à ceux qui, par leur aptitude à une compréhension supérieure, sinon par le degré de connaissance qu'ils ont effectivement atteint, semblent destinés à devenir des éléments de l'élite possible. Il n'est pas douteux que l'esprit moderne, qui est véritablement « diabolique » dans tous les sens de ce mot, s'efforce par tous les moyens d'empêcher que ces éléments, aujourd'hui isolés et dispersés, parviennent à acquérir la cohésion nécessaire pour exercer une action réelle sur la mentalité générale ; c'est donc à ceux qui ont déjà, plus ou moins complètement, pris conscience du but vers lequel doivent tendre leurs efforts, de ne pas s'en laisser détourner par les difficultés, quelles qu'elles soient, qui se dresseront devant eux. Pour ceux qui n'en sont pas encore arrivés au point à partir duquel une direction infaillible ne permet plus de s'écarter de la vraie voie, les déviations les plus graves sont toujours à redouter ; la plus grande

prudence est donc nécessaire, et nous dirions même volontiers qu'elle doit être poussée jusqu'à la méfiance, car l'« adversaire », qui jusqu'à ce point n'est pas définitivement vaincu, sait prendre les formes les plus diverses et parfois les plus inattendues. Il arrive que ceux qui croient avoir échappé au « matérialisme » moderne sont repris par des choses qui, tout en paraissant s'y opposer, sont en réalité du même ordre ; et, étant donnée la tournure d'esprit des Occidentaux, il convient, à cet égard, de les mettre plus particulièrement en garde contre l'attrait que peuvent exercer sur eux les « phénomènes » plus ou moins extraordinaires ; c'est de là que proviennent en grande partie toutes les erreurs « néo-spiritualistes », et il est à prévoir que ce danger s'aggravera encore, car les forces obscures qui entretiennent le désordre actuel trouvent là un de leurs plus puissants moyens d'action. Il est même probable que nous ne sommes plus très loin de l'époque à laquelle se rapporte cette prédiction évangélique que nous avons déjà rappelée ailleurs : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes. » Les « élus », ce sont, comme le mot l'indique, ceux qui font partie de l'« élite » entendue dans la plénitude de son véritable sens, et d'ailleurs, disons le à cette occasion, c'est pourquoi nous tenons à ce terme d'« élite » en dépit de l'abus qui en est fait dans le monde « profane » ; ceux-là, par la vertu de la « réalisation » intérieure à laquelle ils sont parvenus, ne peuvent plus être séduits, mais il n'en est pas de même de ceux qui, n'ayant encore en eux que des possibilités de connaissance, ne sont proprement que des « appelés » et c'est pourquoi l'Évangile dit qu'il y a « beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ». Nous entrons dans un temps où il deviendra particulièrement difficile de « distinguer l'ivraie du bon grain », d'effectuer réellement ce que les théologiens nomment le « discernement des esprits », en raison des manifestations désordonnées qui ne feront que s'intensifier et se multiplier, et aussi en raison du défaut de véritable connaissance chez ceux dont la fonction normale devrait être de guider les autres, et qui aujourd'hui ne sont trop souvent que des « guide aveugles ». On verra alors si, dans de pareilles circonstances, les subtilités dialectiques sont de quelque utilité, et si c'est une « philosophie », fût-elle la meilleure possible, qui suffira à arrêter le déchaînement des « puissances infernales » ; c'est là encore une illusion contre laquelle certains ont à se défendre, car il est trop de gens qui, ignorant ce qu'est l'intellectualité pure, s'imaginent qu'une connaissance simplement philosophique, qui, même dans le cas le plus favorable, est à peine une ombre de la vraie connaissance, est capable de remédier à tout et d'opérer le redressement de la mentalité contemporaine, comme il en est aussi qui croient trouver dans la science moderne elle-même un moyen de s'élever à des vérités supérieures, alors que cette science n'est fondée précisément que sur la négation de ces vérités. Toutes ces illusions sont autant de causes d'égarement ; bien des efforts sont par là dépensés en pure perte, et c'est ainsi que beaucoup de ceux qui voudraient sincèrement réagir contre l'esprit moderne sont réduits à l'impuissance, parce que, n'ayant pas su trouver les principes essentiels sans lesquels toute action est absolument vaine, ils se sont laissé entraîner dans des impasses dont il ne leur est plus possible de sortir.

Ceux qui arriveront à vaincre tous ces obstacles, et à triompher de l'hostilité d'un milieu opposé à toute spiritualité, seront sans doute peu nombreux ; mais, encore une fois, ce n'est pas le nombre qui importe, car nous sommes ici dans un domaine dont les lois sont tout autres que celles de la matière. Il n'y a donc pas lieu de désespérer ; et, n'y eût-il même aucun espoir d'aboutir à un résultat sensible avant que le monde moderne ne sombre dans quelque catastrophe, ce ne serait pas encore une raison valable pour ne pas entreprendre une œuvre dont la portée réelle s'étend bien au-delà de l'époque actuelle. Ceux qui seraient tentés de céder au découragement doivent penser que rien de ce qui est accompli dans cet ordre ne peut jamais être perdu, que le désordre, l'erreur et l'obscurité ne peuvent l'emporter qu'en apparence et d'une façon toute momentanée, que tous les déséquilibres partiels et transitoires doivent nécessairement concourir au grand équilibre total, et que rien ne saurait prévaloir finalement contre la puissance de la vérité ; leur devise doit être celle qu'avaient adoptée autrefois certaines organisations initiatiques de l'Occident : *Vincit omnia Veritas*.

LA GRANDE TRIADE

Avant-propos

Beaucoup comprendront sans doute, par le seul titre de cette étude, qu'elle se rapporte surtout au symbolisme de la tradition extrême-orientale, car on sait assez généralement le rôle que joue dans celle-ci le ternaire formé par les termes « Ciel, Terre, Homme » (*Tien-ti-jen*) ; c'est ce ternaire que l'on s'est habitué à désigner plus particulièrement par le nom de « Triade », même si l'on n'en comprend pas toujours exactement le sens et la portée, que nous nous attacherons précisément à expliquer ici, en signalant d'ailleurs aussi les correspondances qui se trouvent à cet égard dans d'autres formes traditionnelles ; nous y avons déjà consacré un chapitre dans une autre étude ¹, mais le sujet mérite d'être traité avec plus de développements. On sait également qu'il existe en Chine une « société secrète », ou ce qu'on est convenu d'appeler ainsi, à laquelle on a donné en Occident le même nom de « Triade » ; comme nous n'avons pas l'intention d'en traiter spécialement, il sera bon de dire tout de suite quelques mots à ce sujet afin de n'avoir pas à y revenir dans le cours de notre exposé ².

Le véritable nom de cette organisation est *Tien-ti-houei*, que l'on peut traduire par « Société du Ciel et de la Terre », à la condition de faire toutes les réserves nécessaires sur l'emploi du mot « société », pour les raisons que nous avons expliquées ailleurs ³, car ce dont il s'agit, bien qu'étant d'un ordre relativement extérieur, est pourtant loin de présenter tous les caractères spéciaux que ce mot évoque inévitablement dans le monde occidental moderne. On remarquera que les deux premiers termes de la Triade traditionnelle figurent seuls dans ce titre ; s'il en est ainsi, c'est que, en réalité, l'organisation elle-même (*houei*), par ses membres pris tant collectivement qu'individuellement, tient ici la place du troisième, comme le feront mieux comprendre quelques-unes des considérations que nous aurons à développer ⁴. On dit souvent que cette même organisation est connue encore sous un assez grand nombre d'autres appellations diverses, parmi lesquelles il en est où l'idée du ternaire est expressément mentionnée ⁵ ; mais, à vrai dire, il y a là une inexactitude : ces appellations ne s'appliquent proprement qu'à des branches particulières ou à des « émanations » temporaires de cette organisation, qui apparaissent à tel ou tel moment de l'histoire et disparaissent lorsqu'elles ont fini de jouer le rôle auquel elles étaient plus spécialement destinées ⁶.

Nous avons déjà indiqué ailleurs quelle est la vraie nature de toutes les organisations de ce genre ⁷ : elles doivent toujours être considérées, en définitive, comme procédant de la hiérarchie taoïste, qui les a suscitées et qui les dirige invisiblement, pour les besoins d'une action plus ou moins extérieure dans laquelle elle ne saurait intervenir elle-même directement, en vertu du principe du « non-agir » (*wou-*

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII.

2. On trouvera des détails sur l'organisation dont il s'agit, son rituel et ses symboles (notamment les symboles numériques dont elle fait usage), dans l'ouvrage du lieutenant-colonel B. Favre sur *Les Sociétés secrètes en Chine* ; cet ouvrage est écrit d'un point de vue profane, mais l'auteur a du moins entrevu certaines choses qui échappent ordinairement aux sinologues, et, s'il est loin d'avoir résolu toutes les questions soulevées à ce propos, il a cependant le mérite de les avoir posées assez nettement. – Voir aussi d'autre part Matgioi, *La Voie rationnelle*, ch. VII.

3. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XII.

4. Il faut noter que *jen* signifie à la fois « homme » et « humanité » ; et en outre, au point de vue des applications à l'ordre social, c'est la « solidarité » de la race, dont la réalisation pratique est un des buts contingents que se propose l'organisation en question.

5. Notamment les « Trois Fleuves » (*San-ho*) et les « Trois Points » (*San-tien*) ; l'usage de ce dernier vocable est évidemment un des motifs par lesquels certains ont été amenés à rechercher des rapports entre la « Triade » et les organisations initiatiques occidentales telles que la Maçonnerie et le Compagnonnage.

6. Cette distinction essentielle ne devra jamais être perdue de vue par ceux qui voudront consulter le livre du lieutenant-colonel B. Favre que nous avons cité, et où elle est malheureusement négligée, si bien que l'auteur semble considérer toutes ces appellations comme équivalentes purement et simplement ; en fait, la plupart des détails qu'il donne au sujet de la « Triade » ne concernent réellement qu'une de ses émanations, la *Hong-houei* ; en particulier, c'est seulement celle-ci, et non point la *Tien-ti-houei* elle-même, qui peut n'avoir été fondée que vers la fin du XVII^e ou le début du XVIII^e siècle, c'est-à-dire à une date somme toute fort récente.

7. Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XII et XLVI.

wei), suivant lequel son rôle est essentiellement celui du « moteur immobile », c'est-à-dire du centre qui régit le mouvement de toutes choses sans y participer. Cela, la plupart des sinologues l'ignorent naturellement, car leurs études, étant donné le point de vue spécial auquel ils les entreprennent, ne peuvent guère leur apprendre que, en Extrême-Orient, tout ce qui est d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque degré que ce soit, relève nécessairement du Taoïsme ; mais ce qui est assez curieux malgré tout, c'est que ceux mêmes qui ont discerné dans les « sociétés secrètes » une certaine influence taoïste n'ont pas su aller plus loin et n'en ont tiré aucune conséquence importante. Ceux-là, constatant en même temps la présence d'autres éléments, et notamment d'éléments bouddhiques, se sont empressés de prononcer à ce propos le mot de « syncrétisme », sans se douter que ce qu'il désigne est quelque chose de tout à fait contraire, d'une part, à l'esprit éminemment « synthétique » de la race chinoise, et aussi, d'autre part, à l'esprit initiatique dont procède évidemment ce dont il s'agit, même si ce ne sont là, sous ce rapport, que des formes assez éloignées du centre ¹. Certes, nous ne voulons pas dire que tous les membres de ces organisations relativement extérieures doivent avoir conscience de l'unité fondamentale de toutes les traditions ; mais cette conscience, ceux qui sont derrière ces mêmes organisations et qui les inspirent la possèdent forcément en leur qualité d'« hommes véritables » (*tchenn-jen*), et c'est ce qui leur permet d'y introduire, lorsque les circonstances le rendent opportun ou avantageux, des éléments formels appartenant en propre à différentes traditions ².

Nous devons insister quelque peu, à cet égard, sur l'utilisation des éléments de provenance bouddhique, non pas tant parce que ce sont sans doute les plus nombreux, ce qui s'explique facilement par le fait de la grande extension du Bouddhisme en Chine et dans tout l'Extrême-Orient, que parce qu'il y a à cette utilisation une raison d'ordre plus profond qui la rend particulièrement intéressante, et sans laquelle, à vrai dire, cette extension même du Bouddhisme ne se serait peut-être pas produite. On pourrait trouver sans peine de multiples exemples de cette utilisation, mais, à côté de ceux qui ne présentent par eux-mêmes qu'une importance en quelque sorte secondaire, et qui valent précisément surtout par leur grand nombre, pour attirer et retenir l'attention de l'observateur du dehors, et pour la détourner par là même de ce qui a un caractère plus essentiel ³, il en est au moins un, extrêmement net, qui porte sur quelque chose de plus que de simples détails : c'est l'emploi du symbole du « Lotus blanc » dans le titre même de l'autre organisation extrême-orientale qui se situe au même niveau que la *Tien-ti-houei* ⁴. En effet, *Pe-lien-che* ou *Pe-lien-tsong*, nom d'une école bouddhique, et *Pe-lien-kiao* ou *Pe-lien-houei*, nom de l'organisation dont il s'agit, désignent deux choses entièrement différentes ; mais il y a, dans l'adoption de ce nom par cette organisation émanée du Taoïsme, une sorte d'équivoque voulue, aussi bien que dans certains rites d'apparence bouddhique, ou encore dans les « légendes » où des moines bouddhistes jouent presque constamment un rôle plus ou moins important. On voit assez clairement, par un exemple comme celui-là, comment le Bouddhisme peut servir de « couverture » au Taoïsme, et comment il a pu, par là, éviter à celui-ci l'inconvénient de s'extérioriser plus qu'il n'eût convenu à une doctrine qui, par définition même, doit être toujours réservée à une élite restreinte. C'est pourquoi le Taoïsme a pu favoriser la diffusion du Bouddhisme en Chine, sans qu'il y ait lieu d'invoquer des affinités originelles qui n'existent que dans l'imagination de quelques orientalistes ; et, d'ailleurs, il l'a pu d'autant mieux que, depuis que les deux parties ésotérique et exotérique de la tradition extrême-orientale avaient été constituées en deux branches de doctrine aussi profondément distinctes que le sont le Taoïsme et le Confucianisme, il était facile de trouver place, entre l'une et l'autre, pour quelque chose qui relève d'un ordre en quelque sorte intermédiaire. Il y a lieu d'ajouter que, de ce fait, le Bouddhisme chinois a été lui-même influencé dans une assez large mesure par le Taoïsme, ainsi que le montre l'adoption de certaines méthodes

1. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. VI.

2. Y compris même parfois celles qui sont le plus complètement étrangères à l'Extrême-Orient, comme le Christianisme, ainsi qu'on peut le voir par le cas de l'association de la « Grande Paix » ou *Tai-ping*, qui fut une des émanations récentes de la *Pe-lien-houei* que nous allons mentionner tout à l'heure.

3. L'idée du prétendu « syncrétisme » des « sociétés secrètes » chinoises est un cas particulier du résultat obtenu par ce moyen, lorsque l'observateur du dehors se trouve être un Occidental moderne.

4. Nous disons « l'autre » parce qu'il n'y en a effectivement que deux, toutes les associations connues extérieurement n'étant en réalité que des branches ou des émanations de l'une ou de l'autre.

d'inspiration manifestement taoïste par quelques-unes de ses écoles, notamment celle de *Tchan*¹, et aussi l'assimilation de certains symboles de provenance non moins essentiellement taoïste, comme celui de *Kouan-yin* par exemple ; et il est à peine besoin de faire remarquer qu'il devenait ainsi beaucoup plus apte encore à jouer le rôle que nous venons d'indiquer.

Il est aussi d'autres éléments dont les partisans les plus décidés de la théorie des « emprunts » ne pourraient guère songer à expliquer la présence par le « syncrétisme », mais qui, faute de connaissances initiatiques chez ceux qui ont voulu étudier les « sociétés secrètes » chinoises, sont demeurés pour eux comme une énigme insoluble : nous voulons parler de ceux par lesquels s'établissent des similitudes parfois frappantes entre ces organisations et celles du même ordre qui appartiennent à d'autres formes traditionnelles. Certains ont été jusqu'à envisager à ce sujet, en particulier, l'hypothèse d'une origine commune de la « Triade » et de la Maçonnerie, sans pouvoir d'ailleurs l'appuyer par des raisons bien solides, ce qui n'a assurément rien d'étonnant ; ce n'est pourtant pas que cette idée soit à rejeter absolument, mais à la condition de l'entendre en un tout autre sens qu'ils ne l'ont fait, c'est-à-dire de la rapporter, non pas à une origine historique plus ou moins lointaine, mais seulement à l'identité des principes qui président à toute initiation, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident ; pour en avoir la véritable explication, il faudrait remonter bien au-delà de l'histoire, nous voulons dire jusqu'à la Tradition primordiale elle-même². Pour ce qui est de certaines similitudes qui semblent porter sur des points plus spéciaux, nous dirons seulement que des choses telles que l'usage du symbolisme des nombres, par exemple, ou encore celui du symbolisme « constructif », ne sont nullement particulières à telle ou telle forme initiatique, mais qu'elles sont au contraire de celles qui se retrouvent partout avec de simples différences d'adaptation, parce qu'elles se réfèrent à des sciences ou à des arts qui existent également, et avec le même caractère « sacré », dans toutes les traditions ; elles appartiennent donc réellement au domaine de l'initiation en général, et par conséquent, pour ce qui est de l'Extrême-Orient, elles appartiennent en propre au domaine du Taoïsme ; si les éléments adventices, bouddhiques ou autres, sont plutôt un « masque », ceux-là, tout au contraire, font vraiment partie de l'essentiel.

Quand nous parlons ici du Taoïsme, et quand nous disons que telles ou telles choses relèvent de celui-ci, ce qui est le cas de la plupart des considérations que nous aurons à exposer dans cette étude, il nous faut encore préciser que ceci doit s'entendre par rapport à l'état actuel de la tradition extrême-orientale, car des esprits trop portés à tout envisager « historiquement » pourraient être tentés d'en conclure qu'il s'agit de conceptions qui ne se rencontrent pas antérieurement à la formation de ce qu'on appelle proprement le Taoïsme, alors que, bien loin de là, elles se trouvent constamment dans tout ce qu'on connaît de la tradition chinoise depuis l'époque la plus reculée à laquelle il soit possible de remonter, c'est-à-dire en somme depuis l'époque de Fo-hi. C'est que, en réalité, le Taoïsme n'a rien « innové » dans le domaine ésotérique et initiatique, non plus d'ailleurs que le Confucianisme dans le domaine exotérique et social ; l'un et l'autre sont seulement, chacun dans son ordre, des « réadaptations » nécessitées par des conditions du fait desquelles la tradition, dans sa forme première, n'était plus intégralement comprise³. Dès lors, une partie de la tradition antérieure rentrait dans le Taoïsme et une autre dans le Confucianisme, et cet état de choses est celui qui a subsisté jusqu'à nos jours ; rapporter telles conceptions au Taoïsme et telles autres au Confucianisme, ce n'est aucunement les attribuer à quelque chose de plus ou moins comparable à ce que les Occidentaux appelleraient des « systèmes », et ce n'est, au fond, pas autre chose que de dire qu'elles appartiennent respectivement à la partie ésotérique et à la partie exotérique de la tradition extrême-orientale.

1. Transcription chinoise du mot sanscrit *Dhyâna*, « contemplation » ; cette école est plus ordinairement connue sous la désignation de *Zen*, qui est la forme japonaise du même mot.

2. Il est vrai que l'initiation comme telle n'est devenue nécessaire qu'à partir d'une certaine période du cycle de l'humanité terrestre, et par suite de la dégénérescence spirituelle de la généralité de celle-ci ; mais tout ce qu'elle comporte constituait antérieurement la partie supérieure de la Tradition primordiale, de même que, analogiquement et par rapport à un cycle beaucoup plus restreint dans le temps et dans l'espace, tout ce qui est impliqué dans le Taoïsme constituait tout d'abord la partie supérieure de la tradition une qui existait en Extrême-Orient avant la séparation de ses deux aspects ésotérique et exotérique.

3. On sait que la constitution de ces deux branches distinctes de la tradition extrême-orientale date du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, époque à laquelle vécurent Lao-tseu et Confucius.

Nous ne reparlerons pas spécialement de la *Tien-ti-houei*, sauf quand il y aura lieu de préciser quelques points particuliers, car ce n'est pas là ce que nous nous proposons ; mais ce que nous dirons au cours de notre étude, en outre de sa portée beaucoup plus générale, montrera implicitement sur quels principes repose cette organisation, en vertu de son titre même, et permettra de comprendre par là comment, malgré son extériorité, elle a un caractère réellement initiatique, qui assure à ses membres une participation au moins virtuelle à la tradition taoïste. En effet, le rôle qui est assigné à l'homme comme troisième terme de la Triade est proprement, à un certain niveau, celui de l'« homme véritable » (*tchenn-jen*), et, à un autre, celui de l'« homme transcendant » (*cheun-jen*), indiquant ainsi les buts respectifs des « petits mystères » et des « grands mystères », c'est-à-dire les buts mêmes de toute initiation. Sans doute, cette organisation, par elle-même, n'est pas de celles qui permettent d'y parvenir effectivement ; mais elle peut du moins y préparer, si lointainement que ce soit, ceux qui sont « qualifiés », et elle constitue ainsi un des « parvis » qui peuvent, pour ceux-là, donner accès à la hiérarchie taoïste, dont les degrés ne sont autres que ceux de la réalisation initiatique elle-même.

Ternaire et Trinité

Avant d'aborder l'étude de la Triade extrême-orientale, il convient de se mettre soigneusement en garde contre les confusions et les fausses assimilations qui ont généralement cours en Occident, et qui proviennent surtout de ce qu'on veut trouver dans tout ternaire traditionnel, quel qu'il soit, un équivalent plus ou moins exact de la Trinité chrétienne. Cette erreur n'est pas seulement le fait de théologiens, qui seraient encore excusables de vouloir tout ramener ainsi à leur point de vue spécial ; ce qui est le plus singulier, c'est qu'elle est commise même par des gens qui sont étrangers ou hostiles à toute religion, y compris le Christianisme, mais qui, du fait du milieu où ils vivent, connaissent malgré tout celui-ci davantage que les autres formes traditionnelles (ce qui d'ailleurs ne veut pas dire qu'ils le comprennent beaucoup mieux au fond), et qui, par suite, en font plus ou moins inconsciemment une sorte de terme de comparaison auquel ils cherchent à rapporter tout le reste. Parmi tous les exemples qu'on pourrait donner de ces assimilations abusives, un de ceux qui se rencontrent le plus fréquemment est celui qui concerne la *Trimûrti* hindoue, à laquelle on donne même couramment le nom de « Trinité », qu'il est au contraire indispensable, pour éviter toute méprise, de réserver exclusivement à la conception chrétienne qu'il a toujours été destiné à désigner proprement. En réalité, dans les deux cas, il s'agit bien évidemment d'un ensemble de trois aspects divins, mais là se borne toute la ressemblance ; ces aspects n'étant nullement les mêmes de part et d'autre, et leur distinction ne répondant en aucune façon au même point de vue, il est tout à fait impossible de faire correspondre respectivement les trois termes de l'un de ces deux ternaires à ceux de l'autre ¹.

La première condition, en effet, pour qu'on puisse songer à assimiler plus ou moins complètement deux ternaires appartenant à des formes traditionnelles différentes, c'est la possibilité d'établir valablement entre eux une correspondance terme à terme ; autrement dit, il faut que leurs termes soient réellement entre eux dans un rapport équivalent ou similaire. Cette condition n'est d'ailleurs pas suffisante pour qu'il soit permis d'identifier purement et simplement ces deux ternaires, car il peut se faire qu'il y ait correspondance entre des ternaires, qui, tout en étant ainsi de même type, pourraient dire, se situent cependant à des niveaux différents, soit dans l'ordre principal, soit dans l'ordre de la manifestation, soit même respectivement dans l'un et dans l'autre. Bien entendu, il peut également en être ainsi pour des ternaires envisagés par une même tradition ; mais, dans ce cas, il est plus facile de se méfier d'une identification erronée, car il va de soi que ces ternaires ne doivent pas faire double emploi entre eux, tandis que, quand il s'agit de traditions différentes, on est plutôt tenté, dès que les apparences s'y prêtent, d'établir des équivalences qui peuvent n'être pas justifiées au fond. Quoi qu'il en soit, l'erreur n'est jamais aussi grave que lorsqu'elle consiste à identifier des ternaires qui n'ont de commun que le seul fait d'être précisément des ternaires, c'est-à-dire des ensembles de trois termes, et où ces trois termes sont entre eux dans des rapports tout à fait différents ; il faut donc, pour savoir ce qu'il en est, déterminer tout d'abord à quel type de ternaire on a affaire dans chaque cas, avant même de rechercher à quel ordre de réalité il se rapporte ; si deux ternaires sont du même type, il y aura correspondance entre eux, et, si en outre ils se situent dans le même ordre ou plus précisément au même niveau, il pourra alors y avoir identité, si le point de vue auquel ils répondent est le même, ou tout au moins équivalence, si ce point de vue est plus ou moins différent. C'est avant tout faute de faire les distinctions essentielles entre différents types de ternaires qu'on en arrive à toute sorte de rapprochements fantaisistes et sans la moindre portée réelle, comme ceux auxquels se complaisent notamment les occultistes, à qui il suffit de rencontrer quelque part un groupe de trois termes quelconques pour qu'ils s'empressent de le mettre en correspondance avec tous les autres groupes qui se trouvent ailleurs et qui en contiennent le même nombre ; leurs ouvrages sont remplis de tableaux constitués de cette façon, et dont certains sont de véritables prodiges d'incohérence et

1. Parmi les différents ternaires qu'envisage la tradition hindoue, celui qu'on pourrait peut-être rapprocher le plus valablement de la Trinité chrétienne à certains égards, bien que le point de vue soit naturellement encore très différent, est celui de *Sat-Chit-Ananda* (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIV).

de confusion ¹.

Comme nous le verrons plus complètement par la suite, la Triade extrême-orientale appartient au genre de ternaires qui sont formés de deux termes complémentaires et d'un troisième terme qui est le produit de l'union de ces deux premiers, ou, si l'on veut, de leur action et réaction réciproque ; si l'on prend pour symboles des images empruntées au domaine humain, les trois termes d'un tel ternaire pourront donc, d'une façon générale, être représentés comme le Père, la Mère et le Fils ². Or il est manifestement impossible de faire correspondre ces trois termes à ceux de la Trinité chrétienne, où les deux premiers ne sont point complémentaires et en quelque sorte symétriques, mais où le second est au contraire dérivé du premier seul ; quant au troisième, quoiqu'il procède bien des deux autres, cette procession n'est aucunement conçue comme une génération ou une filiation, mais constitue un autre rapport essentiellement différent de celui-là, de quelque façon qu'on veuille d'ailleurs essayer de le définir, ce que nous n'avons pas à examiner plus précisément ici. Ce qui peut donner lieu à quelque équivoque, c'est que deux des termes sont désignés ici encore comme le Père et le Fils ; mais, d'abord, le Fils est le second terme et non plus le troisième, et, ensuite, le troisième terme ne saurait en aucune façon correspondre à la Mère, ne serait-ce, même à défaut de toute autre raison, que parce qu'il vient après le Fils et non avant lui. Il est vrai que certaines sectes chrétiennes plus ou moins hétérodoxes ont prétendu faire le Saint-Esprit féminin, et que, par là, elles ont souvent voulu justement lui attribuer un caractère comparable à celui de la Mère ; mais il est très probable que, en cela, elles ont été influencées par une fausse assimilation de la Trinité avec quelque ternaire du genre dont nous venons de parler, ce qui montrerait que les erreurs de cette sorte ne sont pas exclusivement propres aux modernes. Au surplus, et pour nous en tenir à cette seule considération, le caractère féminin attribué ainsi au Saint-Esprit ne s'accorde aucunement avec le rôle, essentiellement masculin et « paternel » tout au contraire, qui est incontestablement le sien dans la génération du Christ ; et cette remarque est importante pour nous, parce que c'est précisément là, et non point dans la conception de la Trinité, que nous pouvons trouver, dans le Christianisme, quelque chose qui correspond en un certain sens, et avec toutes les réserves qu'exige toujours la différence des points de vue, aux ternaires du type de la Triade extrême-orientale ³.

En effet, l'« opération du Saint-Esprit », dans la génération du Christ, correspond proprement à l'activité « non-agissante » de *Purusha*, ou du « Ciel » selon le langage de la tradition extrême-orientale ; la Vierge, d'autre part, est une parfaite image de *Prakriti*, que la même tradition désigne comme la « Terre » ⁴ ; et, quant au Christ lui-même, il est encore plus évidemment identique à l'« Homme Universel » ⁵. Ainsi, si l'on veut trouver une concordance, on devra dire, en employant les termes de la théologie chrétienne, que la Triade ne se rapporte point à la génération du Verbe *ad intra*, qui est incluse dans la conception de la Trinité, mais bien à sa génération *ad extra*, c'est-

1. Ce que nous disons ici à propos des groupes de trois termes s'applique tout aussi bien à ceux qui en contiennent un autre nombre, et qui sont souvent associés de la même façon arbitraire, simplement parce que le nombre de leurs termes est le même, et sans que la nature réelle de ces termes soit prise en considération. Il en est même qui, pour découvrir des correspondances imaginaires, vont jusqu'à fabriquer artificiellement des groupements n'ayant traditionnellement aucun sens : un exemple typique en ce genre est celui de Malfatti de Montereccio, qui, dans sa *Mathèse*, ayant rassemblé les noms de dix principes fort hétérogènes pris çà et là dans la tradition hindoue, a cru y trouver un équivalent des dix *Sephiroth* de la Kabbale hébraïque.

2. C'est à ce même genre de ternaires qu'appartiennent aussi les anciennes triades égyptiennes, dont la plus connue est celle d'Osiris, Isis et Horus.

3. Remarquons incidemment que c'est à tort qu'on semble croire généralement que la tradition chrétienne n'envisage aucun ternaire autre que la Trinité ; on pourrait au contraire en trouver bien d'autres, et nous en avons ici un des exemples les plus importants.

4. Ceci est particulièrement manifeste dans la figuration symbolique des « Vierges noires », la couleur noire étant ici le symbole de l'indistinction de la *materia prima*.

5. Nous rappellerons une fois de plus, à ce propos, que nous n'entendons aucunement contester l'« historicité » de certains faits comme tels, mais que, tout au contraire, nous considérons les faits historiques eux-mêmes comme des symboles d'une réalité d'ordre plus élevé, et que c'est seulement à ce titre qu'ils ont pour nous quelque intérêt.

à-dire, suivant la tradition hindoue, à la naissance de *l'Avatâra* dans le monde manifesté ¹. Cela est d'ailleurs facile à comprendre, car la Triade, partant de la considération de *Purusha* et de *Prakriti*, ou de leurs équivalents, ne peut effectivement se situer que du côté de la manifestation, dont ses deux premiers termes sont les deux pôles ²; et l'on pourrait dire qu'elle la remplit tout entière, car, ainsi qu'on le verra par la suite, l'Homme y apparaît véritablement comme la synthèse des « dix mille êtres », c'est-à-dire de tout ce qui est contenu dans l'intégralité de l'Existence universelle.

1. La mère de *l'Avatâra* est *Mâyâ*, qui est la même chose que *Prakriti* ; nous n'insisterons pas sur le rapprochement que certains ont voulu faire entre les noms *Mâyâ* et *Maria*, et nous ne le signalons qu'à titre de simple curiosité.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IV.

Différents genres de ternaires

Ce que nous venons de dire détermine déjà le sens de la Triade, en même temps qu'il montre la nécessité d'établir une distinction nette entre les ternaires de différents genres ; à vrai dire, ces genres peuvent être multipliés, car il est évident que trois termes peuvent se grouper suivant des rapports très divers, mais nous insisterons seulement sur les deux principaux, non seulement parce que ce sont ceux qui présentent le caractère le plus général, mais aussi parce qu'ils se rapportent plus directement au sujet même de notre étude ; et, en outre, les remarques que nous allons avoir à faire à ce propos nous permettront d'écarter dès maintenant l'erreur grossière de ceux qui ont prétendu trouver un « dualisme » dans la tradition extrême-orientale. L'un de ces deux genres est celui où le ternaire est constitué par un principe premier (au moins en un sens relatif) dont dérivent deux termes opposés, ou plutôt complémentaires, car, là même où l'opposition est dans les apparences et a sa raison d'être à un certain niveau ou dans un certain domaine, le complémentarisme répond toujours à un point de vue plus profond, et par conséquent plus vraiment conforme à la nature réelle de ce dont il s'agit ; un tel ternaire pourra être représenté par un triangle dont le

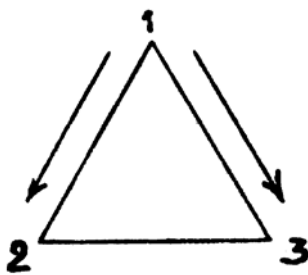


FIG. 1

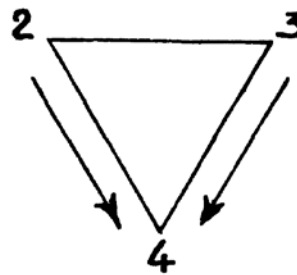


FIG. 2

sommet est placé en haut (fig. 1). L'autre genre est celui où le ternaire est formé, comme nous l'avons dit précédemment, par deux termes complémentaires et par leur produit ou leur résultante, et c'est à ce genre qu'appartient la Triade extrême-orientale ; à l'inverse du précédent, ce ternaire pourra être représenté par un triangle dont la base est au contraire placée en haut (fig. 2) ¹. Si l'on compare ces deux triangles, le second apparaît en quelque sorte comme un reflet du premier, ce qui indique que, entre les ternaires correspondants, il y a analogie dans la véritable signification de ce mot, c'est-à-dire devant être appliquée en sens inverse ; et, en effet, si l'on part de la considération des deux termes complémentaires, entre lesquels il y a nécessairement symétrie, on voit que le ternaire est complété dans le premier cas par leur principe, et dans le second, au contraire, par leur résultante, de telle sorte que les deux complémentaires sont respectivement après et avant le terme qui, étant d'un autre ordre, se trouve pour ainsi dire comme isolé vis-à-vis d'eux ² ; et il est évident que, dans tous les cas, c'est la considération de ce troisième terme qui donne au ternaire comme tel toute sa signification.

Maintenant, ce qu'il faut bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est qu'il ne pourrait y avoir « dualisme », dans une doctrine quelconque, que si deux termes opposés ou complémentaires (et alors ils seraient plutôt conçus comme opposés) y étaient posés tout d'abord et regardés comme ultimes et irréductibles, sans aucune dérivation d'un principe commun, ce qui exclut évidemment la considération de tout ternaire du premier genre ; on ne pourrait donc trouver dans une telle doctrine que des ternaires du second genre, et, comme ceux-ci, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, ne sauraient jamais se rapporter qu'au domaine de la manifestation, on voit immédiatement par là que tout « dualisme » est nécessairement en même temps un « naturalisme ». Mais le fait de reconnaître

1. On verra tout à l'heure pourquoi, dans cette seconde figure, nous indiquons les trois termes par les nombres 2-3-4, et non par les nombres 1-2-3 comme dans la première.

2. C'est ce que précise encore, dans les deux figures, le sens des flèches, allant, dans la première, du sommet supérieur vers la base, et, dans la seconde, de la base vers le sommet inférieur ; on pourrait dire aussi que le nombre 3 des termes se décompose en 1+2 dans le premier cas et en 2+1 dans le second, et il apparaît clairement ici que, si ces deux ensembles sont équivalents au point de vue quantitatif, ils ne le sont nullement au point de vue qualitatif.

l'existence d'une dualité et de la situer à la place qui lui convient réellement ne constitue en aucune façon un « dualisme », dès lors que les deux termes de cette dualité procèdent d'un principe unique, appartenant comme tel à un ordre supérieur de réalité ; et il en est ainsi, avant tout, en ce qui concerne la première de toutes les dualités, celle de l'Essence et de la Substance universelle, issues d'une polarisation de l'Être ou de l'Unité principielle, et entre lesquelles se produit toute manifestation. Ce sont les deux termes de cette première dualité qui sont désignés comme *Purusha* et *Prakriti* dans la tradition hindoue, et comme le Ciel (*Tien*) et la Terre (*Ti*) dans la tradition extrême-orientale ; mais ni l'une ni l'autre, non plus d'ailleurs qu'aucune tradition orthodoxe, ne perd de vue, en les considérant, le principe supérieur dont ils sont dérivés. Nous avons exposé amplement, en d'autres occasions, ce qu'il en est à l'égard de la tradition hindoue ; quant à la tradition extrême-orientale, elle envisage non moins explicitement, comme principe commun du Ciel et de la Terre ¹, ce qu'elle appelle le « Grand Extrême » (*Tai-ki*), en lequel ils sont indissolublement unis, à l'état « indivisé » et « indistingué » ², antérieurement à toute différenciation ³, et qui est l'Être pur, identifié comme tel à la « Grande Unité » (*Tai-i*) ⁴. En outre, *Tai-ki*, l'Être ou l'Unité transcendante, présuppose lui-même un autre principe, *Wou-ki*, le Non-Être ou le Zéro métaphysique ⁵; mais celui-ci ne peut entrer avec quoi que ce soit dans une relation telle qu'il soit le premier terme d'un ternaire quelconque, toute relation de cette sorte n'étant possible qu'à partir de l'affirmation de l'Être ou de l'Unité ⁶. Ainsi, en définitive, on a d'abord un ternaire du premier genre, formé de *Tai-ki*, *Tien* et *Ti*, et ensuite seulement un ternaire du second genre, formé de *Tien*, *Ti* et *Jen*, et qui est celui qu'on a pris l'habitude de désigner comme la « Grande Triade » ; dans ces conditions, il est parfaitement incompréhensible que certains aient pu prétendre attribuer un caractère « dualiste » à la tradition extrême-orientale.

La considération de deux ternaires comme ceux dont nous venons de parler, ayant en commun les deux principes complémentaires l'un de l'autre, nous conduit encore à quelques autres remarques importantes : les deux triangles inverses qui les représentent respectivement peuvent être regardés comme ayant la même base, et, si on les figure unis par cette base commune, on voit d'abord que l'ensemble des deux ternaires forme un quaternaire, puisque, deux termes étant les mêmes dans l'un et dans l'autre, il n'y a en tout que quatre termes distincts, et ensuite que le dernier terme de ce quaternaire, se situant sur la verticale issue du premier et symétriquement à celui-ci par rapport à la base, apparaît comme le reflet de ce premier terme, le plan de réflexion étant représenté par la base elle-même, c'est-à-dire n'étant que le plan médian où se situent les deux termes complémentaires

1. Et aussi, bien entendu, des termes de toutes les autres dualités plus particulières, qui ne sont jamais en somme que des spécifications de celle-là, de sorte que, directement ou indirectement, elles sont toutes dérivées en définitive du même principe.

2. Cette indistinction principielle ne doit pas être confondue avec l'indistinction potentielle qui est seulement celle de la Substance ou de la *materia prima*.

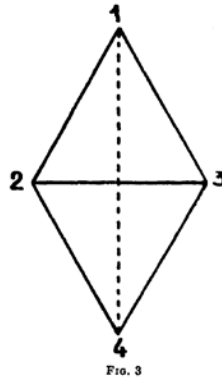
3. Il doit être bien entendu qu'il ne s'agit aucunement ici d'une antériorité temporelle, ni d'une succession dans un mode quelconque de la durée.

4. Le caractère *ki* est celui qui désigne littéralement le « faite » d'un édifice ; aussi *Tai-i* est-il dit symboliquement résider dans l'Étoile polaire, qui est effectivement le « faite » du Ciel visible, et qui, comme telle, représente naturellement celui du Cosmos tout entier.

5. *Wou-ki* correspond, dans la tradition hindoue, au *Brahma* neutre et suprême (*Para-Brahma*), et *Tai-ki* à *Ishwara* ou au *Brahma* « non-suprême » (*Apara-Brahma*.)

6. Au-dessus de tout autre principe, il y a encore le *Tao*, qui, en son sens le plus universel, est à la fois Non-Être et Être, mais qui d'ailleurs n'est pas réellement différent du Non-Être en tant que celui-ci contient l'Être, qui est lui-même le principe premier de toute manifestation, et qui se polarise en Essence et Substance (ou Ciel et Terre) pour produire effectivement cette manifestation.

issus du premier terme et produisant le dernier (fig. 3) ¹.



Ceci est facile à comprendre au fond, car, d'une part, les deux complémentaires sont contenus principalement dans le premier terme, de sorte que leurs natures respectives, même lorsqu'elles semblent contraires, ne sont en réalité que le résultat d'une différenciation de la nature de celui-ci ; et, d'autre part, le dernier terme, étant le produit des deux complémentaires, participe à la fois de l'un et de l'autre, ce qui revient à dire qu'il réunit en quelque façon en lui leurs deux natures, de sorte qu'il est là, à son niveau, comme une image du premier terme ; et cette considération nous amène à préciser encore davantage le rapport des différents termes entre eux.

Nous venons de voir que les deux termes extrêmes du quaternaire, qui sont en même temps respectivement le premier terme du premier ternaire et le dernier du second, sont l'un et l'autre, par leur nature, intermédiaires en quelque sorte entre les deux autres, quoique pour une raison inverse : dans les deux cas, ils unissent et concilient en eux les éléments du complémentarisme, mais l'un en tant que principe, et l'autre en tant que résultante. Pour rendre sensible ce caractère intermédiaire, on peut figurer les termes de chaque ternaire suivant une disposition linéaire ²: dans le premier cas, le premier terme se situe alors au milieu de la ligne qui joint les deux autres, auxquels il donne naissance simultanément par un mouvement centrifuge dirigé dans les deux sens et qui constitue ce qu'on peut appeler sa polarisation (fig. 4) ;



FIG. 4



FIG. 5

1. La figure ainsi formée a certaines propriétés géométriques assez remarquables que nous signalerons en passant : les deux triangles équilatéraux opposés par leur base s'inscrivent dans deux circonférences égales dont chacune passe par le centre de l'autre ; la corde joignant leurs points d'intersection est naturellement la base commune des deux triangles, et les deux arcs sous-tendus par cette corde et limitant la partie commune aux deux cercles forment la figure appelée *mandorla* (amande) ou *wesica piscis*, bien connue dans le symbolisme architectural et sigillaire du moyen âge. – Dans l'ancienne Maçonnerie opérative anglaise, le nombre total des degrés de ces deux circonférences, soit $360 \times 2 = 720$, fournissait la réponse à la question relative à la longueur du *cable-tow* ; nous ne pouvons traduire ce terme spécial, d'abord parce qu'il n'a aucun équivalent exact en français, et ensuite parce qu'il présente phonétiquement un double sens qui évoque (par assimilation à l'arabe *qabeltu*) l'engagement initiatique, de sorte qu'il exprime, pourrait-on dire, un « lien » dans tous les sens de ce mot.

2. Cette figure peut être considérée comme résultant de la projection de chacun des triangles précédents sur un plan perpendiculaire au sien et passant par sa base.

dans le second cas, les deux termes complémentaires produisent, par un mouvement centripète partant à la fois de l'un et de l'autre, une résultante qui est le dernier terme, et qui se situe également au milieu de la ligne qui les joint (fig. 5) ; le principe et la résultante occupent donc ainsi l'un et l'autre une position centrale par rapport aux deux complémentaires, et ceci est particulièrement à retenir en vue des considérations qui suivront.

Il faut encore ajouter ceci : deux termes contraires ou complémentaires (et qui, au fond, sont toujours plutôt complémentaires que contraires dans leur réalité essentielle) peuvent être, suivant les cas, en opposition horizontale (opposition de la droite et de la gauche) ou en opposition verticale (opposition du haut et du bas), ainsi que nous l'avons déjà indiqué ailleurs ¹. L'opposition horizontale est celle de deux termes qui, se situant à un même degré de réalité, sont, pourrait-on dire, symétriques sous tous les rapports ; l'opposition verticale marque au contraire une hiérarchisation entre les deux termes, qui, tout en étant encore symétriques en tant que complémentaires, sont cependant tels que l'un doit être considéré comme supérieur et l'autre comme inférieur. Il importe de remarquer que, dans ce dernier cas, on ne peut pas situer entre les deux complémentaires, ou au milieu de la ligne qui les joint, le premier terme d'un ternaire du premier genre, mais seulement le troisième terme d'un ternaire du second genre, car le principe ne peut aucunement se trouver à un niveau inférieur à celui de l'un des deux termes qui en sont issus, mais est nécessairement supérieur à l'un et à l'autre, tandis que la résultante, au contraire, est véritablement intermédiaire sous ce rapport également ; et ce dernier cas est celui de la Triade extrême-orientale, qui peut

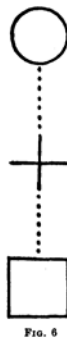


FIG. 6

ainsi se disposer suivant une ligne verticale (fig. 6) ². En effet, l'Essence et la Substance universelle sont respectivement le pôle supérieur et le pôle inférieur de la manifestation, et l'on peut dire que l'une est proprement au-dessus et l'autre au-dessous de toute existence ; d'ailleurs, quand on les désigne comme le Ciel et la Terre, ceci se traduit même, d'une façon très exacte, dans les apparences sensibles qui leur servent de symboles ³. La manifestation se situe donc tout entière entre ces deux pôles ; et il en est naturellement de même de l'Homme, qui non seulement fait partie de cette manifestation, mais qui en constitue symboliquement le centre même, et qui, pour cette raison, la synthétise dans son intégralité. Ainsi, l'Homme, placé entre le Ciel et la Terre, doit être envisagé tout d'abord comme le produit ou la résultante de leurs influences réciproques ; mais ensuite, par la double nature qu'il tient de l'un et de l'autre, il devient le terme médian ou « médiateur » qui les unit et qui est pour ainsi dire, suivant un symbolisme sur lequel nous reviendrons, le « pont » qui va de l'un à l'autre. On peut exprimer ces deux points de vue par une simple modification de l'ordre dans lequel sont énumérés les termes de la Triade : si on énonce celle-ci dans l'ordre « Ciel, Terre, Homme », l'Homme y apparaît comme le Fils du Ciel et de la Terre ; si on l'énonce dans l'ordre « Ciel, Homme, Terre », il y apparaît comme le Médiateur entre le Ciel et la Terre.

1. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXX.

2. Dans cette figure, nous représentons le terme supérieur (le Ciel) par un cercle et le terme inférieur (la Terre) par un carré, ce qui est, comme on le verra, conforme aux données de la tradition extrême-orientale ; quant au terme médian (l'Homme), nous le représentons par une croix, celle-ci étant, comme nous l'avons exposé ailleurs, le symbole de l'« Homme Universel » (cf. *Le Symbolisme de la Croix*).

3. C'est pourquoi le « faite du Ciel » (*Tien-ki*) est aussi, comme nous l'indiquions dans une note précédente, celui du Cosmos tout entier.

Ciel et Terre

« Le Ciel couvre, la Terre supporte » : telle est la formule traditionnelle qui détermine, avec une extrême concision, les rôles de ces deux principes complémentaires, et qui définit symboliquement leurs situations, respectivement supérieure et inférieure, par rapport aux « dix mille êtres », c'est-à-dire à tout l'ensemble de la manifestation universelle ¹. Ainsi sont indiqués, d'une part, le caractère « non-agissant » de l'activité du Ciel ou de *Purusha* ², et, d'autre part, la passivité de la Terre ou de *Prakriti*, qui est proprement un « terrain » ³ ou un « support » de manifestation ⁴, et qui est aussi, par suite, un plan de résistance et d'arrêt pour les forces ou les influences célestes agissant en sens descendant. Ceci peut d'ailleurs s'appliquer à un niveau quelconque d'existence, puisqu'on peut toujours envisager, en un sens relatif, l'essence et la substance par rapport à tout état de manifestation, comme étant, pour cet état pris en particulier, les principes qui correspondent à ce que sont l'Essence et la Substance universelles pour la totalité des états de la manifestation ⁵.

Dans l'Universel, et vus du côté de leur principe commun, le Ciel et la Terre s'assimilent respectivement à la « perfection active » (*Khien*) et à la « perfection passive » (*Khouen*), dont ni l'une ni l'autre ne sont d'ailleurs la Perfection au sens absolu, puisqu'il y a déjà là une distinction qui implique forcément une limitation ; vus du côté de la manifestation, ils sont seulement l'Essence et la Substance, qui, comme telles, se situent à un moindre degré d'universalité, puisqu'elles n'apparaissent ainsi précisément que par rapport à la manifestation ⁶. Dans tous les cas, et à quelque niveau qu'on les envisage corrélativement, le Ciel et la Terre sont toujours respectivement un principe actif et un principe passif, ou, suivant un des symbolismes les plus généralement employés à cet égard, un principe masculin et un principe féminin, ce qui est bien le type même du complémentarisme par excellence. C'est de là que dérivent, d'une façon générale, tous leurs autres caractères, qui sont en quelque sorte secondaires par rapport à celui-là ; cependant, à cet égard, il faut bien prendre garde à certains échanges d'attributs qui pourraient donner lieu à des méprises, et qui sont d'ailleurs assez fréquents dans le symbolisme traditionnel quand il s'agit des relations entre principes complémentaires ; nous aurons à revenir sur ce point par la suite, notamment au sujet des symboles numériques qui sont rapportés respectivement au Ciel et à la Terre.

On sait que, dans un complémentarisme dont les deux termes sont envisagés comme actif et passif l'un par rapport à l'autre, le terme actif est généralement symbolisé par une ligne verticale et le terme passif par une ligne horizontale ⁷ ; le Ciel et la Terre sont aussi représentés parfois conformément à ce symbolisme. Seulement, dans ce cas, les deux lignes ne se traversent pas, comme elles le font le plus habituellement, de façon à former une croix, car il est évident que le symbole du Ciel doit être situé tout entier au-dessus de celui de la Terre : c'est donc une perpendiculaire ayant son pied sur l'horizontale ⁸, et ces deux lignes peuvent être considérées comme la hauteur et la base d'un triangle

1. Nous avons indiqué ailleurs pourquoi le nombre « dix mille » est pris pour représenter symboliquement l'indéfini (*Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. IX). – Au sujet du Ciel qui « couvre », nous rappellerons qu'un symbolisme identique est inclus dans le mot grec *Ouranos*, équivalent du sanscrit *Varuna*, de la racine *var*, « couvrir », et aussi dans le latin *Caelum*, dérivé de *caelare*, « cacher » ou « couvrir » (voir *Le Roi du Monde*, ch. VII).

2. L'« opération du Saint-Esprit », dont nous parlions plus haut, est parfois désignée en langage théologique par le terme *obumbratio*, qui exprime au fond la même idée.

3. Le mot anglais *ground* rendrait encore plus exactement et plus complètement que le mot français correspondant ce que nous voulons dire ici.

4. Cf. la signification étymologique du mot « substance », littéralement « ce qui se tient dessous ».

5. Ceci nous permettra notamment de comprendre, par la suite, comment le rôle de « médiateur » peut réellement être attribué à la fois à l'« homme véritable » et à l'« homme transcendant », tandis que, sans cette remarque, il semblerait qu'il ne doive l'être qu'à ce dernier exclusivement.

6. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII. – Le premier des deux points de vue indiqués ici est proprement métaphysique, tandis que le second est plutôt d'ordre cosmologique, et, plus précisément, il constitue le point de départ même de toute cosmologie traditionnelle.

7. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VI.

8. Nous verrons que cette perpendiculaire a encore d'autres significations correspondant à des points de vue différents ; mais nous n'envisageons pour le moment que la représentation géométrique du complémentarisme du Ciel et de la Terre.

dont les côtés latéraux, partant du « faîte du Ciel », déterminent effectivement la mesure de la surface de la Terre, c'est-à-dire délimitent le « terrain » qui sert de support à la manifestation (fig. 7) ¹.

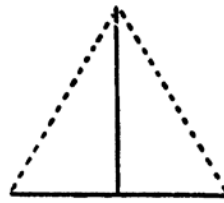


Fig. 7

Cependant, la représentation géométrique qu'on rencontre le plus fréquemment dans la tradition extrême-orientale est celle qui rapporte les formes circulaires au Ciel et les formes carrées à la Terre, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs ²; nous rappellerons seulement, à ce sujet, que la marche descendante du cycle de la manifestation (et ceci à tous les degrés de plus ou moins grande extension où un tel cycle peut être envisagé), allant de son pôle supérieur qui est le Ciel à son pôle inférieur qui est la Terre (ou ce qui les représente à un point de vue relatif s'il ne s'agit que d'un cycle particulier), peut être considérée comme partant de la forme la moins « spécifiée » de toutes, qui est la sphère, pour aboutir à celle qui est au contraire la plus « arrêtée », et qui est le cube ³; et l'on pourrait dire aussi que la première de ces deux formes a un caractère éminemment « dynamique » et la seconde un caractère éminemment « statique », ce qui correspond bien encore à l'actif et au passif. On peut d'ailleurs rattacher d'une certaine façon cette représentation à la précédente, en regardant, dans celle-ci, la ligne horizontale comme la trace d'une surface plane (dont la partie « mesurée » sera un carré ⁴, et la ligne verticale comme le rayon d'une surface hémisphérique, qui rencontre le plan terrestre suivant la ligne d'horizon. C'est en effet à leur périphérie ou à leurs confins les plus éloignés, c'est-à-dire à l'horizon, que le Ciel et la Terre se joignent suivant les apparences sensibles ; mais il faut noter ici que la réalité symbolisée par ces apparences doit être prise en sens inverse, car, suivant cette réalité, ils s'unissent au contraire par le centre ⁵, ou, si on les considère dans l'état de séparation relative nécessaire pour que le Cosmos puisse se développer entre eux, ils communiquent par l'axe qui passe par ce centre ⁶, et qui précisément les sépare et les unit tout à la fois, ou qui, en d'autres termes, mesure la distance entre le Ciel et la Terre, c'est-à-dire l'extension même du Cosmos suivant le sens vertical qui marque la hiérarchie des états de l'existence manifestée, tout en les reliant l'un à l'autre à travers cette multiplicité d'états, qui apparaissent à cet égard comme autant d'échelons par lesquels un être en voie de retour vers le Principe peut s'élever de la Terre au Ciel ⁷.

On dit encore que le Ciel, qui enveloppe ou embrasse toutes choses, présente au Cosmos une face « ventrale », c'est-à-dire intérieure, et la Terre, qui les supporte, présente une face « dorsale », c'est-

1. La figure formée par la verticale et l'horizontale ainsi disposées est aussi un symbole bien connu jusqu'à nos jours dans la Maçonnerie anglo-saxonne, quoiqu'il soit de ceux que la Maçonnerie dite « latine » n'a pas conservés. Dans le symbolisme constructif en général, la verticale est représentée par la perpendiculaire ou fil à plomb et l'horizontale par le niveau. – Au même symbolisme correspond aussi une disposition similaire des deux lettres *alif* et *ba* de l'alphabet arabe.

2. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

3. Dans la géométrie à trois dimensions, la sphère correspond naturellement au cercle et le cube au carré.

4. Il faut rapprocher de ceci le fait que, dans les symboles de certains grades maçonniques, l'ouverture du compas, dont les branches correspondent aux côtés latéraux du triangle de la fig. 7, mesure un quart de cercle, dont la corde est le côté du carré inscrit.

5. C'est par une application similaire du sens inverse que le Paradis terrestre, qui est aussi le point de communication du Ciel et de la Terre, apparaît à la fois comme situé à l'extrémité du monde suivant le point de vue « extérieur » et à son centre suivant le point de vue « intérieur » (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXIII).

6. Cet axe s'identifie naturellement avec le rayon vertical de la figure précédente ; mais, à ce point de vue, ce rayon, au lieu de correspondre au Ciel lui-même, représente seulement la direction suivant laquelle l'influence du Ciel agit sur la Terre.

7. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin, l'axe vertical est aussi la « Voie du Ciel » (*Tien-Tao*).

à-dire extérieure ¹; c'est ce qu'il est facile de voir par la simple inspection de la figure ci-contre, où le Ciel et la Terre sont naturellement représentés respectivement par un cercle et un carré concentriques (fig. 8).

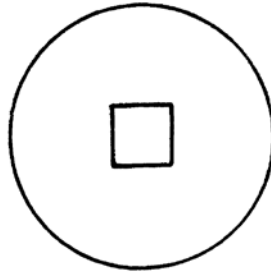


FIG. 8

On remarquera que cette figure reproduit la forme des monnaies chinoises, forme qui est d'ailleurs originairement celle de certaines tablettes rituelles ²: entre le contour circulaire et le vide médian carré, la partie pleine, où s'inscrivent les caractères, correspond évidemment au Cosmos, où se situent les « dix mille êtres » ³, et le fait qu'elle est comprise entre deux vides exprime symboliquement que ce qui n'est pas entre le Ciel et la Terre est par là même en dehors de la manifestation ⁴. Cependant, il y a un point sur lequel la figure peut paraître inexacte, et qui correspond d'ailleurs à un défaut nécessairement inhérent à toute représentation sensible : si l'on ne prenait garde qu'aux positions respectives apparentes du Ciel et de la Terre, ou plutôt de ce qui les figure, il pourrait sembler que le Ciel soit à l'extérieur et la Terre à l'intérieur ; mais c'est que, là encore, il ne faut pas oublier de faire l'application de l'analogie en sens inverse : en réalité, à tous les points de vue, l'« intériorité » appartient au Ciel et l'« extériorité » à la Terre, et nous retrouverons cette considération un peu plus loin. Du reste, même à prendre simplement la figure telle qu'elle est, on voit que, par rapport au Cosmos, le Ciel et la Terre, par là même qu'ils en sont les extrêmes limites, n'ont véritablement qu'une seule face, et que cette face est intérieure pour le Ciel et extérieure pour la Terre ; si l'on voulait considérer leur autre face, il faudrait dire que celle-ci ne peut exister que par rapport au principe commun en lequel ils s'unifient, et où disparaît toute distinction de l'intérieur et de l'extérieur, comme toute opposition et même tout complémentarisme, pour ne laisser subsister que la « Grande Unité ».

1. Cette assimilation apparaîtrait comme immédiatement évidente dans une langue telle que l'arabe, où le ventre est *el-batn* et l'intérieur *el-bâten*, le dos *ez-zahr* et l'extérieur *ez-zâher*.

2. Sur la valeur symbolique des monnaies dans les civilisations traditionnelles en général, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XVI.

3. Il est à peine besoin de faire remarquer que les caractères sont les noms des êtres, et que par conséquent ils représentent ceux-ci d'une façon toute naturelle, surtout lorsqu'il s'agit d'une écriture idéographique comme c'est le cas pour la langue chinoise.

4. L'expression *Tien-hia*, littéralement « sous le Ciel », est employée couramment en chinois pour désigner l'ensemble du Cosmos.

« Yin » et « Yang »

La tradition extrême-orientale, dans sa partie proprement cosmologique, attribue une importance capitale aux deux principes ou, si l'on préfère, aux deux « catégories » qu'elle désigne par les noms de *yang* et de *yin* : tout ce qui est actif, positif ou masculin est *yang*, tout ce qui est passif, négatif ou féminin est *yin*. Ces deux catégories sont rattachées symboliquement à la lumière et à l'ombre : en toutes choses, le côté éclairé est *yang*, et le côté obscur est *yin* ; mais, n'étant jamais l'un sans l'autre, ils apparaissent comme complémentaires beaucoup plus que comme opposés ¹. Ce sens de lumière et d'ombre se trouve notamment, avec son acception littérale, dans la détermination des sites géographiques ²; et le sens plus général où ces mêmes dénominations de *yang* et de *yin* s'étendent aux termes de tout complémentarisme a d'innombrables applications dans toutes les sciences traditionnelles ³.

Il est facile de comprendre, d'après ce que nous avons déjà dit, que *yang* est ce qui procède de la nature du Ciel, et *yin* ce qui procède de la nature de la Terre, puisque c'est de ce complémentarisme premier du Ciel et de la Terre que sont dérivés tous les autres complémentarismes plus ou moins particuliers ; et, par là, on peut voir immédiatement la raison de l'assimilation de ces deux termes à la lumière et à l'ombre. En effet, l'aspect *yang* des êtres répond à ce qu'il y a en eux d'« essentiel » ou de « spirituel », et l'on sait que l'Esprit est identifié à la Lumière par le symbolisme de toutes les traditions ; d'autre part, leur aspect *yin* est celui par lequel ils tiennent à la « substance », et celle-ci, du fait de l'« inintelligibilité » inhérente à son indistinction ou à son état de pure potentialité, peut être définie proprement comme la racine obscure de toute existence. À ce point de vue, on peut dire encore, en empruntant le langage aristotélicien et scolastique, que *yang* est tout ce qui est « en acte » et *yin* tout ce qui est « en puissance », ou que tout être est *yang* sous le rapport où il est « en acte » et *yin* sous le rapport où il est « en puissance », puisque ces deux aspects se trouvent nécessairement réunis dans tout ce qui est manifesté.

Le Ciel est entièrement *yang* et la Terre est entièrement *yin*, ce qui revient à dire que l'Essence est acte pur et que la Substance est puissance pure ; mais eux seuls le sont ainsi à l'état pur, en tant qu'ils sont les deux pôles de la manifestation universelle ; et, dans toutes les choses manifestées, le *yang* n'est jamais sans le *yin* ni le *yin* sans le *yang*, puisque leur nature participe à la fois du Ciel et de la Terre ⁴. Si l'on considère spécialement le *yang* et le *yin* sous leur aspect d'éléments masculin et féminin, on pourra dire que, en raison de cette participation, tout être est « androgyne » en un certain sens et dans une certaine mesure, et qu'il l'est d'ailleurs d'autant plus complètement que ces deux éléments sont plus équilibrés en lui ; le caractère masculin ou féminin d'un être individuel (il faudrait, plus rigoureusement, dire principalement masculin ou féminin) peut donc être considéré comme résultant de la prédominance de l'un ou de l'autre. Il serait naturellement hors de propos ici d'entreprendre de développer toutes les conséquences qu'on peut tirer de cette remarque ; mais il suffit d'un peu de réflexion pour entrevoir sans difficulté l'importance qu'elles sont susceptibles de présenter, en particulier, pour toutes les sciences qui se rapportent à l'étude de l'homme individuel sous les divers points de vue où celui-ci peut être envisagé.

Nous avons vu plus haut que la Terre apparaît par sa face « dorsale » et le Ciel par sa face

1. Il ne faudrait donc pas interpréter ici cette distinction de la lumière et de l'ombre en termes de « bien » et de « mal » comme on le fait parfois ailleurs, par exemple dans le Mazdéisme.

2. Il peut sembler étrange, à première vue, que le côté *yang* soit le versant sud d'une montagne, mais le côté nord d'une vallée ou la berge nord d'un fleuve (le côté *yin* étant naturellement toujours le côté opposé à celui-là) ; mais il suffit de considérer la direction des rayons solaires, venant du Sud, pour se rendre compte que c'est bien en effet, dans tous les cas, le côté éclairé qui est ainsi désigné comme *yang*.

3. La médecine traditionnelle chinoise, en particulier, est en quelque sorte basée tout entière sur la distinction du *yang* et du *yin* : toute maladie est due à un état de déséquilibre, c'est-à-dire à un excès de l'un de ces deux termes par rapport à l'autre ; il faut donc renforcer ce dernier pour rétablir l'équilibre, et on atteint ainsi la maladie dans sa cause même, au lieu de se borner à traiter des symptômes plus ou moins extérieurs et superficiels comme le fait la médecine profane des Occidentaux modernes.

4. C'est pourquoi, suivant une formule maçonnique, L'initié doit savoir « déceler la lumière dans les ténèbres (le *yang* dans le *yin*) et les ténèbres dans la lumière (le *yin* dans le *yang*) ».

« ventrale » ; c'est pourquoi le *yin* est « à l'extérieur », tandis que le *yang* est « à l'intérieur »¹. En d'autres termes, les influences terrestres, qui sont *yin*, sont seules sensibles, et les influences célestes, qui sont *yang*, échappent aux sens et ne peuvent être saisies que par les facultés intellectuelles. Il y a là une des raisons pour lesquelles, dans les textes traditionnels, le *yin* est généralement nommé avant le *yang*, ce qui peut sembler contraire à la relation hiérarchique qui existe entre les principes auxquels ils correspondent, c'est-à-dire entre le Ciel et la Terre, en tant qu'ils sont le pôle supérieur et le pôle inférieur de la manifestation ; ce renversement de l'ordre des deux termes complémentaires est caractéristique d'un certain point de vue cosmologique, qui est aussi celui du *Sânkhya* hindou, où *Prakriti* figure de même au début de l'énumération des *tattwas* et *Purusha* à la fin. Ce point de vue, en effet, procède en quelque sorte « en remontant », de même que la construction d'un édifice commence par la base et s'achève par le sommet ; il part de ce qui est le plus immédiatement saisissable pour aller vers ce qui est plus caché, c'est-à-dire qu'il va de l'extérieur à l'intérieur, ou du *yin* au *yang* ; en cela, il est inverse du point de vue métaphysique, qui, partant du principe pour aller aux conséquences, va au contraire de l'intérieur à l'extérieur ; et cette considération du sens inverse montre bien que ces deux points de vue correspondent proprement à deux degrés différents de réalité. Du reste, nous avons vu ailleurs que, dans le développement du processus cosmogonique, les ténèbres, identifiées au chaos, sont « au commencement », et que la lumière, qui ordonne ce chaos pour en tirer le Cosmos, est « après les ténèbres »² ; cela revient encore à dire que, sous ce rapport, le *yin* est effectivement avant le *yang*³.

Le *yang* et le *yin*, considérés séparément l'un de l'autre, ont pour symboles linéaires ce qu'on appelle les «deux déterminations» (*eul-i*), c'est-à-dire le trait plein et le trait brisé, qui sont les éléments des trigrammes et des hexagrammes du *Yi-king*, de telle sorte que ceux-ci représentent toutes les combinaisons possibles de ces deux termes, combinaisons qui constituent l'intégralité du monde manifesté. Le premier et le dernier hexagramme, qui sont *Khien* et *Khouden*⁴, sont formés respectivement de six traits pleins et de six traits brisés ; ils représentent donc la plénitude du *yang*, qui s'identifie au Ciel, et celle du *yin*, qui s'identifie à la Terre ; et c'est entre ces deux extrêmes que se placent tous les autres hexagrammes, où le *yang* et le *yin* se mélangent en proportions diverses, et qui correspondent ainsi au développement de toute la manifestation.



D'autre part, ces deux mêmes termes *yang* et *yin*, lorsqu'ils sont unis, sont représentés par le symbole qui est appelé pour cette raison *yin-yang* (fig. 9)⁵, et que nous avons déjà étudié ailleurs au point de

1. Exprimée sous cette forme, la chose est immédiatement compréhensible pour la mentalité extrême-orientale ; mais nous devons reconnaître que, sans les explications que nous avons données précédemment à ce sujet, le lien ainsi établi entre les deux propositions serait de nature à dérouter singulièrement la logique spéciale des Occidentaux.

2. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVI.

3. On peut trouver quelque chose d'analogue à ceci dans le fait que, suivant le symbolisme de l'enchaînement des cycles, les états inférieurs de l'existence apparaissent comme antécédents par rapport aux états supérieurs ; c'est pourquoi la tradition hindoue représente les *Asuras* comme antérieurs aux *Dévas*, et décrit d'autre part la succession cosmogonique des trois *gunas* comme s'effectuant dans l'ordre *tamas*, *rajas*, *sattwa*, donc allant de l'obscurité à la lumière (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. V, et aussi *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VI).

4. De même aussi que le premier et le dernier des huit trigrammes (*koua*), qui comprennent pareillement trois traits pleins et trois traits brisés ; chaque hexagramme est formé par la superposition de deux trigrammes semblables ou différents, ce qui donne en tout soixante-quatre combinaisons.

5. Cette figure est habituellement placée-au centre des huit trigrammes disposés circulairement.

vue où il représente plus particulièrement le « cercle de la destinée individuelle »¹. Conformément au symbolisme de la lumière et de l'ombre, la partie claire de la figure est *yang*, et sa partie obscure est *yin* ; et les points centraux, obscur dans la partie claire et clair dans la partie obscure, rappellent que, en réalité, le *yang* et le *yin* ne sont jamais l'un sans l'autre. En tant que le *yang* et le *yin* sont déjà distingués tout en étant unis (et c'est en cela que la figure est proprement *yin-yang*), c'est le symbole de l'« Androgyne » primordial, puisque ses éléments sont les deux principes masculin et féminin ; c'est aussi, suivant un autre symbolisme traditionnel plus général encore, l'« Œuf du Monde », dont les deux moitiés, lorsqu'elles se sépareront, seront respectivement le Ciel et la Terre². D'un autre côté, la même figure, considérée comme formant un tout indivisible³, ce qui correspond au point de vue principal, devient le symbole de *Tai-ki*, qui apparaît ainsi comme la synthèse du *yin* et du *yang*, mais à la condition de bien préciser que cette synthèse, étant l'Unité première, est antérieure à la différenciation de ses éléments, donc absolument indépendante de ceux-ci ; en fait, il ne peut être proprement question de *yin* et de *yang* que par rapport au monde manifesté, qui, comme tel, procède tout entier des « deux déterminations ». Ces deux points de vue suivant lesquels le symbole peut être envisagé sont résumés par la formule suivante : « Les dix mille êtres sont produits (*tsao*) par *Tai-i* (qui est identique à *Tai-ki*), modifiés (*houa*) par *yin-yang* », car tous les êtres proviennent de l'Unité principale⁴, mais leurs modifications dans le « devenir » sont dues aux actions et réactions réciproques des « deux déterminations ».

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXII. – À cet égard, la partie *yin* et la partie *yang* représentent respectivement la trace des états inférieurs et le reflet des états supérieurs par rapport à un état donné de l'existence, tel que l'état individuel humain, ce qui s'accorde strictement avec ce que nous indiquions tout à l'heure sur la relation de l'enchaînement des cycles avec la considération du *yin* comme antérieur au *yang*.

2. La figure considérée comme plane correspond à la section diamétrale de l'« Œuf du Monde », au niveau de l'état d'existence par rapport auquel est envisagé l'ensemble de la manifestation.

3. Les deux moitiés sont délimitées par une ligne sinueuse, indiquant une interpénétration des deux éléments,» tandis que, si elles l'étaient par un diamètre, on pourrait y voir plutôt une simple juxtaposition. – Il est à remarquer que cette ligne sinueuse est formée de deux demi-circonférences dont le rayon est la moitié de celui de la circonférence formant le contour de la figure, et dont la longueur totale est par conséquent égale à la moitié de celle de cette circonférence, de sorte que chacune des deux moitiés de la figure est enveloppée par une ligne égale en longueur à celle qui enveloppe la figure totale.

4. *Tai-i* est le *Tao* « avec un nom », qui est « la mère des dix mille êtres » (*Tao-te-king*, ch. I^{er}). – Le *Tao* « sans nom » est le Non-Être, et le *Tao* « avec un nom » est l'Être : « S'il faut donner un nom au *Tao* (bien qu'il ne puisse réellement être nommé), on l'appellera (comme équivalent approximatif) la Grande Unité. »

La double spirale

Nous pensons qu'il n'est pas sans intérêt de faire ici une digression, au moins apparente, à propos d'un symbole qui est étroitement connexe de celui du *yin-yang* : ce symbole est la double spirale (fig. 10)



FIG. 10

, qui joue un rôle extrêmement important dans l'art traditionnel des pays les plus divers, et notamment dans celui de la Grèce archaïque ¹. Comme on l'a dit très justement, cette double spirale, « qui peut être regardée comme la projection plane des deux hémisphères de l'Androgyne, offre l'image du rythme alterné de l'évolution et de l'involution, de la naissance et de la mort, en un mot représente la manifestation sous son double aspect » ². Cette figuration peut d'ailleurs être envisagée à la fois dans un sens « macrocosmique » et dans un sens « microcosmique » : en raison de leur analogie, on peut toujours passer de l'un à l'autre de ces deux points de vue par une transposition convenable ; mais c'est surtout au premier que nous nous référerons directement ici, car c'est par rapport au symbolisme de l'« Œuf du Monde », auquel nous avons déjà fait allusion à propos du *yin-yang*, que se présentent les rapprochements les plus remarquables. À ce point de vue, on peut considérer les deux spirales comme l'indication d'une force cosmique agissant en sens inverse dans les deux hémisphères, qui, dans leur application la plus étendue, sont naturellement les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », les points autour desquels s'enroulent ces deux spirales étant les deux pôles ³. On peut remarquer tout de suite que ceci est en relation étroite avec les deux sens de rotation du



FIG. 11

swastika (fig. 11), ceux-ci représentant en somme la même révolution du monde autour de son axe, mais vue respectivement de l'un et de l'autre des deux pôles ⁴; et ces deux sens de rotation expriment bien en effet la double action de la force cosmique dont il s'agit, double action qui est au fond la même chose que la dualité du *yin* et du *yang* sous tous ses aspects.

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

2. Elie Lebasquais, *Tradition hellénique et Art grec*, dans les *Études traditionnelles*, numéro de décembre 1935.

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

4. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X.

Il est facile de se rendre compte que, dans le symbole du *yin-yang*, les deux demi-circonférences qui forment la ligne délimitant intérieurement les deux parties claire et obscure de la figure correspondent exactement aux deux spirales, et leurs points centraux, obscur dans la partie claire et clair dans la partie obscure, correspondent aux deux pôles. Ceci nous ramène à l'idée de l'« Androgyne », ainsi que nous l'avons indiqué précédemment ; et nous rappellerons encore à ce propos que les deux principes *yin* et *yang* doivent toujours être considérés en réalité comme complémentaires, même si leurs actions respectives, dans les différents domaines de la manifestation, apparaissent extérieurement comme contraires. On peut donc parler, soit de la double action d'une force unique, comme nous le faisons tout à l'heure, soit de deux forces produites par polarisation de celle-ci et centrées sur les deux pôles, et produisant à leur tour, par les actions et réactions qui résultent de leur différenciation même, le développement des virtualités enveloppées dans l'« Œuf du Monde », développement qui comprend toutes les modifications des « dix mille êtres »¹.

Il est à remarquer que ces deux mêmes forces sont aussi figurées de façon différente, bien que équivalente au fond, dans d'autres symboles traditionnels, notamment par deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre autour d'un axe vertical, comme on le voit par exemple dans certaines formes du *Brahma-danda* ou bâton brâhmanique, qui est une image de l'« Axe du Monde », et où ce double enroulement est précisément mis en rapport avec les deux orientations contraires du *swastika* ; dans l'être humain, ces deux lignes sont les deux *nâdîs* ou courants subtils de droite et de gauche, ou positif et négatif (*idâ* et *pingalâ*)². Une autre figuration identique est celle des deux serpents du caducée, qui se rattache d'ailleurs au symbolisme général du serpent sous ses deux aspects opposés³ ; et, à cet égard, la double spirale peut aussi être regardée comme figurant un serpent enroulé sur lui-même en deux sens contraires : ce serpent est alors un « amphibène »⁴, dont les deux têtes correspondent aux deux pôles, et qui, à lui seul, équivaut à l'ensemble des deux serpents opposés du caducée⁵.

Ceci ne nous éloigne en rien de la considération de l'« Œuf du Monde », car celui-ci, dans différentes traditions, se trouve fréquemment rapproché du symbolisme du serpent ; on pourra se rappeler ici le *Kneph* égyptien, représenté sous la forme d'un serpent produisant l'œuf par sa bouche (image de la production de la manifestation par le Verbe)⁶, et aussi, bien entendu, le symbole druidique de l'« œuf de serpent »⁷. D'autre part, le serpent est souvent donné comme habitant les eaux, ainsi qu'on le voit notamment pour les *Nâgas* dans la tradition hindoue, et c'est aussi sur ces mêmes eaux que flotte l'« Œuf du Monde » ; or les eaux sont le symbole des possibilités, et le développement de celles-ci est figuré par la spirale, d'où l'association étroite qui existe parfois entre cette dernière et le

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

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

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

4. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III.

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

6. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVII.

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

symbolisme des eaux ¹.

Si l'« Œuf du Monde » est ainsi, dans certains cas, un « œuf de serpent », il est aussi ailleurs un « œuf de cygne » ²; nous voulons surtout faire allusion ici au symbolisme de *Hamsa*, le véhicule de *Brahmâ* dans la tradition hindoue ³. Or il arrive souvent, et en particulier dans les figurations étrusques, que la double spirale est surmontée d'un oiseau ; celui-ci est évidemment le même que *Hamsa*, le cygne qui couve le *Brahmânda* sur les Eaux primordiales, et qui s'identifie d'ailleurs à l'« esprit » ou « souffle divin » (car *Hamsa* est aussi le « souffle ») qui, suivant le début de la Genèse hébraïque, « était porté sur la face des Eaux ». Ce qui n'est pas moins remarquable encore, c'est que, chez les Grecs, de l'œuf de Lédâ, engendré par Zeus sous la forme d'un cygne, sortent les Dioscures, Castor et Pollux, qui sont en correspondance symbolique avec les deux hémisphères, donc avec les deux spirales que nous envisageons présentement, et qui, par conséquent, représentent leur différenciation dans cet « œuf de cygne », c'est-à-dire en somme la division de l'« Œuf du Monde » en ses deux moitiés supérieure et inférieure ⁴. Nous ne pouvons d'ailleurs songer à nous étendre ici davantage sur le symbolisme des Dioscures, qui à vrai dire est fort complexe, comme celui de tous les couples similaires formés d'un mortel et d'un immortel, souvent représentés l'un blanc et l'autre noir ⁵, comme les deux hémisphères dont l'un est éclairé tandis que l'autre est dans l'obscurité. Nous dirons seulement que ce symbolisme, au fond, tient d'assez près à celui des *Dêvas* et des *Asuras* ⁶, dont l'opposition est également en rapport avec la double signification du serpent, suivant qu'il se meut dans une direction ascendante ou descendante autour d'un axe vertical, ou encore en se déroulant ou s'enroulant sur lui-même, comme dans la figure de la double spirale ⁷.

Dans les symboles antiques, cette double spirale est parfois remplacée par deux ensembles de cercles concentriques, tracés autour de deux points qui représentent encore les pôles : ce sont, tout au moins dans une de leurs significations les plus générales, les cercles célestes et infernaux, dont les seconds sont comme un reflet inversé des premiers ⁸, et auxquels correspondent précisément les *Dêvas* et les *Asuras*. En d'autres termes, ce sont les états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain, ou encore les cycles conséquents et antécédents par rapport au cycle actuel (ce qui n'est en somme qu'une autre façon d'exprimer la même chose, en y faisant intervenir un symbolisme « successif ») ; et ceci corrobore aussi la signification du *yin-yang* envisagé comme projection plane de l'hélice représentative des états multiples de l'Existence universelle ⁹. Les deux symboles sont équivalents, et l'un peut être considéré comme une simple modification de l'autre ; mais la double spirale indique en outre la continuité entre les cycles ; on pourrait dire aussi qu'elle représente les choses sous un aspect « dynamique », tandis que les cercles concentriques les représentent sous un

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

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

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

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

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

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

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

8. Nous avons déjà signalé ce rapport dans *L'Ésotérisme de Dante*.

9. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXII.

aspect plutôt « statique »¹.

En parlant ici d'aspect « dynamique », nous pensons naturellement encore à l'action de la double force cosmique, et plus spécialement dans son rapport avec les phases inverses et complémentaires de toute manifestation, phases qui sont dues, suivant la tradition extrême-orientale, à la prédominance alternante du *yin* et du *yang* : « évolution » ou développement, déroulement², et « involution » ou enveloppement, enroulement, ou encore « catabase » ou marche descendante et « anabase » ou marche ascendante, sortie dans le manifesté et rentrée dans le non-manifesté³. La double « spiration » (et l'on remarquera la parenté très significative qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du *spiritus* ou « souffle » dont nous parlions plus haut en connexion avec *Hamsa*), c'est l'« expir » et l'« aspir » universels, par lesquels sont produites, suivant le langage taoïste, les « condensations » et les « dissipations » résultant de l'action alternée des deux principes *yin* et *yang*, ou, suivant la terminologie hermétique, les « coagulations » et les « solutions » : pour les êtres individuels, ce sont les naissances et les morts, ce qu'Aristote appelle *genesis* et *phthora*, « génération » et « corruption » ; pour les mondes, c'est ce que la tradition hindoue désigne comme les jours et les nuits de *Brahmâ*, comme le *Kalpa* et le *Pralaya* ; et, à tous les degrés, dans l'ordre « macrocosmique » comme dans l'ordre « microcosmique », des phases correspondantes se retrouvent dans tout cycle d'existence, car elles sont l'expression même de la loi qui régit tout l'ensemble de la manifestation universelle.

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

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

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

« Solve » et « Coagula »

Puisque nous venons de faire allusion à la « coagulation » et à la « solution » hermétiques, et bien que nous en ayons déjà parlé quelque peu en diverses occasions, il ne sera peut-être pas inutile de préciser encore, à ce sujet, certaines notions qui ont un rapport assez direct avec ce que nous avons exposé jusqu'ici. En effet, la formule *solve* et *coagula* est regardée comme contenant d'une certaine façon tout le secret du « Grand Œuvre », en tant que celui-ci reproduit le processus de la manifestation universelle, avec ces deux phases inverses que nous avons indiquées tout à l'heure. Le terme *solve* est parfois représenté par un signe qui montre le Ciel, et le terme *coagula* par un signe qui montre la Terre ¹; c'est dire qu'ils s'assimilent aux actions du courant ascendant et du courant descendant de la force cosmique, ou, en d'autres termes, aux actions respectives du *yang* et du *yin*. Toute force d'expansion est *yang*, et toute force de contraction est *yin*; les « condensations », qui donnent naissance aux composés individuels, procèdent donc des influences terrestres, et les « dissipations », qui ramènent les éléments de ces composés à leurs principes originels, procèdent des influences célestes; ce sont là, si l'on veut, les effets des attractions respectives du Ciel et de la Terre; et c'est ainsi que « les dix mille êtres sont modifiés par *yin* et *yang* », depuis leur apparition dans le monde manifesté jusqu'à leur retour au non-manifesté.

Il faut d'ailleurs bien prendre garde que l'ordre des deux termes dépend du point de vue auquel on se place, car, en réalité, les deux phases complémentaires auxquelles ils correspondent sont à la fois alternantes et simultanées, et l'ordre dans lequel elles se présentent dépend en quelque sorte de l'état qu'on prend pour point de départ. Si l'on part de l'état de non-manifestation pour passer au manifesté (ce qui est le point de vue qu'on peut dire proprement « cosmogonique ») ², c'est la « condensation » ou la « coagulation » qui se présentera naturellement en premier lieu; la « dissipation » ou la « solution » viendra ensuite, comme mouvement de retour vers le non-manifesté, ou tout au moins vers ce qui, à un niveau quelconque, y correspond en un sens relatif ³. Si au contraire on partait d'un état donné de manifestation, on devrait envisager tout d'abord une tendance aboutissant à la « solution » de ce qui se trouve dans cet état; et alors une phase ultérieure de « coagulation » serait le retour à un autre état de manifestation; il faut d'ailleurs ajouter que cette « solution » et cette « coagulation », par rapport à l'état antécédent et à l'état conséquent respectivement, peuvent être parfaitement simultanées en réalité ⁴.

D'autre part, et ceci est encore plus important, les choses se présentent en sens inverse suivant qu'on les envisage au point de vue du Principe ou au contraire, comme nous venons de le faire, au point de vue de la manifestation, de telle sorte que, pourrait-on dire, ce qui est *yin* d'un côté est *yang* de l'autre et inversement, bien que d'ailleurs ce ne soit que par une façon déparier assez impropre qu'on peut rapporter au Principe même une dualité comme celle du *yin* et du *yang*. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs ⁵, c'est l'« expir » ou le mouvement d'expansion principielle qui détermine la « coagulation » du manifesté, et l'« aspir » ou le mouvement de contraction principielle qui détermine sa « solution »; et il en serait exactement de même si, au lieu d'employer le symbolisme des deux phases de la respiration, on employait celui du double mouvement du cœur.

On peut du reste éviter l'impropriété de langage que nous signalions à l'instant au moyen d'une remarque assez simple: le Ciel, en tant que pôle « positif » de la manifestation, représente d'une

1. Nous faisons ici allusion notamment au symbolisme des signes du 18^e degré de la Maçonnerie écossaise, et aussi à celui du rite du « calumet » chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui comporte trois mouvements successifs se rapportant respectivement au Ciel, à la Terre et à l'Homme, et pouvant se traduire par « solution », « coagulation » et « assimilation ».

2. L'ordre de succession des deux phases à ce point de vue montre d'ailleurs encore pourquoi le *yin* est ici avant le *yang*.

3. Ceci trouve de nombreuses applications dans le domaine des sciences traditionnelles; une des plus inférieures parmi ces applications est celle qui se rapporte à l'« appel » et au « renvoi » des « influences errantes » au début et à la fin d'une opération magique.

4. C'est la « mort » à un état et la « naissance » à un autre état, considérées comme les deux faces opposées et inséparables d'une même modification de l'être (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXII, et *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXVI).

5. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVII.

façon directe le Principe par rapport à celle-ci ¹, tandis que la Terre, en tant que pôle « négatif », ne peut en présenter qu'une image inversée. La « perspective » de la manifestation rapportera donc assez naturellement au Principe même ce qui appartient réellement au Ciel, et c'est ainsi que le « mouvement » du Ciel (mouvement au sens purement symbolique, bien entendu, puisqu'il n'y a là rien de spatial) sera attribué d'une certaine façon au Principe, bien que celui-ci soit nécessairement immuable. Ce qui est plus exact au fond, c'est de parler, comme nous le faisons un peu plus haut, des attractions respectives du Ciel et de la Terre, s'exerçant en sens inverse l'une de l'autre : toute attraction produit un mouvement centripète, donc une « condensation », à laquelle correspondra, au pôle opposé, une « dissipation » déterminée par un mouvement centrifuge, de façon à rétablir ou plutôt à maintenir l'équilibre total ². Il résulte de là que ce qui est « condensation » sous le rapport de la substance est au contraire une « dissipation » sous le rapport de l'essence, et que, inversement, ce qui est « dissipation » sous le rapport de la substance est une « condensation » sous le rapport de l'essence ; par suite, toute « transmutation », au sens hermétique de ce terme, consistera proprement à « dissoudre » ce qui était « coagulé » et, simultanément, à « coaguler » ce qui était « dissous », ces deux opérations apparemment inverses n'étant en réalité que les deux aspects complémentaires d'une seule et même opération.

C'est pourquoi les alchimistes disent fréquemment que « la dissolution du corps est la fixation de l'esprit » et inversement, esprit et corps n'étant en somme pas autre chose que l'aspect « essentiel » et l'aspect « substantiel » de l'être ; ceci peut s'entendre de l'alternance des « vies » et des « morts », au sens le plus général de ces mots, puisque c'est là ce qui correspond proprement aux « condensations » et aux « dissipations » de la tradition taoïste ³, de sorte que, pourrait-on dire, l'état qui est vie pour le corps est mort pour l'esprit et inversement ; et c'est pourquoi « volatiliser (ou dissoudre) le fixe et fixer (ou coaguler) le volatil » ou « spiritualiser le corps et corporifier l'esprit » ⁴, est dit encore « tirer le vif du mort et le mort du vif », ce qui est aussi, par ailleurs, une expression qorânique ⁵. La « transmutation » implique donc, à un degré ou à un autre ⁶, une sorte de renversement des rapports ordinaires (nous voulons dire tels qu'ils sont envisagés au point de vue de l'homme ordinaire), renversement qui est d'ailleurs plutôt, en réalité, un rétablissement des rapports normaux ; nous nous bornerons à signaler ici que la considération d'un tel « retournement » est particulièrement importante au point de vue de la réalisation initiatique, sans pouvoir y insister davantage, car il faudrait pour cela des développements qui ne sauraient rentrer dans le cadre de la présente étude ⁷.

D'autre part, cette double opération de « coagulation » et de « solution » correspond très exactement à ce que la tradition chrétienne désigne comme le « pouvoir des clefs » ; en effet, ce pouvoir est double aussi, puisqu'il comporte à la fois le pouvoir de « lier » et celui de « délier » ; or « lier » est évidemment la même chose que « coaguler », et « délier » la même chose que « dissoudre » ⁸ ; et la comparaison de différents symboles traditionnels confirme encore cette correspondance d'une façon aussi nette que possible. On sait que la figuration la plus habituelle du pouvoir dont il s'agit est celle

1. C'est pourquoi *Tai-ki*, bien qu'étant supérieur au Ciel aussi bien qu'à la Terre et antérieur à leur distinction, apparaît cependant pour nous comme le « faite du Ciel ».

2. On pourra rapprocher ceci des considérations que nous avons exposées dans *Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. XVII.

3. Suivant les commentateurs du *Tao-te-king*, cette alternance des états de vie et de mort est « le va-et-vient de la navette sur le métier à tisser cosmique » ; cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV, où nous avons également rapporté les autres comparaisons des mêmes commentateurs avec la respiration et avec la révolution lunaire.

4. On dit aussi dans le même sens « rendre le manifeste occulte et l'occulte manifeste ».

5. *Qorân*, VI, 95 ; sur l'alternance des vies et des morts et le retour final au Principe, cf. II, 28.

6. Pour comprendre les raisons de cette restriction, on n'aura qu'à se reporter à ce que nous avons expliqué dans nos *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLII.

7. Au degré le plus élevé, ce « retournement » est en étroit rapport avec ce que le symbolisme kabbalistique désigne comme le « déplacement des lumières », et aussi avec cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ* : « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps » (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*). – D'autre part, en vertu de ce même « retournement », on peut dire que, dans l'ordre spirituel, c'est l'« intérieur » qui enveloppe l'« extérieur », ce qui achève de justifier ce que nous avons dit précédemment au sujet des rapports du Ciel et de la Terre.

8. On dit d'ailleurs en latin *potestas ligandi et solvendi* ; la « ligature », au sens littéral, se retrouve dans l'usage magique des nœuds, qui a pour contrepartie celui des pointes en ce qui concerne la « dissolution ».

de deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, qui se rapportent respectivement à l'autorité spirituelle et au pouvoir temporel, ou à la fonction sacerdotale et à la fonction royale, et aussi, au point de vue initiatique, aux « grands mystères » et aux « petits mystères » (et c'est à ce dernier égard qu'elles étaient, chez les anciens Romains, un des attributs de Janus) ¹; alchimiquement, elles se réfèrent à des opérations analogues effectuées à deux degrés différents, et qui constituent respectivement l'« œuvre au blanc », correspondant aux « petits mystères », et l'« œuvre au rouge », correspondant aux « grands mystères » ; ces deux clefs, qui sont, suivant le langage de Dante, celle du « Paradis céleste » et celle du « Paradis terrestre », sont croisées de façon à rappeler la forme du *swastika*. En pareil cas, chacune des deux clefs doit être considérée comme ayant, dans l'ordre auquel elle se rapporte, le double pouvoir d'« ouvrir » et de « fermer », ou de « lier » et de « délier » ²; mais il existe aussi une autre figuration plus complète, où, pour chacun des deux ordres, les deux pouvoirs inverses sont représentés distinctement par deux clefs opposées l'une à l'autre. Cette figuration est celle du *swastika* dit « clavigère », précisément parce que chacune de ses quatre branches est formée d'une clef (fig. 12) ³ ;

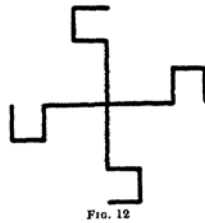


FIG. 12

on a ainsi deux clefs opposées suivant un axe vertical et deux autres suivant un axe horizontal ⁴; par rapport au cycle annuel, dont on connaît l'étroite relation avec le symbolisme de Janus, le premier de ces deux axes est un axe solsticial et le second un axe équinoxial ⁵; ici, l'axe vertical ou solsticial se rapporte à la fonction sacerdotale, et l'axe horizontal ou équinoxial à la fonction royale ⁶.

1. Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V et VIII, et aussi, sur la relation des « grands mystères » et des « petits mystères » avec l'« initiation sacerdotale » et l'« initiation royale » respectivement, *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXIX et XL.

2. On peut dire cependant, en un certain sens, que le pouvoir de « lier » prévaut dans la clef qui correspond au temporel, et celui de « délier » dans la clef qui correspond au spirituel, car le temporel et le spirituel sont *yin* et *yang* l'un par rapport à l'autre ; cela pourrait d'ailleurs se justifier, même extérieurement, en parlant de « contrainte » dans le premier domaine et de « liberté » dans le second.

3. Il existe diverses variantes de cette figure ; la forme que nous reproduisons ici se trouve notamment, à côté du *swastika* ordinaire, sur un vase étrusque du Musée du Louvre. – Voir une figuration chrétienne similaire au *swastika* clavigère dans l'introduction de Mgr Devoucoux à *l'Histoire de l'antique cité d'Autun* du chanoine Edme Thomas, p. XLVI.

4. Il faudrait, en toute rigueur, dire un axe relativement vertical et un axe relativement horizontal l'un par rapport à l'autre, le *swastika* lui-même devant être regardé comme tracé dans un plan horizontal (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X). – La clef est un symbole essentiellement « axial », de même que le bâton ou le sceptre, qui, dans certaines figurations de Janus, remplace celle des deux clefs qui correspond au pouvoir temporel ou aux « petits mystères ».

5. Dans les figurations les plus habituelles de Janus (*Janus Bifrons*), les deux visages, entre autres significations, correspondent aux deux solstices ; mais il existe aussi, quoique plus rarement, des figurations de Janus à quatre visages (*Janus Quadrifrons*), correspondant aux deux solstices et aux deux équinoxes, et présentant une assez singulière ressemblance avec le *Brahmâ Chaturmukha* de la tradition hindoue.

6. Notons en passant qu'on pourrait tirer de là certaines conséquences en ce qui concerne la signification de la prédominance attribuée aux solstices dans certaines formes traditionnelles et aux équinoxes dans certaines autres, notamment pour la fixation du début de l'année ; nous dirons seulement que le point de vue solsticial a en tout cas un caractère plus « primordial » que le point de vue équinoxial.

Le rapport de ce symbole avec celui de la double spirale est établi par l'existence d'une autre forme du *swastika*, qui est une forme à branches courbes, ayant l'apparence de deux S croisés ; la double spirale peut naturellement s'identifier, soit à la partie verticale de ce *swastika*, soit à sa partie horizontale. Il est vrai que la double spirale est le plus souvent placée horizontalement afin de mettre en évidence le caractère complémentaire et en quelque sorte symétrique des deux courants de la force cosmique ¹; mais, d'autre part, la courbe qui en est l'équivalent dans le *yin-yang* est au contraire, en général, placée verticalement ; on pourra donc, suivant les cas, envisager de préférence l'une ou l'autre de ces deux positions, qui se trouvent réunies dans la figure du *swastika* à branches courbes, et qui correspondent alors respectivement aux deux domaines dans lesquels s'exerce le « pouvoir des clefs ² ».

À ce même « pouvoir des clefs » correspond aussi, dans les traditions hindoue et thibétaine, le double pouvoir du *vajra* ³; ce symbole est, comme on le sait, celui de la foudre ⁴, et ses deux extrémités, formées de pointes en forme de flamme, correspondent aux deux aspects opposés du pouvoir représenté par la foudre : génération et destruction, vie et mort ⁵. Si l'on rapporte le *vajra* à l'« Axe du Monde », ces deux extrémités correspondent aux deux pôles, ainsi qu'aux solstices ⁶; il doit donc être placé verticalement, ce qui s'accorde d'ailleurs avec son caractère de symbole masculin ⁷, ainsi qu'avec le fait qu'il est essentiellement un attribut sacerdotal ⁸. Tenu ainsi dans la position verticale, le *vajra* représente la « Voie du Milieu » (qui est aussi, comme on le verra plus loin, la « Voie du Ciel ») ; mais il peut être incliné d'un côté ou de l'autre, et alors ces deux positions correspondent aux deux « voies » tantriques de droite et de gauche (*dakshina-mârğa* et *vâma-mârğa*), cette droite et cette gauche pouvant d'ailleurs être mises en relation avec les points équinoxiaux, de même que le haut et le bas le sont avec les points solsticiaux ⁹. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur tout cela, mais, pour ne pas trop nous écartier de notre sujet, nous nous contenterons ici de ces

1. Cette symétrie est particulièrement manifeste aussi dans le cas des deux serpents du caducée.

2. La médecine, relevant chez les anciens de l'« art sacerdotal », correspond par là à une position verticale de la double spirale, en tant qu'elle met en action, comme nous l'avons indiqué plus haut, les forces respectives du *yang* et du *yin*. Cette double spirale verticale est représentée par le serpent enroulé en S autour du bâton d'Esculape, et qui d'ailleurs, dans ce cas, est figuré seul pour exprimer que la médecine ne met en œuvre que l'aspect « bénéfique » de la force cosmique. – Il est à remarquer que le terme de « spagyrie », qui désigne la médecine hermétique, exprime formellement, par sa composition, la double opération de « solution » et de « coagulation » ; l'exercice de la médecine traditionnelle est donc proprement, dans un ordre particulier, une application du « pouvoir des clefs ».

3. *Vajra* est le mot sanscrit ; la forme thibétaine est *dorje*.

4. Il est à la fois « foudre » et « diamant », par une double acception du même mot, et, dans l'une et l'autre de ces deux significations, il est encore un symbole « axial ».

5. C'est ce que figurent aussi certaines armes à double tranchant, notamment, dans le symbolisme de la Grèce archaïque, la double hache, dont la signification peut d'ailleurs être rapprochée de celle du caducée. – D'autre part, la foudre était représentée dans la tradition Scandinave par le marteau de Thor, auquel on peut assimiler le maillet du Maître dans le symbolisme maçonnique ; celui-ci est donc encore un équivalent du *vajra*, et, comme lui, il a le double pouvoir de donner la vie et la mort, ainsi que le montre son rôle dans la consécration initiatique d'une part et dans la légende d'Hiram d'autre part.

6. Ceux-ci s'assimilent en effet, dans la correspondance spatiale du cycle annuel, au Nord (hiver) et au Sud (été), tandis que les deux équinoxes s'assimilent à l'Est (printemps) et à l'Ouest (automne) ; ces relations ont notamment une grande importance, au point de vue rituel, dans la tradition extrême-orientale.

7. Son complémentaire féminin est, dans la tradition hindoue, la conque (*shankha*), et, dans la tradition thibétaine, la clochette rituelle (*dilbu*), sur laquelle se voit souvent une figure féminine qui est celle de la *Prâjnâ-pâramitâ* ou « Sagesse transcendante » dont elle est le symbole, tandis que le *vajra* est celui de la « Méthode » ou de la « Voie ».

8. Les Lamas tiennent le *vajra* de la main droite et la clochette de la main gauche ; ces deux objets rituels ne doivent jamais être séparés.

9. On trouve parfois, dans le symbolisme thibétain, une figure formée de deux *vajras* croisés, qui est évidemment un équivalent du *swastika* ; les quatre pointes correspondent alors exactement aux quatre clefs du *swastika* clavigère.

quelques indications ; et nous concluons là-dessus en disant que le pouvoir du *vajra*, ou le « pouvoir des clefs » qui lui est identique au fond, impliquant le maniement et la mise en œuvre des forces cosmiques sous leur double aspect de *yin* et de *yang*, n'est en définitive rien d'autre que le pouvoir même de commander à la vie et à la mort ¹.

1. Dans d'anciens manuscrits provenant de la Maçonnerie opérative, il est question, sans autre explication, d'une certaine *faculty of abrac* ; ce mot énigmatique *abrac*, qui a donné lieu à diverses interprétations plus ou moins fantaisistes, et qui est en tout cas un mot manifestement déformé, paraît bien devoir signifier en réalité la foudre ou l'éclair (en hébreu *ha-baraq*, en arabe *el-barq*), de sorte que, là encore, il s'agirait proprement du pouvoir du *vajra*. On peut facilement comprendre, par tout cela, en vertu de quel symbolisme le pouvoir de provoquer des orages a été souvent regardé, chez les peuples les plus divers, comme une sorte de conséquence de l'initiation.

Questions d'orientation

À l'époque primordiale, l'homme était, en lui-même, parfaitement équilibré quant au complémentarisme du *yin* et du *yang* ; d'autre part, il était *yin* ou passif par rapport au Principe seul, et *yang* ou actif par rapport au Cosmos ou à l'ensemble des choses manifestées ; il se tournait donc naturellement vers le Nord, qui est *yin* ¹, comme vers son propre complémentaire. Au contraire, l'homme des époques ultérieures, par suite de la dégénérescence spirituelle qui correspond à la marche descendante du cycle, est devenu *yin* par rapport au Cosmos ; il doit donc se tourner vers le Sud, qui est *yang*, pour en recevoir les influences du principe complémentaire de celui qui est devenu prédominant en lui, et pour rétablir, dans la mesure du possible, l'équilibre entre le *yin* et le *yang*. La première de ces deux orientations peut être dite « polaire », tandis que la seconde est proprement « solaire » : dans le premier cas, l'homme, regardant l'Étoile polaire ou le « faite du Ciel », a l'Est à sa droite et l'Ouest à sa gauche ; dans le second cas, regardant le Soleil au méridien, il a au contraire l'Est à sa gauche et l'Ouest à sa droite ; et ceci donne l'explication d'une particularité qui, dans la tradition extrême-orientale, peut paraître assez étrange à ceux qui n'en connaissent pas la raison ².

En Chine, en effet, le côté auquel est généralement attribuée la prééminence est la gauche ; nous disons généralement, car il n'en fut pas constamment ainsi dans tout le cours de l'histoire. À l'époque de l'historien Sseu-ma-tchien, c'est-à-dire au II^e siècle avant l'ère chrétienne, la droite semble l'avoir au contraire emporté sur la gauche, tout au moins en ce qui concerne la hiérarchie des fonctions officielles ³ ; il semble qu'il y ait eu alors, sous ce rapport du moins, comme une sorte de tentative de « retour aux origines », qui avait dû sans doute correspondre à un changement de dynastie, car de tels changements dans l'ordre humain sont toujours mis traditionnellement en correspondance avec certaines modifications de l'ordre cosmique lui-même ⁴. Mais, à une époque plus ancienne, quoique assurément fort éloignée des temps primordiaux, c'est la gauche qui prédominait comme l'indique notamment ce passage de Lao-tseu : « Dans les affaires favorables (ou de bon augure), on met au-dessus la gauche ; dans les affaires funestes, on met au-dessus la droite » ⁵. Il est dit aussi, vers la même époque : « L'humanité, c'est la droite ; la Voie, c'est la gauche » ⁶, ce qui implique manifestement une infériorité de la droite par rapport à la gauche ; relativement l'une à l'autre, la gauche correspondait alors au *yang* et la droite au *yin*.

Maintenant, que ceci soit bien une conséquence directe de l'orientation prise en se tournant vers le Sud, c'est ce que prouve un traité attribué à Kouan-tseu, qui aurait vécu au VII^e siècle avant l'ère chrétienne, et où il est dit : « Le printemps fait naître (les êtres) à gauche, l'automne détruit à droite, l'été fait croître en avant, l'hiver met en réserve en arrière. » Or, suivant la correspondance qui est partout admise entre les saisons et les points cardinaux, le printemps correspond à l'Est et l'automne à l'Ouest, l'été au Sud et l'hiver au Nord ⁷ ; c'est donc bien ici le Sud qui est en avant et le Nord en arrière,

1. C'est pourquoi, dans le symbolisme maçonnique, la Loge est censée n'avoir aucune fenêtre s'ouvrant du côté du Nord, d'où ne vient jamais la lumière solaire, tandis qu'elle en a sur les trois autres côtés, qui correspondent aux trois « stations » du Soleil.

2. Dans les cartes et les plans chinois, le Sud est placé en haut et le Nord en bas, l'Est à gauche et l'Ouest à droite, ce qui est conforme à la seconde orientation ; cet usage n'est d'ailleurs pas aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire, car il existait aussi chez les anciens Romains et subsista même pendant une partie du moyen âge occidental.

3. Le « conseiller de droite » (*iou-siang*) avait alors un rôle plus important que le « conseiller de gauche » (*tso-siang*).

4. La succession des dynasties, par exemple, correspond à une succession des éléments dans un certain ordre, les éléments eux-mêmes étant en relation avec les saisons et avec les points cardinaux.

5. *Tao-te-king*, ch. XXXI.

6. *Li-ki*.

7. Cette correspondance, qui est strictement conforme à la nature des choses, est commune à toutes les traditions ; il est donc incompréhensible que des modernes qui se sont occupés de symbolisme lui aient souvent substitué d'autres correspondances fantaisistes et tout à fait injustifiables. Ainsi, pour en donner un seul exemple, le tableau quaternaire placé à la fin du *Livre de l'Apprenti* d'Oswald Wirth fait bien correspondre l'été au Sud et l'hiver au Nord, mais le printemps à l'Occident et l'automne à l'Orient ; et il s'y trouve encore d'autres correspondances, notamment en ce qui concerne les âges de la vie humaine, qui sont brouillées d'une façon à peu près inextricable.

l'Est qui est à gauche et l'Ouest à droite ¹. Naturellement, quand on prend au contraire l'orientation en se tournant vers le Nord, la correspondance de la gauche et de la droite se trouve inversée, aussi bien que celle de l'avant et de l'arrière ; mais, en définitive, le côté qui a la prééminence, que ce soit la gauche dans un cas ou la droite dans l'autre, est toujours et invariablement le côté de l'Est. C'est là ce qui importe essentiellement, car on voit par là que, au fond,, la tradition extrême-orientale est en parfait accord avec toutes les autres doctrines traditionnelles, dans lesquelles l'Orient est toujours regardé effectivement comme le « côté lumineux » (*yang*) et l'Occident comme le « côté obscur » (*yin*) l'un par rapport à l'autre ; le changement dans les significations respectives de la droite et de la gauche, étant conditionné par un changement d'orientation, est en somme parfaitement logique et n'implique absolument aucune contradiction ².

Ces questions d'orientation sont d'ailleurs fort complexes, car non seulement il faut toujours faire attention de n'y commettre aucune confusion entre des correspondances différentes, mais il peut encore se faire que, dans une même correspondance, la droite et la gauche l'emportent l'une et l'autre à des points de vue différents. C'est ce qu'indique très nettement un texte comme celui-ci : « La Voie du Ciel préfère la droite, le Soleil et la Lune se déplacent vers l'Occident ; la Voie de la Terre préfère la gauche, le cours de l'eau coule vers l'Orient ; également on les dispose en haut (c'est-à-dire que l'un et l'autre des deux côtés ont des titres à la prééminence) » ³. Ce passage est particulièrement intéressant, d'abord parce qu'il affirme, quelles que soient d'ailleurs les raisons qu'il en donne et qui doivent plutôt être prises comme de simples « illustrations » tirées des apparences sensibles, que la prééminence de la droite est associée à la « Voie du Ciel » et celle de la gauche à la « Voie de la Terre » ; or la première est nécessairement supérieure à la seconde, et, peut-on dire, c'est parce que les hommes ont perdu de vue la « Voie du Ciel » qu'ils en sont venus à se conformer à la « Voie de la Terre », ce qui marque bien la différence entre l'époque primordiale et les époques ultérieures de dégénérescence spirituelle. Ensuite, on peut voir là l'indication d'un rapport inverse entre le mouvement du Ciel et le mouvement de la Terre ⁴, ce qui est en rigoureuse conformité avec la loi générale de l'analogie ; et il en est toujours ainsi lorsqu'on est en présence de deux termes qui s'opposent de telle façon que l'un d'eux est comme un reflet de l'autre, reflet qui est inversé comme l'image d'un objet dans un miroir l'est par rapport à cet objet lui-même, de sorte que la droite de l'image correspond à la gauche de l'objet et inversement ⁵.

Nous ajouterons à ce propos une remarque qui, pour paraître assez simple en elle-même, est pourtant loin d'être sans importance : c'est que, notamment lorsqu'il s'agit de la droite et de la gauche, il faut toujours avoir le plus grand soin de préciser par rapport à quoi elles sont envisagées ; ainsi, quand on parle de la droite et de la gauche d'une figure symbolique, veut-on entendre réellement par là celles de cette figure elle-même, ou bien celles d'un spectateur qui la regarde en se plaçant en face d'elle? Les deux cas peuvent se présenter en fait : lorsqu'on a affaire à une figure humaine ou à celle de quelque autre être vivant, il n'y a guère de doute sur ce qu'il convient d'appeler sa droite et sa gauche ; mais il n'en est plus de même pour un autre objet quelconque, pour une figure géométrique par exemple, ou encore pour un monument, et alors on prend le plus ordinairement la droite et la gauche en se plaçant au point de vue du spectateur ⁶; mais il n'en est pourtant pas forcément toujours ainsi, et il peut arriver aussi qu'on attribue parfois une droite et une gauche à la figure prise en elle-

1. On peut également rapprocher de ceci ce texte du *Yi-king* : « Le Sage a le visage tourné vers le Sud et écoute l'écho de ce qui est sous le Ciel (c'est-à-dire du Cosmos), il l'éclaire et le gouverne. »

2. Il peut d'ailleurs y avoir encore d'autres modes d'orientation que ceux que nous venons d'indiquer, entraînant naturellement des adaptations différentes, mais qu'il est toujours facile de faire concorder entre elles : ainsi, dans l'Inde, si le côté de la droite (*dakshina*) est le Sud, c'est que l'orientation est prise en regardant le Soleil à son lever, c'est-à-dire en se tournant vers l'Orient ; mais, du reste, ce mode actuel d'orientation n'empêche aucunement de reconnaître la primordialité de l'orientation « polaire », c'est-à-dire prise en se tournant vers le Nord, qui est désigné comme le point le plus haut (*uttara*).

3. *Tcheou-li*.

4. Nous rappellerons encore que le « mouvement » n'est ici qu'une représentation purement symbolique.

5. Il en est d'ailleurs de même pour deux personnes placées l'une en face de l'autre, et c'est pourquoi il est dit : « tu adoreras ta droite, où est la gauche de ton frère (le côté de son cœur) » (*Phan-khoa-Tu* cité par Matgioi, *La Voie rationnelle*, ch. VII).

6. C'est ainsi que, dans la figure de l'« arbre séphirothique » de la Kabbale, la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » sont celles qu'on a respectivement à sa droite et à sa gauche en regardant la figure.

même, ce qui correspond à un point de vue naturellement inverse de celui du spectateur ¹; faute de préciser ce qu'il en est dans chaque cas, on peut être amené à commettre des erreurs assez graves à cet égard ².

Une autre question connexe de celle de l'orientation est celle du sens des « circumambulations » rituelles dans les différentes formes traditionnelles ; il est facile de se rendre compte que ce sens est déterminé en effet, soit par l'orientation « polaire » soit par l'orientation « solaire », dans l'acception que nous avons donnée plus haut à ces expressions. Si l'on considère les figures ci-contre ³, le premier sens est celui dans

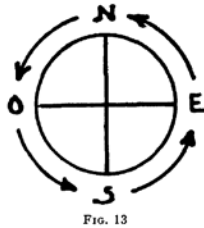


FIG. 13

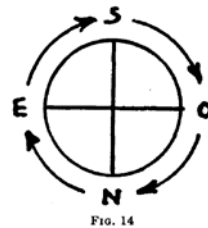


FIG. 14

lequel, en regardant vers le Nord, on voit les étoiles tourner autour du pôle (fig. 13) ; par contre, le second sens est celui dans lequel s'effectue le mouvement apparent du Soleil pour un observateur regardant vers le Sud (fig. 14). La circumambulation s'accomplit en ayant constamment le centre à sa gauche dans le premier cas, et au contraire à sa droite dans le second (ce qui est appelé en sanscrit *pradakshinâ*) ; ce dernier mode est celui qui est en usage, en particulier, dans les traditions hindoue et tibétaine, tandis que l'autre se rencontre notamment dans la tradition islamique ⁴. À cette différence de sens se rattache également le fait d'avancer le pied droit ou le pied gauche le premier dans une marche rituelle : en considérant encore les mêmes figures on peut voir facilement que le pied qui doit être avancé le premier est forcément celui du côté opposé au côté qui est tourné vers le centre de la circumambulation, c'est-à-dire le pied droit dans le premier cas (fig. 13) et le pied gauche dans le second (fig. 14) ; et cet ordre de marche est généralement observé, même lorsqu'il ne s'agit pas de circumambulations à proprement parler, comme marquant en quelque façon la prédominance respective du point de vue « polaire » ou du point de vue « solaire », soit dans une forme traditionnelle donnée, soit même parfois pour des périodes différentes au cours de l'existence d'une même tradition ⁵.

1. Par exemple, Plutarque rapporte que « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme en étant la droite, et le Midi la gauche » (*Isis et Osiris*, 32 ; traduction Mario Meunier, p. 112) ; en dépit des apparences, ceci coïncide exactement avec la désignation hindoue du Midi comme le « côté de la droite », car il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple et inversement.

2. De là viennent par exemple, dans le symbolisme maçonnique, les divergences qui se sont produites au sujet de la situation respective des deux colonnes placées à l'entrée du Temple de Jérusalem ; la question est pourtant assez facile à résoudre en se reportant directement aux textes bibliques, à la condition de savoir que, en hébreu, la « droite » signifie toujours le Sud et la « gauche » le Nord, ce qui implique que l'orientation est prise, comme dans l'Inde, en se tournant vers l'Est. Ce même mode d'orientation est d'ailleurs également celui qui, en Occident, était pratiqué par les constructeurs du moyen âge pour déterminer l'orientation des églises.

3. La croix tracée dans le cercle, et dont nous aurons à reparler plus loin, marque ici la direction des quatre points cardinaux ; conformément à ce que nous avons expliqué, le Nord est placé en haut dans la première figure et le Sud dans la seconde.

4. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que le sens de ces circumambulations, allant respectivement de droite à gauche (fig. 13) et de gauche à droite (fig. 14), correspond également à la direction de l'écriture dans les langues sacrées de ces mêmes formes traditionnelles. – Dans la Maçonnerie, sous sa forme actuelle, le sens des circumambulations est « solaire » mais il paraît avoir au contraire été tout d'abord « polaire » dans l'ancien rituel opératif, selon lequel le « trône de Salomon » était d'ailleurs placé à l'Occident et non à l'Orient, afin de permettre à son occupant de « contempler le Soleil à son lever ».

5. L'interversion qui s'est produite au sujet de cet ordre de marche dans certains Rites maçonniques est d'autant plus singulière qu'elle est en désaccord manifeste avec le sens des circumambulations ; les indications que nous venons de donner fournissent évidemment la règle correcte à observer dans tous les cas.

Ainsi, toutes ces choses sont loin de se réduire à de simples détails plus ou moins insignifiants, comme pourraient le croire ceux qui ne comprennent rien au symbolisme ni aux rites ; elles sont au contraire liées à tout un ensemble de notions qui ont une grande importance dans toutes les traditions, et l'on pourrait en donner encore bien d'autres exemples. Il y aurait bien lieu aussi, à propos de l'orientation, de traiter des questions comme celles de ses relations avec le parcours du cycle annuel ¹ et avec le symbolisme des « portes zodiacales » ; on y retrouverait d'ailleurs l'application du sens inverse, que nous signalions plus haut, dans les rapports entre l'ordre « céleste » et l'ordre « terrestre » ; mais ces considérations constitueraient ici une trop longue digression, et elles trouveront sans doute mieux leur place dans d'autres études ².

1. On trouvera un exemple de la représentation de ce parcours par une circumambulation dans les considérations relatives au *Ming-tang* que nous exposerons plus loin.

2. Sur le caractère qualitatif des directions de l'espace, qui est le principe même sur lequel repose l'importance traditionnelle de l'orientation, et sur les relations qui existent entre les déterminations spatiales et temporelles, on pourra aussi se reporter aux explications que nous avons données dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IV et V.

Nombres célestes et nombres terrestres

La dualité du *yang* et du *yin* se retrouve encore en ce qui concerne les nombres : suivant le *Yi-king*, les nombres impairs correspondent au *yang*, c'est-à-dire sont masculins ou actifs, et les nombres pairs correspondent au *yin*, c'est-à-dire sont féminins ou passifs. Il n'y a d'ailleurs là rien qui soit particulier à la tradition extrême-orientale, car cette correspondance est conforme à ce qu'enseignent toutes les doctrines traditionnelles ; en Occident, elle est connue surtout par le Pythagorisme, et peut-être même certains, s'imaginant qu'il s'agit là d'une conception propre à celui-ci, seraient-ils fort étonnés d'apprendre qu'elle se retrouve exactement la même jusqu'en Extrême-Orient, sans qu'il soit évidemment possible de supposer en cela le moindre « emprunt » d'un côté ou de l'autre, et tout simplement parce qu'il s'agit d'une vérité qui doit être pareillement reconnue partout où existe la science traditionnelle des nombres.

Les nombres impairs, étant *yang*, peuvent être dits « célestes », et les nombres pairs, étant *yin*, peuvent être dits « terrestres » ; mais, outre cette considération tout à fait générale, il y a certains nombres qui sont attribués plus spécialement au Ciel et à la Terre, et ceci demande d'autres explications. Tout d'abord, ce sont surtout les premiers nombres impair et pair respectivement qui sont regardés comme les nombres propres du Ciel et de la Terre, ou comme l'expression de leur nature même, ce qui se comprend sans peine, car, en raison de la primauté qu'ils ont chacun dans son ordre, tous les autres nombres en sont comme dérivés en quelque sorte et n'occupent qu'un rang secondaire par rapport à eux dans leurs séries respectives ; ce sont donc ceux-là qui, pourrait-on dire, représentent le *yang* et le *yin* au plus haut degré, ou, ce qui revient au même, expriment le plus purement la nature céleste et la nature terrestre. Maintenant, ce à quoi il faut faire attention, c'est qu'ici l'unité, étant proprement le principe du nombre, n'est pas comptée elle-même comme un nombre ; en réalité, ce qu'elle représente ne peut qu'être antérieur à la distinction du Ciel et de la Terre, et nous avons déjà vu en effet qu'elle correspond au principe commun de ceux-ci, *Tai-ki*, l'Être qui est identique à l'Unité métaphysique elle-même. Donc, tandis que 2 est le premier nombre pair, c'est 3, et non pas 1, qui est considéré comme le premier nombre impair ; par conséquent, 2 est le nombre de la Terre et 3 le nombre du Ciel ; mais alors, 2 étant avant 3 dans la série des nombres, la Terre paraît être avant le Ciel, de même que le *yin* apparaît avant le *yang* ; on retrouve ainsi dans cette correspondance numérique une autre expression, équivalente au fond, du même point de vue cosmologique dont nous avons parlé plus haut à propos du *yin* et du *yang*.

Ce qui peut sembler plus difficilement explicable, c'est que d'autres nombres sont encore attribués au Ciel et à la Terre, et que, pour ceux-là, il se produit, en apparence tout au moins, une sorte d'interversion ; en effet, c'est alors 5, nombre impair, qui est attribué à la Terre, et 6, nombre pair, qui est attribué au Ciel. Ici encore, on a bien deux termes consécutifs de la série des nombres, le premier dans l'ordre de cette série correspondant à la Terre et le second au Ciel ; mais, à part ce caractère qui est commun aux deux couples numériques 2 et 3 d'une part, 5 et 6 d'autre part, comment peut-il se faire qu'un nombre impair ou *yang* soit rapporté à la Terre et un nombre pair ou *yin* au Ciel ? On a parlé à ce propos, et en somme avec raison, d'un échange « hiérogamique » entre les attributs des deux principes complémentaires¹ ; il ne s'agit d'ailleurs pas en cela d'un cas isolé ou exceptionnel, et l'on peut en relever beaucoup d'autres exemples dans le symbolisme traditionnel². À vrai dire, il faudrait même généraliser davantage, car on ne peut parler proprement de « hiérogamie » que lorsque les deux complémentaires sont expressément envisagés comme masculin et féminin l'un par rapport à l'autre, ainsi qu'il en est effectivement ici ; mais on trouve aussi quelque chose de semblable dans des cas où le complémentarisme revêt des aspects différents de celui-là, et nous l'avons déjà indiqué

1. Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 154-155 et 198-199. – Comme nous l'avons déjà signalé ailleurs (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. V), ce livre contient une multitude de renseignements fort intéressants, et le chapitre consacré aux nombres y est particulièrement important ; il faut seulement avoir soin de ne le consulter qu'au point de vue « documentaire » et de ne pas tenir compte des interprétations « sociologiques » de l'auteur, interprétations qui renversent généralement les rapports réels des choses, car ce n'est pas l'ordre cosmique qui a été conçu, comme il se l'imagine, sur le *modèle* des institutions sociales, mais ce sont bien au contraire celles-ci qui ont été établies en correspondance avec l'ordre cosmique lui-même.

2. Nous trouverons un tel exemple plus loin, et encore dans la tradition extrême-orientale, au sujet de l'équerre et du compas.

ailleurs en ce qui concerne le temps et l'espace et les symboles qui s'y rapportent respectivement dans les traditions des peuples nomades et des peuples sédentaires ¹. Il est évident que, dans ce cas où un terme temporel et un terme spatial sont considérés comme complémentaires, on ne peut pas assimiler la relation qui existe entre ces deux termes à celle du masculin et du féminin ; il n'en est pas moins vrai, cependant, que ce complémentarisme, aussi bien que tout autre, se rattache d'une certaine façon à celui du Ciel et de la Terre, car le temps est mis en correspondance avec le Ciel par la notion des cycles, dont la base est essentiellement astronomique, et l'espace avec la Terre en tant que, dans l'ordre des apparences sensibles, la surface terrestre représente proprement l'étendue mesurable. Il ne faudrait certes pas conclure de cette correspondance que tous les complémentarismes peuvent se ramener à un type unique, et c'est pourquoi il serait erroné de parler de « hiérogamie » dans un cas comme celui que nous venons de rappeler ; ce qu'il faut dire, c'est seulement que tous les complémentarismes, de quelque type qu'ils soient, ont également leur principe dans la première de toutes les dualités, qui est celle de l'Essence et de la Substance universelles, ou, suivant le langage symbolique de la tradition extrême-orientale, celle du Ciel et de la Terre.

Maintenant, ce dont il faut bien se rendre compte pour comprendre exactement la signification différente des deux couples de nombres attribués au Ciel et à la Terre, c'est qu'un échange comme celui dont il vient d'être question ne peut se produire que lorsque les deux termes complémentaires sont envisagés dans leur rapport entre eux, ou plus spécialement comme unis l'un à l'autre s'il s'agit de « hiérogamie » proprement dite, et non pas pris en eux-mêmes et chacun séparément de l'autre. Il résulte de là que, tandis que 2 et 3 sont la Terre et le Ciel en eux-mêmes et dans leur nature propre, 5 et 6 sont la Terre et le Ciel dans leur action et réaction réciproque, donc au point de vue de la manifestation qui est le produit de cette action et de cette réaction ; c'est ce qu'exprime d'ailleurs très nettement un texte tel que celui-ci : « 5 et 6, c'est l'union centrale (*tchoung-ho*, c'est-à-dire l'union en leur centre) ² du Ciel et de la Terre » ³. C'est ce qui apparaît mieux encore par la constitution même des nombres 5 et 6, qui sont tous deux formés également de 2 et de 3, mais ceux-ci étant unis entre eux de deux façons différentes, par addition pour le premier ($2 + 3 = 5$), et par multiplication pour le second ($2 \times 3 = 6$) ; c'est d'ailleurs pourquoi ces deux nombres 5 et 6, naissant ainsi de l'union du pair et de l'impair, sont l'un et l'autre regardés très généralement, dans le symbolisme des différentes traditions, comme ayant un caractère essentiellement « conjonctif » ⁴. Pour pousser l'explication plus loin, il faut encore se demander pourquoi il y a addition dans un cas, celui de la Terre envisagée dans son union avec le Ciel, et multiplication dans l'autre cas, celui du Ciel envisagé inversement dans son union avec la Terre : c'est que, bien que chacun des deux principes reçoive dans cette union l'influence de l'autre, qui se conjoint en quelque façon à sa nature propre, ils la reçoivent cependant d'une manière différente. Par action du Ciel sur la Terre, le nombre céleste 3 vient simplement s'ajouter au nombre terrestre 2, parce que cette action, étant proprement « non-agissante », est ce qu'on peut appeler une « action de présence » ; par la réaction de la Terre à l'égard du Ciel, le nombre terrestre 2 multiplie le nombre céleste 3, parce que la potentialité de la substance est la racine même de la multiplicité ⁵.

On peut encore dire que, tandis que 2 et 3 expriment la nature même de la Terre et du Ciel, 5 et 6 expriment seulement leur « mesure », ce qui revient à dire que c'est bien au point de vue de la manifestation, et non plus en eux-mêmes, qu'ils sont alors envisagés ; car, ainsi que nous l'avons

1. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXI.

2. On se rappellera ici ce que nous avons indiqué précédemment, que le Ciel et la Terre ne peuvent effectivement s'unir que par le centre.

3. *Tsien-Han-chou*.

4. Pour les Pythagoriciens, 5 était le « nombre nuptial », en tant que somme du premier nombre pair ou féminin et du premier nombre impair ou masculin ; quant au caractère « conjonctif » du nombre 6, il suffit de rappeler à cet égard la signification de la lettre *waw* en hébreu et en arabe, ainsi que la figure du « sceau de Salomon » qui correspond géométriquement à ce nombre. – Sur le symbolisme de ces nombres 5 et 6 voir aussi *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII.

5. De ce mode même de formation des deux nombres résulte naturellement l'échange du pair et de l'impair, car la somme d'un nombre pair et d'un nombre impair est forcément impaire, tandis que le produit d'un nombre pair par un nombre impair est forcément pair. – La somme de deux nombres ne peut être paire que si ces nombres sont tous deux pairs ou tous deux impairs ; quant au produit, pour qu'il soit impair, il faut que ses deux facteurs soient l'un et l'autre impairs.

expliqué ailleurs ¹, la notion même de la mesure est en rapport direct avec la manifestation. Le Ciel et la Terre en eux-mêmes ne sont aucunement mesurables, puisqu'ils n'appartiennent pas au domaine de la manifestation ; ce pour quoi on peut parler de mesure, ce sont seulement les déterminations par lesquelles ils apparaissent aux regards des êtres manifestés ² et qui sont ce qu'on peut appeler les influences célestes et les influences terrestres, se traduisant par les actions respectives du *yang* et du *yin*. Pour comprendre d'une façon plus précise comment s'applique cette notion de mesure, il faut revenir ici à la considération des formes géométriques qui symbolisent les deux principes, et qui sont, comme nous l'avons vu précédemment, le cercle pour le Ciel et le carré pour la Terre ³: les formes rectilignes, dont le carré est le prototype, sont mesurées par 5 et ses multiples, et, de même, les formes circulaires sont mesurées par 6 et ses multiples. En parlant des multiples de ces deux nombres, nous avons principalement en vue les premiers de ces multiples, c'est-à-dire le double de l'un et de l'autre, soit respectivement 10 et 12 ; en effet, la mesure naturelle des lignes droites s'effectue par une division décimale, et celle des lignes circulaires par une division duodécimale ; et l'on peut voir en cela la raison pour laquelle ces deux nombres 10 et 12 sont pris comme bases des principaux systèmes de numération, systèmes qui sont d'ailleurs parfois employés concurremment, comme c'est précisément le cas en Chine, parce qu'ils ont en réalité des applications différentes, de sorte que leur coexistence, dans une même forme traditionnelle, n'a absolument rien d'arbitraire ni de superflu ⁴.

Pour terminer ces remarques, nous signalerons encore l'importance donnée au nombre 11, en tant qu'il est la somme de 5 et de 6, ce qui en fait le symbole de cette « union centrale du Ciel et de la Terre » dont il a été question plus haut, et, par suite, « le nombre par lequel se constitue dans sa perfection (*tcheng*) ⁵ la Voie du Ciel et de la Terre » ⁶. Cette importance du nombre 11, ainsi que de ses multiples, est d'ailleurs encore un point commun aux doctrines traditionnelles les plus diverses, ainsi que nous l'avons déjà indiqué en une autre occasion ⁷, bien que, pour des raisons qui n'apparaissent pas très clairement, elle passe généralement inaperçue des modernes qui prétendent étudier le symbolisme des nombres ⁸. Ces considérations sur les nombres pourraient être développées presque indéfiniment ; mais, jusqu'ici, nous n'avons encore envisagé que ce qui concerne le Ciel et la Terre, qui sont les deux premiers termes de la Grande Triade, et il est temps de passer maintenant à la considération du troisième terme de celle-ci, c'est-à-dire de l'Homme.

1. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

2. Il faut entendre ces « regards » à la fois dans l'ordre sensible et dans l'ordre intellectuel, suivant qu'il s'agit des influences terrestres, qui sont « à l'extérieur », ou des influences célestes, qui sont « à l'intérieur », ainsi que nous l'avons déjà expliqué plus haut.

3. C'est ici qu'apparaissent comme instruments de la mesure, au point de vue « céleste » et au point de vue terrestre » respectivement (c'est-à-dire sous le rapport des influences correspondantes), le compas et l'équerre dont nous parlerons plus loin.

4. Il se produit d'ailleurs encore ici un nouvel échange, en ce que, dans certains cas, le nombre 10 est attribué au Ciel et le nombre 12 à la Terre, comme pour marquer une fois de plus leur interdépendance par rapport à la manifestation ou à l'ordre cosmique proprement dit, sous la double forme des relations spatiales et temporelles ; mais nous n'insisterons pas davantage sur ce point, qui nous entraînerait trop loin de notre sujet. Nous signalerons seulement, comme cas particulier de cet échange, que, dans la tradition chinoise, les jours sont comptés par périodes décimales et les mois par périodes duodécimales ; or dix jours sont « dix soleils », et douze mois sont « douze lunes » ; les nombres 10 et 12 sont donc rapportés ainsi respectivement le premier au Soleil, qui est *yang* ou masculin, correspondant au Ciel, au feu et au Sud, et le second à la Lune, qui est *yin* ou féminine, correspondant à la Terre, à l'eau et au Nord.

5. Ce terme *tcheng* est, dans le *Yi-king*, le dernier de la formule tétragrammatique de Wen-wang (voir Matgioi, *La Voie métaphysique*, ch. V).

6. *Tsien-Han-chou*.

7. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VII.

8. Dans les traditions hermétique et kabbalistique, 11 est la synthèse du « microcosme » et du « macrocosme », représentés respectivement par les nombres 5 et 6, qui correspondent aussi, dans une autre application connexe de celle-là, à l'homme individuel et à l'« Homme Universel » (ou à l'homme terrestre et à l'Homme céleste, pourrait-on dire encore pour relier ceci aux données de la tradition extrême-orientale). – Puisque nous avons parlé des nombres 10 et 12, nous noterons encore l'importance qu'a, au point de vue kabbalistique, leur somme 22 (double ou premier multiple de 11), qui est, comme on le sait, le nombre des lettres de l'alphabet hébraïque.

Le Fils du Ciel et de la Terre

« Le Ciel est son père, la Terre est sa mère » : telle est la formule initiatique, toujours identique à elle-même dans les circonstances les plus diverses de temps et de lieux ¹, qui détermine les rapports de l'Homme avec les deux autres termes de la Grande Triade, en le définissant comme le « Fils du Ciel et de la Terre ». Il est d'ailleurs manifeste déjà, par le fait même qu'il s'agit d'une formule proprement initiatique, que l'être auquel elle s'applique dans la plénitude de son sens est beaucoup moins l'homme ordinaire, tel qu'il est dans les conditions actuelles de notre monde, que l'« homme véritable » dont l'initié est appelé à réaliser en lui-même toutes les possibilités. Il convient cependant d'y insister un peu plus, car on pourrait objecter à cela que, dès lors que la manifestation tout entière est et ne peut être que le produit de l'union du Ciel et de la Terre, tout homme, et même tout être quel qu'il soit, est également et par là même fils du Ciel et de la Terre, puisque sa nature participe nécessairement de l'un et de l'autre ; et cela est vrai en un certain sens, car il y a effectivement dans tout être une essence et une substance dans l'acception relative de ces deux termes, un aspect *yang* et un aspect *yin*, un côté « en acte » et un côté « en puissance », un « intérieur » et un « extérieur ». Pourtant, il y a des degrés à observer dans cette participation, car, dans les êtres manifestés, les influences célestes et terrestres peuvent évidemment se combiner de bien des façons et en bien des proportions différentes, et c'est d'ailleurs ce qui fait leur diversité indéfinie ; ce que tout être est d'une certaine manière et à un certain degré, c'est seulement l'Homme, et par là nous entendons ici l'« homme véritable » ², qui, dans notre état d'existence, l'est pleinement et « par excellence », et c'est lui seul qui a, parmi ses privilèges, celui de pouvoir reconnaître effectivement le Ciel comme son « Véritable Ancêtre » ³.

Ceci résulte, d'une façon directe et immédiate, de la situation proprement « centrale » qu'occupe l'homme dans cet état d'existence qui est le sien ⁴, ou du moins, faudrait-il dire pour être plus exact, qu'il doit y occuper en principe et normalement, car c'est ici qu'il y a lieu de marquer la différence de l'homme ordinaire et de l'« homme véritable ». Celui-ci, qui en effet doit seul, au point de vue traditionnel, être considéré comme l'homme réellement normal, est appelé ainsi parce qu'il possède vraiment la plénitude de la nature humaine, ayant développé en lui l'intégralité des possibilités qui y sont impliquées ; les autres hommes n'ont en somme, pourrait-on dire, qu'une potentialité humaine plus ou moins développée dans quelques-uns de ses aspects (et surtout, d'une façon générale, dans l'aspect qui correspond à la simple modalité corporelle de l'individualité,) mais en tout cas fort loin d'être entièrement « actualisée » ; ce caractère de potentialité, prédominant en eux, les fait, en réalité, fils de la Terre beaucoup plus que du Ciel, et c'est lui aussi qui les fait *yin* par rapport au Cosmos. Pour que l'homme soit véritablement le « Fils du Ciel et de la Terre », il faut que, en lui, l'« acte » soit égal à la « puissance », ce qui implique la réalisation intégrale de son humanité, c'est-à-dire la condition même de l'« homme véritable » ; c'est pourquoi celui-ci est parfaitement équilibré sous le rapport du *yang* et du *yin*, et pourquoi aussi, en même temps, la nature céleste ayant nécessairement la prééminence sur la nature terrestre là où elles sont réalisées dans une égale mesure, il est *yang* par rapport au Cosmos ; c'est ainsi seulement qu'il peut remplir d'une façon effective le rôle « central » qui lui appartient en tant qu'homme, mais à la condition d'être en effet homme dans la pleine acception

1. On en retrouve même la trace jusque dans le rituel d'une organisation aussi complètement déviée vers l'action extérieure que l'est le Carbonarisme ; ce sont d'ailleurs de tels vestiges, naturellement incompris en pareil cas, qui témoignent de l'origine réellement initiatique d'organisations arrivées ainsi à un extrême degré de dégénérescence (voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XII).

2. Nous ne parlerons pas présentement de l'« homme transcendant », que nous nous réservons d'envisager plus loin ; c'est pourquoi il ne peut être encore question ici que de notre état d'existence, et non de l'Existence universelle dans son intégralité.

3. Cette expression de « Véritable Ancêtre » est une de celles qui se rencontrent parmi les désignations de la *Tien-ti-houei*.

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. II et XXVIII.

de ce mot, et que, à l'égard des autres êtres manifestés, « il est l'image du Véritable Ancêtre »¹.

Maintenant, il importe de se souvenir que l'« homme véritable » est aussi l'« homme primordial », c'est-à-dire que sa condition est celle qui était naturelle à l'humanité à ses origines, et dont elle s'est éloignée peu à peu, au cours de son cycle terrestre, pour en arriver jusqu'à l'état où est actuellement ce que nous avons appelé l'homme ordinaire, et qui n'est proprement que l'homme déchu. Cette déchéance spirituelle qui entraîne en même temps un déséquilibre sous le rapport du *yang* et du *yin*, peut être décrite comme un éloignement graduel du centre où se situait l'« homme primordial » ; un être est d'autant moins *yang* et d'autant plus *yin* qu'il est plus éloigné du centre, car, dans la même mesure précisément, l'« extérieur » l'emporte en lui sur l'« intérieur » ; et c'est pourquoi, ainsi que nous le disions tout à l'heure, il n'est plus guère alors qu'un « fils de la Terre », se distinguant de moins en moins « en acte », sinon « en puissance », des êtres non humains qui appartiennent au même degré d'existence. Ces êtres, au contraire, l'« homme primordial », au lieu de se situer simplement parmi eux, les synthétisait tous dans son humanité pleinement réalisée² ; a du fait même de son « intériorité », enveloppant tout son état d'existence comme le Ciel enveloppe toute la manifestation (car c'est en réalité le centre qui contient tout), il les comprenait en quelque sorte en lui-même comme des possibilités particulières incluses dans sa propre nature³ ; et c'est pourquoi l'Homme, comme troisième terme de la Grande Triade, représente effectivement l'ensemble de tous les êtres manifestés.

Le « lieu » où se situe cet « homme véritable », c'est le point central où s'unissent effectivement les puissances du Ciel et de la Terre ; il est donc, par là même, le produit direct et achevé de leur union ; et c'est encore pourquoi les autres êtres, en tant que productions secondaires et partielles en quelque sorte, ne peuvent que procéder de lui suivant une gradation indéfinie, déterminée par leur plus ou moins grand éloignement de ce même point central. C'est en cela que, comme nous l'indiquions tout d'abord, c'est de lui seul qu'on peut dire proprement et en toute vérité qu'il est le « Fils du Ciel et de la Terre » ; il l'est « par excellence » et au degré le plus éminent qui puisse être, tandis que les autres êtres ne le sont que par participation, lui-même étant d'ailleurs nécessairement le moyen de cette participation, puisque c'est dans sa nature seule que le Ciel et la Terre sont immédiatement unis, sinon en eux-mêmes, du moins par leurs influences respectives dans le domaine d'existence auquel appartient l'état humain⁴.

Comme nous l'avons expliqué ailleurs⁵, l'initiation, dans sa première partie, celle qui concerne proprement les possibilités de l'état humain et qui constitue ce qu'on appelle les « petits mystères », a précisément pour but la restauration de l'« état primordial » ; en d'autres termes, par cette initiation, si elle est effectivement réalisée, l'homme est ramené, de la condition « décentrée » qui est présentement la sienne, à la situation centrale qui doit normalement lui appartenir, et rétabli dans toutes les prérogatives inhérentes à cette situation centrale. L'« homme véritable » est donc

1. *Tao-te-king*, ch. IV. – C'est l'homme « fait à l'image de Dieu », ou plus exactement d'*Élohim*, c'est-à-dire des puissances célestes, et qui d'ailleurs ne peut être réellement tel que s'il est l'« Androgyne » constitué par le parfait équilibre du *yang* et du *yin*, suivant les paroles mêmes de la Genèse (1, 27) : « *Élohim* créa l'homme à Son image (littéralement « Son ombre », c'est-à-dire Son reflet) ; à l'image d'*Élohim* Il le créa ; mâle et femelle Il les créa », ce qui se traduit dans l'ésotérisme islamique par l'équivalence numérique de *Adam wa Hawâ* avec *Allah* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. III).

2. Le terme chinois *Jen* peut se traduire également, comme nous l'avons déjà indiqué, par l'« Homme » et par l'« Humanité », celle-ci étant entendue avant tout comme la nature humaine, et non pas comme la simple collectivité des hommes ; dans le cas de l'« homme véritable », « Homme » et « Humanité » sont pleinement équivalents, puisqu'il a réalisé intégralement la nature humaine dans toutes ses possibilités.

3. C'est pourquoi, suivant le symbolisme de la Genèse (II, 19-20), Adam pouvait « nommer » véritablement tous les êtres de ce monde, c'est-à-dire définir, au sens le plus complet de ce mot (impliquant détermination et réalisation tout à la fois), la nature propre de chacun d'eux, qu'il connaissait immédiatement et intérieurement comme une dépendance de sa nature même. – En cela comme en toutes choses, le Souverain, dans la tradition extrême-orientale, doit jouer un rôle correspondant à celui de l'« homme primordial » : « Un prince sage donne aux choses les noms qui leur conviennent, et chaque chose doit être traitée d'après la signification du nom qu'il lui donne » (*Liun-yu*, ch. XIII).

4. Cette dernière restriction est nécessitée par la distinction qui doit être faite entre l'« homme véritable » et l'« homme transcendant », ou entre l'homme individuel parfait comme tel et l'« Homme Universel ».

5. Voir notamment *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

celui qui est parvenu effectivement au terme des « petits mystères », c'est-à-dire à la perfection même de l'état humain ; par là, il est désormais établi définitivement dans l'« Invariable Milieu » (*Tchoung-young*), et il échappe dès lors aux vicissitudes de la « roue cosmique », puisque le centre ne participe pas au mouvement de la roue, mais est le point fixe et immuable autour duquel s'effectue ce mouvement ¹. Ainsi, sans avoir encore atteint le degré suprême qui est le but final de l'initiation et le terme des « grands mystères », l'« homme véritable », étant passé de la circonférence au centre, de l'« extérieur » à l'« intérieur », remplit réellement, par rapport à ce monde qui est le sien ², la fonction du « moteur immobile », dont l'« action de présence » imite, dans son domaine, l'activité « non-agissante » du Ciel ³.

1. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII, et *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVI.

2. On pourrait dire qu'il n'appartient déjà plus à *ce monde*, mais que c'est au contraire ce monde qui lui appartient.

3. Il est au moins curieux de voir, *en Occident* et au XVIII^e siècle, Martines de Pasqually revendiquer pour lui-même la qualité d'« homme véritable » ; que ce soit à tort ou à raison, on peut en tout cas se demander comment il avait eu connaissance de ce terme spécifiquement taoïste, qui d'ailleurs semble bien être le seul qu'il ait jamais employé.

L’Homme et les trois mondes

Lorsqu’on compare entre eux différents ternaires traditionnels, s’il est réellement possible de les faire correspondre terme à terme, il faut bien se garder d’en conclure que les termes correspondants sont nécessairement identiques, et cela même dans les cas où certains de ces termes portent des désignations similaires, car il peut très bien se faire que ces désignations soient appliquées par transposition analogique à des niveaux différents. Cette remarque s’impose notamment en ce qui concerne la comparaison de la Grande Triade extrême-orientale avec le *Tribhuvana* hindou : les « trois mondes » qui constituent ce dernier sont, comme on le sait, la Terre (*Bhû*), l’Atmosphère (*Bhuvas*) et le Ciel (*Swar*) ; mais le Ciel et la Terre n’y sont point le *Tien* et le *Ti* de la tradition extrême-orientale, qui correspondent toujours à *Purusha* et à *Prakriti* de la tradition hindoue ¹. En effet, tandis que ceux-ci sont en dehors de la manifestation, dont ils sont les principes immédiats, les « trois mondes » représentent au contraire l’ensemble de la manifestation elle-même, divisée en ses trois degrés fondamentaux, qui constituent respectivement le domaine de la manifestation informelle, celui de la manifestation subtile, et celui de la manifestation grossière ou corporelle.

Cela étant, il suffit, pour justifier l’emploi de termes qu’on est obligé, dans les deux cas, de traduire par les mêmes mots « Ciel » et « Terre », de remarquer que la manifestation informelle est évidemment celle où prédominent les influences célestes ; et la manifestation grossière celle où prédominent les influences terrestres, dans le sens que nous avons donné précédemment à ces expressions ; on peut dire encore, ce qui revient au même, que la première se tient du côté de l’essence et la seconde du côté de la substance, sans pourtant qu’il soit possible de les identifier en aucune façon à l’Essence et à la Substance universelles elles-mêmes ². Quant à la manifestation subtile, qui constitue le « monde intermédiaire » (*antariksha*), elle est bien en effet un moyen terme à cet égard, et elle procède des deux catégories d’influences complémentaires dans des proportions telles qu’on ne peut dire que l’une l’emporte nettement sur l’autre, du moins quant à l’ensemble, et bien que, dans sa très grande complexité, elle contienne des éléments qui peuvent tenir de plus près au côté essentiel ou au côté substantiel de la manifestation, mais qui, en tout cas, n’en sont pas moins toujours du côté de la substance par rapport à la manifestation informelle, et au contraire du côté de l’essence par rapport à la manifestation grossière.

Ce terme moyen du *Tribhuvana* ne saurait du moins aucunement être confondu avec celui de la Grande Triade, qui est l’Homme, bien qu’il présente pourtant avec lui un certain rapport qui, pour n’être pas immédiatement apparent, n’en est pas moins réel, et que nous indiquerons tout à l’heure ; en fait, il ne joue pas le même rôle que lui à tous les points de vue. En effet, le terme moyen de la Grande Triade est proprement le produit ou la résultante des deux extrêmes, ce qui s’exprime par sa désignation traditionnelle comme le « Fils du Ciel et de la Terre » ; ici, par contre, la manifestation subtile ne procède que de la manifestation informelle, et la manifestation grossière procède à son tour de la manifestation subtile, c’est-à-dire que chaque terme, dans l’ordre descendant, a dans celui qui le précède son principe immédiat. Ce n’est donc pas sous ce rapport de l’ordre de production des termes que la concordance entre les deux ternaires peut être établie valablement ; elle ne peut l’être que « statiquement », en quelque sorte, lorsque, les trois termes étant déjà produits, les deux extrêmes apparaissent comme correspondant relativement à l’essence et à la substance dans le domaine de la manifestation universelle prise dans son ensemble comme ayant une constitution analogue à celle d’un être particulier, c’est-à-dire proprement comme le « macrocosme ».

Nous n’avons pas à reparler longuement de l’analogie constitutive du « macrocosme » et du « microcosme », sur laquelle nous nous sommes déjà suffisamment expliqué au cours

1. Cf. *L’Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XII et XIV.

2. Nous signalerons incidemment, à ce propos, que les caractères « paternel » et « maternel » eux-mêmes dont nous avons parlé dans le chapitre précédent sont parfois transposés d’une façon similaire : lorsqu’il est question par exemple des « Pères d’en haut » et des « Mères d’en bas », ainsi que cela se rencontre notamment dans certains traités arabes, les « Pères » sont les Cieux envisagés distinctivement, c’est-à-dire les états informels ou spirituels dont un être tel que l’individu humain tient son essence, et les « Mères » sont les éléments dont est constitué le « monde sublunaire », c’est-à-dire le monde corporel qui est représenté par la Terre en tant qu’il fournit à ce même être sa substance, ces termes d’« essence » et de « substance » étant naturellement pris ici en un sens relatif et particularisé.

d'autres études ; ce qu'il faut surtout en retenir ici, c'est qu'un être tel que l'homme, en tant que « microcosme », doit nécessairement participer des « trois mondes » et avoir en lui des éléments qui leur correspondent respectivement; et, en effet, la même division générale ternaire lui est également applicable : il appartient par l'esprit au domaine de la manifestation informelle, par l'âme à celui de la manifestation subtile, et par le corps à celui de la manifestation grossière; nous y reviendrons un peu plus loin avec quelques développements, car c'est là une occasion de montrer d'une façon plus précise les rapports de différents ternaires qui sont parmi les plus importants qu'on puisse avoir à envisager. C'est d'ailleurs l'homme, et par là il faut entendre surtout l'« homme véritable » ou pleinement réalisé, qui, plus que tout autre être, est véritablement le « microcosme », et cela encore en raison de sa situation « centrale », qui en fait comme une image ou plutôt comme une « somme » (au sens latin de ce mot) de tout l'ensemble de la manifestation, sa nature, comme nous le disions précédemment, synthétisant en elle-même celle de tous les autres êtres, de sorte qu'il ne peut rien se trouver dans la manifestation qui n'ait dans l'homme sa représentation et sa correspondance. Ce n'est pas là une simple façon de parler plus ou moins « métaphorique », comme les modernes sont trop volontiers portés à le croire, mais bien l'expression d'une vérité rigoureuse, sur laquelle se fonde une notable partie des sciences traditionnelles; là réside notamment l'explication des corrélations qui existent, de la façon la plus « positive », entre les modifications de l'ordre humain et celles de l'ordre cosmique, et sur lesquelles la tradition extrême-orientale insiste peut-être plus encore que tout autre pour en tirer pratiquement toutes les applications qu'elles comportent.

D'autre part, nous avons fait allusion à un rapport plus particulier de l'homme avec le « monde intermédiaire », qui est ce qu'on pourrait appeler un rapport de « fonction » : placé entre le Ciel et la Terre, non pas seulement au sens principal qu'ils ont dans la Grande Triade, mais aussi au sens plus spécialisé qu'ils ont dans le *Tribhuvana*, c'est-à-dire entre le monde spirituel et le monde corporel, et participant à la fois de l'un et de l'autre par sa constitution, l'homme a par là même, à l'égard de l'ensemble du Cosmos, un rôle intermédiaire comparable à celui qu'a dans l'être vivant l'âme entre l'esprit et le corps. Or ce qui est particulièrement à remarquer à cet égard, c'est que, précisément, c'est dans le domaine intermédiaire dont l'ensemble est désigné comme l'âme, ou encore comme la « forme subtile », que se trouve compris l'élément qui est proprement caractéristique de l'individualité humaine comme telle, et qui est le « mental » (*manas*), de sorte que, pourrait-on dire, cet élément spécifiquement humain se situe dans l'homme comme l'homme lui-même se situe dans le Cosmos.

Il est dès lors facile de comprendre que la fonction par rapport à laquelle s'établit la correspondance de l'homme avec le terme moyen du *Tribhuvana*, ou avec l'âme qui le représente dans l'être vivant, est proprement une fonction de « médiation » : le principe animique a été souvent qualifié de « médiateur » entre l'esprit et le corps ¹; et, de même, l'homme a véritablement un rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre, ainsi que nous l'expliquerons plus amplement par la suite. C'est en cela seulement, et non pas en tant que l'homme est le « Fils du Ciel et de la Terre », qu'une correspondance terme à terme peut être établie entre la Grande Triade et le *Tribhuvana*, sans d'ailleurs que cette correspondance implique aucunement une identification des termes de l'une à ceux de l'autre; c'est là le point de vue que nous avons appelé « statique », pour le distinguer de celui qu'on pourrait dire « génétique » ², c'est-à-dire de celui qui concerne l'ordre de production des termes, et pour lequel une telle concordance n'est plus possible, comme on le verra mieux encore par les considérations qui vont suivre.

1. On pourra se souvenir notamment ici du « médiateur plastique » de Cudworth.

2. Bien que « statique » s'oppose habituellement à « dynamique », nous préférons ne pas employer ici ce mot « dynamique », qui, sans être absolument impropre, n'exprimerait pas assez clairement ce dont il s'agit.

« Spiritus », « Anima », « Corpus »

La division ternaire est la plus générale et en même temps la plus simple qu'on puisse établir pour définir la constitution d'un être vivant, et en particulier celle de l'homme, car il est bien entendu que la dualité cartésienne de l'« esprit » et du « corps », qui s'est en quelque sorte imposée à toute la pensée occidentale moderne, ne saurait en aucune façon correspondre à la réalité; nous y avons déjà insisté assez souvent ailleurs pour n'avoir pas besoin d'y revenir présentement. La distinction de l'esprit, de l'âme et du corps est d'ailleurs celle qui a été unanimement admise par toutes les doctrines traditionnelles de l'Occident, que ce soit dans l'antiquité ou au moyen âge; qu'on en soit arrivé plus tard à l'oublier au point de ne plus voir dans les termes d'« esprit » et d'« âme » que des sortes de synonymes, d'ailleurs assez vagues, et de les employer indistinctement l'un pour l'autre, alors qu'ils désignent proprement des réalités d'ordre totalement différent, c'est peut-être là un des exemples les plus étonnants que l'on puisse donner de la confusion qui caractérise la mentalité moderne. Cette erreur a d'ailleurs des conséquences qui ne sont pas toutes d'ordre purement théorique, et elle n'en est évidemment que plus dangereuse ¹; mais ce n'est pas là ce dont nous avons à nous occuper ici, et nous voulons seulement, en ce qui concerne la division ternaire traditionnelle, préciser quelques points qui ont un rapport plus direct avec le sujet de notre étude.

Cette distinction de l'esprit, de l'âme et du corps a été appliquée au « macrocosme » aussi bien qu'au « microcosme », la constitution de l'un étant analogue à celle de l'autre, de sorte qu'on doit nécessairement retrouver des éléments qui se correspondent rigoureusement de part et d'autre. Cette considération, chez les Grecs, paraît se rattacher surtout à la doctrine cosmologique des Pythagoriciens, qui d'ailleurs ne faisait en réalité que « réadapter » des enseignements beaucoup plus anciens; Platon s'est inspiré de cette doctrine et l'a suivie de beaucoup plus près qu'on ne le croit d'ordinaire, et c'est en partie par son intermédiaire que quelque chose s'en est transmis à des philosophes postérieurs, tels par exemple que les Stoïciens, dont le point de vue beaucoup plus exotérique a du reste trop souvent mutilé et déformé les conceptions dont il s'agit. Les Pythagoriciens envisageaient un quaternaire fondamental qui comprenait tout d'abord le Principe, transcendant par rapport au Cosmos, puis l'Esprit et l'Âme universels, et enfin la *Hylê* primordiale ²; il importe de remarquer que cette dernière, en tant que pure potentialité, ne peut pas être assimilée au corps, et qu'elle correspond plutôt à la « Terre » de la Grande Triade qu'à celle du *Tribhuvana*, tandis que l'Esprit et l'Âme universels rappellent manifestement les deux autres termes de ce dernier. Quant au Principe transcendant, il correspond à certains égards au « Ciel » de la Grande Triade, mais pourtant, d'autre part, il s'identifie aussi à l'Être ou à l'Unité métaphysique, c'est-à-dire à *Tai-ki*; il semble manquer ici une distinction nette, qui d'ailleurs n'était peut-être pas exigée par le point de vue, beaucoup moins métaphysique que cosmologique, auquel le quaternaire dont il s'agit était établi. Quoi qu'il en soit, les Stoïciens déformèrent cet enseignement dans un sens « naturaliste », en perdant de vue le Principe transcendant, et en n'envisageant plus qu'un « Dieu » immanent qui, pour eux, s'assimilait purement et simplement au *Spiritus Mundi*, nous ne disons pas à l'*Anima Mundi*, contrairement à ce que semblent croire certains de leurs interprètes affectés par la confusion moderne de l'esprit et de l'âme, car en réalité, pour eux aussi bien que pour ceux qui suivaient plus fidèlement la doctrine traditionnelle, cette *Anima Mundi* n'a jamais eu qu'un rôle simplement « démiurgique », au sens le plus strict de ce mot, dans l'élaboration du Cosmos à partir de la *Hylê* primordiale.

Nous venons de dire l'élaboration du Cosmos, mais il serait peut-être plus exact de dire ici la formation du *Corpus Mundi*, d'abord parce que la fonction « démiurgique » est en effet proprement une fonction « formatrice » ³, et ensuite parce que, en un certain sens, l'Esprit et l'Âme universels font eux-mêmes partie du Cosmos; en un certain sens, car, à vrai dire, ils peuvent être envisagés sous un double point de vue, correspondant encore en quelque façon à ce que nous avons appelé plus haut le point de vue « génétique » et le point de vue « statique », soit comme des « principes » (en un sens relatif), soit comme des « éléments » constitutifs de l'être « macrocosmique ». Ceci

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, ch. XXXV.

2. Cf. le début des *Rasâil Ikhwân Eç-Çafâ*, qui contient un exposé très clair de cette doctrine pythagoricienne.

3. Il importe de remarquer que nous disons « formatrice » et non pas « créatrice »; cette distinction prendra son sens le plus précis si l'on considère que les quatre termes du quaternaire pythagoricien peuvent être mis respectivement en correspondance avec les « quatre mondes » de la Kabbale hébraïque.

provient de ce que, dès lors qu'il s'agit du domaine de l'Existence manifestée, nous sommes en deçà de la distinction de l'Essence et de la Substance; du côté « essentiel », l'Esprit et l'Âme sont, à des niveaux différents, comme des « réflexions » du Principe même de la manifestation; du côté « substantiel », ils apparaissent au contraire comme des « productions » tirées de la *materia prima*, bien que déterminant eux-mêmes ses productions ultérieures dans le sens descendant ¹, et cela parce que, pour se situer effectivement dans le manifesté, il faut bien qu'ils deviennent eux-mêmes partie intégrante de la manifestation universelle. Le rapport de ces deux points de vue est représenté symboliquement par le complémentarisme du rayon lumineux et du plan de réflexion, qui sont l'un et l'autre nécessaires pour qu'une image se produise, de sorte que, d'une part, l'image est véritablement un reflet de la source lumineuse elle-même, et que, d'autre part, elle se situe au degré de réalité qui est marqué par le plan de réflexion ²; pour employer le langage de la tradition extrême-orientale, le rayon lumineux correspond ici aux influences célestes et le plan de réflexion aux influences terrestres, ce qui coïncide bien avec la considération de l'aspect « essentiel » et de l'aspect « substantiel » de la manifestation ³.

Naturellement, ces remarques, que nous venons de formuler à propos de la constitution du « macrocosme », s'appliquent tout aussi bien en ce qui concerne l'esprit et l'âme dans le « microcosme »; il n'y a que le corps qui ne peut jamais être considéré à proprement parler comme un « principe », parce que, étant l'aboutissement et le terme final de la manifestation (ceci, bien entendu, pour ce qui est de notre monde ou de notre état d'existence), il n'est que « produit » et ne peut devenir « producteur » sous aucun rapport. Par ce caractère, le corps exprime, aussi complètement qu'il est possible dans l'ordre manifesté, la passivité substantielle ; mais, en même temps, il se différencie aussi par là, de la façon la plus évidente, de la Substance elle-même, qui concourt en tant que principe « maternel » à la production de la manifestation. A cet égard, le ternaire de l'esprit, de l'âme et du corps est, peut-on dire, constitué autrement que les ternaires formés de deux termes complémentaires et en quelque sorte symétriques et d'un produit qui occupe entre eux une situation intermédiaire; dans ce cas (et aussi, cela va de soi, dans celui du *Tribhuvana* auquel il correspond exactement), les deux premiers termes se situent du même côté par rapport au troisième, et, si celui-ci peut en somme être considéré encore comme leur produit, ils ne jouent plus dans cette production un rôle symétrique : le corps a dans l'âme son principe immédiat, mais il ne procède de l'esprit qu'indirectement et par l'intermédiaire de l'âme. C'est seulement lorsqu'on considère l'être comme entièrement constitué, donc au point de vue que nous avons appelé « statique », que, voyant dans l'esprit son aspect « essentiel » et dans le corps son aspect « substantiel », on peut trouver sous ce rapport une symétrie, non plus entre les deux premiers termes du ternaire, mais entre le premier et le dernier; l'âme est bien alors, sous le même rapport, intermédiaire entre l'esprit et le corps (et c'est ce qui justifie sa désignation comme principe « médiateur », que nous indiquions précédemment), mais elle n'en demeure pas moins, comme second terme, forcément antérieure au troisième ⁴, et, par conséquent, elle ne saurait aucunement être regardée comme un produit ou une résultante des deux termes extrêmes.

Une question peut encore se poser : comment se fait-il que, malgré le défaut de symétrie que nous venons d'indiquer entre eux, l'esprit et l'âme soient cependant pris parfois d'une certaine façon comme complémentaires, l'esprit étant alors généralement regardé comme principe masculin et l'âme comme principe féminin ? C'est que, l'esprit étant ce qui, dans la manifestation, est le plus proche du pôle essentiel, l'âme se trouve, relativement à lui, du côté substantiel; ainsi, l'un par rapport à l'autre, l'esprit est *yang* et l'âme est *yin*, et c'est pourquoi ils sont souvent symbolisés respectivement par le Soleil et la Lune, ce qui peut d'ailleurs se justifier encore plus complètement

1. Rappelons à ce propos que, suivant la doctrine hindoue, *Buddhi*, qui est l'intellect pur et qui, comme telle, correspond au *Spiritus* et à la manifestation informelle, est elle-même la première des productions de *Prakriti*, en même temps qu'elle est aussi, d'autre part, le premier degré de la manifestation d'*Atmâ* ou du Principe transcendant (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. VII).

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.

3. Le rayon lumineux et le plan de réflexion correspondent exactement à la ligne verticale et à la ligne horizontale prises pour symboliser respectivement le Ciel et la Terre (voir plus haut, fig. 7).

4. Il va de soi que c'est d'une antériorité logique qu'il s'agit ici essentiellement, les trois termes étant d'ailleurs envisagés en simultanéité comme éléments constitutifs de l'être.

en disant que l'esprit est la lumière émanée directement du Principe, tandis que l'âme ne présente qu'une réflexion de cette lumière. De plus, le « monde intermédiaire », qu'on peut appeler aussi le domaine « animique », est proprement le milieu où s'élaborent les formes, ce qui, en somme, constitue bien un rôle « substantiel » ou « maternel »; et cette élaboration s'opère sous l'action ou plutôt sous l'influence de l'esprit, qui a ainsi, à cet égard, un rôle « essentiel » ou « paternel »; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne s'agit en cela, pour l'esprit, que d'une « action de présence », à l'imitation de l'activité « non-agissante » du Ciel ¹.

Nous ajouterons quelques mots au sujet des principaux symboles de l'*Anima Mundi* : l'un des plus habituels est le serpent, en raison de ce que le monde « animique » est le domaine propre des forces cosmiques, qui, bien qu'agissant aussi dans le monde corporel, appartiennent en elles-mêmes à l'ordre subtil; et ceci se rattache naturellement à ce que nous avons dit plus haut du symbolisme de la double spirale et de celui du caducée; d'ailleurs, la dualité des aspects que revêt la force cosmique correspond bien au caractère intermédiaire de ce monde « animique », qui en fait proprement le lieu de rencontre des influences célestes et des influences terrestres, D'autre part, le serpent, en tant que symbole de l'*Anima Mundi*, est le plus souvent représenté sous la forme circulaire de l'*Ouroboros* ; cette forme convient en effet au principe animique en tant qu'il est du côté de l'essence par rapport au monde corporel; mais, bien entendu, il est au contraire du côté de la substance par rapport au monde spirituel, de sorte que, suivant le point de vue où on l'envisage, il peut prendre les attributs de l'essence ou ceux de la substance, ce qui lui donne pour ainsi dire l'apparence d'une double nature. Ces deux aspects se trouvent réunis d'une façon assez remarquable dans un

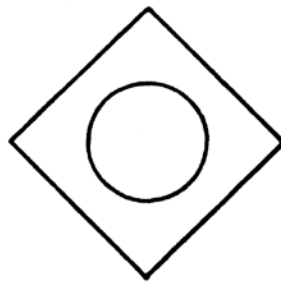


Fig. 15

autre symbole de l'*Anima Mundi*, qui appartient à l'hermétisme du moyen âge (fig. 15) : on y voit un cercle à l'intérieur d'un carré « animé », c'est-à-dire posé sur un de ses angles pour suggérer l'idée du mouvement, tandis que le carré reposant sur sa base exprime au contraire l'idée de stabilité ²; et ce qui rend cette figure particulièrement intéressante au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que les formes circulaire et carrée qui en sont les éléments y ont des significations respectives exactement concordantes avec celles qu'elles ont dans la tradition extrême-orientale ³.

1. Ces dernières remarques peuvent permettre de comprendre que, dans le symbolisme hermétique du 28^e degré de la Maçonnerie écossaise, le *Spiritus* et l'*Anima* soient représentés respectivement par les figures du Saint-Esprit et de la Vierge, ce qui est une application d'ordre moins universel que celle qui fait correspondre ceux-ci à *Purusha* et à *Prakriti* comme nous le disions au début. Il faut d'ailleurs ajouter que, dans ce cas, ce qui est envisagé comme le produit des deux termes en question n'est pas le corps, mais quelque chose d'un autre ordre, qui est la Pierre philosophale, souvent assimilée en effet symboliquement au Christ; et, à ce point de vue, leur relation est encore plus strictement conforme à la notion du complémentarisme proprement dit qu'en ce qui concerne la production de la manifestation corporelle.

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

3. En comparant cette figure à la figure 8, on constatera que l'image schématique du « monde intermédiaire » apparaît en quelque sorte comme un « retournement » de celle de l'ensemble du Cosmos ; il serait possible de déduire de cette observation, en ce qui concerne les lois de la manifestation subtile, certaines conséquences assez importantes, mais que nous ne pouvons songer à développer ici.

Le Soufre, le Mercure et le Sel

La considération du ternaire de l'esprit, de l'âme et du corps nous conduit assez naturellement à celle du ternaire alchimique du Soufre, du Mercure et du Sel ¹, car celui-ci lui est comparable à bien des égards, quoique procédant cependant d'un point de vue quelque peu différent, ce qui apparaît notamment dans le fait que le complémentarisme des deux premiers termes y est beaucoup plus accentué, d'où une symétrie qui, comme nous l'avons vu, n'existe pas véritablement dans le cas de l'esprit et de l'âme. Ce qui fait une des grandes difficultés de la compréhension des écrits alchimiques ou hermétiques en général, c'est que les mêmes termes y sont souvent pris dans de multiples acceptions, qui correspondent à des points de vue divers; mais, s'il en est ainsi en particulier pour le Soufre et le Mercure, il n'en est pas moins vrai que le premier est constamment envisagé comme un principe actif ou masculin, et le second comme un principe passif ou féminin; quant au Sel, il est neutre en quelque sorte, ainsi qu'il convient au produit des deux complémentaires, en lequel s'équilibrent les tendances inverses inhérentes à leurs natures respectives.

Sans entrer dans des détails qui seraient ici hors de propos, on peut dire que le Soufre, que son caractère actif fait assimiler à un principe igné, est essentiellement un principe d'activité intérieure, considéré comme s'irradiant à partir du centre même de l'être. Dans l'homme, ou par similitude avec celui-ci, cette force interne est souvent identifiée d'une certaine façon à la puissance de la volonté; ceci n'est d'ailleurs exact qu'à la condition d'entendre la volonté en un sens beaucoup plus profond que son sens psychologique ordinaire, et d'une manière analogue à celle où l'on peut par exemple parler de la « Volonté divine » ² ou, suivant la terminologie extrême-orientale, de la « Volonté du Ciel », puisque son origine est proprement « centrale », tandis que tout ce qu'envisage la psychologie est simplement « périphérique » et ne se rapporte en somme qu'à des modifications superficielles de l'être. C'est d'ailleurs à dessein que nous mentionnons ici la « Volonté du Ciel », car, sans pouvoir être assimilé au Ciel lui-même, le Soufre, par son « intériorité », appartient du moins évidemment à la catégorie des influences célestes; et, en ce qui concerne son identification à la volonté, on peut dire que, si elle n'est pas vraiment applicable au cas de l'homme ordinaire (que la psychologie prend exclusivement comme objet de son étude), elle est, par contre, pleinement justifiée dans celui de l'« homme véritable », qui se situe lui-même au centre de toutes choses, et dont la volonté, par suite, est nécessairement unie à la « Volonté du Ciel » ³.

Quant au Mercure, sa passivité, corrélativement à l'activité du Soufre, le fait regarder comme un principe humide ⁴; et il est considéré comme réagissant de l'extérieur, de sorte qu'il joue à cet égard le rôle d'une force centripète et compressive, s'opposant à l'action centrifuge et expansive du Soufre et la limitant en quelque façon. Par tous ces caractères respectivement complémentaires, activité et passivité, « intériorité » et « extériorité », expansion et compression, on voit que, pour revenir au langage extrême-oriental, le Soufre est *yang* et le Mercure *yin*, et que, si le premier est rapporté à l'ordre des influences célestes, le second doit l'être à celui des influences terrestres. Cependant, il faut bien prendre garde que le Mercure ne se situe pas dans le domaine corporel, mais bien dans le domaine subtil ou « animique » : on peut, en raison de son caractère d'« extériorité », le considérer comme représentant l'« ambiance », celle-ci devant être conçue alors comme constituée

1. Il est à peine besoin de dire qu'il ne s'agit aucunement ici des corps qui portent les mêmes noms dans la chimie vulgaire ni d'ailleurs de corps quelconques, mais bien de principes.

2. Signalons à ce propos que le mot grec *theion*, qui est la désignation du Soufre, signifie aussi en même temps « divin ».

3. Nous retrouverons plus loin cette considération de la volonté à propos du ternaire « Providence, Volonté, Destin ». – L'« homme transcendant », c'est-à-dire celui qui a réalisé en lui-même l'« Homme Universel » (*el-insânul-kâmil*), est, dans le langage de l'hermétisme islamique, désigné lui-même comme le « Soufre rouge » (*el-kebrîtul-ahmar*), qui est aussi représenté symboliquement par le Phénix ; entre lui et l'« homme véritable » ou « homme primordial » (*el-insânul-qadîm*), la différence est celle qui existe entre l'« œuvre au rouge » et l'« œuvre au blanc », correspondant à la perfection respective des « grands mystères » et des « petits mystères ».

4. C'est pourquoi on trouve aussi, parmi ses différentes désignations, celle d'« humide radical ».

par l'ensemble des courants de la double force cosmique dont nous avons parlé précédemment ¹. C'est d'ailleurs en raison de la double nature ou du double aspect que présente cette force, et qui est comme un caractère inhérent à tout ce qui appartient au « monde intermédiaire », que le Mercure, tout en étant considéré principalement comme un principe humide ainsi que nous venons de le dire, est cependant décrit parfois comme une « eau ignée » (et même alternativement comme un « feu liquide ») ², et cela surtout en tant qu'il subit l'action du Soufre, qui « évertue » cette double nature et la fait passer de la puissance à l'acte ³.

De l'action intérieure du Soufre et de la réaction extérieure du Mercure, il résulte une sorte de « cristallisation » déterminant, pourrait-on dire, une limite commune à l'intérieur et à l'extérieur, ou une zone neutre où se rencontrent et se stabilisent les influences opposées procédant respectivement de l'un et de l'autre; le produit de cette « cristallisation » est le Sel ⁴, qui est représenté par le cube, en tant que celui-ci est à la fois le type de la forme cristalline et le symbole de la stabilité ⁵. Par là même qu'il marque, quant à la manifestation individuelle d'un être, la séparation de l'intérieur et de l'extérieur, ce troisième terme constitue pour cet être comme une « enveloppe » par laquelle il est à la fois en contact avec l'« ambiance » sous un certain rapport et isolé de celle-ci sous un autre rapport ; en cela, il correspond au corps, qui joue effectivement ce rôle « terminant » dans un cas comme celui de l'individualité humaine ⁶. D'autre part, on a vu par ce qui précède le rapport évident du Soufre avec l'esprit et du Mercure avec l'âme ; mais, ici encore, il faut faire la plus grande attention, en comparant entre eux différents ternaires, à ce que la correspondance de leurs termes peut varier suivant le point de vue où on les envisage. En effet, le Mercure, en tant que principe « animique », correspond au « monde intermédiaire » ou au terme médian du *Tribhuvana*, et le Sel, en tant qu'il

1. On se rappellera ici ce que nous avons indiqué plus haut au sujet de la double spirale regardée comme « schéma de l'ambiance »; le Mercure des hermétistes est en somme la même chose que la « lumière astrale » de Paracelse, ou ce que certains auteurs plus récents, comme Éliphas Lévi, ont appelé plus ou moins justement le « grand agent magique », quoique, en réalité, sa mise en œuvre dans le domaine des sciences traditionnelles soit fort loin de se limiter à cette application d'ordre inférieur qui constitue la magie au sens propre de ce mot, ainsi que le montrent d'ailleurs suffisamment les considérations que nous avons exposées à propos de la « solution » et de la « coagulation » hermétiques. – Cf. aussi, sur la différence de l'hermétisme et de la magie, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLI.

2. Les courants de force subtile peuvent d'ailleurs donner effectivement une impression de ce genre à ceux qui les perçoivent, et ce peut même être là une des causes de l'illusion « fluidique » si commune à leur sujet, sans préjudice des raisons d'un autre ordre qui ont aussi contribué à donner naissance à cette illusion ou à l'entretenir (cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XVIII).

3. C'est alors ce que les hermétistes appellent le Mercure « animé » ou « double », pour le distinguer du Mercure ordinaire, c'est-à-dire pris purement et simplement tel qu'il est en lui-même.

4. Il y a analogie avec la formation d'un sel au sens chimique de ce mot, en ce que celui-ci est produit par la combinaison d'un acide, élément actif, et d'un alcali, élément passif, qui jouent respectivement, dans ce cas spécial, des rôles comparables à ceux du Soufre et du Mercure, mais qui, bien entendu, diffèrent essentiellement de ceux-ci en ce qu'ils sont des corps et non des principes; le sel est neutre et se présente généralement sous la forme cristalline, ce qui peut achever de justifier la transposition hermétique de cette désignation.

5. C'est la « pierre cubique » du symbolisme maçonnique ; il faut d'ailleurs préciser qu'il s'agit en cela de la « pierre cubique » ordinaire, et non de la « pierre cubique à pointe » qui symbolise proprement la Pierre philosophale, la pyramide qui surmonte le cube représentant un principe spirituel qui vient se fixer sur la base constituée par le Sel. On peut remarquer que le schéma plan de cette « pierre cubique à pointe », c'est-à-dire le carré surmonté du triangle, ne diffère du signe alchimique du Soufre que par la substitution du carré à la croix; les deux symboles ont la même correspondance numérique, $7 = 3 + 4$, où le septénaire apparaît comme composé d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, relativement « céleste » et « terrestre » l'un par rapport à l'autre; mais le changement de la croix en carré exprime la « fixation » ou la « stabilisation », en une « entité » permanente, de ce que le Soufre ordinaire ne manifestait encore qu'à l'état de virtualité, et qu'il n'a pu réaliser effectivement qu'en prenant un point d'appui dans la résistance même que lui oppose le Mercure en tant que « matière de l'œuvre ».

6. Par ce que nous avons indiqué dans la note précédente, on peut dès lors comprendre l'importance du corps (ou d'un élément « terminant » correspondant à celui-ci dans les conditions d'un autre état d'existence) comme « support » de la réalisation initiatique. – Ajoutons à ce propos que, si c'est le Mercure qui est tout d'abord la « matière de l'œuvre » comme nous venons de le dire, le Sel le devient aussi ensuite et sous un autre rapport, ainsi que le montre la formation du symbole de la « pierre cubique à pointe »; c'est à quoi se réfère la distinction que font les hermétistes entre leur et première matière » et leur « matière prochaine ».

est, nous ne dirons pas identique, mais tout au moins comparable au corps, occupe la même position extrême que le domaine de la manifestation grossière; mais, sous un autre rapport, la situation respective de ces deux termes apparaît comme inverse de celle-là, c'est-à-dire que c'est le Sel qui devient alors le terme médian. Ce dernier point de vue est le plus caractéristique de la conception spécifiquement hermétique du ternaire dont il s'agit, en raison du rôle symétrique qu'elle donne au Soufre et au Mercure : le Sel est alors intermédiaire entre eux, d'abord parce qu'il est comme leur résultante, et ensuite parce qu'il se place à la limite même des deux domaines « intérieur » et « extérieur » auxquels ils correspondent respectivement; il est « terminant » en ce sens, pourrait-on dire, plus encore que quant au processus de la manifestation, bien que, en réalité, il le soit à la fois de l'une et de l'autre façon.

Ceci doit permettre de comprendre pourquoi nous ne pouvons pas identifier sans réserves le Sel au corps ; on peut seulement dire, pour être exact, que le corps correspond au Sel sous un certain aspect ou dans une application particulière du ternaire alchimique. Dans une autre application moins restreinte, c'est l'individualité tout entière qui correspond au Sel ¹: le Soufre, alors, est toujours le principe interne de l'être, et le Mercure est l'« ambiance » subtile d'un certain monde ou état d'existence; l'individualité (en supposant naturellement qu'il s'agit d'un état de manifestation formelle, tel que l'état humain) est la résultante de la rencontre du principe interne avec l'« ambiance » ; et l'on peut dire que l'être, en tant que manifesté dans cet état, est comme « enveloppé » dans l'individualité, d'une façon analogue à celle dont, à un autre niveau, l'individualité elle-même est « enveloppée » dans le corps. Pour reprendre un symbolisme que nous avons déjà employé précédemment, le Soufre est comparable au rayon lumineux et le Mercure à son plan de réflexion, et le Sel est le produit de la rencontre du premier avec le second ; mais ceci, qui implique toute la question des rapports de l'être avec le milieu où il se manifeste, mérite d'être envisagé avec de plus amples développements.

1. À ce point de vue, la transformation de la « pierre brute » en « pierre cubique » représente l'élaboration que doit subir l'individualité ordinaire pour devenir apte à servir de « support » ou de « base » à la réalisation initiatique; la « pierre cubique à pointe » représente l'adjonction effective à cette individualité d'un principe d'ordre supra-individuel, constituant la réalisation initiatique elle-même, qui peut d'ailleurs être envisagée d'une façon analogue et par conséquent être représentée par le même symbole à ses différents degrés, ceux-ci étant toujours obtenus par des opérations correspondantes entre elles, bien qu'à des niveaux différents, comme l'« œuvre au blanc » et l'« œuvre au rouge » des alchimistes.

L'être et le milieu

Il y a, dans la nature individuelle de tout être, deux éléments d'ordre différent, qu'il convient de bien distinguer, tout en marquant leurs rapports d'une façon aussi précise que possible : cette nature individuelle, en effet, procède d'abord de ce que l'être est en lui-même, et qui représente son côté intérieur et actif, et ensuite, secondairement, de l'ensemble des influences du milieu dans lequel il se manifeste, qui représentent son côté extérieur et passif. Pour comprendre comment la constitution de l'individualité (et il doit être bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité intégrale, dont la modalité corporelle n'est que la partie la plus extérieure) est déterminée par l'action du premier de ces deux éléments sur le second, ou, en termes alchimiques, comment le Sel résulte de l'action du Soufre sur le Mercure, nous pouvons nous servir de la représentation géométrique à laquelle nous venons de faire allusion en parlant du rayon lumineux et de son plan de réflexion ¹; et, pour cela, nous devons rapporter le premier élément au sens vertical, et le second au sens horizontal. En effet, la verticale représente alors ce qui relie entre eux tous les états de manifestation d'un même être, et qui est nécessairement l'expression de cet être même, ou, si l'on veut, de sa « personnalité », la projection directe par laquelle celle-ci se reflète dans tous les états, tandis que le plan horizontal représentera le domaine d'un certain état de manifestation, envisagé ici au sens « macrocosmique »; par conséquent, la manifestation de l'être dans cet état sera déterminée par l'intersection de la verticale considérée avec ce plan horizontal.

Cela étant, il est évident que le point d'intersection n'est pas quelconque, mais qu'il est lui-même déterminé par la verticale dont il s'agit, en tant qu'elle se distingue de toute autre verticale, c'est-à-dire, en somme, par le fait que cet être est ce qu'il est, et non pas ce qu'est un autre être quelconque se manifestant également dans le même état. On pourrait dire, en d'autres termes, que c'est l'être qui, par sa nature propre, détermine lui-même les conditions de sa manifestation, sous la réserve, bien entendu, que ces conditions ne pourront en tout cas être qu'une spécification des conditions générales de l'état envisagé, puisque sa manifestation doit être nécessairement un développement de possibilités contenues dans cet état, à l'exclusion de celles qui appartiennent à d'autres états; et cette réserve est marquée géométriquement par la détermination préalable du plan horizontal.

L'être se manifestera donc en se revêtant, pour ainsi dire, d'éléments empruntés à l'ambiance, et dont la « cristallisation » sera déterminée par l'action, sur cette ambiance, de sa propre nature interne (qui, en elle-même, doit être considérée comme d'ordre essentiellement supra-individuel, ainsi que l'indique le sens vertical suivant lequel s'exerce son action); dans le cas de l'état individuel humain, ces éléments appartiendront naturellement aux différentes modalités de cet état, c'est-à-dire à la fois à l'ordre corporel et à l'ordre subtil ou psychique. Ce point est particulièrement important pour écarter certaines difficultés qui ne sont dues qu'à des conceptions erronées ou incomplètes : en effet, si par exemple on traduit ceci plus spécialement en termes d'« hérédité », on pourra dire qu'il y a non seulement une hérédité physiologique, mais aussi une hérédité psychique, l'une et l'autre s'expliquant exactement de la même façon, c'est-à-dire par la présence, dans la constitution de l'individu, d'éléments empruntés au milieu spécial où sa naissance a eu lieu. Or, en Occident, certains refusent d'admettre l'hérédité psychique, parce que, ne connaissant rien au-delà du domaine auquel elle se rapporte, ils croient que ce domaine doit être celui qui appartient en propre à l'être lui-même, qui représente ce qu'il est indépendamment de toute influence du milieu. D'autres, qui admettent au contraire cette hérédité, croient pouvoir en conclure que l'être, dans tout ce qu'il est, est entièrement déterminé par le milieu, qu'il n'est rien de plus ni d'autre que ce que celui-ci le fait être, parce qu'eux non plus ne conçoivent rien en dehors de l'ensemble des domaines corporel et psychique. Il s'agit donc là de deux erreurs opposées en quelque sorte, mais qui ont une seule et même source : les uns et les autres réduisent l'être tout entier à sa seule manifestation individuelle, et ils ignorent pareillement tout principe transcendant par rapport à celle-ci. Ce qui est au fond de toutes ces conceptions modernes de l'être humain, c'est toujours l'idée de la dualité cartésienne « corps-âme » ², qui, en fait, équivaut purement et simplement à la dualité du physiologique et du psychique, considérée

1. Pour l'exposé détaillé de cette représentation géométrique, nous renverrons comme toujours à notre étude sur *Le Symbolisme de la Croix*.

2. Nous disons ici « corps-âme » plutôt que « corps-esprit », parce que, en fait, c'est toujours l'âme qui en pareil cas est prise abusivement pour l'esprit, celui-ci demeurant complètement ignoré en réalité.

indûment comme irréductible, ultime en quelque sorte, et comme comprenant tout l'être dans ses deux termes, alors qu'en réalité ceux-ci ne représentent que les aspects superficiels et extérieurs de l'être manifesté, et qu'ils ne sont que de simples modalités appartenant à un seul et même degré d'existence, celui que figure le plan horizontal que nous avons envisagé, de sorte que l'un n'est pas moins contingent que l'autre, et que l'être véritable est au-delà de l'un tout aussi bien que de l'autre.

Pour en revenir à l'hérédité, nous devons dire qu'elle n'exprime pas intégralement les influences du milieu sur l'individu, mais qu'elle en constitue seulement la partie la plus immédiatement saisissable; en réalité, ces influences s'étendent beaucoup plus loin, et l'on pourrait même dire, sans aucune exagération et de la façon la plus littéralement exacte, qu'elles s'étendent indéfiniment dans tous les sens. En effet, le milieu cosmique, qui est le domaine de l'état de manifestation considéré, ne peut être conçu que comme un ensemble dont toutes les parties sont liées entre elles, sans aucune solution de continuité, car le concevoir autrement reviendrait à y supposer un « vide », alors que celui-ci, n'étant pas une possibilité de manifestation, ne saurait y avoir aucune place ¹. Par suite, il doit nécessairement y avoir des relations, c'est-à-dire au fond des actions et réactions réciproques, entre tous les êtres individuels qui sont manifestés dans ce domaine, soit simultanément, soit successivement ²; du plus proche au plus éloigné (et cela doit s'entendre dans le temps aussi bien que dans l'espace), ce n'est en somme qu'une question de différence de proportions ou de degrés, de sorte que l'hérédité, quelle que puisse être son importance relative par rapport à tout le reste, n'apparaît plus là-dedans que comme un simple cas particulier.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'influences héréditaires ou autres, ce que nous avons dit tout d'abord demeure toujours également vrai : la situation de l'être dans le milieu étant déterminée en définitive par sa nature propre, les éléments qu'il emprunte à son ambiance immédiate, et aussi ceux qu'il attire en quelque sorte à lui de tout l'ensemble indéfini de son domaine de manifestation (et cela, bien entendu, s'applique aux éléments d'ordre subtil aussi bien qu'à ceux d'ordre corporel), doivent être nécessairement en correspondance avec cette nature, sans quoi il ne pourrait se les assimiler effectivement de façon à en faire comme autant de modifications secondaires de lui-même. C'est en cela que consiste l'« affinité » en vertu de laquelle l'être, pourrait-on dire, ne prend du milieu que ce qui est conforme aux possibilités qu'il porte en lui, qui sont les siennes propres et ne sont celles d'aucun autre être, que ce qui, en raison de cette conformité même, doit fournir les conditions contingentes permettant à ces possibilités de se développer ou de s'« actualiser » au cours de sa manifestation individuelle ³. Il est d'ailleurs évident que toute relation entre deux êtres quelconques, pour être réelle, doit être forcément l'expression de quelque chose qui appartient à la fois à la nature de l'un et de l'autre; ainsi, l'influence qu'un être paraît subir du dehors et recevoir d'un autre que lui n'est jamais véritablement, quand on l'envisage à un point de vue plus profond, qu'une sorte de traduction, par rapport au milieu, d'une possibilité inhérente à la nature propre de cet être lui-même ⁴.

Il est cependant un sens dans lequel on peut dire que l'être subit vraiment, dans sa manifestation, l'influence du milieu ; mais c'est seulement en tant que cette influence est envisagée par son côté négatif, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue proprement pour cet être une limitation. C'est là une conséquence immédiate du caractère conditionné de tout état de manifestation : l'être s'y trouve soumis à certaines conditions qui ont un rôle limitatif, et qui comprennent tout d'abord les conditions générales définissant l'état considéré, et ensuite les conditions spéciales définissant le mode particulier de manifestation de cet être dans cet état. Il est du reste facile à comprendre que,

1. Cf. *Les États multiples de l'être*, ch. III.

2. Ceci se rapporte au point de vue qui correspond au sens horizontal dans la représentation géométrique ; si l'on envisage les choses dans le sens vertical, cette solidarité de tous les êtres apparaît comme une conséquence de l'unité principielle même dont toute existence procède nécessairement.

3. Ces conditions sont ce qu'on appelle parfois des « causes occasionnelles », mais il va de soi que ce ne sont point là des causes au vrai sens de ce mot, bien qu'elles puissent en présenter l'apparence quand on s'en tient au point de vue le plus extérieur ; les véritables causes de tout ce qui arrive à un être sont toujours, au fond, les possibilités qui sont inhérentes à la nature même de cet être, c'est-à-dire quelque chose d'ordre purement intérieur.

4. Cf. ce que nous avons dit ailleurs, à propos des qualifications initiatiques, sur les infirmités d'origine apparemment accidentelle (*Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIV).

quelles que soient les apparences, la limitation comme telle n'a aucune existence positive, qu'elle n'est rien d'autre qu'une restriction excluant certaines possibilités, ou une « privation » par rapport à ce qu'elle exclut ainsi, c'est-à-dire, de quelque façon qu'on veuille l'exprimer, quelque chose de purement négatif.

D'autre part, il doit être bien entendu que de telles conditions limitatives sont essentiellement inhérentes à un certain état de manifestation, qu'elles s'appliquent exclusivement à ce qui est compris dans cet état, et que, par conséquent, elles ne sauraient aucunement s'attacher à l'être lui-même et le suivre dans un autre état. L'être trouvera naturellement aussi, pour se manifester dans celui-ci, certaines conditions ayant un caractère analogue, mais qui seront différentes de celles auxquelles il était soumis dans l'état que nous avons envisagé tout d'abord, et qui ne pourront jamais être décrites dans des termes convenant uniquement à ces dernières, comme ceux du langage humain, par exemple, qui ne peuvent exprimer des conditions d'existence autres que celles de l'état correspondant, puisque ce langage se trouve en somme déterminé et comme façonné par ces conditions mêmes. Nous y insistons parce que, si l'on admet sans grande difficulté que les éléments tirés de l'ambiance pour entrer dans la constitution de l'individualité humaine, ce qui est proprement une « fixation » ou une « coagulation » de ces éléments, doivent lui être restitués, par « solution », lorsque cette individualité a terminé son cycle d'existence et que l'être passe à un autre état, ainsi que tout le monde peut d'ailleurs le constater directement tout au moins en ce qui concerne les éléments d'ordre corporel ¹, il semble moins simple d'admettre, quoique les deux choses soient pourtant assez étroitement liées en réalité, que l'être sort alors entièrement des conditions auxquelles il était soumis dans cet état individuel ²; et ceci tient sans doute surtout à l'impossibilité, non pas certes de concevoir, mais de se représenter des conditions d'existence tout autres que celles-là, et pour lesquelles on ne saurait trouver dans cet état aucun terme de comparaison.

Une application importante de ce que nous venons d'indiquer est celle qui se rapporte au fait qu'un être individuel appartient à une certaine espèce, telle que l'espèce humaine par exemple : il y a évidemment dans la nature même de cet être quelque chose qui a déterminé sa naissance dans cette espèce plutôt que dans toute autre ³; mais, d'autre part, il se trouve dès lors soumis aux conditions qu'exprime la définition même de l'espèce, et qui seront parmi les conditions spéciales de son mode d'existence en tant qu'individu; ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects positif et négatif de la nature spécifique, positif en tant que domaine de manifestation de certaines possibilités, négatif en tant que condition limitative d'existence. Seulement, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ce n'est qu'en tant qu'individu manifesté dans l'état considéré que l'être appartient effectivement à l'espèce en question, et que, dans tout autre état, il lui échappe entièrement et ne lui demeure lié en aucune façon. En d'autres termes, la considération de l'espèce s'applique uniquement dans le sens horizontal, c'est-à-dire dans le domaine d'un certain état d'existence ; elle ne peut aucunement intervenir dans le sens vertical, c'est-à-dire lorsque l'être passe à d'autres états. Bien entendu, ce qui est vrai à cet égard pour l'espèce l'est aussi, à plus forte raison, pour la race, pour la famille, en un mot pour toutes les portions plus ou moins restreintes du domaine individuel dans lesquelles l'être, par les conditions de sa naissance, se trouve inclus quant à sa manifestation dans l'état considéré ⁴.

1. Il convient de dire que la mort corporelle ne coïncide pas forcément avec un changement d'état au sens strict de ce mot, et qu'elle peut ne représenter qu'un simple changement de modalité à l'intérieur d'un même état d'existence individuelle ; mais, toutes proportions gardées, les mêmes considérations s'appliquent également dans les deux cas.

2. Ou d'une partie de ces conditions lorsqu'il s'agit seulement d'un changement de modalité, comme le passage à une modalité extra-corporelle de l'individualité humaine.

3. Il est à remarquer que, en sanscrit, le mot *jāti* signifie à la fois « naissance » et « espèce » ou « nature spécifique ».

4. Naturellement, le cas de la caste ne fait nullement exception ici; cela résulte d'ailleurs, plus visiblement que pour tout autre cas, de la définition de la caste comme étant l'expression même de la nature individuelle (*varna*) et ne faisant pour ainsi dire qu'un avec celle-ci, ce qui indique bien qu'elle n'existe qu'autant que l'être est envisagé dans les limites de l'individualité, et que, si elle existe nécessairement tant qu'il y est contenu, elle ne saurait par contre subsister pour lui au-delà de ces mêmes limites, tout ce qui constitue sa raison d'être se trouvant exclusivement à l'intérieur de celles-ci et ne pouvant être transporté dans un autre domaine d'existence, où la nature individuelle dont il s'agit ne répond plus à aucune possibilité.

Pour terminer ces considérations, nous dirons quelques mots de la façon dont on peut, d'après ce qui précède, envisager ce qu'on appelle les « influences astrales » ; et tout d'abord, il convient de préciser qu'on ne doit pas entendre par là exclusivement, ni même principalement, les influences propres des astres dont les noms servent à les désigner, bien que ces influences, comme celles de toutes choses, aient sans doute aussi leur réalité dans leur ordre, mais que ces astres représentent surtout symboliquement, ce qui ne veut point dire « idéalement » ou par une façon de parler plus ou moins figurée, mais au contraire en vertu de correspondances effectives et précises fondées sur la constitution même du « macrocosme », la synthèse de toutes les catégories diverses d'influences cosmiques qui s'exercent sur l'individualité, et dont la plus grande part appartient proprement à l'ordre subtil. Si l'on considère, comme on le fait le plus habituellement, que ces influences dominent l'individualité, ce n'est là que le point de vue le plus extérieur ; dans un ordre plus profond, la vérité est que, si l'individualité est en rapport avec un ensemble défini d'influences, c'est que cet ensemble est celui-là même qui est conforme à la nature de l'être se manifestant dans cette individualité. Ainsi, si les « influences astrales » semblent déterminer ce qu'est l'individu, ce n'est pourtant là que l'apparence ; au fond, elles ne le déterminent pas, mais elles l'expriment seulement, en raison de l'accord ou de l'harmonie qui doit nécessairement exister entre l'individu et son milieu, et sans quoi cet individu ne pourrait aucunement réaliser les possibilités dont le développement constitue le cours même de son existence. La vraie détermination ne vient pas du dehors, mais de l'être lui-même (ce qui revient en somme à dire que, dans la formation du Sel, c'est le Soufre qui est le principe actif, tandis que le Mercure n'est que le principe passif), et les signes extérieurs permettent seulement de la discerner, en lui donnant en quelque sorte une expression sensible, tout au moins pour ceux qui sauront les interpréter correctement ¹. En fait, cette considération ne modifie assurément en rien les résultats qu'on peut tirer de l'examen des « influences astrales » ; mais, au point de vue doctrinal, elle nous paraît essentielle pour comprendre le véritable rôle de celles-ci, c'est-à-dire, en somme, la nature réelle des rapports de l'être avec le milieu dans lequel s'accomplit sa manifestation individuelle, puisque ce qui s'exprime à travers ces influences, sous une forme intelligiblement coordonnée, c'est la multitude indéfinie des éléments divers qui constituent ce milieu tout entier. Nous n'y insisterons pas davantage ici, car nous pensons en avoir dit assez pour faire comprendre comment tout être individuel participe en quelque sorte d'une double nature, que l'on peut, suivant la terminologie alchimique, dire « sulfureuse » quant à l'intérieur et « mercurielle » quant à l'extérieur ; et c'est cette double nature, pleinement réalisée et parfaitement équilibrée dans l'« homme véritable », qui fait effectivement de celui-ci le « Fils du Ciel et de la Terre », et qui, en même temps, le rend apte à remplir la fonction de « médiateur » entre ces deux pôles de la manifestation.

1. C'est d'ailleurs là, d'une façon générale, le principe même de toutes les applications « divinatoires » des sciences traditionnelles.

Le Médiateur

« Il monte de la Terre au Ciel, et redescend du Ciel en Terre ; il reçoit par là la vertu et l'efficacité des choses supérieures et inférieures » : ces paroles de la *Table d'Émeraude* hermétique peuvent s'appliquer très exactement à l'Homme en tant que terme médian de la Grande Triade, c'est-à-dire, d'une façon plus précise, en tant qu'il est proprement le « médiateur » par lequel s'opère effectivement la communication entre le Ciel et la Terre ¹. La « montée de la Terre au Ciel » est d'ailleurs représentée rituellement, dans des traditions très diverses, par l'ascension à un arbre ou à un mât, symbole de l'« Axe du Monde » ; par cette ascension, qui est forcément suivie d'une redescente (et ce double mouvement correspond encore à la « solution » et à la « coagulation »), celui qui réalise véritablement ce qui est impliqué dans le rite s'assimile les influences célestes et les ramène en quelque sorte en ce monde pour les y conjoindre aux influences terrestres, en lui-même d'abord, et ensuite, par participation et comme par « rayonnement », dans le milieu cosmique tout entier ².

La tradition extrême-orientale, comme beaucoup d'autres d'ailleurs ³, dit que, à l'origine, le Ciel et la Terre n'étaient pas séparés; et, en effet, ils sont nécessairement unis et « indistingués » en *Tai-ki*, leur principe commun; mais, pour que la manifestation puisse se produire, il faut que l'Être se polarise effectivement en Essence et Substance, ce qui peut être décrit comme une « séparation » de ces deux termes complémentaires qui sont représentés comme le Ciel et la Terre, puisque c'est entre eux, ou dans leur « intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, que doit se situer la manifestation elle-même ⁴. Dès lors, leur communication ne pourra s'établir que suivant l'axe qui relie entre eux les centres de tous les états d'existence, en multitude indéfinie, dont l'ensemble hiérarchisé constitue la manifestation universelle, et qui s'étend ainsi d'un pôle à l'autre, c'est-à-dire précisément du Ciel à la Terre, mesurant en quelque sorte leur distance, comme nous l'avons dit précédemment, suivant le sens vertical qui marque la hiérarchie de ces états ⁵. Le centre de chaque état peut donc être considéré comme la trace de cet axe vertical sur le plan horizontal qui représente géométriquement cet état; et ce centre, qui est proprement l'« Invariable Milieu » (*Tchoung-young*), est par là même le point unique où s'opère, dans cet état, l'union des influences célestes et des influences terrestres, en même temps qu'il est aussi le seul d'où est possible une communication directe avec les autres états d'existence, celle-ci devant nécessairement s'effectuer suivant l'axe lui-même. Or, en ce qui concerne notre état, le centre est le « lieu » normal de l'homme, ce qui revient à dire que l'« homme véritable » est identifié à ce centre même; c'est donc en lui et par lui seul que s'effectue, pour cet état, l'union du Ciel et de la Terre, et c'est pourquoi tout ce qui est manifesté dans ce même état procède et dépend entièrement de lui, et n'existe en quelque sorte que comme une projection extérieure et partielle de ses propres possibilités. C'est lui aussi dont l'« action de présence » maintient et conserve l'existence

1. On peut aussi voir dans ces mêmes paroles, au point de vue proprement initiatique, une indication très nette de la double réalisation « ascendante » et « descendante » ; mais c'est là encore un point que nous ne pouvons songer à développer présentement.

2. A ce propos, nous ferons remarquer incidemment que, la descente des influences célestes étant souvent symbolisée par la pluie, il est facile de comprendre quel est en réalité le sens profond des rites qui ont pour but apparent de « faire la pluie »; ce sens est évidemment tout à fait indépendant de l'application « magique » qu'y voit uniquement le vulgaire, et qu'il ne s'agit d'ailleurs pas de nier, mais seulement de réduire à sa juste valeur de contingence d'ordre très inférieur. – Il est intéressant de noter que ce symbolisme de la pluie a été conservé, à travers la tradition hébraïque, jusque dans la liturgie catholique elle-même : « *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Justum* » (*Isaïe*, XLV, 8) ; le « Juste » dont il s'agit ici peut être regardé comme le « médiateur » qui « redescend du Ciel en Terre », ou comme l'être qui, ayant effectivement la pleine possession de sa nature céleste, apparaît en ce monde comme l'*Avatâra*.

3. Il est bien entendu que, quant au fond, l'accord s'étend à toutes les traditions sans exception ; mais nous voulons dire que le mode même d'expression dont il s'agit ici n'est pas exclusivement propre à la seule tradition extrême-orientale.

4. Ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à des niveaux différents, suivant que l'on considère la manifestation universelle tout entière, ou seulement un état particulier de manifestation, c'est-à-dire un monde, ou même un cycle plus ou moins restreint dans l'existence de ce monde : dans tous les cas, il y aura toujours au point de départ quelque chose qui correspondra, en un sens plus ou moins relatif, à la « séparation du Ciel et de la Terre ».

5. Sur la signification de cet axe vertical, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII.

de ce monde ¹, puisqu'il en est le centre, et que, sans le centre, rien ne saurait avoir une existence effective; c'est là, au fond, la raison d'être des rites qui, dans toutes les traditions, affirment sous une forme sensible l'intervention de l'homme pour le maintien de l'ordre cosmique, et qui ne sont en somme qu'autant d'expressions plus ou moins particulières de la fonction de « médiation » qui lui appartient essentiellement ².

Nombreux sont les symboles traditionnels qui représentent l'Homme, comme terme moyen de la Grande Triade, placé entre le Ciel et la Terre et remplissant ainsi son rôle de « médiateur »; et, tout d'abord, nous ferons remarquer à ce sujet que telle est la signification générale des trigrammes du *Yi-king*, dont les trois traits correspondent respectivement aux trois termes de la Grande Triade : le trait supérieur représente le Ciel, le trait médian l'Homme, et le trait inférieur la Terre; nous aurons d'ailleurs à y revenir un peu plus loin. Dans les hexagrammes, les deux trigrammes superposés correspondent aussi respectivement tout entiers au Ciel et à la Terre ; ici, le terme médian n'est plus figuré visiblement ; mais c'est l'ensemble même de l'hexagramme qui, en tant qu'unissant les influences célestes et les influences terrestres, exprime proprement la fonction du « médiateur ». À cet égard, un rapprochement s'impose avec une des significations du « sceau de Salomon », qui d'ailleurs est formé également de six traits, bien que disposés d'une façon différente : dans ce cas, le triangle droit est la nature céleste et le triangle inversé la nature terrestre, et l'ensemble symbolise l'« Homme Universel » qui, unissant en lui ces deux natures, est par là même le « médiateur » par excellence ³.

Un autre symbole extrême-oriental assez généralement connu est celui de la tortue, placée entre les deux parties supérieure et inférieure de son écaille comme l'Homme entre le Ciel et la Terre; et, dans cette représentation, la forme même de ces deux parties n'est pas moins significative que leur situation : la partie supérieure, qui « couvre » l'animal, correspond encore au Ciel par sa forme arrondie, et, de même, la partie inférieure, qui le « supporte », correspond à la Terre par sa forme plate ⁴. L'écaille tout entière est donc une image de l'Univers ⁵, et, entre ses deux parties, la tortue elle-même représente naturellement le terme médian de la Grande Triade, c'est-à-dire l'Homme; au surplus, sa rétraction à l'intérieur de l'écaille symbolise la concentration dans l'« état primordial », qui est l'état de l'« homme véritable »; et cette concentration est d'ailleurs la réalisation de la plénitude des possibilités humaines, car, bien que le centre ne soit apparemment qu'un point sans étendue, c'est pourtant ce point qui, principiellement, contient toutes choses en réalité ⁶, et c'est précisément pourquoi l'« homme véritable » contient en lui-même tout ce qui est manifesté dans l'état d'existence au centre duquel il est identifié.

C'est par un symbolisme similaire à celui de la tortue que, comme nous l'avons déjà indiqué incidemment ailleurs ⁷, le vêtement des anciens princes, en Chine, devait avoir une forme ronde par le haut (c'est-à-dire au col) et carrée par le bas, ces formes étant celles qui représentent respectivement le Ciel et la Terre; et nous pouvons noter dès maintenant que ce symbole présente un

1. Dans l'ésotérisme islamique, on dit d'un tel être qu'il « soutient le monde par sa seule respiration ».

2. Nous disons « expressions » en tant que ces rites représentent symboliquement la fonction dont il s'agit; mais il faut bien comprendre que, en même temps, c'est par l'accomplissement de ces mêmes rites que l'homme remplit effectivement et consciemment cette fonction; c'est là une conséquence immédiate de l'efficacité propre qui est inhérente aux rites, et sur laquelle nous nous sommes suffisamment expliqué ailleurs pour n'avoir pas besoin d'y insister de nouveau (voir *Aperçus sur l'initiation*).

3. En termes spécifiquement chrétiens, c'est l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, qui a bien *effectivement* ce caractère de « médiateur » par excellence (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII). – La conception de l'« Homme Universel » étend à la manifestation tout entière, par transposition analogique, ce rôle que l'« homme véritable » exerce seulement, en fait, par rapport à un état particulier d'existence.

4. La surface plane, comme telle, est naturellement en rapport direct avec la ligne droite, élément du carré, l'une et l'autre pouvant également se définir, d'une façon négative, par l'absence de courbure.

5. C'est pourquoi le diagramme appelé *Lo-chou* fut, dit-on, présenté à Yu le Grand par une tortue ; et c'est aussi de là que dérive l'usage qui est fait de la tortue dans certaines applications spéciales des sciences traditionnelles, notamment dans l'ordre « divinatoire ».

6. Sur les rapports du point et de l'étendue, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI et XXIX.

7. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

rapport tout particulier avec celui, sur lequel nous reviendrons un peu plus loin, qui place l'Homme entre l'équerre et le compas, puisque ceux-ci sont les instruments qui servent respectivement à tracer le carré et le cercle. On voit en outre, dans cette disposition du vêtement, que l'homme-type, représenté par le prince, pour unir effectivement le Ciel et la Terre, était figuré comme touchant le Ciel de sa tête, tandis que ses pieds reposaient sur la Terre ; c'est là une considération que nous retrouverons tout à l'heure d'une façon encore plus précise. Ajoutons que, si le vêtement du prince ou du souverain avait ainsi une signification symbolique, il en était de même de toutes les actions de sa vie, qui étaient exactement réglées selon les rites, ce qui faisait de lui, comme nous venons de le dire, la représentation de l'homme-type en toutes circonstances; d'ailleurs, à l'origine, il devait être effectivement un « homme véritable », et, s'il ne put plus en être toujours de même plus tard, en raison des conditions de dégénérescence spirituelle croissante de l'humanité, il n'en continua pas moins invariablement, dans l'exercice de sa fonction et indépendamment de ce qu'il pouvait être en lui-même, à « incarner » en quelque sorte l'« homme véritable » et à en tenir rituellement la place, et il le devait d'autant plus nécessairement que, comme on le verra mieux encore par la suite, sa fonction était essentiellement celle du « médiateur »¹.

Un exemple caractéristique de ces actions rituelles est la circumambulation de l'Empereur dans le *Ming-tang* ; comme nous y reviendrons plus loin avec quelques développements, nous nous contenterons, pour le moment, de dire que ce *Ming-tang* était comme une image de l'Univers² concentrée en quelque sorte en un lieu qui représentait l'« Invariable Milieu » (et le fait même que l'Empereur résidait en ce lieu faisait de lui la représentation de l'« homme véritable ») ; et il l'était à la fois sous le double rapport de l'espace et du temps, car le symbolisme spatial des points cardinaux y était mis en rapport direct avec le symbolisme temporel des saisons dans le parcours du cycle annuel. Or le toit de cet édifice avait une forme arrondie, tandis que sa base avait une forme carrée ou rectangulaire; entre ce toit et cette base, qui rappellent les deux parties supérieure et inférieure de l'écaille de la tortue, l'Empereur représentait donc bien l'Homme entre le Ciel et la Terre. Cette disposition constitue d'ailleurs un type architectural qui se retrouve d'une façon très générale, avec la même valeur symbolique, dans un grand nombre de formes traditionnelles différentes; on peut s'en rendre compte par des exemples tels que celui du *stûpa* bouddhique, celui de la *qubbah* islamique, et bien d'autres encore, ainsi que nous aurons peut-être l'occasion de le montrer plus complètement dans quelque autre étude, car ce sujet est de ceux qui ont une grande importance en ce qui concerne le sens proprement initiatique du symbolisme constructif.

Nous citerons encore un autre symbole équivalent à celui-là sous le rapport que nous envisageons présentement : c'est celui du chef dans son char ; celui-ci, en effet, était construit sur le même « modèle cosmique » que les édifices traditionnels tels que le *Ming-tang*, avec un dais circulaire représentant le Ciel et un plancher carré représentant la Terre. Il faut ajouter que ce dais et ce plancher étaient reliés par un mât, symbole axial³, dont une petite partie dépassait même le dais⁴, comme pour marquer que le « faite du Ciel » est en réalité au-delà du Ciel lui-même; et ce mât était considéré comme mesurant symboliquement la hauteur de l'homme-type auquel le chef était assimilé, hauteur donnée par des proportions numériques qui variaient d'ailleurs suivant les conditions cycliques de l'époque. Ainsi, l'homme s'identifiait lui-même à l'« Axe du Monde », afin de pouvoir relier effectivement le Ciel et la Terre; il faut dire d'ailleurs que cette identification avec l'axe, si elle est regardée comme pleinement effective, appartient plus proprement à l'« homme transcendant », tandis que l'« homme véritable » ne s'identifie effectivement qu'à un point de l'axe, qui est le centre de son état, et virtuellement par

1. Nous avons déjà insisté en d'autres occasions sur la distinction qu'il faut faire, d'une façon générale, entre une fonction traditionnelle et l'être qui la remplit, ce qui est attaché proprement à la première étant indépendant de ce que le second vaut en lui-même et comme individu (voir notamment *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLV).

2. Comme la tortue au symbolisme de laquelle il était rattaché, ainsi que nous le verrons, par la figuration du *Lo-chou* qui en fournissait le plan.

3. Cet axe n'est pas toujours représenté visiblement dans les édifices traditionnels que nous venons de mentionner, mais, qu'il le soit ou non, il n'en joue pas moins un rôle capital dans leur construction, qui s'ordonne en quelque sorte tout entière par rapport à lui.

4. Ce détail, qui se retrouve dans d'autres cas et notamment dans celui du *stûpa*, a beaucoup plus d'importance qu'on ne pourrait le croire au premier abord, car, au point de vue initiatique, il se rapporte à la représentation symbolique de la « sortie du Cosmos ».

là à l'axe lui-même; mais cette question des rapports de l'« homme transcendant » et de l'« homme véritable » demande encore d'autres développements qui trouveront place dans la suite de cette étude.

Entre l'équerre et le compas

Un point qui donne lieu à un rapprochement particulièrement remarquable entre la tradition extrême-orientale et les traditions initiatiques occidentales, c'est celui qui concerne le symbolisme du compas et de l'équerre : ceux-ci, comme nous l'avons déjà indiqué, correspondent manifestement au cercle et au carré ¹, c'est-à-dire aux figures géométriques qui représentent respectivement le Ciel et la Terre ². Dans le symbolisme maçonnique, conformément à cette correspondance, le compas est normalement placé en haut et l'équerre en bas ³; entre les deux est généralement figurée l'Étoile flamboyante, qui est un symbole de l'Homme ⁴, et plus précisément de l'« homme régénéré » ⁵, et qui complète ainsi la représentation de la Grande Triade. De plus, il est dit qu'« un Maître Maçon se retrouve toujours entre l'équerre et le compas », c'est-à-dire au « lieu » même où s'inscrit l'Étoile flamboyante, et qui est proprement l'« Invariable Milieu ⁶ »; le Maître est donc assimilé par là à l'« homme véritable », placé entre la Terre et le Ciel et exerçant la fonction de « médiateur » ; et ceci est d'autant plus exact que, symboliquement et « virtuellement » tout au moins, sinon effectivement, la Maîtrise représente l'achèvement des « petits mystères », dont l'état de l'« homme véritable » est le terme même ⁷; on voit que nous avons là un symbolisme rigoureusement équivalent à celui que nous avons rencontré précédemment, sous plusieurs formes différentes, dans la tradition extrême-orientale.

À propos de ce que nous venons de dire du caractère de la Maîtrise, nous ferons incidemment une remarque : ce caractère, appartenant au dernier grade de la Maçonnerie proprement dite, s'accorde bien avec le fait que, comme nous l'avons indiqué ailleurs ⁸, les initiations de métier et celles qui en sont dérivées se rapportent proprement aux « petits mystères ». Il faut d'ailleurs ajouter que, dans ce qu'on appelle les « hauts grades », et qui est formé d'éléments de provenances assez diverses, il y a certaines références aux « grands mystères », parmi lesquelles il en est au moins une qui se rattache directement à l'ancienne Maçonnerie opérative, ce qui indique que celle-ci ouvrait tout au moins certaines perspectives sur ce qui est au-delà du terme des « petits mystères » : nous voulons parler de la distinction qui est faite, dans la Maçonnerie anglo-saxonne, entre la *Square Masonry* et l'*Arch Masonry*. En effet, dans le passage « *from square to arch* », ou, comme on disait d'une façon équivalente dans la Maçonnerie française du XVIII^e siècle, « du triangle au cercle ⁹ », on retrouve

1. Nous ferons remarquer que, en anglais, le même mot *square* désigne à la fois l'équerre et le carré ; en chinois également, le mot *fang* a les deux significations.

2. La façon dont le compas et l'équerre sont disposés l'un par rapport à l'autre, dans les trois degrés de la *Craft Masonry*, montre les influences célestes dominées d'abord par les influences terrestres, puis s'en dégageant graduellement et finissant par les dominer à leur tour.

3. Lorsque cette position est inversée, le symbole prend une signification particulière qui doit être rapprochée de l'inversion du symbole alchimique du Soufre pour représenter l'accomplissement du « Grand Œuvre », ainsi que du symbolisme de la 12^e lame du Tarot.

4. L'Étoile flamboyante est une étoile à cinq branches, et 5 est le nombre du « microcosme » ; cette assimilation est d'ailleurs expressément indiquée dans le cas où la figure même de l'homme est représentée dans l'étoile (la tête, les bras et les jambes s'identifiant à ses cinq branches), comme on le voit notamment dans le pentagramme d'Agrippa.

5. Suivant un ancien rituel, « l'Étoile flamboyante est le symbole du Maçon (on pourrait dire plus généralement de l'initié) resplendissant de lumière au milieu des ténèbres (du monde profane) ». – Il y a là une allusion évidente à ces paroles de l'Évangile de saint Jean (1, 5) : « *Et Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* »

6. Ce n'est donc pas sans raison que la Loge des Maîtres est appelée la « Chambre du Milieu ».

7. En rapport avec la formule maçonnique que nous venons de citer, on peut remarquer que l'expression chinoise « sous le Ciel » (*Tien-hia*), que nous avons déjà mentionnée et qui désigne l'ensemble du Cosmos, est susceptible de prendre, au point de vue proprement initiatique, un sens particulier, correspondant au « Temple du Saint-Esprit, qui est partout », et où se réunissent les Rose-Croix, qui sont aussi les « hommes véritables » (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVII et XXXVIII). – Nous rappellerons aussi à ce propos que « le Ciel couvre », et que précisément les travaux maçonniques doivent s'effectuer « à couvert », la Loge étant d'ailleurs une image du Cosmos (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VII).

8. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

9. Le triangle tient ici la place du carré, étant comme lui une figure rectiligne, et cela ne change rien au symbolisme dont il s'agit.

l'opposition entre les figures carrées (ou plus généralement rectilignes) et les figures circulaires, en tant qu'elles correspondent respectivement à la Terre et au Ciel; il ne peut donc s'agir là que d'un passage de l'état humain, représenté par la Terre, aux états supra-humains, représentés par le Ciel (ou les Cieux ¹), c'est-à-dire d'un passage du domaine des « petits mystères » à celui des « grands mystères » ².

Pour revenir au rapprochement que nous signalions tout d'abord, nous devons encore dire que, dans la tradition extrême-orientale, le compas et l'équerre ne sont pas seulement supposés implicitement comme servant à tracer le cercle et le carré, mais qu'ils y apparaissent eux-mêmes expressément dans certains cas, et notamment comme attributs de Fo-hi et de Niu-koua, ainsi que nous l'avons déjà signalé en une autre occasion ³; mais nous n'avons pas tenu compte alors d'une particularité qui, à première vue, peut sembler une anomalie à cet égard, et qu'il nous reste à expliquer maintenant. En effet, le compas, symbole « céleste », donc *yang* ou masculin, appartient proprement à Fo-hi, et l'équerre, symbole « terrestre », donc *yin* ou féminin, à Niu-koua ; mais, quand ils sont représentés ensemble et unis par leurs queues de serpents (correspondant ainsi exactement aux deux serpents du caducée), c'est au contraire Fo-hi qui porte l'équerre et Niu-koua le compas ⁴. Ceci s'explique en réalité par un échange comparable à celui dont il a été question plus haut en ce qui concerne les nombres « célestes » et « terrestres », échange que l'on peut, en pareil cas, qualifier très proprement de « hiérogamique » ⁵; on ne voit pas comment, sans un tel échange, le compas pourrait appartenir à Niu-koua, d'autant plus que les actions qui lui sont attribuées la représentent comme exerçant surtout la fonction d'assurer la stabilité du monde ⁶, fonction qui se rapporte bien au côté « substantiel » de la manifestation, et que la stabilité est exprimée dans le symbolisme géométrique par la forme cubique ⁷. Par contre, en un certain sens, l'équerre appartient bien à Fo-hi en tant que « Seigneur de la Terre », qu'elle lui sert à mesurer ⁸, et, sous cet aspect, il correspond, dans le symbolisme maçonnique, au « Vénérable Maître qui gouverne par l'équerre » (*the Worshipful Master who rules by the square* ⁹); mais, s'il en est ainsi, c'est que, en lui-même et non plus dans sa relation avec Niu-koua, il est *yin-yang* comme étant réintégré dans l'état et la nature de l'« homme

1. En toute rigueur, il ne s'agit pas ici des termes mêmes qui sont ainsi désignés dans la Grande Triade, mais de quelque chose qui y correspond à un certain niveau et qui est compris à l'intérieur de l'Univers manifesté, comme dans le cas du *Tribhuvana*, mais avec cette différence que la Terre, en tant qu'elle représente l'état humain dans son intégralité, doit être regardée comme comprenant à la fois la Terre et l'Atmosphère ou « région intermédiaire » du *Tribhuvana*.

2. La voûte céleste est la véritable « voûte de perfection » à laquelle il est fait allusion dans certains grades de la Maçonnerie écossaise ; nous espérons d'ailleurs pouvoir développer dans une autre étude les considérations de symbolisme architectural qui se rapportent à cette question.

3. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

4. Par contre, une telle interversion des attributs n'existe pas dans la figuration du *Rebis* hermétique, où le compas est tenu par la moitié masculine, associée au Soleil, et l'équerre par la moitié féminine, associée à la Lune. – Au sujet des correspondances du Soleil et de la Lune, on pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans une note précédente à propos des nombres 10 et 12, et aussi, d'autre part, aux paroles de la *Table d'Émeraude* : « Le Soleil est son père, la Lune est sa mère », qui se rapportent précisément au *Rebis* ou à l'« Androgyne », celui-ci étant la « chose unique » en laquelle sont rassemblées les « vertus du Ciel et de la Terre » (unique en effet en son essence, bien que double, *res bina*, quant à ses aspects extérieurs, comme la force cosmique dont nous avons parlé plus haut et que rappellent symboliquement les queues de serpents dans la représentation de Fo-hi et de Niu-koua).

5. M. Granet reconnaît expressément cet échange pour le compas et l'équerre (*La Pensée chinoise*, p. 363) aussi bien que pour les nombres impairs et pairs ; cela aurait dû lui éviter la fâcheuse erreur de qualifier le compas d'« emblème féminin » comme il le fait par ailleurs (note de la p. 267).

6. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXV.

7. De l'interversion des attributs entre Fo-hi et Niu-koua, on peut rapprocher le fait que, dans les 3^e et 4^e lames du Tarot, un symbolisme céleste (étoiles) est attribué à l'impératrice et un symbolisme terrestre (pierre cubique) à l'Empereur; en outre, numériquement et par le rang de ces deux lames, l'impératrice se trouve être en correspondance avec 3, nombre impair, et l'Empereur avec 4, nombre pair, ce qui reproduit encore la même interversion.

8. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette mesure de la Terre, à propos de la disposition du *Ming-tang*.

9. L'Empire organisé et régi par Fo-hi et ses successeurs était constitué de façon à être, comme la Loge dans la Maçonnerie, une image du Cosmos dans son ensemble.

primordial ». Sous ce nouveau rapport, l'équerre elle-même prend une autre signification, car, du fait qu'elle est formée de deux branches rectangulaires, on peut alors la regarder comme la réunion de l'horizontale et de la verticale, qui, dans un de leurs sens, correspondent respectivement, ainsi que nous l'avons vu précédemment, à la Terre et au Ciel, aussi bien qu'au *yin* et au *yang* dans toutes leurs applications; et c'est d'ailleurs ainsi que, dans le symbolisme maçonnique encore, l'équerre du Vénérable est considérée en effet comme l'union ou la synthèse du niveau et de la perpendiculaire ¹.

Nous ajouterons une dernière remarque en ce qui concerne la figuration de Fo-hi et de Niu-koua : le premier y est placé à gauche et la seconde à droite ², ce qui correspond bien à la prééminence que la tradition extrême-orientale attribue le plus habituellement à la gauche sur la droite, et dont nous avons donné l'explication plus haut ³. En même temps, Fo-hi tient l'équerre de la main gauche, et Niu-koua tient le compas de la main droite; ici, en raison de la signification respective du compas et de l'équerre eux-mêmes, il faut se souvenir de ces paroles que nous avons déjà rapportées : « La Voie du Ciel préfère la droite, la Voie de la Terre préfère la gauche » ⁴. On voit donc très nettement, dans un exemple comme celui-là, que le symbolisme traditionnel est toujours parfaitement cohérent, mais aussi qu'il ne saurait se prêter à aucune « systématisation » plus ou moins étroite, puisqu'il doit répondre à la multitude des points de vue divers sous lesquels les choses peuvent être envisagées, et que c'est par là qu'il ouvre des possibilités de conception réellement illimitées.

1. Le niveau et la perpendiculaire sont les attributs respectifs des deux Surveillants (*Wardens*), et sont mis par là en relation directe avec les deux termes du complémentarisme représenté par les deux colonnes du Temple de Salomon. – Il convient de remarquer encore que, tandis que l'équerre de Fo-hi semble être à branches égales, celle du Vénérable doit au contraire régulièrement avoir des branches inégales; cette différence peut correspondre, d'une façon générale, à celle des formes du carré et d'un rectangle plus ou moins allongé-, mais, en outre, l'inégalité des branches de l'équerre se réfère plus précisément à un « secret » de Maçonnerie opérative concernant la formation du triangle rectangle dont les côtés sont respectivement proportionnels aux nombres 3, 4 et 5, triangle dont nous retrouverons d'ailleurs le symbolisme dans la suite de cette étude.

2. Dans ce cas, il s'agit naturellement de la droite et de la gauche des personnages eux-mêmes, et non pas de celles du spectateur.

3. Dans la figure du *Rebis*, la moitié masculine est au contraire à droite et la moitié féminine à gauche ; cette figure n'a d'ailleurs que deux mains, dont la droite tient le compas et la gauche l'équerre.

4. *Tcheou-li*.

Le « Ming-tang »

Vers la fin du troisième millénaire avant l'ère chrétienne, la Chine était divisée en neuf provinces ¹

4	9	2
3	5	7
8	1	6

FIG. 16

suivant la disposition géométrique figurée ci-contre (fig. 16) : une au centre, huit aux quatre points cardinaux et aux quatre points intermédiaires. Cette division est attribuée à Yu le Grand (*Ta-Yu*) ², qui, dit-on, parcourut le monde pour « mesurer la Terre »; et, cette mesure s'effectuant suivant la forme carrée, on voit ici l'usage de l'équerre attribuée à l'Empereur comme « Seigneur de la Terre » ³. La division en neuf lui fut inspirée par le diagramme appelé *Lo-chou* ou « Écrit du Lac » qui, suivant la « légende », lui avait été apporté par une tortue ⁴ et dans lequel les neuf premiers nombres sont disposés de façon à former ce qu'on appelle un « carré magique » ⁵; par là, cette division faisait de l'Empire une image de l'Univers. Dans ce « carré magique » ⁶, le centre est occupé par le nombre 5, qui est lui-même le « milieu » des neuf premiers nombres ⁷, et qui est effectivement, comme on l'a vu plus haut, le nombre « central » de la Terre, de même que 6 est le nombre « central » du Ciel ⁸; la province centrale, correspondant à ce nombre, et où résidait l'Empereur, était appelée « Royaume du Milieu » (*Tchoung-kouo*) ⁹, et c'est de là que cette dénomination aurait été, par la suite, étendue à la Chine tout entière. Il peut d'ailleurs, à vrai dire, y avoir quelque doute sur ce dernier point, car,

1. Le territoire de la Chine semble avoir été compris alors entre le Fleuve Jaune et le Fleuve Bleu.

2. Il est au moins curieux de constater la ressemblance singulière qui existe entre le nom et l'épithète de Yu le Grand et ceux du *Hu Gadarn* de la tradition celtique ; faut-il en conclure qu'il y a là comme des « localisations » ultérieures et particularisées d'un même « prototype » qui remonterait beaucoup plus loin, et peut-être jusqu'à la Tradition primordiale elle-même? Ce rapprochement n'est d'ailleurs pas plus extraordinaire que ce que nous avons rapporté ailleurs au sujet de l'« Ile des quatre Maîtres » visitée par l'Empereur Yao, dont précisément Yu le Grand fut tout d'abord le ministre (*Le Roi du Monde*, ch. IX).

3. Cette équerre est à branches égales, comme nous l'avons dit, parce que la forme de l'Empire et celle de ses divisions étaient considérées comme des carrés parfaits.

4. L'autre diagramme traditionnel, appelé *Ho-tou* ou « Tableau du Fleuve », et dans lequel les nombres sont disposés en « croisée », est rapporté à Fo-hi et au dragon comme le *Lo-chou* l'est à Yu le Grand et à la tortue.

5. Nous sommes obligé de conserver cette dénomination parce que nous n'en avons pas de meilleure à notre disposition, mais elle a l'inconvénient de n'indiquer qu'un usage très spécial (en connexion avec la fabrication des talismans) des carrés numériques de ce genre, dont la propriété essentielle est que les nombres contenus dans toutes les lignes verticales et horizontales, ainsi que dans les deux diagonales, donnent toujours la même somme; dans le cas considéré ici, cette somme est égale à 15.

6. Si, au lieu des nombres, on place le symbole *yin-yang* (fig. 9) au centre et les huit *koua* ou trigrammes dans les autres régions, on a, sous une forme carrée ou « terrestre », l'équivalent du tableau de forme circulaire ou « céleste » où les *koua* sont rangés habituellement, soit suivant la disposition du « Ciel antérieur » (*Sien-tien*), attribuée à Fo-hi, soit suivant celle du « Ciel postérieur » (*Keou-tien*), attribuée à Wen-wang.

7. Le produit de 5 par 9 donne 45, qui est la somme de l'ensemble des neuf nombres contenus dans le carré et dont il est le « milieu ».

8. Nous rappelons à ce propos que $5 + 6 = 11$ exprime l'« union centrale du Ciel et de la Terre ». – Dans le carré, les couples de nombres opposés ont tous pour somme $10 = 5 \times 2$. Il y a lieu de remarquer encore que les nombres impairs ou *yang* sont placés au milieu des côtés (points cardinaux), formant une croix (aspect dynamique), et que les nombres pairs ou *yin* sont placés aux angles (points intermédiaires), délimitant le carré lui-même (aspect statique).

9. Cf. le royaume de *Mide* ou du « Milieu » dans l'ancienne Irlande ; mais celui-ci était entouré seulement de quatre autres royaumes correspondant aux quatre points cardinaux (*Le Roi du Monde*, ch. IX).

de même que le « Royaume du Milieu » occupait dans l'Empire une position centrale, l'Empire lui-même, dans son ensemble, pouvait être conçu dès l'origine comme occupant dans le monde une semblable position; et cela paraît bien résulter du fait même qu'il était constitué de façon à former, comme nous l'avons dit tout à l'heure, une image de l'Univers. En effet, la signification fondamentale de ce fait, c'est que tout est contenu en réalité dans le centre, de sorte qu'on doit y retrouver, d'une certaine façon et en « archétype », si l'on peut s'exprimer ainsi, tout ce qui se trouve dans l'ensemble de l'Univers; il pouvait donc y avoir ainsi, à une échelle de plus en plus réduite, toute une série d'images semblables ¹ disposées concentriquement, et aboutissant finalement au point central même où résidait l'Empereur ², qui, ainsi que nous l'avons dit précédemment, occupait la place de l'« homme véritable » et en remplissait la fonction comme « médiateur » entre le Ciel et la Terre ³.

Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner de cette situation « centrale » attribuée à l'Empire chinois par rapport au monde entier ; en fait, il en fut toujours de même pour toute contrée où était établi le centre spirituel d'une tradition. Ce centre, en effet, était une émanation ou un reflet du centre spirituel suprême, c'est-à-dire du centre de la Tradition primordiale dont toutes les formes traditionnelles régulières sont dérivées par adaptation à des circonstances particulières de temps et de lieux, et, par conséquent, il était constitué à l'image de ce centre suprême auquel il s'identifiait en quelque sorte virtuellement ⁴. C'est pourquoi la contrée elle-même qui possédait un tel centre spirituel, quelle qu'elle fût, était par là même une « Terre Sainte », et, comme telle, était désignée symboliquement par des appellations telles que celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », ce qu'elle était en effet pour ceux qui appartenaient à la tradition dont elle était le siège, et à qui la communication avec le centre spirituel suprême était possible à travers le centre secondaire correspondant à cette tradition ⁵. Le lieu où ce centre était établi était destiné à être, suivant le langage de la Kabbale hébraïque, le lieu de manifestation de la *Shekinah* ou « présence divine » ⁶, c'est-à-dire, en termes extrême-orientaux, le point où se reflète directement l'« Activité du Ciel », et qui est proprement, comme nous l'avons vu, l'« Invariable Milieu », déterminé par la rencontre de l'« Axe du Monde » avec le domaine des possibilités humaines ⁷; et ce qu'il est particulièrement important de noter à cet égard, c'est que la *Shekinah* était toujours représentée comme « Lumière », de même que l'« Axe du Monde » était, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, assimilé symboliquement à un « rayon lumineux ».

Nous avons dit tout à l'heure que, comme l'Empire chinois représentait dans son ensemble, par la façon dont il était constitué et divisé, une image de l'Univers, une image semblable devait se trouver dans le lieu central qui était la résidence de l'Empereur, et il en était effectivement ainsi : c'était le *Ming-tang*, que certains sinologues, ne voyant que son caractère le plus extérieur, ont appelé la « Maison du Calendrier », mais dont la désignation, en réalité, signifie littéralement « Temple de

1. Ce mot doit être pris ici au sens précis qu'a en géométrie le terme de « figures semblables ».

2. Ce point était, non pas précisément *centrum in trigono centri*, suivant une formule connue dans les initiations occidentales, mais, d'une façon équivalente, *centrum in quadrato centri*.

3. On peut trouver d'autres exemples traditionnels d'une semblable « concentration » par degrés successifs, et nous en avons donné ailleurs un qui appartient à la Kabbale hébraïque : « Le Tabernacle de la Sainteté de *Jéhovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VI).

4. Voir *Le Roi du Monde*, et aussi *Aperçus sur l'Initiation*, ch. X.

5. Nous avons donné tout à l'heure un exemple d'une telle identification avec le « Centre du Monde » en ce qui concerne la Terre d'Israël; on peut citer aussi, entre autres, celui de l'ancienne Égypte : suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chêmia* (*Kêmi* ou « terre noire », d'où est venue la désignation de l'alchimie), et la comparent à un cœur » (*Isis et Osiris*, 33; traduction Mario Meunier, p. 116); cette comparaison, quelles que soient les raisons géographiques ou autres qui aient pu en être données exotériquement, ne se justifie en réalité que par une assimilation au véritable « Cœur du Monde ».

6. Voir *Le Roi du Monde*, ch. III, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII. – C'est là ce qu'était le Temple de Jérusalem pour la tradition hébraïque, et c'est pourquoi le Tabernacle ou le Saint des Saints était appelé *mishkan* ou « habitacle divin » ; le Grand-Prêtre seul pouvait y pénétrer pour remplir, comme l'Empereur en Chine, la fonction de « médiateur ».

7. La détermination d'un lieu susceptible de correspondre effectivement à cet « Invariable Milieu » relevait essentiellement de la science traditionnelle que nous avons déjà désignée en d'autres occasions sous le nom de « géographie sacrée ».

la Lumière », ce qui se rattache immédiatement à la remarque que nous venons de faire en dernier lieu ¹. Le caractère *ming* est composé des deux caractères qui représentent le Soleil et la Lune; il exprime ainsi la lumière dans sa manifestation totale, sous ses deux modalités directe et réfléchie tout à la fois, car, bien que la lumière en elle-même soit essentiellement *yang*, elle doit, pour se manifester, revêtir, comme toutes choses, deux aspects complémentaires qui sont *yang* et *yin* l'un par rapport à l'autre, et qui correspondent respectivement au Soleil et à la Lune ², puisque, dans le domaine de la manifestation, le *yang* n'est jamais sans le *yin* ni le *yin* sans le *yang* ³.

Le plan du *Ming-tang* était conforme à celui que nous avons donné plus haut pour la division de l'Empire (fig. 16), c'est-à-dire qu'il comprenait neuf salles disposées exactement comme les neuf provinces; seulement, le *Ming-tang* et ses salles, au lieu d'être des carrés parfaits, furent des rectangles plus ou moins allongés, le rapport des côtés de ces rectangles variant suivant les différentes dynasties, comme la mesure de la hauteur du mât du char dont nous avons parlé précédemment, en raison de la différence des périodes cycliques avec lesquelles ces dynasties étaient mises en correspondance; nous n'entrerons pas ici dans les détails à ce sujet, car le principe seul nous importe présentement ⁴. Le *Ming-tang* avait douze ouvertures sur l'extérieur, trois sur chacun de ses quatre côtés, de sorte que, tandis que les salles du milieu des côtés n'avaient qu'une seule ouverture, les salles d'angle en avaient deux chacune; et ces douze ouvertures correspondaient aux douze mois de l'année: celles de la façade orientale aux trois mois de printemps, celles de la façade méridionale aux trois mois d'été, celles de la façade occidentale aux trois mois d'automne, et celles de la façade septentrionale aux trois mois d'hiver. Ces douze ouvertures formaient donc un Zodiaque ⁵; elles correspondaient ainsi exactement aux douze portes de la « Jérusalem céleste » telle qu'elle est décrite dans l'Apocalypse ⁶, et qui est aussi à la fois le « Centre du Monde » et une image de l'Univers sous le double rapport spatial et temporel ⁷.

L'Empereur accomplissait dans le *Ming-tang*, au cours du cycle annuel, une circumambulation dans le sens « solaire » (voir fig. 14), se plaçant successivement à douze stations correspondant

1. Il y a lieu de rapprocher le sens de cette désignation du *Ming-tang* de la signification identique qui est incluse dans le mot « Loge », ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVI), d'où l'expression maçonnique de « lieu très éclairé et très régulier » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. III). D'ailleurs, le *Ming-tang* et la Loge sont l'un et l'autre des images du *Cosmos* (*Loka*, au sens étymologique de ce terme sanscrit), considéré comme le domaine ou le « champ » de manifestation de la Lumière (cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III). – Il faut encore ajouter ici que le *Ming-tang* est figuré dans les locaux d'initiation de la *Tien-ti-houei* (cf. B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, pp. 138-139 et 170); une des devises principales de celle-ci est: « Détruire l'obscurité (*tsing*), restaurer la lumière (*ming*) », de même que les Maîtres Maçons doivent travailler à « répandre la lumière et rassembler ce qui est éparé »; l'application qui en a été faite dans les temps modernes aux dynasties *Ming* et *Tsing*, par « homophonie », ne représente qu'un but contingent et temporaire assigné à certaines des « émanations » extérieures de cette organisation, travaillant dans le domaine des activités sociales et même politiques.

2. Ce sont, dans la tradition hindoue, les deux yeux de *Vaishwânara*, qui sont respectivement en relation avec les deux courants subtils de la droite et de la gauche, c'est-à-dire avec les deux aspects *yang* et *yin* de la force cosmique dont nous avons parlé plus haut (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII et XXI); la tradition extrême-orientale les désigne aussi comme l'« œil du jour » et l'« œil de la nuit », et il est à peine besoin de faire remarquer que le jour est *yang* et la nuit *yin*.

3. Nous nous sommes déjà amplement expliqué ailleurs sur la signification proprement initiatique de la « Lumière » (*Aperçus sur l'initiation*, notamment ch. IV, XLVI et XLVII); à propos de la Lumière et de sa manifestation « centrale », nous rappellerons aussi ici ce qui a été indiqué plus haut au sujet du symbolisme de l'Étoile flamboyante, représentant l'homme régénéré résidant dans le « Milieu » et placé entre l'équerre et le compas qui, comme la base et le toit du *Ming-tang*, correspondent respectivement à la Terre et au Ciel.

4. Pour ces détails, on pourra voir M. Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 250-275. – La délimitation rituelle d'une aire telle que celle du *Ming-tang* constituait proprement la détermination d'un *templum* au sens primitif et étymologique de ce mot (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XVII).

5. Cette disposition en carré représente, à proprement parler, une projection terrestre du Zodiaque céleste disposé circulairement.

6. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI, et *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX. – Le plan de la « Jérusalem céleste » est également carré.

7. Le temps est d'ailleurs « changé en espace » à la fin du cycle, de sorte que toutes ses phases doivent être alors envisagées en simultanéité (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXIII).

aux douze ouvertures, et où il promulguait les ordonnances (*yue-ling*) convenant aux douze mois; il s'identifiait ainsi successivement aux « douze soleils », qui sont les douze *âdityas* de la tradition hindoue, et aussi les « douze fruits de l'Arbre de Vie » dans le symbolisme apocalyptique ¹. Cette circumambulation s'effectuait toujours avec retour au centre, marquant le milieu de l'année ², de même que, lorsqu'il visitait l'Empire, il parcourait les provinces dans un ordre correspondant et revenait ensuite à sa résidence centrale, et de même aussi que, suivant le symbolisme extrême-oriental, le Soleil, après le parcours d'une période cyclique (qu'il s'agisse d'un jour, d'un mois ou d'une année), revient se reposer sur son arbre, qui, comme l'« Arbre de Vie » placé au centre du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste », est une figuration de l'« Axe du Monde ». On doit voir assez clairement que, en tout cela, l'Empereur apparaissait proprement comme le « régulateur » de l'ordre cosmique même, ce qui suppose d'ailleurs l'union, en lui ou par son moyen, des influences célestes et des influences terrestres, qui, ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, correspondent aussi respectivement, d'une certaine façon, aux déterminations temporelles et spatiales que la constitution du *Ming-tang* mettait en rapport direct les unes avec les autres.

1. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

2. Ce milieu de l'année se situait à l'équinoxe d'automne quand l'année commençait à l'équinoxe de printemps, comme il en fut généralement dans la tradition extrême-orientale (bien qu'il y ait eu à cet égard, à certaines époques, des changements qui ont dû correspondre aux changements d'orientation dont nous avons parlé plus haut), ce qui est d'ailleurs normal en raison de la localisation géographique de cette tradition, puisque l'Orient correspond au printemps ; nous rappelons à ce propos que l'axe Est-Ouest est un axe équinoxial, tandis que l'axe Nord-Sud est un axe solsticial.

Le « Wang » ou le Roi-Pontife

Il nous reste encore d'autres considérations à développer pour achever de faire comprendre ce qu'est dans la tradition extrême-orientale la fonction royale, ou du moins ce qu'on a l'habitude de traduire ainsi, mais d'une façon qui est notoirement insuffisante, car, si le *Wang* est bien effectivement le Roi, au sens propre de ce mot, il est autre chose aussi en même temps. Cela résulte d'ailleurs du symbolisme même du



FIG. 17

caractère *wang* (fig. 17), qui est composé de trois traits horizontaux figurant respectivement, comme ceux des trigrammes dont nous avons parlé plus haut, le Ciel, l'Homme et la Terre, et unis en outre, en leur milieu, par un trait vertical, car, disent les étymologistes, « la fonction du Roi est d'unir », par quoi il faut entendre avant tout, en raison de la position même du trait vertical, unir le Ciel et la Terre. Ce que ce caractère désigne proprement, c'est donc l'Homme en tant que terme médian de la Grande Triade, et envisagé spécialement dans son rôle de « médiateur » ; nous ajouterons, pour plus de précision encore, que l'Homme ne doit pas être considéré ici seulement comme l'« homme primordial », mais bien comme l'« Homme Universel » lui-même, car le trait vertical n'est autre que l'axe qui unit effectivement entre eux tous les états d'existence, tandis que le centre où se situe l'« homme primordial », et qui est marqué dans le caractère par le point de rencontre du trait vertical avec le trait médian horizontal, au milieu de celui-ci, ne se rapporte qu'à un seul état, qui est l'état individuel humain ¹; au surplus, la partie du caractère qui se réfère proprement à l'Homme, comprenant le trait vertical et le trait médian horizontal (puisque les deux traits supérieur et inférieur représentent le Ciel et la Terre), forme la croix, c'est-à-dire le symbole même de l'« Homme Universel » ². D'autre part, cette identification du *Wang* à l'« Homme Universel » se trouve encore confirmée par des textes tels que ce passage de Lao-Tseu : « La Voie est grande ; le Ciel est grand ; la Terre est grande ; le Roi aussi est grand. Au milieu, il y a donc quatre grandes choses, mais le Roi est seul visible » ³.

Si donc le *Wang* est essentiellement l'« Homme Universel », celui qui le représente et qui en remplit la fonction devrait, en principe tout au moins, être un « homme transcendant », c'est-à-dire avoir réalisé le but final des « grands mystères » ; et c'est comme tel qu'il peut, ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, s'identifier effectivement à la « Voie Centrale » ou « Voie du Milieu » (*Tchoung-Tao*), c'est-à-dire à l'axe même, que cet axe soit représenté par le mât du char, par le pilier central du *Ming-tang* ou par tout autre symbole équivalent. Ayant développé toutes ses possibilités aussi bien dans le sens vertical que dans le sens horizontal, il est par là même le « Seigneur des trois

1. M. Granet paraît n'avoir rien compris aux rapports de l'axe et du centre, car il écrit : « La notion de centre est loin d'être primitive ; elle s'est substituée à la notion d'axe » (*La Pensée chinoise*, p. 104). En réalité, les deux symboles ont toujours coexisté, car ils ne sont nullement équivalents et ne peuvent par conséquent se substituer l'un à l'autre ; c'est là un assez bel exemple des méprises auxquelles peut conduire le parti pris de vouloir tout envisager « historiquement ».

2. C'est par cette croix que, pour cette raison, nous avons représenté le terme médian de la Triade dans la figure 6.

3. *Tao-te-king*, ch. XXV. – Remarquons en passant que ce texte suffirait à lui seul pour réfuter l'opinion de ceux des orientalistes qui, prenant tout dans un sens « matériel » et confondant le symbole avec la chose symbolisée, s'imaginent que le Ciel et la Terre de la tradition extrême-orientale ne sont pas autre chose que le ciel et la terre visibles.

mondes »¹, qui peuvent aussi être représentés par les trois traits horizontaux du caractère *wang*²; et il est encore, par rapport au monde humain en particulier, l'« Homme Unique » qui synthétise en lui et exprime intégralement l'Humanité (envisagée à la fois comme nature spécifique, au point de vue cosmique, et comme collectivité des hommes, au point de vue social), de même que l'Humanité, à son tour, synthétise en elle les « dix mille êtres », c'est-à-dire la totalité des êtres de ce monde³. C'est pourquoi il est, comme nous l'avons vu, le « régulateur » de l'ordre cosmique aussi bien que de l'ordre social⁴; et, quand il remplit la fonction de « médiateur », ce sont en réalité tous les hommes, qui la remplissent en sa personne : aussi, en Chine, le *Wang* ou l'Empereur seul pouvait-il accomplir les rites publics correspondant à cette fonction, et notamment offrir le sacrifice au Ciel qui est le type même de ces rites, car c'est là que le rôle du « médiateur » s'affirme de la façon la plus manifeste⁵.

En tant que le *Wang* s'identifie à l'axe vertical, celui-ci est désigné comme la « Voie Royale » (*Wang-Tao*); mais, d'autre part, ce même axe est aussi la « Voie du Ciel » (*Tien-Tao*), comme on le voit par la figure dans laquelle la verticale et l'horizontale représentent respectivement le Ciel et la Terre (fig. 7), de sorte que, en définitive, la « Voie Royale » est identique à la « Voie du Ciel »⁶. D'ailleurs, le *Wang* n'est réellement tel que s'il possède le « mandat du Ciel » (*Tien-ming*)⁷, en vertu duquel il est reconnu légitimement comme son Fils (*Tien-tseu*)⁸; et ce mandat ne peut être reçu que suivant l'axe envisagé dans le sens descendant, c'est-à-dire en sens inverse et réciproque de celui dans lequel s'exercera la fonction « médiatrice », puisque c'est là la direction unique et invariable suivant laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel ». Or ceci suppose, sinon nécessairement la qualité d'« homme transcendant », tout au moins celle d'« homme véritable », résidant effectivement dans l'« Invariable Milieu », car c'est en ce point central seul que l'axe rencontre le domaine de l'état humain⁹.

1. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV. – Si l'on veut noter à cet égard des points de comparaison entre diverses traditions, on peut remarquer que c'est en cette qualité qu'Hermès, qui est d'ailleurs représenté comme « roi » et « pontife » tout à la fois, est appelé *trismegistos* ou « trois fois très grand » ; on peut aussi rapprocher de cette désignation celle de « trois fois puissant », employée dans les « grades de perfection » de la Maçonnerie écossaise, et qui implique proprement la délégation d'un pouvoir devant s'exercer dans les trois mondes.

2. Il suffit pour cela d'un changement de point de vue correspondant à ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du *Tribhuvana* comparé à la Triade extrême-orientale.

3. On remarquera que la qualité de « Seigneur des trois mondes » correspond ici au sens vertical, et celle d'« Homme Unique » au sens horizontal.

4. Le mot *rex*, « roi », exprime étymologiquement la fonction « régulatrice », mais appliquée d'ordinaire uniquement au point de vue social.

5. En fait, le sacrifice au Ciel est offert aussi à l'intérieur des organisations initiatiques, mais, dès lors qu'il ne s'agit pas là de rites publics, il n'y a en cela aucune « usurpation » ; aussi les empereurs, quand ils étaient eux-mêmes des initiés, ne pouvaient avoir qu'une seule attitude, qui était d'ignorer officiellement ces sacrifices, et c'est ce qu'ils firent en effet ; mais quand ils ne furent en réalité que de simples profanes, ils s'efforcèrent parfois de les interdire, plus ou moins vainement d'ailleurs, parce qu'ils ne pouvaient comprendre que d'autres qu'eux étaient effectivement et « personnellement » ce qu'eux-mêmes n'étaient que d'une façon symbolique et dans le seul exercice de la fonction traditionnelle dont ils étaient investis.

6. À propos de la « Voie du Ciel », nous citerons ce texte du *Yi-king* : « Mettre debout la Voie du Ciel s'appelle *yin* avec *yang* ; mettre debout la Voie de la Terre s'appelle mou (*jeou*) avec dur (*jo*) ; mettre debout la Voie de l'Homme s'appelle humanité avec justice (ou bonté avec équité). » C'est, appliquée aux trois termes de la Grande Triade, la neutralisation et l'unification des complémentaires, par laquelle s'obtient le retour à l'indistinction principielle. – Il est à remarquer que les deux complémentaires qui se rapportent à l'Homme coïncident exactement avec les deux colonnes latérales de l'arbre séphirothique de la Kabbale (Miséricorde et Rigueur).

7. Le mot *ming*, « mandat », est homophone de celui qui signifie « lumière », et aussi d'autres mots signifiant « nom » et « destinée ». – « Le pouvoir du Souverain dérive de celui du Principe ; sa personne est choisie par le Ciel » (*Tchoang-tseu*, ch. XII).

8. On se reportera ici à ce que nous avons exposé plus haut sur l'Homme comme « Fils du Ciel et de la Terre ».

9. On admet d'ailleurs que le « mandat du Ciel » peut n'être reçu directement que par le fondateur d'une dynastie, qui le transmet ensuite à ses successeurs; mais, s'il se produit une dégénérescence telle que ceux-ci viennent à le perdre par défaut de « qualification », cette dynastie doit prendre fin et être remplacée par une autre; il y a ainsi, dans l'existence de chaque dynastie, une marche descendante qui, à son degré de localisation dans le temps et dans l'espace, correspond d'une certaine façon à celle des grands cycles de l'humanité terrestre.

Cet axe est encore, suivant un symbolisme commun à la plupart des traditions, le « pont » qui relie, soit la Terre au Ciel comme ici, soit l'état humain aux états supra-individuels, ou encore le monde sensible au monde supra-sensible ; en tout cela, en effet, c'est bien toujours de l'« Axe du Monde » qu'il s'agit, mais envisagé dans sa totalité ou seulement dans quelque'une de ses portions, plus ou moins étendue, suivant le degré de plus ou moins grande universalité auquel ce symbolisme est pris dans les différents cas; on voit d'ailleurs par là que ce « pont » doit être conçu comme essentiellement vertical ¹, et c'est là un point important sur lequel nous reviendrons peut-être dans quelque autre étude. Sous cet aspect, le *Wang* apparaît proprement comme le *Pontifex*, au sens rigoureusement étymologique de ce mot ²; plus précisément encore, du fait de son identification avec l'axe, il est à la fois « celui qui fait le pont » et le « pont » lui-même; et d'ailleurs on pourrait dire que ce « pont », par lequel s'opère la communication avec les états supérieurs, et à travers eux avec le Principe même, ne peut être vraiment établi que par celui qui s'y identifie lui-même d'une façon effective. C'est pourquoi nous pensons que l'expression de « Roi-Pontife » est la seule qui puisse rendre convenablement le terme *Wang*, parce qu'elle est la seule qui exprime complètement la fonction qu'il implique ; et l'on voit ainsi que cette fonction présente un double aspect, car elle est à la fois, en réalité, une fonction sacerdotale et une fonction royale ³.

Ceci se comprend d'ailleurs facilement, car, si le *Wang* est, non pas même un « homme transcendant » comme il doit l'être en principe, mais seulement un « homme véritable », parvenu au terme des « petits mystères », il est, par la situation « centrale » qu'il occupe dès lors effectivement, au-delà de la distinction des deux pouvoirs spirituel et temporel; on pourrait même dire, en termes de symbolisme « cyclique », qu'il est « antérieur » à cette distinction, puisqu'il est réintégré dans l'« état primordial », où aucune fonction spéciale n'est encore différenciée mais qui contient en lui les possibilités correspondant à toutes les fonctions par là même qu'il est la plénitude intégrale de l'état humain ⁴. Dans tous les cas, et même lorsqu'il n'est plus que symboliquement l'« Homme Unique », ce qu'il représente, en vertu du « mandat du Ciel » ⁵, c'est la source même ou le principe commun de ces deux pouvoirs, principe dont l'autorité spirituelle et la fonction sacerdotale dérivent directement, et le pouvoir temporel et la fonction royale indirectement et par leur intermédiaire; ce principe peut en effet être dit proprement « céleste », et de là, par le sacerdoce et la royauté, les influences spirituelles descendent graduellement, suivant l'axe, d'abord au « monde intermédiaire », puis au monde terrestre lui-même ⁶.

Ainsi, lorsque le *Wang* ayant reçu le « mandat du Ciel » directement ou indirectement, s'identifie

1. Cf. *Eç-Çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV) ; on peut citer encore ici, entre autres exemples, le pont *Chinvat* du Mazdéisme.

2. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. IV.

3. On pourrait se demander pourquoi nous ne disons pas plutôt « Pontife-Roi », ce qui semblerait sans doute plus logique à première vue, puisque la fonction « pontificale » ou sacerdotale est supérieure par sa nature à la fonction royale, et qu'on marquerait ainsi sa prééminence en la désignant la première; si nous préférons cependant dire « Roi-Pontife », c'est que, en énonçant la fonction royale avant la fonction sacerdotale (ce qu'on fait d'ailleurs aussi communément et sans même y penser quand on parle des « Rois-Mages »), nous suivons l'ordre traditionnel dont nous avons parlé à propos du terme *yin-yang*, et qui consiste à exprimer l'« extérieur » avant l'« intérieur », car la fonction royale est évidemment d'ordre plus extérieur que la fonction sacerdotale; du reste, dans leurs rapports entre eux, le sacerdoce est *yang* et la royauté *yin*, comme Ananda K. Coomaraswamy l'a fort bien montré dans son ouvrage *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, et comme l'indique d'ailleurs, dans le symbolisme des clefs, la position respectivement verticale et horizontale de celles qui représentent ces deux fonctions, ainsi que le fait que la première est d'or, correspondant au Soleil, et la seconde d'argent, correspondant à la Lune.

4. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. I, et aussi, sur la « remontée » du cycle jusqu'à l'« état primordial » dans les « petits mystères », *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXIX.

5. Il possède alors ce mandat par transmission, comme nous l'avons indiqué précédemment, et c'est ce qui lui permet, dans l'exercice de sa fonction, de tenir la place de l'« homme véritable » et même de l'« homme transcendant », bien qu'il n'ait pas réalisé « personnellement » les états correspondants. – 11 y a là quelque chose de comparable à la transmission de l'influence spirituelle ou *barakah* dans les organisations initiatiques islamiques : par cette transmission, un *Khalifah* peut tenir la place du *Sheikh* et remplir valablement sa fonction, sans pourtant être parvenu effectivement au même état spirituel que celui-ci.

6. Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. IV.

à l'axe envisagé dans le sens ascendant, soit, dans le premier cas, effectivement et par lui-même (et nous rappellerons ici les rites qui représentent cette ascension et que nous avons mentionnés précédemment), soit, dans le second cas, virtuellement et par l'accomplissement de sa fonction seulement (et il est évident que, notamment, un rite tel que celui du sacrifice au Ciel agit dans une direction « ascensionnelle »), il devient pour ainsi dire le « canal » par lequel les influences descendent du Ciel vers la Terre ¹. On voit ici, dans l'action de ces influences spirituelles, un double mouvement alternatif, ascendant et descendant tour à tour, auquel correspond, dans l'ordre inférieur des influences psychiques ou subtiles, le double courant de la force cosmique dont il a été question plus haut; mais il faut avoir bien soin de remarquer que, en ce qui concerne les influences spirituelles, ce mouvement s'effectue suivant l'axe même ou la « Voie du Milieu », car, comme le dit le *Yi-king*, « la Voie du Ciel est *yin* avec *yang* », les deux aspects complémentaires étant alors indissolublement unis dans cette même direction « centrale », tandis que, dans le domaine psychique qui est plus éloigné de l'ordre principliel, la différenciation du *yang* et du *yin* détermine la production de deux courants distincts, représentés par les divers symboles dont nous avons déjà parlé, et qui peuvent être décrits comme occupant respectivement la « droite » et la « gauche » par rapport à la « Voie du Milieu » ².

1. En parlant ici de « canal », nous faisons allusion à un symbolisme qui se rencontre expressément dans différentes traditions; nous rappellerons à cet égard, non seulement les *nâdîs* ou « canaux » par lesquels, suivant la tradition hindoue, les courants de la force subtile circulent dans l'être humain, mais aussi et surtout, dans la Kabbale hébraïque, les « canaux » de l'arbre séphirothique, par lesquels, précisément, les influences spirituelles se répandent et se communiquent d'un monde à un autre.

2. La « Voie du Milieu » correspond, dans l'ordre « microcosmique », à l'artère subtile *sushumnâ* de la tradition hindoue, qui aboutit au *Brahma-randhra* (représenté par le point où le mât du char sort du dais, ou le pilier central du *stûpa* du dôme), et, dans l'ordre « macrocosmique », au « rayon solaire » appelé également *sushumna* et avec lequel cette artère est en communication constante; les deux courants contraires de la force cosmique ont pour correspondance dans l'être humain, comme nous l'avons déjà dit, les deux *nâdîs* de droite et de gauche, *idâ* et *pingalâ* (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX). – On pourra aussi faire un rapprochement avec la distinction des deux « voies » tantriques de droite et de gauche dont nous avons parlé à propos du *vajra*, et qui, étant représentées par une simple inclinaison du symbole axial dans un sens ou dans l'autre, apparaissent ainsi comme n'étant en réalité que des spécifications secondaires de la « Voie du Milieu ».

L'homme véritable et l'homme transcendant

Dans ce qui précède, nous avons parlé constamment de l'« homme véritable » et de l'« homme transcendant », mais il nous faut encore apporter à cet égard quelques précisions complémentaires; et, tout d'abord, nous ferons remarquer que l'« homme véritable» (*tchenn-jen*) a été lui-même appelé par certains « homme transcendant », mais que cette désignation est plutôt impropre, puisqu'il est seulement celui qui a atteint la plénitude de l'état humain, et que ne peut être dit véritablement « transcendant » que ce qui est au-delà de cet état. C'est pourquoi il convient de réserver cette dénomination d'« homme transcendant » à celui qu'on a appelé parfois « homme divin » ou « homme spirituel » (*cheun-jen*), c'est-à-dire à celui qui, étant parvenu à la réalisation totale et à l'« Identité Suprême », n'est plus à proprement parler un homme, au sens individuel de ce mot, puisqu'il a dépassé l'humanité et est entièrement affranchi de ses conditions spécifiques ¹, aussi bien que de toutes les autres conditions limitatives de quelque état d'existence que ce soit ². Celui-là est donc devenu effectivement l'« Homme Universel », tandis qu'il n'en est pas ainsi pour l'« homme véritable », qui est seulement identifié en fait à l'« homme primordial »; cependant, on peut dire que celui-ci est déjà tout au moins virtuellement l'« Homme Universel », en ce sens que, dès lors qu'il n'a plus à parcourir d'autres états en mode distinctif, puisqu'il est passé de la circonférence au centre ³, l'état humain devra nécessairement être pour lui l'état central de l'être total, bien qu'il ne le soit pas encore d'une façon effective ⁴.

L'« homme transcendant » et l'« homme véritable », correspondant respectivement au terme des « grands mystères » et à celui des « petits mystères », sont les deux plus hauts degrés de la hiérarchie taoïste; celle-ci comprend en outre trois autres degrés inférieurs à ceux-là ⁵, qui représentent naturellement des étapes contenues dans le cours des « petits mystères » ⁶, et qui sont, dans l'ordre descendant, l'« homme de la Voie », c'est-à-dire celui qui est dans la Voie (*Tao-jen*), l'« homme doué » (*tcheu-jen*), et enfin l'« homme sage » (*cheng-jen*), mais d'une « sagesse » qui, tout en étant quelque chose de plus que la « science », n'est pourtant encore que d'ordre extérieur. En effet, ce degré le plus bas de la hiérarchie taoïste coïncide avec le degré le plus élevé de la hiérarchie confucianiste, établissant ainsi la continuité entre elles, ce qui est conforme aux rapports normaux du Taoïsme et du Confucianisme en tant qu'ils constituent respectivement le côté ésotérique et le côté exotérique d'une même tradition : le premier a ainsi son point de départ là même où s'arrête le second. La hiérarchie confucianiste, de son côté, comprend trois degrés, qui sont, dans l'ordre ascendant, le « lettré » (*cheu*) ⁷, le « savant » (*hien*) et le « sage » (*cheng*), et il est dit : « Le *cheu* regarde (c'est-à-dire prend pour modèle) le *hien*, le *hien* regarde le *cheng*, le *cheng* regarde le Ciel », car, du point-limite entre les deux domaines exotérique et ésotérique où ce dernier se trouve placé, tout ce qui est au-dessus de lui se confond en quelque sorte, dans sa « perspective », avec le Ciel lui-même.

Ce dernier point est particulièrement important pour nous, parce qu'il nous permet de comprendre comment il paraît se produire parfois une certaine confusion entre le rôle de l'« homme transcendant » et celui de l'« homme véritable » : ce n'est pas seulement, en effet, parce que, comme nous le disions tout à l'heure, ce dernier est virtuellement ce que le premier est effectivement ni parce qu'il y a, entre les « petits mystères » et les « grands mystères », une certaine correspondance que représente, dans le symbolisme hermétique, l'analogie des opérations qui aboutissent respectivement à l'« œuvre au

1. Nous renverrons ici à ce qui a été dit plus haut de l'espèce à propos des rapports de l'être et du milieu.

2. « Dans le corps d'un homme, il n'est plus un homme... Infiniment petit est ce par quoi il est encore un homme (la « trace » dont nous parlerons plus loin), infiniment grand est ce par quoi il est un avec le Ciel » (*Tchoang-tseu*, ch. V).

3. C'est ce que le Bouddhisme exprime par le terme *anâgamî*, c'est-à-dire « celui qui ne retourne pas » à un autre état de manifestation (cf. *Aperçus sur V Initiation*, ch. XXXIX).

4. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII.

5. Ces degrés se trouvent mentionnés notamment dans un texte taoïste datant du IV^e ou V^e siècle de l'ère chrétienne (*Wen-tseu*, VII, 18).

6. On remarquera que, par contre, les étapes qui peuvent exister dans les « grands mystères » ne sont pas énoncées distinctement, car elles sont proprement « indescriptibles » dans les termes du langage humain.

7. Dans ce degré est comprise toute la hiérarchie des fonctionnaires officiels, qui ne correspond ainsi qu'à ce qu'il y a de plus extérieur dans l'ordre exotérique lui-même.

blanc » et à l'« œuvre au rouge » ; il y a encore là quelque chose de plus. C'est que le seul point de l'axe qui se situe dans le domaine de l'état humain est le centre de cet état, de telle sorte que, pour qui n'est pas parvenu à ce centre, l'axe lui-même n'est pas perceptible directement, mais seulement par ce point qui est sa « trace » sur le plan représentatif de ce domaine; cela revient, en d'autres termes, à ce que nous avons déjà dit, qu'une communication directe avec les états supérieurs de l'être, s'effectuant suivant l'axe, n'est possible que du centre même; pour le reste du domaine humain, il ne peut y avoir qu'une communication indirecte, par une sorte de réfraction à partir de ce centre. Ainsi, d'une part, l'être qui est établi au centre, sans s'être identifié à l'axe, peut jouer réellement, par rapport à l'état humain, le rôle de « médiateur » que l'« Homme Universel » joue pour la totalité des états; et, d'autre part, celui qui a dépassé l'état humain, en s'élevant par l'axe aux états supérieurs, est par là même « perdu de vue », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour tous ceux qui sont dans cet état et ne sont pas encore parvenus à son centre, y compris ceux qui possèdent des degrés initiatiques effectifs, mais inférieurs à celui de l'« homme véritable ». Ceux-là n'ont dès lors aucun moyen de distinguer l'« homme transcendant » de l'« homme véritable », car, de l'état humain, l'« homme transcendant » ne peut être aperçu que par sa « trace »¹, et cette « trace » est identique à la figure de l'« homme véritable » ; de ce point de vue, l'un est donc réellement indiscernable de l'autre.

Ainsi, aux yeux des hommes ordinaires, et même des initiés qui n'ont pas achevé le cours des « petits mystères », non seulement l'« homme transcendant », mais aussi l'« homme véritable », apparaît comme le « mandataire » ou le représentant du Ciel, qui se manifeste à eux à travers lui en quelque sorte, car son action, ou plutôt son influence, par là même qu'elle est « centrale » (et ici l'axe ne se distingue pas du centre qui en est la « trace »), imite l'« Activité du Ciel », ainsi que nous l'avons déjà expliqué précédemment, et l'« incarne » pour ainsi dire à l'égard du monde humain. Cette influence, étant « non-agissante », n'implique aucune action extérieure : du centre, l'« Homme Unique », exerçant la fonction du « moteur immobile », commande toutes choses sans intervenir en aucune, comme l'Empereur, sans sortir du *Ming-tang*, ordonne toutes les régions de l'Empire et règle le cours du cycle annuel, car « se concentrer dans le non-agir, c'est là la Voie du Ciel »². « Les anciens souverains, s'abstenant de toute action propre, laissaient le Ciel gouverner par eux... Au faite de l'Univers, le Principe influence le Ciel et la Terre, lesquels transmettent à tous les êtres cette influence, qui, devenue dans le monde des hommes bon gouvernement, fait éclore les talents et les capacités. En sens inverse, toute prospérité vient du bon gouvernement, dont l'efficace dérive du Principe, par l'intermédiaire du Ciel et de la Terre. C'est pourquoi, les anciens souverains ne désirant rien, le monde était dans l'abondance³; ils n'agissaient pas, et toutes choses se modifiaient suivant la norme⁴; ils restaient abîmés dans leur méditation, et le peuple se tenait dans l'ordre le plus parfait. C'est ce que l'adage antique résume ainsi : pour celui qui s'unit à l'Unité, tout prospère ; à celui qui n'a aucun intérêt propre, même les génies sont soumis. »⁵. On doit donc comprendre que, du point de vue humain, il n'y a aucune distinction apparente entre l'« homme transcendant » et l'« homme véritable » (bien qu'en réalité il n'y ait aucune commune mesure entre eux, non plus qu'entre l'axe et un de ses points), puisque ce qui les différencie est précisément ce qui est au-delà de l'état humain, de sorte que, s'il se manifeste dans cet état (ou plutôt par rapport à cet état, car il est évident que cette manifestation n'implique aucunement un « retour » aux conditions limitatives de l'individualité humaine), l'« homme transcendant » ne peut y apparaître autrement que comme un « homme véritable »⁶. Il n'en est pas moins vrai, assurément, que, entre l'état total et inconditionné qui est celui de l'« homme transcendant », identique à l'« Homme Universel », et un état conditionné

1. Cette « trace » est ce qu'on appellerait, en langage traditionnel occidental, *vestigium pedis* ; nous ne faisons qu'indiquer ce point en passant, car il y a là tout un symbolisme qui demanderait encore d'amples développements.

2. *Tchoang-tseu*, ch. XI.

3. Il y a quelque chose de comparable à ceci dans la notion occidentale de l'Empereur suivant la conception de Dante, qui voit dans la « cupidité » le vice initial de tout mauvais gouvernement (cf. notamment *Convito*, IV, 4).

4. De même, dans la tradition hindoue, le *Chakravartī* ou « monarque universel » est littéralement « celui qui fait tourner la roue », sans participer lui-même à son mouvement.

5. *Tchoang-tseu*, ch. XII.

6. Ceci peut achever d'expliquer ce que nous avons dit ailleurs à propos des *Çûfis* et des Rose-Croix (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXVIII).

quelconque, individuel ou supra-individuel, si élevé qu'il puisse être, aucune comparaison n'est possible lorsqu'on les envisage tels qu'ils sont vraiment en eux-mêmes ; mais nous parlons seulement ici de ce que sont les apparences au point de vue de l'état humain. Du reste, d'une façon plus générale et à tous les niveaux des hiérarchies spirituelles, qui ne sont pas autre chose que les hiérarchies initiatiques effectives, c'est seulement à travers le degré qui lui est immédiatement supérieur que chaque degré peut percevoir tout ce qui est au-dessus de lui indistinctement et en recevoir les influences ; et, naturellement, ceux qui ont atteint un certain degré peuvent toujours, s'ils le veulent et s'il y a lieu, se « situer » à n'importe quel degré inférieur à celui-là, sans être aucunement affectés par cette « descente » apparente, puisqu'ils possèdent *a fortiori* et comme « par surcroît » tous les états correspondants, qui en somme ne représentent plus pour eux qu'autant de « fonctions » accidentelles et contingentes ¹. C'est ainsi que l'« homme transcendant » peut remplir, dans le monde humain, la fonction qui est proprement celle de l'« homme véritable », tandis que, d'autre part et inversement, l'« homme véritable » est en quelque sorte, pour ce même monde, comme le représentant ou le « substitut » de l'« homme transcendant ».

1. Cf. *Les États multiples de l'être*, ch. XIII. – « Dans toute constitution hiérarchique, les ordres supérieurs possèdent la lumière et les facultés des ordres inférieurs, sans que ceux-ci aient réciproquement la perfection de ceux-là » (saint Denys l'Aréopagite, *De la Hiérarchie céleste*, ch. V).

« Deus », « Homo », « Natura »

Nous comparerons encore à la Grande Triade extrême-orientale un autre ternaire, qui appartient originellement aux conceptions traditionnelles occidentales, telles qu'elles existaient au moyen âge, et qui est d'ailleurs connu même dans l'ordre exotérique et simplement « philosophique » : ce ternaire est celui qui s'énonce habituellement par la formule *Deus, Homo, Natura*. On voit généralement dans ses trois termes les objets auxquels peuvent être rapportées les différentes connaissances que, dans le langage de la tradition hindoue, on appellerait « non-suprêmes », c'est-à-dire en somme tout ce qui n'est pas la connaissance métaphysique pure et transcendante. Ici, le terme moyen, c'est-à-dire l'Homme, est manifestement le même que dans la Grande Triade ; mais il nous faut voir de quelle façon et dans quelle mesure les deux autres termes, désignés comme « Dieu » et la « Nature », correspondent respectivement au Ciel et à la Terre.

Il faut bien remarquer, tout d'abord, que Dieu, dans ce cas, ne peut être envisagé comme le Principe tel qu'il est en soi, car celui-ci, étant au-delà de toute distinction, ne peut entrer en corrélation avec quoi que ce soit, et la façon dont le ternaire se présente implique une certaine corrélation, et même une sorte de complémentarisme, entre Dieu et la Nature; il s'agit donc nécessairement d'un point de vue que l'on peut dire plutôt « immanent » que « transcendant » par rapport au Cosmos, dont ces deux termes sont comme les deux pôles, qui, même s'ils sont en dehors de la manifestation, ne peuvent cependant être considérés distinctement que du point de vue de celle-ci. D'ailleurs, dans cet ensemble de connaissances qu'on désignait par le terme général de « philosophie », suivant l'acception ancienne de ce mot, Dieu était seulement l'objet de ce qu'on appelait « théologie rationnelle », pour la distinguer de la « théologie révélée », qui, à la vérité, est bien encore « non-suprême », mais qui du moins représente la connaissance du Principe dans l'ordre exotérique et spécifiquement religieux, c'est-à-dire dans la mesure où elle est possible en tenant compte à la fois des limites inhérentes au domaine correspondant et des formes spéciales d'expression dont la vérité doit se revêtir pour s'adapter à ce point de vue particulier. Or ce qui est « rationnel », c'est-à-dire ce qui ne relève que de l'exercice des facultés individuelles humaines, ne saurait évidemment atteindre en aucune façon le Principe même, et ne peut, dans les conditions les plus favorables ¹, saisir que son rapport avec le Cosmos ². Dès lors, il est facile de voir que, sous la réserve de la différence des points de vue dont il y a toujours lieu de tenir compte en pareil cas, ceci coïncide précisément avec ce qui est désigné comme le Ciel par la tradition extrême-orientale, puisque, de l'Univers manifesté, le Principe, selon celle-ci, ne peut être atteint d'une certaine façon que par et à travers le Ciel ³, car « le Ciel est l'instrument du Principe » ⁴.

D'autre part, si l'on entend la Nature dans son sens premier, c'est-à-dire comme la Nature primordiale et indifférenciée qui est la racine de toutes choses (la *Mûla-Prakriti* de la tradition hindoue), il va de soi qu'elle s'identifie à la Terre de la tradition extrême-orientale; mais ce qui apporte ici une complication, c'est que, quand on parle de la Nature comme objet de connaissance,

1. Ces conditions sont réalisées lorsqu'il s'agit d'un exotérisme traditionnel authentique, par opposition aux conceptions purement profanes telles que celles de la philosophie moderne.

2. Rapport de subordination du Cosmos à l'égard du Principe, bien entendu, et non pas rapport de corrélation ; il importe de le remarquer pour éviter jusqu'à la moindre apparence de contradiction avec ce que nous avons dit un peu plus haut.

3. C'est pourquoi, suivant la « perspective » de la manifestation, le Principe apparaît comme le « faite du Ciel » (*Tien-ki*), ainsi que nous l'avons dit précédemment. – Il est assez curieux de noter que les missionnaires chrétiens, lorsqu'ils veulent traduire « Dieu » en chinois, le rendent toujours, soit par *Tien*, soit par *Chang-ti*, le « Souverain d'en haut », qui est, sous une autre dénomination, la même chose que le Ciel; cela semblerait indiquer, probablement sans qu'ils en aient clairement conscience, que, pour eux, le point de vue « théologique » lui-même, au sens le plus propre et le plus complet de ce mot, ne va pas réellement jusqu'au Principe; ils ont d'ailleurs sans doute tort en cela, mais en tout cas, ils montrent par là les limitations effectives de leur propre mentalité et leur incapacité à distinguer les différents sens que le mot « Dieu » peut avoir dans les langues occidentales, à défaut de termes plus précis comme ceux qui existent dans les traditions orientales. – Au sujet du *Chang-ti*, nous citerons ce texte : « Ciel et Souverain, c'est tout un : on dit Ciel quand on parle de son être ; on dit Souverain quand on parle de son gouvernement. Son être étant immense, on l'appelle Splendide Ciel ; le siège de son gouvernement étant en haut, on l'appelle Sublime Souverain » (Commentaire du *Tcheou-li*).

4. *Tchoang-tseu*, ch. XI.

on la prend d'ordinaire en un sens moins strict et plus étendu que celui-là, et on y rapporte l'étude de tout ce qu'on peut appeler la nature manifestée, c'est-à-dire de tout ce qui constitue l'ensemble même du milieu cosmique tout entier ¹. On pourrait justifier cette extension, jusqu'à un certain point, en disant que cette nature est envisagée alors sous l'aspect « substantiel » plutôt que sous l'aspect « essentiel », ou que, comme dans le *Sânkhya* hindou, les choses y sont regardées proprement comme les productions de *Prakriti*, en réservant pour ainsi dire l'influence de *Purusha*, sans laquelle, cependant, aucune production ne pourrait être réalisée effectivement, car, à partir de la seule puissance pure, rien ne saurait évidemment passer de la puissance à l'acte; peut-être y a-t-il en effet, dans cette façon d'envisager les choses, un caractère inhérent au point de vue même de la « physique » ou « philosophie naturelle » ². Pourtant, une justification plus complète peut être tirée de la remarque que l'ensemble du milieu cosmique est regardé comme formant, par rapport à l'homme, le « monde extérieur »; en effet, il ne s'agit alors que d'un simple changement de niveau, si l'on peut dire, répondant plus proprement au point de vue humain, car, d'une façon relative tout au moins, tout ce qui est « extérieur » peut être dit « terrestre », de même que tout ce qui est « intérieur » peut être dit « céleste ». Nous pouvons encore nous souvenir ici de ce que nous avons exposé au sujet du Soufre, du Mercure et du Sel : ce qui est « divin », étant nécessairement « intérieur » à toutes choses ³, agit, par rapport à l'homme, à la façon d'un principe « sulfureux » ⁴, tandis que ce qui est « naturel », constituant l'« ambiance », joue par là même le rôle d'un principe « mercuriel », comme nous l'avons expliqué en parlant des rapports de l'être avec le milieu; et l'homme, produit du « divin » et de la « nature » tout à la fois, se trouve situé ainsi, comme le Sel, à la limite commune de cet « intérieur » et de cet « extérieur », c'est-à-dire, en d'autres termes, au point où se rencontrent et s'équilibrent les influences célestes et les influences terrestres ⁵.

Dieu et la Nature, envisagés ainsi comme corrélatifs ou comme complémentaires (et, bien entendu, il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons dit tout d'abord sur la façon limitée dont le terme « Dieu » doit être entendu ici, afin d'éviter, d'une part, tout « panthéisme », et, d'autre part, toute « association » au sens du mot arabe *shirk*) ⁶, apparaissent respectivement comme le principe actif et le principe passif de la manifestation, ou comme l'« acte » et la « puissance » au sens aristotélicien de ces deux termes : acte pur et puissance pure par rapport à la totalité de la manifestation universelle ⁷, acte relatif et puissance relative à tout autre niveau plus déterminé et plus restreint que celui-là, c'est-à-dire toujours, en somme, « essence » et « substance » dans les différentes acceptions que nous avons expliquées en maintes occasions. Pour marquer ce caractère respectivement actif et passif, on emploie aussi, d'une façon équivalente, les expressions de *Natura naturans* et *Natura*

1. L'emploi du même mot « nature » dans les deux sens, dans les langues occidentales, tout en étant d'ailleurs inévitable, n'est pas sans produire certaines confusions ; en arabe, la Nature primordiale est *El-Fitrah*, tandis que la nature manifestée est *et-tabiyah*.

2. Nous prenons ici le mot « physique » au sens ancien et étymologique de « science de la nature » en général ; mais, en anglais, l'expression *natural philosophy*, qui en était originairement synonyme, a servi longtemps dans les temps modernes, et au moins jusqu'à Newton, à désigner même la « physique » au sens restreint et « spécialisé » où on l'entend d'ordinaire à notre époque.

3. On pourra se rappeler à ce propos la parole de l'Évangile : « *Regnum Dei intra vos est.* »

4. Nous retrouvons ici le double sens du mot grec *theion*.

5. Naturellement, ces considérations, qui relèvent proprement de l'hermétisme, vont beaucoup plus loin que la simple philosophie exotérique ; mais c'est que celle-ci a en effet besoin, par là même qu'elle n'est qu'exotérique, d'être justifiée par quelque chose qui la dépasse.

6. C'est en ce sens que « Dieu » et la « Nature » se trouvent inscrits en quelque sorte symétriquement dans les symboles du 14^e degré de la Maçonnerie écossaise.

7. On voit par là que la définition bien connue de Dieu comme « acte pur » s'applique en réalité, non pas à l'Être même comme certains le croient, mais seulement au pôle actif de la manifestation ; en termes extrême-orientaux, on dirait qu'elle se rapporte à *Tien* et non à *Tai-ki*.

naturata ¹, dans lesquelles le terme *Natura*, au lieu de ne s'appliquer qu'au principe passif comme précédemment, désigne à la fois et symétriquement les deux principes immédiats du « devenir » ². Ici encore, nous rejoignons la tradition extrême-orientale, suivant laquelle c'est par le *yang* et le *yin*, donc par le Ciel et la Terre, que tous les êtres sont modifiés, et, dans le monde manifesté, « la révolution des deux principes *yin* et *yang* (correspondant aux actions et réactions réciproques des influences célestes et terrestres) gouverne toutes choses » ³. « Les deux modalités de l'être (*yin-yang*) s'étant différenciées dans l'Être primordial (*Tai-ki*), leur révolution commença, et la modification cosmique s'ensuivit. L'apogée du *yin* (condensé dans la Terre), c'est la passivité tranquille ; l'apogée du *yang* (condensé dans le Ciel), c'est l'activité féconde. La passivité de la Terre s'offrant au Ciel, l'activité du Ciel s'exerçant sur la Terre, des deux naquirent tous les êtres. Force invisible, l'action et la réaction du binôme Ciel-Terre produit toute modification. Commencement et cessation, plénitude et vide ⁴, révolutions astronomiques (cycles temporels), phases du Soleil (saisons) et de la Lune, tout cela est produit par cette cause unique, que personne ne voit, mais qui fonctionne toujours. La vie se développe vers un but, la mort est un retour vers un terme. Les genèses et les dissolutions (condensations et dissipations) se succèdent sans cesse, sans qu'on en sache l'origine, sans qu'on en voie le terme (origine et terme étant l'un et l'autre cachés dans le Principe). L'action et la réaction du Ciel et de la Terre sont l'unique moteur de ce mouvement » ⁵, qui, à travers la série indéfinie des modifications, conduit les êtres à la « transformation » finale ⁶ qui les ramène au Principe un dont ils sont issus.

1. Les historiens de la philosophie ont assez généralement l'habitude d'attribuer ces expressions à Spinoza ; mais c'est là une erreur, car, s'il est vrai que celui-ci les a employées en effet, en les accommodant d'ailleurs à ses conceptions particulières, il n'en est certes pas l'auteur et elles remontent beaucoup plus loin en réalité. – Quand on parle de *Natura* sans spécifier autrement, c'est presque toujours de la *Natura naturata* qu'il s'agit, bien que parfois ce terme puisse aussi comprendre à la fois la *Natura naturans* et la *Natura naturata* ; dans ce dernier cas, il n'a pas de corrélatif car il n'y a hors de lui que le Principe d'une part et la manifestation de l'autre, tandis que, dans le premier cas, c'est proprement la *Natura* du ternaire que nous venons d'envisager.

2. Le mot *natura* en latin, de même que son équivalent *phusis* en grec, contient essentiellement l'idée de « devenir » : la nature manifestée est « ce qui devient », les principes dont il s'agit ici sont « ce qui fait devenir ».

3. *Lie-tseu*.

4. Il s'agit proprement ici du « vide de forme », c'est-à-dire de l'état informel.

5. *Tchoang-tseu*, ch. XXI.

6. C'est la « sortie du Cosmos » à laquelle nous avons fait allusion à propos de l'extrémité du mât dépassant le dais du char.

Déformations philosophiques modernes

Au début de la philosophie moderne, Bacon regarde encore les trois termes *Deus, Homo, Natura* comme constituant trois objets de connaissance distincts, auxquels il fait correspondre respectivement les trois grandes divisions de la « philosophie » ; seulement, il attribue une importance prépondérante à la « philosophie naturelle » ou science de la Nature, conformément à la tendance « expérimentaliste » de la mentalité moderne, qu'il représente à cette époque, comme Descartes, de son côté, en représente surtout la tendance « rationaliste »¹. Ce n'est encore, en quelque sorte, qu'une simple question de « proportions »² ; il était réservé au XIX^e siècle de voir paraître, en ce qui concerne ce même ternaire, une déformation assez extraordinaire et inattendue : nous voulons parler de la prétendue « loi des trois états » d'Auguste Comte ; mais, comme le rapport de celle-ci avec ce dont il s'agit peut ne pas sembler évident au premier abord, quelques explications à ce sujet ne seront peut-être pas inutiles, car il y a là un exemple assez curieux de la façon dont l'esprit moderne peut dénaturer une donnée d'origine traditionnelle, lorsqu'il s'avise de s'en emparer au lieu de la rejeter purement et simplement.

L'erreur fondamentale de Comte, à cet égard, est de s'imaginer que, quel que soit le genre de spéculation auquel l'homme s'est livré, il ne s'est jamais proposé rien d'autre que l'explication des phénomènes naturels ; partant de ce point de vue étroit, il est forcément amené à supposer que toute connaissance, de quelque ordre qu'elle soit, représente simplement une tentative plus ou moins imparfaite d'explication de ces phénomènes. Joignant alors à cette idée préconçue une vue tout à fait fantaisiste de l'histoire, il croit découvrir, dans des connaissances différentes qui ont toujours coexisté en réalité, trois types d'explication qu'il considère comme successifs, parce que, les rapportant à tort à un même objet, il les trouve naturellement incompatibles entre eux ; il les fait donc correspondre à trois phases qu'aurait traversées l'esprit humain au cours des siècles, et qu'il appelle respectivement « état théologique », « état métaphysique » et « état positif ». Dans la première phase, les phénomènes seraient attribués à l'intervention d'agents surnaturels ; dans la seconde, ils seraient rapportés à des forces naturelles, inhérentes aux choses et non plus transcendantes par rapport à elles ; enfin, la troisième serait caractérisée par la renonciation à la recherche des « causes », qui serait alors remplacée par celle des « lois », c'est-à-dire de rapports constants entre les phénomènes. Ce dernier « état », que Comte regarde d'ailleurs comme le seul définitivement valable, représente assez exactement la conception relative et bornée qui est en effet celle des sciences modernes ; mais tout ce qui concerne les deux autres « états » n'est véritablement qu'un amas de confusions ; nous ne l'examinerons pas en détail, ce qui serait de fort peu d'intérêt, et nous nous contenterons d'en dégager les points qui sont en rapport direct avec la question que nous envisageons présentement.

Comte prétend que, dans chaque phase, les éléments d'explication auxquels il est fait appel se seraient coordonnés graduellement, de façon à aboutir en dernier lieu à la conception d'un principe unique les comprenant tous : ainsi, dans l'« état théologique », les divers agents surnaturels, d'abord conçus comme indépendants les uns des autres, auraient été ensuite hiérarchisés, pour se synthétiser finalement dans l'idée de Dieu³. De même, dans le soi-disant « état métaphysique », les notions des différentes forces naturelles auraient tendu de plus en plus à se fondre dans celle d'une « entité » unique, désignée comme la « Nature »⁴ ; on voit d'ailleurs par là que Comte ignorait totalement ce

1. Descartes aussi, d'ailleurs, s'attache surtout à la « physique » ; mais il prétend la construire par raisonnement déductif, sur le modèle des mathématiques, tandis que Bacon veut au contraire l'établir sur une base tout expérimentale.

2. À part, bien entendu, les réserves qu'il y aurait lieu de faire sur la façon toute profane dont les sciences sont déjà conçues alors ; mais nous parlons seulement ici de ce qui est reconnu comme objet de connaissance, indépendamment du point de vue sous lequel il est envisagé.

3. Ces trois phases secondaires sont désignées par Comte sous les noms de « fétichisme », de « polythéisme » et de « monothéisme » ; il est à peine besoin de dire ici que, tout au contraire, c'est le « monothéisme », c'est-à-dire l'affirmation du Principe un, qui est nécessairement à l'origine ; et même, en réalité, ce « monothéisme » seul a existé toujours et partout, sauf du fait de l'incompréhension du vulgaire et dans un état d'extrême dégénérescence de certaines formes traditionnelles.

4. Comte suppose d'ailleurs que, partout où il est ainsi parlé de la « Nature », celle-ci doit être plus ou moins « personnifiée », comme elle le fut en effet dans certaines déclamations philosophico-littéraires du XVIII^e siècle.

qu'est la métaphysique, car, dès lors qu'il est question de « Nature » et de forces naturelles, c'est évidemment de « physique » qu'il s'agit et non point de « métaphysique »; il lui aurait suffi de se reporter à l'étymologie des mots pour éviter une si grossière méprise. Quoi qu'il en soit, nous voyons ici Dieu et la Nature, considérés non plus comme deux objets de connaissance, mais seulement comme deux notions auxquelles conduisent les deux premiers des trois genres d'explication envisagés dans cette hypothèse ¹; il reste l'Homme, et il est peut-être un peu plus difficile de voir comment il joue le même rôle à l'égard du troisième, mais pourtant il en est bien ainsi en réalité.

Cela résulte en effet de la façon dont Comte envisage les différentes sciences : pour lui, elles sont arrivées successivement à l'« état positif » dans un certain ordre, chacune d'elles étant préparée par celles qui la précèdent et sans lesquelles elle n'aurait pu se constituer. Or la dernière de toutes les sciences suivant cet ordre, celle par conséquent à laquelle toutes les autres aboutissent et qui représente ainsi le terme et le sommet de la connaissance dite « positive », science que Comte s'est lui-même donné en quelque sorte pour « mission » de constituer, est celle à laquelle il a attribué le nom assez barbare de « sociologie », passé depuis lors dans l'usage courant; et cette « sociologie » est proprement la science de l'Homme, ou, si l'on préfère, de l'Humanité, envisagée naturellement au seul point de vue « social »; d'ailleurs, pour Comte, il ne peut y avoir d'autre science de l'Homme que celle-là, car il croit que tout ce qui caractérise spécialement l'être humain et lui appartient en propre, à l'exclusion des autres êtres vivants, procède uniquement de la vie sociale. Il était dès lors parfaitement logique, quoi que certains aient pu en dire, qu'il aboutît là où il a abouti en fait : poussé par le besoin plus ou moins conscient de réaliser une sorte de parallélisme entre l'« état positif » et les deux autres « états » tels qu'il se les représentait, il en a vu l'achèvement dans ce qu'il a appelé la « religion de l'Humanité » ². Nous voyons donc ici, comme terme « idéal » des trois « états » respectivement, Dieu, la Nature et l'Humanité ; nous n'y insisterons pas davantage, car cela suffit en somme pour montrer que la trop fameuse « loi des trois états » provient bien réellement d'une déformation et d'une application faussée du ternaire *Deus, Homo, Natura*, et ce qui est plutôt étonnant c'est qu'il ne paraît pas que personne ne s'en soit jamais aperçu.

1. Il est bien évident que ce n'est en effet qu'une simple hypothèse, et même une hypothèse fort mal fondée, que Comte affirme ainsi « dogmatiquement » en lui donnant abusivement le nom de « loi ».

2. L'« Humanité », conçue comme la collectivité de tous les hommes passés, présents et futurs, est chez lui une véritable « personnification », car, dans la partie pseudo-religieuse de son œuvre, il l'appelle le « Grand Être » ; on pourrait voir là comme une sorte de caricature profane de l'« Homme Universel ».

Providence, Volonté, Destin

Pour compléter ce que nous avons dit du ternaire *Deus, Homo, Natura*, nous parlerons quelque peu d'un autre ternaire qui lui correspond manifestement terme à terme : c'est celui qui est formé par la Providence, la Volonté et le Destin, considérés comme les trois puissances qui régissent l'Univers manifesté. Les considérations relatives à ce ternaire ont été développées surtout, dans les temps modernes, par Fabre d'Olivet ¹, sur des données d'origine pythagoricienne; il se réfère d'ailleurs aussi secondairement, à diverses reprises, à la tradition chinoise ², d'une façon qui implique qu'il en a reconnu l'équivalence avec la Grande Triade. « L'homme, dit-il, n'est ni un animal ni une intelligence pure ; c'est un être mitoyen, placé entre la matière et l'esprit, entre le Ciel et la Terre, pour en être le lien »; et l'on peut reconnaître nettement ici la place et le rôle du terme médian de la Triade extrême-orientale. « Que l'Homme universel ³ soit une puissance, c'est ce qui est constaté par tous les codes sacrés des nations, c'est ce qui est senti par tous les sages, c'est ce qui est même avoué par les vrais savants... Les deux autres puissances, au milieu desquelles il se trouve placé, sont le Destin et la Providence. Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessitée et naturée ; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal, la Volonté médiatrice, efficiente, placée entre ces deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements qui seraient incompatibles sans lui. » Il est intéressant de noter que les deux termes extrêmes du ternaire sont désignés expressément comme *Natura naturans* et *Natura naturata*, conformément à ce que nous avons dit plus haut ; et les deux actions ou les deux mouvements dont il est question ne sont pas autre chose au fond que l'action et la réaction du Ciel et de la Terre, le mouvement alterné du *yang* et du *yin*. « Ces trois puissances, la Providence, l'Homme considéré comme règne hominal, et le Destin, constituent le ternaire universel. Rien n'échappe à leur action, tout leur est soumis dans l'Univers, tout, excepté Dieu lui-même qui, les enveloppant de son insondable unité, forme avec elles cette tétrade des anciens, cet immense quaternaire, qui est tout dans tous, et hors duquel il n'est rien. » C'est là une allusion au quaternaire fondamental des Pythagoriciens, symbolisé par la *Tétraktys*, et ce que nous en avons dit précédemment, à propos du ternaire *Spiritus, Anima, Corpus*, permet de comprendre suffisamment ce qu'il en est pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir. D'autre part, il faut encore remarquer, car cela est particulièrement important au point de vue des concordances, que « Dieu » est envisagé ici comme le Principe en lui-même, à la différence du premier terme du ternaire *Deus, Homo, Natura*, de sorte que, dans ces deux cas, le même mot n'est pas pris dans la même acception; et, ici, la Providence est seulement l'instrument de Dieu dans le gouvernement de l'Univers, exactement de même que le Ciel est l'instrument du Principe selon la tradition extrême-orientale.

Maintenant, pour comprendre pourquoi le terme médian est identifié, non pas seulement à l'Homme, mais plus précisément à la Volonté humaine, il faut savoir que, pour Fabre d'Olivet, la volonté est, dans l'être humain, l'élément intérieur et central qui unifie et enveloppe ⁴ les trois sphères intellectuelle, animique et instinctive, auxquelles correspondent respectivement l'esprit, l'âme et le corps. Comme on doit d'ailleurs retrouver dans le « microcosme » la correspondance du « macrocosme », ces trois sphères y représentent l'analogue des trois puissances universelles qui

1. Notamment dans son *Histoire philosophique du Genre humain* ; c'est de la dissertation introductive de cet ouvrage (publié d'abord sous le titre *De l'État social de l'Homme*) que sont tirées, sauf indication contraire, les citations qui suivent. – Dans les *Examens des Vers dorés de Pythagore*, parus antérieurement, on trouve aussi des vues sur ce sujet, mais exposées d'une façon moins nette : Fabre d'Olivet semble parfois y regarder le Destin et la Volonté comme corrélatifs, la Providence dominant à la fois l'un et l'autre, ce qui ne s'accorde pas avec la correspondance que nous avons en vue présentement. – Signalons incidemment que c'est sur une application de la conception de ces trois puissances universelles à l'ordre social que Saint-Yves d'Alveydre a construit sa théorie de la « synarchie ».

2. Il semble du reste n'en avoir guère connu que le côté confucianiste, bien que, dans les *Examens des Vers dorés de Pythagore*, il lui arrive une fois de citer Lao-Tseu.

3. Cette expression doit être entendue ici en un sens restreint, car il ne semble pas que la conception en soit étendue au-delà de l'état proprement humain ; il est évident en effet que, lorsqu'elle est transposée à la totalité des états de l'être, on ne saurait plus parler de « règne hominal », ce qui n'a réellement de sens que dans notre monde.

4. Il faut se souvenir, ici encore, que c'est le centre qui contient tout en réalité.

sont la Providence, la Volonté et le Destin ¹; et la volonté joue, par rapport à elles, un rôle qui en fait comme l'image du Principe même. Cette façon d'envisager la volonté (qui d'ailleurs, il faut le dire, est insuffisamment justifiée par des considérations d'ordre plus psychologique que vraiment métaphysique) doit être rapprochée de ce que nous avons dit précédemment au sujet du Soufre alchimique, car c'est exactement de cela qu'il s'agit en réalité. Au surplus, il y a là comme une sorte de parallélisme entre les trois puissances, car, d'une part, la Providence peut évidemment être conçue comme l'expression de la Volonté divine, et, d'autre part, le Destin lui-même apparaît comme une sorte de volonté obscure de la Nature. « Le Destin est la partie inférieure et instinctive de la Nature universelle ², que j'ai appelée nature naturée ; on nomme son action propre fatalité; la forme par laquelle il se manifeste à nous se nomme nécessité... La Providence est la partie supérieure et intelligente de la Nature universelle, que j'ai appelée nature naturante ; c'est une loi vivante émanée de la Divinité, au moyen de laquelle toutes choses se déterminent en puissance d'être ³... C'est la Volonté de l'homme qui, comme puissance médiane (correspondant à la partie animique de la Nature universelle); réunit le Destin à la Providence; sans elle, ces deux puissances extrêmes non seulement ne se réuniraient jamais, mais elles ne se connaîtraient même pas » ⁴.

Un autre point qui est encore très digne de remarque, c'est celui-ci : la Volonté humaine, en s'unissant à la Providence et en collaborant consciemment avec elle ⁵, peut faire équilibre au Destin et arriver à le neutraliser ⁶. Fabre d'Olivet dit que « l'accord de la Volonté et de la Providence constitue le Bien; le Mal naît de leur opposition ⁷... L'homme se perfectionne ou se déprave selon qu'il tend à se confondre avec l'Unité universelle ou à s'en distinguer » ⁸, c'est-à-dire selon que, tendant vers l'un ou l'autre des deux pôles de la manifestation ⁹, qui correspondent en effet à l'unité et à la multiplicité, il allie sa volonté à la Providence ou au Destin et se dirige ainsi, soit du côté de la « liberté », soit du côté de la « nécessité ». Il dit aussi que « la loi providentielle est la loi de l'homme divin, qui vit principalement de la vie intellectuelle, dont elle est la régulatrice » ; il ne précise d'ailleurs pas davantage la façon dont il comprend cet « homme divin », qui peut sans doute, suivant les cas, être assimilé à l'« homme transcendant » ou seulement à l'« homme véritable ». Selon la doctrine pythagoricienne, suivie d'ailleurs sur ce point comme sur tant d'autres par Platon, « la Volonté évertuée par la foi (donc associée par là même à la Providence) pouvait subjuguier la Nécessité elle-même, commander à la Nature, et opérer des miracles ». L'équilibre entre la Volonté et la Providence d'une part et le Destin de l'autre était symbolisé géométriquement par le triangle rectangle dont les côtés sont respectivement proportionnels aux nombres 3, 4 et 5, triangle auquel le Pythagorisme

1. On se rappellera ce que nous avons dit, à propos des « trois mondes », de la correspondance plus particulière de l'Homme avec le domaine animique ou psychique.

2. Celle-ci est entendue ici au sens le plus général, et elle comprend alors, comme « trois natures dans une seule Nature », l'ensemble des trois termes du « ternaire universel », c'est-à-dire en somme tout ce qui n'est pas le Principe même.

3. Ce terme est impropre, puisque la potentialité appartient au contraire à l'autre pôle de la manifestation ; il faudrait dire « principalement » ou « en essence ».

4. Ailleurs, Fabre d'Olivet, désigne comme les agents respectifs des trois puissances universelles, les êtres que les Pythagoriciens appelaient les « Dieux immortels », les « Héros glorifiés » et les « Démons terrestres », « relativement & leur élévation respective et à la position harmonique des trois mondes qu'ils habitaient » (*Examens des Vers dorés de Pythagore*, 3^e Examen).

5. Collaborer ainsi avec la Providence, c'est ce qui s'appelle proprement, dans la terminologie maçonnique, travailler à la réalisation du « plan du Grand Architecte de l'Univers » (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXI).

6. C'est ce que les Rosicruciens exprimaient par l'adage *Sapiens dominabitur astris*, les « influences astrales » représentant, comme nous l'avons expliqué plus haut, l'ensemble de toutes les influences émanant du milieu cosmique et agissant sur l'individu pour le déterminer extérieurement.

7. Ceci identifie au fond le bien et le mal aux deux tendances contraires que nous allons indiquer, avec toutes leurs conséquences respectives.

8. *Examens des Vers dorés de Pythagore*, 12^e Examen.

9. Ce sont les deux tendances contraires, l'une ascendante et l'autre descendante, qui sont désignées comme *sattwa* et *tamas* dans la tradition hindoue.

donnait une grande importance ¹, et qui, par une coïncidence très remarquable encore, n'en a pas une moindre dans la tradition extrême-orientale. Si la Providence est représentée ² par 3, la Volonté humaine par 4 et le Destin par 5, on a dans ce triangle : $3^2 + 4^2 = 5^2$; l'élévation des nombres à la seconde puissance indique que ceci se rapporte au domaine des forces universelles, c'est-à-dire proprement au domaine animique ³, celui qui correspond à l'Homme dans le « macrocosme », et au centre duquel, en tant que terme médian, se situe la volonté dans le « microcosme » ⁴.

1. Ce triangle se retrouve dans le symbolisme maçonnique, et nous y avons fait allusion à propos de l'équerre du Vénérable ; le triangle complet apparaît lui-même dans les insignes du *Past Master*. Disons à cette occasion qu'une partie notable du symbolisme maçonnique est dérivée directement du Pythagorisme, par une « chaîne » ininterrompue, à travers les *Collegia fabrorum* romains et les corporations de constructeurs du moyen âge ; le triangle dont il s'agit ici en est un exemple, et nous en avons un autre dans l'Étoile flamboyante, identique au *Pentalpha* qui servait de « moyen de reconnaissance » aux Pythagoriciens (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XVI).

2. Nous retrouvons ici 3 comme nombre « céleste » et 5 comme nombre « terrestre », comme dans la tradition extrême-orientale, bien que celle-ci ne les envisage pas ainsi comme corrélatifs, puisque 3 s'y associe à 2 et 5 à 6, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut ; quant à 4, il correspond à la croix comme symbole de l'« Homme Universel ».

3. Ce domaine est en effet le second des « trois mondes », qu'on les envisage d'ailleurs dans le sens ascendant ou dans le sens descendant ; l'élévation aux puissances successives, représentant des degrés d'universalisation croissante, correspond au sens ascendant (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XII, et *Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. XX).

4. D'après le schéma donné par Fabre d'Olivet, ce centre de la sphère animique est en même temps le point de tangence des deux autres sphères intellectuelle et instinctive, dont les centres sont situés en deux points diamétralement opposés de la circonférence de cette même sphère médiane : « Ce centre, en déployant sa circonférence, atteint les autres centres, et réunit sur lui-même les points opposés des deux circonférences qu'ils déploient (c'est-à-dire le point le plus bas de l'une et le point le plus haut de l'autre), en sorte que les trois sphères vitales, en se mouvant l'une dans l'autre, se communiquent leurs natures diverses, et portent de l'une à l'autre leur influence réciproque. » – Les circonférences représentatives de deux sphères consécutives (intellectuelle et animique, animique et instinctive) présentent donc la disposition dont nous avons signalé les propriétés à propos de la figure 3, chacune d'elles passant par le centre de l'autre.

Le triple temps

Après tout ce qui vient d'être dit, on peut encore se poser cette question : y a-t-il, dans l'ordre des déterminations spatiales et temporelles, quelque chose qui correspond aux trois termes de la Grande Triade et des ternaires équivalents ? En ce qui concerne l'espace, il n'y a aucune difficulté à trouver une telle correspondance, car elle est donnée immédiatement par la considération du « haut » et du « bas », envisagés, suivant la représentation géométrique habituelle, par rapport à un plan horizontal pris comme « niveau de référence », et qui, pour nous, est naturellement celui qui correspond au domaine de l'état humain. Ce plan peut être regardé comme médian, d'abord parce qu'il nous apparaît comme tel du fait de notre « perspective » propre, en tant qu'il est celui de l'état dans lequel nous nous trouvons actuellement, et aussi parce que nous pouvons y situer au moins virtuellement le centre de l'ensemble des états de manifestation ; pour ces raisons, il correspond évidemment à l'Homme comme terme moyen de la Triade, aussi bien qu'à l'homme entendu au sens ordinaire et individuel. Relativement à ce plan, ce qui est au-dessus représente les aspects « célestes » du Cosmos, et ce qui est au-dessous en représente les aspects « terrestres », les extrêmes limites respectives des deux régions en lesquelles l'espace est ainsi partagé (limites qui se situent à l'infini dans les deux sens) étant les deux pôles de la manifestation, c'est-à-dire le Ciel et la Terre eux-mêmes, qui, du plan considéré, sont vus à travers ces aspects relativement « célestes » et « terrestres ». Les influences correspondantes s'expriment par deux tendances contraires, qui peuvent être rapportées aux deux moitiés de l'axe vertical, la moitié supérieure étant prise dans la direction ascendante et la moitié inférieure dans la direction descendante à partir du plan médian; comme celui-ci correspond naturellement à l'expansion dans le sens horizontal, intermédiaire entre ces deux tendances opposées, on voit qu'on a ici, en outre, la correspondance des trois *gunas* de la tradition hindoue ¹ avec les trois termes de la Triade : *sattwa* correspond ainsi au Ciel, *rajas* à l'Homme, et *tamas* à la Terre ². Si le plan médian est regardé comme un plan diamétral d'une sphère (qui doit d'ailleurs être considérée comme de rayon indéfini, puisqu'elle comprend la totalité de l'espace), les deux hémisphères supérieur et inférieur sont, suivant un autre symbolisme dont nous avons déjà parlé, les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », qui, après leur séparation, réalisé par la détermination effective du plan médian, deviennent respectivement le Ciel et la Terre, entendus ici dans leur acception la plus générale ³; au centre du plan médian lui-même se situe *Hiranyagarbha*, qui apparaît ainsi dans le Cosmos comme l'« *Avatâra* éternel », et qui est par là même identique à l'« Homme Universel » ⁴.

Pour ce qui est du temps, la question peut sembler plus difficile à résoudre, et cependant il y a bien là aussi un ternaire, puisqu'on parle du « triple temps » (en sanscrit *trikâla*), c'est-à-dire que le temps est envisagé sous trois modalités, qui sont le passé, le présent et l'avenir ; mais ces trois modalités peuvent-elles être mises en rapport avec les trois termes de ternaires tels que ceux que nous examinons ici ? Il faut remarquer tout d'abord que le présent peut être représenté comme un point divisant en deux parties la ligne suivant laquelle se déroule le temps, et déterminant ainsi, à chaque instant, la séparation (mais aussi la jonction) entre le passé et l'avenir dont il est la limite commune, comme le plan médian dont nous parlions tout à l'heure est celle des deux moitiés supérieure et inférieure de l'espace. Comme nous l'avons expliqué ailleurs ⁵, la représentation « rectiligne » du temps est insuffisante et inexacte, puisque le temps est en réalité « cyclique », et que ce caractère se retrouve même jusque dans ses moindres subdivisions; mais ici nous n'avons pas à spécifier la forme de la ligne représentative, car, quelle qu'elle soit, pour l'être qui est situé en un point de cette ligne, les deux parties en lesquelles elle est divisée apparaissent toujours comme situées respectivement « avant » et « après » ce point, de même que les deux moitiés de l'espace apparaissent comme situées « en haut » et « en bas », c'est-à-dire au-dessus et au-dessous du plan qui est pris comme

1. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. V.

2. On se souviendra de ce que nous avons indiqué plus haut au sujet du caractère « sattwique » ou « tamasique » que prend la Volonté humaine, neutre ou « rajasique » en elle-même, suivant qu'elle s'allie à la Providence ou au Destin.

3. Ceci doit être rapproché de ce que nous avons dit des deux hémisphères à propos de la double spirale, et aussi de la division du symbole du *yin-yang* en ses deux moitiés.

4. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVIII.

5. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. V.

« niveau de référence ». Pour compléter à cet égard le parallélisme entre les déterminations spatiales et temporelles, le point représentatif du présent peut toujours être pris en un certain sens pour le « milieu du temps », puisque, à partir de ce point, le temps ne peut apparaître que comme également indéfini dans les deux directions *opposées qui* correspondent au passé et à l'avenir. Il y a d'ailleurs quelque chose de plus : l'« homme véritable » occupe le centre de l'état humain, c'est-à-dire un point qui doit être vraiment « central » par rapport à toutes les conditions de cet état, y compris la condition temporelle ¹; on peut donc dire qu'il se situe effectivement au « milieu du temps », qu'il détermine d'ailleurs lui-même par le fait qu'il domine en quelque sorte les conditions individuelles ², de même que, dans la tradition chinoise, l'Empereur, en se plaçant au point central du *Ming-tang*, détermine le milieu du cycle annuel; ainsi le « milieu du temps » est proprement, si l'on peut s'exprimer ainsi, le « lieu » temporel de l'« homme véritable », et, pour lui, ce point est vraiment toujours le présent.

Si donc le présent peut être mis en correspondance avec l'Homme (et du reste, même en ce qui concerne simplement l'être humain ordinaire, il est évident que ce n'est que dans le présent qu'il peut exercer son action, du moins d'une façon directe et immédiate) ³, il reste à voir s'il n'y aurait pas aussi une certaine correspondance du passé et de l'avenir avec les deux autres termes de la Triade, et c'est encore une comparaison entre les déterminations spatiales et temporelles qui va nous en fournir l'indication. En effet, les états de manifestation inférieurs et supérieurs par rapport à l'état humain, qui sont représentés, suivant le symbolisme spatial, comme situés respectivement au-dessous et au-dessus de lui, sont décrits d'autre part, suivant le symbolisme temporel, comme constituant des cycles respectivement antérieurs et postérieurs au cycle actuel. L'ensemble de ces états forme ainsi deux domaines dont l'action, en tant qu'elle se fait sentir dans l'état humain, s'y exprime par des influences qu'on peut dire « terrestres » d'une part et « célestes » de l'autre, dans le sens que nous avons constamment donné ici à ces termes, et y apparaît comme la manifestation respective du Destin et de la Providence; c'est ce que la tradition hindoue indique très nettement en attribuant l'un de ces domaines aux *Asuras* et l'autre aux *Dévas*. C'est peut-être, en effet, en envisageant les deux termes extrêmes de la Triade sous l'aspect du Destin et de la Providence que la correspondance est le plus clairement visible ; et c'est précisément pourquoi le passé apparaît comme « nécessité » et l'avenir comme « libre », ce qui est bien exactement le caractère propre de ces deux puissances. Il est vrai que ce n'est là encore, en réalité, qu'une question de « perspective », et que, pour un être qui est en dehors de la condition temporelle, il n'y a plus ni passé, ni avenir, ni par conséquent aucune différence entre eux, tout lui apparaissant en parfaite simultanéité ⁴; mais, bien entendu, nous parlons ici au point de vue d'un être qui, étant dans le temps, se trouve nécessairement placé par là même entre le passé et l'avenir.

« Le Destin, dit à ce sujet Fabre d'Olivet, ne donne le principe de rien, mais il s'en empare dès qu'il est donné, pour en dominer les conséquences. C'est par la nécessité seule de ces conséquences qu'il influe sur l'avenir et se fait sentir dans le présent, car tout ce qu'il possède en propre est dans le passé. On peut donc entendre par le Destin cette puissance d'après laquelle nous concevons que les choses faites sont faites, qu'elles sont ainsi et non pas autrement, et que, posées une fois selon leur nature, elles ont des résultats forcés qui se développent successivement et nécessairement. » Il faut dire qu'il s'exprime beaucoup moins nettement en ce qui concerne la correspondance temporelle des deux autres puissances, et que même il lui est arrivé, dans un écrit antérieur à celui que nous citons,

1. Il n'y a pas lieu de parler ici de l'« homme transcendant », puisque celui-ci est entièrement au-delà de la condition temporelle aussi bien que de toutes les autres ; mais, s'il arrive qu'il se situe dans l'état humain suivant ce que nous avons expliqué précédemment, il y occupe *a fortiori* la position centrale à tous les égards.

2. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLII, et aussi *l'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

3. Si l'« homme véritable » peut exercer une influence en un moment quelconque du temps, c'est que, du point central où il est situé, il peut, à volonté, rendre ce moment présent pour lui.

4. À plus forte raison en est-il ainsi au regard du Principe ; remarquons à ce propos que le Tétragramme hébraïque est considéré comme constitué grammaticalement par la contraction des trois temps du verbe « être » ; par là, il désigne le Principe, c'est-à-dire l'Être pur, qui enveloppe en lui-même les trois termes du « ternaire universel », suivant l'expression de Fabre d'Olivet, comme l'Éternité qui lui est inhérente enveloppe en elle-même le « triple temps ».

de l'intervertir d'une façon qui paraît assez difficilement explicable ¹. «La Volonté de l'homme, en déployant son activité, modifie les choses coexistantes (donc présentes), en crée de nouvelles, qui deviennent à l'instant la propriété du Destin, et prépare pour l'avenir des mutations dans ce qui était fait, et des conséquences nécessaires dans ce qui vient de l'être ²... Le but de la Providence est la perfection de tous les êtres, et cette perfection, elle en reçoit de Dieu même le type irréfragable. Le moyen qu'elle a pour parvenir à ce but est ce que nous appelons le temps. Mais le temps n'existe pas pour elle suivant l'idée que nous en avons ³; elle le conçoit comme un mouvement d'éternité. » ⁴. Tout cela n'est pas parfaitement clair, mais nous pouvons facilement suppléer à cette lacune ; nous l'avons déjà fait tout à l'heure, du reste, pour ce qui est de l'Homme, et par conséquent de la Volonté. Quant à la Providence, c'est, au point de vue traditionnel, une notion courante que, suivant l'expression qorânique, « Dieu a les clefs des choses cachées » ⁵, donc notamment de celles qui, dans notre monde, ne sont pas encore manifestées ⁶; l'avenir est en effet caché pour les hommes, du moins dans les conditions habituelles; or il est évident qu'un être, quel qu'il soit, ne peut avoir aucune prise sur ce qu'il ne connaît pas, et que par conséquent l'homme ne saurait agir directement sur l'avenir, qui d'ailleurs, dans sa « perspective » temporelle, n'est pour lui que ce qui n'existe pas encore. Du reste, cette idée est demeurée même dans la mentalité commune, qui, peut-être sans en avoir très nettement conscience, l'exprime par des affirmations proverbiales telles que, par exemple, « l'homme propose et Dieu dispose », c'est-à-dire que, bien que l'homme s'efforce, dans la mesure de ses moyens, de préparer l'avenir, celui-ci ne sera pourtant en définitive que ce que Dieu voudra qu'il soit, ou ce qu'il le fera être par l'action de sa Providence (d'où il résulte d'ailleurs que la Volonté agira d'autant plus efficacement en vue de l'avenir qu'elle sera plus étroitement unie à la Providence); et l'on dit aussi, plus explicitement encore, que « le présent appartient aux hommes, mais l'avenir appartient à Dieu ». Il ne saurait donc y avoir aucun doute à cet égard, et c'est bien l'avenir qui, parmi les modalités du « triple temps », constitue le domaine propre de la Providence, comme l'exige d'ailleurs la symétrie de celle-ci avec le Destin qui a pour domaine propre le passé, car cette symétrie doit nécessairement résulter du fait que ces deux puissances représentent respectivement les deux termes extrêmes du « ternaire universel ».

1. Dans les *Examens des Vers dorés de Pythagore* (12^e Examen), il dit en effet que « la puissance de la volonté s'exerce sur les choses à faire ou sur l'avenir ; la nécessité du destin, sur les choses faites ou sur le passé... La liberté règne dans l'avenir, la nécessité dans le passé, et la providence sur le présent ». Cela revient à faire de la Providence le terme médian, et, en attribuant la « liberté » comme caractère propre à la Volonté, à présenter celle-ci comme l'opposé du Destin, ce qui ne saurait aucunement s'accorder avec les rapports réels des trois termes, tels qu'il les a exposés lui-même un peu plus tard.

2. On peut dire en effet que la Volonté travaille en vue de l'avenir, en tant que celui-ci est une suite du présent, mais, bien entendu, ce n'est nullement la même chose que de dire qu'elle opère directement sur l'avenir lui-même comme tel.

3. Cela est évident, puisqu'elle correspond à ce qui est supérieur à l'état humain, dont le temps n'est, qu'une des conditions spéciales ; mais il conviendrait d'ajouter, pour plus de précision, qu'elle se sert du temps en tant que celui-ci est, pour nous, dirigé « en avant », c'est-à-dire dans le sens de l'avenir, ce qu'implique du reste le fait que le passé appartient au Destin.

4. Il semble que ceci soit une allusion à ce que les scolastiques appelaient *aevum* ou *aeviternitas*, termes qui désignent des modes de durée autres que le temps et conditionnant les états « angéliques », c'est-à-dire supra-individuels, qui apparaissent en effet comme « célestes » par rapport à l'état humain.

5. *Qorân*, VI, 59.

6. Nous disons notamment, car il va de soi que ce n'est là en réalité qu'une partie infinitésimale des « choses cachées » (*el-ghaybu*), qui comprennent tout le non-manifesté.

La roue cosmique

Dans certains ouvrages se rattachant à la tradition hermétique ¹, on trouve mentionné le ternaire *Deus, Homo, Rota*, c'est-à-dire que, dans le ternaire que nous avons envisagé précédemment, le troisième terme *Natura* est remplacé par *Rota* ou la « Roue »; il s'agit ici de la « roue cosmique », qui est, comme nous l'avons déjà dit en diverses occasions, un symbole du monde manifesté, et que les Rosicruciens appelaient *Rota Mundi* ². On peut donc dire que, en général, ce symbole représente la « Nature » prise, suivant ce que nous avons dit, dans son sens le plus étendu; mais il est en outre susceptible de diverses significations plus précises, parmi lesquelles nous envisagerons seulement ici celles qui ont un rapport direct avec le sujet de notre étude.

La figure géométrique dont la roue est dérivée est celle du cercle avec son centre; au sens le plus universel, le centre représente le Principe, symbolisé géométriquement par le point comme il l'est arithmétiquement par l'unité, et la circonférence représente la manifestation, qui est « mesurée » effectivement par le rayon émané du Principe ³; mais cette figure, bien que très simple en apparence, a pourtant de multiples applications à des points de vue différents et plus ou moins particularisés ⁴. Notamment, et c'est là ce qui nous importe surtout en ce moment, puisque le Principe agit dans le Cosmos par le moyen du Ciel, celui-ci pourra être représenté également par le centre, et alors la circonférence, à laquelle s'arrêtent en fait les rayons émanés de celui-ci, représentera l'autre pôle de la manifestation, c'est-à-dire la Terre, la surface même du cercle correspondant dans ce cas au domaine cosmique tout entier; d'ailleurs, le centre est unité et la circonférence multiplicité, ce qui exprime bien les caractères respectifs de l'Essence et de la Substance universelles. On pourra aussi se borner à la considération d'un monde ou d'un état d'existence déterminé; alors, le centre sera naturellement le point où l'« Activité du Ciel » se manifeste dans cet état, et la circonférence représentera la *materia secunda* de ce monde, qui joue, relativement à lui, un rôle correspondant à celui de la *materia prima* à l'égard de la totalité de la manifestation universelle ⁵.

La figure de la roue ne diffère de celle dont nous venons de parler que par le tracé d'un certain nombre de rayons, qui marquent plus explicitement le rapport de la circonférence à laquelle ils aboutissent au centre dont ils sont issus; et il est bien entendu que la circonférence ne saurait exister sans son centre, tandis que celui-ci est absolument indépendant de celle-là et contient principiellement toutes les circonférences concentriques possibles, qui sont déterminées par la plus ou moins grande extension des rayons. Ces rayons peuvent évidemment être figurés en nombre variable, puisqu'ils sont réellement en multitude indéfinie comme les points de la circonférence qui en sont les extrémités; mais, en fait, les figurations traditionnelles comportent toujours des nombres qui ont par eux-mêmes une valeur symbolique particulière, laquelle s'ajoute à la signification générale de la roue pour définir les différentes applications qui en sont faites suivant les cas ⁶. La forme la plus simple est ici celle qui présente seulement quatre rayons divisant la circonférence en parties égales,

1. Notamment dans *l'Absconditorum Claris* de Guillaume Postel. – On pourra remarquer que le titre de ce livre est l'équivalent littéral de l'expression qorânique que nous avons citée un peu plus haut.

2. Cf. la figure de la *Rota Mundi* donnée par Leibnitz dans son traité *De Arte combinatoria* (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Avant-propos); on remarquera que cette figure est celle d'une roue à huit rayons, comme le *Dharma-chakra* dont nous parlerons plus loin.

3. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

4. En astrologie, c'est le signe du Soleil, qui est en effet, pour nous, le centre du monde sensible, et qui, pour cette raison, est pris traditionnellement comme un symbole du « Cœur du Monde » (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII); nous avons déjà suffisamment parlé du symbolisme des « rayons solaires » pour qu'il soit à peine besoin de le rappeler à ce propos. En alchimie, c'est le signe de l'or, qui, en tant que « lumière minérale », correspond, parmi les métaux, au Soleil parmi les planètes. Dans la science des nombres, c'est le symbole du dénaire, en tant que celui-ci constitue un cycle numéral complet; à ce point de vue, le centre est 1 et la circonférence 9, formant ensemble le total 10, car l'unité, étant le principe même des nombres, doit être placée au centre et non sur la circonférence, dont la mesure naturelle, d'ailleurs, ne s'effectue pas par la division décimale, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, mais par une division suivant des multiples de 3, 9 et 12.

5. Pour tout ceci, on pourra se reporter aux considérations que nous avons développées dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

6. Les formes qu'on rencontre le plus habituellement sont les roues à six et huit rayons, et aussi à douze et seize, nombres doubles de ceux-là.

c'est-à-dire deux diamètres rectangulaires formant une croix à l'intérieur de la circonférence ¹. Cette figure correspond naturellement, au point de vue spatial, à la détermination des points cardinaux ²; d'autre part, au point de vue temporel, la circonférence, si on se la représente comme parcourue dans un certain sens, est l'image d'un cycle de manifestations, et les divisions déterminées sur cette circonférence par les extrémités des branches de la croix correspondent alors aux différentes périodes ou phases en lesquelles se partage ce cycle; une telle division peut naturellement être envisagée, pour ainsi dire, à des échelles diverses, selon qu'il s'agira de cycles plus ou moins étendus ³. L'idée de la roue évoque d'ailleurs immédiatement par elle-même celle de « rotation » ; cette rotation est la figure du changement continu auquel sont soumises toutes choses manifestées, et c'est pourquoi on parle aussi de la « roue du devenir » ⁴ ; dans un tel mouvement, il n'y a qu'un point unique qui demeure fixe et immuable, et ce point est le centre ⁵.

Il n'est pas nécessaire ici d'insister davantage sur toutes ces notions ; nous ajouterons seulement que, si le centre est d'abord un point de départ, il est aussi un point d'aboutissement : tout est issu de lui, et tout doit finalement y revenir. Puisque toutes choses n'existent que par le Principe (ou par ce qui le représente relativement à la manifestation ou à un certain état de celle-ci), il doit y avoir entre elles et lui un lien permanent, figuré par les rayons joignant au centre tous les points de la circonférence ; mais ces rayons peuvent être parcourus en deux sens opposés : d'abord du centre à la circonférence, et ensuite de la circonférence en retour vers le centre ⁶. Il y a donc là deux phases complémentaires, dont la première est représentée par un mouvement centrifuge et la seconde par un mouvement centripète ⁷; ce sont ces deux phases qui sont comparées traditionnellement, comme nous l'avons dit souvent, à celles de la respiration, ainsi qu'au double mouvement du cœur. On voit que nous avons là un ternaire constitué par le centre, le rayon et la circonférence, et dans lequel le rayon joue exactement le rôle du terme médian tel que nous l'avons précédemment défini ; c'est pourquoi, dans la Grande Triade extrême-orientale, l'Homme est parfois assimilé au rayon de la « roue cosmique », dont le centre et la circonférence correspondent alors respectivement au Ciel et à la Terre. Comme le rayon émané du centre « mesure » le Cosmos ou le domaine de la manifestation, on voit encore par là que l'« homme véritable » est proprement la « mesure de toutes choses » en ce monde, et de même l'« Homme Universel » l'est pour l'intégralité de la manifestation ⁸; et l'on pourra remarquer aussi à ce propos que, dans la figure dont nous parlions tout à l'heure, la croix formée par les deux diamètres rectangulaires, et qui équivaut d'une certaine façon à l'ensemble de tous les rayons de la circonférence (tous les moments d'un cycle étant comme résumés, dans ses phases principales), donne précisément, sous sa forme complète, le symbole même de l'« Homme

1. Nous avons parlé ailleurs des rapports de cette figure avec celle du *swastika* (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. X).

2. Voir plus haut, fig. 13 et 14.

3. On aura ainsi par exemple, dans le seul ordre de l'existence terrestre, les quatre moments principaux de la journée, les quatre phases de la lunaison, les quatre saisons de l'année, et aussi, d'autre part, les quatre âges traditionnels de l'humanité, aussi bien que ceux de la vie humaine individuelle, c'est-à-dire en somme, d'une façon générale, toutes les correspondances quaternaires du genre de celles auxquelles nous avons déjà fait allusion dans ce qui précède.

4. Cf. la « roue de la Fortune » dans l'antiquité occidentale, et le symbolisme de la 10^e lame du Tarot.

5. Le centre doit d'ailleurs être conçu comme contenant principiellement la roue tout entière, et c'est pourquoi Guillaume Postel décrit le centre de l'*Éden* (qui est lui-même à la fois le « centre du monde » et son image) comme « la Roue dans le milieu de la Roue », ce qui correspond à ce que nous avons expliqué à propos du *Ming-tang*.

6. On pourrait donc concevoir la réaction du principe passif comme une « résistance » qui arrête les influences émanées du principe actif et limite leur champ d'action ; c'est d'ailleurs ce qu'indique aussi le symbolisme du « plan de réflexion ».

7. Il faut avoir soin de remarquer que, ici, ces deux mouvements sont tels par rapport au Principe, et non par rapport à la manifestation, ceci afin d'éviter les erreurs auxquelles on pourrait être conduit si l'on négligeait de faire l'application du « sens inverse ».

8. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

Universel »¹.

Naturellement, ce dernier symbolisme est différent, en apparence tout au moins, de celui qui montre l'homme comme situé au centre même d'un état d'existence, et l'« Homme Universel » comme identifié à l'« Axe du Monde », parce qu'il correspond à un point de vue également différent dans une certaine mesure ; mais, au fond, ils ne s'en accordent pas moins exactement quant à leur signification essentielle, et il faut seulement prendre garde, comme toujours en pareil cas, de ne pas confondre les sens divers dont leurs éléments sont susceptibles². Il y a lieu de remarquer, à cet égard, que, en tout point de la circonférence et pour ce point, la direction de la tangente peut être regardée comme l'horizontale, et, par conséquent, celle du rayon qui lui est perpendiculaire comme la verticale, de sorte que tout rayon est en quelque façon un axe virtuel. Le haut et le bas peuvent donc être considérés comme correspondant toujours à cette direction du rayon, envisagée dans les deux sens opposés; mais, tandis que, dans l'ordre des apparences sensibles, le bas est vers le centre (qui est alors le centre de la terre)³, il faut ici faire l'application du « sens inverse » et considérer le centre comme étant en réalité le point le plus haut⁴; et ainsi, de quelque point de la circonférence qu'on parte, ce point le plus haut demeure toujours le même. On doit donc se représenter l'Homme, assimilé au rayon de la roue, comme ayant les pieds sur la circonférence et la tête touchant le centre ; et en effet, dans le « microcosme », on peut dire que sous tous les rapports, les pieds sont en correspondance avec la Terre et la tête avec le Ciel⁵.

1. Sur cette même figure, expliquée par les équivalences numériques de ses éléments, voir aussi L.-Cl. de Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, ch. XVIII. – On désigne habituellement cet ouvrage sous le titre abrégé de *Tableau naturel*, mais nous donnons ici le titre complet pour faire remarquer que, le mot « Univers » y étant pris dans le sens de « Nature » en général, il contient la mention explicite du ternaire *Deus, Homo, Natura*.

2. Pour donner de ceci un autre exemple qui se rapporte au même sujet, dans la tradition hindoue et quelquefois aussi dans la tradition extrême-orientale, le Ciel et la Terre sont représentés comme les deux roues du « char cosmique » ; l'« Axe du Monde » est alors figuré par l'essieu qui unit ces deux roues en leurs centres, et qui, pour cette raison, doit être supposé vertical, comme le « pont » dont nous avons parlé précédemment. Dans ce cas, la correspondance des différentes parties du char n'est évidemment pas la même que lorsque, comme nous l'avons dit plus haut, ce sont le dais et le plancher qui représentent respectivement le Ciel et la Terre, le mât étant alors la figure de l'«t Axe du Monde » (ce qui correspond à la position normale d'un char ordinaire); ici, d'ailleurs, les roues du char ne sont pas prises spécialement en considération.

3. Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

4. Ce « retournement » résulte d'ailleurs du fait que, dans le premier cas, l'homme est placé à l'extérieur de la circonférence (représentant alors la surface terrestre), tandis que, dans le second, il est à son intérieur.

5. C'est pour affirmer encore davantage cette correspondance, déjà marquée par la forme même des parties du corps aussi bien que par leur situation respective, que les anciens Confucianistes portaient un bonnet rond et des souliers carrés, ce qui est à rapprocher aussi de ce que nous avons dit plus haut au sujet de la forme des vêtements rituels des princes.

Le « Triratna »

Pour terminer l'examen des concordances entre différents ternaires traditionnels, nous dirons quelques mots du ternaire *Buddha, Dharma, Sangha*, qui constitue le *Triratna* ou « triple joyau », et que certains Occidentaux appellent, fort mal à propos, une « Trinité bouddhique ». Il faut dire tout de suite qu'il n'est pas possible de faire correspondre exactement et complètement ses termes avec ceux de la Grande Triade ; cependant, une telle correspondance peut être envisagée tout au moins sous quelques rapports. Tout d'abord, en effet, pour commencer par ce qui apparaît le plus clairement à cet égard, le *Sangha* ou l'« Assemblée »¹, c'est-à-dire la communauté bouddhique, représente évidemment ici l'élément proprement humain; au point de vue spécial du Bouddhisme, il tient en somme la place de l'Humanité elle-même², parce qu'il en est pour lui la portion « centrale », celle par rapport à laquelle tout le reste est envisagé³, et aussi parce que, d'une façon générale, toute forme traditionnelle particulière ne peut s'occuper directement que de ses adhérents effectifs, et non pas de ceux qui sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, en dehors de sa « juridiction ». En outre, la position « centrale » donnée au *Sangha*, dans l'ordre humain, est réellement justifiée (comme pourrait d'ailleurs l'être également et au même titre celle de son équivalent dans toute autre tradition) par la présence en son sein des *Arhats*, qui ont atteint le degré de l'« homme véritable »⁴, et qui, par conséquent, sont effectivement situés au centre même de l'état humain.

Quant au *Buddha*, on peut dire qu'il représente l'élément transcendant, à travers lequel se manifeste l'influence du Ciel, et qui, par suite, « incarne » pour ainsi dire cette influence à l'égard de ses disciples directs ou indirects, qui s'en transmettent une participation les uns aux autres et par une « chaîne » continue, au moyen des rites d'admission dans le *Sangha*. En disant cela du *Buddha*, nous pensons d'ailleurs moins au personnage historique envisagé en lui-même, quoi qu'il ait pu être en fait (ce qui n'a qu'une importance tout à fait secondaire au point de vue où nous nous plaçons ici), qu'à ce qu'il représente⁵ en vertu des caractères symboliques qui lui sont attribués⁶, et qui le font apparaître avant tout sous les traits de l'*Avatâra*⁷. En somme, sa manifestation est proprement la « redescente du Ciel en Terre » dont parle la *Table d'Émeraude*, et l'être qui apporte ainsi les influences célestes en ce monde, après les avoir « incorporées » à sa propre nature, peut être dit représenter véritablement le Ciel par rapport au domaine humain. Assurément, cette conception est fort loin du Bouddhisme « rationalisé » avec lequel les Occidentaux ont été familiarisés par les travaux des orientalistes; il se peut qu'elle réponde à un point de vue « mahâyâniste », mais ce ne saurait être là une objection valable pour nous, car il semble bien que le point de vue « hinayâniste » qu'on s'est accoutumé à présenter comme « originel », sans doute parce qu'il ne s'accorde que trop

1. Nous évitons l'emploi du terme « Église », qui, bien qu'ayant étymologiquement à peu près la même signification, a pris dans le Christianisme un sens spécial qui ne peut pas s'appliquer ailleurs, de même que le terme « Synagogue », qui a encore plus exactement la même signification originelle, a pris de son côté un sens spécifiquement judaïque.

2. On pourra se souvenir ici de ce que nous avons dit au début au sujet du rôle similaire du terme *houei*, ou de ce qu'il représente, dans le cas de la *Tien-ti-houei*.

3. Nous avons déjà expliqué ce point de vue, dans un autre cas, à propos de la situation « centrale » attribuée à l'Empire chinois.

4. Les *Bodhisattwas*, que l'on pourrait faire correspondre au degré de l'« homme transcendant », échappent par là même au domaine de la communauté terrestre et résident proprement dans les « Cieux », d'où ils ne « reviennent », par voie de réalisation « descendante », que pour se manifester comme *Buddhas*.

5. Ce n'est d'ailleurs qu'à cet égard que le nom de *Buddha* lui est donné et qu'il lui convient réellement, puisque ce n'est pas un nom propre individuel, lequel, au surplus, ne saurait plus s'appliquer véritablement en pareil cas (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXVII).

6. Dire que ces caractères sont symboliques, bien entendu, ne veut nullement dire qu'ils n'aient pas été possédés en fait par un personnage réel (et nous dirions même volontiers d'autant plus réel que son individualité s'efface davantage devant ces caractères); nous avons déjà parlé assez souvent de la valeur symbolique qu'ont nécessairement les faits historiques eux-mêmes pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister davantage (cf. notamment *Le Symbolisme de la Croix*, Avant-propos), et nous rappellerons seulement encore une fois, à cette occasion, que « la vérité historique elle-même n'est solide que quand elle dérive du Principe » (*Tchoang-tseu*, ch. XXV).

7. Pour plus de précisions à ce sujet, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer aux divers travaux dans lesquels Ânanda K. Coomaraswamy a traité cette question, notamment ses *Éléments of Buddhist Iconography* et *The Nature of Buddhist Art*.

bien avec certaines idées préconçues, ne soit tout au contraire, en réalité, rien d'autre que le produit d'une simple dégénérescence.

Il ne faudrait d'ailleurs pas prendre la correspondance que nous venons d'indiquer pour une identification pure et simple, car, si le *Buddha* représente d'une certaine façon le principe « céleste », ce n'est pourtant qu'en un sens relatif, et en tant qu'il est en réalité le « médiateur », c'est-à-dire qu'il joue le rôle qui est proprement celui de l'« Homme Universel »¹. Aussi, en ce qui concerne le *Sangha*, avons-nous dû, pour l'assimiler à l'Humanité, nous restreindre à la considération de celle-ci dans le sens individuel exclusivement (y compris l'état de l'« homme véritable » qui n'est encore que la perfection de l'individualité) ; et encore faut-il ajouter que l'Humanité apparaît ici comme conçue « collectivement » (puisqu'il s'agit d'une « Assemblée ») plutôt que « spécifiquement ». On pourrait donc dire que, si nous avons trouvé ici un rapport comparable à celui du Ciel et de l'Homme, les deux termes de ce rapport sont cependant compris dans ce que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« Homme » au sens le plus complet et le plus « compréhensif » de ce mot, et qui doit en effet contenir en lui-même une image de la Grande Triade tout entière.

Pour ce qui est du *Dharma* ou de la « Loi », il est plus difficile de trouver une correspondance précise, même avec des réserves comme celles que nous venons de formuler pour les deux autres termes du ternaire ; le mot *dharma* a d'ailleurs en sanscrit des sens multiples, qu'il faut savoir distinguer dans les différents cas où il est employé, et qui rendent une définition générale à peu près impossible. On peut cependant remarquer que la racine de ce mot a proprement le sens de « supporter »², et faire à cet égard un rapprochement avec la Terre qui « supporte », suivant ce qui a été expliqué plus haut ; il s'agit en somme d'un principe de conservation des êtres, donc de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation, car toutes les applications du *dharma* concernent toujours le monde manifesté ; et, ainsi que nous l'avons dit à propos du rôle attribué à Niu-koua, la fonction d'assurer la stabilité du monde se rapporte au côté « substantiel » de la manifestation. Il est vrai que, d'autre part, l'idée de stabilité se réfère à quelque chose qui, dans le domaine même du changement, échappe à ce changement, donc doit se situer dans l'« Invariable Milieu » ; mais c'est quelque chose qui vient du pôle « substantiel », c'est-à-dire du côté des influences terrestres, par la partie inférieure de l'axe parcourue dans le sens ascendant³. La notion du *dharma*, ainsi comprise, n'est d'ailleurs pas limitée à l'homme, mais s'étend à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation ; on peut donc dire que, en elle-même, elle est d'ordre proprement cosmique ; mais, dans la conception bouddhique de la « Loi », l'application en est faite spécialement à l'ordre humain, de sorte que, si elle présente une certaine correspondance relative avec le terme inférieur de la Grande Triade, c'est encore par rapport à l'Humanité, toujours entendue au sens individuel, que ce terme doit ici être envisagé.

On peut encore remarquer qu'il y a toujours dans l'idée de « loi », dans tous les sens et dans toutes les applications dont elle est susceptible, un certain caractère de « nécessité »⁴ ou de « contrainte » qui la situe du côté du « Destin », et aussi que le *dharma* exprime en somme, pour tout être manifesté, la conformité aux conditions qui lui sont imposées extérieurement par le milieu ambiant, c'est-à-dire par la « Nature » au sens le plus étendu de ce mot. On peut dès lors comprendre pourquoi le *Dharma* bouddhique a comme principal symbole la roue, d'après ce que nous avons exposé précédemment

1. On pourra, à ce propos, se reporter à ce que nous avons dit plus haut sur l'« homme transcendant » et l'« homme véritable », et sur les rapports des différents degrés des hiérarchies taoïste et confucianiste.

2. La racine *dhri* signifie porter, supporter, soutenir, maintenir.

3. La racine *dhri* est apparentée, comme forme et comme sens, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le pôle ; aussi peut-on dire que l'idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté joue un rôle important dans la conception même du *dharma*. – Sur la stabilité ou l'immobilité comme reflet inversé de l'immutabilité principielle au point le plus bas de la manifestation, cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XX.

4. Il peut s'agir en cela, suivant les cas, soit de nécessité logique ou mathématique, soit de nécessité « physique », soit encore de nécessité dite « morale », assez improprement d'ailleurs ; le *Dharma* bouddhique rentre naturellement dans ce dernier cas.

au sujet de la signification de celle-ci ¹; et en même temps, par cette représentation, on voit qu'il s'agit d'un principe passif par rapport au *Buddha*, puisque c'est celui-ci qui « fait tourner la roue de la Loi » ². Il doit d'ailleurs évidemment en être ainsi, dès lors que le *Buddha* se situe du côté des influences célestes comme le *Dharma* du côté des influences terrestres; et l'on peut ajouter que le *Buddha*, par là même qu'il est au-delà des conditions du monde manifesté, n'aurait rien de commun avec le *Dharma* ³ s'il n'avait à en faire l'application à l'Humanité, de même que, suivant ce que nous avons vu plus haut, la Providence n'aurait rien de commun avec le Destin sans l'Homme qui relie l'un à l'autre ces deux termes extrêmes du « ternaire universel ».

1. Le *Dharma-chakra* ou « roue de la Loi » est généralement une roue à huit rayons; ceux-ci, qui peuvent naturellement être mis en rapport, dans le symbolisme spatial, avec les quatre points cardinaux et les quatre points intermédiaires, correspondent, dans le Bouddhisme même, aux huit sentiers de la « Voie Excellente », ainsi qu'aux huit pétales du « Lotus de la Bonne Loi » (qu'on peut aussi comparer, d'autre part, aux huit « béatitudes » de l'Évangile). Une disposition similaire se retrouve par ailleurs dans les huit *koua* ou trigrammes de Fo-hi; on peut noter à ce propos que le titre du *Yi-king* est interprété comme signifiant « Livre des mutations » ou « des changements dans la révolution circulaire », sens qui présente un rapport évident avec le symbolisme de la roue.

2. Il joue donc en cela un rôle similaire à celui du *Chakravartî* ou « monarque universel » dans une autre application du symbolisme de la roue ; il est d'ailleurs dit que Shâkya-Muni eut à choisir entre la fonction du *Buddha* et celle du *Chakravartî*.

3. Cette absence de rapport avec le *Dharma* correspond à l'état du *Pratyêka-Buddha*, qui, parvenu au terme de la réalisation totale, ne « redescend » pas dans la manifestation.

La Cité des Saules

Bien que, comme nous l'avons dit dès le début, nous n'ayons pas l'intention d'étudier spécialement ici le symbolisme rituel de la *Tien-ti-houei*, il s'y trouve cependant un point sur lequel nous tenons à attirer l'attention, car il se réfère nettement à un symbolisme « polaire » qui n'est pas sans rapport avec quelques-unes des considérations que nous avons exposées. Le caractère « primordial » d'un tel symbolisme, quelles que soient les formes particulières qu'il peut revêtir, apparaît notamment par ce que nous avons dit au sujet de l'orientation; et cela est facile à comprendre, puisque le centre est le « lieu » qui correspond proprement à l'« état primordial », et que d'ailleurs le centre et le pôle sont au fond une seule et même chose, car il s'agit toujours en cela du point unique qui demeure fixe et invariable dans toutes les révolutions de la « roue du devenir »¹. Le centre de l'état humain peut donc être représenté comme le pôle terrestre, et celui de l'Univers total comme le pôle céleste; et l'on peut dire que le premier est ainsi le « lieu » de l'« homme véritable », et le second celui de l'« homme transcendant ». En outre, le pôle terrestre est comme le reflet du pôle céleste, puisque, en tant qu'il est identifié au centre, il est le point où se manifeste directement l'« Activité du Ciel »; et ces deux pôles sont joints l'un à l'autre par l'« Axe du Monde », suivant la direction duquel s'exerce cette « Activité du Ciel »². C'est pourquoi des symboles stellaires, qui appartiennent proprement au pôle céleste, peuvent être rapportés aussi au pôle terrestre, où ils se réfléchissent, si l'on peut s'exprimer ainsi, par « projection » dans le domaine correspondant. Dès lors, sauf dans les cas où ces deux pôles sont expressément marqués par des symboles distincts, il n'y a pas lieu de les différencier, le même symbolisme ayant ainsi son application à deux degrés différents d'universalité; et ceci, qui exprime l'identité virtuelle du centre de l'état humain avec celui de l'être total³, correspond aussi, en même temps, à ce que nous disions plus haut, que, du point de vue humain, l'« homme véritable » ne peut être distingué de la « trace » de l'« homme transcendant ».

Dans l'initiation à la *Tien-ti-houei*, le néophyte, après être passé par différentes étapes préliminaires, dont la dernière est désignée comme le « Cercle du Ciel et de la Terre » (*Tien-ti-kiuen*), arrive finalement à la « Cité des Saules » (*Mou-yang-tcheng*), qui est aussi appelée la « Maison de la Grande Paix » (*Tai-ping-chouang*)⁴. Le premier de ces deux noms s'explique par le fait que le saule est, en Chine, un symbole d'immortalité; il équivaut donc à l'acacia dans la Maçonnerie, ou au « rameau d'or » dans les mystères antiques⁵; et, en raison de cette signification, la « Cité des Saules » est proprement le « séjour des Immortels »⁶. Quant à la seconde dénomination, elle indique aussi clairement que possible qu'il s'agit d'un lieu considéré comme « central »⁷, car la « Grande Paix » (en arabe *Es-Sakīnah*)⁸ est la même chose que la *Shekinah* de la Kabbale hébraïque, c'est-à-dire la « présence divine » qui est la manifestation même de l'« Activité du Ciel », et qui, comme nous l'avons déjà dit, ne peut résider effectivement que dans un tel lieu, ou dans un « sanctuaire » traditionnel qui lui est assimilé. Ce centre peut d'ailleurs représenter, d'après ce que nous venons de dire, soit celui du monde humain, soit celui de l'Univers total; le fait qu'il est au-delà du « Cercle du Ciel et de la Terre » exprime, suivant la première signification, que celui qui y est parvenu échappe par là même au mouvement de la « roue cosmique » et aux vicissitudes du *yin* et du *yang*, donc à l'alternance des vies et des morts qui en est la conséquence, de sorte qu'il peut être dit véritablement

1. Pour ce qui concerne plus particulièrement le symbolisme du pôle, nous renverrons à notre étude sur *Le Roi du Monde*.

2. Ce sont les deux extrémités de l'essieu du « char cosmique », lorsque les deux roues de celui-ci représentent le Ciel et la Terre, avec la signification qu'ont ces deux termes dans le *Tribhuvana*.

3. Voir les considérations que nous avons exposées à ce sujet dans *Le Symbolisme de la Croix*.

4. Voir B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, ch. VIII. – L'auteur a bien vu ce qu'est le symbole du boisseau dont il sera question tout à l'heure, mais il n'a pas su en dégager les conséquences les plus importantes.

5. Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. V.

6. Sur le « séjour d'immortalité », cf. *Le Roi du Monde*, ch. VII et *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXIII.

7. Dans le symbolisme maçonnique, l'acacia se trouve aussi dans la « Chambre du Milieu ».

8. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII et VIII. – C'est aussi la *Pax profunda* des Rose-Croix; et l'on se souviendra, d'autre part, que le nom de la « Grande Paix » (*Tai-ping*) fut adopté, au XIX^e siècle, par une organisation émanée de la *Pe-lien-houei*.

« immortel »¹; et, suivant la seconde signification, il y a là une allusion assez explicite à la situation « extra-cosmique » du « faîte du Ciel ».

Maintenant, ce qui est encore très remarquable, c'est que la « Cité des Saules » est représentée rituellement par un boisseau rempli de riz, et dans lequel sont plantés divers étendards symboliques²; cette figuration peut sembler plutôt étrange, mais elle s'explique sans peine dès qu'on sait que le « Boisseau » (*Teou*) est, en Chine, le nom de la Grande Ourse³. Or on sait quelle est l'importance donnée traditionnellement à cette constellation; et, dans la tradition hindoue notamment, la Grande Ourse (*sapta-riksha*) est regardée symboliquement comme la demeure des sept *Rishis*, ce qui en fait bien un équivalent du « séjour des Immortels ». De plus, comme les sept *Rishis* représentent la sagesse « supra-humaine » des cycles antérieurs au nôtre, c'est aussi comme une sorte d'« arche » dans laquelle est renfermé le dépôt de la connaissance traditionnelle, afin d'assurer sa conservation et sa transmission d'âge en âge⁴; par là encore, c'est une image des centres spirituels qui ont en effet cette fonction, et, avant tout, du centre suprême qui garde le dépôt de la Tradition primordiale.

À ce propos, nous mentionnerons un autre symbolisme « polaire » non moins intéressant, qui se trouve dans les anciens rituels de la Maçonnerie opérative : d'après certains de ces rituels, la lettre G est figurée au centre de la voûte, au point même qui correspond à l'Étoile polaire⁵; un fil à plomb, suspendu à cette lettre G, tombe directement au centre d'un *swastika* tracé sur le plancher, et qui représente ainsi le pôle terrestre⁶: c'est le « fil à plomb du Grand Architecte de l'Univers », qui,

1. Ce n'est encore, pour l'« homme véritable », que l'immortalité virtuelle, mais qui deviendra pleinement effective par le passage direct, à partir de l'état humain, à l'état suprême et inconditionné (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, ch. XVIII).

2. On pourrait faire ici un rapprochement avec les étendards du « Camp des Princes » dans le « tableau » du 32^e degré de la Maçonnerie écossaise, où, par une coïncidence plus extraordinaire encore, on trouve au surplus, parmi plusieurs mots étranges et difficiles à interpréter, le mot *Salix* qui signifie précisément « saule » en latin; nous ne voulons d'ailleurs tirer aucune conséquence de ce dernier fait, que nous indiquons seulement à titre de curiosité. – Quant à la présence du riz dans le boisseau, elle évoque les « vases d'abondance » des diverses traditions, dont l'exemple le plus connu en Occident est le *Graal*, et qui ont aussi une signification « centrale » (voir *Le Roi du Monde*, ch. V); le riz représente ici la « nourriture d'immortalité », qui a d'ailleurs pour équivalent le « breuvage d'immortalité ».

3. Il n'y a là aucun « calembour », contrairement à ce que dit B. Favre; le boisseau est bien réellement ici le symbole même de la Grande Ourse, comme la balance le fut à une époque antérieure, car, suivant la tradition extrême-orientale, la Grande Ourse était appelée « Balance de jade », c'est-à-dire, selon la signification symbolique du jade, Balance parfaite (comme ailleurs, la Grande Ourse et la Petite Ourse furent assimilées aux deux plateaux d'une balance), avant que ce nom de la Balance fût transféré à une constellation zodiacale (cf. *Le Roi du Monde*, ch. X).

4. Le riz (qui équivaut naturellement au blé dans d'autres traditions) a aussi une signification en rapport avec ce point de vue, car la nourriture symbolise la connaissance, la première étant assimilée corporellement par l'être comme la seconde l'est intellectuellement (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, ch. IX). Cette signification se rattache d'ailleurs immédiatement à celle que nous avons déjà indiquée : en effet, c'est la connaissance traditionnelle (entendue au sens de connaissance effective et non pas simplement théorique) qui est la véritable « nourriture d'immortalité », ou, suivant l'expression évangélique, le « pain descendu du Ciel » (*Saint Jean*, VI), car « l'homme ne vit pas seulement de pain (terrestre), mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Saint Matthieu*, IV, 4; *Saint Luc*, IV, 4), c'est-à-dire, d'une façon générale, qui émane d'une origine « supra humaine ». – Signalons à ce propos que l'expression *ton arton ton epiouision*, dans le texte grec du *Pater*, ne signifie nullement « le pain quotidien », comme on a l'habitude de la traduire, mais bien littéralement « le pain supraessentielle » (et non « suprasubstantiel » comme le disent certains, du fait de la confusion sur le sens du terme *ousia* que nous avons indiquée dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. I^{er}), ou « supracéleste » si l'on entend le Ciel au sens extrême-oriental, c'est-à-dire procédant du Principe même et donnant par conséquent à l'homme le moyen de se mettre en communication avec celui-ci.

5. La Grande Ourse est aussi, d'autre part, figurée actuellement encore au plafond de beaucoup de Loges maçonniques, même « spéculatives ».

6. Nous signalons tout particulièrement ceci à l'attention de ceux qui prétendent que nous et faisons du *swastika* le signe du pôle », alors que nous disons seulement que tel est en réalité son sens traditionnel; peut-être ne pourront-ils tout de même pas aller jusqu'à supposer que c'est nous qui avons « fait » aussi les rituels de la Maçonnerie opérative !

suspendu au point géométrique de la « Grande Unité »¹, descend du pôle céleste au pôle terrestre, et est ainsi la figure de l'« Axe du Monde ». Puisque nous avons été amené à parler de la lettre G, nous dirons que ce devrait être en réalité un *iod* hébraïque, auquel elle fut substituée, en Angleterre, par suite d'une assimilation phonétique de *iod* avec *God*, ce qui d'ailleurs, au fond, n'en change pas le sens²; les interprétations diverses qui en sont données ordinairement (et dont la plus importante est celle qui se réfère à la « Géométrie »), n'étant pour la plupart possibles que dans les langues occidentales modernes, ne représentent, quoi qu'en disent certains³, que des acceptions secondaires qui sont venues accessoirement se grouper autour de cette signification essentielle⁴. La lettre *iod*, première du Tétragramme, représente le Principe, de sorte qu'elle est regardée comme constituant à elle seule un nom divin ; elle est d'ailleurs en elle-même, par sa forme, l'élément principal dont sont dérivées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque⁵. Il faut ajouter que la lettre correspondante I de l'alphabet latin est aussi, tant par sa forme rectiligne que par sa valeur dans les chiffres romains, un symbole de l'Unité⁶; et ce qui est au moins curieux, c'est que le son de cette lettre est le même que celui du mot chinois *i*, qui, comme nous l'avons vu, signifie également l'unité, soit dans son sens arithmétique, soit dans sa transposition métaphysique⁷. Ce qui est peut-être plus curieux encore, c'est que Dante, dans la *Divine Comédie*, fait dire à Adam que le premier nom de Dieu fut I⁸ (ce qui correspond encore, d'après ce que nous venons d'expliquer, à la « primordialité » du symbolisme « polaire »), le nom qui vint ensuite étant *El*, et que Francesco da Barberino, dans son *Tractatus Amoris*, s'est fait représenter lui-même dans une attitude d'adoration devant la lettre I⁹. Il est maintenant facile de comprendre ce que cela signifie : qu'il s'agisse du *iod* hébraïque ou du *i* chinois, ce « premier nom de Dieu », qui était aussi, selon toute vraisemblance, son nom secret chez les *Fedeli d'Amore*, n'est pas autre chose, en définitive, que l'expression même de l'Unité principale¹⁰.

1. Ce même point est aussi, dans la Kabbale hébraïque, celui où est suspendue la balance dont il est question dans le *Siphra di-Tseniutha*, car c'est sur le pôle que repose l'équilibre du monde; et ce point est désigné comme « un lieu qui n'est pas », c'est-à-dire comme le « non-manifesté », ce qui correspond, dans la tradition extrême-orientale, à l'assimilation de l'Étoile polaire, en tant que « faite du Ciel », au « lieu » du Principe lui-même; ceci est également en rapport avec ce que nous avons dit plus haut de la balance à propos de la Grande Ourse. Les deux plateaux de la balance, avec leur mouvement alternatif de montée et de descente, se réfèrent naturellement aux vicissitudes du *yin* et du *yang* ; la correspondance avec le *yin* d'un côté et le *yang* de l'autre vaut d'ailleurs, d'une façon générale, pour tous les symboles doubles qui présentent une symétrie axiale.

2. La substitution du G au *iod* est indiquée notamment, mais sans que la raison en soit expliquée, dans la *Récapitulation de toute la Maçonnerie ou description et explication de l'Hiéroglyphe universel du Maître des Maîtres*, ouvrage anonyme attribué à Delaulnay.

3. Il en est même qui semblent croire que ce n'est qu'après coup que la lettre G aurait été regardée comme l'initiale de *God* ; ceux-là ignorent évidemment le fait de sa substitution au *iod*, qui est ce qui lui donne toute sa véritable signification au point vue ésotérique et initiatique.

4. Les rituels récents du grade de Compagnon, pour trouver cinq interprétations de la lettre G, lui donnent souvent des sens qui sont plutôt forcés et insignifiants ; ce grade a d'ailleurs été particulièrement maltraité, si l'on peut dire, par suite des efforts qui ont été faits pour le « moderniser ». – Au centre de l'Étoile flamboyante, la lettre G représente le principe divin qui réside dans le « cœur » de l'homme « deux fois né » (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII).

5. On sait que la valeur numérique de cette lettre est 10, et nous renverrons, à ce propos, à ce qui a été dit plus haut sur le symbolisme du point au centre du cercle.

6. Peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion d'étudier le symbolisme géométrique de certaines lettres de l'alphabet latin et l'usage qui en a été fait dans les initiations occidentales.

7. Le caractère *i* est aussi un trait rectiligne ; il ne diffère de la lettre latine I qu'en ce qu'il est placé horizontalement au lieu de l'être verticalement. – Dans l'alphabet arabe, c'est la première lettre *alif*, valant numériquement l'unité, qui a la forme d'un trait rectiligne vertical.

8. *Paradiso*, XXVI, 133-134. – Dans une épigramme attribuée à Dante, la lettre I est appelée la « neuvième figure », suivant son rang dans l'alphabet latin, bien que le *iod* auquel elle correspond soit la dixième lettre de l'alphabet hébraïque ; on sait d'autre part que le nombre 9 avait pour Dante une importance symbolique toute particulière, comme on le voit notamment dans la *Vita Nuova* (cf. *L'Esotérisme de Dante*, ch. II et VI).

9. Voir Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*, vol II, pp. 120-121, où se trouve la reproduction de cette figure.

10. Ces remarques auraient pu être utilisées par ceux qui ont cherché à établir des rapprochements entre la *Tien-ti-houei* et les initiations occidentales ; mais il est probable qu'ils les ont ignorées, car ils n'avaient sans doute guère de données précises sur la Maçonnerie opérative, et encore moins sur les *Fedeli d'Amore*.

La Voie du Milieu

Nous terminerons cette étude par une dernière remarque au sujet de la « Voie du Milieu » : nous avons dit que celle-ci, identifiée à la « Voie du Ciel », est représentée par l'axe vertical envisagé dans le sens ascendant ; mais il y a lieu d'ajouter que ceci correspond proprement au point de vue d'un être qui, placé au centre de l'état humain, tend à s'élever de là aux états supérieurs, sans être encore parvenu à la réalisation totale. Lorsque cet être s'est au contraire identifié avec l'axe par son « ascension », suivant la direction de celui-ci, jusqu'au « faite du Ciel », il a pour ainsi dire amené par là même le centre de l'état humain, qui a été son point de départ, à coïncider pour lui avec le centre de l'être total. En d'autres termes, pour un tel être, le pôle terrestre ne fait plus qu'un avec le pôle céleste ; et, en effet, il doit nécessairement en être ainsi, puisqu'il est parvenu finalement à l'état principiel qui est antérieur (si l'on peut encore employer en pareil cas un mot qui évoque le symbolisme temporel) à la séparation du Ciel et de la Terre. Dès lors, il n'y a plus d'axe à proprement parler, comme si cet être, à mesure qu'il s'identifiait à l'axe, l'avait en quelque sorte « résorbé » jusqu'à le réduire à un point unique ; mais, bien entendu, ce point est le centre qui contient en lui-même toutes les possibilités, non plus seulement d'un état particulier, mais de la totalité des états manifestés et non-manifestés. C'est seulement pour les autres êtres que l'axe subsiste tel qu'il était, puisqu'il n'y a rien de changé dans leur état et qu'ils sont demeurés dans le domaine des possibilités humaines ; ce n'est donc que par rapport à eux qu'on peut parler de « redescente » comme nous l'avons fait, et il est dès lors facile de comprendre que cette « redescente » apparente (qui est pourtant aussi une réalité dans son ordre) ne saurait aucunement affecter l'« homme transcendant » lui-même.

Le centre de l'être total est le « Saint Palais » de la Kabbale hébraïque, dont nous avons parlé ailleurs ¹ ; c'est, pourrait-on dire en continuant à employer le symbolisme spatial, la « septième direction », qui n'est aucune direction particulière, mais qui les contient toutes principiellement. C'est aussi, suivant un autre symbolisme que nous aurons peut-être l'occasion d'exposer plus complètement quelque jour, le « septième rayon » du Soleil, celui qui passe par son centre même, et qui, ne faisant à vrai dire qu'un avec ce centre, ne peut être représenté réellement que par un point unique. C'est encore la véritable « Voie du Milieu », dans son acception absolue, car c'est ce centre seul qui est le « Milieu » dans tous les sens ; et, quand nous disons ici « sens », nous ne l'entendons pas seulement des différentes significations dont un mot est susceptible, mais nous faisons aussi allusion, une fois de plus, au symbolisme des directions de l'espace. Les centres des divers états d'existence n'ont en effet le caractère de « Milieu » que par participation et comme par reflet, et, par suite, ils ne l'ont qu'incomplètement ; si l'on reprend ici la représentation géométrique des trois axes de coordonnées auxquels l'espace est rapporté, on peut dire qu'un tel point est le « Milieu » par rapport à deux de ces axes, qui sont les axes horizontaux déterminant le plan dont il est le centre, mais non par rapport au troisième, c'est-à-dire à l'axe vertical suivant lequel il reçoit cette participation du centre total.

Dans la « Voie du Milieu », telle que nous venons de l'entendre, il n'y a « ni droite ni gauche, ni avant ni arrière, ni haut ni bas » ; et l'on peut voir facilement que, tant que l'être n'est pas parvenu au centre total, les deux premiers seulement de ces trois ensembles de termes complémentaires peuvent devenir inexistantes pour lui. En effet, dès que l'être est parvenu au centre de son état de manifestation, il est au-delà de toutes les oppositions contingentes qui résultent des vicissitudes du *yin* et du *yang* ², et dès lors il n'y a plus « ni droite ni gauche » ; en outre, la succession temporelle a disparu, transmuée en simultanéité au point central et « primordial » de l'état humain ³ (et il en serait naturellement de même de tout autre mode de succession, s'il s'agissait des conditions d'un autre état d'existence), et ainsi l'on peut dire, suivant ce que nous avons exposé à propos du « triple

1. *Le Roi du Monde*, ch. VII, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

2. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII. – On pourrait, si l'on veut, prendre *comme* type de ces oppositions celle du « bien » et du « mal », mais à la condition d'entendre ces termes dans leur acception la plus étendue, et de ne pas s'en tenir exclusivement au sens simplement « moral » qu'on leur donne le plus ordinairement ; encore ne serait-ce là rien de plus qu'un cas particulier, car, en réalité, il y a bien d'autres genres d'oppositions qui ne peuvent aucunement se ramener à celui-là, par exemple celles des éléments (feu et eau, air et terre) et des qualités sensibles (sec et humide, chaud et froid).

3. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* ch. XXIII.

temps », qu'il n'y a plus « ni avant ni arrière »; mais il y a toujours « haut et bas » par rapport à ce point, et même dans tout le parcours de l'axe vertical, et c'est pourquoi ce dernier n'est encore la « Voie du Milieu » que dans un sens relatif. Pour qu'il n'y ait « ni haut ni bas », il faut que le point où l'être se situe soit identifié effectivement au centre de tous les états; de ce point part, s'étendant indéfiniment et également dans tous les sens, le « vortex sphérique universel » dont nous avons parlé ailleurs ¹, et qui est la « Voie » suivant laquelle s'écoulent les modifications de toutes choses; mais ce « vortex » lui-même, n'étant en réalité que le déploiement des possibilités du point central, doit être conçu comme tout entier contenu en lui principalement ², car, au point de vue principal (qui n'est aucun point de vue particulier et « distinctif »), c'est le centre qui est le tout. C'est pourquoi, suivant la parole de Lao-Tseu, « la voie qui est une voie (pouvant être parcourue) n'est pas la Voie (absolue) » ³, car, pour l'être qui s'est établi effectivement au centre total et universel, c'est ce point unique lui-même, et lui seul, qui est véritablement la « Voie » hors de laquelle il n'est rien.

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XX.

2. C'est encore ici un cas de « retournement » symbolique résultant du passage de l'« extérieur » à l'« intérieur », car ce point central est évidemment « intérieur » par rapport à toutes choses, bien que d'ailleurs, pour celui qui y est parvenu, il n'y ait plus réellement ni « extérieur » ni « intérieur », mais seulement une « totalité » absolue et indivisée.

3. *Tao-te-king*, ch. I^{er}

LE REGNE DE LA QUANTITE ET LES SIGNES DES TEMPS

Avant-propos

Depuis que nous avons écrit *La Crise du Monde moderne*, les événements n'ont confirmé que trop complètement, et surtout trop rapidement, toutes les vues que nous exposions alors sur ce sujet, bien que nous l'ayons d'ailleurs traité en dehors de toute préoccupation d'« actualité » immédiate, aussi bien que de toute intention de « critique » vaine et stérile. Il va de soi, en effet, que des considérations de cet ordre ne valent pour nous qu'en tant qu'elles représentent une application des principes à certaines circonstances particulières ; et, remarquons-le en passant, si ceux qui ont jugé le plus justement les erreurs et les insuffisances propres à la mentalité de notre époque s'en sont tenus généralement à une attitude toute négative ou n'en sont sortis que pour proposer des remèdes à peu près insignifiants et bien incapables d'enrayer le désordre croissant dans tous les domaines, c'est parce que la connaissance des véritables principes leur faisait défaut tout autant qu'à ceux qui s'obstinaient au contraire à admirer le prétendu « progrès » et à s'illusionner sur son aboutissement, fatal.

Du reste, même à un point de vue purement désintéressé et « théorique », il ne suffit pas de dénoncer des erreurs et de les faire apparaître telles qu'elles sont réellement en elles-mêmes ; si utile que cela puisse être, il est encore plus intéressant et plus instructif de les expliquer, c'est-à-dire de rechercher comment et pourquoi elles se sont produites, car tout ce qui existe en quelque façon que ce soit, même l'erreur, a nécessairement sa raison d'être, et le désordre lui-même doit finalement trouver sa place parmi les éléments de l'ordre universel. C'est ainsi que, si le monde moderne, considéré en lui-même, constitue une anomalie et même une sorte de monstruosité, il n'en est pas moins vrai que, situé dans l'ensemble du cycle historique dont il fait partie, il correspond exactement aux conditions d'une certaine phase de ce cycle, celle que la tradition hindoue désigne comme la période extrême du *Kali-Yuga* ; ce sont ces conditions, résultant de la marche même de la manifestation cyclique, qui en ont déterminé les caractères propres, et l'on peut dire, à cet égard, que l'époque actuelle ne pouvait pas être autre que ce qu'elle est effectivement. Seulement, il est bien entendu que, pour voir le désordre comme un élément de l'ordre, ou pour réduire l'erreur à une vue partielle et déformée de quelque vérité, il faut s'élever au-dessus du niveau des contingences au domaine desquelles appartiennent ce désordre et cette erreur comme tels ; et de même, pour saisir la vraie signification du monde moderne conformément aux lois cycliques qui régissent le développement de la présente humanité terrestre, il faut être entièrement, dégagé de la mentalité qui le caractérise spécialement et n'en être affecté à aucun degré ; cela est même d'autant plus évident que cette mentalité implique forcément, et en quelque sorte par définition, une totale ignorance des lois dont il s'agit, aussi bien que de toutes les autres vérités qui, dérivant plus ou moins directement des principes transcendants, font essentiellement partie de cette connaissance traditionnelle dont toutes les conceptions proprement modernes ne sont, consciemment ou inconsciemment, que la négation pure et simple.

Nous nous étions proposé depuis longtemps de donner à *La Crise du Monde moderne* une suite d'une nature plus strictement « doctrinale », afin de montrer précisément quelques aspects de cette explication de l'époque actuelle suivant le point de vue traditionnel auquel nous entendons nous en tenir toujours exclusivement, et qui d'ailleurs, pour les raisons mêmes que nous venons d'indiquer, est ici, non seulement le seul valable, mais même, pourrions-nous dire, le seul possible, puisque, en dehors de lui, une telle explication ne saurait même pas être envisagée. Des circonstances diverses nous ont obligé à ajourner jusqu'ici la réalisation de ce projet, mais peu importe pour qui est certain que tout ce qui doit arriver arrive nécessairement en son temps, et cela, bien souvent, par des moyens imprévus et complètement indépendants de notre volonté ; la hâte fébrile que nos contemporains apportent à tout ce qu'ils font ne peut rien contre cela, et elle ne saurait produire qu'agitation et désordre, c'est-à-dire des effets tout négatifs ; mais seraient-ils encore des « modernes » s'ils étaient capables de comprendre l'avantage qu'il y a à suivre les indications données par les circonstances, qui, bien loin d'être « fortuites » comme se l'imagine leur ignorance, ne sont au fond que des expressions plus ou moins particularisées de l'ordre général, humain et cosmique tout à la fois, auquel nous

devons nous intégrer volontairement ou involontairement ?

Parmi les traits caractéristiques de la mentalité moderne, nous prendrons ici tout d'abord, comme point central de notre étude, la tendance à tout réduire au seul point de vue quantitatif, tendance si marquée dans les conceptions « scientifiques » de ces derniers siècles, et qui d'ailleurs se remarque presque aussi nettement dans d'autres domaines, notamment dans celui de l'organisation sociale, si bien que, sauf une restriction dont, la nature et la nécessité apparaîtront par la suite, on pourrait presque définir notre époque comme étant essentiellement et avant, tout le « règne de la quantité ». Si nous choisissons ainsi ce caractère de préférence à tout autre, ce n'est d'ailleurs pas uniquement., ni même principalement, parce qu'il est un des plus visibles et des moins contestables ; c'est surtout parce qu'il se présente à nous comme véritablement fondamental, par le fait que cette réduction au quantitatif traduit rigoureusement les conditions de la phase cyclique à laquelle l'humanité en est arrivée dans les temps modernes, et que la tendance dont il s'agit n'est autre, en définitive, que celle qui mène logiquement au terme même de la « descente » qui s'effectue, avec une vitesse toujours accélérée, du commencement à la fin d'un *Manvantara*, c'est-à-dire pendant toute la durée de manifestation d'une humanité telle que la nôtre. Cette « descente » n'est en somme, comme nous avons eu déjà souvent l'occasion de le dire, que l'éloignement graduel du principe, nécessairement inhérent à tout processus de manifestation ; dans notre monde, et en raison des conditions spéciales d'existence auxquelles il est soumis, le point le plus bas revêt l'aspect de la quantité pure, dépourvue de toute distinction qualitative ; il va de soi, d'ailleurs, que ce n'est là proprement qu'une limite, et c'est pourquoi, en fait, nous ne pouvons parler que de « tendance », car, dans le parcours même du cycle, la limite ne peut jamais être atteinte, et elle est en quelque sorte en dehors et au-dessous de toute existence réalisée et même réalisable.

Maintenant, ce qu'il importe de noter tout particulièrement et dès le début, tant pour éviter toute équivoque que pour se rendre compte de ce qui peut donner lieu à certaines illusions, c'est que, en vertu de la loi de l'analogie, le point le plus bas est comme un reflet obscur ou une image inversée du point le plus haut, d'où résulte cette conséquence, paradoxale en apparence seulement., que l'absence la plus complète de tout principe implique une sorte de « contrefaçon » du principe même, ce que certains ont exprimé, sous une forme « théologique », en disant que « Satan est le singe de Dieu ». Cette remarque peut aider grandement à comprendre quelques-unes des plus sombres énigmes du monde moderne, énigmes que lui-même nie d'ailleurs parce qu'il ne sait pas les apercevoir, bien qu'il les porte en lui, et parce que cette négation est une condition indispensable du maintien de la mentalité spéciale par laquelle il existe : si nos contemporains, dans leur ensemble, pouvaient voir ce qui les dirige et vers quoi ils tendent réellement, le monde moderne cesserait aussitôt d'exister comme tel, car le « redressement » auquel nous avons souvent fait allusion ne pourrait manquer de s'opérer par là même ; mais, comme ce « redressement » suppose d'autre part l'arrivée au point d'arrêt où la « descente » est entièrement accomplie et où « la roue cesse de tourner », du moins pour l'instant, qui marque le passage d'un cycle à un autre, il faut en conclure que, jusqu'à ce que ce point d'arrêt soit atteint effectivement, ces choses ne pourront pas être comprises par la généralité, mais seulement par le petit nombre de ceux qui seront destinés à préparer, dans une mesure ou dans une autre, les germes du cycle futur. Il est à peine besoin de dire que, dans tout ce que nous exposons, c'est à ces derniers que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement, sans nous préoccuper de l'inévitable incompréhension des autres ; il est vrai que ces autres sont et doivent être, pour un certain temps encore, l'immense majorité, mais, précisément, ce n'est que dans le « règne de la quantité » que l'opinion de la majorité peut prétendre à être prise en considération.

Quoi qu'il en soit, nous voulons surtout, pour le moment et en premier lieu, appliquer la précédente remarque dans un domaine plus restreint que celui que nous venons de mentionner : elle doit servir, à cet égard, à empêcher toute confusion entre le point de vue de la science traditionnelle et celui de la science profane, alors même que certaines similitudes extérieures pourraient paraître s'y prêter ; ces similitudes, en effet, ne proviennent souvent que de correspondances inversées, où, tandis que la science traditionnelle envisage essentiellement le terme supérieur et n'accorde une valeur relative au terme inférieur qu'en raison de sa correspondance même avec ce terme supérieur, la science profane, au contraire, n'a en vue que le terme inférieur et, incapable de dépasser le domaine auquel il se réfère, prétend y réduire toute réalité. Ainsi, pour prendre un exemple qui se rapporte directement à notre sujet, les nombres pythagoriciens, envisagés comme les principes des choses,

ne sont nullement les nombres tels que les entendent les modernes, mathématiciens ou physiciens, pas plus que l'immutabilité principielle n'est l'immobilité d'une pierre, ou que la véritable unité n'est l'uniformité d'êtres dénués de toutes qualités propres ; et pourtant, parce qu'il est question de nombres dans les deux cas, les partisans d'une science exclusivement quantitative n'ont pas manqué de vouloir compter les Pythagoriciens parmi leurs « précurseurs » ! Nous ajouterons seulement, pour ne pas trop anticiper sur les développements qui vont suivre, que cela montre encore que, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, les sciences profanes dont le monde moderne est si fier ne sont bien réellement que des « résidus » dégénérés des antiques sciences traditionnelles, comme d'ailleurs la quantité elle-même, à laquelle elles s'efforcent de tout ramener, n'est pour ainsi dire, sous le point de vue où elles l'envisagent, que le « résidu » d'une existence vidée de tout ce qui constituait son essence ; et c'est ainsi que ces prétendues sciences, laissant échapper ou même éliminant de propos délibéré tout ce qui est véritablement essentiel, s'avèrent en définitive incapables de fournir l'explication réelle de quoi que ce soit.

De même que la science traditionnelle des nombres est tout autre chose que l'arithmétique profane des modernes, même en joignant à celle-ci toutes les extensions algébriques ou autres dont elle est susceptible, de même aussi il est une « géométrie sacrée », non moins profondément différente de la science « scolaire » que l'on désigne aujourd'hui par ce même nom de géométrie. Nous n'avons pas besoin d'insister longuement là-dessus, car tous ceux qui ont lu nos précédents ouvrages savent que nous y avons exposé, et notamment dans *Le Symbolisme de la Croix*, maintes considérations relevant de cette géométrie symbolique dont il s'agit, et ils ont pu se rendre compte à quel point elle se prête à la représentation des réalités d'ordre supérieur, du moins dans toute la mesure où celles-ci sont susceptibles d'être représentées en mode sensible ; et d'ailleurs, au fond, les formes géométriques ne sont-elles pas nécessairement la base même de tout symbolisme figuré ou « graphique », depuis celui des caractères alphabétiques et numériques de toutes les langues jusqu'à celui des *yantras* initiatiques les plus complexes et les plus étranges en apparence ? Il est aisé de comprendre que ce symbolisme puisse donner lieu à une multiplicité indéfinie d'applications ; mais, en même temps, on doit voir tout aussi facilement qu'une telle géométrie, bien loin de ne se référer qu'à la pure quantité, est au contraire essentiellement « qualitative » ; et nous en dirons tout autant de la véritable science des nombres, car les nombres principiels, bien que devant être appelés ainsi par analogie, sont pour ainsi dire, par rapport à notre monde, au pôle opposé de celui où se situent les nombres de l'arithmétique vulgaire, les seuls que connaissent les modernes et sur lesquels ils portent exclusivement leur attention, prenant ainsi l'ombre pour la réalité même, comme les prisonniers de la caverne de Platon.

Dans la présente étude, nous nous efforcerons de montrer plus complètement encore, et d'une façon plus générale, quelle est la véritable nature de ces sciences traditionnelles, et aussi, par là même, quel abîme les sépare des sciences profanes qui en sont comme une caricature ou une parodie, ce qui permettra de mesurer la déchéance subie par la mentalité humaine en passant des unes aux autres, mais aussi de voir, par la situation respective de leurs objets, comment cette déchéance suit strictement la marche descendante du cycle même parcouru par notre humanité. Bien entendu, ces questions sont encore de celles qu'on ne peut jamais prétendre traiter complètement, car elles sont, de leur nature, véritablement inépuisables ; mais nous tâcherons tout au moins d'en dire assez pour que chacun puisse en tirer les conclusions qui s'imposent en ce qui concerne la détermination du « moment cosmique » auquel correspond l'époque actuelle. S'il y a là des considérations que certains trouveront peut-être obscures malgré tout, c'est uniquement parce qu'elles sont trop éloignées de leurs habitudes mentales, trop étrangères à tout ce qui leur a été inculqué par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu dans lequel ils vivent ; nous ne pouvons rien à cela, car il est des choses pour lesquelles un mode d'expression proprement symbolique est le seul possible, et qui, par conséquent, ne seront jamais comprises par ceux pour qui le symbolisme est lettre morte. Nous rappellerons d'ailleurs que ce mode d'expression est le véhicule indispensable de tout enseignement d'ordre initiatique ; mais, sans même parler du monde profane dont l'incompréhension est évidente et en quelque sorte naturelle, il suffit de jeter un coup d'œil sur les vestiges d'initiation qui subsistent encore en Occident pour voir ce que certains, faute de « qualification » intellectuelle, font des symboles qui sont proposés à leur méditation, et pour être bien sûr que ceux-là, de quelques titres qu'ils soient revêtus et quelques degrés initiatiques qu'ils aient reçus « virtuellement », ne parviendront jamais

à pénétrer le vrai sens du moindre fragment de la géométrie mystérieuse des « Grands Architectes d'Orient et d'Occident » !

Puisque nous venons de faire allusion à l'Occident, une remarque s'impose encore : quelque extension qu'ait prise, surtout en ces dernières années, l'état d'esprit que nous appelons spécifiquement « moderne », et quelque emprise qu'il exerce de plus en plus, extérieurement tout au moins, sur le monde entier, cet état d'esprit n'en demeure pas moins purement occidental par son origine : c'est bien en Occident qu'il a pris naissance et qu'il a eu longtemps son domaine exclusif, et, en Orient, son influence ne sera jamais autre chose qu'une « occidentalisation ». Si loin que puisse aller cette influence dans la suite des événements qui se dérouleront encore, on ne pourra donc jamais prétendre l'opposer à ce que nous avons dit de la différence de l'esprit oriental et de l'esprit occidental, qui est en somme la même chose pour nous que celle de l'esprit traditionnel et de l'esprit moderne, car il est trop évident que, dans la mesure où un homme s'« occidentalise », quels que soient sa race et son pays, il cesse par là même d'être un Oriental spirituellement et intellectuellement, c'est-à-dire au seul point de vue qui nous importe en réalité. Ce n'est pas là une simple question de « géographie », à moins qu'on ne l'entende tout autrement que les modernes, car il y a aussi une géographie symbolique ; et, à ce propos, l'actuelle prépondérance de l'Occident présente d'ailleurs une correspondance fort significative avec la fin d'un cycle, puisque l'Occident est précisément le point où le soleil se couche, c'est-à-dire où il arrive à l'extrémité de sa course diurne, et où, suivant le symbolisme chinois, c le fruit mûr tonie au pied de l'arbre ». Quant aux moyens par lesquels l'Occident est arrivé à établir cette domination dont la « modernisation » d'une partie plus ou moins considérable des Orientaux n'est que la dernière et la plus fâcheuse conséquence, il suffira de se reporter à ce que nous en avons dit dans d'autres ouvrages pour se convaincre qu'ils ne reposent en définitive que sur la force matérielle, ce qui revient à dire, en d'autres termes, que la domination occidentale elle-même n'est encore qu'une expression du « règne de la quantité ».

Ainsi, de quelque côté qu'on envisage les choses, on est toujours ramené aux mêmes considérations et on les voit se vérifier constamment dans toutes les applications qu'il est possible d'en faire ; cela n'a d'ailleurs rien qui doive surprendre, car la vérité est nécessairement cohérente, ce qui, bien entendu, ne veut nullement dire « systématique », contrairement à ce que pourraient trop volontiers supposer les philosophes et les savants profanes, enfermés qu'ils sont dans des conceptions étroitement limitées, qui sont celles auxquelles le nom de « systèmes » convient proprement, et qui, au fond, ne traduisent que l'insuffisance des mentalités individuelles livrées à elles-mêmes, ces mentalités fussent-elles celles de ce qu'on est convenu d'appeler des « hommes de génie », dont toutes les spéculations les plus vantées ne valent certes pas la connaissance de la moindre vérité traditionnelle. Là-dessus aussi, nous nous sommes suffisamment expliqué lorsque nous avons eu à dénoncer les méfaits de l'« individualisme », qui est encore une des caractéristiques de l'esprit moderne ; mais nous ajouterons ici que la fausse unité de l'individu conçu comme formant par lui-même un tout complet correspond, dans l'ordre humain, à ce qu'est celle du prétendu « atome » dans l'ordre cosmique : l'un et l'autre ne sont que des éléments considérés comme « simples » à un point de vue tout quantitatif, et, comme tels, supposés susceptibles d'une sorte de répétition indéfinie qui n'est proprement qu'une impossibilité, étant essentiellement incompatible avec la nature même, des choses ; en fait, cette répétition indéfinie n'est pas autre chose que la multiplicité pure, vers laquelle le monde actuel tend de toutes ses forces, sans cependant jamais pouvoir arriver à s'y perdre entièrement, puisqu'elle se tient à un niveau inférieur à toute existence manifestée, et qui représente l'extrême opposé de l'unité principielle. Il faut donc voir le mouvement de descente cyclique comme s'effectuant entre ces deux pôles, partant de l'unité, ou plutôt du point qui est le plus proche dans le domaine de la manifestation, relativement à l'état d'existence que l'on envisage, et tendant de plus en plus vers la multiplicité, nous voulons dire la multiplicité considérée analytiquement et sans être rapportée à aucun principe, car il va de soi que, dans l'ordre principiel, toute multiplicité est comprise synthétiquement dans l'unité même. Il peut sembler qu'il y ait, en un certain sens, multiplicité aux deux points extrêmes, de même qu'il y a aussi corrélativement, suivant ce que nous venons de dire, l'unité d'un côté et les « unités » de l'autre ; mais la notion de l'analogie inversée s'applique encore strictement ici, et, tandis que la multiplicité principielle est contenue dans la véritable unité métaphysique, les « unités » arithmétiques ou quantitatives sont au contraire contenues dans l'autre multiplicité, celle d'en bas ; et, remarquons-le incidemment, le seul fait de pouvoir parler d'« unités »

au pluriel ne montre-t-il pas assez combien ce que l'on considère ainsi est loin de la véritable unité ? La multiplicité d'en bas est, par définition, purement quantitative, et l'on pourrait dire qu'elle est la quantité même, séparée de toute qualité ; par contre, la multiplicité d'en haut, ou ce que nous appelons ainsi analogiquement, est en réalité une multiplicité qualitative, c'est-à-dire l'ensemble des qualités ou des attributs, qui constituent l'essence des êtres et des choses. On peut donc dire encore que la descente dont, nous avons parlé s'effectue de la qualité pure vers la quantité pure, l'une et l'autre étant d'ailleurs des limites extérieures à la manifestation, l'une au-delà et l'autre en deçà, parce qu'elles sont, par rapport aux conditions spéciales de notre monde ou de notre état d'existence, une expression des deux principes universels que nous avons désignés ailleurs respectivement comme « essence » et « substance », et qui sont les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; et c'est, là le point que nous allons avoir à expliquer plus complètement, en premier lieu, car c'est par là surtout qu'on pourra mieux comprendre les autres considérations que nous aurons à développer dans la suite de cette étude.

Qualité et quantité

On considère assez généralement la qualité et la quantité comme deux termes complémentaires, quoique sans doute on soit souvent loin de comprendre la raison profonde de cette relation ; cette raison réside dans la correspondance que nous avons indiquée en dernier lieu dans ce qui précède. Il faut donc partir ici de la première de toutes les dualités cosmiques, de celle qui est au principe même de l'existence ou de la manifestation universelle, et sans laquelle nulle manifestation ne serait possible, sous quelque mode que ce soit ; cette dualité est celle de *Purusha* et de *Prakriti* suivant la doctrine hindoue, ou, pour employer une autre terminologie, celle de l'« essence » et de la « substance ». Celles-ci doivent être envisagées comme des principes universels, étant les deux pôles de toute manifestation ; mais, à un autre niveau, ou plutôt à d'autres niveaux multiples comme les domaines plus ou moins particularisés que l'on peut envisager à l'intérieur de l'existence universelle, on peut aussi employer analogiquement ces mêmes termes dans un sens relatif, pour désigner ce qui correspond à ces principes ou ce qui les représente plus directement par rapport à un certain mode plus ou moins restreint de la manifestation. C'est ainsi qu'on pourra parler d'essence et de substance, soit pour un monde, c'est-à-dire pour un état d'existence déterminé par certaines conditions spéciales, soit pour un être considéré en particulier, ou même pour chacun des états de cet être, c'est-à-dire pour sa manifestation dans chacun des degrés de l'existence ; dans ce dernier cas, l'essence et la substance sont naturellement la correspondance microcosmique de ce qu'elles sont, au point de vue macrocosmique, pour le monde dans lequel se situe cette manifestation, ou, en d'autres termes, elles ne sont que des particularisations des mêmes principes relatifs, qui eux-mêmes sont des déterminations de l'essence et de la substance universelles par rapport aux conditions du monde dont il s'agit.

Entendues dans ce sens relatif, et surtout par rapport aux êtres particuliers, l'essence et la substance sont en somme la même chose que ce que les philosophes scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais nous préférons éviter l'emploi de ces derniers termes, qui, sans doute par suite d'une imperfection de la langue latine à cet égard, ne rendent qu'assez inexactement les idées qu'ils doivent exprimer¹, et qui sont devenus encore bien plus équivoques en raison du sens tout différent que les mêmes mots ont reçu communément dans le langage moderne. Quoi qu'il en soit, dire que tout être manifesté est un composé de « forme » et de « matière » revient à dire que son existence procède nécessairement à la fois de l'essence et de la substance, et, par conséquent, qu'il y a en lui quelque chose qui correspond à l'un et à l'autre de ces deux principes, de telle sorte qu'il est comme une résultante de leur union, ou, pour parler plus précisément, de l'action exercée par le principe actif ou l'essence sur le principe passif ou la substance ; et, dans l'application qui en est faite plus spécialement au cas des êtres individuels, cette « forme » et cette « matière » qui les constituent sont respectivement identiques à ce que la tradition hindoue désigne comme *nâma* et *rûpa*. Pendant que nous en sommes à signaler ces concordances entre différentes terminologies, qui peuvent avoir l'avantage de permettre à quelques-uns de transposer nos explications en un langage auquel ils sont plus habitués, et par suite de les comprendre plus facilement, nous ajouterons encore que ce qui est appelé « acte » et « puissance », au sens aristotélicien, correspond également à l'essence et à la substance ; ces deux termes sont d'ailleurs susceptibles d'une application plus étendue que ceux de « forme » et de « matière » ; mais, au fond, dire qu'il y a en tout être un mélange d'acte et de puissance revient encore au même, car l'acte est en lui ce par quoi il participe à l'essence, et la puissance ce par quoi il participe à la substance ; l'acte pur et la puissance pure ne sauraient se trouver nulle part dans la manifestation, puisqu'ils sont en définitive les équivalents de l'essence et de la substance universelles.

Cela étant bien compris, nous pouvons parler de l'essence et de la substance de notre monde, c'est-à-dire de celui qui est le domaine de l'être individuel humain, et nous dirons que, conformément aux conditions qui définissent proprement ce monde, ces deux principes y apparaissent respectivement sous les aspects de la qualité et de la quantité. Cela peut déjà paraître évident en ce qui concerne la qualité, puisque l'essence est en somme la synthèse principielle de tous les attributs qui appartiennent à un être et qui font que cet être est ce qu'il est, et qu'attributs ou qualités sont au fond synonymes ; et

1. Ces mots traduisent d'une façon assez peu heureuse les termes grecs εἶδος et ὕλη, employés dans le même sens par Aristote, et sur lesquels nous aurons à revenir par la suite.

l'on peut remarquer que la qualité, ainsi envisagée comme le contenu de l'essence, s'il est permis de s'exprimer ainsi, n'est pas restreinte exclusivement à notre monde, mais qu'elle est susceptible d'une transposition qui en universalise la signification, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant dès lors qu'elle représente ici le principe supérieur ; mais, dans une telle universalisation, la qualité cesse d'être le corrélatif de la quantité, car celle-ci, par contre, est strictement liée aux conditions spéciales de notre monde ; d'ailleurs, au point de vue théologique, ne rapporte-t-on pas en quelque sorte la qualité à Dieu même en parlant de Ses attributs, tandis qu'il serait manifestement inconcevable de prétendre transporter de même en Lui des déterminations quantitatives quelconques ¹ ? On pourrait peut-être objecter à cela qu'Aristote range la qualité, aussi bien que la quantité, parmi les « catégories », qui ne sont que des modes spéciaux de l'être et ne lui sont pas coextensives ; mais c'est qu'alors il n'effectue pas la transposition dont nous venons de parler et que d'ailleurs d n'a pas à le faire, l'énumération des « catégories », ne se référant qu'à notre monde et à ses conditions, si bien que la qualité ne peut et ne doit réellement y être prise que dans le sens, plus immédiat pour nous dans notre état individuel, où elle se présente, ainsi que nous l'avons dit tout d'abord, comme un corrélatif de la quantité.

Il est intéressant de remarquer, d'autre part, que la « forme » des scolastiques est ce qu'Aristote appelle εἶδος, et que ce dernier mot est employé également pour désigner l'« espèce », laquelle est proprement une nature ou une essence commune à une multitude indéfinie d'individus ; or cette nature est d'ordre purement qualitatif, car elle est véritablement « innombrable », au sens strict de ce mot, c'est-à-dire indépendante de la quantité, étant indivisible et tout entière en chacun des individus qui appartiennent à cette espèce, de telle sorte qu'elle n'est aucunement affectée ou modifiée par le nombre de ceux-ci, et qu'elle n'est pas susceptible de « plus » ou de « moins ». De plus, εἶδος est étymologiquement l'« idée », non pas au sens psychologique des modernes, mais en un sens ontologique plus proche de celui de Platon qu'on ne le pense d'ordinaire, car, quelles que soient les différences qui existent réellement à cet égard entre la conception de Platon et celle d'Aristote, ces différences, comme il arrive souvent, ont été grandement exagérées par leurs disciples et leurs commentateurs. Les idées platoniciennes sont aussi des essences ; Platon en montre surtout l'aspect transcendant et Aristote l'aspect immanent, ce qui ne s'exclut pas forcément, quoi qu'en puissent dire les esprits « systématiques », mais se rapporte seulement à des niveaux différents ; en tout cas, il s'agit toujours là des « archétypes » ou des principes essentiels des choses, qui représentent ce qu'on pourrait appeler le côté qualitatif de la manifestation. En outre, ces mêmes idées platoniciennes sont, sous un autre nom, et par une filiation directe, la même chose que les nombres pythagoriciens ; et cela montre bien que ces mêmes nombres pythagoriciens, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment, bien qu'appelés nombres analogiquement, ne sont nullement les nombres au sens quantitatif et ordinaire de ce mot, mais qu'ils sont au contraire purement qualitatifs, correspondant inversement, du côté de l'essence, à ce que sont les nombres quantitatifs du côté de la substance ².

Par contre, quand saint Thomas d'Aquin dit que « *numerus stat ex parte materiae* », c'est bien du nombre quantitatif qu'il s'agit, et il affirme précisément par là que la quantité tient immédiatement au côté substantiel de la manifestation ; nous disons substantiel, car *materia*, au sens scolastique, n'est point la « matière » telle que l'entendent les physiciens modernes, mais bien la substance, soit dans son acception relative quand elle est mise en corrélation avec *forma* et rapportée aux êtres particuliers, soit aussi, lorsqu'il est question de *materia prima*, comme le principe passif de la manifestation universelle, c'est-à-dire la potentialité pure, qui est l'équivalent de *Prakriti* dans la doctrine hindoue. Cependant, dès qu'il est question de « matière », en quelque sens qu'on veuille

1. On peut parler de *Brahma saguna* ou « qualifié », mais il ne saurait aucunement être question de *Brahma* « quantifié ».

2. On peut remarquer aussi que le nom d'un être, en tant qu'expression de son essence, est proprement un nombre, entendu dans ce même sens qualitatif ; et ceci établit un lien étroit entre la conception des nombres pythagoriciens, et par suite celle des idées platoniciennes, et l'emploi du terme sanscrit *nâma* pour désigner le côté essentiel d'un être.

l'entendre, tout devient particulièrement obscur et confus, et sans doute non sans raison ¹; aussi, tandis que nous avons pu montrer suffisamment le rapport de la qualité avec l'essence sans entrer dans de longs développements, nous devons nous étendre davantage sur ce qui concerne le rapport de la quantité avec la substance, car il nous faut d'abord parvenir à élucider les différents aspects sous lesquels se présente ce que les Occidentaux ont appelé « matière », même avant la déviation moderne où ce mot était destiné à jouer un si grand rôle ; et cela est d'ailleurs d'autant plus nécessaire que cette question se trouve en quelque sorte à la racine même du sujet principal de notre étude.

1. Signalons aussi, à propos de l'essence et de la substance, que les scolastiques rendent fréquemment par *substantia* le terme grec οὐσία, qui au contraire est proprement et littéralement « essence », ce qui ne contribue pas peu à augmenter la confusion du langage ; de là des expressions comme celle de « forme substantielle » par exemple, qui s'applique fort mal à ce qui constitue en réalité le côté essentiel d'un être, et non point son côté substantiel.

« *Materia signata quantitate* »

Les scolastiques appellent *materia*, d'une façon générale, ce qu'Aristote avait appelé ὕλη ; cette *materia*, comme nous l'avons déjà dit, ne doit nullement être identifiée à la « matière » des modernes, dont la notion complexe, et contradictoire même par certains côtés, semble avoir été aussi étrangère aux anciens de l'Occident qu'elle l'est aux Orientaux ; même si l'on admettait qu'elle puisse devenir cette « matière » dans certains cas particuliers, ou plutôt, pour parler plus exactement, qu'on puisse y faire rentrer après coup cette conception plus récente, elle est aussi bien d'autres choses en même temps, et ce sont ces choses diverses qu'il nous faut avoir bien soin de distinguer tout d'abord ; mais, pour les désigner toutes ensemble par une dénomination commune comme celles de ὕλη et de *materia*, nous n'avons pas à notre disposition, dans les langues occidentales actuelles, de meilleur terme que celui de « substance ». Avant tout, la ὕλη, en tant que principe universel, est la puissance pure, où il n'y a rien de distingué ni d'« actualisé », et qui constitue le « support » passif de toute manifestation ; c'est donc bien, en ce sens, *Prakriti* ou la substance universelle, et tout ce que nous avons dit ailleurs au sujet de celle-ci s'applique également à la ὕλη ainsi entendue ¹. Quant à la substance prise dans un sens relatif, comme étant ce qui représente analogiquement le principe substantiel et en joue le rôle par rapport à un certain ordre d'existence plus ou moins étroitement délimité, c'est bien elle aussi qui est appelée secondairement ὕλη, notamment dans la corrélation de ce terme avec εἶδος pour désigner les deux faces essentielle et substantielle des existences particulières.

Les scolastiques, après Aristote, distinguent ces deux sens en parlant de *materia prima* et de *materia secunda* ; nous pouvons donc dire que leur *materia prima* est la substance universelle, et que leur *materia secunda* est la substance au sens relatif ; mais comme, dès qu'on entre dans le relatif, les termes deviennent susceptibles d'applications multiples à des degrés différents, il arrive que ce qui est *materia* à un certain niveau peut devenir *forma* à un autre niveau et inversement, suivant la hiérarchie des degrés plus ou moins particularisés que l'on considère dans l'existence manifestée. Dans tous les cas, une *materia secunda*, bien qu'elle constitue le côté potentiel d'un monde ou d'un être, n'est jamais puissance pure ; il n'y a de puissance pure que la substance universelle, qui ne se situe pas seulement au-dessous de notre monde (*substantia*, de *substare*, est littéralement « ce qui se tient dessous », ce que rendent aussi les idées de « support » et de « substratum »), mais au-dessous de l'ensemble de tous les mondes ou de tous les états qui sont compris dans la manifestation universelle. Ajoutons que, par là même qu'elle n'est que potentialité absolument « indistinguée » et indifférenciée, la substance universelle est le seul principe qui puisse être dit proprement « inintelligible », non pas parce que nous sommes incapables de la connaître, mais parce qu'il n'y a effectivement rien à connaître en elle ; quant aux substances relatives, en tant qu'elles participent de la potentialité de la substance universelle, elles participent aussi de son « inintelligibilité » dans une mesure correspondante. Ce n'est donc pas du côté substantiel qu'il faut chercher l'explication des choses, mais bien au contraire du côté essentiel, ce qu'on pourrait traduire en termes de symbolisme spatial en disant que toute explication doit procéder de haut en bas et non pas de bas en haut ; et cette remarque est particulièrement importante pour nous, car elle donne immédiatement la raison pour laquelle la science moderne est en réalité dépourvue de toute valeur explicative.

Avant d'aller plus loin, nous devons noter tout de suite que la « matière » des physiciens ne peut être en tout cas qu'une *materia secunda*, puisqu'ils la supposent douée de certaines propriétés, sur lesquelles ils ne s'accordent d'ailleurs pas entièrement, de sorte qu'il n'y a pas en elle que potentialité et « indistinction » ; du reste, comme leurs conceptions ne se rapportent qu'au seul monde sensible et ne vont pas au-delà, ils n'auraient que faire de la considération de la *materia prima*. Cependant, par une étrange confusion, ils parlent à chaque instant de « matière inerte », sans s'apercevoir que, si elle était vraiment inerte, elle serait dénuée de toute propriété et ne se manifesterait en aucune façon, si bien qu'elle ne serait absolument rien de ce que leurs sens peuvent percevoir, tandis qu'au contraire ils déclarent « matière » tout ce qui tombe sous leurs sens ; en réalité, l'inertie ne peut convenir qu'à

1. Notons que le sens premier du mot ὕλη se rapporte au principe végétatif ; il y a là une allusion à la « racine » (en sanscrit *mūla*, terme appliqué à *Prakriti*) à partir de laquelle se développe la manifestation ; et l'on peut aussi y voir un certain rapport avec ce que la tradition hindoue dit de la nature « asurique » du végétal, qui plonge effectivement par ses racines dans ce qui constitue le support obscur de notre monde ; la substance est en quelque sorte le pôle ténébreux de l'existence, ainsi qu'on le verra mieux encore par la suite.

la seule *materia prima*, parce qu'elle est synonyme de passivité ou de potentialité pure. Parler de « propriétés de la matière » et affirmer en même temps que « la matière est inerte », c'est là une insoluble contradiction ; et, curieuse ironie des choses, le « scientisme » moderne, qui a la prétention d'éliminer tout « mystère », ne fait pourtant appel, dans ses vaines tentatives d'explication, qu'à ce qu'il y a de plus « mystérieux » au sens vulgaire de ce mot, c'est-à-dire de plus obscur et de moins intelligible!

Maintenant, on peut se demander si, en mettant de côté la prétendue « inertie de la matière » qui n'est au fond qu'une absurdité, cette même « matière », douée de qualités plus ou moins bien définies qui la rendraient susceptible de se manifester à nos sens, est la même chose que la *materia secunda* de notre monde telle que l'entendent les scolastiques. On peut déjà se douter qu'une telle assimilation serait inexacte si l'on remarque seulement que, pour jouer par rapport à notre monde un rôle analogue à celui de la *materia prima* ou de la substance universelle par rapport à toute manifestation, la *materia secunda* dont il s'agit ne doit aucunement être manifestée dans ce monde même, mais seulement servir de « support » ou de « racine » à ce qui s'y manifeste, et que, par conséquent, les qualités sensibles ne peuvent lui être inhérentes, mais procèdent au contraire de « formes » reçues en elle, ce qui revient encore à dire que tout ce qui est qualité doit en définitive être rapporté à l'essence. On voit donc apparaître ici une nouvelle confusion : les physiciens modernes, dans leur effort pour réduire la qualité à la quantité, en sont arrivés, par une sorte de « logique de l'erreur », à confondre l'une et l'autre, et par suite à attribuer la qualité elle-même à leur « matière » comme telle, en laquelle ils finissent ainsi par placer toute la réalité, ou du moins tout ce qu'ils sont capables de reconnaître comme réalité, ce qui constitue le « matérialisme » proprement dit.

La *materia secunda* de notre monde ne doit cependant pas être dépourvue de toute détermination, car, si elle l'était, elle se confondrait avec la *materia prima* elle-même dans sa complète « indistinction » ; et, d'autre part, elle ne peut pas être une *materia secunda* quelconque, mais elle doit être déterminée en accord avec les conditions spéciales de ce monde, et de telle façon que ce soit effectivement par rapport à celui-ci qu'elle soit apte à jouer le rôle de substance, et non pas par rapport à quoi que ce soit d'autre. Il faut donc préciser la nature de cette détermination, et c'est ce que fait saint Thomas d'Aquin en définissant cette *materia secunda* comme *materia signata quantitate* ; ce qui lui est inhérent et la fait être ce qu'elle est ce n'est donc pas la qualité, même envisagée dans le seul ordre sensible, mais c'est au contraire la quantité, qui est bien ainsi *ex parte materiæ*. La quantité est une des conditions mêmes de l'existence dans le monde sensible ou corporel ; elle est même, parmi ces conditions, une de celles qui sont le plus exclusivement propres à celui-ci, et ainsi, comme on pouvait d'ailleurs s'y attendre, la définition de la *materia secunda* en question ne peut pas concerner autre chose que ce monde, mais elle le concerne tout entier, car tout ce qui y existe est nécessairement soumis à la quantité ; cette définition est donc pleinement suffisante, sans qu'il y ait lieu d'attribuer à cette *materia secunda*, comme on l'a fait pour la « matière » moderne, des propriétés qui ne peuvent aucunement lui appartenir en réalité. On peut dire que la quantité, constituant proprement le côté substantiel de notre monde, en est pour ainsi dire la condition « basique » ou fondamentale ; mais il faut bien se garder de lui donner pour cela une importance d'un autre ordre que celle qu'elle a réellement, et surtout de vouloir en tirer l'explication de ce monde, de même qu'il faut se garder de confondre le fondement d'un édifice avec son sommet : tant qu'il n'y a que le fondement, il n'y a pas encore d'édifice, bien que ce fondement lui soit indispensable, et de même, tant qu'il n'y a que la quantité, il n'y a pas encore de manifestation sensible, bien que celle-ci y ait sa racine même. La quantité, réduite à elle-même, n'est qu'une « présupposition » nécessaire, mais qui n'explique rien ; c'est bien une base, mais ce n'est rien d'autre, et l'on ne doit pas oublier que la base, par définition même, est ce qui est situé au niveau le plus inférieur ; aussi la réduction de la qualité à la quantité n'est-elle pas autre chose au fond que cette « réduction du supérieur à l'inférieur » par laquelle certains ont voulu très justement caractériser le matérialisme : prétendre faire sortir le « plus » du « moins », c'est bien là, en effet, une des plus typiques de toutes les aberrations modernes !

Une autre question se pose encore : la quantité se présente à nous sous des modes divers, et,

notamment, il y a la quantité discontinue, qui est proprement le nombre ¹, et la quantité continue, qui est représentée principalement par les grandeurs d'ordre spatial et temporel ; quel est, parmi ces modes, celui qui constitue plus précisément ce qu'on peut appeler la quantité pure ? Cette question a aussi son importance, d'autant plus que Descartes, qui se trouve au point de départ d'une bonne partie des conceptions philosophiques et scientifiques spécifiquement modernes, a voulu définir la matière par l'étendue, et faire de cette définition même le principe d'une physique quantitative qui, si elle n'était pas encore du « matérialisme », était du moins du « mécanisme » ; on pourrait être tenté de conclure de là que c'est l'étendue qui, étant directement inhérente à la matière, représente le mode fondamental de la quantité. Par contre, saint Thomas d'Aquin, en disant que « *numerus stat ex parte materiæ* », semble plutôt suggérer que c'est le nombre qui constitue la base substantielle de ce monde, et que c'est lui, par conséquent, qui doit être regardé véritablement comme la quantité pure ; ce caractère « basique » du nombre s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le fait que, dans la doctrine pythagoricienne, c'est lui qui, par analogie inverse, est pris comme symbole des principes essentiels des choses. Il faut d'ailleurs remarquer que la matière de Descartes n'est plus la *materia secunda* des scolastiques, mais qu'elle est déjà un exemple, et peut-être le premier en date, d'une « matière » de physicien moderne, bien qu'il n'ait pas encore mis dans cette notion tout ce que ses successeurs devaient y introduire peu à peu pour en arriver aux théories les plus récentes sur la « constitution de la matière ». Il y a donc lieu de soupçonner qu'il peut y avoir, dans la définition cartésienne de la matière, quelque erreur ou quelque confusion, et qu'il a dû déjà s'y glisser, peut-être à l'insu de son auteur, un élément qui n'est pas d'ordre purement quantitatif ; et en effet, comme nous le verrons par la suite, l'étendue, tout en ayant évidemment un caractère quantitatif, comme d'ailleurs tout ce qui appartient au monde sensible, ne saurait pourtant être regardée comme pure quantité. De plus, on peut remarquer aussi que les théories qui vont le plus loin dans le sens de la réduction au quantitatif sont généralement « atomistes », sous une forme ou sous une autre, c'est-à-dire qu'elles introduisent dans leur notion de matière une discontinuité qui la rapproche beaucoup plus de la nature du nombre que de celle de l'étendue ; et même le fait que la matière corporelle ne peut pas malgré tout être conçue autrement que comme étendue n'est pour tout « atomisme » qu'une source de contradictions. Une autre cause de confusion en tout cela, et sur laquelle nous aurons à revenir, est l'habitude que l'on a prise de considérer « corps » et « matière » comme à peu près synonymes ; en réalité, les corps ne sont nullement la *materia secunda*, qui ne se rencontre nulle part dans les existences manifestées en ce monde, mais ils en procèdent seulement comme de leur principe substantiel. En définitive, c'est bien le nombre, qui, lui non plus, n'est jamais perçu directement et à l'état pur dans le monde corporel, qui doit être considéré en premier lieu dans le domaine de la quantité, comme en constituant le mode fondamental ; les autres modes ne sont que dérivés, c'est-à-dire qu'ils ne sont en quelque sorte quantité que par participation au nombre, ce qu'on reconnaît d'ailleurs implicitement quand on considère, comme il en est toujours en fait, que tout ce qui est quantitatif doit pouvoir s'exprimer numériquement. Dans ces autres modes, la quantité, même si elle est l'élément prédominant, apparaît toujours comme plus ou moins mélangée de qualité, et c'est ainsi que les conceptions de l'espace et du temps, en dépit de tous les efforts des mathématiciens modernes, ne pourront jamais être exclusivement quantitatives, à moins que l'on ne consente à les réduire à des notions entièrement vides, sans aucun contact avec une réalité quelconque ; mais, à vrai dire, la science actuelle n'est-elle pas faite en grande partie de ces notions vides, qui n'ont plus que le caractère de « conventions » sans la moindre portée effective ? Nous nous expliquerons plus complètement sur cette dernière question, surtout en ce qui concerne la nature de l'espace, car ce point a un rapport étroit avec les principes du symbolisme géométrique, et en même temps, il fournit un excellent exemple de la dégénérescence qui conduit des conceptions traditionnelles aux conceptions profanes ; et nous y arriverons en examinant tout d'abord comment l'idée de la « mesure », sur laquelle repose la géométrie elle-même, est, traditionnellement, susceptible d'une transposition qui lui donne une tout autre signification que celle qu'elle a pour les savants modernes,

1. La notion pure du nombre est essentiellement celle du nombre entier, et il est évident que la suite des nombres entiers constitue une série discontinue ; toutes les extensions que cette notion a reçues, et qui ont donné lieu à la considération des nombres fractionnaires et des nombres incommensurables, en sont de véritables altérations, et elles ne représentent en réalité que les efforts qui ont été faits pour réduire autant que possible les intervalles du discontinu numérique, afin de rendre moins imparfaite son application à la mesure des grandeurs continues.

qui n'y voient en somme que le moyen d'approcher le plus possible de leur « idéal » à rebours, c'est-à-dire d'opérer peu à peu la réduction de toutes choses à la quantité.

Mesure et manifestation

Si nous estimons préférable d'éviter l'emploi du mot « matière » tant que nous n'avons pas à examiner spécialement les conceptions modernes, il doit être bien entendu que la raison en est dans les confusions qu'il fait naître inévitablement, car il est impossible qu'il n'évoque pas avant tout, et cela même chez ceux qui connaissent le sens différent qu'il avait pour les scolastiques, l'idée de ce que les physiciens modernes désignent ainsi, cette acception récente étant la seule qui s'attache à ce mot dans le langage courant. Or cette idée, comme nous l'avons déjà dit, ne se rencontre dans aucune doctrine traditionnelle, qu'elle soit orientale ou occidentale ; cela montre tout au moins que, même dans la mesure où il serait possible de l'admettre légitimement en la débarrassant de certains éléments hétéroclites ou même nettement contradictoires, une telle idée n'a rien de véritablement essentiel et ne se rapporte en réalité qu'à une façon très particulière d'envisager les choses, lin même temps, puisqu'il ne s'agit là que d'une idée très récente, il va de soi qu'elle n'est pas impliquée dans le mot lui-même, qui lui est fort antérieur, et dont la signification originelle doit par conséquent en être entièrement indépendante ; mais il faut d'ailleurs reconnaître que ce mot est de ceux dont il est fort difficile de déterminer exactement la véritable dérivation étymologique, comme si une obscurité plus ou moins impénétrable devait décidément envelopper tout ce qui se rapporte à la « matière », et il n'est guère possible, à cet égard, de faire plus que de discerner certaines idées qui sont associées à sa racine, ce qui du reste n'est pas sans présenter lin certain intérêt, même si l'on ne peut pas préciser quelle est, parmi ces idées, celle qui tient de plus près au sens primitif.

L'association qui semble avoir été le plus souvent remarquée est celle qui rattache *materia* à *mater*, et cela convient bien en effet à la substance, en tant que celle-ci est un principe passif, ou symboliquement « féminin » : on peut dire que *Prakriti* joue le rôle « maternel » par rapport à la manifestation, de même que *Purusha* joue le rôle « paternel » ; et il en est également ainsi à tous les degrés où l'on peut envisager analogiquement une corrélation d'essence et de substance ¹. D'autre part, il est possible aussi de rattacher le même mot *materia* au verbe latin *metiri*, « mesurer » (et nous allons voir qu'il existe ici en sanscrit une forme qui en est plus proche encore) ; mais qui dit « mesure » dit par là même détermination, et ceci ne s'applique plus à l'absolue indétermination de la substance universelle ou de la *materia prima*, mais doit plutôt se référer à quelque autre signification plus restreinte ; c'est là précisément le point que nous nous proposons d'examiner maintenant d'une façon plus particulière.

Comme le dit à ce sujet Ananda K. Coomaraswamy, « pour tout ce qui peut être conçu ou perçu (dans le monde manifesté), le sanscrit a seulement l'expression *nâma-rûpa*, dont les deux termes correspondent à l'« intelligible » et au « sensible » (considérés comme deux aspects complémentaires se référant respectivement à l'essence et à la substance des choses) ². Il est vrai que le mot *mâtrâ*, qui signifie littéralement « mesure », est l'équivalent étymologique de *materia* ; mais ce qui est ainsi « mesuré », ce n'est pas la « matière » des physiciens, ce sont les possibilités de manifestation qui sont inhérentes à l'esprit (*Atmâ*) »³. Cette idée de « mesure », mise ainsi en rapport direct avec la manifestation elle-même, est fort importante, et d'ailleurs elle est bien loin d'être exclusivement propre à la seule tradition hindoue, que M. Coomaraswamy a ici plus spécialement en vue ; en fait, on pourrait dire qu'elle se retrouve sous une forme ou sous une autre, dans toutes les doctrines traditionnelles, et, bien que naturellement nous ne puissions pas avoir la prétention d'indiquer présentement toutes les concordances qu'on pourrait relever à cet égard, nous tâcherons cependant

1. Ceci n'accorde aussi avec le sens original du mot $\nu\lambda\eta$, que nous avons indiqué plus haut : le végétal est pour ainsi dire la « mère » du fruit qui sort de lui et qu'il nourrit de sa substance, mais qui ne se développe et mûrit que sous l'influence vivifiante du soleil, lequel en est ainsi en quelque sorte le « père » ; et, par suite, le fruit lui-même s'assimile symboliquement au soleil par « coessentialité », s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme on peut le voir dans ce que nous avons dit ailleurs au sujet du symbolisme des Adityas et de diverses autres notions traditionnelles similaires.

2. Ces deux termes d'« intelligible » et de « sensible », ainsi employés corrélativement, appartiennent proprement au langage platonicien ; on sait que le « monde intelligible » est, pour Platon, le domaine des « idées » ou des « archétypes », qui, comme nous l'avons déjà vu, sont effectivement les essences au sens propre de ce mot ; et, par rapport à ce monde intelligible, le monde sensible, qui est le domaine des éléments corporels et de ce qui procède de leurs combinaisons, se tient du côté substantiel de la manifestation.

3. *Notes on the Katha-Upanishad*, 2e partie.

d'en dire assez pour justifier cette assertion, tout en éclaircissant, autant qu'il nous sera possible de le faire, ce symbolisme de la « mesure » qui tient notamment une grande place dans certaines formes initiatiques.

La mesure, entendue dans son sens littéral, se rapporte principalement au domaine de la quantité continue, c'est-à-dire, de la façon la plus directe, aux choses qui possèdent un caractère spatial (car le temps lui-même, bien qu'également continu, ne peut être mesuré qu'indirectement, en le rattachant en quelque sorte à l'espace par l'intermédiaire du mouvement qui établit une relation entre l'un et l'autre) ; cela revient à dire qu'elle se rapporte en somme, soit à l'étendue elle-même, soit à ce qu'on est convenu d'appeler la « matière corporelle », en raison du caractère étendu que celle-ci possède nécessairement, ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que sa nature, comme l'a prétendu Descartes, se réduise purement et simplement à l'étendue. Dans le premier cas, la mesure est plus proprement « géométrique » ; dans le second, on pourrait la dire plutôt « physique », au sens ordinaire de ce mot ; mais, en réalité, ce second cas se ramène au premier, puisque c'est en tant qu'ils se situent dans l'étendue et qu'ils en occupent une certaine portion définie que les corps sont immédiatement mesurables, tandis que leurs autres propriétés ne sont susceptibles de mesure qu'autant qu'elles peuvent être rapportées d'une certaine façon à l'étendue. Nous sommes ici, comme nous l'avons prévu, bien loin de la *materia prima*, qui en effet, dans son « indistinction » absolue, ne peut ni être mesurée en aucune façon ni servir à mesurer quoi que ce soit ; mais nous devons nous demander si cette notion de la mesure ne se lie pas plus ou moins étroitement à ce qui constitue la *materia secunda* de notre monde, et, effectivement, ce lien existe du fait que celle-ci est *signata quantitate*. En effet, si la mesure concerne directement l'étendue et ce qui est contenu en elle, c'est par l'aspect quantitatif de cette étendue qu'elle est rendue possible ; mais la quantité continue n'est elle-même, comme nous l'avons expliqué, qu'un mode dérivé de la quantité, c'est-à-dire qu'elle n'est proprement quantité que par sa participation à la quantité pure, qui, elle, est inhérente à la *materia secunda* du monde corporel ; et, ajouterons-nous, c'est parce que le continu n'est pas la quantité pure que la mesure présente toujours une certaine imperfection dans son expression numérique, la discontinuité du nombre rendant impossible son application adéquate à la détermination des grandeurs continues. Le nombre est bien véritablement la base de toute mesure, mais, tant qu'on ne considère que le nombre, on ne peut pas parler de mesure, celle-ci étant l'application du nombre à quelque chose d'autre, application qui est toujours possible, dans certaines limites, c'est-à-dire en tenant compte de l'« inadéquation » que nous venons d'indiquer, pour tout ce qui est soumis à la condition quantitative, ou, en d'autres termes, pour tout ce qui appartient au domaine de la manifestation corporelle. Seulement, et nous revenons ici à l'idée exprimée par A. Coomaraswamy, il faut bien prendre garde que, en réalité, et en dépit de certains abus du langage ordinaire, la quantité n'est pas ce qui est mesuré, mais au contraire ce par quoi les choses sont mesurées ; et, en outre, on peut dire que la mesure est par rapport au nombre, en sens inversement analogique, ce qu'est la manifestation par rapport à son principe essentiel.

Maintenant, il est bien entendu que, pour étendre l'idée de la mesure au-delà du monde corporel, il est nécessaire de la transposer analogiquement : l'espace étant le lieu de manifestation des possibilités d'ordre corporel, on pourra s'en servir pour représenter tout le domaine de la manifestation universelle, qui autrement ne serait pas « représentable » ; et ainsi l'idée de mesure, appliquée à celui-ci, appartient essentiellement à ce symbolisme spatial dont nous avons si souvent à signaler des exemples. Au fond, la mesure est alors une « assignation » ou une « détermination », nécessairement impliquée par toute manifestation, dans quelque ordre et sous quelque mode que ce soit ; cette détermination est naturellement conforme aux conditions de chaque état d'existence, et même, en un certain sens, elle s'identifie à ces conditions elles-mêmes ; elle n'est véritablement quantitative que dans notre monde, puisque la quantité n'est en définitive, aussi bien d'ailleurs que l'espace et le temps, qu'une des conditions spéciales de l'existence corporelle. Mais il y a, dans tous les mondes, une détermination qui peut être symbolisée pour nous par cette détermination quantitative qu'est la mesure, puisqu'elle est ce qui y correspond en tenant compte de la différence des conditions ; et l'on peut dire que c'est par cette détermination que ces mondes, avec tout ce qu'ils contiennent, sont réalisés ou « actualisés » comme tels, puisqu'elle ne fait qu'un avec le processus même de la manifestation. M. Coomaraswamy remarque que « le concept platonicien et néo-platonicien de « mesure » (μέτρον) concorde avec le concept indien : le « non-mesuré » est ce

qui n'a pas encore été défini ; le « mesuré » est le contenu défini ou fini du « cosmos », c'est-à-dire de l'univers « ordonné » ; le « non-mesurable » est l'infini, qui est la source à la fois de l'infini et du fini, et qui demeure inaffecté par la définition de ce qui est définissable », c'est-à-dire par la réalisation des possibilités de manifestation qu'il porte en lui.

On voit ici que l'idée de mesure est en connexion intime avec celle d'« ordre » (en sanscrit *rita*), qui se rapporte à la production de l'univers manifesté, celle-ci étant, suivant le sens étymologique du mot grec κόσμος, une production de l'« ordre » à partir du « chaos » ; ce dernier est l'infini, au sens platonicien, et le « cosmos » est le défini¹. Cette production est aussi assimilée par toutes les traditions à une « illumination » (le *Fiat Lux* de la Genèse), le « chaos » étant identifié symboliquement aux « ténèbres » : c'est la potentialité à partir de laquelle s'« actualisera » la manifestation, c'est-à-dire en somme le côté substantiel du monde, qui est ainsi décrit comme le pôle ténébreux de l'existence, tandis que l'essence en est le pôle lumineux, puisque c'est son influence qui effectivement illumine ce « chaos » pour en tirer le « cosmos » ; et, d'autre part, ceci s'accorde avec le rapprochement des différentes significations impliquées en sanscrit dans le mot *śrishti*, qui désigne la production de la manifestation, et qui contient à la fois les idées d'« expression », de « conception » et de « rayonnement lumineux »². Les rayons solaires font apparaître les choses qu'ils éclairent, les rendent visibles, donc peuvent être dits symboliquement les « manifester » ; si l'on considère un point central dans l'espace et les rayons émanés de ce centre, on pourra dire aussi que ces rayons « réalisent » l'espace, en le faisant passer de la virtualité à l'actualité, et que leur extension effective est, à chaque instant, la mesure de l'espace réalisé. Ces rayons correspondent aux directions de l'espace proprement dit (directions qui sont souvent représentées par le symbolisme des « cheveux », lequel se réfère en même temps aux rayons solaires) ; l'espace est défini et mesuré par la croix à trois dimensions, et, dans le symbolisme traditionnel des « sept rayons solaires », six de ces rayons, opposés deux à deux, forment cette croix, tandis que le « septième rayon », celui qui passe au travers de la « porte solaire », ne peut être représenté graphiquement que par le centre lui-même. Tout cela est donc parfaitement cohérent et s'enchaîne de la façon la plus rigoureuse ; et nous ajouterons encore que, dans la tradition hindoue, les « trois pas » de *Vishnu*, dont le caractère « solaire » est bien connu, mesurent les « trois mondes », ce qui revient à dire qu'ils « effectuent » la totalité de la manifestation universelle. On sait, d'autre part, que les trois éléments qui constituent le monosyllabe sacré *Om* sont désignés par le terme *mâtrâ*, ce qui indique qu'ils représentent aussi la mesure respective des « trois mondes » ; et, par la méditation de ces *mâtrâs*, l'être réalise en soi les états ou degrés correspondants de l'existence universelle et devient ainsi lui-même la « mesure de toutes choses »³.

Le mot sanscrit *mâtrâ* a pour équivalent exact en hébreu le mot *middah* ; or, dans la Kabbale, les *middoth* sont assimilées aux attributs divins, et il est dit que c'est par elles que Dieu a créé les mondes, ce qui, en outre, est mis en rapport précisément avec le symbolisme du point central et des directions de l'espace⁴. On pourrait aussi rappeler, à ce propos, la parole biblique suivant laquelle Dieu a « disposé toutes choses en mesure, nombre et poids »⁵ ; cette énumération, qui se réfère manifestement à des modes divers de la quantité, n'est, comme telle, applicable littéralement qu'au seul monde corporel, mais, par une transposition appropriée, on peut y voir encore une expression de l'« ordre » universel. Il en est d'ailleurs de même pour les nombres pythagoriciens ; mais, parmi tous les modes de la quantité, c'est celui auquel correspond proprement la mesure, c'est-à-dire l'étendue, qui est le plus souvent et le plus directement mis en rapport avec le processus même de la manifestation, en vertu d'une certaine prédominance naturelle du symbolisme spatial à cet égard, résultant du fait que c'est l'espace qui constitue le « champ » (au sens du sanscrit *kshêtra*) dans lequel se développe la manifestation corporelle, prise elle-même forcément comme symbole de toute

1. Le mot sanscrit *rita* est apparenté par sa racine même au latin *ordo*, et il est à peine besoin de faire remarquer qu'il l'est plus étroitement encore au mot « rite » : le rite est, étymologiquement, ce qui est accompli conformément à l'« ordre », et qui, par suite, imite ou reproduit à son niveau le processus même de la manifestation ; et c'est pourquoi, dans une civilisation strictement traditionnelle tout acte, quel qu'il soit, revêt un caractère essentiellement rituel.

2. Cf. A. K. Coomaraswamy, *ibid.*

3. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XVII.

4. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IV.

5. « *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* » (Sagesse, XI, 20).

la manifestation universelle.

L'idée de la mesure entraîne immédiatement celle de la « géométrie », car non seulement toute mesure est essentiellement « géométrique » comme nous l'avons déjà vu, mais on pourrait dire que la géométrie n'est pas autre chose que la science même de la mesure ; mais il va de soi qu'ici il s'agit d'une géométrie entendue avant tout au sens symbolique et initiatique, et dont la géométrie profane n'est plus qu'un simple, vestige dégénéré, privé de la signification profonde qu'elle avait à l'origine et qui est entièrement perdue pour les mathématiciens modernes. C'est là-dessus que se basent essentiellement toutes les conceptions assimilant l'activité divine, en tant que productrice et ordonnatrice des mondes, à la « géométrie », et aussi, par suite, à l'« architecture » qui est inséparable de celle-ci ¹; et l'on sait que ces conceptions se sont conservées et transmises, d'une façon ininterrompue, depuis le Pythagorisme (qui d'ailleurs ne fut lui-même qu'une « adaptation » et non une véritable « origine ») jusqu'à ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales, si peu conscientes qu'elles soient actuellement dans ces dernières. C'est à quoi se rapporte notamment la parole de Platon : « Dieu géométrise toujours » (ἀεὶ ὁ Θεὸς γεωμετρῆει): nous sommes obligé, pour traduire exactement, d'avoir recours à un néologisme, en l'absence d'un verbe usuel en français pour désigner l'opération du géomètre), parole à laquelle répondait l'inscription qu'il avait fait placer, dit-on, sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », ce qui impliquait que son enseignement, dans son aspect ésotérique tout au moins, ne pouvait être compris véritablement et effectivement que par une « imitation » de l'activité divine elle-même. On en trouve comme un dernier écho, dans la philosophie moderne (quant à la date du moins, mais, à vrai dire, en réaction contre les idées spécifiquement modernes), avec Leibniz disant que, « tandis que Dieu calcule et exerce sa cogitation (c'est-à-dire établit des plans), le monde se fait » (*dum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*); mais, pour les anciens, il y avait là un sens bien autrement précis, car, dans la tradition grecque, le « Dieu géomètre » était proprement l'Apollon hyperboréen, ce qui nous ramène encore au symbolisme « solaire », et en même temps à une dérivation assez directe de la tradition primordiale ; mais c'est là une autre question, que nous ne pourrions développer ici sans sortir entièrement de notre sujet, et nous devons nous contenter de donner, à mesure que l'occasion s'en présente, quelques aperçus de ces connaissances traditionnelles si complètement oubliées de nos contemporains ².

1. En arabe, le mot *hindesah*, dont le sens premier est celui de « mesure », sert à désigner à la fois la géométrie et l'architecture, la seconde étant en somme une application de la première.

2. A. Coomaraswamy nous a signalé un curieux dessin symbolique de William Blake, représentant l'« Ancien des Jours » apparaissant dans l'orbe solaire, d'où il étend vers l'extérieur un compas qu'il tient à la main, ce qui est comme une illustration de cette parole du *Rig-Vêda* (VIII, 25, 18) : « Avec son rayon, il a mesuré (ou déterminé) les bornes du Ciel et de la Terre » (et parmi les symboles de certains grades maçonniques se trouve un compas dont la tête est formée par un soleil rayonnant). Il s'agit manifestement ici d'une figuration de cet aspect du Principe que les initiations occidentales appellent le « Grand Architecte de l'Univers », qui devient aussi, dans certains cas, le « Grand Géomètre de l'Univers », et qui est identique au *Vishwakarma* de la tradition hindoue, l'« Esprit de la Construction universelle » ; ses représentants ternaires, c'est-à-dire ceux qui « incarnent » en quelque sorte cet Esprit à l'égard des différentes formes traditionnelles, sont ce que nous avons désigné plus haut, pour cette raison même, comme les « Grands Architectes d'Orient et d'Occident ».

Quantité spatiale et espace qualifié

Nous avons déjà vu, dans ce qui précède, que l'étendue n'est pas purement et simplement un mode de la quantité, ou, en d'autres termes, que, si l'on peut assurément parler de quantité étendue ou spatiale, l'étendue elle-même ne se réduit pas pour cela exclusivement à la quantité ; mais nous devons insister encore sur ce point, d'autant plus qu'il est particulièrement important pour faire apparaître l'insuffisance du « mécanisme » cartésien et des autres théories physiques qui, dans la suite des temps modernes, en sont issues plus ou moins directement. Tout d'abord, on peut remarquer à cet égard que, pour que l'espace soit purement quantitatif, il faudrait qu'il soit entièrement homogène, et que ses parties ne puissent être distinguées entre elles par aucun caractère autre que leurs grandeurs respectives ; cela reviendrait à supposer qu'il n'est qu'un contenant sans contenu, c'est-à-dire quelque chose qui, en fait, ne peut pas exister isolément dans la manifestation, où le rapport du contenant et du contenu suppose nécessairement, par sa nature même de corrélation, la présence simultanée de ses deux termes. On peut se poser, tout au moins avec quelque apparence de raison, la question de savoir si l'espace géométrique est conçu comme présentant une telle homogénéité, mais, en tout cas, celle-ci ne saurait convenir à l'espace physique, c'est-à-dire à celui qui contient les corps, dont la présence seule suffit évidemment à déterminer une différence qualitative entre les portions de cet espace qu'ils occupent respectivement ; or c'est bien de l'espace physique que Descartes entend parler, ou nullement sa théorie même ne signifierait rien, puisqu'elle ne serait pas réellement applicable au monde dont elle prétend fournir l'explication ¹. Il ne servirait à rien d'objecter que ce qui est au point de départ de cette théorie est un « espace vide ». car, en premier lieu, cela nous ramènerait à la conception d'un contenant sans contenu, et d'ailleurs le vide ne saurait avoir aucune place dans le monde, manifesté, car il n'est pas lui-même une possibilité de manifestation ²; et, en second lieu, puisque Descartes réduit la nature des corps tout entière à l'étendue, il doit dès lors supposer que leur présence n'ajoute rien effectivement à ce que l'étendue est déjà par elle-même, et, en effet, les propriétés diverses des corps ne sont pour lui que de simples modifications de l'étendue ; mais alors d'où peuvent venir ces propriétés si elles ne sont pas inhérentes de quelque façon à l'étendue elle-même, et comment pourraient-elles l'être si la nature de celle-ci était dépourvue d'éléments qualitatifs ? Il y aurait là quelque chose de contradictoire, et, à vrai dire, nous n'oserions pas affirmer que cette contradiction, comme bien d'autres d'ailleurs, ne se trouve pas implicitement chez Descartes ; celui-ci, comme les matérialistes plus récents qui auraient assurément plus d'un titre à se recommander de lui, semble bien en définitive vouloir tirer le « plus » du « moins ». Au fond, dire qu'un corps n'est que de l'étendue, si on l'entend quantitativement, c'est dire que sa surface et son volume, qui mesurent la portion d'étendue qu'il occupe, sont le corps lui-même avec toutes ses propriétés, ce qui est manifestement absurde ; et, si on veut l'entendre autrement, il faut admettre que l'étendue elle-même est quelque chose de qualitatif, et alors elle ne peut plus servir de base à une théorie exclusivement « mécaniste ».

Maintenant, si ces considérations montrent que la physique cartésienne ne saurait être valable, elles ne suffisent cependant pas encore à établir nettement le caractère qualitatif de l'étendue ; en effet, on pourrait dire que, s'il n'est pas vrai que la nature des corps se réduise à l'étendue, c'est que précisément ils ne tiennent de celle-ci que leurs éléments quantitatifs. Mais ici se présente immédiatement cette observation : parmi les déterminations corporelles qui sont incontestablement d'ordre purement spatial, et qui, par conséquent, peuvent être regardées véritablement comme des modifications de l'étendue, il n'y a pas seulement la grandeur des corps, mais il y a aussi leur situation ; or celle-ci est-elle encore quelque chose de purement quantitatif ? Les partisans de la réduction à la quantité diront sans doute que la situation des divers corps est définie par leurs distances, et que la distance est bien une quantité : c'est la quantité d'étendue qui les sépare, de même que leur grandeur

1. Il est vrai que Descartes, au point de départ de sa physique, prétend seulement construire un monde hypothétique au moyen de certaines données, qui se ramènent à l'étendue et au mouvement ; mais, comme il s'efforce ensuite de montrer que les phénomènes qui se produiraient dans un tel monde sont précisément ceux-là mêmes que l'on constate dans le nôtre, il est clair que, malgré cette précaution toute verbale, il veut conclure de là que ce dernier est effectivement constitué comme celui qu'il avait supposé tout d'abord.

2. Ceci vaut également contre l'atomisme, car celui-ci, n'admettant par définition aucune autre existence positive que celle des atomes et de leurs combinaisons, est nécessairement amené par là même à supposer entre eux un vide dans lequel ils puissent se mouvoir.

est la quantité d'étendue qu'ils occupent ; mais cette distance suffit-elle bien vraiment à définir la situation des corps dans l'espace ? Il y a autre chose dont il faut essentiellement tenir compte, et c'est la direction suivant laquelle cette distance doit être comptée ; mais, au point de vue quantitatif, la direction doit être indifférente, puisque, sous ce rapport, l'espace ne peut être considéré que comme homogène, ce qui implique que les différentes directions ne s'y distinguent en rien les unes des autres ; si donc la direction intervient effectivement dans la situation, et si elle est évidemment, tout aussi bien que la distance, un élément purement spatial, c'est donc qu'il y a dans la nature même de l'espace quelque chose de qualitatif.

Pour en être encore plus certain, nous laisserons de côté la considération de l'espace physique et celle des corps pour n'envisager que l'espace proprement géométrique, qui est bien assurément, si l'on peut dire, l'espace réduit à lui-même ; la géométrie, pour étudier cet espace, ne fait-elle réellement appel à rien d'autre qu'à des notions strictement quantitatives ? Cette fois, il s'agit simplement, bien entendu, de la géométrie profane des modernes, et, disons-le tout de suite, s'il y a jusque dans celle-ci quelque chose d'irréductible à la quantité, n'en résultera-t-il pas immédiatement que, dans le domaine des sciences physiques, il est encore bien plus impossible et plus illégitime de prétendre tout ramener à celle-ci ? Nous ne parlerons même pas ici de ce qui concerne la situation, parce que celle-ci ne joue un rôle suffisamment marqué que dans certaines branches spéciales de la géométrie, que l'on pourrait peut-être, à la rigueur, se refuser à regarder comme faisant partie intégrante de la géométrie pure ¹ ; mais, dans la géométrie la plus élémentaire, il n'y a pas que la grandeur des figures à considérer, il y a aussi leur forme ; or le géomètre le plus pénétré des conceptions modernes oserait-il soutenir que, par exemple, un triangle et un carré dont les surfaces sont égales ne sont qu'une seule et même chose ? Il dira seulement que ces deux figures sont « équivalentes », en sous-entendant évidemment « sous le rapport de la grandeur » ; mais il sera bien forcé de reconnaître que, sous un autre rapport, qui est celui de la forme, il y a quelque chose qui les différencie, et, si l'équivalence de la grandeur n'entraîne pas la similitude de la forme, c'est que cette dernière ne se laisse pas réduire à la quantité. Nous irons même plus loin : il y a toute une partie de la géométrie élémentaire à laquelle les considérations quantitatives sont étrangères, et c'est la théorie des figures semblables ; la similitude, en effet, se définit exclusivement par la forme et est entièrement indépendante de la grandeur des figures, ce qui revient à dire qu'elle est d'ordre purement qualitatif ². Si maintenant nous nous demandons ce qu'est essentiellement cette forme spatiale, nous remarquerons qu'elle peut être définie par un ensemble de tendances en direction : en chaque point d'une ligne, la tendance dont il s'agit est marquée par sa tangente, et l'ensemble des tangentes définit la forme de cette ligne ; dans la géométrie à trois dimensions, il en est de même pour les surfaces, en remplaçant la considération des droites tangentes par celles des plans tangents ; et il est d'ailleurs évident que ceci est tout aussi valable pour les corps eux-mêmes que pour les simples lignes géométriques, car la forme d'un corps n'est pas autre chose que celle de la surface même par laquelle son volume est délimité. Nous en arrivons donc à cette conclusion, que ce que nous avons dit au sujet de la situation des corps nous permettait déjà de prévoir : c'est la notion de la direction qui représente en définitive le véritable élément qualitatif inhérent à la nature même de l'espace, comme la notion de la grandeur en représente l'élément quantitatif ; et ainsi l'espace, non point homogène, mais déterminé et différencié par ses directions, est ce que nous pouvons appeler l'espace « qualifié ».

Or, non seulement au point de vue physique, mais même au point de vue géométrique, comme nous venons de le voir, c'est bien cet espace « qualifié » qui est le véritable espace ; en effet, l'espace homogène n'a point d'existence à proprement parler, car il n'est rien de plus qu'une simple virtualité. Pour pouvoir être mesuré, c'est-à-dire, d'après ce que nous avons expliqué précédemment, pour pouvoir être réalisé effectivement, l'espace doit nécessairement être rapporté à un ensemble de directions définies ; ces directions apparaissent d'ailleurs comme des rayons émanés d'un centre, à partir duquel elles forment la croix à trois dimensions, et nous n'avons pas besoin de rappeler une fois de plus le rôle considérable qu'elles jouent dans le symbolisme de toutes les doctrines

1. Telle est, par exemple, la géométrie descriptive, et aussi ce que certains géomètres ont désigné par la dénomination d'*analysis situs*.

2. C'est ce que Leibniz a exprimé par cette formule : « *Æqualia sunt ejusdem quantitatis ; similia sunt ejusdem qualitatis* ».

traditionnelles ¹. Peut-être pourrait-on même suggérer que c'est en restituant à la considération des directions de l'espace son importance réelle qu'il serait possible de rendre à la géométrie, en grande partie tout au moins, le sens profond qu'elle a perdu ; mais il ne faut pas se dissimuler que cela même demanderait un travail qui pourrait aller très loin, comme on peut s'en convaincre aisément dès que l'on songe à l'influence effective que cette considération exerce à tant d'égards sur tout ce qui se rapporte à la constitution même des sociétés traditionnelles ².

L'espace, ainsi que le temps, est une des conditions qui définissent l'existence corporelle, mais ces conditions sont différentes de la « matière » ou plutôt de la quantité, bien qu'elles se combinent naturellement avec celle-ci ; elles sont moins « substantielles », donc plus rapprochées de l'essence, et c'est en effet ce qu'implique l'existence en elles d'un aspect qualitatif ; nous venons de le voir pour l'espace, et nous le verrons aussi pour le temps. Avant d'en arriver là, nous indiquerons encore que l'inexistence d'un « espace vide » suffit pour montrer l'absurdité d'une des trop fameuses « antinomies » cosmologiques de Kant : se demander « si le monde est infini ou s'il est limité dans l'espace », c'est là une question qui n'a absolument aucun sens ; il est impossible que l'espace s'étende au-delà du monde pour le contenir, car alors c'est d'un espace vide qu'il s'agirait, et le vide ne peut contenir quoi que ce soit ; au contraire, c'est l'espace qui est dans le monde, c'est-à-dire dans la manifestation, et, si l'on se restreint à la considération du seul domaine de la manifestation corporelle, on pourra dire que l'espace est coextensif à ce monde, puisqu'il en est une des conditions ; mais ce monde n'est pas plus infini que l'espace lui-même, car, comme celui-ci, il ne contient pas toute possibilité, mais ne représente qu'un certain ordre de possibilités particulières, et il est limité par les déterminations qui constituent sa nature même. Nous dirons encore, pour n'avoir pas à y revenir, qu'il est également absurde de se demander « si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps » ; pour des raisons toutes semblables, c'est en réalité le temps qui a commencé dans le monde, s'il s'agit de la manifestation universelle, ou avec le monde, s'il ne s'agit que de la manifestation corporelle ; mais le monde n'est nullement éternel pour cela, car il y a aussi des commencements intemporels ; le monde n'est pas éternel parce qu'il est contingent, ou, en d'autres termes, il a un commencement, aussi bien qu'une fin, parce qu'il n'est pas à lui-même son propre principe, ou qu'il ne contient pas celui-ci en lui-même, mais que ce principe lui est nécessairement transcendant. Il n'y a dans tout cela aucune difficulté, et c'est ainsi qu'une bonne partie des spéculations des philosophes modernes n'est faite que de questions mal posées, et par suite insolubles, donc susceptibles de donner lieu à des discussions indéfinies, mais qui s'évanouissent entièrement dès que, les examinant en dehors de tout préjugé, on les réduit à ce qu'elles sont en réalité, c'est-à-dire à de simples produits de la confusion qui caractérise la mentalité actuelle. Ce qui est le plus curieux, c'est que cette confusion même semble avoir aussi sa « logique », puisque, pendant plusieurs siècles, et à travers toutes les formes diverses qu'elle a revêtues, elle a toujours tendu constamment dans un même sens ; mais cette « logique », ce n'est au fond que la conformité avec la marche même du cycle humain, commandée à son tour par les conditions cosmiques elles-mêmes ; et ceci nous ramène directement aux considérations qui concernent la nature du temps et ce que, par opposition à la conception purement quantitative que s'en font les « mécanistes », nous pouvons appeler ses déterminations qualitatives.

1. On devra se reporter, pour tout ceci, aux considérations que nous avons exposées, avec tous les développements qu'elles comportent, dans *Le Symbolisme de la Croix*.

2. Il faudrait envisager ici, notamment, toutes les questions d'ordre rituel se référant plus ou moins directement à l'« orientation » ; nous ne pouvons évidemment y insister, et nous mentionnerons seulement que c'est par là que sont déterminées tradition-nettement, non seulement les conditions de la construction des édifices, qu'il s'agisse d'ailleurs de temples ou de maisons, mais celles mêmes de la fondation des cités. L'orientation des églises est le dernier vestige qui en ait subsisté en Occident jusqu'au début des temps modernes, le dernier du moins au point de vue « extérieur » car, pour ce qui est des formes initiatiques, les considérations de cet ordre, bien que généralement incomprises aujourd'hui, y ont toujours gardé leur place dans le symbolisme, même lorsque, dans l'état présent de dégénérescence de toutes choses, on a cru pouvoir se dispenser d'observer la réalisation effective des conditions qu'elles impliquent et se contenter à cet égard d'une représentation simplement « spéculative »

Les déterminations qualitatives du temps

Le temps apparaît comme plus éloigné encore que l'espace de la quantité pure : on peut parler de grandeurs temporelles comme de grandeurs spatiales, et les unes comme les autres relèvent de la quantité continue (car il n'y a pas lieu de s'arrêter à la conception bizarre de Descartes, suivant laquelle le temps serait constitué par une série d'instantanés discontinus, ce qui nécessite la supposition d'une « création » constamment renouvelée, sans laquelle le monde s'évanouirait à chaque instant dans les intervalles de ce discontinu) ; mais il y a cependant une grande distinction à faire entre les deux cas, du fait que, comme nous l'avons déjà indiqué, tandis qu'on peut mesurer l'espace directement, on ne peut au contraire mesurer le temps qu'en le ramenant pour ainsi dire à l'espace. Ce qu'on mesure réellement n'est jamais une durée, mais c'est l'espace parcouru pendant cette durée dans un certain mouvement dont on connaît la loi ; cette loi se présentant comme une relation entre le temps et l'espace, on peut, quand on connaît la grandeur de l'espace parcouru, en déduire celle du temps employé à le parcourir ; et, quelques artifices qu'on emploie, il n'y a en définitive aucun autre moyen que celui-là de déterminer les grandeurs temporelles.

Une autre remarque qui tend aussi à la même conclusion est celle-ci : les phénomènes proprement corporels sont les seuls qui se situent dans l'espace aussi bien que dans le temps ; les phénomènes d'ordre mental, ceux qu'étudie la « psychologie » au sens ordinaire de ce mot, n'ont aucun caractère spatial, mais, par contre, ils se déroulent également dans le temps ; or le mental, appartenant à la manifestation subtile, est nécessairement, dans le domaine individuel, plus proche de l'essence que le corporel ; si la nature du temps lui permet de s'étendre jusque-là et de conditionner les manifestations mentales elles-mêmes, c'est donc que cette nature doit être plus qualitative encore que celle de l'espace. Puisque nous parlons des phénomènes mentaux, nous ajouterons que, dès lors qu'ils sont du côté de ce qui représente l'essence dans l'individu, il est parfaitement vain d'y chercher des éléments quantitatifs, et à plus forte raison, car certains vont jusque-là, de vouloir les réduire à la quantité ; ce que les « psycho-physiologistes » déterminent quantitativement, ce ne sont point en réalité les phénomènes mentaux eux-mêmes comme ils se l'imaginent, mais seulement certains de leurs concomitants corporels ; et il n'y a là rien qui touche en quelque façon que ce soit à la nature propre du mental, ni par conséquent qui puisse servir à l'expliquer dans la moindre mesure ; l'idée absurde d'une psychologie quantitative représente vraiment le degré le plus accentué de l'aberration « scientifique » moderne !

D'après tout cela, si l'on peut parler d'espace « qualifié », on pourra davantage encore parler de temps « qualifié » ; nous voulons dire par là qu'il doit y avoir dans le temps moins de déterminations quantitatives et plus de déterminations qualitatives que dans l'espace. Le « temps vide » n'a d'ailleurs pas plus d'existence effective que l'« espace vide », et l'on pourrait à ce propos répéter tout ce que nous avons dit en parlant de l'espace ; il n'y a pas plus de temps que d'espace en dehors de notre monde, et, dans celui-ci, le temps réalisé contient toujours des événements, aussi bien que l'espace réalisé contient toujours des corps. À certains égards, il y a comme une symétrie entre l'espace et le temps, dont on peut souvent parler ainsi d'une façon en quelque sorte parallèle ; mais cette symétrie, qui ne se retrouve pas à l'égard des autres conditions de l'existence corporelle, tient peut-être plus à leur côté qualitatif qu'à leur côté quantitatif, comme tend à le montrer la différence que nous avons indiquée entre la détermination de grandeurs spatiales et celle des grandeurs temporelles, et aussi l'absence, en ce qui concerne le temps, d'une science quantitative au même degré que l'est la géométrie pour l'espace. Par contre, dans l'ordre qualitatif, la symétrie se traduit d'une façon particulièrement remarquable par la correspondance qui existe entre le symbolisme spatial et le symbolisme temporel, et dont nous avons eu assez souvent ailleurs l'occasion de donner des exemples ; dès lors qu'il s'agit de symbolisme, en effet, il va de soi que c'est la considération de la qualité qui intervient essentiellement, et non pas celle de la quantité.

Il est évident que les époques du temps sont différenciées qualitativement par les événements qui s'y déroulent, de même que les portions de l'espace le sont par les corps qu'elles contiennent, et qu'on ne peut en aucune façon regarder comme réellement équivalentes des durées quantitativement égales, mais remplies par des séries d'événements tout à fait différentes ; il est même d'observation courante que l'égalité quantitative, dans l'appréciation mentale de la durée, disparaît complètement devant la différence qualitative. Mais on dira peut-être que cette différence n'est pas inhérente à

la durée elle-même, mais seulement à ce qui s’y passe ; il faut donc se demander s’il n’y a pas au contraire, dans la détermination qualitative des événements, quelque chose qui provient du temps lui-même ; et, à vrai dire, ne reconnaît-on pas au moins implicitement qu’il en est ainsi quand on parle par exemple, comme on le fait constamment même dans le langage ordinaire, des conditions particulières de telle ou telle époque ? Cela paraît en somme plus manifeste encore pour le temps que pour l’espace, bien que, comme nous l’avons expliqué, en ce qui concerne la situation des corps, les éléments qualitatifs soient loin aussi d’être négligeables ; et même, si l’on voulait aller jusqu’au fond des choses, on pourrait dire qu’un corps quelconque ne peut pas plus être situé indifféremment en n’importe quel lieu qu’un événement quelconque ne peut se produire indifféremment à n’importe quelle époque ; mais ici la symétrie n’est pourtant pas parfaite, parce que la situation d’un corps dans l’espace est susceptible de varier par le fait du mouvement, tandis que celle d’un événement dans le temps est strictement déterminée et proprement « unique », si bien que la nature essentielle des événements apparaît comme beaucoup plus strictement liée au temps que celle des corps ne l’est à l’espace, ce qui confirme encore que le temps doit avoir en lui-même un caractère plus largement qualitatif.

La vérité est que le temps n’est pas quelque chose qui se déroule uniformément, et, par suite, sa représentation géométrique par une ligne droite, telle que l’envisagent habituellement les mathématiciens modernes, n’en donne qu’une idée entièrement faussée par excès de simplification ; nous verrons plus loin que la tendance à la simplification abusive est encore un des caractères de l’esprit moderne, et que d’ailleurs elle accompagne inévitablement la tendance à tout ramener à la quantité. La véritable représentation du temps est celle qui est fournie par la conception traditionnelle des cycles, conception qui, bien entendu, est essentiellement celle d’un temps « qualifié » ; d’ailleurs, dès lors qu’il est question de représentation géométrique, qu’elle soit réalisée graphiquement ou simplement exprimée par la terminologie dont on fait usage, il est évident qu’il s’agit d’une application du symbolisme spatial, et ceci doit donner à penser qu’on pourra y trouver l’indication d’une certaine corrélation entre les déterminations qualitatives du temps et celles de l’espace. C’est bien ce qui arrive en effet : pour l’espace, ces déterminations résident essentiellement dans les directions ; or la représentation cyclique établit précisément une correspondance entre les phases d’un cycle temporel et les directions de l’espace ; il suffit, pour s’en convaincre, de considérer un exemple pris parmi les plus simples et les plus immédiatement accessibles, celui du cycle annuel, qui joue, comme on le sait, un rôle très important dans le symbolisme traditionnel ¹, et dans lequel les quatre saisons sont mises en correspondance respective avec les quatre points cardinaux ².

Nous n’avons pas à donner ici un exposé plus ou moins complet de la doctrine des cycles, bien que celle-ci soit naturellement impliquée au fond même de la présente étude ; pour rester dans les limites que nous devons nous imposer, nous nous contenterons pour le moment de formuler quelques remarques ayant un rapport plus immédiat avec notre sujet envisagé dans son ensemble, nous réservant de faire appel par la suite à d’autres considérations relevant de la même doctrine. La première de ces remarques, c’est que non seulement chaque phase d’un cycle temporel, quel qu’il soit d’ailleurs, a sa qualité propre qui influe sur la détermination des événements, mais que même la vitesse avec laquelle ces événements se déroulent est quelque chose qui dépend aussi de ces phases, et qui, par conséquent, est d’ordre plus qualitatif que réellement quantitatif. Ainsi, quand on parle de cette vitesse des événements dans le temps, par analogie avec la vitesse d’un corps se déplaçant dans

1. Nous nous bornerons à rappeler ici, d’une part, la portée considérable du symbolisme du Zodiaque, surtout au point de vue proprement initiatique, et, d’autre part, les applications directes d’ordre rituel auxquelles le déroulement du cycle annuel donne lieu dans la plupart des formes traditionnelles.

2. Nous tenons à mentionner, au sujet des déterminations qualitatives de l’espace et du temps et de leurs correspondances, un témoignage qui n’est certes pas suspect, car c’est celui d’un orientaliste « officiel », M. Marcel Granet, qui a consacré à ces notions traditionnelles toute une partie de son ouvrage intitulé *La Pensée chinoise* ; il va sans dire qu’il ne veut d’ailleurs voir dans tout cela que des singularités dont il s’efforce de donner une explication uniquement « psychologique » et « sociologique », mais nous n’avons évidemment pas à nous préoccuper de cette interprétation exigée par les préjugés modernes en général et universitaires en particulier, et c’est la constatation du fait lui-même qui nous importe seule ici ; à ce point de vue, on peut trouver dans le livre dont il s’agit un tableau frappant de l’antithèse qu’une civilisation traditionnelle (et ceci serait également vrai pour toute autre que la civilisation chinoise) présente avec la civilisation « quantitative » qui est celle de l’Occident moderne.

l'espace, il faut effectuer une certaine transposition de cette notion de vitesse, qui alors ne se laisse plus réduire à une expression quantitative comme celle qu'on donne de la vitesse proprement dite en mécanique. Ce que nous voulons dire, c'est que, suivant les différentes phases du cycle, des séries d'événements comparables entre elles ne s'y accomplissent pas dans des durées quantitativement égales ; cela apparaît surtout nettement quand il s'agit des grands cycles, d'ordre à la fois cosmique et humain, et on en trouve un des exemples les plus remarquables dans la proportion décroissante des durées respectives des quatre *Yugas* dont l'ensemble forme le *Manvantara*¹. C'est précisément pour cette raison que les événements se déroulent actuellement avec une vitesse dont les époques antérieures n'offrent pas d'exemple, vitesse qui va sans cesse en s'accroissant et qui continuera à s'accroître ainsi jusqu'à la fin du cycle ; il y a là comme une « contraction » progressive de la durée, dont la limite correspond au « point d'arrêt » auquel nous avons déjà fait allusion ; nous aurons plus tard à revenir spécialement sur ces considérations et à les expliquer plus complètement.

La seconde remarque porte sur la direction descendante de la marche du cycle, en tant que celui-ci est envisagé comme l'expression chronologique d'un processus de manifestation qui implique un éloignement graduel du principe ; mais nous en avons déjà parlé assez souvent pour nous dispenser d'y insister de nouveau. Si nous mentionnons encore ce point ici, c'est surtout parce que, en connexion avec ce qui vient d'être dit, il donne lieu à une analogie spatiale assez digne d'intérêt : l'accroissement de la vitesse des événements, à mesure qu'on approche de la fin du cycle, peut être comparée à l'accélération qui existe dans le mouvement de chute des corps pesants ; la marche de l'humanité actuelle ressemble véritablement à celle d'un mobile lancé sur une pente et allant d'autant plus vite qu'il est plus près du bas ; même si certaines réactions en sens contraire, dans la mesure où elles sont possibles, rendent les choses un peu plus complexes, ce n'en est pas moins là une image très exacte du mouvement cyclique pris dans sa généralité.

Enfin, une troisième remarque est celle-ci : la marche descendante de la manifestation, et par conséquent du cycle qui en est une expression, s'effectuant du pôle positif ou essentiel de l'existence vers son pôle négatif ou substantiel, il en résulte que toutes choses doivent prendre un aspect de moins en moins qualitatif et de plus en plus quantitatif ; et c'est pourquoi la dernière période du cycle doit tout particulièrement tendre à s'affirmer comme le « règne de la quantité ». Du reste, quand nous disons qu'il doit en être ainsi de toutes choses, nous ne l'entendons pas seulement de la façon dont elles sont envisagées au point de vue humain, mais aussi d'une modification réelle du « milieu » lui-même ; chaque période de l'histoire de l'humanité répondant proprement à un « moment cosmique » déterminé, il doit nécessairement y avoir une corrélation constante entre l'état même du monde, ou de ce qu'on appelle la « nature » au sens le plus usuel de ce mot, et plus spécialement de l'ensemble du milieu terrestre, et celui de l'humanité dont l'existence est évidemment conditionnée par ce milieu. Nous ajouterons que l'ignorance totale de ces modifications d'ordre cosmique n'est pas une des moindres causes de l'incompréhension de la science profane vis-à-vis de tout ce qui se trouve en dehors de certaines limites ; née elle-même des conditions très spéciales de l'époque actuelle, cette science est trop évidemment incapable de concevoir d'autres conditions différentes de celles-là, et même d'admettre simplement qu'il puisse en exister, et ainsi le point de vue même qui la définit établit dans le temps des « barrières » qu'il lui est aussi impossible de franchir qu'il est impossible à un myope de voir clairement au-delà d'une certaine distance ; et, en fait, la mentalité moderne et « scientifique » se caractérise bien effectivement, à tous égards, par une véritable « myopie intellectuelle ». Les développements auxquels nous serons amené par la suite permettront de mieux comprendre ce que peuvent être ces modifications du milieu, auxquelles nous ne pouvons faire présentement qu'une allusion d'ordre tout à fait général ; peut-être se rendra-t-on compte par là que beaucoup de choses qui sont regardées aujourd'hui comme « fabuleuses » ne l'étaient nullement pour les anciens, et que même elles peuvent toujours ne l'être pas davantage pour ceux qui ont gardé, avec le dépôt de certaines connaissances traditionnelles, les notions permettant de reconstituer la figure d'un « monde perdu », aussi bien d'ailleurs que de prévoir ce que sera, tout au moins dans ses grands traits, celle d'un monde futur, car, en raison même des lois cycliques qui régissent la

1. On sait que cette proportion est celle des nombres 4, 3, 2, 1, dont le total donne 10 pour l'ensemble du cycle ; on sait aussi que la durée même de la vie humaine est regardée comme allant en décroissant d'un âge à l'autre, ce qui revient à dire que cette vie s'écoule avec une rapidité toujours croissante du commencement du cycle à sa fin.

manifestation, le passé et l'avenir se correspondent analogiquement, si bien que, quoi qu'en puisse penser le vulgaire, de telles prévisions n'ont pas en réalité le moindre caractère « divinatoire », mais reposent entièrement sur ce que nous avons appelé les déterminations qualitatives du temps.

Le principe d’individuation

Nous pensons en avoir dit assez, en vue de ce que nous nous proposons, sur la nature de l’espace et du temps, mais il nous faut encore revenir à la « matière » pour examiner une autre question dont nous n’avons rien dit jusqu’ici, et qui est susceptible de jeter quelque nouvelle lumière sur certains aspects du monde moderne. Les scolastiques considèrent la *materia* comme constituant le *principium individuationis* ; quelle est la raison de cette façon d’envisager les choses, et jusqu’à quel point celle-ci est-elle justifiée ? Pour bien comprendre ce dont il s’agit, il suffit en somme, sans sortir aucunement des limites de notre monde (car ici il n’est fait appel à aucun principe d’ordre transcendant par rapport à celui-ci), d’envisager la relation des individus à l’espèce : l’espèce, dans cette relation, est du côté de la « forme » ou de l’essence, et les individus, ou plus précisément ce qui les distingue à l’intérieur de l’espèce, du côté de la « matière » ou de la substance ¹. Il n’y a pas lieu de s’en étonner, étant donné ce que nous avons dit plus haut sur le sens du mot εἶδος, qui est à la fois la « forme » et l’« espèce », et sur le caractère purement qualitatif de cette dernière ; mais il y a lieu de préciser encore davantage, et aussi, tout d’abord, de dissiper certaines équivoques qui pourraient être causées par la terminologie.

Nous avons déjà dit pourquoi le mot « matière » risque de donner lieu à des méprises ; le mot « forme » peut s’y prêter peut-être encore plus facilement, car son sens habituel est totalement différent de celui qu’il a dans le langage scolastique ; dans ce sens, qui est celui, par exemple, où nous avons parlé précédemment de la considération de la forme en géométrie, il faudrait, si l’on se servait de la terminologie scolastique, dire « figure » et non pas « forme » ; mais cela serait par trop contraire à l’usage établi, dont on est bien forcé de tenir compte si l’on veut se faire comprendre, et c’est pourquoi, chaque fois que nous employons le mot « forme » sans référence spéciale à la scolastique, c’est dans son sens ordinaire que nous l’entendons. Il en est ainsi, notamment, quand nous disons que, parmi les conditions d’un état d’existence, c’est la forme qui caractérise proprement cet état comme individuel ; il va de soi, d’ailleurs, que cette forme, d’une façon générale, ne doit nullement être conçue comme revêtue d’un caractère spatial ; elle l’est seulement dans notre monde, parce qu’elle s’y combine avec une autre condition, l’espace, qui n’appartient proprement qu’au seul domaine de la manifestation corporelle. Mais alors la question qui se pose est celle-ci : parmi les conditions de ce monde, n’est-ce pas la forme ainsi entendue, et non pas la « matière », ou, si l’on préfère, la quantité, qui représente le véritable « principe d’individuation », puisque les individus sont tels en tant qu’ils sont conditionnés par elle ? Ce serait ne pas comprendre ce que les scolastiques veulent dire en fait quand ils parlent de « principe d’individuation » ; ils n’entendent aucunement par là ce qui définit un état d’existence comme individuel, et même ceci se rattache à un ordre de considérations qu’ils semblent n’avoir jamais abordé ; d’ailleurs, à ce point de vue, l’espèce elle-même doit être regardée comme étant d’ordre individuel, car elle n’est rien de transcendant par rapport à l’état ainsi défini, et nous pouvons même ajouter que, suivant la représentation géométrique des états d’existence que nous avons exposée ailleurs, toute la hiérarchie des genres doit être envisagée comme s’étendant horizontalement et non pas verticalement.

La question du « principe d’individuation » est d’une portée beaucoup plus restreinte, et elle se réduit en somme à celle-ci : les individus d’une même espèce participent tous d’une même nature, qui est proprement l’espèce même, et qui est également en chacun d’eux ; qu’est-ce qui fait que, malgré cette communauté de nature, ces individus sont des êtres distincts et même, pour mieux dire, séparés les uns des autres ? Il est bien entendu qu’il ne s’agit ici des individus qu’en tant qu’ils appartiennent à l’espèce, indépendamment de tout ce qu’il peut y avoir en eux sous d’autres rapports, de sorte qu’on pourrait encore formuler la question ainsi : de quel ordre est la détermination qui s’ajoute à la nature spécifique pour faire des individus, dans l’espèce même, des êtres séparés ? C’est cette détermination que les scolastiques rapportent à la « matière », c’est-à-dire au fond à

1. Il convient de signaler qu’il se présente à ce propos une difficulté au moins apparente : dans la hiérarchie des genres, si l’on considère la relation d’un certain genre à un autre genre moins général qui en est une espèce, le premier joue le rôle de « matière » et le second celui de « forme » ; la relation semble donc, à première vue, être appliquée ici en sens contraire, mais, en réalité, elle n’est pas comparable à celle de l’espèce et des individus ; elle est d’ailleurs envisagée à un point de vue purement logique, comme celle d’un sujet et d’un attribut, le premier étant la désignation du genre et le second celle de la « différence spécifique ».

la quantité, suivant leur définition de la *materia secunda* de notre monde ; et ainsi « matière » ou quantité apparaît proprement comme un principe de « séparativité ». On peut d'ailleurs bien dire en effet que la quantité est une détermination qui s'ajoute à l'espèce, puisque celle-ci est exclusivement qualitative, donc indépendante de la quantité, ce qui n'est pas le cas des individus, du fait même que ceux-ci sont « incorporés » ; et, à ce propos, il faut avoir le plus grand soin de remarquer que, contrairement à une opinion erronée qui n'est que trop répandue chez les modernes, l'espèce ne doit en aucune façon être conçue comme une « collectivité », celle-ci n'étant rien d'autre qu'une somme arithmétique d'individus, c'est-à-dire, au contraire de l'espèce, quelque chose de tout quantitatif ; la confusion du général et du collectif est encore une conséquence de la tendance qui porte les modernes à ne voir en toutes choses que la quantité, tendance que nous retrouvons ainsi constamment au fond de toutes les conceptions caractéristiques de leur mentalité particulière.

Nous arrivons maintenant à cette conclusion : dans les individus, la quantité prédominera d'autant plus sur la qualité qu'ils seront plus proches d'être réduits à n'être, si l'on peut dire, que de simples individus, et qu'ils seront par là même plus séparés les uns des autres, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire plus différenciés, car il y a aussi une différenciation qualitative, qui est proprement à l'inverse de cette différenciation toute quantitative qu'est la séparation dont il s'agit. Cette séparation fait seulement des individus autant d'« unités » au sens inférieur du mot, et de leur ensemble une pure multiplicité quantitative ; à la limite, ces individus ne seraient plus que quelque chose de comparable aux prétendus « atomes » des physiciens, dépourvus de toute détermination qualitative ; et, quoique cette limite ne puisse jamais être atteinte en fait, tel est bien le sens dans lequel se dirige le monde actuel. Il n'y a qu'à jeter un regard autour de soi pour constater qu'on s'efforce partout de plus en plus de tout ramener à l'uniformité, qu'il s'agisse des hommes eux-mêmes ou des choses au milieu desquelles ils vivent, et il est évident qu'un tel résultat ne peut être obtenu qu'en supprimant autant que possible toute distinction qualitative ; mais ce qui est encore bien digne de remarque, c'est que, par une étrange illusion, certains prennent volontiers cette « uniformisation » pour une « unification », alors qu'elle en représente exactement l'inverse en réalité, ce qui peut du reste paraître évident dès lors qu'elle implique une accentuation de plus en plus marquée de la « séparativité ». La quantité, insistons-y, ne peut que séparer et non pas unir ; tout ce qui procède de la « matière » ne produit, sous des formes diverses, qu'un antagonisme entre les « unités » fragmentaires qui sont à l'extrême opposé de la véritable unité, ou qui du moins y tendent de tout le poids d'une quantité qui n'est plus équilibrée par la qualité ; mais cette « uniformisation » constitue un aspect du monde moderne trop important, et en même temps trop susceptible d'être faussement interprété, pour que nous n'y consacrons pas encore quelques autres développements.

L'uniformité contre l'unité

Si nous considérons l'ensemble de ce domaine de manifestation qu'est notre monde, nous pouvons dire que, à mesure qu'elles s'éloignent de l'unité principielle, les existences y deviennent d'autant moins qualitatives et d'autant plus quantitatives ; en effet, cette unité, qui contient synthétiquement en elle-même toutes les déterminations qualitatives des possibilités de ce domaine, en est le pôle essentiel, tandis que le pôle substantiel, dont on s'approche évidemment dans la même mesure qu'on s'éloigne de l'autre, est représenté par la quantité pure, avec l'indéfinie multiplicité « atomique » qu'elle implique, à l'exclusion de toute distinction autre que numérique entre ses éléments. Cet éloignement graduel de l'unité essentielle peut d'ailleurs être envisagé sous un double point de vue, en simultanéité et en succession ; nous voulons dire qu'on peut l'envisager, d'une part, dans la constitution des êtres manifestés, où ces degrés déterminent, pour les éléments qui y entrent ou les modalités qui leur correspondent, une sorte de hiérarchie, et, d'autre part, dans la marche même de l'ensemble de la manifestation du commencement à la fin d'un cycle ; il va de soi que, ici, c'est au second de ces deux points de vue que nous devons nous référer plus particulièrement. Dans tous les cas, on pourrait, à cet égard, représenter géométriquement le domaine dont il s'agit par un triangle dont le sommet est le pôle essentiel, qui est qualité pure, tandis que la base est le pôle substantiel, c'est-à-dire, pour ce qui est de notre monde, la quantité pure, figurée par la multiplicité des points de cette base, en opposition avec le point unique qu'est le sommet ; si l'on trace des parallèles à la base pour représenter les différents degrés de l'éloignement dont nous venons de parler, il est évident que la multiplicité qui symbolise le quantitatif y sera d'autant plus marquée qu'on s'éloignera davantage du sommet pour s'approcher de la base. Seulement, pour que le symbole soit aussi exact que possible, il faudrait supposer que la base est indéfiniment éloignée du sommet, d'abord parce que ce domaine de manifestation est véritablement indéfini lui-même, et ensuite pour que la multiplicité des points de la base soit pour ainsi dire portée à son maximum ; en outre, on indiquerait par là que cette base, c'est-à-dire la quantité pure, ne peut jamais être atteinte dans le cours du processus de manifestation, bien que celui-ci y tende sans cesse de plus en plus, et que, à partir d'un certain niveau, le sommet, c'est-à-dire l'unité essentielle ou la qualité pure, soit en quelque sorte perdu de vue, ce qui correspond précisément à l'état actuel de notre monde.

Nous disions tout à l'heure que, dans la quantité pure, les « unités » ne sont distinguées entre elles que numériquement, et en effet il n'y a là aucun autre rapport sous lequel elles puissent l'être ; mais c'est effectivement ce qui montre que cette quantité pure est véritablement et nécessairement au-dessous de toute existence manifestée. Il y a lieu ici de faire appel à ce que Leibniz a appelé le « principe des indiscernables », en vertu duquel il ne peut exister nulle part deux êtres identiques, c'est-à-dire semblables entre eux sous tous les rapports ; c'est là, comme nous l'avons montré ailleurs, une conséquence immédiate de l'illimitation de la possibilité universelle, qui entraîne l'absence de toute répétition dans les possibilités particulières ; et l'on peut dire encore que deux êtres supposés identiques ne seraient pas vraiment deux, mais que, coïncidant en tout, ils ne seraient en réalité qu'un seul et même être ; mais précisément, pour que les êtres ne soient pas identiques ou indiscernables, il faut qu'il y ait toujours entre eux quelque différence qualitative, donc que leurs déterminations ne soient jamais purement quantitatives. C'est ce que Leibniz exprime en disant qu'il n'est jamais vrai que deux êtres, quels qu'ils soient, ne diffèrent que *solo numero*, et ceci, appliqué aux corps, vaut contre les conceptions « mécanistes » telles que celle de Descartes ; et il dit encore que, s'ils ne différaient pas qualitativement, « ce ne seraient pas même des êtres », mais quelque chose de comparable aux portions, toutes semblables entre elles, de l'espace et du temps homogènes, qui n'ont aucune existence réelle, mais sont seulement ce que les scolastiques appelaient *entia rationis*. Remarquons d'ailleurs, à ce propos, que lui-même ne semble pas avoir une idée suffisante de la vraie nature de l'espace et du temps, car, quand il définit simplement le premier comme un « ordre de coexistence » et le second comme un « ordre de succession », il ne les envisage qu'à un point de vue purement-logique, qui les réduit précisément à des contenants homogènes sans aucune qualité, et par suite sans aucune existence effective, et qui ainsi ne rend nullement compte de leur nature ontologique, nous voulons dire de la nature réelle de l'espace et du temps manifestés dans notre monde, donc bien véritablement existants, en tant que conditions déterminantes de ce mode spécial d'existence qui est proprement l'existence corporelle.

La conclusion qui se dégage nettement de tout cela, c'est que l'uniformité, pour être possible, supposerait des êtres dépourvus de toutes qualités et réduits à n'être que de simples « unités » numériques ; et c'est aussi qu'une telle uniformité n'est jamais réalisable en fait, mais que tous les efforts faits pour la réaliser, notamment dans le domaine humain, ne peuvent avoir pour résultat que de dépouiller plus ou moins complètement les êtres de leurs qualités propres, et ainsi de faire d'eux quelque chose qui ressemble autant qu'il est possible à de simples machines, car la machine, produit typique du monde moderne, est bien ce qui représente, au plus haut degré qu'on ait encore pu atteindre, la prédominance de la quantité sur la qualité. C'est bien à cela que tendent, au point de vue proprement social, les conceptions « démocratiques » et « égalitaires », pour lesquelles tous les individus sont équivalents entre eux, ce qui entraîne cette supposition absurde que tous doivent être également aptes à n'importe quoi ; cette « égalité » est une chose dont la nature n'offre aucun exemple, pour les raisons mêmes que nous venons d'indiquer, puisqu'elle ne serait rien d'autre qu'une complète similitude entre les individus ; mais il est évident que, au nom de cette prétendue « égalité » qui est un des « idéaux » à rebours les plus chers au monde moderne, on rend effectivement les individus aussi semblables entre eux que la nature le permet, et cela tout d'abord en prétendant imposer à tous une éducation uniforme. Il va de soi que, comme malgré tout on ne peut pas supprimer entièrement la différence des aptitudes, cette éducation ne donnera pas pour tous exactement les mêmes résultats ; mais il n'est pourtant que trop vrai que, si elle est incapable de donner à certains individus des qualités qu'ils n'ont pas, elle est par contre très susceptible d'étouffer chez les autres toutes les possibilités qui dépassent le niveau commun ; c'est ainsi que le « nivellement » s'opère toujours par en bas, et d'ailleurs il ne peut pas s'opérer autrement, puisqu'il n'est lui-même qu'une expression de la tendance vers le bas, c'est-à-dire vers la quantité pure qui se situe plus bas que toute manifestation corporelle, non seulement au-dessous du degré occupé par les êtres vivants les plus rudimentaires, mais encore au-dessous de ce que nos contemporains sont convenus d'appeler la « matière brute », et qui pourtant, puisqu'il se manifeste aux sens, est encore loin d'être entièrement dénué de toute qualité.

L'Occidental moderne ne se contente d'ailleurs pas d'imposer chez lui un tel genre d'éducation ; il veut aussi l'imposer aux autres, avec tout l'ensemble de ses habitudes mentales et corporelles, afin d'uniformiser le monde entier, dont, en même temps, il uniformise aussi jusqu'à l'aspect extérieur par la diffusion des produits de son industrie. La conséquence, paradoxale en apparence seulement, c'est que le monde est d'autant moins « unifié », au sens réel de ce mot, qu'il devient ainsi plus uniformisé ; cela est tout naturel au fond, puisque le sens où il est entraîné est, comme nous l'avons déjà dit, celui où la « séparativité » va en s'accroissant de plus en plus ; mais nous voyons apparaître ici le caractère « parodique » qui se rencontre si souvent dans tout ce qui est spécifiquement moderne. En effet, tout en allant directement à l'encontre de la véritable unité, puisqu'elle tend à réaliser ce qui en est le plus éloigné, cette uniformisation en présente comme une sorte de caricature, et cela en raison du rapport analogique par lequel, comme nous l'avons indiqué dès le début, l'unité elle-même se reflète inversement dans les « unités » qui constituent la quantité pure. C'est cette inversion même qui nous permettrait de parler tout à l'heure d'« idéal » à rebours, et l'on voit qu'il faut l'entendre effectivement dans un sens très précis ; ce n'est pas, d'ailleurs, que nous éprouvions si peu que ce soit le besoin de réhabiliter ce mot d'« idéal », qui sert à peu près indifféremment à tout chez les modernes, et surtout à masquer l'absence de tout principe véritable, et dont on abuse tellement qu'il a fini par être complètement vide de sens ; mais du moins nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que, suivant sa dérivation même, il devrait marquer une certaine tendance vers l'« idée » entendue dans une acception plus ou moins platonicienne, c'est-à-dire en somme vers l'essence et vers le qualitatif, si vaguement qu'on le conçoive, alors que le plus souvent, comme dans le cas dont il s'agit ici, il est pris en fait pour désigner ce qui en est exactement le contraire.

Nous disions qu'il y a tendance à uniformiser non seulement les individus humains, mais aussi les choses ; si les hommes de l'époque actuelle se vantent de modifier le monde dans une mesure de plus en plus large, et si effectivement tout y devient de plus en plus « artificiel », c'est surtout dans ce sens qu'ils entendent le modifier, en faisant porter toute leur activité sur un domaine aussi strictement quantitatif qu'il est possible. Du reste, dès lors qu'on a voulu constituer une science toute quantitative, il est inévitable que les applications pratiques qu'on tire de cette science revêtent aussi le même caractère ; ce sont ces applications dont l'ensemble est désigné, d'une façon générale, par

le nom d'« industrie », et l'on peut bien dire que l'industrie moderne représente, à tous égards, le triomphe de la quantité, non seulement parce que ses procédés ne font appel qu'à des connaissances d'ordre quantitatif, et parce que les instruments dont elle fait usage, c'est-à-dire proprement les machines, sont établis d'une façon telle que les considérations qualitatives y interviennent aussi peu que possible, et que les hommes qui les mettent en œuvre sont réduits eux-mêmes à une activité toute mécanique, mais encore parce que, dans les productions mêmes de cette industrie, la qualité est entièrement sacrifiée à la quantité. Quelques remarques complémentaires sur ce sujet ne seront sans doute pas inutiles ; mais, avant d'y arriver, nous poserons encore une question sur laquelle nous aurons à revenir par la suite : quoi qu'on pense de la valeur des résultats de l'action que l'homme moderne exerce sur le monde, c'est un fait, indépendant de toute appréciation, que cette action réussit et que, au moins dans une certaine mesure, elle aboutit aux fins qu'elle se propose ; si les hommes d'une autre époque avaient agi de la même façon (supposition d'ailleurs toute « théorique » et invraisemblable en fait, étant données les différences mentales existant entre ces hommes et ceux d'aujourd'hui), les résultats obtenus auraient-ils été les mêmes ? En d'autres termes, pour que le milieu terrestre se prête à une telle action, ne faut-il pas qu'il y soit prédisposé en quelque sorte par les conditions cosmiques de la période cyclique où nous en sommes présentement, c'est-à-dire que, par rapport aux époques antérieures, il y ait dans la nature de ce milieu quelque chose de changé ? Au point où nous en sommes de notre exposé, il serait encore trop tôt pour préciser la nature de ce changement, et pour le caractériser autrement que comme devant être une sorte d'amoindrissement qualitatif, donnant plus de prise à tout ce qui est du ressort de la quantité ; mais ce que nous avons dit sur les déterminations qualitatives du temps permet tout au moins d'en concevoir déjà la possibilité, et de comprendre que les modifications artificielles du monde, pour pouvoir se réaliser, doivent présupposer des modifications naturelles auxquelles elles ne font que correspondre et se conformer en quelque manière, en vertu même de la corrélation qui existe constamment, dans la marche cyclique du temps, entre l'ordre cosmique et l'ordre humain.

Métiers anciens et industrie moderne

L'opposition qui existe entre ce qu'étaient les métiers anciens et ce qu'est l'industrie moderne est encore, au fond, un cas particulier et comme une application de l'opposition des deux points de vue qualitatif et quantitatif, respectivement prédominants dans les uns et dans l'autre. Pour s'en rendre compte, il n'est pas inutile de noter tout d'abord que la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est elle-même quelque chose de spécifiquement moderne, comme si elle était née de la déviation et de la dégénérescence qui ont substitué, en toutes choses, la conception profane à la conception traditionnelle. *L'artifex*, pour les anciens, c'est, indifféremment, l'homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n'est, à vrai dire, ni l'artiste ni l'artisan au sens que ces mots ont aujourd'hui (et encore celui d'« artisan » tend-il de plus en plus à disparaître du langage contemporain) ; c'est quelque chose de plus que l'un et que l'autre, parce que, originairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d'un ordre beaucoup plus profond. Si les métiers comprenaient ainsi en quelque manière les arts proprement dits, qui ne s'en distinguaient par aucun caractère essentiel, c'est donc qu'ils étaient de nature véritablement qualitative, car personne ne saurait se refuser à reconnaître une telle nature à l'art, par définition en quelque sorte ; seulement, à cause de cela même, les modernes, dans la conception diminuée qu'ils se font de l'art, le relèguent dans une sorte de domaine fermé, qui n'a plus aucun rapport avec le reste de l'activité humaine, c'est-à-dire avec tout ce qu'ils regardent comme constituant le « réel », au sens très grossier que ce terme a pour eux ; et ils vont même jusqu'à qualifier volontiers cet art, ainsi dépouillé de toute portée pratique, d'« activité de luxe », expression qui est bien vraiment caractéristique de ce qu'on pourrait, sans aucune exagération, appeler la « sottise » de notre époque.

Dans toute civilisation traditionnelle, comme nous l'avons déjà dit bien souvent, toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; cela, qui est notamment vrai pour les sciences, l'est tout autant pour les arts et les métiers, et d'ailleurs il y a alors une étroite connexion entre ceux-ci et celles-là, car, suivant la formule posée en axiome fondamental par les constructeurs du Moyen Age, *ars sine scientia nihil*, par quoi il faut naturellement, entendre la science traditionnelle, et non point la science profane, dont l'application ne peut donner naissance à rien d'autre qu'à l'industrie moderne. Par ce rattachement aux principes, l'activité humaine est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d'être réduite à ce qu'elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l'accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci, ce qui revient à dire qu'elle revêt, un caractère proprement « sacré » et « rituel ». C'est pourquoi on a pu dire que, dans une telle civilisation, « chaque occupation est un sacerdoce »¹ ; pour éviter de donner à ce dernier terme une extension quelque peu impropre, sinon tout à fait abusive, nous dirions plutôt qu'elle possède en elle-même le caractère qui, lorsqu'on a fait une distinction de « sacré » et de « profane » qui n'existait aucunement à l'origine, n'a plus été conservé que par les seules fonctions sacerdotales.

Pour se rendre compte de ce caractère « sacré » de l'activité humaine tout entière, même au simple point de vue extérieur ou, si l'on veut, exotérique, si l'on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du Moyen Age, rien n'est plus facile que de constater que les actes les plus ordinaires de l'existence y ont toujours quelque chose de « religieux ». C'est que, là, la religion n'est point une chose restreinte et étroitement, bornée qui occupe une place à part, sans aucune influence effective sur tout le reste, comme elle l'est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l'existence de l'être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale proprement dite, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas ne représente alors qu'une simple anomalie. Ailleurs, où le nom de « religion » ne peut plus proprement s'appliquer à la forme de la civilisation considérée, il n'y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s'appliquer à toute civilisation traditionnelle sans exception. Mais il y a encore quelque

1. A. M. Hocart, *Les Castes*, p. 27.

chose de plus : si nous passons de l'exotérisme à l'ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu'ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l'existence d'une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ou pour « support »¹; il faut donc que ces métiers soient encore susceptibles d'une signification supérieure et plus profonde, pour pouvoir effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique, et c'est évidemment encore en raison de leur caractère essentiellement qualitatif qu'une telle chose est possible.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma*, notion toute qualitative elle-même, puisqu'elle est celle de l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à son essence ou à sa nature propre, et par là même éminemment conforme à l'« ordre » (*rita*) au sens que nous avons déjà expliqué ; et c'est aussi par cette même notion, ou plutôt par son absence, que se marque nettement le défaut de la conception profane et moderne. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même, avec les aptitudes déterminées qu'elle implique essentiellement²; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre, qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toutes choses étant liées entre elles par de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage pour le moment sur ce dernier point, qui pourrait encore trouver son application aux conditions de l'époque actuelle, nous résumerons ainsi ce qui vient d'être dit : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, au contraire, on ne tient plus compte de ces qualités, les individus n'étant plus considérés que comme des « unités » interchangeables et purement numériques. Cette dernière conception ne peut logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité uniquement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de véritablement humain, et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours ; il va de soi que ces métiers « mécaniques » des modernes, qui constituent toute l'industrie proprement dite, et qui ne sont qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient offrir aucune possibilité d'ordre initiatique, et qu'ils ne peuvent même être que des empêchements au développement de toute spiritualité ; à vrai dire, du reste, ils ne peuvent même pas être considérés comme d'authentiques métiers, si l'on veut garder à ce mot la valeur que lui donne son sens traditionnel.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est facile de comprendre qu'il puisse servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que cet individu tel qu'il est, mais, bien entendu, en le prenant en quelque sorte par son côté supérieur, c'est-à-dire en s'appuyant sur ce qu'il y a en lui de plus proprement qualitatif ; de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie et s'approchera ainsi du but qui est le même pour tous. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent réellement à la nature même des êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit effectivement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification »,

1. Nous pouvons même remarquer que tout ce qui subsiste encore d'organisations authentiquement initiatiques en Occident, dans quelque état de décadence qu'elles soient d'ailleurs actuellement, n'a pas d'autre origine que celle-là ; les initiations appartenant à d'autres catégories y ont complètement disparu depuis longtemps.

2. Il est à noter que le mot même de « métier » d'après sa dérivation étymologique du latin *ministerium*, signifie proprement « fonction ».

au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique, et même plus généralement tout enseignement traditionnel, de renseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur, quelle que soit d'ailleurs la quantité des notions ainsi accumulées (car, en cela aussi, le caractère quantitatif apparaît nettement dans le « savoir » profane) ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne) ¹.

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réellement adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef-d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

On voit sans peine par là combien le véritable métier est loin de l'industrie moderne, au point que ce sont pour ainsi dire deux contraires, et combien il est malheureusement vrai, dans le « règne de la quantité », que le métier soit, comme le disent volontiers les partisans du « progrès », qui naturellement s'en félicitent, une « chose du passé ». Dans le travail industriel, l'ouvrier n'a rien à mettre de lui-même, et on aurait même grand soin de l'en empêcher s'il pouvait en avoir la moindre velléité ; mais cela même est impossible, puisque toute son activité ne consiste qu'à faire mouvoir une machine, et que d'ailleurs il est rendu parfaitement incapable d'initiative par la « formation » ou plutôt la déformation professionnelle qu'il a reçue, qui est comme l'antithèse de l'ancien apprentissage, et qui n'a pour but que de lui apprendre à exécuter certains mouvements « mécaniquement » et toujours de la même façon, sans avoir aucunement à en comprendre la raison ni à se préoccuper du résultat, car ce n'est pas lui, mais la machine, qui fabriquera en réalité l'objet ; serviteur de la machine, l'homme doit devenir machine lui-même, et son travail n'a plus rien de vraiment humain, car il n'implique plus la mise en œuvre d'aucune des qualités qui constituent proprement la nature humaine ². Tout cela aboutit à ce qu'on est convenu d'appeler, dans le jargon actuel, la fabrication « en série », dont le but n'est que de produire la plus grande quantité d'objets possible, et des objets aussi exactement semblables que possible entre eux, et destinés à l'usage d'hommes que l'on suppose tous semblables également ; c'est bien là le triomphe de la quantité, comme nous le disions plus haut, et c'est aussi, et par là même, celui de l'uniformité. Ces hommes réduits à de simples « unités » numériques, on veut les loger, nous ne dirons pas dans des maisons, car ce mot même serait impropre, mais dans des « ruches » dont les compartiments seront tous tracés sur le même modèle, et meublés avec ces objets fabriqués « en série », de façon à faire disparaître, du milieu où ils vivront, toute différence qualitative ; il suffit d'examiner les projets de certains architectes contemporains (qui qualifient eux-mêmes ces demeures de « machines à habiter ») pour voir que nous n'exagérons rien ; que sont devenus en tout cela l'art et la science traditionnels des anciens constructeurs, et les règles rituelles présidant à l'établissement des cités et des édifices dans les civilisations normales ? Il serait inutile d'y insister davantage, car il faudrait être aveugle pour ne pas se rendre compte de l'abîme qui sépare de celles-ci la civilisation moderne, et tout le monde s'accordera sans doute à reconnaître combien la différence est grande ; seulement, ce que l'immense majorité des hommes actuels célèbre comme un « progrès », c'est là précisément ce qui nous apparaît tout au contraire comme une profonde

1. Voir notamment, à ce sujet, le *Ménon* de Platon.

2. On peut remarquer que la machine est, en un certain sens, le contraire de l'outil, et non point un outil « perfectionné » comme beaucoup se l'imaginent, car l'outil est en quelque sorte un « prolongement » de l'homme lui-même, tandis que la machine réduit celui-ci à n'être plus que son serviteur ; et, si l'on a pu dire que « l'outil engendra le métier », il n'est pas moins vrai que la machine le tue ; les réactions instinctives des artisans contre les premières machines s'expliquent par là d'elles-mêmes.

déchéance, car ce ne sont manifestement que les effets du mouvement de chute, sans cesse accéléré, qui entraîne l'humanité moderne vers les « bas-fonds » où règne la quantité pure.

Le double sens de l’anonymat

À propos de la conception traditionnelle des métiers, qui ne fait qu’un avec celle des arts, nous devons encore signaler une autre question importante : les œuvres de l’art traditionnel, celles de l’art médiéval par exemple, sont généralement anonymes, et ce n’est même que très récemment que, par un effet de l’« individualisme » moderne, on a cherché à rattacher les quelques noms conservés par l’histoire à des chefs-d’œuvre connus, si bien que ces « attributions » sont souvent fort hypothétiques. Cet anonymat est tout à l’opposé de la préoccupation constante qu’ont les artistes modernes d’affirmer et de faire connaître avant tout leur individualité ; par contre, un observateur superficiel pourrait penser qu’il est comparable au caractère également anonyme des produits de l’industrie actuelle, bien que ceux-ci ne soient assurément à aucun titre des « œuvres d’art » ; mais la vérité est tout autre, car, s’il y a effectivement anonymat dans les deux cas, c’est pour des raisons exactement contraires. Il en est de l’anonymat comme de beaucoup d’autres choses qui, du fait de l’analogie inversée, peuvent être prises à la fois dans un sens supérieur et dans un sens inférieur : c’est ainsi, par exemple, que, dans une organisation sociale traditionnelle, un être peut être en dehors des castes de deux façons, soit parce qu’il est au-dessus d’elles (*ativarna*), soit, parce qu’il est au-dessous (*avarna*), et il est évident que ce sont là deux extrêmes opposés. D’une façon semblable, ceux des modernes qui se considèrent comme en dehors de toute religion sont à l’extrême opposé des hommes qui, ayant pénétré l’unité principielle de toutes les traditions, ne sont plus liés exclusivement à une forme traditionnelle particulière ¹. Par rapport aux conditions de l’humanité normale et en quelque sorte « moyenne », les uns sont en deçà, tandis que les autres sont au-delà ; on pourrait dire que les uns sont tombés dans l’« infra-humain », tandis que les autres se sont élevés au « supra-humain ». Or, précisément, l’anonymat peut aussi caractériser à la fois l’« infra-humain » et le « supra-humain » : le premier cas est celui de l’anonymat moderne, anonymat qui est celui de la foule ou de la « masse » au sens où on l’entend aujourd’hui (et ce mot tout quantitatif de « masse » est encore bien significatif), et le second est celui de l’anonymat traditionnel dans ses différentes applications, y compris celle qui concerne les œuvres d’art.

Pour bien comprendre ceci, il faut faire appel aux principes doctrinaux qui sont communs à toutes les traditions : l’être qui a atteint un état supra-individuel est, par là même, dégagé de toutes les conditions limitatives de l’individualité, c’est-à-dire qu’il est au-delà des déterminations de « nom et forme » (*nâma-rûpa*) qui constituent l’essence et la substance de cette individualité comme telle ; il est donc véritablement « anonyme », parce que, en lui, le « moi » s’est effacé et a complètement disparu devant le « Soi » ². Ceux qui n’ont pas atteint effectivement un tel état doivent du moins, dans la mesure de leurs moyens, s’efforcer d’y parvenir, et par suite, dans la même mesure, leur activité devra imiter cet anonymat et, pourrait-on dire, y participer en quelque sorte, ce qui fournira d’ailleurs un « support » à leur réalisation spirituelle à venir. Cela est particulièrement visible dans les institutions monastiques, qu’il s’agisse du Christianisme ou du Bouddhisme, où ce qu’on pourrait appeler la « pratique » de l’anonymat se maintient toujours, même si le sens profond en est trop souvent oublié ; mais il ne faudrait pas croire que le reflet de cet anonymat dans l’ordre social se borne à ce seul cas particulier, et ce serait là se laisser illusionner par l’habitude de faire une distinction entre « sacré » et « profane », distinction qui, redisons-le encore, n’existe pas et n’a même aucun sens dans les sociétés strictement traditionnelles. Ce que nous avons dit du caractère « rituel » qu’y revêt l’activité humaine tout entière l’explique suffisamment, et, en ce qui concerne notamment les métiers, nous avons vu que ce caractère y est tel qu’on a cru pouvoir parler à ce propos de « sacerdoce » ; il n’y a donc rien d’étonnant à ce que l’anonymat y soit de règle, parce qu’il représente la véritable conformité à l’« ordre », que l’*artifex* doit s’appliquer à réaliser le plus parfaitement possible dans tout ce qu’il fait.

On pourrait soulever ici une objection : puisque le métier doit être conforme à la nature propre

1. Ceux-ci pourraient dire comme Mohyiddin ibn Arabi : « Mon cœur est devenu capable de toute forme : il est un pâturage pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens, et un temple pour les idoles, et la *Kaabah* du pèlerin, et la table de la *Thorah* et le livre du *Qorân*. Je suis la religion de l’Amour, quelque route que prennent ses chameaux ; ma religion et ma foi sont la vraie religion. »

2. Sur ce sujet, voir A. K. Coomaraswamy, *Akimchanna : self-naughting*, dans *The New Indian Antiquary*, n° d’avril 1940.

de celui qui l'exerce, l'œuvre produite, avons-nous dit, exprimera nécessairement cette nature, et elle pourra être regardée comme parfaite en son genre, ou comme constituant un « chef-d'œuvre », quand elle l'exprimera d'une façon adéquate ; or la nature dont il s'agit est l'aspect essentiel de l'individualité, c'est-à-dire ce qui est défini par le « nom » ; n'y a-t-il pas là quelque chose qui semble aller directement à l'encontre de l'anonymat ? Pour répondre à cela, il faut tout d'abord faire remarquer que, en dépit de toutes les fausses interprétations occidentales sur des notions telles que celles de *Moksha* et de *Nirvana*, l'extinction du « moi » n'est en aucune façon une annihilation de l'être, mais qu'elle implique, tout au contraire, comme une « sublimation » de ses possibilités (sans quoi, notons-le en passant, l'idée même de « résurrection » n'aurait aucun sens) ; sans doute l'*artifex* qui est encore dans l'état individuel humain ne peut que tendre vers une telle « sublimation », mais le fait de garder l'anonymat sera précisément pour lui le signe de cette tendance « transformante ». D'autre part, on peut dire encore que, par rapport à la société elle-même, ce n'est pas en tant qu'il est « un tel » que l'*artifex* produit son œuvre, mais en tant qu'il remplit une certaine « fonction », d'ordre proprement « organique » et non pas « mécanique » (ceci marquant la différence fondamentale avec l'industrie moderne), à laquelle il doit, dans son travail, s'identifier tout autant qu'il est possible ; et cette identification, en même temps qu'elle est le moyen de son « ascèse » propre, marque en quelque sorte la mesure de sa participation effective à l'organisation traditionnelle, puisque c'est par l'exercice même de son métier qu'il est incorporé à celle-ci et qu'il y occupe la place qui convient proprement à sa nature. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage les choses, l'anonymat s'impose en quelque sorte normalement ; et, même si tout ce qu'il implique en principe ne peut être effectivement réalisé, il devra y avoir tout au moins un anonymat relatif, en ce sens que, là surtout où il y aura une initiation basée sur le métier, l'individualité profane ou « extérieure », désignée comme « un tel, fils d'un tel » (*nâma-gotra*), disparaîtra dans tout ce qui se rapporte à l'exercice de ce métier ¹.

Si maintenant nous passons à l'autre extrême, celui qui est représenté par l'industrie moderne, nous voyons que l'ouvrier y est bien aussi anonyme, mais parce que ce qu'il produit n'exprime rien de lui-même et n'est pas même véritablement soit œuvre, le rôle qu'il joue dans cette production étant purement « mécanique ». En somme, l'ouvrier comme tel n'a réellement pas de « nom », parce qu'il n'est, dans son travail, qu'une simple « unité » numérique sans qualités propres, qui pourrait, être remplacée par toute autre « unité » équivalente, c'est-à-dire par un autre ouvrier quelconque, sans qu'il y ait rien de changé dans le produit de ce travail ² ; et ainsi, comme nous le disions plus haut, son activité n'a plus rien de proprement humain, mais, bien loin de traduire ou tout au moins de refléter quelque chose de « supra-humain », elle est au contraire réduite à l'« infra-humain », et elle tend même vers le plus bas degré de celui-ci, c'est-à-dire vers une modalité aussi complètement quantitative qu'il est possible de la réaliser dans le monde manifesté. Cette activité « mécanique » de l'ouvrier ne représente d'ailleurs qu'un cas particulier (le plus typique qu'on puisse constater en fait dans l'état actuel, parce que l'industrie est le domaine où les conceptions modernes ont réussi à s'exprimer le plus complètement) de ce que le singulier « idéal » de nos contemporains voudrait arriver à faire de tous les individus humains, et dans toutes les circonstances de leur existence ; c'est là une conséquence immédiate de la tendance dite « égalitaire », ou, en d'autres termes, de la tendance à l'uniformité, qui exige que ces individus ne soient traités que comme de simples « unités » numériques, réalisant ainsi l'« égalité » par en bas, puisque c'est là le seul sens où elle puisse être réalisée « à la limite », c'est-à-dire où il soit possible, sinon de l'atteindre tout à fait (car elle est, contraire, comme nous l'avons vu, aux conditions mêmes de toute existence manifestée), du moins de s'en approcher de plus en plus et indéfiniment, jusqu'à ce qu'on soit parvenu au « point d'arrêt » qui marquera la fin du monde actuel.

1. On comprendra facilement par là pourquoi, dans des initiations de métier telles que le Compagnonnage, il est interdit, tout aussi bien que dans les ordres religieux, de désigner un individu par son nom profane ; il y a bien encore un nom, donc une individualité, mais c'est, une individualité déjà « transformée », au moins virtuellement, par le fait même de l'initiation.

2. Il pourrait seulement y avoir une différence quantitative, parce qu'un ouvrier peut travailler plus ou moins rapidement qu'un autre (et c'est dans cette rapidité que consiste au fond toute l'« habileté » qu'on demande de lui) ; mais, au point de vue qualitatif, le produit du travail serait toujours le même, puisqu'il est déterminé, non pas par la conception mentale de l'ouvrier, ni par son habileté manuelle à donner à celle-ci une forme extérieure, mais uniquement, par l'action de la machine dont son rôle se borne à assurer le fonctionnement.

Si nous nous demandons ce que devient l’individu dans de telles conditions, nous voyons que, en raison de la prédominance toujours plus accentuée en lui de la quantité sur la qualité, il est pour ainsi dire réduit à son seul aspect substantiel, à celui que la doctrine hindoue appelle *rûpa* (et, en fait, il ne peut jamais perdre la forme, qui est ce qui définit l’individualité comme telle, sans perdre par là même toute existence), ce qui revient à dire qu’il n’est plus guère que ce que le langage courant appellerait un « corps sans âme », et cela au sens le plus littéral de cette expression. Dans un tel individu, en effet, l’aspect qualitatif ou essentiel a presque entièrement disparu (nous disons presque, parce que la limite ne peut jamais être atteinte en réalité) ; et, comme cet aspect est précisément celui qui est désigné comme *nâma*, cet individu n’a véritablement plus de « nom » qui lui soit propre, parce qu’il est comme vidé des qualités que ce nom doit exprimer ; il est donc réellement « anonyme », mais au sens inférieur de ce mot. C’est là l’anonymat de la « masse » dont l’individu fait partie et dans laquelle il se perd, « masse » qui n’est qu’une collection de semblables individus, tous considérés comme autant d’« unités » arithmétiques pures et simples ; on peut bien compter de telles « unités », évaluant ainsi numériquement la collectivité qu’elles composent, et qui, par définition, n’est elle-même qu’une quantité ; mais on ne peut aucunement donner à chacune d’elles une dénomination impliquant qu’elle se distingue des autres par quelque différence qualitative.

Nous venons de dire que l’individu se perd dans la « masse », ou que du moins il tend de plus en plus à s’y perdre ; cette « confusion » dans la multiplicité quantitative correspond encore, par inversion, à la « fusion » dans l’unité principielle. Dans celle-ci, l’être possède toute la plénitude de ses possibilités « transformées », si bien qu’on pourrait dire que la distinction, entendue au sens qualitatif, y est portée à son suprême degré, en même temps que toute séparation a disparu ¹ ; dans la quantité pure, au contraire, la séparation est à son maximum, puisque c’est là que réside le principe même de la « séparativité », et l’être est d’ailleurs évidemment d’autant plus « séparé » et plus enfermé en lui-même que ses possibilités sont plus étroitement limitées, c’est-à-dire que son aspect essentiel comporte moins de qualités ; mais, en même temps, puisqu’il est d’autant moins distingué qualitativement au sein de la « masse », il tend bien véritablement à s’y confondre. Ce mot de « confusion » est ici d’autant mieux approprié qu’il évoque l’indistinction toute potentielle du « chaos », et c’est bien de cela qu’il s’agit en effet, puisque l’individu tend à se réduire à son seul aspect substantiel, c’est-à-dire à ce que les scolastiques appelleraient une « matière sans forme », où tout est en puissance et où rien n’est en acte, si bien que le terme ultime, s’il pouvait être atteint, serait une véritable « dissolution » de tout ce qu’il y a de réalité positive dans l’individualité ; et, en raison même de l’extrême opposition qui existe entre l’une et l’autre, cette confusion des êtres dans l’uniformité apparaît comme une sinistre et « satanique » parodie de leur fusion dans l’unité.

1. C’est le sens de l’expression d’Eckhart, « fondu, mais non confondu », que M. Coomaraswamy, dans l’article mentionné plus haut, rapproche très justement de celui du terme sanscrit *bhêdâbhêda*, « distinction sans différence », c’est-à-dire sans séparation.

L'illusion des statistiques

Revenons maintenant à la considération du point de vue plus proprement « scientifique », tel que les modernes l'entendent ; ce point de vue se caractérise avant tout par la prétention de réduire toutes choses à la quantité, et de ne tenir aucun compte de ce qui ne s'y laisse pas réduire, de le regarder en quelque sorte comme inexistant ; on en est arrivé à penser et à dire couramment que tout ce qui ne peut pas être « chiffré », c'est-à-dire exprimé en termes purement quantitatifs, est par là même dépourvu de toute valeur « scientifique » ; et cette prétention ne s'applique pas seulement à la « physique » au sens ordinaire de ce mot, mais à tout l'ensemble des sciences admises « officiellement » de nos jours, et, comme nous l'avons déjà vu, elle s'étend même jusqu'au domaine psychologique. Nous avons suffisamment expliqué, dans ce qui précède, que c'est là laisser échapper tout ce qu'il y a de véritablement essentiel, dans l'acception la plus stricte de ce terme, et que le « résidu » qui tombe seul sous les prises d'une telle science est tout à fait incapable d'expliquer quoi que ce soit en réalité ; mais nous insisterons encore quelque peu sur un aspect très caractéristique de cette science, qui montre d'une façon particulièrement nette combien elle s'illusionne sur ce qu'il est possible de tirer de simples évaluations numériques, et qui d'ailleurs se rattache assez directement à tout ce que nous avons exposé en dernier lieu.

En effet, la tendance à l'uniformité, qui s'applique dans le domaine « naturel » aussi bien que dans le domaine humain, conduit à admettre, et même à poser en quelque sorte en principe (nous devrions dire plutôt en « pseudo-principe »), qu'il existe des répétitions de phénomènes identiques, ce qui, en vertu du « principe des indiscernables », n'est en réalité qu'une impossibilité pure et simple. Cette idée se traduit notamment par l'affirmation courante que « les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets », ce qui, énoncé sous cette forme, est proprement absurde, car, en fait, il ne peut jamais y avoir ni les mêmes causes ni les mêmes effets dans un ordre successif de manifestation ; et ne va-t-on pas même jusqu'à dire communément que « l'histoire se répète », alors que la vérité est qu'il y a seulement des correspondances analogiques entre certaines périodes et entre certains événements ? Ce qu'il faudrait dire, c'est que des causes comparables entre elles sous certains rapports produisent des effets également comparables sous les mêmes rapports ; mais, à côté des ressemblances qui sont, si l'on veut, comme une identité partielle, il y a aussi toujours et nécessairement des différences, du fait même que, par hypothèse, il s'agit de deux choses distinctes et non pas d'une seule et même chose. Il est vrai que ces différences, par là même qu'elles sont des distinctions qualitatives, sont d'autant moindres que ce que l'on considère appartient à un degré plus bas de la manifestation, et que, par conséquent, les ressemblances s'accroissent dans la même mesure, de sorte que, dans certains cas, une observation superficielle et incomplète pourra faire croire à une sorte d'identité ; mais, en réalité, les différences ne s'éliminent jamais complètement, sans quoi on serait au-dessous même de toute manifestation ; et, n'y eût-il même que celles qui résultent de l'influence des circonstances sans cesse changeantes de temps et de lieu, celles-là encore ne pourraient jamais être entièrement négligeables ; il est vrai que, pour le comprendre, il faut se rendre compte que l'espace et le temps réels, contrairement aux conceptions modernes, ne sont point seulement des contenants homogènes et des modes de la quantité pure et simple, mais qu'il y a aussi un aspect qualitatif des déterminations temporelles et spatiales. Quoi qu'il en soit, il est permis de se demander comment, en négligeant les différences et en se refusant en quelque sorte à les voir, on peut prétendre constituer une science « exacte » ; en fait et rigoureusement, il ne peut y avoir d'« exactes » que les mathématiques pures, parce qu'elles se rapportent vraiment au domaine de la quantité, et tout le reste de la science moderne n'est et ne peut être, dans de telles conditions, qu'un tissu d'approximations plus ou moins grossières, et cela non pas seulement dans les applications, où tout le monde est bien obligé de reconnaître l'imperfection inévitable des moyens d'observation et de mesure, mais encore au point de vue théorique lui-même ; les suppositions irréalisables qui sont presque tout le fond de la mécanique « classique », laquelle sert elle-même de base à toute la physique moderne, pourraient ici fournir une multitude d'exemples caractéristiques ¹.

L'idée de fonder en quelque sorte une science sur la répétition trahit encore une autre illusion

1. Où a-t-on jamais vu, par exemple, un « point matériel pesant », un « solide parfaitement élastique », un « fil inextensible et sans poids » et autres « entités » non moins imaginaires dont est remplie cette science considérée comme « rationnelle » par excellence ?

d'ordre quantitatif, celle qui consiste à croire que la seule accumulation d'un grand nombre de faits peut servir de « preuve » à une théorie ; il est pourtant évident, pour peu qu'on y réfléchisse, que les faits d'un même genre sont toujours en multitude indéfinie, de sorte qu'on ne peut jamais les constater tous, sans compter que les mêmes faits s'accordent généralement tout aussi bien avec plusieurs théories différentes. On dira que la constatation d'un plus grand nombre de faits donne tout au moins plus de « probabilité » à la théorie ; mais c'est là reconnaître qu'on ne peut jamais arriver de cette façon à une certitude quelconque, donc que les conclusions qu'on énonce n'ont jamais rien d'« exact » ; et c'est aussi avouer le caractère tout « empirique » de la science moderne, dont les partisans, par une étrange ironie, se plaisent pourtant à taxer d'« empirisme » les connaissances des anciens, alors que c'est précisément tout le contraire qui est vrai, car ces connaissances, dont ils ignorent totalement la véritable nature, partaient des principes et non point des constatations expérimentales, si bien qu'on pourrait dire que la science profane est construite exactement au rebours de la science traditionnelle. Encore, si insuffisant que soit l'« empirisme » en lui-même, celui de cette science moderne est-il bien loin d'être intégral, puisqu'elle néglige ou écarte une partie considérable des données de l'expérience, toutes celles en somme qui présentent un caractère proprement qualitatif ; l'expérience sensible, pas plus que tout autre genre d'expérience, ne peut jamais porter sur la quantité pure, et plus on s'approche de celle-ci, plus on s'éloigne par là même de la réalité qu'on prétend constater et expliquer ; et, en fait, il ne serait pas difficile de s'apercevoir que les théories les plus récentes sont aussi celles qui ont le moins de rapport avec cette réalité, et qui la remplacent le plus volontiers par des « conventions », nous ne dirons pas entièrement arbitraires (car une telle chose n'est encore qu'une impossibilité, et, pour faire une « convention » quelconque, il faut nécessairement avoir quelque raison de la faire), mais du moins aussi arbitraires que possible, c'est-à-dire n'ayant en quelque sorte qu'un minimum de fondement dans la véritable nature des choses.

Nous disions tout à l'heure que la science moderne, par là même qu'elle veut être toute quantitative, se refuse à tenir compte des différences entre les faits particuliers jusque dans les cas où ces différences sont le plus accentuées, et qui sont naturellement ceux où les éléments qualitatifs ont une plus grande prédominance sur les éléments quantitatifs ; et l'on pourrait dire que c'est là surtout que la partie la plus considérable de la réalité lui échappe, et que l'aspect partiel et inférieur de la vérité qu'elle peut saisir malgré tout (parce que l'erreur totale ne saurait avoir d'autre sens que celui d'une négation pure et simple) se trouve dès lors réduit à presque rien. Il en est surtout ainsi quand on en arrive à la considération des faits d'ordre humain, car ils sont les plus hautement qualitatifs de tous ceux que cette science entend comprendre dans son domaine, et pourtant elle s'efforce de les traiter exactement comme les autres, comme ceux qu'elle rapporte non seulement à la « matière organisée », mais même à la « matière brute », car elle n'a au fond qu'une seule méthode qu'elle applique uniformément aux objets les plus différents, précisément parce que, en raison même de son point de vue spécial, elle est incapable de voir ce qui en constitue les différences essentielles. Aussi est-ce dans cet ordre humain, qu'il s'agisse d'histoire, de « sociologie », de « psychologie » ou de tout autre genre d'études qu'on voudra supposer, qu'apparaît le plus complètement le caractère fallacieux des « statistiques » auxquelles les modernes attribuent une si grande importance ; là comme partout ailleurs, ces statistiques ne consistent, au fond, qu'à compter un plus ou moins grand nombre de faits que l'on suppose tous entièrement semblables entre eux, sans quoi leur addition même ne signifierait rien ; et il est évident qu'on n'obtient ainsi qu'une image d'autant plus déformée de la réalité que les faits dont il s'agit ne sont effectivement semblables ou comparables que dans une moindre mesure, c'est-à-dire que l'importance et la complexité des éléments qualitatifs qu'ils impliquent sont plus considérables. Seulement, en étalant ainsi des chiffres et des calculs, on se donne à soi-même, tout autant qu'on vise à donner aux autres, une certaine illusion d'« exactitude » qu'on pourrait qualifier de « pseudo-mathématique » ; mais, en fait, sans même s'en apercevoir et en vertu d'idées préconçues, on tire indifféremment de ces chiffres à peu près tout ce qu'on veut, tellement ils sont dépourvus de signification par eux-mêmes ; la preuve en est que les mêmes statistiques, entre les mains de plusieurs savants pourtant adonnés à la même « spécialité », donnent souvent lieu, suivant leurs théories respectives, à des conclusions tout à fait différentes, pour ne pas dire même parfois diamétralement opposées. Dans ces conditions, les sciences soi-disant « exactes » des modernes, en tant qu'elles font intervenir les statistiques et qu'elles vont même jusqu'à prétendre en tirer des prévisions pour l'avenir (toujours en conséquence de l'identité supposée de tous les faits

envisagés, qu'ils soient passés ou futurs), ne sont en réalité rien de plus que de simples sciences « conjecturales », suivant l'expression qu'emploient volontiers (en quoi ils reconnaissent d'ailleurs plus franchement que bien d'autres ce qu'il en est) les promoteurs d'une certaine astrologie moderne dite « scientifique », qui n'a assurément que des rapports très vagues et très lointains, si même elle en a encore autrement que par la terminologie, avec la véritable astrologie traditionnelle des anciens, aujourd'hui tout aussi entièrement perdue que les autres connaissances du même ordre ; cette « néo-astrologie », précisément, fait aussi un grand usage des statistiques dans ses efforts pour s'établir « empiriquement » et sans se rattacher à aucun principe, et elles y tiennent même une place prépondérante ; c'est, pour cette raison même qu'on croit pouvoir la décorer de l'épithète de « scientifique » (ce qui implique d'ailleurs qu'on refuse ce caractère à la véritable astrologie, ainsi qu'à toutes les sciences traditionnelles constituées d'une façon similaire), et cela est encore bien significatif et bien caractéristique de la mentalité moderne.

La supposition d'une identité entre les faits qui ne sont en réalité que du même genre, c'est-à-dire comparables sous certains rapports seulement, en même temps qu'elle contribue, comme nous venons de l'expliquer, à donner l'illusion d'une science « exacte », satisfait aussi le besoin de simplification excessive qui est encore un autre caractère assez frappant de la mentalité moderne, à tel point qu'on pourrait, sans y mettre aucune intention ironique, qualifier proprement celle-ci de « simpliste », tant dans ses conceptions « scientifiques » que dans toutes ses autres manifestations. Tout cela se tient d'ailleurs, et ce besoin de simplification accompagne nécessairement la tendance à tout réduire au quantitatif et la renforce encore, car, évidemment, il ne saurait y avoir rien de plus simple que la quantité ; si l'on réussissait à dépouiller entièrement un être ou une chose de ses qualités propres, le « résidu » qu'on obtiendrait présenterait assurément le maximum de simplicité ; et, à la limite, cette extrême simplicité serait celle qui ne peut appartenir qu'à la quantité pure, c'est-à-dire celle des « unités », toutes semblables entre elles, qui constituent la multiplicité numérique ; mais ceci est assez important pour appeler encore quelques autres réflexions.

Unité et « simplicité »

Le besoin de simplification, en ce qu'il a d'illégitime et d'abusif, est, venons-nous de dire, un trait distinctif de la mentalité moderne ; c'est en vertu de ce besoin, appliqué au domaine scientifique, que certains philosophes ont été jusqu'à poser, comme une sorte de « pseudo-principe » logique, l'affirmation que « la nature agit toujours par les voies les plus simples ». Ce n'est là qu'un postulat tout gratuit, car on ne voit pas ce qui pourrait obliger la nature à agir effectivement ainsi et non autrement ; bien d'autres conditions que celle de la simplicité peuvent intervenir dans ses opérations et l'emporter sur celle-là, de façon à la déterminer à agir par des voies qui, à notre point de vue du moins, apparaîtront souvent comme fort compliquées. A la vérité, ce « pseudo-principe » n'est rien de plus qu'un vœu exprimé par une sorte de « paresse mentale » : on souhaite que les choses soient aussi simples que possible, parce que, si elles l'étaient en effet, elles seraient par là même d'autant plus faciles à comprendre ; et, d'ailleurs, cela s'accorde bien avec la conception toute moderne et profane d'une science qui doit être « à la portée de tout le monde », ce qui n'est manifestement possible que si elle est simple jusqu'à en être « enfantine », et si toute considération d'ordre supérieur ou réellement profond en est rigoureusement exclue.

Déjà, un peu avant le début des temps modernes proprement dits, on trouve comme une première trace de cet état d'esprit exprimée par l'adage scolastique : « *entia non sunt multiplicanda præter necessitatem* »¹ ; s'il ne s'agit que de « spéculations » tout hypothétiques, nous le voulons bien, mais alors cela ne présente aucun intérêt ; ou, du moins, ce n'est que dans le seul domaine des mathématiques pures que l'homme peut valablement se borner à opérer sur des constructions mentales sans avoir à les comparer à quoi que ce soit d'autre, et, s'il peut alors « simplifier » à son gré, c'est parce qu'il n'a affaire qu'à la quantité, dont les combinaisons, en tant qu'on la suppose réduite à elle-même, ne sont point comprises dans l'ordre effectif de la manifestation. Par contre, dès qu'on a à tenir compte de certaines constatations de fait, il en va tout autrement, et l'on est bien forcé de reconnaître que souvent la « nature » elle-même semble vraiment s'ingénier à multiplier les êtres *præter necessitatem* ; quelle satisfaction logique l'homme peut-il bien éprouver, par exemple, à constater la multitude et la variété prodigieuses des espèces animales et végétales dont les représentants vivent autour de lui ? Assurément, cela est fort loin de la simplicité postulée par les philosophes qui voudraient plier la réalité à la commodité de leur propre compréhension et de celle de la « moyenne » de leurs semblables ; et, s'il en est ainsi dans le monde corporel, qui n'est pourtant qu'un domaine d'existence très limité, combien, à plus forte raison, ne doit-il pas en être de même dans les autres mondes, et cela, pourrait-on dire, dans des proportions encore indéfiniment agrandies² ? D'ailleurs, pour couper court à toute discussion là-dessus, il suffit de rappeler que, comme nous l'avons expliqué ailleurs, tout ce qui est possible est par là même réel dans son ordre et selon son mode propre, et que, la possibilité universelle étant nécessairement infinie, il y a place en elle pour tout ce qui n'est pas une impossibilité pure et simple ; mais, précisément, n'est-ce pas encore le même besoin de simplification abusive qui pousse les philosophes, pour constituer leurs « systèmes », à vouloir toujours limiter d'une façon ou d'une autre la possibilité universelle³ ?

1. Cet adage, comme celui suivant lequel « *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », première formulation de ce qui devait s'appeler plus tard le « sensualisme », est de ceux qu'on ne peut rapporter à aucun auteur défini, et il est vraisemblable qu'ils n'appartiennent qu'à la période de décadence de la scolastique, c'est-à-dire à une époque qui, en fait et malgré la « chronologie » courante, est moins la fin du Moyen Age que le début même des Temps modernes, si, comme nous l'avons expliqué ailleurs, il faut faire remonter ce début jusqu'au XIV^e siècle.

2. On pourrait opposer à cet égard, à l'adage scolastique de la décadence, les conceptions de saint Thomas d'Aquin lui-même sur le monde angélique, « *ubi omne individuum est species infima* », c'est-à-dire que les différences entre les anges ne sont pas l'analogue des « différences individuelles » dans notre monde (le terme *individuum* lui-même est donc impropre ici en réalité, et il s'agit effectivement d'états supra-individuels), mais celui des « différences spécifiques » ; la raison véritable en est que chaque ange représente en quelque sorte l'expression d'un attribut divin, comme on le voit d'ailleurs clairement par la constitution des noms dans l'angéologie hébraïque.

3. C'est pourquoi Leibnitz disait que « tout système est vrai en ce qu'il affirme et faux en ce qu'il nie », c'est-à-dire qu'il contient une part de vérité proportionnelle à ce qu'il admet de réalité positive, et une part d'erreur correspondant à ce qu'il exclut de cette même réalité ; mais il convient d'ajouter que c'est justement le côté négatif ou limitatif qui constitue proprement le « système » comme tel.

Ce qui est particulièrement curieux, c'est que la tendance à la simplicité ainsi entendue, aussi bien que la tendance à l'uniformité qui lui est en quelque sorte parallèle, est prise, par ceux qui en sont affectés, pour un effort d'« unification » ; mais c'est là proprement une « unification » à rebours, comme tout ce qui est dirigé vers le domaine de la quantité pure ou vers le pôle substantiel et inférieur de l'existence, et nous retrouvons encore ici cette sorte de caricature de l'unité que nous avons eue déjà à envisager à d'autres points de vue. Si l'unité véritable peut aussi être dite « simple », c'est en un sens tout différent de celui-là, et seulement en ce qu'elle est essentiellement indivisible, ce qui exclut nécessairement toute « composition » et implique qu'elle ne saurait aucunement être conçue comme formée de parties quelconques ; il y a d'ailleurs aussi comme une parodie de cette indivisibilité dans celle que certains philosophes et physiciens attribuent à leurs « atomes », sans s'apercevoir qu'elle est incompatible avec la nature corporelle, car, l'étendue étant indéfiniment divisible, un corps, qui est quelque chose d'étendu par définition même, est forcément toujours composé de parties, et, si petit qu'il soit ou qu'on veuille le supposer, cela n'y change rien, de sorte que la notion de corpuscules indivisibles est contradictoire en elle-même ; mais, évidemment, une telle notion s'accorde bien avec la recherche d'une simplicité poussée si loin qu'elle ne peut plus correspondre à la moindre réalité.

D'autre part, si l'unité principielle est absolument indivisible, elle n'en est pas moins, pourrait-on dire, d'une extrême complexité, puisqu'elle contient « éminemment » tout ce qui, en descendant pour ainsi dire aux degrés inférieurs, constitue l'essence ou le côté qualitatif des êtres manifestés ; il suffit de se reporter à ce que nous avons expliqué plus haut sur le véritable sens où doit être entendue l'« extinction du moi » pour comprendre que c'est là que toute qualité « transformée » se trouve dans sa plénitude, et que la distinction, affranchie de toute limitation « séparative », y est véritablement portée à son suprême degré. Dès qu'on entre dans l'existence manifestée, la limitation apparaît sous la forme des conditions mêmes qui déterminent chaque état ou chaque mode de manifestation ; quand on descend à des niveaux de plus en plus bas de cette existence, la limitation devient de plus en plus étroite, et les possibilités inhérentes à la nature des êtres sont de plus en plus restreintes, ce qui revient à dire que l'essence de ces êtres va en se simplifiant dans la même mesure ; et cette simplification se poursuit ainsi graduellement jusqu'au-dessous de l'existence même, c'est-à-dire jusqu'au domaine de la quantité pure, où elle est finalement portée à son maximum par la suppression complète de toute détermination qualitative.

On voit par là que la simplification suit strictement la marche descendante qui, dans le langage actuel inspiré du « dualisme » cartésien, serait décrite comme allant de l'« esprit » vers la « matière » ; si inadéquats que soient ces deux termes comme substituts de ceux d'« essence » et de « substance », il n'est peut-être pas inutile de les employer ici pour nous faire mieux comprendre. En effet, il n'en est que plus extraordinaire qu'on veuille appliquer cette simplification à ce qui se rapporte au domaine « spirituel » lui-même, ou du moins à ce qu'on est encore capable d'en concevoir, en l'étendant aux conceptions religieuses tout aussi bien qu'aux conceptions philosophiques et scientifiques ; l'exemple le plus typique est ici celui du Protestantisme, où cette simplification se traduit à la fois par la suppression presque complète des rites et par la prédominance accordée à la morale sur la doctrine, celle dernière étant, elle aussi, de plus en plus simplifiée et amoindrie jusqu'à ce qu'elle se réduise à presque rien, à quelques formules rudimentaires que chacun peut entendre comme bon lui semble ; et le Protestantisme, sous ses formes multiples, est d'ailleurs la seule production religieuse de l'esprit moderne, alors que celui-ci n'en était pas encore arrivé à rejeter toute religion, mais que pourtant il s'y acheminait déjà en vertu des tendances antitraditionnelles qui lui sont inhérentes et qui même le constituent proprement. À la limite de cette « évolution », comme on dirait aujourd'hui, la religion est remplacée par la « religiosité », c'est-à-dire par une vague sentimentalité sans aucune portée réelle ; c'est là ce qu'on se plaît à considérer comme un « progrès », et ce qui montre bien comment, pour la mentalité moderne, tous les rapports normaux sont renversés, c'est qu'on veut y voir une « spiritualisation » de la religion, comme si l'« esprit » n'était qu'un cadre vide ou un « idéal » aussi nébuleux qu'insignifiant ; c'est ce que certains de nos contemporains appellent encore une « religion épurée », et elle l'est en effet tellement qu'elle se trouve vidée de tout contenu positif et n'a plus le moindre rapport avec une réalité quelconque !

Ce qui mérite encore d'être noté, c'est que tous les soi-disant « réformateurs » affichent constamment la prétention de revenir à une « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé que dans leur imagination ; ce n'est peut-être là qu'un moyeu assez commode de dissimuler le véritable caractère

de leurs innovations, mais ce peut être aussi, bien souvent, une illusion dont ils sont eux-mêmes les jouets, car il est fort difficile de déterminer jusqu'à quel point les promoteurs apparents de l'esprit antitraditionnel sont réellement conscients du rôle qu'ils jouent, ce rôle même supposant forcément chez eux une mentalité faussée; au surplus, on ne voit pas comment la prétention dont il s'agit peut se concilier avec l'idée d'un « progrès » dont ils se vantent généralement en même temps d'être les agents, et cette seule contradiction suffit à indiquer qu'il y a là quelque chose de vraiment anormal. Quoi qu'il en soit, et pour nous en tenir à l'idée même de la « simplicité primitive », on ne comprend pas du tout pourquoi les choses devraient toujours commencer par être simples, et aller ensuite en se compliquant ; au contraire, si l'on réfléchit que le germe d'un être quelconque doit nécessairement contenir la virtualité de tout ce que cet être sera par la suite, c'est-à-dire que toutes les possibilités qui se développeront au cours de son existence y sont déjà incluses, on est amené à penser que l'origine de toutes choses doit en réalité être extrêmement complexe, et c'est là, précisément, la complexité qualitative de l'essence ; le germe n'est petit que sous le rapport de la quantité ou de la substance, et, en transposant symboliquement l'idée de « grandeur », on peut dire que, en raison de l'analogie inverse, ce qui est le plus petit en quantité doit être le plus grand en qualité ¹. Semblablement, toute tradition contient dès son origine la doctrine tout entière, comprenant en principe la totalité des développements et des adaptations qui pourront en procéder légitimement dans la suite des temps, ainsi que celle des applications auxquelles elle peut donner lieu dans tous les domaines ; aussi les interventions purement humaines ne peuvent-elles que la restreindre et l'amoinrir, sinon la dénaturer tout à fait, et c'est bien là, en effet, ce en quoi consiste réellement l'œuvre de tous les « réformateurs ».

Ce qui est encore singulier, c'est que les « modernistes » de tout genre (et ici nous n'entendons pas parler seulement de ceux de l'Occident, mais aussi de ceux de l'Orient, qui ne sont d'ailleurs que des « occidentalisés »), en vantant la simplicité doctrinale comme un « progrès » dans l'ordre religieux, parlent souvent comme si la religion devait être faite pour des sots, ou tout au moins comme s'ils supposaient que ceux à qui ils s'adressent doivent forcément être des sots ; croit-on, en effet, que c'est en affirmant à tort ou à raison qu'une doctrine est simple qu'on donnera à un homme tant soit peu intelligent une raison valable de l'adopter? Ce n'est là, au fond, qu'une manifestation de l'idée « démocratique » en vertu de laquelle, comme nous le disions plus haut, on veut aussi mettre la science « à la portée de tout le monde » ; et il est à peine besoin de faire remarquer que ces mêmes « modernistes » sont aussi toujours, et par une conséquence nécessaire de leur attitude, les adversaires déclarés de tout ésotérisme ; il va de soi que l'ésotérisme, qui par définition ne s'adresse qu'à l'élite, n'a pas à être simple, de sorte que sa négation se présente comme la première étape obligée de toute tentative de simplification. Quant à la religion proprement dite, ou plus généralement à la partie extérieure de toute tradition, elle doit assurément être telle que chacun puisse en comprendre quelque chose, suivant la mesure de ses capacités, et c'est en ce sens qu'elle s'adresse à tous; mais ce n'est pas à dire pour cela qu'elle doive se réduire à ce minimum que le plus ignorant (nous ne l'entendons pas sous le rapport de l'instruction profane, qui n'importe aucunement ici) ou le moins intelligent peut en saisir ; bien au contraire, il doit y avoir en elle quelque chose qui soit pour ainsi dire au niveau des possibilités de tous les individus, si élevées qu'elles soient, et ce n'est d'ailleurs que par là qu'elle peut fournir un « support » approprié à l'aspect intérieur qui, dans toute tradition non mutilée, en est le complément nécessaire, et qui relève de l'ordre proprement initiatique. Mais les « modernistes », rejetant précisément l'ésotérisme et l'initiation, nient par là même que les doctrines religieuses portent en elles-mêmes aucune signification profonde ; et ainsi, tout en prétendant « spiritualiser » la religion, ils tombent au contraire dans le « littéralisme » le plus étroit et le plus grossier, dans celui dont l'esprit est le plus complètement absent, montrant ainsi, par un exemple frappant, qu'il n'est souvent que trop vrai que, comme le disait Pascal, « qui veut faire l'ange fait la bête » !

Nous n'en avons pourtant pas encore tout à fait fini avec la « simplicité primitive », car il y a tout au moins un sens où cette expression pourrait trouver réellement à s'appliquer : c'est celui où il s'agit de l'indistinction du « chaos », qui est bien « primitif » d'une certaine façon, puisqu'il est aussi « au

1. Nous rappellerons ici la parabole évangélique du « grain de sénevé » et les textes similaires des *Upanishads* que nous avons cités ailleurs (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III) ; et nous ajouterons encore, à ce propos, que le Messie lui-même est appelé « germe » dans un assez grand nombre de passages bibliques.

commencement » ; mais il n'y est pas seul, puisque toute manifestation présuppose nécessairement, à la fois et corrélativement, l'essence et la substance, et que le « chaos » en représente seulement la base substantielle. Si c'était là ce que veulent entendre les partisans de la « simplicité primitive », nous ne nous y opposerions certes pas, car c'est bien à cette indistinction qu'aboutirait, finalement la tendance à la simplification si elle pouvait se réaliser jusqu'à ses dernières conséquences ; mais encore faut-il remarquer que cette simplicité ultime, étant au-dessous de la manifestation et non en elle, ne correspondrait nullement à un véritable « retour à l'origine ». A ce sujet, et pour résoudre une apparente antinomie, il est nécessaire de faire une distinction nette entre les deux points de vue qui se rapportent respectivement aux deux pôles de l'existence : si l'on dit que le monde a été formé à partir du « chaos », c'est qu'on l'envisage uniquement au point de vue substantiel, et alors il faut d'ailleurs considérer ce commencement comme intemporel, car, évidemment, le temps n'existe pas dans le « chaos », mais seulement dans le « cosmos ». Si donc on veut se référer à l'ordre de développement de la manifestation, qui, dans le domaine de l'existence corporelle et du fait des conditions qui définissent celle-ci, se traduit par un ordre de succession temporelle, ce n'est pas de ce côté qu'il faut partir, mais au contraire de celui du pôle essentiel, dont la manifestation, conformément aux lois cycliques, s'éloigne constamment pour descendre vers le pôle substantiel. La « création », en tant que résolution du « chaos », est en quelque sorte « instantanée », et c'est proprement le *Fiat Lux* biblique ; mais ce qui est véritablement à l'origine même du « cosmos », c'est la Lumière primordiale elle-même, c'est-à-dire l'« esprit pur » en lequel sont les essences de toutes choses ; et, à partir de là, le monde manifesté ne peut effectivement qu'aller en s'abaissant de plus en plus vers la « matérialité ».

La haine du secret

Il nous faut encore insister sur un point que nous n'avons abordé qu'incidemment dans ce qui précède : c'est ce qu'on pourrait appeler la tendance à la « vulgarisation » (et ce mot est encore un de ceux qui sont particulièrement significatifs pour dépeindre la mentalité moderne), c'est-à-dire cette prétention de tout mettre « à la portée de tout le monde » que nous avons déjà signalée comme une conséquence des conceptions « démocratiques », et qui revient en somme à vouloir abaisser la connaissance jusqu'au niveau des intelligences les plus inférieures. Il ne serait que trop facile de montrer les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une instruction qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir, comme nous l'avons déjà dit, qu'à une sorte de nivellement par en bas : là comme partout, la qualité est sacrifiée à la quantité. Il est vrai, d'ailleurs, que l'instruction profane dont il s'agit ne représente en somme aucune connaissance au véritable sens de ce mot, et qu'elle ne contient absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; mais, à part son insignifiance et son inefficacité, ce qui la rend réellement néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé ; il peut même sembler qu'elle soit faite expressément pour cela, car l'« uniformisation » moderne implique nécessairement la haine de toute supériorité.

Une chose plus étonnante, c'est que certains, à notre époque, croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et sans tenir le moindre compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « sciences » et de « philosophie », et qui les en séparent par un véritable abîme ; ou ils doivent forcément, en agissant ainsi, déformer entièrement ces doctrines par simplification et n'en laisser apparaître que le sens le plus extérieur, ou leur prétention est complètement injustifiée. En tout cas, il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radicalement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration ; la décadence de la doctrine religieuse en Occident, et la perte totale de l'ésotérisme correspondant, montrent assez quel peut en être l'aboutissement si une pareille façon de voir vient quelque jour à se généraliser jusqu'en Orient même ; il y a là un danger assez grave pour qu'il soit bon de le signaler pendant qu'il en est encore temps.

Mais le plus incroyable, c'est l'argument principal mis en avant, pour motiver leur attitude, par ces « propagandistes » d'un nouveau genre : l'un d'eux écrivait récemment que, s'il est vrai que des restrictions étaient apportées autrefois à la diffusion de certaines connaissances, il n'y a plus lieu d'en tenir compte aujourd'hui, car (et nous tenons à citer cette phrase textuellement, afin qu'on ne puisse nous soupçonner d'aucune exagération) « le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral ». C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est devenu de nos jours une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente très exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. On se demande d'ailleurs comment un Hindou (car c'est un Hindou que nous citons ici) peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y sont moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes », pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car il n'est que trop évident que ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral » (car, si cette expression a vraiment un sens, l'enseignement proprement initiatique doit aussi y être compris), se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'invasion de

l'esprit moderne et profane, il est bien clair qu'il ne saurait en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons qu'on fait valoir, dans le cas que nous citons à titre d'exemple typique servant à « illustrer » une certaine mentalité, pour expliquer l'intérêt spécial qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement védântique, ne sont pas moins extraordinaires : on invoque en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quel lien la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité, à laquelle elle n'apporte au contraire que des empêchements ; elle en avait manifestement, par contre, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller proprement à l'encontre de toute spiritualité ?

Le même auteur invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, dit-il, il en est pour le *Védânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et, depuis qu'elle existe, c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop évident qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités et les « plus récentes découvertes » de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Védânta*, ou de toute autre doctrine traditionnelle, fût-elle même d'un ordre plus extérieur ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement, et toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, puisque, au fond, l'esprit moderne n'est que la négation même de tout ce qui constitue l'esprit traditionnel.

La vérité est que cet esprit moderne, chez tous ceux qui en sont affectés à un degré quelconque, implique une véritable haine du secret et de tout ce qui y ressemble de près ou de loin, dans quelque domaine que ce soit ; et nous profiterons de cette occasion pour nous expliquer nettement sur cette question. On ne peut même pas dire strictement que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse, du moins tant qu'il ne s'agit que de leur côté théorique ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité, les vérités d'un certain ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » : si clairement qu'on les expose (à la condition, bien entendu, de les exposer telles qu'elles sont dans leur véritable signification et sans leur faire subir aucune déformation), ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et, pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. Nous ne parlons pas ici de la « réalisation » et de ses moyens propres, car, à cet égard, il n'y a absolument rien qui puisse avoir une valeur effective si ce n'est à l'intérieur d'une organisation initiatique régulière ; mais, au point de vue théorique, une réserve ne peut être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes, ce qui ne veut pas dire forcément négligeables en fait. Au fond, le véritable secret, et d'ailleurs le seul qui ne puisse jamais être trahi d'aucune façon, réside uniquement dans l'inexprimable, qui est par là même incommunicable, et il y a nécessairement une part d'inexprimable dans toute vérité d'ordre transcendant ; c'est en cela que réside essentiellement, en réalité, la signification profonde du secret initiatique ; un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir que la valeur d'une image ou d'un symbole de celui-là, et aussi, parfois, celle d'une « discipline »

qui peut n'être pas sans profit. Mais, bien entendu, ce sont là des choses dont le sens et la portée échappent entièrement à la mentalité moderne, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; du reste, le vulgaire éprouve toujours une peur instinctive de tout ce qu'il ne comprend pas, et la peur n'engendre que trop facilement la haine, même quand on s'efforce en même temps d'y échapper par la négation pure et simple de la vérité incomprise ; il y a d'ailleurs des négations qui ressemblent elles-mêmes à de véritables cris de rage, comme par exemple celles des soi-disant « libres penseurs » à l'égard de tout ce qui se rapporte à la religion.

La mentalité moderne est donc ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve; de telles choses, puisqu'elle en ignore les raisons, ne lui apparaissent d'ailleurs que comme des « privilèges » établis au profit de quelques-uns, et elle ne peut non plus souffrir aucune supériorité ; si on voulait entreprendre de lui expliquer que ces soi-disant « privilèges » ont en réalité leur fondement dans la nature même des êtres, ce serait peine perdue, car c'est précisément là ce que nie obstinément son « égalitarisme ». Non seulement elle se vante, bien à tort d'ailleurs, de supprimer tout « mystère » par sa science et sa philosophie exclusivement « rationnelles » et mises « à la portée de tout le monde » ; mais encore cette horreur du « mystère » va si loin, dans tous les domaines, qu'elle s'étend même jusqu'à ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire ». Pourtant, un monde où tout serait devenu « public » aurait un caractère proprement monstrueux ; nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore tout à fait là malgré tout, et peut-être même cela ne sera-t-il jamais complètement réalisable, car il s'agit encore ici d'une « limite » ; mais il est incontestable que, de tous les côtés, on vise actuellement à obtenir un tel résultat, et, à cet égard, on peut remarquer que nombre d'adversaires apparents de la « démocratie » ne font en somme qu'en pousser encore plus loin les conséquences s'il est possible, parce qu'ils sont, au fond, tout aussi pénétrés de l'esprit moderne que ceux-là mêmes à qui ils veulent s'opposer. Pour amener les hommes à vivre entièrement « en public », on ne se contente pas de les rassembler en « masse » à toute occasion et sous n'importe quel prétexte ; on veut encore les loger, non pas seulement dans des « ruches » comme nous le disions précédemment, mais littéralement dans des « ruches de verre », disposées d'ailleurs de telle façon qu'il ne leur sera possible d'y prendre leurs repas qu'« en commun » ; les hommes qui sont capables de se soumettre à une telle existence sont vraiment tombés à un niveau « infra-humain », au niveau, si l'on veut, d'insectes tels que les abeilles et les fourmis ; et on s'efforce du reste, par tous les moyens, de les « dresser » à n'être pas plus différents entre eux que ne le sont les individus de ces espèces animales, si ce n'est même moins encore.

Comme nous n'avons nullement l'intention d'entrer dans le détail de certaines « anticipations » qui ne seraient peut-être que trop faciles et même trop vite dépassées par des événements, nous ne nous étendrons pas davantage sur ce sujet, et il nous suffit, en somme, d'avoir marqué, avec l'état auquel les choses en sont arrivées présentement, la tendance qu'elles ne peuvent pas manquer de continuer à suivre, au moins pendant un certain temps encore. La haine du secret, au fond, n'est pas autre chose qu'une des formes de la haine pour tout ce qui dépasse le niveau « moyen », et aussi pour tout ce qui s'écarte de l'uniformité qu'on veut imposer à tous ; et pourtant il y a, dans le monde moderne lui-même, un secret qui est mieux gardé que tout autre : c'est celui de la formidable entreprise de suggestion qui a produit et qui entretient la mentalité actuelle, et qui l'a constituée et, pourrait-on dire, « fabriquée » de telle façon qu'elle ne peut qu'en nier l'existence et même la possibilité, ce qui, assurément, est bien le meilleur moyen, et un moyen d'une habileté vraiment « diabolique », pour que ce secret ne puisse jamais être découvert.

Les postulats du rationalisme

Nous venons de dire que c'est au nom d'une science et d'une philosophie qualifiées de « rationnelles » que les modernes prétendent exclure tout « mystère » du monde tel qu'ils se le représentent, et, en fait, on pourrait dire que plus une conception est étroitement bornée, plus elle est regardée comme strictement « rationnelle » ; d'ailleurs, on sait assez que, depuis les « encyclopédistes » du XVIII^e siècle, les plus acharnés négateurs de toute réalité suprasensible aiment particulièrement à invoquer la « raison » à tout propos et à se proclamer « rationalistes ». Quelque différence qu'il y ait entre ce « rationalisme » vulgaire et le « rationalisme » proprement philosophique, ce n'est pourtant en somme qu'une différence de degré ; l'un et l'autre correspondent bien aux mêmes tendances, qui n'ont fait qu'aller en s'exagérant, et en même temps en se « vulgarisant », pendant tout le cours des temps modernes. Nous avons déjà eu si souvent ailleurs l'occasion de parler du « rationalisme » et d'en définir les principaux caractères, que nous pourrions presque nous contenter de renvoyer sur ce sujet à quelques-uns de nos précédents ouvrages ¹ ; cependant, il est tellement lié à la conception même d'une science quantitative que nous ne pouvons nous dispenser d'en dire encore au moins quelques mots ici.

Nous rappellerons donc que le rationalisme proprement dit remonte à Descartes, et il est à noter qu'il se trouve ainsi, dès son origine, associé directement à l'idée d'une physique « mécaniste » ; le Protestantisme lui avait d'ailleurs préparé la voie, en introduisant dans la religion, avec le « libre examen », une sorte de rationalisme, bien qu'alors le mot n'existât pas encore, n'ayant été inventé que lorsque la même tendance s'affirma plus explicitement dans le domaine philosophique. Le rationalisme sous toutes ses formes se définit essentiellement par la croyance à la suprématie de la raison, proclamée comme un véritable « dogme », et impliquant la négation de tout ce qui est d'ordre supra-individuel, notamment de l'intuition intellectuelle pure, ce qui entraîne logiquement l'exclusion de toute connaissance métaphysique véritable ; la même négation a aussi pour conséquence, dans un autre ordre, le rejet de toute autorité spirituelle, celle-ci étant nécessairement de source « supra-humaine » ; rationalisme et individualisme sont donc si étroitement solidaires que, en fait, ils se confondent le plus souvent, sauf pourtant dans le cas de quelques théories philosophiques récentes qui, pour n'être pas rationalistes, n'en sont cependant pas moins exclusivement individualistes. Nous pouvons remarquer dès maintenant combien ce rationalisme s'accorde avec la tendance moderne à la simplification : celle-ci, qui naturellement procède toujours par réduction des choses à leurs éléments les plus inférieurs, s'affirme en effet avant tout par la suppression de tout le domaine supra-individuel, en attendant qu'elle en arrive plus tard à vouloir ramener ce qui reste, c'est-à-dire tout ce qui est d'ordre individuel, à la seule modalité sensible ou corporelle, et finalement celle-ci à un simple agrégat de déterminations quantitatives ; on voit sans peine comment tout cela s'enchaîne rigoureusement, constituant comme autant d'étapes nécessaires d'une même « dégradation » des conceptions que l'homme se fait de lui-même et du monde.

Il y a encore un autre genre de simplification qui est inhérent au rationalisme cartésien, et qui se manifeste tout d'abord par la réduction de la nature tout entière de l'esprit à la « pensée » et de celle du corps à l'« étendue » ; sous ce dernier rapport, c'est d'ailleurs là, comme nous l'avons déjà vu, le fondement même de la physique « mécaniste » et, pourrait-on dire, le point de départ de l'idée d'une science toute quantitative ². Mais ce n'est pas tout : du côté de la « pensée », une autre simplification abusive s'opère du fait même de la façon dont Descartes envisage la raison, qu'il appelle aussi le « bon sens » (ce qui, si l'on songe à l'acception courante de la même expression, évoque une notion d'un niveau singulièrement médiocre), et qu'il déclare être « la chose du monde la mieux partagée », ce qui implique déjà une sorte d'idée « égalitaire », et ce qui n'est d'ailleurs que trop manifestement faux ; en cela, il confond purement et simplement la raison « en acte » avec la « rationalité », en tant que cette dernière est proprement un caractère spécifique de l'être humain

1. Voir surtout *Orient et Occident* et *La Crise du Monde moderne*.

2. Il est à noter aussi, quant à la conception que Descartes se fait de la science, qu'il prétend qu'on peut arriver à avoir de toutes choses des idées « claires et distinctes », c'est-à-dire semblables aux idées mathématiques, et à obtenir ainsi une « évidence » qui n'est également possible que dans les seules mathématiques

comme tel ¹. Assurément, la nature humaine est bien tout entière en chaque individu, mais elle s’y manifeste de manières fort diverses, suivant les qualités propres qui appartiennent respectivement à ces individus, et qui s’unissent en eux à cette nature spécifique pour constituer l’intégralité de leur essence ; penser autrement, c’est penser que les individus humains sont tous semblables entre eux et ne diffèrent guère que *solo numéro*. De là sont venues directement toutes ces considérations sur l’« unité de l’esprit humain », que les modernes invoquent sans cesse pour expliquer toute sorte de choses, dont certaines mêmes ne sont nullement d’ordre « psychologique », comme, par exemple, le fait que les mêmes symboles traditionnels se rencontrent dans tous les temps et dans tous les lieux ; outre que ce n’est point de l’« esprit » qu’il s’agit réellement pour eux, mais simplement du « mental », il ne peut y avoir là qu’une fausse unité, car la véritable unité ne saurait appartenir au domaine individuel, qui est le seul qu’aient en vue ceux qui parlent ainsi, et d’ailleurs aussi, plus généralement, tous ceux qui croient pouvoir parler d’« esprit humain », comme si l’esprit pouvait être affecté d’un caractère spécifique ; et, en tout cas, la communauté de nature des individus dans l’espèce ne peut avoir que des manifestations d’ordre très général, et elle est parfaitement incapable de rendre compte de similitudes portant au contraire sur des détails très précis ; mais comment faire comprendre à ces modernes que l’unité fondamentale de toutes les traditions ne s’explique véritablement que par ce qu’il y a en elles de « supra-humain » ? D’autre part, et pour en revenir à ce qui n’est effectivement qu’humain, c’est évidemment en s’inspirant de la conception cartésienne que Locke, le fondateur de la psychologie moderne, a cru pouvoir déclarer que, pour savoir ce qu’ont pensé autrefois les Grecs et les Romains (car son horizon ne s’étendait pas plus loin que l’antiquité « classique » occidentale), il n’y a qu’à rechercher ce que pensent les Anglais et les Français de nos jours car « l’homme est partout et toujours le même » ; rien ne saurait être plus faux, et pourtant les psychologues en sont toujours restés là, car, tandis qu’ils s’imaginent parler de l’homme en général, la plus grande partie de ce qu’ils disent ne s’applique en réalité qu’à l’Européen moderne ; n’est-ce pas là croire déjà réalisée cette uniformité qu’on tend en effet actuellement à imposer à tous les individus humains ? Il est vrai que, en raison même des efforts qui sont faits en ce sens, les différences vont en s’atténuant, et qu’ainsi l’hypothèse des psychologues est moins complètement fausse aujourd’hui qu’elle ne l’était au temps de Locke (à la condition toutefois, bien entendu, qu’on se garde soigneusement de vouloir en reporter comme lui l’application au passé) ; mais, malgré tout, la limite, comme nous l’avons dit plus haut, ne pourra jamais être atteinte, et, tant que ce monde durera, il y aura toujours des différences irréductibles ; et enfin, par surcroît, est-ce bien le moyen de connaître vraiment la nature humaine que de prendre pour type un « idéal » qui, en toute rigueur, ne saurait, être qualifié que d’« infra-humain » ?

Cela étant dit, il reste encore à expliquer pourquoi le rationalisme est lié à l’idée d’une science exclusivement quantitative, ou, pour mieux dire, pourquoi celle-ci procède de celui-là ; et, à cet égard, il faut reconnaître qu’il y a une part notable de vérité dans les critiques que Bergson adresse à ce qu’il appelle à tort l’« intelligence », et qui n’est en réalité que la raison, et même, plus précisément, un certain usage de la raison basé sur la conception cartésienne, car c’est en définitive de cette conception que sont sorties toutes les formes du rationalisme moderne. Du reste, il est à remarquer que les philosophes disent souvent des choses beaucoup plus justes quand ils argumentent contre d’autres philosophes que quand ils en viennent à exposer leurs propres vues, et, chacun voyant généralement assez bien les défauts des autres, ils se détruisent en quelque sorte mutuellement ; c’est ainsi que Bergson, si l’on prend la peine de rectifier ses erreurs de terminologie, montre bien les défauts du rationalisme (qui, bien loin de se confondre avec le véritable « intellectualisme », en est au contraire la négation) et les insuffisances de la raison, mais il n’en a pas moins tort à son tour quand, pour suppléer à celles-ci, il cherche dans l’« infra-rationnel » au lieu de s’élever au « supra-rationnel » (et c’est pourquoi sa philosophie est tout aussi individualiste et ignore aussi complètement l’ordre supra-individuel que celle de ses adversaires). Donc, quand il reproche à la

1. Si l’on prend la définition classique de l’être humain comme « animal raisonnable », la « rationalité » y représente la « différence spécifique » par laquelle l’homme se distingue de toutes les autres espèces du genre animal ; elle n’est d’ailleurs applicable qu’à l’intérieur de ce genre, ou, en d’autres termes, elle n’est proprement que ce que les scolastiques appelaient une *differentia animalis* ; on ne peut donc parler de « rationalité » en ce qui concerne les êtres appartenant à d’autres états d’existence, notamment aux états supra-individuels, comme les anges par exemple ; et cela est bien d’accord avec le fait que la raison est une faculté d’ordre exclusivement individuel, qui ne saurait aucunement dépasser les limites du domaine humain.

raison, à laquelle nous n'avons qu'à restituer ici son véritable nom, de « découper artificiellement le réel », nous n'avons nullement besoin d'adopter sa propre idée du « réel », fût-ce à titre purement hypothétique et provisoire, pour comprendre ce qu'il veut dire au fond : il s'agit manifestement de la réduction de toutes choses à des éléments supposés homogènes ou identiques entre eux, ce qui n'est rien d'autre que la réduction au quantitatif, car ce n'est qu'à ce seul point de vue que de tels éléments sont concevables ; et ce « découpage » évoque même assez clairement les efforts faits pour introduire une discontinuité qui n'appartient proprement qu'à la quantité pure ou numérique, c'est-à-dire en somme la tendance, dont nous avons parlé plus haut, à ne vouloir admettre comme « scientifique » que ce qui est susceptible d'être « chiffré »¹. De même, quand il dit que la raison n'est à son aise que lorsqu'elle s'applique au « solide », que c'est là en quelque sorte son domaine propre, il paraît se rendre compte de la tendance qu'elle a inévitablement, quand elle est réduite à elle-même, à tout « matérialiser », au sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire à ne considérer en toutes choses que leurs modalités les plus grossières, parce que ce sont celles où la qualité est le plus diminuée au profit de la quantité ; seulement, il semble envisager plutôt l'aboutissement de cette tendance que son point de départ, ce qui pourrait le faire accuser d'une certaine exagération, car il y a évidemment des degrés dans cette « matérialisation » ; mais, si l'on se réfère à l'état présent des conceptions scientifiques (ou plutôt, comme nous le verrons par la suite, à un état déjà quelque peu passé maintenant), il est bien certain qu'elles sont aussi près que possible d'en représenter le dernier ou le plus bas degré, celui où la « solidité » ainsi entendue a atteint son maximum, et cela même est un signe particulièrement caractéristique de la période à laquelle nous sommes arrivés. Bien entendu, nous ne prétendons pas que Bergson lui-même ait compris ces choses d'une façon aussi nette que celle qui résulte de cette « traduction » de son langage, et cela semble même assez peu probable, étant données les multiples confusions qu'il commet constamment ; mais il n'en est pas moins vrai que, en fait, ces vues lui ont été suggérées par la constatation de ce qu'est la science actuelle, et que, à ce titre, ce témoignage d'un homme qui est lui-même un incontestable représentant de l'esprit moderne ne saurait être tenu pour négligeable ; quant à ce que représentent exactement ses propres théories, c'est dans une autre partie de cette étude que nous en trouverons la signification, et tout ce que nous pouvons en dire pour le moment, c'est qu'elles correspondent à un aspect différent et en quelque sorte à une autre étape de cette déviation dont l'ensemble constitue proprement le monde moderne.

Pour résumer ce qui précède, nous pouvons dire encore ceci : le rationalisme, étant la négation de tout principe supérieur à la raison, entraîne comme conséquence « pratique » l'usage exclusif de cette même raison aveuglée, si l'on peut dire, par là même qu'elle est ainsi isolée de l'intellect pur et transcendant dont, normalement et légitimement, elle ne peut que réfléchir la lumière dans le domaine individuel. Dès lors qu'elle a perdu toute communication effective avec cet intellect supra-individuel, la raison ne peut plus que tendre vers le bas, c'est-à-dire vers le pôle inférieur de l'existence, et s'enfoncer de plus en plus dans la « matérialité » ; dans la même mesure, elle perd peu à peu jusqu'à l'idée même de la vérité, et elle en arrive à ne rechercher que la plus grande commodité pour sa compréhension bornée, en quoi elle trouve d'ailleurs une satisfaction immédiate du fait de sa tendance même vers le bas, puisque celle-ci la conduit dans le sens de la simplification et de l'uniformisation de toutes choses ; elle obéit donc d'autant plus facilement et plus vite à cette tendance que les effets de celle-ci sont conformes à ses vœux, et cette descente de plus en plus rapide ne peut aboutir finalement qu'à ce que nous avons appelé le « règne de la quantité ».

1. Sous ce rapport, on pourrait dire que, de tous les sens qui étaient inclus dans le mot latin *ratio*, on n'en a plus gardé qu'un seul, celui de « calcul », dans l'usage « scientifique » qui est fait actuellement de la raison.

Mécanisme et matérialisme

Le premier produit du rationalisme, dans l'ordre dit « scientifique », fut le mécanisme cartésien ; le matérialisme ne devait venir que plus tard, puisque, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le mot et la chose ne datent proprement que du XVIII^e siècle ; d'ailleurs, quelles qu'aient pu être les intentions de Descartes lui-même (et, en fait, on a pu tirer des idées de celui-ci, en poussant jusqu'au bout leurs conséquences logiques, des théories fort contradictoires entre elles), il n'y en a pas moins, de l'un à l'autre, une filiation directe. À ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que, si l'on peut qualifier de mécanistes les anciennes conceptions atomistes telles que celles de Démocrite et surtout d'Épicure, qui sont sans doute en cela, dans l'antiquité, les seuls « précurseurs » dont les modernes puissent se recommander avec quelque raison, c'est à tort qu'on veut souvent les considérer comme une première forme du matérialisme, car celui-ci implique avant tout la notion de la « matière » des physiciens modernes, notion qui, à cette époque, était encore fort loin d'avoir pris naissance. La vérité est que le matérialisme représente simplement l'une des deux moitiés du dualisme cartésien, celle précisément à laquelle son auteur avait appliqué la conception mécaniste ; il suffisait dès lors de négliger ou de nier l'autre moitié, ou, ce qui revient au même, de prétendre réduire à celle-là la réalité tout entière, pour en arriver tout naturellement au matérialisme.

Leibnitz a fort bien montré, contre Descartes et ses disciples, l'insuffisance d'une physique mécaniste, qui, par sa nature même, ne peut rendre compte que de l'apparence extérieure des choses et est incapable d'expliquer quoi que ce soit de leur véritable essence ; ainsi, pourrait-on dire, le mécanisme n'a qu'une valeur uniquement « représentative » et nullement explicative ; et, au fond, n'est-ce pas là exactement le cas de toute la science moderne ? Il en est ainsi même dans un exemple aussi simple que celui du mouvement, qui est pourtant ce que l'on regarde d'ordinaire comme étant, par excellence, susceptible d'être expliqué mécaniquement ; une telle explication ne vaut, dit Leibniz, qu'autant qu'on n'envisage dans le mouvement rien de plus qu'un changement de situation, et, à cet égard, lorsque la situation respective de deux corps change, il est indifférent de dire que le premier se meut par rapport au second ou le second par rapport au premier, car il y a en cela une parfaite réciprocité ; mais il en va tout autrement dès que l'on prend en considération la raison du mouvement, et, cette raison se trouvant dans l'un des deux corps, c'est celui-là seul qui sera dit se mouvoir, tandis que l'autre ne joue dans le changement intervenu qu'un rôle purement passif ; mais c'est là quelque chose qui échappe entièrement aux considérations d'ordre mécanique et quantitatif. Le mécanisme se borne donc en somme à donner une simple description du mouvement, tel qu'il est dans ses apparences extérieures, et il est impuissant à en saisir la raison, donc à exprimer cet aspect essentiel ou qualitatif du mouvement qui seul peut en donner l'explication réelle ; et à plus forte raison en sera-t-il de même pour toute autre chose d'un caractère plus complexe et dans laquelle la qualité prédominera davantage sur la quantité ; une science ainsi constituée ne pourra donc véritablement avoir aucune valeur de connaissance effective, même en ce qui concerne le domaine relatif et limité dans lequel elle est enfermée.

C'est pourtant une conception aussi notoirement insuffisante que Descartes a voulu appliquer à tous les phénomènes du monde corporel, par là même qu'il réduisait la nature tout entière des corps à l'étendue, et que d'ailleurs il n'envisageait celle-ci qu'à un point de vue purement quantitatif ; et déjà, tout comme les mécanistes plus récents et les matérialistes, il ne faisait à cet égard aucune différence entre les corps dits « inorganiques » et les êtres vivants. Nous disons les êtres vivants, et non pas seulement les corps organisés, parce que l'être lui-même se trouve ici effectivement réduit au corps, en raison de la trop fameuse théorie cartésienne des « animaux-machines », qui est bien une des plus étonnantes absurdités que l'esprit de système ait jamais engendrées ; c'est seulement quand il en vient à considérer l'être humain que Descartes, dans sa physique, se croit obligé de spécifier que ce dont il entend parler n'est que le « corps de l'homme » ; et que vaut au juste cette restriction, dès lors que, par hypothèse, tout ce qui se passe dans ce corps serait exactement le même si l'« esprit » était absent ? En effet, l'être humain, du fait même du dualisme, se trouve comme coupé en deux parties qui n'arrivent plus à se rejoindre et qui ne peuvent former un composé réel, puisque, étant supposées absolument hétérogènes, elles ne peuvent entrer en communication par aucun moyen, de sorte que toute action effective de l'une sur l'autre est par là même rendue impossible. De plus, on a prétendu d'autre part expliquer mécaniquement tous les phénomènes qui se produisent chez les animaux,

y compris les manifestations dont le caractère est le plus évidemment psychique ; on peut donc se demander pourquoi il n'en serait pas de même chez l'homme, et s'il n'est pas permis de négliger l'autre côté du dualisme comme ne concourant en rien à l'explication des choses ; de là à le regarder comme une complication inutile et à le traiter en fait comme inexistant, puis à le nier purement et simplement, il n'y a pas très loin, surtout pour des hommes dont toute l'attention est constamment tournée vers le domaine sensible, comme c'est le cas des Occidentaux modernes ; et c'est ainsi que la physique mécaniste de Descartes devait inévitablement préparer la voie au matérialisme.

La réduction au quantitatif était déjà opérée théoriquement pour tout ce qui appartient proprement à l'ordre corporel, en ce sens que la constitution même de la physique cartésienne impliquait la possibilité de cette réduction ; il ne restait plus qu'à étendre cette conception à l'ensemble de la réalité telle qu'on la comprenait, réalité qui, en vertu des postulats du rationalisme, se trouvait d'ailleurs restreinte au seul domaine de l'existence individuelle. En partant du dualisme, cette réduction devait nécessairement se présenter comme une réduction de l'« esprit » à la « matière », consistant à mettre dans celle-ci exclusivement tout ce que Descartes avait mis dans l'un et l'autre des deux termes, afin de pouvoir tout ramener également à la quantité ; et, après avoir en quelque sorte relégué « au-delà des nuages » l'aspect essentiel des choses, c'était bien là le supprimer complètement pour ne plus vouloir envisager et admettre que leur aspect substantiel, puisque c'est à ces deux aspects que correspondent respectivement l'« esprit » et la « matière », bien qu'ils n'en offrent à vrai dire qu'une image fort amoindrie et déformée. Descartes -avait fait entrer dans le domaine quantitatif la moitié du monde tel qu'il le concevait, et même sans doute la moitié la plus importante à ses yeux, car, dans le fond de sa pensée et quelles que fussent les apparences, il voulait être avant tout un physicien ; le matérialisme, à son tour, prétendit y faire entrer le monde tout entier ; il n'y avait plus alors qu'à s'efforcer d'élaborer effectivement cette réduction au moyen de théories de mieux en mieux appropriées à cette fin, et c'est à cette tâche que devait s'appliquer toute la science moderne, même quand elle ne se déclarait pas ouvertement matérialiste.

Outre le matérialisme explicite et formel, il y a en effet aussi ce qu'on peut appeler un matérialisme de fait, dont l'influence s'étend beaucoup plus loin, car bien des gens qui ne se croient nullement matérialistes se comportent pourtant pratiquement comme tels en toutes circonstances ; il y a en somme, entre ces deux matérialismes, une relation assez semblable à celle qui existe, comme nous le disions plus haut, entre le rationalisme philosophique et le rationalisme vulgaire, sauf que le simple matérialiste de fait ne revendique généralement pas cette qualité, et souvent même protesterait si on la lui appliquait, tandis que le rationaliste vulgaire, fût-il l'homme le plus ignorant de toute philosophie, est au contraire le plus empressé à se proclamer tel, en même temps qu'il se pare fièrement du titre plutôt ironique de « libre penseur », alors qu'il n'est en réalité que l'esclave de tous les préjugés courants de son époque. Quoi qu'il en soit, de même que le rationalisme vulgaire est le produit de la diffusion du rationalisme philosophique dans le « grand public », avec tout ce que comporte forcément sa « mise à la portée de tout le monde », c'est aussi le matérialisme proprement dit qui est au point de départ du matérialisme de fait, en ce sens qu'il a rendu possible cet état d'esprit général et qu'il a contribué effectivement à sa formation ; mais, bien entendu, le tout s'explique toujours en définitive par le développement des mêmes tendances, qui constituent le fond même de l'esprit moderne. Il va de soi qu'un savant, au sens actuel de ce mot, même s'il ne fait pas profession de matérialisme, en sera d'autant plus fortement influencé que toute son éducation spéciale est dirigée dans ce sens ; et, même si, comme il arrive parfois, ce savant croit n'être pas dénué d'« esprit religieux », il trouvera le moyen de séparer si complètement sa religion de son activité scientifique que son œuvre ne se distinguera en rien de celle du plus avéré matérialiste, et qu'ainsi il jouera son rôle, tout aussi bien que celui-ci, dans la construction « progressive » de la science la plus exclusivement quantitative et la plus grossièrement matérielle qu'il soit possible de concevoir ; et c'est ainsi que l'action antitraditionnelle réussit à utiliser à son profit jusqu'à ceux qui devraient au contraire être logiquement ses adversaires, si la déviation de la mentalité moderne n'avait formé des êtres pleins de contradictions et incapables même de s'en apercevoir. En cela encore, la tendance à l'uniformité trouve sa réalisation, puisque tous les hommes en arrivent pratiquement à penser et à agir de la même façon, et que ce en quoi ils sont encore différents malgré tout n'a plus qu'un minimum d'influence effective et ne se traduit extérieurement en rien de réel ; c'est ainsi que, dans un tel monde, et sauf de bien rares exceptions, un homme qui se déclare chrétien ne manque pas de

se comporter en fait comme s'il n'y avait aucune réalité en dehors de la seule existence corporelle, et un prêtre qui fait « de la science » ne diffère pas sensiblement d'un universitaire matérialiste ; quand on en est là, les choses peuvent-elles encore aller beaucoup plus loin avant que le point le plus bas de la « descente » soit finalement atteint ?

L'illusion de la « vie ordinaire »

L'attitude matérialiste, qu'il s'agisse de matérialisme explicite et formel ou de simple matérialisme « pratique », apporte nécessairement, dans toute la constitution « psycho-physiologique » de l'être humain, une modification réelle et fort importante ; cela est facile à comprendre, et, en fait, il n'y a qu'à regarder autour de soi pour constater que l'homme moderne est devenu véritablement imperméable à toute influence autre que celle de ce qui tombe sous ses sens ; non seulement ses facultés de compréhension sont devenues de plus en plus bornées, mais le champ même de sa perception s'est également restreint. Il en résulte une sorte de renforcement du point de vue profane, puisque, si ce point de vue est né tout d'abord d'un défaut de compréhension, donc d'une limitation des facultés humaines, cette même limitation, en s'accroissant et en s'étendant à tous les domaines, semble ensuite le justifier, du moins aux yeux de ceux qui en sont affectés ; quelle raison pourraient-ils bien avoir encore, en effet, d'admettre l'existence de ce qu'ils ne peuvent plus réellement ni concevoir ni percevoir, c'est-à-dire de tout ce qui pourrait leur montrer l'insuffisance et la fausseté du point de vue profane lui-même ?

De là provient l'idée de ce qu'on désigne communément comme la « vie ordinaire » ou la « vie courante » ; ce qu'on entend par là, en effet, c'est bien, avant tout, quelque chose où, par l'exclusion de tout caractère sacré, rituel ou symbolique (qu'on l'envisage au sens spécialement religieux ou suivant toute autre modalité traditionnelle, peu importe ici, puisque c'est également d'une action effective des « influences spirituelles » qu'il s'agit dans tous les cas), rien qui ne soit purement humain ne saurait intervenir en aucune façon ; et ces désignations mêmes impliquent en outre que tout ce qui dépasse une telle conception, même quand il n'est pas encore nié expressément, est tout au moins relégué dans un domaine « extraordinaire », considéré comme exceptionnel, étrange et inaccoutumé ; il y a donc là, à proprement parler, un renversement de l'ordre normal, tel qu'il est représenté par les civilisations intégralement traditionnelles où le point de vue profane n'existe en aucune façon, et ce renversement ne peut aboutir logiquement qu'à l'ignorance ou à la négation complète du « supra-humain ». Aussi certains vont-ils jusqu'à employer également, dans le même sens, l'expression de « vie réelle », ce qui, au fond, est d'une singulière ironie, car la vérité est que ce qu'ils nomment ainsi n'est au contraire que la pire des illusions ; nous ne voulons pas dire par là que les choses dont il s'agit soient, en elles-mêmes, dépourvues de toute réalité, encore que cette réalité, qui est en somme celle même de l'ordre sensible, soit au degré le plus bas de tous, et qu'au-dessous d'elle il n'y ait plus que ce qui est proprement au-dessous même de toute existence manifestée ; mais c'est la façon dont elles sont envisagées qui est entièrement fautive, et qui, en les séparant de tout principe supérieur, leur dénie précisément ce qui fait toute leur réalité ; c'est pourquoi, en toute rigueur, il n'existe pas réellement de domaine profane, mais seulement un point de vue profane, qui se fait toujours de plus en plus envahissant, jusqu'à englober finalement l'existence humaine tout entière.

On voit aisément par là comment, dans cette conception de la « vie ordinaire », on passe presque insensiblement d'un stade à un autre, la dégénérescence allant en s'accroissant progressivement : on commence par admettre que certaines choses soient soustraites à toute influence traditionnelle, puis ce sont ces choses qu'on en vient à considérer comme normales ; de là, on n'arrive que trop facilement à les considérer comme les seules « réelles », ce qui revient à écarter comme « irréel » tout le « supra-humain », et même, le domaine de l'humain étant conçu d'une façon de plus en plus étroitement limitée, jusqu'à le réduire à la seule modalité corporelle, tout ce qui est simplement d'ordre suprasensible ; il n'y a qu'à remarquer comment nos contemporains emploient constamment, et sans même y penser, le mot « réel » comme synonyme de « sensible », pour se rendre compte que c'est bien à ce dernier point qu'ils en sont effectivement, et que cette manière de voir s'est tellement incorporée à leur nature même, si l'on peut dire, qu'elle est devenue chez eux comme instinctive. La philosophie moderne, qui n'est en somme tout d'abord qu'une expression « systématisée » de la mentalité générale, avant de réagir à son tour sur celle-ci dans une certaine mesure, a suivi une marche parallèle à celle-là : cela a commencé avec l'éloge cartésien du « bon sens » dont nous parlions plus haut, et qui est bien caractéristique à cet égard, car la « vie ordinaire » est assurément, par excellence, le domaine de ce soi-disant « bon sens », dit aussi à sens commun », aussi borné qu'elle et de la même façon ; puis, du rationalisme, qui n'est au fond qu'un aspect plus spécialement philosophique de l'« humanisme », c'est-à-dire de la réduction de toutes choses à un point de vue exclusivement

humain, on arrive peu à peu au matérialisme ou au positivisme : qu'on nie expressément, comme le premier, tout ce qui est au-delà du monde sensible, ou qu'on se contente, comme le second (qui pour cette raison aime à s'intituler aussi « agnosticisme », se faisant ainsi un titre de gloire de ce qui n'est en réalité que l'aveu d'une incurable ignorance), de refuser de s'en occuper en le déclarant « inaccessible » ou « inconnaissable », le résultat, en fait, est exactement le même dans les deux cas, et il est bien celui-là même que nous venons de décrire.

Nous redirons encore ici que, chez la plupart, il ne s'agit naturellement que de ce qu'on peut appeler un matérialisme ou un positivisme « pratique », indépendant de toute théorie philosophique, qui est en effet et sera toujours chose fort étrangère à la majorité ; mais cela même n'en est que plus grave, non seulement parce qu'un tel état d'esprit acquiert par là une diffusion incomparablement plus grande, mais aussi parce qu'il est d'autant plus irrémédiable qu'il est plus irréfléchi et moins clairement conscient, car cela prouve qu'il a vraiment pénétré et comme imprégné toute la nature de l'individu. Ce que nous avons déjà dit du matérialisme de fait et de la façon dont s'en accommodent des gens qui se croient pourtant « religieux » le montre assez ; et, en même temps, on voit par cet exemple que, au fond, la philosophie proprement dite n'a pas toute l'importance que certains voudraient lui attribuer, ou que du moins elle en a surtout en tant qu'elle peut être considérée comme « représentative » d'une certaine mentalité, plutôt que comme agissant effectivement et directement sur celle-ci ; du reste, une conception philosophique quelconque pourrait-elle avoir le moindre succès si elle ne répondait à quelques-unes des tendances prédominantes de l'époque où elle est formulée ? Nous ne voulons pas dire par là que les philosophes ne jouent pas, tout comme d'autres, leur rôle dans la déviation moderne, ce qui serait certainement exagéré, mais seulement que ce rôle est plus restreint en fait qu'on ne serait tenté de le supposer à première vue, et assez différent de ce qu'il peut sembler extérieurement ; d'ailleurs, d'une façon tout à fait générale, ce qui est le plus apparent est toujours, suivant les lois mêmes qui régissent la manifestation, une conséquence plutôt qu'une cause, un aboutissement plutôt qu'un point de départ ¹, et, en tout cas, ce n'est jamais là qu'il faut chercher ce qui agit de manière vraiment efficace dans un ordre plus profond, qu'il s'agisse en cela d'une action s'exerçant dans un sens normal et légitime, ou bien du contraire comme dans le cas dont nous parlons présentement.

Le mécanisme et le matérialisme eux-mêmes n'ont pu acquérir une influence généralisée qu'en passant du domaine philosophique au domaine scientifique ; ce qui se rapporte à ce dernier, ou ce qui se présente à tort ou à raison comme revêtu de ce caractère « scientifique », a en effet très certainement, pour des raisons diverses, beaucoup plus d'action que les théories philosophiques sur la mentalité commune, en laquelle il y a toujours une croyance au moins implicite à la vérité d'une « science » dont le caractère hypothétique lui échappe inévitablement, tandis que tout ce qui se qualifie de « philosophie » la laisse plus ou moins indifférente ; l'existence d'applications pratiques et utilitaires dans un cas, et leur absence, dans l'autre, n'y est d'ailleurs sans doute pas entièrement étrangère. Ceci nous ramène justement encore à l'idée de la « vie ordinaire », dans laquelle il entre effectivement une assez forte dose de « pragmatisme » ; et ce que nous disons là est encore, bien entendu, tout à fait indépendant du fait que certains de nos contemporains ont voulu ériger le « pragmatisme » en système philosophique, ce qui n'a été rendu possible qu'en raison même de la tournure utilitaire qui est inhérente à la mentalité moderne et profane en général, et aussi parce que, dans l'état présent de déchéance intellectuelle, on en est arrivé à perdre complètement de vue la notion même de vérité, si bien que celle d'utilité ou de commodité a fini par s'y substituer entièrement. Quoi qu'il en soit, dès lors qu'il est convenu que la « réalité » consiste exclusivement en ce qui tombe sous les sens, il est tout naturel que la valeur qu'on attribue à une chose quelconque ait en quelque sorte pour mesure sa capacité de produire des effets d'ordre sensible ; or il est évident que la « science », considérée, à la façon moderne, comme essentiellement solidaire de l'industrie, sinon même confondue plus ou moins complètement avec celle-ci, doit à cet égard occuper le premier rang, et que par là elle se trouve mêlée aussi étroitement que possible à cette « vie ordinaire » dont elle devient même ainsi un des principaux facteurs ; par contrecoup, les hypothèses sur lesquelles elle

1. On pourrait dire encore, si l'on veut, que c'est un « fruit » plutôt qu'un « germe » ; le fait que le fruit lui-même contient de nouveaux germes indique que la conséquence peut à son tour jouer le rôle de cause à un autre niveau, conformément au caractère cyclique de la manifestation ; mais encore faut-il pour cela qu'elle passe en quelque sorte de l'« apparent » au « caché ».

prétend se fonder, si gratuites et si injustifiées qu'elles puissent être, bénéficieront, elles-mêmes de cette situation privilégiée aux yeux du vulgaire. Il va de soi que, en réalité, les applications pratiques ne dépendent en rien de la vérité de ces hypothèses, et l'on peut d'ailleurs se demander ce que deviendrait une telle science, si nulle en tant que connaissance proprement dite, si on la séparait des applications auxquelles elle donne lieu ; mais, telle qu'elle est, c'est un fait que cette science « réussit », et, pour l'esprit instinctivement utilitariste du « public » moderne, la « réussite » ou le « succès » devient comme une sorte de « critérium de la vérité », si tant est qu'on puisse encore parler ici de vérité en un sens quelconque.

Qu'il s'agisse d'ailleurs de n'importe quel point de vue, philosophique, scientifique ou simplement « pratique », il est évident que tout cela, au fond, ne représente qu'autant d'aspects divers d'une seule et même tendance, et aussi que cette tendance, comme toutes celles qui sont, au même titre, constitutives de l'esprit moderne, n'a certes pas pu se développer spontanément ; nous avons déjà eu assez souvent l'occasion de nous expliquer sur ce dernier point, mais ce sont là des choses sur lesquelles on ne saurait jamais trop insister, et nous aurons encore à revenir dans la suite sur la place plus précise qu'occupe le matérialisme dans l'ensemble du « plan » suivant lequel s'effectue la déviation du monde moderne. Bien entendu, les matérialistes eux-mêmes sont, plus que quiconque, parfaitement incapables de se rendre compte de ces choses et même d'en concevoir la possibilité, aveuglés qu'ils sont par leurs idées préconçues, qui leur ferment toute issue hors du domaine étroit où ils sont habitués à se mouvoir ; et sans doute en seraient-ils tout aussi étonnés qu'ils le seraient de savoir qu'il a existé et qu'il existe même encore des hommes pour lesquels ce qu'ils appellent la « vie ordinaire » serait bien la chose la plus extraordinaire qu'on puisse imaginer, puisqu'elle ne correspond à rien de ce qui se produit réellement dans leur existence. C'est pourtant ainsi, et, qui plus est, ce sont ces hommes qui doivent être regardés comme véritablement « normaux », tandis que les matérialistes, avec tout leur « bon sens » tant vanté et tout le « progrès » dont ils se considèrent fièrement comme les produits les plus achevés et les représentants les plus « avancés », ne sont, au fond, que des êtres en qui certaines facultés se sont atrophiées au point d'être complètement abolies. C'est d'ailleurs à cette condition seulement que le monde sensible peut leur apparaître comme un « système clos », à l'intérieur duquel ils se sentent en parfaite sécurité ; il nous reste à voir comment cette illusion peut, en un certain sens et dans une certaine mesure, être « réalisée » du fait du matérialisme lui-même ; mais nous verrons aussi plus loin comment, malgré cela, elle ne représente en quelque sorte qu'un état d'équilibre éminemment instable, et comment, au point même où les choses en sont actuellement, cette sécurité de la « vie ordinaire », sur laquelle a reposé jusqu'ici toute l'organisation extérieure du monde moderne, risque fort d'être troublée par des « interférences » inattendues.

La dégénérescence de la monnaie

Arrivé à ce point de notre exposé, il ne sera peut-être pas inutile de nous en écarter quelque peu, du moins en apparence, pour donner, ne fût-ce qu'assez sommairement, quelques indications sur une question qui peut sembler ne se rapporter qu'à un fait d'un genre très particulier, mais qui constitue un exemple frappant des résultats de la conception de la « vie ordinaire », en même temps qu'une excellente « illustration » de la façon dont celle-ci est liée au point de vue exclusivement quantitatif, et qui, par ce dernier côté surtout, se rattache en réalité très directement à notre sujet. La question dont il s'agit est celle de la monnaie, et assurément, si l'on s'en tient au simple point de vue « économique » tel qu'on l'entend aujourd'hui, il semble bien que celle-ci soit quelque chose qui appartient aussi complètement que possible au « règne de la quantité » ; c'est, d'ailleurs à ce titre qu'elle joue, dans la société moderne, le rôle prépondérant que l'on ne connaît que trop et sur lequel il serait évidemment superflu d'insister ; mais la vérité est que le point de vue « économique » lui-même et la conception exclusivement quantitative de la monnaie qui lui est inhérente ne sont que le produit d'une dégénérescence somme toute assez récente, et que la monnaie a eu à son origine et a conservé pendant longtemps un caractère tout différent et une valeur proprement qualitative, si étonnant que cela puisse paraître à la généralité de nos contemporains.

Il est une remarque qu'il est bien facile de faire, pour peu qu'on ait seulement « des yeux pour voir » : c'est que les monnaies anciennes sont littéralement couvertes de symboles traditionnels, pris même souvent parmi ceux qui présentent un sens plus particulièrement profond ; c'est ainsi qu'on a remarqué notamment que, chez les Celtes, les symboles figurant sur les monnaies ne peuvent s'expliquer que si on les rapporte à des connaissances doctrinales qui étaient propres aux Druides, ce qui implique d'ailleurs une intervention directe de ceux-ci dans ce domaine ; et, bien entendu, ce qui est vrai sous ce rapport pour les Celtes l'est également pour les autres peuples de l'antiquité, en tenant compte naturellement des modalités propres de leurs organisations traditionnelles respectives. Cela s'accorde très exactement avec l'inexistence du point de vue profane dans les civilisations strictement traditionnelles : la monnaie, là où elle existait, ne pouvait elle-même pas être la chose profane qu'elle est devenue plus tard ; et, si elle l'avait été, comment s'expliquerait ici l'intervention d'une autorité spirituelle qui évidemment n'aurait rien eu à y voir, et comment aussi pourrait-on comprendre que diverses traditions parlent de la monnaie comme de quelque chose qui est véritablement chargé d'une « influence spirituelle », dont l'action pouvait effectivement s'exercer par le moyen des symboles qui en constituaient le « support » normal ? Ajoutons que, jusqu'en des temps très récents, on pouvait encore trouver un dernier vestige de cette notion dans des devises de caractère religieux, qui n'avaient assurément plus de valeur proprement symbolique, mais qui étaient du moins comme un rappel de l'idée traditionnelle désormais plus ou moins incomprise ; mais, après avoir été, en certains pays, reléguées autour de la « tranche » des monnaies, ces devises mêmes ont fini par disparaître complètement, et, en effet, elles n'avaient aucune raison d'être dès lors que la monnaie ne représentait plus rien d'autre qu'un signe d'ordre uniquement « matériel » et quantitatif.

Le contrôle de l'autorité spirituelle sur la monnaie, sous quelque forme qu'il se soit exercé, n'est d'ailleurs pas un fait limité exclusivement à l'antiquité, et, sans sortir du monde occidental, il y a bien des indices qui montrent qu'il a dû s'y perpétuer jusque vers la fin du Moyen Age, c'est-à-dire tant que ce monde a possédé une civilisation traditionnelle. On ne pourrait en effet s'expliquer autrement que certains souverains, à cette époque, aient été accusés d'avoir « altéré les monnaies » ; si leurs contemporains leur en firent un crime, il faut conclure de là qu'ils n'avaient pas la libre disposition du titre de la monnaie et que, en le changeant de leur propre initiative, ils dépassaient les droits reconnus au pouvoir temporel¹. Dans tout autre cas, une telle accusation aurait été évidemment dépourvue de sens ; le titre de la monnaie n'aurait d'ailleurs eu alors qu'une importance toute conventionnelle, et,

1. Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 111, où nous nous sommes référé plus spécialement au cas de Philippe le Bel, et où nous avons suggéré la possibilité d'un rapport assez, étroit entre la destruction de l'Ordre du Temple et l'altération des monnaies, ce qui se comprendrait sans peine si l'on admettait, comme au moins très vraisemblable, que l'Ordre du Temple avait alors, entre autres fonctions, celle d'exercer le contrôle spirituel dans ce domaine ; nous n'y insisterons pas davantage, mais nous rappellerons que c'est précisément à ce moment que nous estimons pouvoir faire remonter les débuts de la déviation moderne proprement dite.

en somme, peu aurait importé qu'elle fût constituée par un métal quelconque et variable, ou même remplacée par un simple papier, comme elle l'est en grande partie de nos jours, car cela n'aurait pas empêché qu'on pût continuer à en faire exactement le même usage « matériel ». Il fallait donc qu'il y eût là quelque chose d'un autre ordre, et nous pouvons dire d'un ordre supérieur, car ce n'est que par là que cette altération pouvait revêtir un caractère de si exceptionnelle gravité qu'elle allait jusqu'à compromettre la stabilité même de la puissance royale, parce que, en agissant ainsi, celle-ci usurpait les prérogatives de l'autorité spirituelle qui est, en définitive, l'unique source authentique de toute légitimité ; et c'est ainsi que ces faits, que les historiens profanes ne semblent guère comprendre, concourent encore à indiquer très nettement que la question de la monnaie avait, au Moyen Age, aussi bien que dans l'antiquité, des aspects tout à fait ignorés des modernes.

Il est donc arrivé là ce qui est arrivé généralement pour toutes les choses qui jouent, à un titre ou à un autre, un rôle dans l'existence humaine : ces choses ont été dépouillées peu à peu de tout caractère « sacré » ou traditionnel, et c'est ainsi que cette existence même, dans son ensemble, est devenue toute profane et s'est trouvée finalement réduite à la basse médiocrité de la « vie ordinaire » telle qu'elle se présente aujourd'hui. En même temps, l'exemple de la monnaie montre bien que cette « profanisation », s'il est permis d'employer un tel néologisme, s'opère principalement par la réduction des choses à leur seul aspect quantitatif ; en fait, on a fini par ne plus même pouvoir concevoir que la monnaie soit autre chose que la représentation d'une quantité pure et simple ; mais, si ce cas est particulièrement net à cet égard, parce qu'il est en quelque sorte poussé jusqu'à l'extrême exagération, il est bien loin d'être le seul où une telle réduction apparaisse comme contribuant à enfermer l'existence dans l'horizon borné du point de vue profane. Ce que nous avons dit du caractère quantitatif par excellence de l'industrie moderne et de tout ce qui s'y rapporte permet de le comprendre suffisamment : en entourant constamment l'homme des produits de cette industrie, en ne lui permettant pour ainsi dire plus de voir autre chose (sauf, comme dans les musées par exemple, à titre de simples « curiosités » n'ayant aucun rapport avec les circonstances « réelles » de sa vie, ni par conséquent aucune influence effective sur celle-ci), on le contraint véritablement à s'enfermer dans le cercle étroit de la « vie ordinaire » comme dans une prison sans issue. Dans une civilisation traditionnelle, au contraire, chaque objet, en même temps qu'il était aussi parfaitement approprié que possible à l'usage auquel il était immédiatement destiné, était fait de telle façon qu'il pouvait à chaque instant, et du fait même qu'on en faisait réellement usage (au lieu de le traiter en quelque sorte comme une chose morte ainsi que le font les modernes pour tout ce qu'ils considèrent comme des « œuvres d'art »), servir de « support » de méditation reliant l'individu à quelque chose d'autre que la simple modalité corporelle, et aidant ainsi chacun à s'élever à un état supérieur selon la mesure de ses capacités ¹ ; quel abîme entre ces deux conceptions de l'existence humaine !

Cette dégénérescence qualitative de toutes choses est d'ailleurs étroitement liée à celle de la monnaie, comme le montre le fait qu'on en est arrivé à n'« estimer » couramment un objet que par son prix, considéré uniquement comme un « chiffre », une « somme » ou une quantité numérique de monnaie ; en fait, chez la plupart de nos contemporains, tout jugement porté sur un objet se base presque toujours exclusivement sur ce qu'il coûte. Nous avons souligné le mot « estimer », en raison de ce qu'il a en lui-même un double sens qualitatif et quantitatif ; aujourd'hui, on a perdu de vue le premier sens, ou, ce qui revient au même, on a trouvé moyen de le réduire au second, et c'est ainsi que non seulement on « estime » un objet d'après son prix, mais aussi un homme d'après sa richesse ². La même chose est arrivée aussi, tout naturellement, pour le mot « valeur », et, remarquons-le en passant, c'est là-dessus que se fonde le curieux abus qu'en font certains philosophes récents, qui ont même été jusqu'à inventer, pour caractériser leurs théories, l'expression de « philosophie des valeurs » ; au fond de leur pensée, il y a l'idée que toute chose, à quelque ordre qu'elle se rapporte, est susceptible d'être conçue quantitativement et exprimée numériquement ; et le « moralisme », qui est d'autre part leur préoccupation dominante, se trouve par là associé directement au point de

1. On pourra, sur ce sujet, consulter de nombreuses études de A. K. Coomaraswamy, qui l'a abondamment développé et « illustré » sous toutes ses faces et avec toutes les précisions nécessaires.

2. Les Américains sont allés si loin en ce sens qu'ils disent communément qu'un homme « vaut » telle somme, voulant indiquer par là le chiffre auquel s'élève sa fortune ; ils disent aussi, non pas qu'un homme réussit dans ses affaires, mais qu'il « est un succès », ce qui revient à identifier complètement l'individu à ses gains matériels !

vue quantitativ¹. Ces exemples montrent aussi qu'il y a une véritable dégénérescence du langage, accompagnant ou suivant inévitablement celle de toutes choses ; en effet, dans un monde où l'on s'efforce de tout réduire à la quantité, il faut évidemment se servir d'un langage qui lui-même n'évoque plus que des idées purement quantitatives.

Pour en revenir plus spécialement à la question de la monnaie, nous devons encore ajouter qu'il s'est produit à cet égard un phénomène qui est bien digne de remarque : c'est que, depuis que la monnaie a perdu toute garantie d'ordre supérieur, elle a vu sa valeur quantitative elle-même, ou ce que le jargon des « économistes » appelle son « pouvoir d'achat », aller sans cesse en diminuant, si bien qu'on peut concevoir que, à une limite dont on s'approche de plus en plus, elle aura perdu toute raison d'être, même simplement « pratique » ou « matérielle », et elle devra disparaître comme d'elle-même de l'existence humaine. On conviendra qu'il y a là un étrange retour des choses, qui se comprend d'ailleurs sans peine par ce que nous avons exposé précédemment : la quantité pure étant proprement au-dessous de toute existence, on ne peut, quand on pousse la réduction à l'extrême comme dans le cas de la monnaie (plus frappant que tout autre parce qu'on y est déjà presque arrivé à la limite), aboutir qu'à une véritable dissolution. Cela peut déjà servir à montrer que, comme nous le disions plus haut, la sécurité de la « vie ordinaire » est en réalité quelque chose de bien précaire, et nous verrons aussi par la suite qu'elle l'est encore à beaucoup d'autres égards ; mais la conclusion qui s'en dégagera sera toujours la même en définitive : le terme réel de la tendance qui entraîne les hommes et les choses vers la quantité pure ne peut être que la dissolution finale du monde actuel.

1. Cette association n'est d'ailleurs pas une chose entièrement nouvelle, car elle remonte en fait jusqu'à l'« arithmétique morale » de Bentham, qui date de la fin du XVIII^e siècle.

Solidification du monde

Revenons maintenant à l'explication de la façon dont se réalise effectivement, à l'époque moderne, un monde conforme, dans la mesure du possible, à la conception matérialiste ; pour le comprendre, il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà dit bien des fois, l'ordre humain et l'ordre cosmique, en réalité, ne sont point séparés comme on se l'imagine trop facilement de nos jours, mais qu'ils sont au contraire étroitement liés, de telle sorte que chacun d'eux réagit constamment sur l'autre et qu'il y a toujours une correspondance entre leurs états respectifs. Cette considération est essentiellement impliquée dans toute la doctrine des cycles, et, sans elle, les données traditionnelles qui se rapportent à celle-ci seraient à peu près entièrement inintelligibles ; la relation qui existe entre certaines phases critiques de l'histoire de l'humanité et certains cataclysmes se produisant suivant des périodes astronomiques déterminées en est peut-être l'exemple le plus frappant, mais il va de soi que ce n'est là qu'un cas extrême de ces correspondances, qui existent en réalité d'une façon continue, bien qu'elles soient sans doute moins apparentes tant que les choses ne se modifient que graduellement et presque insensiblement.

Cela étant, il est tout naturel que, dans le cours du développement cyclique, la manifestation cosmique tout entière, et la mentalité humaine, qui d'ailleurs y est nécessairement incluse, suivent à la fois une même marche descendante, dans le sens que nous avons déjà précisé, et qui est celui d'un éloignement graduel du principe, donc de la spiritualité première qui est inhérente au pôle essentiel de la manifestation. Cette marche peut donc être décrite, en acceptant ici les termes du langage courant, qui d'ailleurs font ressortir nettement la corrélation que nous envisageons, comme une sorte de « matérialisation » progressive du milieu cosmique lui-même, et ce n'est que quand cette « matérialisation » a atteint un certain degré, déjà très fortement accentué, que peut apparaître corrélativement, chez l'homme, la conception matérialiste, ainsi que l'attitude générale qui lui correspond pratiquement et qui se conforme, comme nous l'avons dit, à la représentation de ce qu'on appelle la « vie ordinaire » ; d'ailleurs, sans cette « matérialisation » effective, tout cela n'aurait pas même le moindre semblant de justification, car la réalité ambiante lui apporterait à chaque instant des démentis trop manifestes. L'idée même de matière, telle que les modernes l'entendent, ne pouvait véritablement prendre naissance que dans ces conditions ; ce qu'elle exprime plus ou moins confusément n'est d'ailleurs, en tout cas, qu'une limite qui, dans le cours de la descente dont il s'agit, ne peut jamais être atteinte en fait, d'abord parce qu'elle est considérée comme étant, en elle-même, quelque chose de purement quantitatif, et ensuite parce qu'elle est supposée « inerte », et qu'un monde où il y aurait quelque chose de vraiment « inerte » cesserait aussitôt d'exister par là même ; cette idée est donc bien la plus illusoire qui puisse être, puisqu'elle ne répond absolument à aucune réalité, si bas que celle-ci soit située dans la hiérarchie de l'existence manifestée. On pourrait dire encore, en d'autres termes, que la « matérialisation » existe comme tendance, mais que la « matérialité », qui serait l'aboutissement complet de cette tendance, est un état irréalisable ; de là vient, entre autres conséquences, que les lois mécaniques formulées théoriquement par la science moderne ne sont jamais susceptibles d'une application exacte et rigoureuse aux conditions de l'expérience, où il subsiste toujours des éléments qui leur échappent nécessairement, même dans la phase où le rôle de ces éléments se trouve en quelque sorte réduit au minimum. Il ne s'agit donc jamais là que d'une approximation, qui, dans cette phase, et sous la réserve de cas devenus alors exceptionnels, peut être suffisante pour les besoins pratiques immédiats, mais qui n'en implique pas moins une simplification très grossière, ce qui lui enlève non seulement toute prétendue « exactitude », mais même toute valeur de « science » au vrai sens de ce mot ; et c'est aussi avec cette même approximation que le monde sensible peut prendre l'apparence d'un « système clos », tant aux yeux des physiciens que dans le courant des événements qui constituent la « vie ordinaire ».

Au lieu de parler de « matérialisation » comme nous venons de le faire, on pourrait aussi, en un sens qui est au fond le même, et d'une façon peut-être plus précise et même plus « réelle », parler de « solidification » ; les corps solides, en effet, sont bien, par leur densité et leur impénétrabilité, ce qui donne plus que toute autre chose l'illusion de la « matérialité ». En même temps, ceci nous rappelle la manière dont Bergson, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, parle du « solide » comme constituant en quelque sorte le domaine propre de la raison, en quoi il est d'ailleurs évident que, consciemment ou non (et sans doute peu consciemment, puisque non seulement il généralise et

n'apporte aucune restriction, mais que même il croit pouvoir parler en cela d'« intelligence », comme il le fait toujours alors que ce qu'il dit ne peut s'appliquer réellement qu'à la raison), il se réfère plus spécialement à ce qu'il voit autour de lui, c'est-à-dire à l'usage « scientifique » qui est fait actuellement de cette raison. Nous ajouterons que cette « solidification » effective est précisément la véritable cause pour laquelle la science moderne « réussit », non pas certes dans ses théories qui n'en sont pas moins fausses pour cela, et qui d'ailleurs changent à chaque instant, mais dans ses applications pratiques ; en d'autres époques où cette « solidification » n'était pas encore aussi accentuée, non seulement l'homme n'aurait pas pu songer à l'industrie telle qu'on l'entend aujourd'hui, mais encore cette industrie aurait été réellement tout à fait impossible, aussi bien que tout l'ensemble de la « vie ordinaire » où elle tient une place si importante. Ceci, notons-le incidemment, suffit pour couper court à toutes les rêveries de soi-disant « clairvoyants » qui, imaginant le passé sur le modèle du présent, attribuent à certaines civilisations « préhistoriques » et de date fort reculée quelque chose de tout à fait semblable au « machinisme » contemporain ; ce n'est là qu'une des formes de l'erreur qui fait dire vulgairement que « l'histoire se répète », et qui implique une complète ignorance de ce que nous avons appelé les déterminations qualitatives du temps.

Pour en arriver au point que nous avons décrit il faut que l'homme, du fait même de cette « matérialisation » ou de cette « solidification » qui s'opère naturellement en lui tout aussi bien que dans le reste de la manifestation cosmique dont il fait partie, et qui modifie notablement sa constitution « psycho-physiologique », ait perdu l'usage des facultés qui lui permettraient normalement de dépasser les limites du monde sensible, car, même si celui-ci est très réellement entouré de cloisons plus épaisses, pourrait-on dire, qu'il ne l'était dans ses états antérieurs, il n'en est pas moins vrai qu'il ne saurait jamais y avoir nulle part une séparation absolue entre différents ordres d'existence ; une telle séparation aurait pour effet de retrancher de la réalité même le domaine qu'elle enfermerait, si bien que, là encore, l'existence de ce domaine, c'est-à-dire du monde sensible dans le cas dont il s'agit, s'évanouirait immédiatement. On pourrait d'ailleurs légitimement se demander comment une atrophie aussi complète et aussi générale de certaines facultés a bien pu se produire effectivement ; il a fallu pour cela que l'homme soit tout d'abord amené à porter toute son attention sur les choses sensibles exclusivement, et c'est par là qu'a dû nécessairement commencer cette œuvre de déviation qu'on pourrait appeler la « fabrication » du monde moderne, et qui, bien entendu, ne pouvait « réussir », elle aussi, que précisément à cette phase du cycle et en utilisant, en mode « diabolique », les conditions présentes du milieu lui-même. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, sur lequel nous ne voulons pas insister davantage pour le moment, on ne saurait trop admirer la solennelle niaiserie de certaines déclamations chères aux « vulgarisateurs » scientifiques (nous devrions dire plutôt « scientifiques »), qui se plaisent à affirmer à tout propos que la science moderne recule sans cesse les limites du monde connu, ce qui, en fait, est exactement le contraire de la vérité : jamais ces limites n'ont été aussi étroites qu'elles le sont dans les conceptions admises par cette prétendue science profane, et jamais le monde ni l'homme ne s'étaient trouvés ainsi rapetissés, au point d'être réduits à de simples entités corporelles, privées, par hypothèse, de la moindre possibilité de communication avec tout autre ordre de réalité !

Il y a d'ailleurs encore un autre aspect de la question, réciproque et complémentaire de celui que nous avons envisagé jusqu'ici : l'homme n'est pas réduit, en tout cela, au rôle passif d'un simple spectateur, qui devrait se borner à se faire une idée plus ou moins vraie, ou plus ou moins fausse, de ce qui se passe autour de lui ; il est lui-même un des facteurs qui interviennent activement dans les modifications du monde où il vit ; et nous devons ajouter qu'il en est même un facteur particulièrement important, en raison de la position proprement « centrale » qu'il se trouve occuper dans ce monde. En parlant de cette intervention humaine, nous n'entendons pas faire allusion simplement aux modifications artificielles que l'industrie fait subir au milieu terrestre, et qui sont d'ailleurs trop évidentes pour qu'il y ait lieu de s'y étendre ; c'est là une chose dont il convient assurément de tenir compte, mais ce n'est pas tout, et ce dont il s'agit surtout, au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, est quelque chose de tout autre, qui n'est pas voulu par l'homme, du moins expressément et consciemment, mais qui va cependant beaucoup plus loin en réalité. En effet, la vérité est que la conception matérialiste, une fois qu'elle a été formée et répandue d'une façon quelconque, ne peut que concourir à renforcer encore cette « solidification » du monde qui l'a tout d'abord rendue possible, et toutes les conséquences qui dérivent directement ou indirectement

de cette conception, y compris la notion courante de la « vie ordinaire », ne font que tendre à cette même fin, car les réactions générales du milieu cosmique lui-même changent effectivement suivant l'attitude adoptée par l'homme à son égard. On peut dire véritablement que certains aspects de la réalité se cachent à quiconque l'envisage en profane et en matérialiste, et se rendent inaccessibles à son observation ; ce n'est pas là une simple façon de parler plus ou moins « imagée », comme certains pourraient être tentés de le croire, mais bien l'expression pure et simple d'un fait, de même que c'est un fait que les animaux fuient spontanément et instinctivement devant quelqu'un qui leur témoigne une attitude hostile. C'est pourquoi il est des choses qui ne pourront jamais être constatées par des « savants » matérialistes ou positivistes, ce qui, naturellement, les confirme encore dans leur croyance à la validité de leurs conceptions, en paraissant leur en donner comme une sorte de preuve négative, alors que ce n'est pourtant rien de plus ni d'autre qu'un simple effet de ces conceptions elles-mêmes ; ce n'est pas, bien entendu, que ces choses aient aucunement cessé d'exister pour cela depuis la naissance du matérialisme et du positivisme, mais elles se « retranchent » véritablement hors du domaine qui est à la portée de l'expérience des savants profanes, s'abstenant d'y pénétrer en aucune façon qui puisse laisser soupçonner leur action ou leur existence même, tout comme, dans un autre ordre qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec celui-là, le dépôt des connaissances traditionnelles se dérobe et se ferme de plus en plus strictement devant l'envahissement de l'esprit moderne. C'est là, en quelque sorte, la « contrepartie » de la limitation des facultés de l'être humain à celles qui se rapportent proprement à la seule modalité corporelle : par cette limitation, il devient, disions-nous, incapable de sortir du monde sensible ; par ce dont il s'agit maintenant, il perd en outre toute occasion de constater une intervention manifeste d'éléments suprasensibles dans le monde sensible lui-même. Ainsi se trouve complétée pour lui, autant qu'il est possible, la « clôture » de ce monde, devenu ainsi d'autant plus « solide » qu'il est plus isolé de tout autre ordre de réalité, même de ceux qui sont le plus proches de lui et qui constituent simplement des modalités différentes d'un même domaine individuel ; à l'intérieur d'un tel monde, il peut sembler que la « vie ordinaire » n'ait plus désormais qu'à se dérouler sans trouble et sans accidents imprévus, à la façon des mouvements d'une « mécanique » parfaitement réglée ; l'homme moderne, après avoir « mécanisé » le monde qui l'entoure, ne vise-t-il pas à se « mécaniser » lui-même de son mieux, dans tous les modes d'activité qui restent encore ouverts à sa nature étroitement bornée ?

Cependant, la « solidification » du monde, si loin qu'elle soit poussée effectivement, ne peut jamais être complète, et il y a des limites au-delà desquelles elle ne saurait aller, puisque, comme nous l'avons dit, son extrême aboutissement serait incompatible avec toute existence réelle, fût-elle du degré le plus bas ; et même, à mesure que cette « solidification » avance, elle n'en devient toujours que plus précaire, car la réalité la plus inférieure est aussi la plus instable ; la rapidité sans cesse croissante des changements du monde actuel n'en témoigne d'ailleurs que d'une façon trop éloquente. Rien ne peut faire qu'il n'y ait des « fissures » dans ce prétendu « système clos », qui a du reste, par son caractère « mécanique », quelque chose d'artificiel (il va de soi que nous prenons ici ce mot en un sens beaucoup plus large que celui où il ne s'applique proprement qu'aux simples productions industrielles) qui n'est guère de nature à inspirer confiance en sa durée ; et, actuellement même, il y a déjà de multiples indices qui montrent précisément que son équilibre instable est en quelque sorte sur le point d'être rompu. Il en est si bien ainsi que ce que nous disons du matérialisme et du mécanisme de l'époque moderne pourrait presque, en un certain sens, être mis déjà au passé ; cela ne veut certes pas dire que ses conséquences pratiques ne peuvent pas continuer à se développer pendant quelque temps encore, ou que son influence sur la mentalité générale ne persistera pas plus ou moins longtemps, ne serait-ce que du fait de la « vulgarisation » sous ses formes diverses, y compris l'enseignement scolaire à tous ses degrés, où traînent toujours de nombreuses « survivances » de ce genre (et nous allons tout à l'heure y revenir plus amplement) ; mais il n'en est pas moins vrai que, au moment où nous en sommes, la notion même de la « matière », si péniblement constituée à travers tant de théories diverses, semble être en train de s'évanouir ; seulement, il n'y a peut-être pas lieu de s'en féliciter outre mesure, car, ainsi qu'on le verra plus clairement par la suite, ce ne peut être là, en fait, qu'un pas de plus vers la dissolution finale.

Mythologie scientifique et vulgarisation

Puisque nous avons été amené à faire allusion aux « survivances » que laissent, dans la mentalité commune, des théories auxquelles les savants eux-mêmes ne croient plus, et qui ainsi n'en continuent pas moins d'exercer leur influence sur l'attitude de la généralité des hommes, il sera bon d'y insister un peu plus, car il y a là quelque chose qui peut encore contribuer à expliquer certains aspects de l'époque actuelle. À cet égard, il convient de rappeler tout d'abord qu'un des principaux caractères de la science profane, quand elle quitte le domaine de la simple observation des faits et veut essayer de tirer quelque chose de l'accumulation indéfinie de détails particuliers qui en est l'unique résultat immédiat, c'est l'édification plus ou moins laborieuse de théories purement hypothétiques, et qui nécessairement ne peuvent être rien de plus, étant donné leur point de départ tout empirique, car les faits, qui en eux-mêmes sont toujours susceptibles d'explications diverses, n'ont jamais pu et ne pourront jamais garantir la vérité d'aucune théorie, et, comme nous l'avons dit plus haut, leur plus ou moins grande multiplicité n'y fait rien ; aussi de telles hypothèses sont-elles, au fond, bien moins inspirées par les constatations de l'expérience que par certaines idées préconçues et par certaines des tendances prédominantes de la mentalité moderne. On sait d'ailleurs avec quelle rapidité toujours croissante ces hypothèses, à notre époque, sont abandonnées et remplacées par d'autres, et ces changements continuels suffisent trop évidemment à montrer leur peu de solidité et l'impossibilité de leur reconnaître une valeur en tant que connaissance réelle ; aussi prennent-elles de plus en plus, dans la pensée des savants eux-mêmes, un caractère conventionnel, donc en somme irréel, et nous pouvons encore noter là un symptôme de l'acheminement vers la dissolution finale. En effet, ces savants, et notamment les physiciens, ne peuvent guère être entièrement dupes de semblables constructions, dont, aujourd'hui plus que jamais, ils ne connaissent que trop bien la fragilité ; non seulement elles sont vite « usées », mais, dès leur début, ceux mêmes qui les édifient n'y croient que dans une certaine mesure, sans doute assez limitée, et à titre en quelque sorte « provisoire » ; et, bien souvent, ils semblent même les considérer moins comme de véritables tentatives d'explication que comme de simples « représentations » et comme des « façons de parler » ; c'est bien tout ce qu'elles sont en effet, et nous avons vu que Leibniz avait déjà montré que le mécanisme cartésien ne pouvait pas être autre chose qu'une « représentation » des apparences extérieures, dénuée de toute valeur proprement explicative. Dans ces conditions, le moins qu'on en puisse dire est qu'il y a là quelque chose d'assez vain, et c'est assurément une étrange conception de la science que celle dont procède un semblable travail ; mais le danger de ces théories illusoire réside surtout dans l'influence que, par cela seul qu'elles s'intitulent « scientifiques », elles sont susceptibles d'exercer sur le « grand public », qui, lui, les prend tout à fait au sérieux et les accepte aveuglément comme des « dogmes », et cela non pas seulement tant qu'elles durent (elles n'ont même souvent eu alors qu'à peine le temps de parvenir à sa connaissance), mais même et surtout quand les savants les ont déjà abandonnées et bien longtemps après, du fait de leur persistance, dont nous parlions plus haut, dans l'enseignement élémentaire et dans les ouvrages de « vulgarisation », où elles sont d'ailleurs toujours présentées sous une forme « simpliste » et résolument affirmative, et non point comme les simples hypothèses qu'elles étaient en réalité pour ceux-là mêmes qui les élaborèrent. Ce n'est pas sans raison que nous venons de parler de « dogmes », car, pour l'esprit antitraditionnel moderne, il s'agit bien là de quelque chose qui doit s'opposer et se substituer aux dogmes religieux ; un exemple comme celui des théories « évolutionnistes », entre autres, ne peut laisser aucun doute à cet égard ; et ce qui est encore bien significatif, c'est l'habitude qu'ont la plupart des « vulgarisateurs » de parsemer leurs écrits de déclamations plus ou moins violentes contre toute idée traditionnelle, ce qui ne montre que trop clairement quel rôle ils sont chargés de jouer, fût-ce inconsciemment dans bien des cas, dans la subversion intellectuelle de notre époque.

Il est arrivé à se constituer ainsi, dans la mentalité « scientiste » qui, pour les raisons d'ordre en grande partie utilitaire que nous avons indiquées, est, à un degré ou à un autre, celle de la grande majorité de nos contemporains, une véritable « mythologie », non pas certes au sens originel et transcendant des vrais « mythes » traditionnels, mais tout simplement dans l'acception « péjorative » que ce mot a prise dans le langage courant. On pourrait en citer d'innombrables exemples ; un des plus frappants et des plus « actuels », si l'on peut dire, est celui de l'« imagerie » des atomes et des multiples éléments d'espèces variées en lesquels ils ont fini par se dissocier dans les théories physiques récentes (ce qui fait d'ailleurs qu'ils ne sont plus aucunement des atomes, c'est-à-dire

littéralement des « indivisibles », bien qu'on persiste à leur en donner le nom en dépit de toute logique) ; « imagerie », disons-nous, car ce n'est sans doute que cela dans la pensée des physiciens ; mais le « grand public » croit fermement qu'il s'agit d'« entités » réelles, qui pourraient être vues et touchées par quelqu'un dont les sens seraient suffisamment développés ou qui disposerait d'instruments d'observation assez puissants ; n'est-ce pas là de la « mythologie » de la sorte la plus naïve ? Cela n'empêche pas ce même public de se moquer à tout propos des conceptions des anciens, dont, bien entendu, il ne comprend pas le moindre mot ; même en admettant qu'il ait pu y avoir de tout temps des déformations « populaires » (encore une expression qu'aujourd'hui on aime fort à employer à tort et à travers, sans doute à cause de l'importance grandissante accordée à la « masse »), il est permis de douter qu'elles aient jamais été aussi grossièrement matérielles et en même temps aussi généralisées qu'elles le sont présentement, grâce tout à la fois aux tendances inhérentes à la mentalité actuelle et à la diffusion tant vantée de l'« instruction obligatoire », profane et rudimentaire !

Nous ne voulons pas nous étendre outre mesure sur un sujet qui se prêterait à des développements presque indéfinis, mais s'écartant trop de ce que nous avons principalement en vue ; il serait facile de montrer, par exemple, que, en raison de la « survivance » des hypothèses, des éléments appartenant en réalité à des théories différentes se superposent et s'entremêlent de telle sorte dans les représentations vulgaires qu'ils forment parfois les combinaisons les plus hétéroclites ; d'ailleurs, en conséquence du désordre inextricable qui règne partout, la mentalité contemporaine est ainsi faite qu'elle accepte volontiers les plus étranges contradictions. Nous préférons insister seulement encore sur un des aspects de la question, qui, à vrai dire, anticipera quelque peu sur les considérations qui auront à prendre place dans la suite, car il se réfère à des choses qui appartiennent plus proprement à une autre phase que celle que nous avons envisagée jusqu'ici ; mais tout cela, en fait, ne peut pas être séparé entièrement, ce qui ne donnerait qu'une figuration par trop « schématique » de notre époque, et, en même temps, on pourra déjà entrevoir par là comment les tendances vers la « solidification » et vers la dissolution, bien qu'apparemment opposées à certains égards, s'associent cependant du fait même qu'elles agissent simultanément pour aboutir en définitive à la catastrophe finale. Ce dont nous voulons parler, c'est le caractère plus particulièrement extravagant que revêtent les représentations dont il s'agit quand elles sont transportées dans un domaine autre que celui auquel elles étaient primitivement destinées à s'appliquer ; c'est de là que dérivent, en effet, la plupart des fantasmagories de ce que nous avons appelé le « néo-spiritualisme » sous ses différentes formes, et ce sont précisément ces emprunts à des conceptions relevant essentiellement de l'ordre sensible qui expliquent cette sorte de « matérialisation » du suprasensible qui constitue un de leurs traits les plus généraux¹. Sans chercher pour le moment à déterminer plus exactement la nature et la qualité du suprasensible auquel on a effectivement affaire ici, il n'est pas inutile de remarquer à quel point ceux mêmes qui l'admettent encore et qui pensent en constater l'action sont, au fond, pénétrés de l'influence matérialiste : s'ils ne nient pas toute réalité extracorporelle comme la majorité de leurs contemporains, c'est parce qu'ils s'en font une idée qui leur permet de la ramener en quelque sorte au type des choses sensibles, ce qui assurément ne vaut guère mieux. On ne saurait d'ailleurs s'en étonner quand on voit combien toutes les écoles occultistes, théosophistes et autres de ce genre, aiment à chercher constamment des points de rapprochement avec les théories scientifiques modernes, dont elles s'inspirent même souvent plus directement qu'elles ne veulent bien le dire ; le résultat n'est en somme que ce qu'il doit être logiquement dans de telles conditions ; et on pourrait même remarquer que, du fait des variations successives de ces théories scientifiques, la similitude des conceptions de telle école avec telle théorie spéciale permettrait en quelque sorte de « dater » cette école en l'absence de tout renseignement plus précis sur son histoire et sur ses origines.

Cet état de choses a commencé dès que l'étude et le maniement de certaines influences psychiques sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, tombés dans le domaine profane, ce qui marque en quelque sorte le début de la phase plus proprement « dissolvante » de la déviation moderne ; et l'on peut en somme le faire remonter au XVIII^e siècle, de sorte qu'il se trouve être exactement contemporain du matérialisme lui-même, ce qui montre bien que ces deux choses, contraires en apparence seulement, devaient s'accompagner en fait ; il ne semble pas que des faits similaires se soient

1. C'est surtout dans le spiritisme que les représentations de ce genre se présentent sous les formes les plus grossières, et nous avons eu l'occasion d'en donner de nombreux exemples dans *L'Erreur spirite*.

produits antérieurement, sans doute parce que la déviation n'avait pas encore atteint le degré de développement qui devait les rendre possibles. Le trait principal de la « mythologie » scientifique de cette époque, c'est la conception des « fluides » divers sous la forme desquels on se représentait alors toutes les forces physiques ; et c'est précisément cette conception qui fut transportée de l'ordre corporel dans l'ordre subtil avec la théorie du « magnétisme animal » ; si l'on se reporte à l'idée de la « solidification » du monde, on dira peut-être qu'un « fluide » est, par définition, l'opposé d'un « solide », mais il n'en est pas moins vrai que, dans ce cas, il joue exactement le même rôle, puisque cette conception a pour effet de « corporiser » des choses qui relèvent en réalité de la manifestation subtile. Les magnétiseurs furent en quelque sorte les précurseurs directs du « néo-spiritualisme », sinon proprement ses premiers représentants ; leurs théories et leurs pratiques influencèrent dans une plus ou moins large mesure toutes les écoles qui prirent naissance par la suite, qu'elles soient ouvertement profanes comme le spiritisme, ou qu'elles aient des prétentions « pseudo-initiatiques » comme les multiples variétés de l'occultisme. Cette influence persistante est même d'autant plus étrange qu'elle semble tout à fait disproportionnée avec l'importance des phénomènes psychiques, somme toute fort élémentaires, qui constituent le champ d'expériences du magnétisme ; mais ce qui est peut-être encore plus étonnant, c'est le rôle que joua ce même magnétisme, dès son apparition, pour détourner de tout travail sérieux des organisations initiatiques qui avaient encore conservé jusque-là, sinon une connaissance effective allant très loin, du moins la conscience de ce qu'elles avaient perdu à cet égard et la volonté de s'efforcer de le retrouver ; et il est permis de penser que ce n'est pas là la moindre des raisons pour lesquelles le magnétisme fut « lancé » au moment voulu, même si, comme il arrive presque toujours en pareil cas, ses promoteurs apparents ne furent en cela que des instruments plus ou moins inconscients.

La conception « fluide » survécut dans la mentalité générale, sinon dans les théories des physiciens, au moins jusque vers le milieu du XIX^e siècle (on continua même plus longtemps à employer communément des expressions comme celle de « fluide électrique », mais d'une façon plutôt machinale et sans plus y attacher une représentation précise) ; le spiritisme, qui vit le jour à cette époque, en hérita d'autant plus naturellement qu'il y était prédisposé par sa connexion originelle avec le magnétisme, connexion qui est même beaucoup plus étroite qu'on ne le supposerait à première vue, car il est fort probable que le spiritisme n'aurait jamais pu prendre un bien grand développement sans les divagations des somnambules, et que c'est l'existence des « sujets » magnétiques qui prépara et rendit possible celle des « médiums » spirites. Aujourd'hui encore, la plupart des magnétiseurs et des spirites continuent à parler de « fluides » et, qui plus est, à y croire sérieusement ; cet « anachronisme » est d'autant plus curieux que tous ces gens sont, en général, des partisans fanatiques du « progrès », ce qui s'accorde mal avec une conception qui, exclue depuis si longtemps du domaine scientifique, devrait, à leurs yeux, paraître fort « rétrograde ». Dans la « mythologie » actuelle, les « fluides » ont été remplacés par les « ondes » et les « radiations » ; celles-ci, bien entendu, ne manquent pas de jouer à leur tour le même rôle dans les théories les plus récemment inventées pour essayer d'expliquer l'action de certaines influences subtiles ; il nous suffira de mentionner la « radiesthésie », qui est aussi « représentative » que possible à cet égard. Il va de soi que, s'il ne s'agissait en cela que de simples images, de comparaisons fondées sur une certaine analogie (et non pas une identité) avec des phénomènes d'ordre sensible, la chose n'aurait pas de très graves inconvénients, et pourrait même se justifier jusqu'à un certain point ; mais il n'en est pas ainsi, et c'est très littéralement que les « radiesthésistes » croient que les influences psychiques auxquelles ils ont affaire sont des « ondes » ou des « radiations » se propageant dans l'espace d'une façon aussi « corporelle » qu'il est possible de l'imaginer ; la « pensée » elle-même, du reste, n'échappe pas à ce mode de représentation. C'est donc bien toujours la même « matérialisation » qui continue à s'affirmer sous une forme nouvelle, peut-être plus insidieuse que celle des « fluides » parce qu'elle peut paraître moins grossière, bien que, au fond, tout cela soit exactement du même ordre et ne fasse en somme qu'exprimer les limitations mêmes qui sont inhérentes à la mentalité moderne, son incapacité à concevoir quoi que ce soit en dehors du domaine de l'imagination sensible ¹.

1. C'est en vertu de cette même incapacité et de la confusion qui en résulte que, dans l'ordre philosophique, Kant n'hésitait pas à déclarer « inconcevable » tout ce qui est simplement « inimaginable » ; et d'ailleurs, plus généralement, ce sont toujours les mêmes limitations qui, au fond, donnent naissance à toutes les variétés de l'« agnosticisme ».

Il est à peine besoin de noter que les « clairvoyants », suivant les écoles auxquelles ils se rattachent, ne manquent pas de voir des « fluides » ou des « radiations », de même qu'il en est aussi, notamment parmi les théosophistes, qui voient des atomes et des électrons ; en cela comme en bien d'autres choses, ce qu'ils voient en fait, ce sont leurs propres images mentales, qui, naturellement, sont toujours conformes aux théories particulières auxquelles ils croient. Il en est aussi qui voient la « quatrième dimension », et même encore d'autres dimensions supplémentaires de l'espace ; et ceci nous amène à dire quelques mots, pour terminer, d'un autre cas relevant également de la « mythologie » scientifique, et qui est ce que nous appellerions volontiers le « délire de la quatrième dimension ». Il faut convenir que l'« hypergéométrie » était bien faite pour frapper l'imagination de gens ne possédant pas de connaissances mathématiques suffisantes pour se rendre compte du véritable caractère d'une construction algébrique exprimée en termes de géométrie, car il ne s'agit pas d'autre chose en réalité ; et, remarquons-le en passant, c'est encore là un exemple des dangers de la « vulgarisation ». Aussi, bien avant que les physiciens n'aient songé à faire intervenir la « quatrième dimension » dans leurs hypothèses (devenues d'ailleurs beaucoup plus mathématiques que vraiment physiques, en raison de leur caractère de plus en plus quantitatif et « conventionnel » tout à la fois), les « psychistes » (on ne disait pas encore les « métapsychistes » en ce temps-là) s'en servaient déjà pour expliquer les phénomènes dans lesquels un corps solide semble passer au travers d'un autre ; et, là encore, ce n'était pas pour eux une simple image « illustrant » d'une certaine façon ce qu'on peut appeler les « interférences » entre des domaines ou des états différents, ce qui eût été acceptable, mais c'est très réellement, pensaient-ils, que le corps en question était passé par la « quatrième dimension ». Ce n'était d'ailleurs là qu'un début, et, en ces dernières années, on a vu, sous l'influence de la physique nouvelle, des écoles occultistes aller jusqu'à édifier la plus grande partie de leurs théories sur cette même conception de la « quatrième dimension » ; on peut d'ailleurs remarquer, à ce propos, qu'occultisme et science moderne tendent de plus en plus à se rejoindre à mesure que la « désintégration » s'avance peu à peu, parce que tous deux s'y acheminent par des voies différentes. Nous aurons encore plus loin à reparler de la « quatrième dimension » à un autre point de vue ; mais, pour le moment, nous en avons assez dit sur tout cela, et il est temps d'en venir à d'autres considérations qui se rapportent plus directement à la question de la « solidification » du monde.

Les limites de l’histoire et de la géographie

Nous avons dit précédemment que, en raison des différences qualitatives qui existent entre les diverses périodes du temps, par exemple entre les diverses phases d’un cycle tel que notre *Manvantara* (et il est évident que, au-delà des limites de la durée de la présente humanité, les conditions doivent être encore plus différentes), il se produit dans le milieu cosmique en général, et plus spécialement dans le milieu terrestre qui nous concerne d’une façon plus directe, des changements dont la science profane, avec son horizon borné au seul monde moderne où elle a pris naissance, ne peut se faire aucune idée, si bien que, quelque époque qu’elle veuille envisager, elle se représente toujours un monde dont les conditions auraient été semblables à ce qu’elles sont actuellement. Nous avons vu, d’autre part, que les psychologues s’imaginent que l’homme a toujours été mentalement tel qu’il est aujourd’hui ; et ce qui est vrai des psychologues à cet égard l’est tout autant des historiens, qui apprécient les actions des hommes de l’antiquité ou du Moyen Age exactement comme ils apprécieraient celles de leurs contemporains, leur attribuant les mêmes motifs et les mêmes intentions ; qu’il s’agisse donc de l’homme ou du milieu, il y a évidemment là une application de ces conceptions simplifiées et « uniformisantes » qui correspondent si bien aux tendances actuelles ; quant à savoir comment cette « uniformisation » du passé peut se concilier par ailleurs avec les théories « progressistes » et « évolutionnistes » admises en même temps par les mêmes individus, c’est là un problème que nous ne nous chargerons certes pas de résoudre, et ce n’est sans doute qu’un exemple de plus des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

Quand nous parlons de changements du milieu, nous n’entendons pas faire allusion seulement aux cataclysmes plus ou moins étendus qui marquent en quelque sorte les « points critiques » du cycle ; ce sont là des changements brusques correspondant à de véritables ruptures d’équilibre, et, même dans les cas où il ne s’agit par exemple que de la disparition d’un seul continent (cas qui sont ceux qui se rencontreraient en fait au cours de l’histoire de la présente humanité), il est facile de concevoir que tout l’ensemble du milieu terrestre n’en doit pas moins être affecté par ses répercussions, et qu’ainsi la « figure du monde », si l’on peut dire, doit en être notablement changée. Mais il y a aussi des modifications continues et insensibles qui, à l’intérieur d’une période où ne se produit aucun cataclysme, finissent cependant peu à peu par avoir des résultats presque aussi considérables ; il va de soi qu’il ne s’agit pas là de simples modifications « géologiques », au sens où l’entend la science profane, et c’est d’ailleurs une erreur de ne considérer les cataclysmes eux-mêmes qu’à ce point de vue exclusif, qui, comme toujours, se limite à ce qu’il y a de plus extérieur ; nous avons en vue quelque chose d’un ordre beaucoup plus profond, qui porte sur les conditions mêmes du milieu, si bien que, même si l’on ne prenait pas en considération les phénomènes géologiques qui ne sont plus ici que des détails d’importance secondaire, les êtres et les choses n’en seraient pas moins véritablement changés. Quant aux modifications artificielles produites par l’intervention de l’homme, elles ne sont en somme que des conséquences, en ce sens que, comme nous l’avons déjà expliqué, ce sont précisément les conditions spéciales de telle ou telle époque qui les rendent possibles ; si l’homme peut cependant agir d’une façon plus profonde sur l’ambiance, c’est plutôt psychologiquement que corporellement, et ce que nous avons dit des effets de l’attitude matérialiste peut déjà le faire suffisamment comprendre.

Par tout ce que nous avons exposé jusqu’ici, il est facile de se rendre compte maintenant du sens général dans lequel s’effectuent ces changements : ce sens est celui que nous avons caractérisé comme la « solidification » du monde, qui donne à toutes choses un aspect répondant d’une façon toujours plus approchée (quoique pourtant toujours inexacte en réalité) à la manière dont les envisagent les conceptions quantitatives, mécanistes ou matérialistes ; c’est pour cela, avons-nous dit, que la science moderne réussit dans ses applications pratiques, et c’est pour cela aussi que la réalité ambiante ne semble pas lui infliger de démentis trop éclatants. Il n’aurait pas pu en être de même à des époques antérieures, où le monde n’était pas aussi « solide » qu’il l’est devenu aujourd’hui, et où la modalité corporelle et les modalités subtiles du domaine individuel n’étaient pas aussi complètement séparées (bien que, comme nous le verrons plus loin, il y ait, même dans l’état présent, certaines réserves à faire en ce qui concerne cette séparation). Non seulement l’homme, parce que ses facultés étaient beaucoup moins étroitement limitées, ne voyait pas le monde avec les mêmes yeux qu’aujourd’hui, et y percevait bien des choses qui lui échappent désormais entièrement ; mais, corrélativement, le

monde même, en tant qu’ensemble cosmique, était vraiment différent qualitativement, parce que des possibilités d’un autre ordre se reflétaient dans le domaine corporel et le « transfiguraient » en quelque sorte ; et c’est ainsi que, quand certaines « légendes » disent par exemple qu’il y eut un temps où les pierres précieuses étaient aussi communes que le sont maintenant les cailloux les plus grossiers, cela ne doit peut-être pas être pris seulement en un sens tout symbolique. Bien entendu, ce sens symbolique existe toujours en pareil cas, mais ce n’est pas à dire qu’il soit le seul, car toute chose manifestée est nécessairement elle-même un symbole par rapport à une réalité supérieure ; nous ne pensons d’ailleurs pas avoir besoin d’y insister, car nous avons eu ailleurs assez d’occasions de nous expliquer là-dessus, soit d’une façon générale, soit en ce qui concerne des cas plus particuliers tels que la valeur symbolique des faits historiques et géographiques.

Nous préviendrons sans plus tarder une objection qui pourrait être soulevée au sujet de ces changements qualitatifs dans la « figure du monde » : on dira peut-être que, s’il en était ainsi, les vestiges des époques disparues que l’on découvre à chaque instant devraient en témoigner, et que, sans parler des époques « géologiques » et pour s’en tenir à ce qui touche à l’histoire humaine, les archéologues et même les « préhistoriens » ne trouvent jamais rien de tel, si loin que les résultats de leurs fouilles les reportent dans le passé. La réponse est au fond bien simple : d’abord, ces vestiges, dans l’état où ils se présentent aujourd’hui, et en tant qu’ils font par conséquent partie du milieu actuel, ont forcément participé, comme tout le reste, à la « solidification » du monde ; s’ils n’y avaient pas participé, leur existence n’étant plus en accord avec les conditions générales, ils auraient entièrement disparu, et sans doute en a-t-il été ainsi en fait pour beaucoup de choses dont on ne peut plus retrouver la moindre trace. Ensuite, les archéologues examinent ces vestiges mêmes avec des yeux de modernes, qui ne saisissent que la modalité la plus grossière de la manifestation, de sorte que, si même quelque chose de plus subtil y est encore resté attaché malgré tout, ils sont certainement fort incapables de s’en apercevoir, et ils les traitent en somme comme les physiciens mécanistes traitent les choses auxquelles ils ont affaire, parce que leur mentalité est la même et que leurs facultés sont pareillement bornées. On dit que, quand un trésor est cherché par quelqu’un à qui, pour une raison quelconque, il n’est pas destiné, l’or et les pierres précieuses se changent pour lui en charbon et en cailloux vulgaires ; les modernes amateurs de fouilles pourraient faire leur profit de cette autre « légende » !

Quoi qu’il en soit, il est très certain que, du fait même que les historiens entreprennent toutes leurs recherches en se plaçant à un point de vue moderne et profane, ils rencontrent dans le temps certaines « barrières » plus ou moins complètement infranchissables ; et, comme nous l’avons dit ailleurs, la première de ces « barrières » se trouve placée vers le VI^e siècle avant l’ère chrétienne, où commence ce qu’on peut, avec les conceptions actuelles, appeler l’histoire proprement dite, si bien que l’antiquité que celle-ci envisage n’est, somme toute, qu’une antiquité fort relative. On dira sans doute que les fouilles récentes ont permis de remonter beaucoup plus haut, en mettant au jour des restes d’une antiquité bien plus reculée que celle-là, et cela est vrai jusqu’à un certain point ; seulement, ce qui est assez remarquable, c’est qu’il n’y a plus alors aucune chronologie certaine, si bien que les divergences dans l’estimation des dates des objets et des événements portent sur des siècles et parfois même sur des millénaires entiers ; en outre, on n’arrive à se faire aucune idée tant soit peu nette des civilisations de ces époques plus lointaines, parce qu’on ne peut plus trouver, avec ce qui existe actuellement, les termes de comparaison qui se rencontrent encore quand il ne s’agit que de l’antiquité « classique », ce qui ne veut pas dire que celle-ci, de même que le Moyen Age qui est pourtant encore plus proche de nous dans le temps, ne soit pas fort défigurée dans les représentations qu’en donnent les historiens modernes. D’ailleurs, la vérité est que tout ce que les fouilles archéologiques ont fait connaître de plus ancien jusqu’ici ne remonte qu’aux environs du début du *Kali-Yuga*, où se trouve naturellement placée une seconde « barrière » ; et, si l’on pouvait arriver à franchir celle-ci par un moyen quelconque, il y en aurait encore une troisième correspondant à l’époque du dernier grand cataclysme terrestre, c’est-à-dire de celui qui est désigné traditionnellement comme la disparition de l’Atlantide ; il serait évidemment tout à fait inutile de vouloir remonter encore plus loin, car, avant que les historiens ne soient parvenus à ce point, le monde moderne aura eu grandement le temps de disparaître à son tour !

Ces quelques indications suffisent pour faire comprendre combien sont vaines toutes les discussions auxquelles les profanes (et par ce mot nous devons entendre ici tous ceux qui sont affectés

de l'esprit moderne) peuvent essayer de se livrer sur ce qui se rapporte aux premières périodes du *Manvantara*, aux temps de l'« âge d'or » et de la « tradition primordiale », et même à des faits beaucoup moins reculés comme le « déluge » biblique, si l'on ne prend celui-ci que dans le sens le plus immédiatement littéral où il se réfère au cataclysme de l'Atlantide ; ces choses sont de celles qui sont et seront toujours entièrement hors de leur portée. C'est d'ailleurs pourquoi ils les nient, comme ils nient indistinctement tout ce qui les dépasse d'une façon quelconque, car toutes leurs études et toutes leurs recherches, entreprises en partant d'un point de vue faux et borné, ne peuvent aboutir en définitive qu'à la négation de tout ce qui n'est pas inclus dans ce point de vue ; et, au surplus, ces gens sont tellement persuadés de leur « supériorité » qu'ils ne peuvent admettre l'existence ou la possibilité de quoi que ce soit qui échappe à leurs investigations ; assurément, des aveugles seraient tout aussi bien fondés à nier l'existence de la lumière et à en tirer prétexte pour se vanter d'être supérieurs aux hommes normaux !

Ce que nous venons de dire des limites de l'histoire, envisagée suivant la conception profane, peut s'appliquer également à celles de la géographie, car, là aussi, il y a bien des choses qui ont complètement disparu de l'horizon des modernes ; que l'on compare les descriptions des géographes anciens à celles des géographes modernes, et l'on sera souvent amené à se demander s'il est vraiment possible que les unes et les autres se rapportent à un même pays. Pourtant, les anciens dont il s'agit ne le sont qu'en un sens très relatif, et même, pour constater des choses de ce genre, il n'y a pas besoin de remonter au-delà du Moyen Age ; il n'y a donc certainement eu, dans l'intervalle qui les sépare de nous, aucun cataclysme notable ; le monde, malgré cela, a-t-il pu changer de figure à un tel point et aussi rapidement ? Nous savons bien que les modernes diront que les anciens ont mal vu, ou qu'ils ont mal rapporté ce qu'ils ont vu ; mais cette explication, qui reviendrait en comme à supposer que, avant notre époque, tous les hommes étaient atteints de troubles sensoriels ou mentaux, est vraiment par trop « simpliste » et négative ; et si l'on veut examiner la question en toute impartialité, pourquoi, au contraire, ne seraient-ce pas les modernes qui voient mal, et qui même ne voient pas du tout certaines choses ? Ils proclament triomphalement que « la terre est maintenant entièrement découverte », ce qui n'est peut-être pas aussi vrai qu'ils le croient, et ils s'imaginent que, par contre, elle était inconnue aux anciens dans sa plus grande partie, en quoi on peut se demander de quels anciens ils veulent parler au juste, et s'ils pensent que, avant eux, il n'y eut pas d'autres hommes que les Occidentaux de l'époque « classique », et que le monde habité se réduisait à une petite portion de l'Europe et de l'Asie Mineure ; ils ajoutent que « cet inconnu, parce qu'inconnu, ne pouvait être que mystérieux » ; mais où ont-ils vu que les anciens aient dit qu'il y avait là des choses « mystérieuses », et n'est-ce pas tout simplement eux qui les déclarent telles parce qu'ils ne les comprennent plus ? Au début, disent-ils encore, on vit des « merveilles », puis, plus tard, il y eut seulement des « curiosités » ou des « singularités », et enfin « on s'aperçut que ces singularités se pliaient à des lois générales, que les savants cherchaient à fixer » ; mais ce qu'ils décrivent ainsi tant bien que mal, n'est-ce pas précisément la succession des étapes de la limitation des facultés humaines, étapes dont la dernière correspond à ce qu'on peut appeler proprement la manie des explications rationnelles, avec tout ce qu'elles ont de grossièrement insuffisant ? En fait, cette dernière façon de voir les choses, d'où procède la géographie moderne, ne date véritablement que des XVII^e et XVIII^e siècles, c'est-à-dire de l'époque même qui vit la naissance et la diffusion de la mentalité spécialement rationaliste, ce qui confirme bien notre interprétation ; à partir de ce moment, les facultés de conception et de perception qui permettaient à l'homme d'atteindre autre chose que le mode le plus grossier et le plus inférieur de la réalité étaient totalement atrophiées, en même temps que le monde lui-même était irrémédiablement « solidifié ».

En envisageant ainsi les choses, on en arrive finalement à ceci : ou bien on voyait autrefois ce qu'on ne voit plus maintenant, parce qu'il y a eu des changements considérables dans le milieu terrestre ou dans les facultés humaines, ou plutôt dans les deux à la fois, ces changements étant d'ailleurs d'autant plus rapides qu'on s'approche davantage de notre époque ; ou bien ce qu'on appelle la « géographie » avait anciennement une tout autre signification que celle qu'elle a aujourd'hui. En fait, les deux termes de cette alternative ne s'excluent point, et chacun d'eux exprime un côté de la vérité, la conception qu'on se fait d'une science dépendant naturellement à la fois du point de vue où l'on considère son objet et de la mesure dans laquelle on est capable de saisir effectivement les réalités qui y sont impliquées : par ces deux côtés à la fois, une science traditionnelle et une science

profane, même si elles portent le même nom (ce qui indique généralement que la seconde est comme un « résidu » de la première), sont si profondément différentes qu'elles sont réellement séparées par un abîme. Or il y a bien réellement une « géographie sacrée » ou traditionnelle, que les modernes ignorent aussi complètement que toutes les autres connaissances du même genre ; il y a un symbolisme géographique aussi bien qu'un symbolisme historique, et c'est la valeur symbolique des choses qui leur donne leur signification profonde, parce que c'est par là qu'est établie leur correspondance avec des réalités d'ordre supérieur ; mais, pour déterminer effectivement cette correspondance, il faut être capable, d'une façon ou d'une autre, de percevoir dans les choses mêmes le reflet de ces réalités. C'est ainsi qu'il y a des lieux qui sont plus particulièrement aptes à servir de « support » à l'action des « influences spirituelles », et c'est là-dessus qu'a toujours reposé l'établissement de certains « centres » traditionnels principaux ou secondaires, dont les « oracles » de l'antiquité et les lieux de pèlerinage fournissent les exemples les plus apparents extérieurement ; il y a aussi d'autres lieux qui sont non moins particulièrement favorables à la manifestation d'« influences » d'un caractère tout opposé, appartenant aux plus basses régions du domaine subtil ; mais que peut bien faire à un Occidental moderne qu'il y ait par exemple en tel lieu une « porte des Cieux » ou en tel autre une « bouche des Enfers », puisque l'« épaisseur » de sa constitution « psychophysique » est telle que, ni dans l'un ni dans l'autre, il ne peut éprouver absolument rien de spécial ? Ces choses sont donc littéralement inexistantes pour lui, ce qui, bien entendu, ne veut point dire qu'elles aient réellement cessé d'exister ; mais il est d'ailleurs vrai que, les communications du domaine corporel avec le domaine subtil s'étant réduites en quelque sorte au minimum, il faut, pour pouvoir les constater, un plus grand développement des mêmes facultés qu'autrefois, et ce sont justement ces facultés qui, bien loin de se développer, ont été au contraire en s'affaiblissant généralement et ont fini par disparaître chez la « moyenne » des individus humains, si bien que la difficulté et la rareté des perceptions de cet ordre en ont été doublement accrues, et c'est ce qui permet aux modernes de tourner en dérision les récits des anciens.

A ce propos, nous ajouterons encore une remarque concernant certaines descriptions d'êtres étranges qui se rencontrent dans ces récits : comme ces descriptions datent naturellement tout au plus de l'antiquité « classique », dans laquelle il s'était déjà produit une incontestable dégénérescence au point de vue traditionnel, il est fort possible qu'il s'y soit introduit des confusions de plus d'une sorte ; ainsi, une partie de ces descriptions peut en réalité provenir des « survivances » d'un symbolisme qui n'était plus compris ¹ tandis qu'une autre peut se référer aux apparences revêtues par les manifestations de certaines « entités » ou « influences » appartenant au domaine subtil, et qu'une autre encore, mais qui n'est sans doute pas la plus importante, peut être réellement la description d'êtres ayant eu une existence corporelle en des temps plus ou moins éloignés, mais appartenant à des espèces disparues depuis lors ou n'ayant subsisté que dans des conditions exceptionnelles et par de très rares représentants, ce qui peut même encore se rencontrer aujourd'hui, quoi qu'en pensent ceux qui s'imaginent qu'il n'y a plus en ce monde rien d'inconnu pour eux. On voit que, pour discerner ce qu'il y a au fond de tout cela, il faudrait un travail assez long et difficile, et d'autant plus que les « sources » dont on dispose sont plus loin de représenter de pures données traditionnelles ; il est évidemment plus simple et plus commode de tout rejeter en bloc comme le font les modernes, qui d'ailleurs ne comprendraient pas mieux les véritables données traditionnelles elles-mêmes et n'y verraient encore que d'indéchiffrables énigmes, et qui persisteront naturellement dans cette attitude négative jusqu'à ce que de nouveaux changements dans la « figure du monde » viennent finalement détruire leur trompeuse sécurité.

1. *L'Histoire naturelle* de Pline, notamment, semble être une « source » presque inépuisable d'exemples se rapportant à des cas de ce genre, et c'est d'ailleurs une source à laquelle tous ceux qui sont venus après lui ont puisé fort abondamment.

De la sphère au cube

Après avoir donné quelques « illustrations » de ce que nous avons désigné comme la « solidification » du monde, il nous reste encore à parler de sa représentation dans le symbolisme géométrique, où elle peut être figurée par un passage graduel de la sphère au cube ; et en effet, tout d'abord, la sphère est proprement la forme primordiale, parce qu'elle est la moins « spécifiée » de toutes, étant semblable à elle-même dans toutes les directions, de sorte que, dans un mouvement de rotation quelconque autour de son centre, toutes ses positions successives sont toujours rigoureusement superposables les unes aux autres ¹. C'est donc là, pourrait-on dire, la forme la plus universelle de toutes, contenant en quelque façon toutes les autres, qui en sortiront par des différenciations s'effectuant suivant certaines directions particulières ; et c'est pourquoi cette forme sphérique est, dans toutes les traditions, celle de l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire de ce qui représente l'ensemble « global », dans leur état premier et « embryonnaire », de toutes les possibilités qui se développeront au cours d'un cycle de manifestation ². Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que cet état premier, en ce qui concerne notre monde, appartient proprement au domaine de la manifestation subtile, en tant que celle-ci précède nécessairement la manifestation grossière et en est comme le principe immédiat ; et c'est pourquoi, en fait, la forme sphérique parfaite, ou la forme circulaire qui lui correspond dans la géométrie plane (comme section de la sphère par un plan de direction quelconque) ne se trouve jamais réalisée dans le monde corporel ³.

D'autre part, le cube est au contraire la forme la plus « arrêtée » de toutes, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire celle qui correspond au maximum de « spécification » ; aussi cette forme est-elle celle qui est rapportée, parmi les éléments corporels, à la terre, en tant que celle-ci constitue l'« élément terminant et final » de la manifestation dans cet état corporel ⁴ ; et, par suite, elle correspond aussi à la fin du cycle de manifestation, ou à ce que nous avons appelé le « point d'arrêt » du mouvement cyclique. Cette forme est donc en quelque sorte celle du « solide » par excellence ⁵, et elle symbolise la « stabilité », en tant que celle-ci implique l'arrêt de tout mouvement ; il est d'ailleurs évident qu'un cube reposant sur une de ses faces est, en fait, le corps dont l'équilibre présente le maximum de stabilité. Il importe de remarquer que cette stabilité, au terme du mouvement descendant, n'est et ne peut être rien d'autre que l'immobilité pure et simple, dont l'image la plus approchée, dans le monde corporel, nous est donnée par le minéral ; et cette immobilité, si elle pouvait être entièrement réalisée, serait proprement, au point le plus bas, le reflet inversé de ce qu'est, au point le plus haut, l'immutabilité principielle. L'immobilité, ou la stabilité ainsi entendue, représentée par le cube, se réfère donc au pôle substantiel de la manifestation, de même que l'immutabilité, dans laquelle sont comprises toutes les possibilités à l'état « global » représenté par la sphère, se réfère à son pôle essentiel ⁶ ; et c'est pourquoi le cube symbolise encore l'idée de « base » ou de « fondement »,

1. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VI et XX.

2. Cette même forme se retrouve aussi au début de l'existence embryonnaire de chaque individu inclus dans ce développement cyclique, l'embryon individuel (*pinda*) étant l'analogue microcosmique de ce qu'est l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*) dans l'ordre macrocosmique.

3. On peut donner ici comme exemple le mouvement des corps célestes, qui n'est pas rigoureusement circulaire, mais elliptique ; l'ellipse constitue comme une première « spécification » du cercle, par dédoublement du centre en deux pôles ou « foyers », suivant un certain diamètre qui joue dès lors un rôle « axial » particulier, en même temps que tous les autres diamètres se différencient entre eux quant à leur longueur. Nous ajouterons incidemment à ce propos que, les planètes décrivant des ellipses dont le soleil occupe un des foyers, on pourrait se demander à quoi correspond l'autre foyer ; comme il ne s'y trouve effectivement rien de corporel, il doit y avoir là quelque chose qui ne peut se référer qu'à l'ordre subtil ; mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner davantage cette question, qui serait tout à fait en dehors de notre sujet.

4. Voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

5. Ce n'est pas que la terre, en tant qu'élément, s'assimile purement et simplement à l'état solide comme certains le croient à tort, mais elle est plutôt le principe même de la « solidité ».

6. C'est pourquoi la forme sphérique, suivant la tradition islamique, se rapporte à l'« Esprit » (*Er-Rûh*) ou à la Lumière primordiale.

qui correspond précisément à ce pôle substantiel ¹. Nous signalerons aussi dès maintenant que les faces du cube peuvent être regardées comme respectivement orientées deux à deux suivant les trois dimensions de l'espace, c'est-à-dire comme parallèles aux trois plans déterminés par les axes formant le système de coordonnées auquel cet espace est rapporté et qui permet de le « mesurer », c'est-à-dire de le réaliser effectivement dans son intégralité ; comme, suivant ce que nous avons expliqué ailleurs, les trois axes formant la croix à trois dimensions doivent être considérés comme tracés à partir du centre d'une sphère dont l'expansion indéfinie remplit l'espace tout entier (et les trois plans que déterminent ces axes passent aussi nécessairement par ce centre, qui est l'« origine » de tout le système de coordonnées), ceci établit la relation qui existe entre ces deux formes extrêmes de la sphère et du cube, relation dans laquelle ce qui était intérieur et central dans la sphère se trouve, en quelque sorte « retourné » pour constituer la surface ou l'extériorité du cube ².

Le cube représente d'ailleurs la terre dans toutes les acceptions traditionnelles de ce mot, c'est-à-dire non pas seulement la terre en tant qu'élément corporel ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, mais aussi un principe d'ordre beaucoup plus universel, celui que la tradition extrême-orientale désigne comme la Terre (*Ti*) en corrélation avec le Ciel (*Tien*) : les formes sphériques ou circulaires sont rapportées au Ciel, et les formes cubiques ou carrées à la Terre ; comme ces deux termes complémentaires sont les équivalents de *Purusha* et de *Prakriti* dans la doctrine hindoue, c'est-à-dire qu'ils ne sont qu'une autre expression de l'essence et de la substance entendues au sens universel, on arrive encore ici exactement à la même conclusion que précédemment ; et il est du reste évident que, comme les notions même d'essence et de substance, le même symbolisme est toujours susceptible de s'appliquer à des niveaux différents, c'est-à-dire aussi bien aux principes d'un état particulier d'existence qu'à ceux de l'ensemble de la manifestation universelle. En même temps que ces formes géométriques, on rapporte aussi au Ciel et à la Terre les instruments qui servent à les tracer respectivement, c'est-à-dire le compas et l'équerre, dans le symbolisme de la tradition extrême-orientale aussi bien que dans celui des traditions initiatiques occidentales ³; et les correspondances de ces formes donnent naturellement lieu, en diverses circonstances, à de multiples applications symboliques et rituelles ⁴.

Un autre cas où la relation de ces mêmes formes géométriques est encore mise en évidence, c'est le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste », dont nous avons eu déjà l'occasion de parler ailleurs ⁵; et ce cas est particulièrement important au point de vue où nous nous plaçons présentement, puisqu'il s'agit là précisément des deux extrémités du cycle actuel. Or, la forme du « Paradis terrestre », qui correspond au début de ce cycle, est circulaire, tandis que celle

1. Dans la Kabbale hébraïque, la forme cubique correspond, parmi les *Sephiroth*, à *Iesod*, qui est en effet le « fondement » (et, si l'on objectait à cet égard que *Iesod*, n'est cependant pas la dernière *Sephirah*, il faudrait répondre à cela qu'il n'y a plus après elle que *Malkuth*, qui est proprement la « synthétisation » finale dans laquelle toutes choses sont ramenées à un état qui correspond, à un autre niveau, à l'unité principielle de *Kether*) ; dans la constitution subtile de l'individualité humaine selon la tradition hindoue, cette forme se rapporte au *chakra* « basique » ou *mûlâdhâra* ; ceci est également en relation avec les mystères de la *Kaabah* dans la tradition islamique ; et, dans le symbolisme architectural, le cube est proprement la forme de la « première pierre » d'un édifice, c'est-à-dire de la « pierre fondamentale », posée au niveau le plus bas, sur laquelle reposera toute la structure de cet édifice et qui en assurera ainsi la stabilité.

2. Dans la géométrie plane, on a manifestement une relation similaire en considérant les côtés du carré comme parallèles à deux diamètres rectangulaires du cercle, et le symbolisme de cette relation est en rapport direct avec ce que la tradition hermétique désigne comme la « quadrature du cercle », dont nous dirons quelques mots plus loin.

3. Dans certaines figurations symboliques le compas et l'équerre sont placés respectivement dans les mains de Fo-hi et de sa sœur Niu-koua, de même que, dans les figures alchimiques de Basile Valentin, ils sont placés dans les mains des deux moitiés masculine et féminine du *Rebis* ou Androgyne hermétique ; on voit par là que Fo-hi et Niu-koua sont en quelque sorte assimilés analogiquement, dans leurs rôles respectifs, au principe essentiel ou masculin et au principe substantiel ou féminin de la manifestation.

4. C'est ainsi, par exemple, que les vêtements rituels des anciens souverains, en Chine, devaient être de forme ronde par le haut et carrée par le bas ; le souverain représentait alors le type même de l'Homme (*Jen*) dans son rôle cosmique, c'est-à-dire le troisième terme de la « Grande Triade », exerçant la fonction d'intermédiaire entre le Ciel et la Terre et unissant en lui les puissances de l'un et de l'autre.

5. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 128-130, et aussi *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IX.

de la « Jérusalem céleste », qui correspond à sa fin, est carrée ¹; et l'enceinte circulaire du « Paradis terrestre » n'est autre chose que la coupe horizontale de l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire de la forme sphérique universelle et primordiale ². On pourrait dire que c'est ce cercle même qui se change finalement en un carré, puisque les deux extrémités doivent se rejoindre où plutôt (le cycle n'étant jamais réellement fermé, ce qui impliquerait une répétition impossible) se correspondre exactement ; la présence du même « Arbre de Vie » au centre dans les deux cas indique bien qu'il ne s'agit en effet que de deux états d'une même chose ; et le carré figure ici l'achèvement des possibilités de ce cycle, qui étaient en germe dans l'« enceinte organique » circulaire du début, et qui sont alors fixées et stabilisées dans un état en quelque sorte définitif, tout au moins par rapport à ce cycle lui-même. Ce résultat final peut encore être représenté comme une « cristallisation », ce qui répond toujours à la forme cubique (ou carrée dans sa section plane) : on a alors une « ville » avec un symbolisme minéral, tandis que, au début, on avait un « jardin » avec un symbolisme végétal, la végétation représentant l'élaboration des germes dans la sphère de l'assimilation vitale ³. Nous rappellerons ce que nous avons dit plus haut sur l'immobilité du minéral, comme image du terme vers lequel tend la « solidification » du monde ; mais il y a lieu d'ajouter qu'ici il s'agit du minéral considéré dans un état déjà « transformé » ou « sublimé », car ce sont des pierres précieuses qui figurent dans la description de la « Jérusalem céleste » ; c'est pourquoi la fixation n'est réellement définitive que par rapport au cycle actuel, et, au-delà du « point d'arrêt », cette même « Jérusalem céleste » doit, en vertu de l'enchaînement causal qui n'admet aucune discontinuité effective, devenir le « Paradis terrestre » du cycle futur, le commencement de celui-ci et la fin de celui qui le précède n'étant proprement qu'un seul et même moment vu de deux côtés opposés ⁴.

Il n'en est pas moins vrai que, si l'on se borne à la considération du cycle actuel, il arrive finalement un moment où « la roue cesse de tourner », et, ici comme toujours, le symbolisme est parfaitement cohérent : en effet, une roue est encore une figure circulaire, et, si elle se déformait de façon à devenir finalement carrée, il est évident qu'elle ne pourrait alors que s'arrêter. C'est pourquoi le moment dont il s'agit apparaît comme une « fin du temps » ; et c'est alors que, suivant la tradition hindoue, les « douze Soleils » brilleront simultanément, car le temps est mesuré effectivement par le parcours du Soleil à travers les douze signes du Zodiaque, constituant le cycle annuel, et, la rotation étant arrêtée, les douze aspects correspondants se fondront pour ainsi dire en un seul, rentrant ainsi dans l'unité essentielle et primordiale de leur nature commune, puisqu'ils ne diffèrent que sous le rapport de la manifestation cyclique qui sera alors terminée ⁵. D'autre part, le changement du cercle en un carré équivalent ⁶ est ce qu'on désigne comme la « quadrature du cercle » ; ceux qui déclarent que celle-ci est un problème insoluble, bien qu'ils en ignorent totalement la signification symbolique, se trouvent donc avoir raison en fait, puisque cette « quadrature », entendue dans son vrai sens, ne pourra être

1. Si l'on rapproche ceci des correspondances que nous avons indiquées tout à l'heure, il peut sembler qu'il y ait là une inversion dans l'emploi des deux mots « céleste » et « terrestre », et, en fait, ils ne conviennent ici que sous un certain rapport : au début du cycle, ce monde n'était pas tel qu'il est actuellement, et le « Paradis terrestre » y constituait la projection directe, alors manifestée visiblement, de la forme proprement céleste et principielle (il était d'ailleurs situé en quelque sorte aux confins du ciel et de la terre, puisqu'il est dit qu'il touchait la « sphère de la Lune », c'est-à-dire le « premier ciel ») ; à la fin, la « Jérusalem céleste » descend « du ciel en terre », et c'est seulement au terme de cette descente qu'elle apparaît sous la forme carrée, parce qu'alors le mouvement cyclique se trouve arrêté.

2. Il est bon de remarquer que ce cercle est divisé par la croix formée par les quatre fleuves qui partent de son centre, donnant ainsi exactement la figure dont nous avons parlé au sujet de la relation du cercle et du carré.

3. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 91-92.

4. Ce moment est représenté aussi comme celui du « renversement des pôles », ou comme le jour où « les astres se lèveront à l'Occident et se coucheront à l'Orient », car un mouvement de rotation, suivant qu'on le voit d'un côté ou de l'autre, paraît s'effectuer en deux sens contraires, bien que ce ne soit pourtant toujours en réalité que le même mouvement qui se continue sous un autre point de vue, correspondant à la marche d'un nouveau cycle.

5. Voir *Le Roi du Monde*, p. 48. – Les douze signes du Zodiaque, au lieu d'être disposés circulairement, deviennent les douze portes de la « Jérusalem céleste », dont trois sont situées sur chaque côté du carré et les « douze Soleils » apparaissent au centre de la « ville » comme les douze fruits de l'« Arbre de Vie ».

6. C'est-à-dire de même surface si l'on se place au point de vue quantitatif, mais celui-ci n'est qu'une expression tout extérieure de ce dont il s'agit en réalité.

réalisée qu'à la fin même du cycle ¹.

Il résulte encore de tout cela que la « solidification » du monde se présente en quelque sorte avec un double sens : considérée en elle-même, au cours du cycle, comme la conséquence d'un mouvement descendant vers la quantité et la « matérialité », elle a évidemment une signification « défavorable » et même « sinistre », opposée à la spiritualité ; mais, d'un autre côté, elle n'en est pas moins nécessaire pour préparer, bien que d'une façon qu'on pourrait dire « négative », la fixation ultime des résultats du cycle sous la forme de la « Jérusalem céleste. », où ces résultats deviendront aussitôt les germes des possibilités du cycle futur. Seulement, il va de soi que, dans cette fixation ultime elle-même, et pour qu'elle soit ainsi véritablement une restauration de l'« état primordial », il faut une intervention immédiate d'un principe transcendant, sans quoi rien ne pourrait être sauvé et le « cosmos » s'évanouirait purement et simplement dans le « chaos » ; c'est cette intervention qui produit le « retournement » final, déjà figuré par la « transmutation » du minéral dans la « Jérusalem céleste », et amenant ensuite la réapparition du « Paradis terrestre » dans le monde visible, où il y aura désormais « de nouveaux cieux et une nouvelle terre », puisque ce sera le début d'un autre *Manvantara* et de l'existence d'une autre humanité.

1. La formule numérique correspondante est celle de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; «i l'on prend les nombres en sens inverse : $4 + 3 + 2 + 1$, on a les proportions des quatre *Yugas*, dont la somme forme le dénaire, c'est-à-dire le cycle complet et achevé.

Caïn et Abel

La « solidification » du monde a encore, dans l'ordre humain et social, d'autres conséquences dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : elle engendre, à cet égard, un état de choses dans lequel tout est compté, enregistré et réglementé, ce qui n'est d'ailleurs, au fond, qu'un autre genre de « mécanisation » ; il n'est que trop facile de constater partout, à notre époque, des faits symptomatiques tels que, par exemple, la manie des recensements (qui du reste se relie directement à l'importance attribuée aux statistiques) ¹ et, d'une façon générale, la multiplication incessante des interventions administratives dans toutes les circonstances de la vie, interventions qui doivent naturellement avoir pour effet d'assurer une uniformité aussi complète que possible entre les individus, d'autant plus que c'est en quelque sorte un « principe » de toute administration moderne de traiter ces individus comme de simples unités numériques toutes semblables entre elles, c'est-à-dire d'agir comme si, par hypothèse, l'uniformité « idéale » était déjà réalisée, et de contraindre ainsi tous les hommes à s'ajuster, si l'on peut dire, à une même mesure « moyenne ». D'autre part, cette réglementation de plus en plus excessive se trouve avoir une conséquence fort paradoxale : c'est que, alors qu'on vante la rapidité et la facilité croissantes des communications entre les pays les plus éloignés, grâce aux inventions de l'industrie moderne, on apporte en même temps tous les obstacles possibles à la liberté de ces communications, si bien qu'il est souvent pratiquement impossible de passer d'un pays à un autre, et qu'en tout cas cela est devenu beaucoup plus difficile qu'au temps où il n'existait aucun moyen mécanique de transport. C'est encore là un aspect particulier de la « solidification » : dans un tel monde, il n'y a plus de place pour les peuples nomades qui jusqu'ici subsistaient encore dans des conditions diverses, car ils en arrivent peu à peu à ne plus trouver devant eux aucun espace libre, et d'ailleurs on s'efforce par tous les moyens de les amener à la vie sédentaire ² de sorte que, sous ce rapport aussi, le moment ne semble plus très éloigné où « la roue cessera de tourner » ; par surcroît, dans cette vie sédentaire, les villes, qui représentent en quelque sorte le dernier degré de la « fixation », prennent une importance prépondérante et tendent de plus en plus à tout absorber ³; et c'est ainsi que, vers la fin du cycle, Caïn achève véritablement de tuer Abel.

En effet, dans le symbolisme biblique, Caïn est représenté avant tout comme agriculteur, Abel comme pasteur, et ils sont ainsi les types des deux sortes de peuples qui ont existé dès les origines de la présente humanité, ou du moins dès qu'il s'y est produit une première différenciation : les sédentaires, adonnés à la culture de la terre ; les nomades, à l'élevage des troupeaux ⁴. Ce sont là, il faut y insister, les occupations essentielles et primordiales de ces deux types humains ; le reste n'est qu'accidentel, dérivé ou surajouté, et parler de peuples chasseurs ou pêcheurs, par exemple, comme le font communément les ethnologues modernes, c'est, ou prendre l'accidentel pour l'essentiel, ou

1. Il y aurait beaucoup à dire sur les interdictions formulées dans certaines traditions contre les recensements, sauf dans quelques cas exceptionnels ; si l'on disait que ces opérations et toutes celles de ce qu'on appelle l'« état civil » ont, entre autres inconvénients, celui de contribuer à abrégier la durée de la vie humaine (ce qui est d'ailleurs conforme à la marche même du cycle, surtout dans ses dernières périodes), on ne serait sans doute pas cru, et pourtant, dans certains pays, les paysans les plus ignorants savent fort bien, comme un fait d'expérience courante, que, si l'on compte trop souvent les animaux, il en meurt beaucoup plus que si l'on s'en abstient ; mais évidemment, aux yeux des modernes soi-disant « éclairés », ce ne peuvent être là que des « superstitions » !

2. On peut citer ici, comme exemples particulièrement significatifs, les projets « sionistes » en ce qui concerne les Juifs, et aussi les tentatives faites récemment pour fixer les Bohémiens dans certaines contrées de l'Europe orientale.

3. Il faut d'ailleurs rappeler à ce propos que la « Jérusalem céleste » elle-même est symboliquement une « ville », ce qui montre que, là encore, il y a lieu d'envisager, comme nous le disions plus haut, un double sens de la « solidification ».

4. On pourrait ajouter que, Caïn étant désigné comme l'aîné, l'agriculture semble avoir par là une certaine antériorité, et, en fait, Adam lui-même, dès avant la « chute », est représenté comme ayant pour fonction de « cultiver le jardin », ce qui d'ailleurs se réfère proprement à la prédominance du symbolisme végétal dans la figuration du début du cycle (d'où une « agriculture » symbolique et même initiatique, celle-là même que Saturne, chez les Latins, était dit aussi avoir enseignée aux hommes de l'« âge d'or ») ; mais, quoi qu'il en soit, nous n'avons à envisager ici que l'état symbolisé par l'opposition (qui est en même temps un complémentarisme) de Caïn et d'Abel, c'est-à-dire celui où la distinction des peuples en agriculteurs et pasteurs est déjà un fait accompli.

se référer uniquement à des cas plus ou moins tardifs d'anomalie et de dégénérescence, comme on peut en rencontrer en fait chez certains sauvages (et les peuples principalement commerçants ou industriels de l'Occident moderne ne sont d'ailleurs pas moins anormaux, quoique d'une autre façon) ¹. Chacune de ces deux catégories avait naturellement sa loi traditionnelle propre, différente de celle de l'autre, et adaptée à son genre de vie et à la nature de ses occupations ; cette différence se manifestait notamment dans les rites sacrificiels, d'où la mention spéciale qui est faite des offrandes végétales de Caïn et des offrandes animales d'Abel dans le récit de la Genèse ². Puisque nous faisons plus particulièrement appel ici au symbolisme biblique, il est bon de remarquer tout de suite, à ce propos, que la *Thorah* hébraïque se rattache proprement au type de la loi des peuples nomades : de là la façon dont est présentée l'histoire de Caïn et d'Abel, qui, au point de vue des peuples sédentaires, apparaîtrait sous un autre jour et serait susceptible d'une autre interprétation ; mais d'ailleurs, bien entendu, les aspects correspondant à ces deux points de vue sont inclus l'un et l'autre dans son sens profond, et ce n'est là en somme qu'une application du double sens des symboles, application à laquelle nous avons du reste fait une allusion partielle à propos de la « solidification », puisque cette question, comme on le verra peut-être mieux encore par la suite, se lie étroitement au symbolisme du meurtre d'Abel par Caïn. Du caractère spécial de la tradition hébraïque vient aussi la réprobation qui y est attachée à certains arts ou à certains métiers qui conviennent proprement aux sédentaires, et notamment à tout ce qui se rapporte à la construction d'habitations fixes ; du moins en fut-il effectivement ainsi jusqu'à l'époque où précisément Israël cessa d'être nomade, tout au moins pour plusieurs siècles, c'est-à-dire jusqu'au temps de David et de Salomon, et l'on sait que, pour construire le Temple de Jérusalem, il fallut encore faire appel à des ouvriers étrangers ³.

Ce sont naturellement les peuples agriculteurs qui, par là même qu'ils sont sédentaires, en viennent tôt ou tard à construire des villes ; et, en fait, il est dit que la première ville fut fondée par Caïn lui-même ; cette fondation n'a d'ailleurs lieu que bien après qu'il a été fait mention de ses occupations agricoles, ce qui montre bien qu'il y a là comme deux phases successives dans le « sédentarisme », la seconde représentant, par rapport à la première, un degré plus accentué de fixité et de « resserrement » spatial. D'une façon générale, les œuvres des peuples sédentaires sont, pourrait-on dire, des œuvres du temps : fixés dans l'espace à un domaine strictement délimité, ils développent leur activité dans une continuité temporelle qui leur apparaît comme indéfinie. Par contre, les peuples nomades et pasteurs n'édifient rien de durable, et ne travaillent pas en vue d'un avenir qui leur échappe ; mais ils ont devant eux l'espace, qui ne leur oppose aucune limitation, mais leur ouvre au contraire constamment de nouvelles possibilités. On retrouve ainsi la correspondance des principes cosmiques auxquels se rapporte, dans un autre ordre, le symbolisme de Caïn et d'Abel : le principe de compression, représenté par le temps ; le principe d'expansion, par l'espace ⁴. A vrai dire, l'un et l'autre de ces deux principes se manifestent à la fois dans le temps et dans l'espace, comme en toutes choses, et il est nécessaire d'en faire la remarque pour éviter des identifications ou des assimilations trop « simplifiées », ainsi que pour résoudre parfois certaines oppositions apparentes ; mais il n'en est pas moins certain que l'action du premier prédomine dans la condition temporelle, et celle du second dans la condition spatiale. Or le temps use l'espace, si l'on peut dire, affirmant ainsi son rôle de « dévorateur » ; et de même, au cours des âges, les sédentaires absorbent peu à peu les nomades : c'est là, comme nous l'indiquions plus haut, un sens social et historique du meurtre d'Abel par Caïn.

L'activité des nomades s'exerce-spécialement sur le règne animal, mobile comme eux ; celle des

1. Les dénominations d'*Iran* et de *Turan*, dont on a voulu faire des désignations de races, représentent en réalité respectivement les peuples sédentaires et les peuples nomades ; *Iran* ou *Airyana* vient du mot *arya* (d'où *ârya* par allongement), qui signifie « laboureur » (dérivé de la racine *ar*, qui se retrouve dans le latin *arare*, *arator*, et aussi *arvum*, « champ ») ; et l'emploi du mot *ârya* comme désignation honorifique (pour les castes supérieures) est, par suite, caractéristique de la tradition des peuples agriculteurs.

2. Sur l'importance toute particulière du sacrifice et des rites qui s'y rapportent dans les différentes formes traditionnelles, voir Frithjof Schuon, *Du sacrifice*, dans la revue *Études traditionnelles*, n° d'avril 1938, et A. K. Coomaraswamy, *Atmayajna : Self-sacrifice*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° de février 1942.

3. La fixation du peuple hébreu dépendait d'ailleurs essentiellement de l'existence même du Temple de Jérusalem ; dès que celui-ci est détruit, le nomadisme reparait sous la forme spéciale de la « dispersion ».

4. Sur cette signification cosmologique, nous renverrons aux travaux de Fabre d'Olivet.

sédentaires prend au contraire pour objets directs les deux règnes fixes, le végétal et le minéral¹. D'autre part, par la force des choses, les sédentaires en arrivent à se constituer des symboles visuels, images faites de diverses substances, mais qui, au point de vue de leur signification essentielle, se ramènent toujours plus ou moins directement au schématisme géométrique, origine et base de toute formation spatiale. Les nomades, par contre, à qui les images sont interdites comme tout ce qui tendrait à les attacher en un lieu déterminé, se constituent des symboles sonores, seuls compatibles avec leur état de continuelle migration². Mais il y a ceci de remarquable, que, parmi les facultés sensibles, la vue a un rapport direct avec l'espace, et l'ouïe avec le temps : les éléments du symbole visuel s'expriment en simultanéité, ceux du symbole sonore en succession ; il s'opère donc dans cet ordre une sorte de renversement des relations que nous avons envisagées précédemment, renversement qui est d'ailleurs nécessaire pour établir un certain équilibre entre les deux principes contraires dont nous avons parlé, et pour maintenir leurs actions respectives dans les limites compatibles avec l'existence humaine normale. Ainsi, les sédentaires créent les arts plastiques (architecture, sculpture, peinture), c'est-à-dire les arts des formes qui se déploient dans l'espace ; les nomades créent les arts phonétiques (musique, poésie), c'est-à-dire les arts des formes qui se déroulent dans le temps ; car, redisons-le encore une fois de plus à cette occasion, tout art, à ses origines, est essentiellement symbolique et rituel, et ce n'est que par une dégénérescence ultérieure, voire même très récente en réalité, qu'il perd ce caractère sacré pour devenir finalement le « jeu » purement profane auquel il se réduit chez nos contemporains³.

Voici donc où se manifeste le complémentarisme des conditions d'existence : ceux qui travaillent pour le temps sont stabilisés dans l'espace ; ceux qui errent dans l'espace se modifient sans cesse avec le temps. Et voici où apparaît l'antinomie du « sens inverse » : ceux qui vivent selon le temps, élément changeant et destructeur, se fixent et conservent ; ceux qui vivent selon l'espace, élément fixe et permanent, se dispersent et changent incessamment. Il faut qu'il en soit ainsi pour que l'existence des uns et des autres demeure possible, par l'équilibre au moins relatif qui s'établit entre les termes représentatifs des deux tendances contraires ; si l'une ou l'autre seulement de ces deux tendances compressive et expansive était en action, la fin viendrait bientôt, soit par « cristallisation », soit par « volatilisation », s'il est permis d'employer à cet égard des expressions symboliques qui doivent évoquer la « coagulation » et la « solution » alchimiques, et qui correspondent d'ailleurs effectivement, dans le monde actuel, à deux phases dont nous aurons encore à préciser dans la suite la signification respective⁴. Nous sommes ici, en effet, dans un domaine où s'affirment avec une particulière netteté toutes les conséquences des dualités cosmiques, images ou reflets plus ou moins lointains de la première dualité, celle même de l'essence et de la substance, du Ciel et de la Terre, de *Purusha* et de *Prakriti*, qui génère et régit toute manifestation.

Mais pour en revenir au symbolisme biblique, le sacrifice animal est fatal à Abel⁵, et l'offrande

1. L'utilisation des éléments minéraux comprend notamment la construction et la métallurgie ; nous aurons à revenir sur cette, dernière, dont le symbolisme biblique rapporte l'origine à Tubalcaïn, c'est-à-dire à un descendant direct de Caïn, dont le nom se retrouve même comme un des éléments entrant dans la formation du sien, ce qui indique qu'il existe entre eux un rapport particulièrement étroit.

2. La distinction de ces deux catégories fondamentales de symboles est, dans la tradition hindoue, celle du *yantra*, symbole figuré, et du *mantra*, symbole sonore ; elle entraîne naturellement une distinction correspondante dans les rites où ces éléments symboliques sont employés respectivement, bien qu'il n'y ait pas toujours une séparation aussi nette que celle qu'on peut envisager théoriquement, et que, en fait, toutes les combinaisons en proportions diverses soient ici possibles.

3. Il est à peine besoin de faire remarquer que, dans toutes les considérations exposées ici, on voit apparaître nettement le caractère corrélatif et en quelque sorte symétrique des deux conditions spatiale et temporelle envisagées sous leur aspect qualitatif.

4. C'est pourquoi le nomadisme, sous son aspect « maléfique » et dévié, exerce facilement une action « dissolvante » sur tout ce avec quoi il entre en contact ; de son côté, le sédentarisme, sous le même aspect, ne peut mener en définitive qu'aux formes les plus grossières d'un matérialisme sans issue.

5. Comme Abel a versé le sang des animaux, son sang est versé par Caïn ; il y a là comme l'expression d'une « loi de compensation », en vertu de laquelle les déséquilibres partiels, en quoi consiste au fond toute manifestation, s'intègrent dans l'équilibre total.

végétale de Caïn n'est pas agréée ¹; celui qui est béni meurt, celui qui vit est maudit. L'équilibre, de part et d'autre, est donc rompu ; comment le rétablir, sinon par des échanges tels que chacun ait sa part des productions de l'autre ? C'est ainsi que le mouvement associe le temps et l'espace, étant en quelque sorte une résultante de leur combinaison, et concilie en eux les deux tendances opposées dont il a été question tout à l'heure ²; le mouvement n'est lui-même encore qu'une série de déséquilibres, mais la somme de ceux-ci constitue l'équilibre relatif compatible avec la loi de la manifestation ou du « devenir », c'est-à-dire avec l'existence contingente elle-même. Tout échange entre les êtres soumis aux conditions temporelle et spatiale est en somme un mouvement, ou plutôt un ensemble de deux mouvements inverses et réciproques, qui s'harmonisent et se compensent l'un l'autre ; ici, l'équilibre se réalise donc directement par le fait même de cette compensation ³. Le mouvement alternatif des échanges peut d'ailleurs porter sur les trois domaines spirituel (ou intellectuel pur), psychique et corporel, en correspondance avec les « trois mondes » : échange des principes, des symboles et des offrandes, telle est, dans la véritable histoire traditionnelle de l'humanité terrestre, la triple base sur laquelle repose le mystère des pactes, des alliances et des bénédictions, c'est-à-dire, au fond, la répartition même des « influences spirituelles » en action dans notre monde ; mais nous ne pouvons insister davantage sur ces dernières considérations, qui se rapportent évidemment à un état normal dont nous sommes actuellement fort éloignés à tous égards, et dont le monde moderne comme tel n'est même proprement que la négation pure et simple ⁴.

1. Il importe de remarquer que la Bible hébraïque admet cependant la validité du sacrifice non sanglant considéré en lui-même : tel est le cas du sacrifice de Melchisédech, consistant en l'offrande essentiellement végétale du pain et du vin ; mais ceci se rapporte en réalité au rite du *Soma* védique et à la perpétuation directe de la « tradition primordiale », au-delà de la forme spécialisée de la tradition hébraïque et « abrahamique », et même, beaucoup plus loin encore, au-delà de la distinction de la loi des peuples sédentaires et de celle des peuples nomades ; et il y a là encore un rappel de l'association du symbolisme végétal avec le « Paradis terrestre », c'est-à-dire avec l'« état primordial » de notre humanité. – L'acceptation du sacrifice d'Abel et le rejet de celui de Caïn sont parfois figurés sous une forme symbolique assez curieuse : la fumée du premier s'élève verticalement vers le ciel, tandis que celle du second se répand horizontalement à la surface de la terre ; elles tracent ainsi respectivement la hauteur et la base d'un triangle représentant le domaine de la manifestation humaine.

2. Ces deux tendances se manifestent d'ailleurs encore dans le mouvement lui-même, sous les formes respectives du mouvement centripète et du mouvement centrifuge.

3. Équilibre, harmonie, justice, ne sont en réalité que trois formes ou trois aspects d'une seule et même chose ; on pourrait d'ailleurs, en un certain sens, les faire correspondre-respectivement aux trois domaines dont nous parlons ensuite, à la condition, bien entendu, de restreindre ici la justice à son sens le plus immédiat, dont la simple « honnêteté » dans les transactions commerciales représente, chez les modernes, l'expression amoindrie et dégénérée par la réduction de toutes choses au point de vue profane et à l'étroite banalité de la « vie ordinaire ».

4. L'intervention de l'autorité spirituelle en ce qui concerne la monnaie, dans les civilisations traditionnelles, se rattache immédiatement à ce dont nous venons de parler ici ; la monnaie elle-même, en effet, est en quelque sorte la représentation même de l'échange, et l'on peut comprendre par là, d'une façon plus précise, quel était le rôle effectif des symboles qu'elle portait et qui circulaient ainsi avec elle, donnant à l'échange une signification tout autre que ce qui n'en constitue que la simple « matérialité », et qui est tout ce qu'il en reste dans les conditions profanes qui régissent, dans le monde moderne, les relations des peuples comme celles des individus.

Signification de la métallurgie

Nous avons dit que les arts ou les métiers qui impliquent une activité s'exerçant sur le règne minéral appartiennent proprement aux peuples sédentaires, et que, comme tels, ils étaient interdits par la loi traditionnelle des peuples nomades, dont la loi hébraïque représente l'exemple le plus généralement connu ; il est évident, en effet, que ces arts tendent directement à la « solidification », qui, dans le monde corporel tel qu'il se présente à nous, atteint effectivement son degré le plus accentué dans le minéral lui-même. D'ailleurs, ce minéral, sous sa forme la plus commune qui est celle de la pierre, sert avant tout à la construction d'édifices stables ¹ ; une ville surtout, par l'ensemble des édifices qui la composent, apparaît en quelque sorte comme une agglomération artificielle de minéraux ; et, comme nous l'avons déjà dit, la vie dans les villes correspond à un sédentarisme encore plus complet que la vie agricole, de même que le minéral est plus fixe et plus « solide » que le végétal. Mais il y a encore autre chose ; les arts ayant pour objet le minéral comprennent aussi la métallurgie sous toutes ses formes ; or, si l'on observe que, à notre époque, le métal tend de plus en plus à se substituer à la pierre elle-même dans la construction, comme la pierre s'était autrefois substituée au bois, on est tenté de penser qu'il doit y avoir là un symptôme caractéristique d'une phase plus « avancée » dans la marche descendante du cycle ; et cela est confirmé par le fait que, d'une façon générale, le métal joue un rôle toujours grandissant dans la civilisation moderne « industrialisée » et « mécanisée », et cela aussi bien au point de vue destructif, si l'on peut dire, qu'au point de vue constructif, car la consommation de métal qu'entraînent les guerres contemporaines est véritablement prodigieuse.

Cette remarque s'accorde d'ailleurs avec une particularité qu'on rencontre dans la tradition hébraïque : dès le début, quand l'emploi des pierres était permis dans certains cas tels que la construction d'un autel, il était néanmoins spécifié que ces pierres devaient être « entières » et « non touchées par le fer » ² ; d'après les termes mêmes de ce passage, l'insistance porte moins sur le fait de ne pas travailler la pierre que sur celui de ne pas y employer le métal ; l'interdiction concernant le métal était donc plus rigoureuse, surtout pour tout ce qui était destiné à un usage plus spécialement rituel ³. Il subsista même des traces de cette interdiction quand Israël eut cessé d'être nomade et construisit ou fit construire des édifices stables : quand on bâtit le Temple de Jérusalem, « les pierres furent amenées toutes telles qu'elles devaient être, de sorte que, en bâtissant la maison, on n'entendît ni marteau, ni hache, ni aucun outil de fer » ⁴. Ce fait n'a d'ailleurs en réalité rien d'exceptionnel, et on pourrait trouver, en ce sens, une foule d'indices concordants : ainsi, dans bien des pays, une sorte d'exclusion partielle de la communauté, ou tout au moins de « mise à l'écart », a existé et existe même encore contre les ouvriers travaillant les métaux, surtout les forgerons, dont le métier s'associe du reste souvent avec la pratique d'une magie inférieure et dangereuse, dégénérée finalement, dans la plupart des cas, en sorcellerie pure et simple. Pourtant, d'un autre côté, la métallurgie, dans certaines formes traditionnelles, a été au contraire particulièrement exaltée et a même servi de base à des organisations initiatiques fort importantes ; nous nous contenterons de citer à cet égard l'exemple des Mystères kabiriques, sans pouvoir d'ailleurs insister ici sur ce sujet très complexe et qui nous entraînerait beaucoup trop loin ; ce qu'il faut en retenir pour le moment, c'est que la métallurgie a à la fois un aspect « sacré » et un aspect « exécré », et, au fond, ces deux aspects procèdent d'un double symbolisme inhérent aux métaux eux-mêmes.

Pour comprendre ceci, il faut avant tout se souvenir que les métaux, en raison de leurs correspondances astrales, sont en quelque sorte les « planètes du monde inférieur » ; ils doivent

1. Il est vrai que, chez beaucoup de peuples, les constructions des époques les plus anciennes étaient en bois, mais évidemment, de tels édifices n'étaient ni aussi durables, ni par conséquent aussi fixes, que des édifices en pierre ; l'emploi du minerai dans la construction implique donc en tout cas un plus grand degré de « solidité » dans tous les sens de ce mot.

2. *Deutéronome*, XXVII, 5-6.

3. De là aussi l'emploi persistant des couteaux de pierre pour le rite de la circoncision.

4. *I Rois*, VI, 7. – Le Temple de Jérusalem contenait cependant une grande quantité d'objets métalliques, mais l'usage de ceux-ci se rapporte à l'autre aspect du symbolisme des métaux, qui est en effet double comme nous le dirons tout à l'heure ; il semble d'ailleurs que l'interdiction ait fini par être en quelque sorte « localisée » principalement sur l'emploi du fer, qui est précisément, de tous les métaux, celui dont le rôle est le plus important à l'époque moderne.

donc naturellement avoir, comme les planètes elles-mêmes dont ils reçoivent et condensent pour ainsi dire les influences dans le milieu terrestre, un aspect « bénéfique » et un aspect « maléfique »¹. De plus, puisqu'il s'agit en somme d'un reflet inférieur, ce que représente nettement la situation même des mines métalliques à l'intérieur de la terre, le côté « maléfique » doit facilement devenir prédominant ; il ne faut pas oublier que, au point de vue traditionnel, les métaux et la métallurgie sont en relation directe avec le « feu souterrain », dont l'idée s'associe sous bien des rapports à celle du « monde infernal »². Bien entendu, les influences métalliques, si on les prend par le côté « bénéfique » en les utilisant d'une façon vraiment « rituelle » au sens le plus complet de ce mot, sont susceptibles d'être « transmues » et « sublimées », et elles peuvent même d'autant mieux devenir alors un « support » spirituel que ce qui est au niveau le plus bas correspond, par analogie inverse, à ce qui est au niveau le plus élevé ; tout le symbolisme minéral de l'alchimie est en définitive fondé là-dessus, aussi bien que celui des anciennes initiations kabiriques³. Par contre, quand il ne s'agit que d'un usage profane des métaux, et étant donné que le point de vue profane lui-même a nécessairement pour effet de couper toute communication avec les principes supérieurs, il n'y a plus guère que le côté « maléfique » des influences correspondantes qui puisse agir effectivement, et qui se développera d'ailleurs d'autant plus qu'il se trouvera ainsi isolé de tout ce qui pourrait le restreindre et lui faire équilibre ; et ce cas d'un usage exclusivement profane est évidemment celui qui, dans le monde moderne, se réalise dans toute son ampleur.⁴

Nous nous sommes surtout placé jusqu'ici au point de vue de la « solidification » du monde, qui est d'ailleurs celui qui aboutit proprement au « règne de la quantité », dont l'usage actuel des métaux n'est encore qu'un aspect ; ce point de vue est, en fait, celui qui s'est manifesté en toutes choses de la façon la plus apparente jusqu'au point où le monde en est arrivé présentement. Mais les choses peuvent aller plus loin encore, et les métaux, du fait des influences subtiles qui y sont attachées, peuvent aussi jouer un rôle dans une phase ultérieure tendant plus immédiatement vers la dissolution finale ; assurément, ces influences subtiles, dans tout le cours de la période qu'on peut qualifier de matérialiste, sont en quelque sorte passées à l'état latent, comme tout ce qui est en dehors de l'ordre corporel pur et simple ; mais cela ne veut point dire qu'elles aient cessé d'exister, ni même qu'elles aient cessé entièrement d'agir, quoique d'une façon dissimulée, dont le côté « satanique » qui existe dans le « machinisme » lui-même, surtout (mais non pas uniquement) dans ses applications destructives, n'est en somme qu'une manifestation, quoique les matérialistes soient naturellement incapables d'en rien soupçonner. Ces mêmes influences peuvent donc n'attendre qu'une occasion favorable pour affirmer leur action plus ouvertement, et, naturellement, toujours dans le même sens « maléfique », puisque, pour ce qui est des influences d'ordre « bénéfique », ce monde leur a été pour ainsi dire fermé par l'attitude profane de l'humanité moderne ; or cette occasion peut même n'être plus très éloignée, car l'instabilité qui va actuellement en croissant dans tous les domaines montre bien que le point correspondant à la plus grande prédominance effective de la « solidité » et de la « matérialité » a été déjà dépassé.

1. Dans la tradition zoroastrienne, il semble que les planètes soient envisagées presque exclusivement comme « maléfiques » ; ceci peut résulter d'un point de vue particulier à cette tradition, mais d'ailleurs ce qui est connu comme subsistant actuellement de celle-ci n'en représente que des fragments trop mutilés pour qu'il soit possible de se prononcer exactement sur des questions de ce genre.

2. En ce qui concerne cette relation avec le « feu souterrain », la ressemblance manifeste du nom de Vulcain avec celui du Tubalcaïn biblique est particulièrement significative ; tous deux sont d'ailleurs représentés également comme des forgerons ; et, précisément au sujet des forgerons, nous ajouterons que cette association avec le « monde infernal » explique suffisamment ce que nous disions plus haut sur le côté « sinistre » de leur métier. – Les Kabires, d'autre part, tout en étant aussi des forgerons, avaient un double aspect terrestre et céleste, les mettant en rapport à la fois avec les métaux et avec les planètes correspondantes.

3. Il convient de dire que l'alchimie proprement dite s'arrêtait au « monde intermédiaire » et s'en tenait au point de vue qu'on peut appeler « cosmologique » ; mais son symbolisme n'en était pas moins susceptible d'une transposition lui donnant une valeur véritablement spirituelle et initiatique.

4. Le cas de la monnaie, telle qu'elle est actuellement, peut encore servir ici d'exemple caractéristique : dépouillée de tout ce qui pouvait, dans des civilisations traditionnelles, en faire comme un véhicule d'« influences spirituelles », non seulement elle est réduite à n'être plus, en elle-même, qu'un simple signe « matériel » et quantitatif, mais encore elle ne peut plus jouer qu'un rôle véritablement néfaste et « satanique », qu'il n'est que trop facile de constater effectivement à notre époque.

On comprendra peut-être mieux ce que nous venons de dire si l'on remarque que les métaux, suivant le symbolisme traditionnel, sont en relation non seulement avec le « feu souterrain » comme nous l'avons indiqué, mais encore avec les « trésors cachés », tout cela étant d'ailleurs assez étroitement connexe, pour des raisons que nous ne pouvons songer à développer davantage en ce moment, mais qui peuvent notamment aider à l'explication de la façon dont des interventions humaines sont susceptibles de provoquer ou plus exactement de « déclencher » certains cataclysmes naturels. Quoi qu'il en soit, toutes les « légendes » (pour parler le langage actuel) qui se rapportent à ces « trésors » montrent clairement que leurs « gardiens », c'est-à-dire précisément les influences subtiles qui y sont attachées, sont des « entités » psychiques qu'il est fort dangereux d'approcher sans posséder les « qualifications » requises et sans prendre les précautions voulues ; mais, en fait, quelles précautions des modernes, qui sont complètement ignorants de ces choses, pourraient-ils bien prendre à cet égard ? Ils sont trop évidemment dépourvus de toute « qualification », ainsi que de tout moyen d'action dans ce domaine, qui leur échappe en conséquence de l'attitude même qu'ils ont prise vis-à-vis de toutes choses ; il est vrai qu'ils se vantent constamment de « dompter les forces de la nature », mais ils sont certes bien loin de se douter que, derrière ces forces mêmes, qu'ils envisagent en un sens exclusivement corporel, il y a quelque chose d'un autre ordre, dont elles ne sont réellement que le véhicule et comme l'apparence extérieure ; et c'est cela qui pourrait bien quelque jour se révolter et se retourner finalement contre ceux qui l'ont méconnu.

A ce propos, nous ajouterons incidemment une autre remarque qui ne semblera peut-être que singulière ou curieuse, mais que nous aurons l'occasion de retrouver par la suite : les « gardiens des trésors cachés », qui sont en même temps les forgerons travaillant dans le « feu souterrain », sont, dans les « légendes », représentés à la fois, et suivant les cas, comme des géants et comme des nains. Quelque chose de semblable existait aussi pour les Kabires, ce qui indique que tout ce symbolisme est encore susceptible de recevoir une application se référant à un ordre supérieur ; mais, si l'on s'en tient au point de vue où, du fait des conditions mêmes de notre époque, nous devons nous placer présentement, on ne peut en voir que la face en quelque sorte « infernale », c'est-à-dire qu'il n'y a là, dans ces conditions, qu'une expression d'influences appartenant au côté inférieur et « ténébreux » de ce qu'on peut appeler le « psychisme cosmique » ; et, comme nous le verrons mieux en poursuivant notre étude, ce sont effectivement les influences de cette sorte qui, sous leurs formes multiples, menacent aujourd'hui la « solidité » du monde.

Pour compléter cet aperçu, nous noterons encore, comme se rapportant évidemment au côté « maléfique » de l'influence des métaux, l'interdiction fréquente de porter sur soi des objets métalliques pendant l'accomplissement de certains rites, soit dans le cas de rites exotériques ¹, soit dans celui de rites proprement initiatiques ². Sans doute, toutes les prescriptions de ce genre ont avant tout un caractère symbolique, et c'est même ce qui en fait la valeur profonde ; mais ce dont il faut bien se rendre compte, c'est que le véritable symbolisme traditionnel (qu'on doit bien se garder de confondre avec les contrefaçons et les fausses interprétations auxquelles les modernes appliquent parfois abusivement le même nom) ³ a toujours une portée effective, et que ses applications rituelles, en particulier, ont des effets parfaitement réels, bien que les facultés étroitement limitées de l'homme moderne ne puissent généralement les percevoir. Il ne s'agit point là de choses vaguement « idéales », mais, bien au contraire, de choses dont la réalité se manifeste parfois d'une façon en

1. Cette interdiction existe notamment, du moins en principe, pour les rites islamiques du pèlerinage, bien que, en fait, elle ne soit plus rigoureusement observée aujourd'hui ; de plus, celui qui a accompli entièrement ces rites, y compris ce qui en constitue le côté le plus « intérieur », doit s'abstenir désormais de tout travail où le feu est mis en œuvre, ce qui exclut en particulier les forgerons et autres métallurgistes.

2. Dans les initiations occidentales, ceci se traduit, dans la préparation rituelle du récipiendaire, par ce qui est désigné comme le « dépouillement des métaux ». On pourrait dire que, dans un cas comme celui-là, les métaux, outre qu'ils peuvent nuire effectivement à la transmission des « influences spirituelles », sont pris comme représentant en quelque sorte ce que la Kabbale hébraïque appelle les « écorces » ou les « coquilles » (*qlippoth*), c'est-à-dire ce qu'il y a de plus inférieur dans le domaine subtil, constituant, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les « bas-fonds » infra-corporels de notre monde.

3. Ainsi, les « historiens des religions », dans la première moitié du XIX^e siècle, avaient inventé quelque chose à quoi ils avaient donné le nom de « symbolique », et qui était un système d'interprétation n'ayant avec le vrai symbolisme que des rapports extrêmement lointains ; quant aux abus simplement « littéraires » du mot « symbolisme », il est évident qu'il ne vaut même pas la peine d'en parler.

quelque sorte « tangible » ; s'il en était autrement, comment pourrait-on expliquer, par exemple, le fait qu'il y a des hommes qui, dans certains états spirituels, ne peuvent souffrir le moindre contact même indirect des métaux, et cela même si ce contact a été opéré à leur insu et dans des conditions telles qu'il leur soit impossible de s'en apercevoir par le moyen de leurs sens corporels, ce qui exclut forcément l'explication psychologique et « simpliste » par l'« autosuggestion »¹ ? Si nous ajoutons que ce contact peut aller, en pareil cas, jusqu'à produire extérieurement les effets physiologiques d'une véritable brûlure, on conviendra que de tels faits devraient donner à réfléchir si les modernes en étaient encore capables ; mais l'attitude profane et matérialiste et le parti pris qui en résulte les ont plongés dans un incurable aveuglement.

1. Nous pouvons citer ici, comme exemple connu, le cas de Shrî Râmakrishna.

Le temps changé en espace

Comme nous l'avons dit précédemment, le temps use en quelque sorte l'espace, par un effet de la puissance de contraction qu'il représente et qui tend à réduire de plus en plus l'expansion spatiale à laquelle elle s'oppose ; mais, dans cette action contre le principe antagoniste, le temps lui-même se déroule avec une vitesse toujours croissante, car, loin d'être homogène comme le supposent ceux qui ne l'envisagent qu'au seul point de vue quantitatif, il est au contraire « qualifié » d'une façon différente à chaque instant par les conditions cycliques de la manifestation à laquelle il appartient. Cette accélération devient plus apparente que jamais à notre époque, parce qu'elle s'exagère dans les dernières périodes du cycle, mais, en fait, elle existe constamment du commencement à la fin de celui-ci ; on pourrait donc dire que le temps ne contracte pas seulement l'espace, mais qu'il se contracte aussi lui-même progressivement ; cette contraction s'exprime par la proportion décroissante des quatre *Yugas*, avec tout ce qu'elle implique, y compris la diminution correspondant de la durée de la vie humaine. On dit parfois, sans doute sans en comprendre la véritable raison, qu'aujourd'hui les hommes vivent plus vite qu'autrefois, et cela est littéralement vrai ; la hâte caractéristique que les modernes apportent en toutes choses n'est d'ailleurs, au fond, que la conséquence de l'impression qu'ils en éprouvent confusément.

À son degré le plus extrême, la contraction du temps aboutirait à le réduire finalement à un instant unique, et alors la durée aurait véritablement cessé d'exister, car il est évident que, dans l'instant, il ne peut plus y avoir aucune succession. C'est ainsi que « le temps dévorateur finit par se dévorer lui-même », de sorte que, à la « fin du monde », c'est-à-dire à la limite même de la manifestation cyclique, « il n'y a plus de temps » ; et c'est aussi pourquoi l'on dit que « la mort est le dernier être qui mourra », car, là où il n'y a plus de succession d'aucune sorte, il n'y a plus de mort possible¹. Dès lors que la succession est arrêtée, ou que, en termes symboliques, « la roue a cessé de tourner », tout ce qui existe ne peut être qu'en parfaite simultanéité ; la succession se trouve donc en quelque sorte transmuée en simultanéité, ce qu'on peut encore exprimer en disant que « le temps s'est changé en espace »². Ainsi, un « retournement » s'opère en dernier lieu contre le temps et au profit de l'espace : au moment même où le temps semblait achever de dévorer l'espace, c'est au contraire l'espace qui absorbe le temps ; et c'est là, pourrait-on dire en se référant au sens cosmologique du symbolisme biblique, la revanche finale d'Abel sur Caïn.

Une sorte de « préfiguration » de cette absorption du temps par l'espace, assurément fort inconsciente chez ses auteurs, se trouve dans les récentes théories physico-mathématiques qui traitent le complexe « espace-temps » comme constituant un ensemble unique et indivisible ; on donne d'ailleurs le plus souvent de ces théories une interprétation inexacte, en disant qu'elles considèrent le temps comme une « quatrième dimension » de l'espace. Il serait plus juste de dire qu'elles regardent le temps comme comparable à une « quatrième dimension », en ce sens que, dans les équations du mouvement, il joue le rôle d'une quatrième coordonnée s'adjoignant aux trois coordonnées qui représentent les trois dimensions de l'espace ; il est d'ailleurs bon de remarquer que ceci correspond à la représentation géométrique du temps sous une forme rectiligne, dont nous avons signalé précédemment l'insuffisance, et il ne peut pas en être autrement, en raison du caractère purement quantitatif des théories dont il s'agit. Mais ce que nous venons de dire, tout en rectifiant jusqu'à un certain point l'interprétation « vulgarisée », est pourtant encore inexact : en réalité, ce qui joue le rôle d'une quatrième coordonnée n'est pas le temps mais ce que les mathématiciens

1. Comme *Yama* est désigné d'autre part dans la tradition hindoue comme le « premier mort », et comme il est assimilé à la « Mort » elle-même (*Mrityu*), ou, si l'on préfère employer le langage de la tradition islamique, à l'« Ange de la Mort », on voit que, ici comme sous beaucoup d'autres rapports, le « premier » et le « dernier » se rejoignent et s'identifient en quelque sorte dans la correspondance des deux extrémités du cycle.

2. Wagner a écrit dans *Parsifal* : « Ici, le temps se change en espace », et cela en relation avec Montsalvat qui représente le « centre du monde » (nous reviendrons sur ce point un peu plus loin) ; il est d'ailleurs peu probable qu'il en ait vraiment compris le sens profond, car il ne semble guère mériter la réputation d'« ésotériste » que certains lui ont faite ; tout ce qui se trouve de réellement ésotérique dans ses œuvres appartient en propre aux « légendes » qu'il a utilisées, et dont il n'a fait trop souvent qu'amoindrir le sens.

appellent le « temps imaginaire »¹; et cette expression, qui n'est en elle-même qu'une singularité de langage provenant de l'emploi d'une notation toute « conventionnelle », prend ici une signification assez inattendue. En effet, dire que le temps doit devenir « imaginaire » pour être assimilable à une « quatrième dimension » de l'espace, ce n'est pas autre chose, au fond, que de dire qu'il faut pour cela qu'il cesse d'exister réellement comme tel, c'est-à-dire que la transmutation du temps en espace n'est proprement réalisable qu'à la « fin du monde »².

On pourrait conclure de là qu'il est parfaitement inutile de chercher ce que peut être une « quatrième dimension » de l'espace dans les conditions du monde actuel, ce qui a tout au moins l'avantage de couper court à toutes les divagations « néo-spiritualistes » dont nous avons dit quelques mots plus haut ; mais faut-il aussi en conclure que l'absorption du temps par l'espace doit se traduire effectivement par l'adjonction à celui-ci d'une dimension supplémentaire, ou n'est-ce là encore qu'une « façon de parler » ? Tout ce qu'il est possible de dire à cet égard, c'est que, la tendance expansive de l'espace n'étant plus contrariée et restreinte par l'action de la tendance compressive du temps, l'espace doit naturellement en recevoir, d'une façon ou d'une autre, une dilatation portant en quelque sorte son indéfinité à une puissance supérieure³ ; mais il va de soi qu'il s'agit là de quelque chose qui ne saurait être représenté par aucune image empruntée au domaine corporel. En effet, le temps étant une des conditions déterminantes de l'existence corporelle, il est évident que, dès qu'il est supprimé, on est par là même hors de ce monde ; on est alors dans ce que nous avons appelé ailleurs un « prolongement » extra-corporel de ce même état d'existence individuelle dont le monde corporel ne représente qu'une simple modalité ; et cela montre d'ailleurs que la fin de ce monde corporel n'est nullement la fin de cet état envisagé dans son intégralité. Il faut même aller plus loin : la fin d'un cycle tel que celui de l'humanité actuelle n'est véritablement la fin du monde corporel lui-même qu'en un certain sens relatif, et seulement par rapport aux possibilités qui, étant incluses dans ce cycle, ont alors achevé leur développement en mode corporel ; mais, en réalité, le monde corporel n'est pas anéanti, mais « transmué », et il reçoit aussitôt une nouvelle existence, puisque, au-delà du « point d'arrêt » correspondant à cet instant unique où le temps n'est plus, « la roue recommence à tourner » pour le parcours d'un autre cycle.

Une autre conséquence importante à tirer de ces considérations, c'est que la fin du cycle est « intemporelle » aussi bien que son commencement, ce qui est d'ailleurs exigé par la rigoureuse correspondance analogique qui existe entre ces deux termes extrêmes ; et c'est ainsi que cette fin est effectivement, pour l'humanité de ce cycle, la restauration de l'« état primordial », ce qu'indique d'autre part la relation symbolique de la « Jérusalem céleste » avec le « Paradis terrestre ». C'est aussi le retour au « centre du monde », qui est manifesté extérieurement, aux deux extrémités du cycle, sous les formes respectives du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste », avec l'arbre « axial » s'élevant également au milieu de l'un et de l'autre ; dans tout l'intervalle, c'est-à-dire dans le parcours même du cycle, ce centre est au contraire caché, et il l'est même de plus en plus, parce que l'humanité est allée en s'en éloignant graduellement, ce qui est, au fond, le véritable sens de la « chute ». Cet éloignement n'est d'ailleurs qu'une autre représentation de la marche descendante du cycle, car le centre d'un état tel que le nôtre, étant le point de communication directe avec les états supérieurs, est en même temps le pôle essentiel de l'existence dans cet état ; aller de l'essence vers la substance, c'est donc aller du centre vers la circonférence, de l'intérieur vers l'extérieur, et aussi, comme la représentation géométrique le montre clairement dans ce cas, de l'unité vers la

1. En d'autres termes, les trois coordonnées d'espace étant x, y, z , la quatrième coordonnée est, non pas t qui désigne le temps, mais l'expression $t\sqrt{-1}$.

2. Il est à remarquer que, si l'on parle communément de la « fin du monde » comme étant la fin « du temps », on n'en parle jamais comme de la « fin de l'espace » ; cette observation, qui pourrait sembler insignifiante à ceux qui ne voient les choses que superficiellement, n'en est pas moins très significative en réalité.

3. Sur les puissances successives de l'indéfini, voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XII.

multiplicité ¹.

Le *Pardes*, en tant que « centre du monde », est, suivant le sens premier de son équivalent sanscrit *paradêsha*, la « région suprême » ; mais il est aussi, suivant une acception secondaire du même mot, la « région lointaine », depuis que, par la marche du processus cyclique, il est devenu effectivement inaccessible à l'humanité ordinaire. Il est en effet, en apparence tout au moins, ce qu'il y a de plus éloigné, étant situé à la « fin du monde » au double sens spatial (le sommet de la montagne du « Paradis terrestre » touchant à la sphère lunaire) et temporel (la « Jérusalem céleste » descendant sur la terre à la fin du cycle) ; cependant, il est toujours, en réalité, ce qu'il y a de plus proche, puisqu'il n'a jamais cessé d'être au centre de toutes choses ², et ceci marque le rapport inverse du point de vue « extérieur » et du point de vue « intérieur ». Seulement, pour que cette proximité puisse être réalisée en fait, il faut nécessairement que la condition temporelle soit supprimée, puisque c'est le déroulement même du temps, conformément aux lois de la manifestation, qui a amené l'éloignement apparent, et que d'ailleurs le temps, par la définition même de la succession, ne peut pas remonter son cours ; l'affranchissement de cette condition est toujours possible pour certains êtres en particulier, mais, pour ce qui est de l'humanité (ou plus exactement d'une humanité) prise dans son ensemble, il implique évidemment que celle-ci a entièrement parcouru le cycle de sa manifestation corporelle, et ce n'est qu'alors qu'elle peut, avec tout l'ensemble du milieu terrestre qui dépend d'elle et participe à la même marche cyclique, être réintégrée véritablement dans l'« état primordial » ou, ce qui est la même chose, au « centre du monde ». C'est dans ce centre que « le temps se change en espace », parce que c'est là qu'est le reflet direct, dans notre état d'existence, de l'éternité principielle, ce qui exclut toute succession ; aussi la mort ne peut-elle y atteindre, et c'est donc proprement aussi le « séjour d'immortalité » ³; toutes choses y apparaissent en parfaite simultanéité dans un immuable présent, par le pouvoir du « troisième œil », avec lequel l'homme a recouvré le « sens de l'éternité » ⁴.

1. On peut encore déduire de là une autre signification du « renversement des pôles », puisque la marche du monde manifesté vers son pôle substantiel aboutit finalement à un « retournement » qui le ramène, par une « transmutation » instantanée, à son pôle essentiel ; ajoutons que, en raison de cette instantanéité, il ne peut y avoir, contrairement à certaines conceptions erronées du mouvement cyclique, aucune « remontée » d'ordre extérieur succédant à la « descente », la marche de la manifestation comme telle étant toujours descendante du commencement à la fin.

2. C'est le « *Regnum Dei intra vos est* » de l'Évangile.

3. Sur le « séjour d'immortalité » et sa correspondance dans l'être humain, voir *Le Roi du Monde*, pp. 87-89.

4. Sur le symbolisme du « troisième œil », voir *L'homme et son devenir selon le Védânta*, p. 203, et *Le Roi du Monde*, pp. 52-53.

Vers la dissolution

Après avoir envisagé la fin même du cycle, il nous faut maintenant revenir en arrière, en quelque sorte, pour examiner plus complètement ce qui, dans les conditions de l'époque actuelle, peut contribuer effectivement à mener l'humanité et le monde vers cette fin ; et, à cet égard, nous devons distinguer deux tendances qui s'expriment par des termes en apparence antinomiques : d'une part, la tendance vers ce que nous avons appelé la « solidification » du monde, dont nous avons surtout parlé jusqu'ici, et, d'autre part, la tendance vers sa dissolution, dont il nous reste encore à préciser l'action, car il ne faut pas oublier que toute fin se présente forcément, en définitive, comme une dissolution du manifesté comme tel. On peut d'ailleurs remarquer que, dès maintenant, la seconde de ces deux tendances semble commencer à devenir prédominante ; en effet, tout d'abord, le matérialisme proprement dit, qui correspond évidemment à la « solidification » sous sa forme la plus grossière (on pourrait presque dire à la « pétrification », par analogie avec ce que le minéral représente sous ce rapport), a déjà perdu beaucoup de terrain, du moins dans le domaine des théories scientifiques et philosophiques, sinon encore dans celui de la mentalité commune ; et cela est tellement vrai que, comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion même de la « matière », dans ces théories, a commencé à s'évanouir et à se dissoudre. D'autre part, et corrélativement à ce changement, l'illusion de sécurité qui régnait au temps où le matérialisme avait atteint son maximum d'influence, et qui alors était en quelque sorte inséparable de l'idée qu'on se faisait de la « vie ordinaire », s'est en grande partie dissipée du fait même des événements et de la vitesse croissante avec laquelle ils se déroulent, si bien qu'aujourd'hui l'impression dominante est, au contraire, celle d'une instabilité qui s'étend à tous les domaines ; et, comme la « solidité » implique nécessairement la stabilité, cela montre bien encore que le point de plus grande « solidité » effective, dans les possibilités de notre monde, a été non seulement atteint, mais déjà dépassé, et que, par conséquent, c'est proprement vers la dissolution que ce monde s'achemine désormais.

L'accélération même du temps, en s'exagérant sans cesse et en rendant les changements toujours plus rapides, semble aller d'elle-même vers cette dissolution, et, à cet égard, on ne peut pas dire que la direction générale des événements ait été modifiée, car le mouvement du cycle continue bien à suivre sa même marche descendante. D'ailleurs, les théories physiques auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, tout en changeant aussi de plus en plus rapidement comme tout le reste, ne font que prendre un caractère de plus en plus exclusivement quantitatif, allant jusqu'à revêtir entièrement l'apparence de théories purement mathématiques, ce qui d'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué, les éloigne toujours davantage de la réalité sensible qu'elles prétendent expliquer, pour les entraîner dans un domaine qui ne peut se situer qu'au-dessous de cette réalité, suivant ce que nous avons dit en parlant de la quantité pure. Le « solide », du reste, même à son maximum concevable de densité et d'impénétrabilité, ne correspond nullement à la quantité pure, et il a toujours au moins un minimum d'éléments qualitatifs ; il est d'ailleurs quelque chose de corporel par définition, et même, en un sens, ce qu'il y a de plus corporel ; or la « corporéité » implique que l'espace, si « comprimé » qu'il puisse être dans la condition du « solide », lui est cependant nécessairement inhérent, et l'espace, rappelons-le encore, ne saurait aucunement être assimilé à la quantité pure. Si même, en se plaçant, momentanément au point de vue de la science moderne, on voulait, d'une part, réduire la « corporéité » à l'étendue comme le faisait Descartes, et, d'autre part, ne considérer l'espace lui-même que comme un simple mode de la quantité, il resterait encore ceci, qu'on serait toujours dans le domaine de la quantité continue ; si l'on passe à celui de la quantité discontinue, c'est-à-dire du nombre, qui seul peut être regardé comme représentant la quantité pure, il est évident que, en raison même de cette discontinuité, on n'a plus aucunement affaire au « solide » ni à quoi que ce soit de corporel.

Il y a donc, dans la réduction graduelle de toutes choses au quantitatif, un point à partir duquel cette réduction ne tend plus à la « solidification », et ce point est en somme celui où l'on en arrive à vouloir ramener la quantité continue elle-même à la quantité discontinue ; les corps ne peuvent plus alors subsister comme tels, et ils se résolvent en une sorte de poussière « atomique » sans consistance ; on pourrait donc, à cet égard, parler d'une véritable « pulvérisation » du monde, ce qui

est évidemment une des formes possibles de la dissolution cyclique ¹. Cependant, si cette dissolution peut être envisagée ainsi à un certain point de vue, elle apparaît aussi, à un autre point de vue, et suivant une expression que nous avons déjà employée précédemment, comme une « volatilisation » : la « pulvérisation », si complète qu'on la suppose, laisse toujours des « résidus », fussent-ils véritablement impalpables ; d'un autre côté, la fin du cycle, pour être pleinement effective, implique que tout ce qui est inclus dans ce cycle disparaît entièrement en tant que manifestation ; mais ces deux façons différentes de concevoir les choses représentent l'une et l'autre une certaine partie de la vérité. En effet, tandis que les résultats positifs de la manifestation cyclique sont « cristallisés » pour être ensuite « transmués » en germes des possibilités du cycle futur, ce qui constitue l'aboutissement de la « solidification » sous son aspect « bénéfique » (impliquant essentiellement la « sublimation » qui coïncide avec le « retournement » final), ce qui ne peut être utilisé ainsi, c'est-à-dire en somme tout ce qui ne constitue que des résultats négatifs de cette même manifestation, est « précipité » sous la forme d'un *caput mortuum*, au sens alchimique de ce terme, dans les « prolongements » les plus inférieurs de notre état d'existence, ou dans cette partie du domaine subtil qu'on peut véritablement qualifier d'« infra-corporelle » ² ; mais, dans les deux cas, on est également passé dans des modalités extra-corporelles, supérieures pour l'un et inférieures pour l'autre, de sorte qu'on peut dire, en définitive, que la manifestation corporelle elle-même, en ce qui concerne le cycle dont il s'agit, s'est réellement évanouie ou « volatilisée » entièrement. On voit que, en tout cela et jusqu'au bout, il faut toujours considérer les deux termes qui correspondent à ce que l'hermétisme désigne respectivement comme « coagulation » et « solution », et cela des deux côtés à la fois : du côté « bénéfique », on a ainsi la « cristallisation » et la « sublimation » ; du côté « maléfique » on a la « précipitation » et le retour final à l'indistinction du « chaos » ³.

Maintenant, nous devons nous poser cette question : pour arriver effectivement à la dissolution, suffit-il que le mouvement par lequel le « règne de la quantité » s'affirme et s'intensifie de plus en plus soit en quelque sorte laissé à lui-même et se poursuive purement et simplement jusqu'à son terme extrême ? La vérité est que cette possibilité, que nous avons d'ailleurs envisagée en partant de la considération des conceptions actuelles des physiciens et de la signification qu'elles comportent en quelque sorte inconsciemment (car il est évident que les « savants » modernes ne savent aucunement où ils vont), répond plutôt à une vue théorique des choses, vue « unilatérale » qui ne représente que d'une façon très partielle ce qui doit avoir lieu réellement ; en fait, pour délier les « nœuds » résultant de la « solidification » qui s'est poursuivie jusqu'ici (et nous « employons intentionnellement ici ce mot de « nœuds », qui évoque les effets d'un certain genre de « coagulation », relevant surtout de l'ordre magique), il faut l'intervention, plus directement efficace à cet égard, de quelque chose qui n'appartient plus à ce domaine, somme toute fort restreint, auquel se réfère proprement le « règne de la quantité ». Il est facile de comprendre, par ce que nous avons déjà indiqué occasionnellement, qu'il s'agit là de l'action de certaines influences d'ordre subtil, action qui a d'ailleurs commencé depuis longtemps à s'exercer dans le monde moderne, quoique d'une façon assez peu apparente tout d'abord, et qui même a toujours coexisté avec le matérialisme depuis le moment même où celui-ci s'est constitué sous une forme nettement définie, ainsi que nous l'avons vu à propos du magnétisme et du spiritisme, en parlant des emprunts que ceux-ci ont faits à la « mythologie » scientifique de l'époque où ils ont pris naissance. Comme nous le disions aussi précédemment, s'il est vrai que l'emprise du matérialisme diminue, il ne convient pourtant guère de s'en féliciter, car, la « descente » cyclique n'étant pas encore achevée, les « fissures » auxquelles nous faisons alors allusion, et sur la nature desquelles nous allons avoir bientôt à revenir, ne peuvent se produire que par le bas ; autrement dit, ce qui « interfère » par là avec le monde sensible ne peut être rien d'autre que le « psychisme

1. « *Solvat sæclum in favilla* », dit textuellement la liturgie catholique, qui invoque à la fois, à ce propos, le témoignage de David et celui de la Sibylle, ce qui est d'ailleurs, au fond, une façon d'affirmer l'accord unanime des différentes traditions.

2. C'est ce que la Kabbale hébraïque, ainsi que nous l'avons déjà dit, désigne comme le « monde des écorces » (ôlam *qliphoth*) ; c'est là que tombent les « anciens rois d'Edom », en tant qu'ils représentent les « résidus » inutilisables des *Manvantaras* écoulés.

3. Il doit être clair que les deux côtés que nous appelons ici « bénéfique » et « maléfique » répondent exactement à ceux de la « droite » et de la « gauche » où sont rangés respectivement les « élus » et les « damnés » dans le « Jugement dernier », c'est-à-dire précisément, au fond, dans la « discrimination » finale des résultats de la manifestation cyclique.

cosmique » inférieur, dans ce qu'il a de plus destructif et de plus « désagrégeant », et il est d'ailleurs évident qu'il n'y a que les influences de cette sorte qui soient vraiment aptes à agir en vue de la dissolution ; dès lors, il n'est pas difficile de se rendre compte que tout ce qui tend à favoriser et à étendre ces « interférences » ne correspond, consciemment ou inconsciemment, qu'à une nouvelle phase de la déviation dont le matérialisme représentait en réalité un stade moins « avancé », quelles que puissent être les apparences extérieures, qui sont souvent fort trompeuses.

Nous devons en effet remarquer à ce propos que des « traditionalistes » mal avisés ¹ se réjouissent inconsidérément de voir la science moderne, dans ses différentes branches, sortir quelque peu des limites étroites où ses conceptions s'enfermaient jusqu'ici, et prendre une attitude moins grossièrement matérialiste que celle qu'elle avait au siècle dernier ; ils s'imaginent même volontiers que, d'une certaine façon, la science profane finira par rejoindre ainsi la science traditionnelle (qu'ils ne connaissent guère et dont ils se font une idée singulièrement inexacte, basée surtout sur certaines déformations et « contrefaçons » modernes), ce qui, pour des raisons de principe sur lesquelles nous avons souvent insisté, est chose tout à fait impossible. Ces mêmes « traditionalistes » se réjouissent aussi, et peut-être même encore davantage, de voir certaines manifestations d'influences subtiles se produire de plus en plus ouvertement, sans songer aucunement à se demander quelle peut bien être au juste la « qualité » de ces influences (et peut-être ne soupçonnent-ils même pas qu'une telle question ait lieu de se poser) ; et ils fondent de grands espoirs sur ce qu'on appelle aujourd'hui la « métapsychique » pour apporter un remède aux maux du monde moderne, qu'ils se plaisent généralement à imputer exclusivement au seul matérialisme, ce qui est encore une assez fâcheuse illusion. Ce dont ils ne s'aperçoivent pas (et en cela ils sont beaucoup plus affectés qu'ils ne le croient par l'esprit moderne, avec toutes les insuffisances qui lui sont inhérentes), c'est que, dans tout cela, il s'agit en réalité d'une nouvelle étape dans le développement, parfaitement logique, mais d'une logique vraiment « diabolique », du « plan » suivant lequel s'accomplit la déviation progressive du monde moderne ; le matérialisme, bien entendu, y a joué son rôle, et un rôle incontestablement fort important, mais maintenant la négation pure et simple qu'il représente est devenue insuffisante ; elle a servi efficacement à interdire à l'homme l'accès des possibilités d'ordre supérieur, mais elle ne saurait déchaîner les forces inférieures qui seules peuvent mener à son dernier point l'œuvre de désordre et de dissolution.

L'attitude matérialiste, par sa limitation même, ne présente encore qu'un danger également limité ; son « épaisseur », si l'on peut dire, met celui qui s'y tient à l'abri de toutes les influences subtiles sans distinction, et lui donne à cet égard une sorte d'immunité assez comparable à celle du mollusque qui demeure strictement enfermé dans sa coquille, immunité d'où provient, chez le matérialiste, cette impression de sécurité dont nous avons parlé ; mais, si l'on fait à cette coquille, qui représente ici l'ensemble des conceptions scientifiques conventionnellement admises et des habitudes mentales correspondantes, avec l'« endurcissement » qui en résulte quant à la constitution « psychophysique » de l'individu ², une ouverture par le bas, comme nous le disions tout à l'heure, les influences subtiles destructives y pénétreront aussitôt, et d'autant plus facilement que, par suite du travail négatif accompli dans la phase précédente, aucun élément d'ordre supérieur ne pourra intervenir pour s'opposer à leur action. On pourrait dire encore que la période du matérialisme ne constitue qu'une sorte de préparation surtout théorique, tandis que celle du psychisme inférieur comporte une « pseudo-réalisation », dirigée proprement au rebours d'une véritable réalisation spirituelle ; nous aurons encore, par la suite, à nous expliquer plus amplement sur ce dernier point. La dérisoire sécurité de la « vie ordinaire », qui était l'inséparable accompagnement du matérialisme, est dès maintenant fortement menacée, certes, et l'on verra sans doute de plus en plus clairement, et aussi de plus en plus généralement, qu'elle n'était qu'une illusion ; mais quel avantage réel y a-t-il à cela, si ce n'est que pour tomber aussitôt dans une autre illusion pire que celle-là et plus dangereuse à tous les points de vue, parce qu'elle comporte des conséquences beaucoup plus étendues et plus

1. Le mot « traditionalisme », en effet, désigne seulement une tendance qui peut être plus ou moins vague et souvent mal appliquée, parce qu'elle n'implique aucune connaissance effective des vérités traditionnelles ; nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur ce sujet.

2. Il est curieux de noter que le langage courant emploie volontiers l'expression de « matérialiste endurci », assurément sans se douter qu'elle n'est pas une simple image, mais qu'elle correspond à quelque chose de tout à fait réel.

profondes, illusion qui est celle d'une « spiritualité à rebours » dont les divers mouvements « néo-spiritualistes » que notre époque a vus naître et se développer jusqu'ici, y compris même ceux qui présentent déjà le caractère le plus nettement « subversif », ne sont encore que de bien faibles et médiocres précurseurs ?

Les fissures de la grande muraille

Quelque loin qu'ait pu être poussée la « solidification » du monde sensible, elle ne peut jamais être telle que celui-ci soit réellement un « système clos » comme le croient les matérialistes ; elle a d'ailleurs des limites imposées par la nature même des choses, et plus elle approche de ces limites, plus l'état qu'elle représente est instable ; en fait, comme nous l'avons vu, le point correspondant à ce maximum de « solidité » est déjà dépassé, et cette apparence de « système clos » ne peut maintenant que devenir de plus en plus illusoire et inadéquate à la réalité. Aussi avons-nous parlé de « fissures » par lesquelles s'introduisent déjà et s'introduiront de plus en plus certaines forces destructives ; suivant le symbolisme traditionnel, ces « fissures » se produisent dans la « Grande Muraille » qui entoure ce monde et le protège contre l'intrusion des influences maléfiques du domaine subtil inférieur ¹. Pour bien comprendre ce symbolisme sous tous ses aspects, il importe d'ailleurs de remarquer qu'une muraille constitue à la fois une protection et une limitation ; en un certain sens, elle a donc, pourrait-on dire, des avantages et des inconvénients ; mais, en tant qu'elle est essentiellement destinée à assurer une défense contre les attaques venant d'en bas, les avantages l'emportent incomparablement, et mieux vaut en somme, pour ce qui se trouve contenu dans cette enceinte, être limité de ce côté inférieur que d'être incessamment exposé aux ravages de l'ennemi, sinon même à une destruction plus ou moins complète. Du reste, en réalité, une muraille n'est pas fermée par le haut et, par conséquent, n'empêche pas la communication avec les domaines supérieurs, et ceci correspond à l'état normal des choses ; à l'époque moderne, c'est la « coquille » sans issue construite par le matérialisme qui a fermé cette communication. Or, comme nous l'avons dit, la « descente » n'étant pas encore achevée, cette « coquille » ne peut que subsister intacte par le haut, c'est-à-dire du côté où précisément le monde n'a pas besoin de protection et ne peut au contraire que recevoir des influences bénéfiques ; les « fissures » ne se produisent que par le bas, donc dans la véritable muraille protectrice elle-même, et les forces inférieures qui s'introduisent par là rencontrent d'autant moins de résistance que, dans ces conditions, aucune puissance d'ordre supérieur ne peut intervenir pour s'y opposer efficacement ; le monde se trouve donc livré sans défense à toutes les attaques de ses ennemis, et d'autant plus que, du fait même de la mentalité actuelle, il ignore complètement les dangers dont il est menacé.

Dans la tradition islamique, ces « fissures » sont celles par lesquelles pénétreront, aux approches de la fin du cycle, les hordes dévastatrices de Gog et Magog ², qui font d'ailleurs des efforts incessants pour envahir notre monde ; ces « entités », qui représentent les influences inférieures dont il s'agit, et qui sont considérées comme menant actuellement une existence « souterraine », sont décrites à la fois comme des géants et comme des nains, ce qui, suivant ce que nous avons vu plus haut, les identifie, tout au moins sous un certain rapport, aux « gardiens des trésors cachés » et aux forgerons du « feu souterrain », qui ont aussi, rappelons-le, un aspect extrêmement maléfique ; au fond, c'est bien toujours du même ordre d'influence subtiles « infra-corporelles » qu'il s'agit en tout cela ³. À vrai dire, les tentatives de ces « entités » pour s'insinuer dans le monde corporel et humain sont loin d'être une chose nouvelle, et elles remontent tout au moins jusque vers les débuts du *Kali-Yuga*, c'est-à-dire bien au-delà des temps de l'antiquité « classique » auxquels se limite l'horizon des historiens profanes. À ce sujet, la tradition chinoise rapporte, en termes symboliques, que « Niu-koua (sœur et épouse de Fo-hi, et qui est dite avoir régné conjointement avec lui) fondit des pierres des cinq couleurs ⁴ pour réparer une déchirure qu'un géant avait faite dans le ciel » (apparemment, quoique

1. Dans le symbolisme de la tradition hindoue, cette « Grande Muraille » est la montagne circulaire *Lokâlôka*, qui sépare le « cosmos » (*loka*) des « ténèbres extérieures » (*aloka*) ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci est susceptible de s'appliquer analogiquement à des domaines plus ou moins étendus dans l'ensemble de la manifestation cosmique, d'où l'application particulière qui en est faite, dans ce que nous disons ici, par rapport au seul monde corporel.

2. Dans la tradition hindoue, ce sont les démons *Koka* et *Vikoka*, dont les noms sont évidemment similaires.

3. Le symbolisme du « monde souterrain » est double, lui aussi, et il a également un sens supérieur, comme le montrent notamment certaines des considérations que nous avons exposées dans *Le Roi du Monde* ; mais ici il ne s'agit naturellement que de son sens inférieur, et même, peut-on dire, littéralement « infernal ».

4. Ces cinq couleurs sont le blanc, le noir, le bleu, le rouge et le jaune, qui, dans la tradition extrême-orientale, correspondent aux, cinq éléments, ainsi qu'aux quatre points cardinaux et au centre.

ceci ne soit pas expliqué clairement, en un point situé sur l'horizon terrestre)¹; et ceci se réfère à une époque qui, précisément, n'est postérieure que de quelques siècles au commencement du *Kali-Yuga*.

Seulement, si le *Kali-Yuga* tout entier est proprement une période d'obscurité, ce qui rendait dès lors possibles de telles « fissures », cette obscurité est bien loin d'avoir atteint tout de suite le degré que l'on peut constater dans ses dernières phases, et c'est pourquoi ces « fissures » pouvaient alors être réparées avec une relative facilité ; il n'en fallait d'ailleurs pas moins exercer pour cela une constante vigilance, ce qui rentrait naturellement dans les attributions des centres spirituels des différentes traditions. Il vint ensuite une époque où, par suite de l'excessive « solidification » du monde, ces mêmes « fissures » furent beaucoup moins à redouter, du moins temporairement ; cette époque correspond à la première partie des Temps modernes, c'est-à-dire à ce qu'on peut définir comme la période spécialement mécaniste et matérialiste, où le « système clos » dont nous avons parlé était le plus près d'être réalisé, autant du moins que la chose est possible en fait. Maintenant, c'est-à-dire en ce qui concerne la période que nous pouvons désigner comme la seconde partie des Temps modernes, et qui est déjà commencée, les conditions, par rapport à celles de toutes les époques antérieures, sont assurément bien changées : non seulement les « fissures » peuvent de nouveau se produire de plus en plus largement, et présenter un caractère bien plus grave que jamais en raison du chemin descendant qui a été parcouru dans l'intervalle, mais les possibilités de réparation ne sont plus les mêmes qu'autrefois ; en effet, l'action des centres spirituels s'est fermée de plus en plus, parce que les influences supérieures qu'ils transmettent normalement à notre monde ne peuvent plus se manifester à l'extérieur, étant arrêtées par cette « coquille » impénétrable dont nous parlions tout à l'heure ; où donc, dans un semblable état de l'ensemble humain et cosmique tout à la fois, pourrait-on bien trouver une défense tant soit peu efficace contre les « hordes de Gog et Magog » ?

Ce n'est, pas tout encore : ce que nous venons de dire ne représente en quelque sorte que le côté négatif des difficultés croissantes que rencontre toute opposition à l'intrusion de ces influences maléfiques, et l'on peut y joindre aussi cette espèce d'inertie qui est due à l'ignorance générale de ces choses et aux « survivances » de la mentalité matérialiste et de l'attitude correspondante, ce qui peut persister d'autant plus longtemps que cette attitude est devenue pour ainsi dire instinctive chez les modernes et s'est comme incorporée à leur nature même. Bien entendu, bon nombre de « spiritualistes » et même de « traditionalistes », ou de ceux qui s'intitulent ainsi, sont, en fait, tout aussi matérialistes que les autres sous ce rapport, car ce qui rend la situation encore plus irrémédiable, c'est que ceux qui voudraient le plus sincèrement combattre l'esprit moderne en sont eux-mêmes presque tous affectés à leur insu, si bien que tous leurs efforts sont par là condamnés à demeurer sans aucun résultat appréciable ; ce sont là, en effet, des choses où la bonne volonté est loin d'être suffisante, et où il faut aussi, et même avant tout, une connaissance effective ; mais c'est précisément cette connaissance que l'influence de l'esprit moderne et de ses limitations rend tout à fait impossible, même chez ceux qui pourraient avoir à cet égard certaines capacités intellectuelles s'ils se trouvaient dans des conditions plus normales.

Mais, outre tous ces éléments négatifs, les difficultés dont nous parlons ont aussi un côté qu'on peut dire positif, et qui est représenté par tout ce qui, dans notre monde même, favorise activement l'intervention des influences subtiles inférieures, que ce soit d'ailleurs consciemment ou inconsciemment. Il y aurait lieu d'envisager ici, tout d'abord, le rôle en quelque sorte « déterminant » des agents mêmes de la déviation moderne tout entière, puisque cette intervention constitue proprement une nouvelle phase plus « avancée » de cette déviation, et répond exactement à la suite même du « plan » suivant lequel elle s'est effectuée ; c'est donc évidemment de ce côté qu'il faudrait chercher les auxiliaires conscients de ces forces maléfiques, quoique, là encore, il puisse y avoir dans cette conscience bien des degrés différents. Quant aux autres auxiliaires, c'est-à-dire à tous ceux qui agissent de bonne foi et qui, ignorant la véritable nature de ces forces (grâce précisément encore à cette influence de l'esprit moderne que nous venons de signaler), ne jouent en somme qu'un simple rôle de dupes, ce qui ne les empêche pas d'être souvent d'autant plus actifs qu'ils sont plus

1. Il est dit aussi que « Niu-koua coupa les quatre pieds de la tortue pour y poser les quatre extrémités du monde », afin de stabiliser la terre ; si l'on se reporte à ce que nous avons dit plus haut des correspondances analogiques respectives de Fo-hi et de Niu-koua, on peut se rendre compte que, d'après tout cela, la fonction d'assurer la stabilité et la « solidité » du monde appartient au côté substantiel de la manifestation, ce qui s'accorde exactement avec tout ce que nous avons exposé ici à cet égard.

sincères et plus aveuglés, ils sont déjà presque innombrables et peuvent se ranger en de multiples catégories, depuis les naïfs adhérents des organisations « néo-spiritualistes » de tout genre jusqu'aux philosophes « intuitionnistes », en passant par les savants « métapsychistes » et les psychologues des plus récentes écoles. Nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage en ce moment, car ce serait anticiper sur ce que nous aurons à dire un peu plus loin ; il nous faut encore, avant cela, donner quelques exemples de la façon dont certaines « fissures » peuvent se produire effectivement, ainsi que des « supports » que les influences subtiles ou psychiques d'ordre inférieur (car domaine subtil et domaine psychique sont pour nous, au fond, des termes synonymes) peuvent trouver dans le milieu cosmique lui-même pour exercer leur action et se répandre dans le monde humain.

Chamanisme et sorcellerie

L'époque actuelle, par là même qu'elle correspond aux dernières phases d'une manifestation cyclique, doit en épuiser les possibilités les plus inférieures ; c'est pourquoi elle utilise en quelque sorte tout ce qui avait été négligé par les époques antérieures : les sciences expérimentales et quantitatives des modernes et leurs applications industrielles, notamment, n'ont, au fond, pas d'autre caractère que celui-là ; de là vient que les sciences profanes, comme nous l'avons dit, constituent souvent, et cela même historiquement aussi bien qu'au point de vue de leur contenu, de véritables « résidus » de quelques-unes des anciennes sciences traditionnelles¹. Un autre fait qui concorde encore avec ceux-là, pour peu qu'on en saisisse la véritable signification, c'est l'acharnement avec lequel les modernes ont entrepris d'exhumer les vestiges d'époques passées et de civilisations disparues, auxquels ils sont d'ailleurs incapables de rien comprendre en réalité ; et c'est même là un symptôme assez peu rassurant, à cause de la nature des influences subtiles qui restent attachées à ces vestiges et qui, sans que les investigateurs s'en doutent aucunement, sont ainsi ramenées au jour avec eux et mises pour ainsi dire en liberté par cette exhumation même. Pour que ceci puisse être mieux compris, nous allons être obligé de parler tout d'abord quelque peu de certaines choses qui, en elles-mêmes, sont, à vrai dire, tout à fait en dehors du monde moderne, mais qui n'en sont, pas moins susceptibles d'être employées pour exercer, par rapport à celui-ci, une action particulièrement « désagrégeante » ; ce que nous en dirons ne sera donc une digression qu'en apparence, et ce sera d'ailleurs, en même temps, une occasion d'élucider certaines questions trop peu connues.

Il nous faut ici, avant tout, dissiper encore une confusion et une erreur d'interprétation dues à la mentalité moderne : l'idée qu'il existe des choses purement « matérielles », conception exclusivement propre à celle-ci, n'est au fond, si on la débarrasse de toutes les complications secondaires qu'y ajoutent les théories spéciales des physiciens, rien d'autre que l'idée qu'il existe des êtres et des choses qui ne sont que corporels, et dont l'existence et la constitution n'impliquent aucun élément d'un ordre autre que celui-là. Cette idée est en somme liée directement au point de vue profane tel qu'il s'affirme, sous sa forme en quelque sorte la plus complète, dans les sciences actuelles, car, celles-ci se caractérisant par l'absence de tout rattachement à des principes d'ordre supérieur, les choses qu'elles prennent pour objet de leur étude doivent être elles-mêmes conçues comme dépourvues d'un tel rattachement (en quoi se montre du reste encore le caractère « résiduel » de ces sciences) ; c'est là, pourrait-on dire, une condition pour que la science soit adéquate à son objet, puisque, si elle admettait qu'il en fût autrement, elle devrait par là même reconnaître que la vraie nature de cet objet lui échappe. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison pour laquelle les « scientifiques » se sont tant acharnés à discréditer toute conception autre que celle-là, en la présentant comme une « superstition » due à l'imagination des « primitifs », lesquels, pour eux, ne peuvent être autre chose que des sauvages ou des hommes de mentalité infantine, comme le veulent les théories « évolutionnistes » ; et, que ce soit de leur part incompréhension pure et simple ou parti pris volontaire, ils réussissent en fait à en donner une idée suffisamment caricaturale pour qu'une telle appréciation paraisse entièrement justifiée à tous ceux qui les croient sur parole, c'est-à-dire à la grande majorité de nos contemporains. Il en est ainsi, en particulier, en ce qui concerne les théories des ethnologues sur ce qu'ils sont convenus d'appeler l'« animisme » ; un tel terme pourrait d'ailleurs, à la rigueur, avoir un sens acceptable, mais, bien entendu, à la condition de le comprendre tout autrement qu'ils ne le font et de n'y voir que ce qu'il peut signifier étymologiquement.

En effet, le monde corporel, en réalité, ne peut pas être considéré comme un tout se suffisant à lui-même, ni comme quelque chose d'isolé dans l'ensemble de la manifestation universelle ; au contraire, et quelles que puissent être les apparences dues actuellement à la « solidification », il procède tout entier de l'ordre subtil, dans lequel il a, peut-on dire, son principe immédiat, et par l'intermédiaire duquel il se rattache, de proche en proche, à la manifestation informelle, puis au non-manifesté ;

1. Nous disons de quelques-unes, car il y a aussi d'autres sciences traditionnelles dont il n'est pas même resté dans le monde moderne la moindre trace, si déformée et déviée qu'elle puisse être. Il va de soi, d'autre part, que toutes les énumérations et classifications des philosophes ne concernent que les seules sciences profanes, et que les sciences traditionnelles ne sauraient aucunement rentrer dans ces cadres étroits et « systématiques » ; on peut assurément, mieux que jamais en d'autres temps, appliquer à notre époque le dicton arabe suivant lequel « il existe beaucoup de sciences, mais peu de savants » (*el-ulûm kathîr, walaken el-ulamâ bahîl*).

s'il en était autrement, son existence ne pourrait être qu'une illusion pure et simple, une sorte de fantasmagorie derrière laquelle il n'y aurait rien, ce qui, en somme, revient à dire qu'il n'existerait en aucune façon. Dans ces conditions, il ne peut y avoir, dans ce monde corporel, aucune chose dont l'existence ne repose en définitive sur des éléments d'ordre subtil, et, au-delà de ceux-ci, sur un principe qui peut être dit « spirituel », et sans lequel nulle manifestation n'est possible, à quelque degré que ce soit. Si nous nous en tenons à la considération des éléments subtils, qui doivent être ainsi présents en toutes choses, mais qui y sont seulement plus ou moins cachés suivant les cas, nous pouvons dire qu'ils y correspondent à ce qui constitue proprement l'ordre « psychique » dans l'être humain ; on peut donc, par une extension toute naturelle et qui n'implique aucun « anthropomorphisme », mais seulement une analogie parfaitement légitime, les appeler aussi « psychiques » dans tous les cas (et c'est pourquoi nous avons déjà parlé précédemment de « psychisme cosmique »), ou encore « animiques », car ces deux mots, si l'on se reporte à leur sens premier, suivant, leur dérivation respectivement grecque et latine, sont exactement synonymes au fond. Il résulte de là qu'il ne saurait exister réellement d'objets « inanimés », et c'est d'ailleurs pourquoi la « vie » est une des conditions auxquelles est soumise toute existence corporelle sans exception ; c'est aussi pourquoi personne n'a jamais pu arriver à définir d'une façon satisfaisante la distinction du « vivant » et du « non-vivant », cette question, comme tant d'autres dans la philosophie et la science modernes, n'étant insoluble que parce qu'elle n'a aucune raison de se poser vraiment, puisque le « non-vivant » n'a pas de place dans le domaine envisagé, et qu'en somme tout se réduit à cet égard à de simples différences de degrés.

On peut donc, si l'on veut, appeler « animisme » une telle façon d'envisager les choses, en n'entendant par ce mot rien de plus ni d'autre que l'affirmation qu'il y a dans celles-ci des éléments « animiques » ; et l'on voit que cet « animisme » s'oppose directement au mécanisme, comme la réalité même s'oppose à la simple apparence extérieure ; il est d'ailleurs évident que cette conception est « primitive », mais tout simplement parce qu'elle est vraie, ce qui est à peu près exactement le contraire de ce que les « évolutionnistes » veulent dire quand ils la qualifient ainsi. En même temps, et pour la même raison, cette conception est nécessairement commune à toutes les doctrines traditionnelles ; nous pourrions donc dire encore qu'elle est « normale », tandis que l'idée opposée, celle des choses « inanimées » (qui a trouvé une de ses expressions les plus extrêmes dans la théorie cartésienne des « animaux-machines »), représente une véritable anomalie, comme il en est du reste pour toutes les idées spécifiquement modernes et profanes. Mais il doit être bien entendu qu'il ne s'agit aucunement, en tout cela, d'une « personnification » des forces naturelles que les physiciens étudient à leur façon, et encore moins de leur « adoration », comme le prétendent ceux pour qui l'« animisme » constitue ce qu'ils croient pouvoir appeler la « religion primitive » ; en réalité, ce sont des considérations qui relèvent uniquement du domaine de la cosmologie, et qui peuvent trouver leur application dans diverses sciences traditionnelles. Il va de soi aussi que, quand il est question d'éléments « psychiques » inhérents aux choses, ou de forces de cet ordre s'exprimant et se manifestant à travers celles-ci, tout cela n'a absolument rien de « spirituel » ; la confusion de ces deux domaines est, elle encore, purement moderne, et elle n'est sans doute pas étrangère à l'idée de faire une « religion » de ce qui est science au sens le plus exact de ce mot ; en dépit de leur prétention aux « idées claires » (héritage direct, d'ailleurs, du mécanisme et du « mathématisme universel » de Descartes), nos contemporains mélangent de bien singulière façon les choses les plus hétérogènes et les plus essentiellement distinctes !

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

ce qui relève d'un ordre supérieur (pas plus qu'il ne le reconnaît dans les vestiges des civilisations entièrement disparues), et croit pouvoir tout expliquer indistinctement en termes de « magie », voire même parfois de « sorcellerie » pure et simple.

On peut trouver un exemple très net de ce que nous venons d'indiquer dans un cas comme celui du « chamanisme », qui est généralement regardé comme une des formes typiques de l'« animisme » ; cette dénomination, dont la dérivation est d'ailleurs assez incertaine, désigne proprement l'ensemble des doctrines et des pratiques traditionnelles de certains peuples mongols de la Sibérie ; mais certains l'étendent à ce qui, ailleurs, présente des caractères plus ou moins similaires. Pour beaucoup, « chamanisme » est presque synonyme de sorcellerie, ce qui est certainement inexact, car il y a là bien autre chose ; ce mot a subi ainsi une déviation inverse de celle de « fétichisme », qui, lui, a bien étymologiquement le sens de sorcellerie, mais qui a été appliqué à des choses dans lesquelles il n'y a pas que cela non plus. Signalons, à ce propos, que la distinction que certains ont voulu établir entre « chamanisme » et « fétichisme », considérés comme deux variétés de l'« animisme », n'est peut-être pas aussi nette ni aussi importante qu'ils le pensent : que ce soient des êtres humains, comme dans le premier, ou des objets quelconques, comme dans le second, qui servent principalement de « supports » ou de « condensateurs », si l'on peut dire, à certaines influences subtiles, c'est là une simple différence de modalités « techniques », qui, en somme, n'a rien d'absolument essentiel ¹.

Si l'on considère le « chamanisme » proprement dit, on y constate l'existence d'une cosmologie très développée, et qui pourrait donner lieu à des rapprochements avec celles d'autres traditions sur de nombreux points, à commencer par la division des « trois mondes » qui semble en constituer la base même. D'autre part, on y rencontre également des rites comparables à quelques-uns de ceux qui appartiennent à des traditions de l'ordre le plus élevé : certains, par exemple, rappellent d'une façon frappante des rites védiques, et qui sont même parmi ceux qui procèdent le plus manifestement de la tradition primordiale, comme ceux où les symboles de l'arbre et du cygne jouent le rôle principal. Il n'est donc pas douteux qu'il y ait là quelque chose qui, à ses origines tout au moins, constituait une forme traditionnelle régulière et normale ; il s'y est d'ailleurs conservé, jusqu'à l'époque actuelle, une certaine « transmission » des pouvoirs nécessaires à l'exercice des fonctions du « chamane » ; mais, quand on voit que celui-ci consacre surtout son activité aux sciences traditionnelles les plus inférieures, telles que la magie et la divination, on peut soupçonner par là qu'il y a une dégénérescence très réelle, et même se demander si parfois elle n'irait pas jusqu'à une véritable déviation, à laquelle les choses de cet ordre, lorsqu'elles prennent un développement aussi excessif, ne peuvent que trop facilement donner lieu. A vrai dire, il y a, à cet égard, des indices assez inquiétants : l'un d'eux est le lien établi entre le « chamane » et un animal, lien concernant exclusivement un individu, et qui, par conséquent, n'est aucunement assimilable au lien collectif qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison le « totémisme ». Nous devons dire d'ailleurs que ce dont il s'agit ici pourrait, en soi-même, être susceptible d'une interprétation tout à fait légitime et n'ayant rien à voir avec la sorcellerie ; mais ce qui lui donne un caractère plus suspect, c'est que, chez certains peuples, sinon chez tous, l'animal est alors considéré en quelque sorte comme une forme du « chamane » lui-même ; et, d'une semblable identification à la « lycanthropie » telle qu'elle existe surtout chez des peuples de race noire ², il n'y a peut-être pas extrêmement loin.

Mais il y a encore autre chose, et qui touche plus directement à notre sujet : les « chamanes », parmi les influences psychiques auxquelles ils ont affaire, en distinguent tout naturellement de deux sortes, les unes bénéfiques et les autres maléfiques, et, comme il n'y a évidemment rien à redouter des premières, c'est des secondes qu'ils s'occupent presque exclusivement ; tel paraît être du moins le cas le plus fréquent, car il se peut que le « chamanisme » comprenne des formes assez variées et entre lesquelles il y aurait des différences à faire sous ce rapport. Il ne s'agit d'ailleurs nullement d'un « culte » rendu à ces influences maléfiques, et qui serait une sorte de « satanisme » conscient,

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

2. D'après des témoins dignes de foi, il y a notamment, dans une région reculée du Soudan, toute une peuplade « lycanthrope », comprenant au moins une vingtaine de mille individus ; il y a aussi, dans d'autres contrées africaines, des organisations secrètes, telles que celle à laquelle on a donné le nom de « Société du Léopard », où certaines formes de « lycanthropie » jouent un rôle prédominant.

comme on l'a parfois supposé à tort ; il s'agit seulement, en principe, de les empêcher de nuire, de neutraliser ou de détourner leur action. La même remarque pourrait s'appliquer aussi à d'autres prétendus « adorateurs du diable » qui existent en diverses régions ; d'une façon générale, il n'est guère vraisemblable que le « satanisme » réel puisse être le fait de tout un peuple. Cependant, il n'en est pas moins vrai que, quelle qu'en puisse être l'intention première, le maniement d'influences de ce genre, sans qu'il soit fait aucun appel à des influences d'un ordre supérieur (et encore bien moins à des influences proprement spirituelles), en arrive, par la force même des choses, à constituer une véritable sorcellerie, bien différente d'ailleurs de celle des vulgaires « sorciers de campagne » occidentaux, qui ne représente plus que les derniers débris d'une connaissance magique aussi dégénérée et réduite que possible et sur le point de s'éteindre entièrement. La partie magique du « chamanisme », assurément, a une tout autre vitalité, et c'est pourquoi elle représente quelque chose de véritablement redoutable à plus d'un égard ; en effet, le contact pour ainsi dire constant avec ces forces psychiques inférieures est des plus dangereux, d'abord pour le « chamane » lui-même, cela va de soi, mais aussi à un autre point de vue dont l'intérêt est beaucoup moins étroitement « localisé ». En effet, il peut arriver que certains, opérant de façon plus consciente et avec des connaissances plus étendues, ce qui ne veut pas dire d'ordre plus élevé, utilisent ces mêmes forces pour de tout autres fins, à l'insu des « chamanes » ou de ceux qui agissent comme eux, et qui ne jouent plus en cela que le rôle de simples instruments pour l'accumulation des forces en question en des points déterminés. Nous savons qu'il y a ainsi, par le monde, un certain nombre de « réservoirs » d'influences dont la répartition n'a assurément rien de « fortuit », et qui ne servent que trop bien aux desseins de certaines « puissances » responsables de toute la déviation moderne ; mais cela demande encore d'autres explications, car on pourrait, à première vue, s'étonner que les restes de ce qui fut autrefois une tradition authentique se prêtent à une « subversion » de ce genre.

Résidus psychiques

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

Le premier des deux cas que nous venons d'indiquer suffit à expliquer, tout au moins pour une bonne part, le caractère nocif que présentent certains vestiges de civilisations disparues, lorsqu'ils viennent à être exhumés par des gens qui, comme les archéologues modernes, ignorant tout de ces choses, agissent forcément en imprudents par là même. Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse pas parfois y avoir encore autre chose : ainsi, telle ou telle civilisation ancienne a pu, dans sa dernière période, dégénérer par un développement excessif de la magie ¹, et ses restes en garderont alors naturellement l'empreinte, sous la forme d'influences psychiques d'un ordre très inférieur. Il se peut aussi que, même en dehors de toute dégénérescence de cette sorte, des lieux ou des objets aient été préparés spécialement en vue d'une action défensive contre ceux qui y toucheraient indûment, car de telles précautions n'ont en soi rien d'illégitime, bien que cependant le fait d'y attacher une trop grande importance ne soit pas un indice des plus favorables, puisqu'il témoigne de préoccupations assez éloignées de la pure spiritualité, et même peut-être d'une certaine méconnaissance de la puissance propre que celle-ci possède en elle-même et sans qu'il soit besoin d'avoir recours à de semblables « adjuvants ». Mais, tout cela mis à part, les influences psychiques subsistantes, dépourvues de l'« esprit » qui les dirigeait autrefois et réduites ainsi à une sorte d'état « larvaire », peuvent fort bien réagir d'elles-mêmes à une provocation quelconque, si involontaire soit-elle, d'une façon plus ou moins désordonnée et qui, en tout cas, n'a aucun rapport avec les intentions de ceux qui les employèrent jadis à une action d'un tout autre ordre, pas plus que les manifestations saugrenues des « cadavres » psychiques qui interviennent parfois dans les séances spirites n'ont de rapport avec ce qu'auraient pu faire ou vouloir faire, en n'importe quelle circonstance, les individualités dont ils constituèrent la forme subtile et dont ils simulent encore tant bien que mal l'« identité » posthume, au grand émerveillement des naïfs qui veulent bien les prendre pour des « esprits ».

Les influences en question peuvent donc, en bien des occasions, être déjà suffisamment malfaisantes lorsqu'elles sont simplement livrées à elles-mêmes ; c'est là un fait qui ne résulte de rien d'autre que de la nature même de ces forces du « monde intermédiaire », et auquel personne ne peut rien, pas plus qu'on ne peut empêcher l'action des forces « physiques », nous voulons dire de

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

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

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

Une tradition qui est ainsi déviée est véritablement morte comme telle, tout autant que celle pour laquelle il n'existe plus aucune apparence de continuation ; d'ailleurs, si elle était encore vivante, si peu que ce fût, une pareille « subversion », qui n'est en somme pas autre chose qu'un retournement de ce qui en subsiste pour le faire servir dans un sens antitraditionnel par définition même, ne pourrait évidemment avoir lieu en aucune façon. Il convient cependant d'ajouter que, avant même que les choses en soient à ce point, et dès que des organisations traditionnelles sont assez amoindries et affaiblies pour ne plus être capables d'une résistance suffisante, des agents plus ou moins directs de l'« adversaire »¹ peuvent déjà s'y introduire pour travailler à hâter le moment où la « subversion » deviendra possible ; il n'est pas certain qu'ils y réussissent dans tous les cas, car tout ce qui a encore quelque vie peut toujours se ressaisir ; mais, si la mort se produit, l'ennemi se trouvera ainsi dans la place, pourrait-on dire, tout prêt à en tirer parti et à utiliser aussitôt le « cadavre » à ses propres fins. Les représentants de tout ce qui, dans le monde occidental, possède encore actuellement un caractère traditionnel authentique, tant dans le domaine exotérique que dans le domaine initiatique, auraient, pensons-nous, le plus grand intérêt à faire leur profit de cette dernière observation pendant qu'il en est temps encore, car, autour d'eux, les signes menaçants que constituent les « infiltrations » de ce genre ne font malheureusement pas défaut pour qui sait les apercevoir.

Une autre considération qui a encore son importance est celle-ci : si l'« adversaire » (dont nous essaierons de préciser un peu plus la nature par la suite) a avantage à s'emparer des lieux qui furent le siège d'anciens centres spirituels, toutes les fois qu'il le peut, ce n'est pas uniquement à cause des influences psychiques qui y sont accumulées et qui se trouvent en quelque sorte « disponibles » ; c'est aussi en raison même de la situation particulière de ces lieux, car il est bien entendu qu'ils ne furent point choisis arbitrairement pour le rôle qui leur fut assigné à une époque ou à une autre

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

et par rapport à telle ou telle forme traditionnelle. La « géographie sacrée », dont la connaissance détermine un tel choix, est, comme toute autre science traditionnelle d'ordre contingent, susceptible d'être détournée de son usage légitime et appliquée « à rebours » : si un point est « privilégié » pour servir à l'émission et à la direction des influences psychiques quand celles-ci sont le véhicule d'une action spirituelle, il ne le sera pas moins quand ces mêmes influences psychiques seront utilisées d'une tout autre manière et pour des fins contraires à toute spiritualité. Ce danger de détournement de certaines connaissances, dont nous trouvons ici un exemple très net, explique d'ailleurs, notons-le en passant, bien des réserves qui sont chose toute naturelle dans une civilisation normale, mais que les modernes se montrent tout à fait incapables de comprendre, puisqu'ils attribuent communément à une volonté de « monopoliser » ces connaissances ce qui n'est en réalité qu'une mesure destinée à en empêcher l'abus autant qu'il est possible. À vrai dire, du reste, cette mesure ne cesse d'être efficace que dans le cas où les organisations dépositaires des connaissances en question laissent pénétrer dans leur sein des individus non qualifiés, voire même, comme nous venons de le dire, des agents de l'« adversaire », dont un des buts les plus immédiats sera précisément alors de découvrir ces secrets. Tout cela n'a certes aucun rapport direct avec le véritable secret initiatique, qui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, réside exclusivement dans l'« ineffable » et l'« incommunicable », et qui, évidemment, est par là même à l'abri de toute recherche indiscreète ; mais, bien qu'il ne s'agisse ici que de choses contingentes, on devra pourtant reconnaître que les précautions qui peuvent être prises dans cet ordre pour éviter toute déviation, et par suite toute action malfaisante qui est susceptible d'en résulter, sont loin de n'avoir pratiquement qu'un intérêt négligeable.

De toute façon, qu'il s'agisse des lieux eux-mêmes, des influences qui y demeurent attachées, ou encore des connaissances du genre de celles que nous venons de mentionner, on peut rappeler à cet égard l'adage ancien : « *corruptio optimi pessima* », qui s'applique peut-être plus exactement encore ici qu'en tout autre cas ; c'est bien de « corruption » qu'il convient de parler en effet, même au sens le plus littéral de ce mot, puisque les « résidus » qui sont ici en cause sont, comme nous le disions tout d'abord, comparables aux produits de la décomposition de ce qui fut un être vivant ; et, comme toute corruption est en quelque sorte contagieuse, ces produits de la dissolution des choses passées auront eux-mêmes, partout où ils seront « projetés », une action particulièrement dissolvante et désagrégeante, surtout s'ils sont utilisés par une volonté nettement consciente de ses fins. Il y a là, pourrait-on dire, une sorte de « nécromancie » qui met en œuvre des restes psychiques tout autres que ceux des individualités humaines, et ce n'est assurément pas la moins redoutable, car elle a par là des possibilités d'action bien autrement étendues que celles de la vulgaire sorcellerie, et il n'y a même aucune comparaison possible sous ce rapport ; il faut d'ailleurs, au point où en sont les choses aujourd'hui, que nos contemporains soient vraiment bien aveugles pour n'en avoir pas même le moindre soupçon !

Les étapes de l'action antitraditionnelle

Après les considérations que nous avons exposées et les exemples que nous avons donnés jusqu'ici, on pourra mieux comprendre en quoi consistent exactement, d'une façon générale, les étapes de l'action antitraditionnelle qui a véritablement « fait » le monde moderne comme tel ; mais, avant tout, il faut bien se rendre compte que, toute action effective supposant nécessairement des agents, celle-là ne peut, pas plus qu'une autre, être une sorte de production spontanée et « fortuite », et que, s'exerçant spécialement dans le domaine humain, elle doit forcément impliquer l'intervention d'agents humains. Le fait que cette action concorde avec les caractères propres de la période cyclique où elle s'est produite explique qu'elle ait été possible et qu'elle ait réussi, mais il ne suffit pas à expliquer la façon dont elle a été réalisée et n'indique pas les moyens qui ont été mis en œuvre pour y parvenir. Du reste, il suffit, pour s'en convaincre, de réfléchir quelque peu à ceci : les influences spirituelles elles-mêmes, dans toute organisation traditionnelle, agissent toujours par l'intermédiaire d'êtres humains, qui sont les représentants autorisés de la tradition, bien que celle-ci soit réellement « supra-humaine » dans son essence ; à plus forte raison doit-il en être de même dans un cas où n'entrent en jeu que des influences psychiques, et même de l'ordre le plus inférieur, c'est-à-dire tout le contraire d'un pouvoir transcendant par rapport à notre monde, sans compter que le caractère de « contrefaçon » qui se manifeste partout dans ce domaine, et sur lequel nous aurons encore à revenir, exige encore plus rigoureusement qu'il en soit ainsi. D'autre part, comme l'initiation, sous quelque forme qu'elle se présente, est ce qui incarne véritablement l'« esprit » d'une tradition, et aussi ce qui permet la réalisation effective des états « supra-humains », il est évident que c'est à elle que doit s'opposer le plus directement (dans la mesure toutefois où une telle opposition est concevable) ce dont il s'agit ici, et qui tend au contraire, par tous les moyens, à entraîner les hommes vers l'« infra-humain » ; aussi le terme de « contre-initiation » est-il celui qui convient le mieux pour désigner ce à quoi se rattachent, dans leur ensemble et à des degrés divers (car, comme dans l'initiation encore, il y a forcément là des degrés), les agents humains par lesquels s'accomplit l'action antitraditionnelle ; et ce n'est pas là une simple dénomination conventionnelle employée pour parler plus commodément de ce qui n'a vraiment aucun nom, mais bien une expression qui correspond aussi exactement, que possible à des réalités très précises.

Il est assez remarquable que, dans tout l'ensemble de ce qui constitue proprement, la civilisation moderne, quel que soit le point de vue sous lequel on l'envisage, on ait toujours à constater que tout apparaît comme de plus en plus artificiel, dénaturé et falsifié ; beaucoup de ceux qui font aujourd'hui la critique de cette civilisation en sont d'ailleurs frappés, même lorsqu'ils ne savent pas aller plus loin et n'ont pas le moindre soupçon de ce qui se cache en réalité derrière tout cela. Il suffirait pourtant, nous semble-t-il, d'un peu de logique pour se dire que, si tout est ainsi devenu artificiel, la mentalité même à laquelle correspond cet état de choses ne doit pas l'être moins que le reste, qu'elle aussi doit être « fabriquée » et non point spontanée ; et, dès qu'on aurait fait cette simple réflexion, on ne pourrait plus manquer de voir les indices concordants en ce sens se multiplier de toutes parts et presque indéfiniment ; mais il faut croire qu'il est malheureusement bien difficile d'échapper aussi complètement aux « suggestions » auxquelles le monde moderne comme tel doit son existence même et sa durée, car ceux mêmes qui se déclarent le plus résolument « antimodernes » ne voient généralement rien de tout cela, et c'est d'ailleurs pourquoi leurs efforts sont si souvent dépensés en pure perte et à peu près dépourvus de toute portée réelle.

L'action antitraditionnelle devait nécessairement viser à la fois à changer la mentalité générale et à détruire toutes les institutions traditionnelles en Occident, puisque c'est là qu'elle s'est exercée tout d'abord et directement, en attendant de pouvoir chercher à s'étendre ensuite au monde entier par le moyen des Occidentaux ainsi préparés à devenir ses instruments. D'ailleurs, la mentalité étant changée, les institutions, qui dès lors ne lui correspondaient plus, devaient par là même être facilement détruites ; c'est donc le travail de déviation de la mentalité qui apparaît ici comme véritablement fondamental, comme ce dont tout le reste dépend en quelque façon, et, par conséquent, c'est là-dessus qu'il convient d'insister plus particulièrement. Ce travail, évidemment, ne pouvait pas être opéré d'un seul coup, quoique ce qu'il y a peut-être de plus étonnant soit, la rapidité avec laquelle les Occidentaux ont pu être amenés à oublier tout ce qui, chez eux, avait été lié à l'existence d'une civilisation traditionnelle ; si l'on songe à l'incompréhension totale dont les XVII^e et XVIII^e

siècles ont fait preuve à l'égard du Moyen Age, et cela sous tous les rapports, il devrait être facile de comprendre qu'un changement aussi complet et aussi brusque n'a pas pu s'accomplir d'une façon naturelle et spontanée. Quoi qu'il en soit, il fallait tout d'abord réduire en quelque sorte l'individu à lui-même, et ce fut là surtout, comme nous l'avons expliqué, l'œuvre du rationalisme, qui dénie à l'être la possession et l'usage de toute faculté d'ordre transcendant ; il va de soi, d'ailleurs, que le rationalisme a commencé à agir avant même de recevoir ce nom avec sa forme plus spécialement philosophique, ainsi que nous l'avons vu à propos du Protestantisme ; et du reste, l'« humanisme » de la Renaissance n'était lui-même rien d'autre que le précurseur direct du rationalisme proprement dit, puisque qui dit « humanisme » dit prétention de ramener toutes choses à des éléments purement humains, donc (en fait tout au moins, sinon encore en vertu d'une théorie expressément formulée) exclusion de tout ce qui est d'ordre supra-individuel. Il fallait ensuite tourner entièrement l'attention de l'individu vers les choses extérieures et sensibles, afin de l'enfermer pour ainsi dire, non pas seulement dans le domaine humain, mais, par une limitation beaucoup plus étroite encore, dans le seul monde corporel ; c'est là le point de départ de toute la science moderne, qui, dirigée constamment dans ce sens, devait rendre cette limitation de plus en plus effective. La constitution des théories scientifiques, ou philosophico-scientifiques si l'on veut, dut aussi procéder graduellement ; et (nous n'avons, ici encore, qu'à rappeler sommairement ce que nous avons déjà exposé) le mécanisme prépara directement la voie au matérialisme, qui devait marquer, d'une façon en quelque sorte irrémédiable, la réduction de l'horizon mental au domaine corporel, considéré désormais comme la seule « réalité », et d'ailleurs dépouillé lui-même de tout ce qui ne pouvait pas être regardé comme simplement « matériel » ; naturellement, l'élaboration de la notion même de « matière » par les physiciens devait jouer ici un rôle important. On était dès lors entré proprement dans le « règne de la quantité » : la science profane, toujours mécaniste depuis Descartes, et devenue plus spécialement matérialiste à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, devait, dans ses théories successives, devenir de plus en plus exclusivement quantitative, en même temps que le matérialisme, s'insinuant dans la mentalité générale, arrivait à y déterminer cette attitude, indépendante de toute affirmation théorique, mais d'autant plus diffusée et passée finalement à l'état d'une sorte d'« instinct », que nous avons appelé le « matérialisme pratique », et cette attitude même devait être encore renforcée par les applications industrielles de la science quantitative, qui avaient pour effet d'attacher de plus en plus complètement les hommes aux seules réalisations « matérielles ». L'homme « mécanisait » toutes choses, et finalement il en arrivait à se « mécaniser » lui-même, tombant peu à peu à l'état des fausses « unités » numériques perdues dans l'uniformité et l'indistinction de la « masse », c'est-à-dire en définitive dans la multiplicité ; c'est bien là, assurément, le triomphe le plus complet qu'on puisse imaginer de la quantité sur la qualité.

Cependant, en même temps que se poursuivait ce travail de « matérialisation » et de « quantification », qui du reste n'est pas encore achevé et ne peut même jamais l'être, puisque la réduction totale à la quantité pure est irréalisable dans la manifestation, un autre travail, contraire en apparence seulement, avait déjà commencé, et cela, rappelons-le, dès l'apparition même du matérialisme proprement dit. Cette seconde partie de l'action antitraditionnelle devait tendre, non plus à la « solidification », mais à la dissolution ; mais, bien loin de contrarier la première tendance, celle qui se caractérise par la réduction au quantitatif, elle devait l'aider lorsque le maximum de la « solidification » possible aurait été atteint, et que cette tendance, ayant dépassé son premier but en voulant aller jusqu'à ramener le continu au discontinu, serait devenue elle-même une tendance vers la dissolution. Aussi est-ce à ce moment que ce second travail, qui d'abord ne s'était effectué, à titre de préparation, que d'une façon plus ou moins cachée et en tout cas dans des milieux restreints, devait apparaître au jour et prendre à son tour une portée de plus en plus générale, en même temps que la science quantitative elle-même devenait moins strictement matérialiste, au sens propre du mot, et finissait même par cesser de s'appuyer sur la notion de « matière », rendue de plus en plus inconsistante et « fuyante » par la suite même de ses élaborations théoriques. C'est là l'état où nous en sommes présentement : le matérialisme ne fait plus que se survivre à lui-même, et il peut sans doute se survivre plus ou moins longtemps, surtout en tant que « matérialisme pratique » ; mais, en tout cas, il a désormais cessé de jouer le rôle principal dans l'action antitraditionnelle.

Après avoir fermé le monde corporel aussi complètement que possible, il fallait, tout en ne permettant le rétablissement d'aucune communication avec les domaines supérieurs, le rouvrir par

le bas, afin d'y faire pénétrer les forces dissolvantes et destructives du domaine subtil inférieur ; c'est donc le « déchaînement » de ces forces, pourrait-on dire, et leur mise en œuvre pour achever la déviation de notre monde et le mener effectivement vers la dissolution finale, qui constituent cette seconde partie ou cette seconde phase dont nous venons de parler. On peut bien dire, en effet, qu'il y a là deux phases distinctes, bien qu'elles aient été en partie simultanées, car, dans le « plan » d'ensemble de la déviation moderne, elles se suivent logiquement et n'ont que successivement leur plein effet ; du reste, dès que le matérialisme était constitué, la première était en quelque sorte virtuellement complète et n'avait plus qu'à se dérouler par le développement de ce qui était impliqué dans le matérialisme même ; et c'est précisément alors que commença la préparation de la seconde, dont on n'a encore vu actuellement que les premiers effets, mais pourtant des effets déjà assez apparents pour permettre de prévoir ce qui s'ensuivra, et pour qu'on puisse dire, sans aucune exagération, que c'est ce second aspect de l'action antitraditionnelle qui, dès maintenant, passe véritablement au premier plan dans les desseins de ce que nous avons d'abord désigné collectivement comme l'« adversaire », et que nous pouvons, avec plus de précision, nommer la « contre-initiation ».

Déviation et subversion

Nous avons considéré l'action antitraditionnelle, par laquelle a été en quelque sorte « fabriqué » le monde moderne, comme constituant dans son ensemble une œuvre de déviation par rapport à l'état normal qui est celui de toutes les civilisations traditionnelles, quelles que soient d'ailleurs leurs formes particulières ; cela est facile à comprendre et n'a pas besoin de plus amples commentaires. D'autre part, il y a une distinction à faire entre déviation et subversion : la déviation est susceptible de degrés indéfiniment multiples, pourrait-on dire, de sorte qu'elle peut s'opérer peu à peu et comme insensiblement ; nous en avons un exemple dans l'acheminement graduel de la mentalité moderne de l'« humanisme » et du rationalisme au mécanisme, puis au matérialisme, et aussi dans le processus suivant lequel la science profane a élaboré successivement des théories d'un caractère de plus en plus exclusivement quantitatif, ce qui permet de dire que toute cette déviation, depuis son début même, a constamment tendu à établir progressivement le « règne de la quantité ». Mais, quand la déviation arrive à son terme, extrême, elle aboutit à un véritable « renversement », c'est-à-dire à un état qui est diamétralement opposé à l'ordre normal, et c'est alors qu'on peut parler proprement de « subversion », suivant le sens étymologique de ce mot ; bien entendu, cette « subversion » ne doit aucunement être confondue avec le « retournement » dont nous avons parlé à propos de l'instant final du cycle, et même elle en est exactement le contraire, puisque ce « retournement », venant précisément après la « subversion » et au moment même où celle-ci semble complète, est en réalité un « redressement » rétablissant l'ordre normal, et restaurant l'« état primordial » qui en représente la perfection dans le domaine humain.

On pourrait dire que la subversion, ainsi entendue, n'est en somme que le dernier degré et l'aboutissement même de la déviation, ou encore, ce qui revient au même, que la déviation tout entière ne tend en définitive qu'à amener la subversion, et cela est vrai en effet ; dans l'état présent des choses, bien qu'on ne puisse dire encore que la subversion soit complète, on en a déjà des signes très visibles dans tout ce qui présente le caractère de « contrefaçon » ou de « parodie » auquel nous avons plusieurs fois fait allusion, et sur lequel nous reviendrons plus amplement par la suite. Pour le moment, nous nous bornerons à faire remarquer, à cet égard, que ce caractère constitue, par lui-même, une marque très significative quant à l'origine réelle de ce qui en est affecté, et, par conséquent, de la déviation moderne elle-même, dont il met bien en évidence la nature véritablement « satanique » ; ce dernier mot, en effet, s'applique proprement à tout ce qui est négation et renversement de l'ordre, et c'est, bien là, sans le moindre doute, ce dont nous pouvons constater les effets autour de nous ; le monde moderne lui-même est-il en somme autre chose que la négation pure et simple de toute vérité traditionnelle ? Mais, en même temps, cet esprit de négation est aussi, et en quelque sorte par nécessité, l'esprit de mensonge ; il revêt tous les déguisements, et souvent les plus inattendus, pour ne pas être reconnu pour ce qu'il est, pour se faire même passer pour tout le contraire, et c'est justement en cela qu'apparaît la contrefaçon ; c'est ici l'occasion de rappeler qu'on dit que « Satan est le singe de Dieu », et aussi qu'il « se transfigure en ange de lumière ». Au fond, cela revient à dire qu'il imite à sa façon, en l'altérant et en le faussant de manière à le faire toujours servir à ses fins, cela même à quoi il veut s'opposer : ainsi, il fera en sorte que le désordre prenne les apparences d'un faux ordre, il dissimulera la négation de tout principe sous l'affirmation de faux principes, et ainsi de suite. Naturellement, tout cela ne peut jamais être, en réalité, que simulacre et même caricature, mais assez habilement présenté pour que l'immense majorité des hommes s'y laisse tromper ; et comment s'en étonner quand on voit combien les supercheries, même grossières, réussissent facilement à en imposer à la foule, et combien, par contre, il est difficile d'arriver ensuite à détromper celle-ci ? « *Vulgus vult decipi* », disaient déjà les anciens de l'époque « classique » ; et il s'est sans doute toujours trouvé, bien qu'ils n'aient jamais été aussi nombreux que de nos jours, des gens disposés à ajouter : « *ergo decipiatur* » !

Pourtant, comme qui dit contrefaçon dit par là même parodie, car ce sont là presque des synonymes, il y a invariablement, dans toutes les choses de ce genre, un élément grotesque qui peut être plus ou moins apparent, mais qui, en tout cas, ne devrait pas échapper à des observateurs tant soit peu perspicaces, si toutefois les « suggestions » qu'ils subissent inconsciemment n'abolissaient à cet égard leur perspicacité naturelle. C'est là le côté par lequel le mensonge, si habile qu'il soit, ne peut faire autrement que de se trahir ; et, bien entendu, cela aussi est une « marque » d'origine,

inséparable de la contrefaçon elle-même, et qui doit normalement permettre de la reconnaître comme telle. Si l'on voulait citer ici des exemples pris parmi les manifestations diverses de l'esprit moderne, on n'aurait assurément que l'embarras du choix, depuis les pseudo-rites « civiques » et « laïques » qui ont pris tant d'extension partout en ces dernières années, et qui visent à fournir à la « masse » un substitut purement humain des vrais rites religieux, jusqu'aux extravagances d'un soi-disant « naturisme » qui, en dépit de son nom, n'est pas moins artificiel, pour ne pas dire « antinaturel », que les inutiles complications de l'existence contre lesquelles il a la prétention de réagir par une dérisoire comédie, dont le véritable propos est d'ailleurs de faire croire que l'« état de nature » se confond avec l'animalité ; et il n'est pas jusqu'au simple repos de l'être humain qui n'ait fini par être menacé de dénaturation par l'idée contradictoire en elle-même, mais très conforme à l'« égalitarisme » démocratique, d'une « organisation des loisirs »¹ ! Nous ne mentionnons ici, avec intention, que des faits qui sont connus de tout le monde, qui appartiennent incontestablement à ce qu'on peut appeler le « domaine » public, et que chacun peut donc constater sans peine ; n'est-il pas incroyable que ceux qui en sentent, nous ne dirons pas le danger, mais simplement le ridicule, soient si rares qu'ils représentent de véritables exceptions ? « Pseudo-religion », devrait-on dire à ce propos, pseudo-nature « pseudo-repos », et ainsi pour tant d'autres choses ; si l'on voulait parler toujours strictement selon la vérité, il faudrait placer constamment ce mot « pseudo » devant la désignation de tous les produits spécifiques du monde moderne, y compris la science profane qui n'est elle-même qu'une « pseudo-science » ou un simulacre de connaissance, pour indiquer ce que tout cela est en réalité : des falsifications et rien d'autre, et des falsifications dont le but n'est que trop évident pour ceux qui sont encore capables de réfléchir.

Cela dit, revenons à des considérations d'un ordre plus général : qu'est-ce qui rend cette contrefaçon possible, et même d'autant plus possible et d'autant plus parfaite en son genre, s'il est permis de s'exprimer ainsi en un pareil cas, qu'on avance davantage dans la marche descendante du cycle ? La raison profonde en est dans le rapport d'analogie inverse qui existe, ainsi que nous l'avons expliqué, entre le point le plus haut et le point le plus bas ; c'est là ce qui permet notamment de réaliser, dans une mesure correspondant à celle où l'on s'approche du domaine de la quantité pure, ces sortes de contrefaçons de l'unité principielle qui se manifestent dans l'« uniformité » et la « simplicité » vers lesquelles tend l'esprit moderne, et qui sont comme l'expression la plus complète de son effort de réduction de toutes choses au point de vue quantitatif. C'est peut-être là ce qui montre le mieux que la déviation n'a pour ainsi dire qu'à se dérouler et à se poursuivre jusqu'au bout pour mener finalement à la subversion proprement dite, car, quand ce qu'il y a de plus inférieur (puisque'il s'agit là de ce qui est même inférieur à toute existence possible) cherche ainsi à imiter et à contrefaire les principes supérieurs et transcendants, c'est bien de subversion qu'il y a lieu de parler effectivement. Cependant, il convient de rappeler que, par la nature même des choses, la tendance vers la quantité pure ne peut jamais arriver à produire son plein effet ; pour que la subversion puisse être complète en fait, il faut donc que quelque chose d'autre intervienne, et nous pourrions en somme répéter à ce propos, en nous plaçant seulement à un point de vue quelque peu différent, ce que nous avons dit précédemment au sujet de la dissolution ; dans les deux cas, d'ailleurs, il est évident qu'il s'agit également de ce qui se rapporte au terme final de la manifestation cyclique ; et c'est précisément pourquoi le « redressement » de l'instant ultime doit apparaître, de la façon la plus exacte, comme un renversement de toutes choses par rapport à l'état de subversion dans lequel elles se trouvaient immédiatement avant cet instant même.

En tenant compte de la dernière remarque que nous venons de faire, on pourrait encore dire ceci : la première des deux phases que nous avons distinguées dans l'action antitraditionnelle représente simplement une œuvre de déviation, dont l'aboutissement propre est le matérialisme le plus complet et le plus grossier ; quant à la seconde phase, elle pourrait être caractérisée plus spécialement comme une œuvre de subversion (car c'est bien là ce à quoi elle tend plus directement), devant aboutir à la constitution de ce que nous avons déjà appelé une « spiritualité à rebours », ainsi que la suite le montrera encore plus clairement. Les forces subtiles inférieures auxquelles il est fait appel dans cette seconde phase peuvent vraiment être qualifiées de forces « subversives » à tous les points de vue ; et nous avons pu aussi appliquer plus haut le mot de « subversion » à l'utilisation « à rebours » de

1. Il y a lieu d'ajouter que cette « organisation des loisirs » fait partie intégrante des efforts faits, comme nous l'avons signalé plus haut, pour obliger les hommes à vivre « en commun » le plus possible.

ce qui reste des anciennes traditions que l'« esprit » a abandonnées ; du reste, c'est bien toujours de cas similaires qu'il s'agit en tout cela, car ces vestiges corrompus, dans de telles conditions, tombent nécessairement eux-mêmes dans les régions inférieures du domaine subtil. Nous allons donner un autre exemple particulièrement net de l'œuvre de subversion, qui est le renversement intentionnel du sens légitime et normal des symboles traditionnels ; ce sera d'ailleurs, en même temps, une occasion pour nous expliquer plus complètement sur la question du double sens que les symboles contiennent généralement en eux-mêmes, et sur lequel nous avons eu assez souvent à nous appuyer au cours du présent exposé pour qu'il ne soit pas hors de propos de donner là-dessus un peu plus de précisions.

Le renversement des symboles

On s'étonne parfois qu'un même symbole puisse être pris en deux sens qui, apparemment tout au moins, sont directement opposés l'un à l'autre ; il ne s'agit pas simplement en cela, bien entendu, de la multiplicité des sens que, d'une façon générale, peut présenter tout symbole suivant le point de vue ou le niveau auquel on l'envisage, et qui fait d'ailleurs que le symbolisme ne peut jamais être « systématisé » en aucune façon, mais, plus spécialement, de deux aspects qui sont liés entre eux par un certain rapport de corrélation, prenant la forme d'une opposition, de telle sorte que l'un d'eux soit pour ainsi dire l'inverse ou le « négatif » de l'autre. Pour le comprendre, il faut partir de la considération de la dualité comme présupposée par toute manifestation, et, par suite, comme la conditionnant dans tous ses modes, où elle doit toujours se retrouver sous une forme ou sous une autre¹ ; il est vrai que cette dualité est proprement un complémentarisme, et non pas une opposition ; mais deux termes qui sont en réalité complémentaires peuvent aussi, à un point de vue plus extérieur et plus contingent, apparaître comme opposés². Toute opposition n'existe comme telle qu'à un certain niveau, car il n'en peut être aucune qui soit irréductible ; à un niveau plus élevé, elle se résout en un complémentarisme, dans lequel ses deux termes se trouvent déjà conciliés et harmonisés, avant de rentrer finalement dans l'unité du principe commun dont ils procèdent l'un et l'autre. On pourrait donc dire que le point de vue du complémentarisme est, en un certain sens, intermédiaire entre celui de l'opposition et celui de l'unification ; et chacun de ces points de vue a sa raison d'être et sa valeur propre dans l'ordre auquel il s'applique, bien que, évidemment, ils ne se situent pas au même degré de réalité ; ce qui importe est donc de savoir mettre chaque aspect à sa place hiérarchique, et de ne pas prétendre le transporter dans un domaine où il n'aurait plus aucune signification acceptable.

Dans ces conditions, on peut comprendre que le fait d'envisager dans un symbole deux aspects contraires n'a, en lui-même, rien que de parfaitement légitime, et que d'ailleurs la considération d'un de ces aspects n'exclut nullement celle de l'autre, puisque chacun d'eux est également vrai sous un certain rapport, et que même, du fait de leur corrélation, leur existence est en quelque sorte solidaire. C'est donc une erreur, assez fréquente du reste, de penser que la considération respective de l'un et de l'autre de ces aspects doit être rapportée à des doctrines ou à des écoles se trouvant elles-mêmes en opposition³ ; ici, tout dépend seulement de la prédominance qui peut être attribuée à l'un par rapport à l'autre, ou parfois aussi de l'intention suivant laquelle le symbole peut être employé, par exemple, comme élément intervenant dans certains rites, ou encore comme moyen de reconnaissance pour les membres de certaines organisations ; mais c'est là un point sur lequel nous allons avoir à revenir. Ce qui montre bien que les deux aspects ne s'excluent point et sont susceptibles d'être envisagés simultanément, c'est qu'ils peuvent se trouver réunis dans une même figuration symbolique complexe ; à cet égard, il convient de remarquer, bien que nous ne puissions songer à développer ceci complètement, qu'une dualité, qui pourra être opposition ou complémentarisme suivant le point de vue auquel on se placera, peut, quant à la situation de ses termes l'un par rapport à l'autre, se disposer dans un sens vertical ou dans un sens horizontal ; ceci résulte immédiatement du schéma crucial du quaternaire, qui peut se décomposer en deux dualités, l'une verticale et l'autre horizontale. La dualité verticale peut être rapportée aux deux extrémités d'un axe, ou aux deux directions contraires suivant lesquelles cet axe peut être parcouru ; la dualité horizontale est celle de deux éléments qui se situent symétriquement de part et d'autre de ce même axe. On peut donner comme exemple du premier cas les deux triangles du sceau de Salomon (et aussi tous les autres symboles de l'analogie qui se disposent suivant un schéma géométrique similaire), et comme exemple du second les deux serpents du caducée ; et l'on remarquera que c'est seulement dans la dualité verticale que les deux termes se distinguent nettement l'un de l'autre par leur position inverse, tandis que, dans la

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

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. VII.

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

dualité horizontale, ils peuvent paraître tout à fait semblables ou équivalents quand on les envisage séparément, alors que pourtant leur signification n'est pas moins réellement contraire dans ce cas que dans l'autre. On peut dire encore que, dans l'ordre spatial, la dualité verticale est celle du haut et du bas, et la dualité horizontale celle de la droite et de la gauche ; cette observation semblera peut-être trop évidente, mais elle n'en a pas moins son importance, parce que, symboliquement (et ceci nous ramène à la valeur proprement qualitative des directions de l'espace), ces deux couples de termes sont eux-mêmes susceptibles d'applications multiples, dont il ne serait pas difficile de découvrir des traces jusque dans le langage courant, ce qui indique bien qu'il s'agit là de choses d'une portée très générale.

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

Cette subversion peut consister, soit à attribuer à l'aspect « maléfique », tout en le reconnaissant cependant comme tel, la place qui doit normalement revenir à l'aspect « bénéfique », voire même une sorte de suprématie sur celui-ci, soit à interpréter les symboles au rebours de leur sens légitime, en considérant comme « bénéfique » l'aspect qui est en réalité « maléfique » et inversement. Il faut d'ailleurs remarquer que, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure, une telle subversion peut ne pas apparaître visiblement dans la représentation des symboles, puisqu'il en est pour lesquels les deux aspects opposés ne sont pas marqués par une différence extérieure, reconnaissable à première vue : ainsi, dans les figurations qui se rapportent à ce qu'on a coutume d'appeler, très improprement d'ailleurs, le « culte du serpent », il serait souvent impossible, du moins à ne considérer que le serpent lui-même, de dire *a priori* s'il s'agit de l'*Agathodaimôn* ou du *Kakodaimôn* ; de là de nombreuses méprises, surtout de la part de ceux qui, ignorant cette double signification, sont tentés de n'y voir partout et toujours qu'un symbole « maléfique », ce qui est, depuis assez longtemps déjà, le cas de la généralité des Occidentaux¹ ; et ce que nous disons ici du serpent pourrait s'appliquer pareillement à beaucoup d'autres animaux symboliques, pour lesquels on a pris communément l'habitude, quelles qu'en soient d'ailleurs les raisons, de ne plus envisager qu'un seul des deux aspects opposés qu'ils possèdent en réalité. Pour les symboles qui sont susceptibles de prendre deux positions inverses, et spécialement pour ceux qui se réduisent à des formes géométriques, il peut sembler que la différence doive apparaître beaucoup plus nettement ; et pourtant, en fait, il n'en est pas toujours ainsi, puisque les deux positions du même symbole sont susceptibles d'avoir l'une et l'autre une signification légitime, et que d'ailleurs leur relation n'est pas forcément celle du « bénéfique » et du « maléfique », qui n'est, redisons-le encore, qu'une simple application particulière parmi toutes les autres. Ce qu'il importe de savoir en pareil cas, c'est s'il y a réellement une volonté de « renversement », pourrait-on dire, en contradiction formelle avec la valeur légitime et normale du symbole ; c'est pourquoi, par exemple, l'emploi du triangle inverse est bien loin d'être toujours un signe de « magie noire »

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

comme certains le croient ¹, quoiqu'il le soit effectivement dans certains cas, ceux où il s'y attache une intention de prendre le contre-pied de ce que représente le triangle dont le sommet est tourné vers le haut ; et, notons-le incidemment, un tel « renversement » intentionnel s'exerce aussi sur des mots ou des formules, de façon à former des sortes de *mantras* à rebours, comme on peut le constater dans certaines pratiques de sorcellerie, même dans la simple « sorcellerie des campagnes » telle qu'elle existe encore en Occident.

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

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

Tradition et traditionalisme

La falsification de toutes choses, qui est, comme nous l'avons dit, un des traits caractéristiques de notre époque, n'est pas encore la subversion à proprement parler, mais elle contribue assez directement à la préparer ; ce qui le montre peut-être le mieux, c'est ce qu'on peut appeler la falsification du langage, c'est-à-dire l'emploi abusif de certains mots détournés de leur véritable sens, emploi qui est en quelque sorte imposé par une suggestion constante de la part de tous ceux qui, à un titre ou à un autre, exercent une influence quelconque sur la mentalité publique. Il ne s'agit plus là seulement de cette dégénérescence à laquelle nous avons fait allusion plus haut, et par laquelle beaucoup de mots sont arrivés à perdre le sens qualitatif qu'ils avaient à l'origine, pour ne plus garder qu'un sens tout quantitatif ; il s'agit plutôt d'un « détournement » par lequel des mots sont appliqués à des choses auxquelles ils ne conviennent nullement, et qui sont même parfois opposées à celles qu'ils signifient normalement. Il y a là, avant tout, un symptôme évident de la confusion intellectuelle qui règne partout dans le monde actuel ; mais il ne faut pas oublier que cette confusion même est voulue par ce qui se cache derrière toute la déviation moderne ; cette réflexion s'impose notamment quand on voit surgir, de divers côtés à la fois, des tentatives d'utilisation illégitime de l'idée même de « tradition » par des gens qui voudraient assimiler indûment ce qu'elle implique à leurs propres conceptions dans un domaine quelconque. Bien entendu, il ne s'agit pas de suspecter en cela la bonne foi des uns ou des autres, car, dans bien des cas, il peut fort bien n'y avoir là qu'incompréhension pure et simple ; l'ignorance de la plupart de nos contemporains à l'égard de tout ce qui possède un caractère réellement traditionnel est si complète qu'il n'y a même pas lieu de s'en étonner ; mais, en même temps, on est forcé de reconnaître aussi que ces erreurs d'interprétation et ces méprises involontaires servent trop bien certains « plans » pour qu'il ne soit pas permis de se demander si leur diffusion croissante ne serait pas due à quelqu'une de ces « suggestions » qui dominent la mentalité moderne et qui, précisément, tendent toujours au fond à la destruction de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot.

La mentalité moderne elle-même, dans tout ce qui la caractérise spécifiquement comme telle, n'est en somme, redisons-le encore une fois de plus (car ce sont là des choses sur lesquelles on ne saurait jamais trop insister), que le produit d'une vaste suggestion collective, qui, s'exerçant continuellement au cours de plusieurs siècles, a déterminé la formation et le développement progressif de l'esprit antitraditionnel, en lequel se résume en définitive tout l'ensemble des traits distinctifs de cette mentalité. Mais, si puissante et si habile que soit cette suggestion, il peut cependant arriver un moment où l'état de désordre et de déséquilibre qui en résulte devient si apparent que certains ne peuvent plus manquer de s'en apercevoir, et alors il risque de se produire une « réaction » compromettant ce résultat même ; il semble bien qu'aujourd'hui les choses en soient justement à ce point, et il est remarquable que ce moment coïncide précisément, par une sorte de « logique immanente », avec celui où se termine la phase purement et simplement négative de la déviation moderne, représentée par la domination complète et incontestée de la mentalité matérialiste. C'est là qu'intervient efficacement, pour détourner cette « réaction » du but vers lequel elle tend, la falsification de l'idée traditionnelle, rendue possible par l'ignorance dont nous parlions tout à l'heure, et qui n'est elle-même qu'un des effets de la phase négative : l'idée même de la tradition a été détruite à un tel point que ceux qui aspirent à la retrouver ne savent plus de quel côté se diriger, et qu'ils ne sont que trop prêts à accepter toutes les fausses idées qu'on leur présentera à sa place et sous son nom. Ceux-là se sont rendu compte, au moins jusqu'à un certain point, qu'ils avaient été trompés par les suggestions ouvertement antitraditionnelles, et que les croyances qui leur avaient été ainsi imposées ne représentaient qu'erreur et déception ; c'est là assurément quelque chose dans le sens de la « réaction » que nous venons de dire, mais, malgré tout, si les choses en restent là, aucun résultat effectif ne peut s'ensuivre. On s'en aperçoit bien en lisant les écrits, de moins en moins rares, où l'on trouve les plus justes critiques à l'égard de la « civilisation » actuelle, mais où, comme nous le disions déjà précédemment, les moyens envisagés pour remédier aux maux ainsi dénoncés ont un caractère étrangement disproportionné et insignifiant, enfantin même en quelque sorte : projets « scolaires » ou « académiques », pourrait-on dire, mais rien de plus, et, surtout, rien qui témoigne de la moindre connaissance d'ordre profond. C'est à ce stade que l'effort, si louable et si méritoire qu'il soit, peut facilement se laisser détourner vers des activités qui, à leur façon et en dépit de certaines apparences, ne feront que contribuer finalement à accroître encore le désordre et

la confusion de cette « civilisation » dont elles sont censées devoir opérer le redressement.

Ceux dont nous venons de parler sont ceux que l'on peut qualifier proprement de « traditionalistes », c'est-à-dire ceux qui ont seulement une sorte de tendance ou d'aspiration vers la tradition, sans aucune connaissance réelle de celle-ci ; on peut mesurer par là toute la distance qui sépare l'esprit « traditionaliste » du véritable esprit traditionnel, qui implique au contraire essentiellement une telle connaissance, et qui ne fait en quelque sorte qu'un avec cette connaissance même. En somme, le « traditionaliste » n'est et ne peut être qu'un simple « chercheur », et c'est bien pourquoi il est toujours en danger de s'égarer, n'étant pas en possession des principes qui seuls lui donneraient une direction infaillible ; et ce danger sera naturellement d'autant plus grand qu'il trouvera sur son chemin, comme autant d'embûches, toutes ces fausses idées suscitées par le pouvoir d'illusion qui a un intérêt capital à l'empêcher de parvenir au véritable terme de sa recherche. Il est évident, en effet, que ce pouvoir ne peut se maintenir et continuer à exercer son action qu'à la condition que toute restauration de l'idée traditionnelle soit rendue impossible, et cela plus que jamais au moment où il s'apprête à aller plus loin dans le sens de la subversion, ce qui constitue, comme nous l'avons expliqué, la seconde phase de cette action. Il est donc tout aussi important pour lui de faire dévier les recherches tendant vers la connaissance traditionnelle que, d'autre part, celles qui, portant sur les origines et les causes réelles de la déviation moderne, seraient susceptibles de dévoiler quelque chose de sa propre nature et de ses moyens d'influence ; il y a là, pour lui, deux nécessités en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre, et qu'on pourrait même regarder, au fond, comme les deux aspects positif et négatif d'une même exigence fondamentale de sa domination.

Tous les emplois abusifs du mot « tradition » peuvent, à un degré ou à un autre, servir à cette fin, à commencer par le plus vulgaire de tous, celui qui le fait synonyme de « coutume » ou d'« usage », amenant par là une confusion de la tradition avec les choses les plus basement humaines et les plus complètement dépourvues de tout sens profond. Mais il y a d'autres déformations plus subtiles, et par là même plus dangereuses ; toutes ont d'ailleurs pour caractère commun de faire descendre l'idée de tradition à un niveau purement humain, alors que, tout au contraire, il n'y a et ne peut y avoir de véritablement traditionnel que ce qui implique un élément d'ordre supra-humain. C'est là en effet le point essentiel, celui qui constitue en quelque sorte la définition même de la tradition et de tout ce qui s'y rattache ; et c'est là aussi, bien entendu, ce qu'il faut à tout prix empêcher de reconnaître pour maintenir la mentalité moderne dans ses illusions, et à plus forte raison pour lui en donner encore de nouvelles, qui, bien loin de s'accorder avec une restauration du supra-humain, devront au contraire diriger plus effectivement cette mentalité vers les pires modalités de l'infra-humain. D'ailleurs, pour se convaincre de l'importance qui est donnée à la négation du supra-humain par les agents conscients et inconscients de la déviation moderne, il n'y a qu'à voir combien tous ceux qui prétendent se faire les « historiens » des religions et des autres formes de la tradition (qu'ils confondent du reste généralement sous le même nom de « religions ») s'acharnent avant tout à les expliquer par des facteurs exclusivement humains ; peu importe que, suivant les écoles, ces facteurs soient psychologiques, sociaux ou autres, et même la multiplicité des explications ainsi présentées permet de séduire plus facilement un plus grand nombre ; ce qui est constant, c'est la volonté bien arrêtée de tout réduire à l'humain et de ne rien laisser subsister qui le dépasse ; et ceux qui croient à la valeur de cette « critique » destructive sont dès lors tout disposés à confondre la tradition avec n'importe quoi, puisqu'il n'y a plus en effet, dans l'idée qu'on leur en a inculquée, rien qui puisse la distinguer réellement de ce qui est dépourvu de tout caractère traditionnel.

Dès lors que tout ce qui est d'ordre purement humain ne saurait, pour cette raison même, être légitimement qualifié de traditionnel, il ne peut y avoir, par exemple, de « tradition philosophique », ni de « tradition scientifique » au sens moderne et profane de ce mot ; et, bien entendu, il ne peut y avoir non plus de « tradition politique », là du moins où toute organisation sociale traditionnelle fait défaut, ce qui est le cas du monde occidental actuel. Ce sont pourtant là quelques-unes des expressions qui sont employées couramment aujourd'hui, et qui constituent autant de dénaturations de l'idée de la tradition ; et il va de soi que, si les esprits « traditionalistes » dont nous parlions précédemment peuvent être amenés à laisser détourner leur activité vers l'un ou l'autre de ces domaines et à y limiter tous leurs efforts, leurs aspirations se trouveront ainsi neutralisées et rendues parfaitement inoffensives, si même elles ne sont parfois utilisées, à leur insu, dans un sens tout opposé à leurs intentions. Il arrive en effet qu'on va jusqu'à appliquer le nom de « tradition » à des choses qui, par

leur nature même, sont aussi nettement antitraditionnelles que possible : c'est ainsi qu'on parle de « tradition humaniste », ou encore de « tradition nationale », alors que l'« humanisme » n'est pas autre chose que la négation même du supra-humain, et que la constitution des « nationalités » a été le moyen employé pour détruire l'organisation sociale traditionnelle du Moyen Age. Il n'y aurait pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, si l'on en venait quelque jour à parler tout aussi bien de « tradition protestante », voire même de « tradition laïque » ou de « tradition révolutionnaire », ou encore si les matérialistes eux-mêmes finissaient par se proclamer les défenseurs d'une « tradition », ne serait-ce qu'en qualité de représentants de quelque chose qui appartient déjà en grande partie au passé ! Au degré de confusion mentale où est parvenue la grande majorité de nos contemporains, les associations de mots les plus manifestement contradictoires n'ont plus rien qui puisse les faire reculer, ni même leur donner simplement à réfléchir.

Ceci nous conduit encore directement à une autre remarque importante : lorsque certains, s'étant aperçus du désordre moderne en constatant le degré trop visible où il en est actuellement (surtout depuis que le point correspondant au maximum de « solidification » a été dépassé), veulent « réagir » d'une façon ou d'une autre, le meilleur moyen de rendre inefficace ce besoin de « réaction » n'est-il pas de l'orienter vers quelqu'un des stades antérieurs et moins « avancés » de la même déviation, où ce désordre n'était pas encore devenu aussi apparent et se présentait, si l'on peut dire, sous des dehors plus acceptables pour qui n'a pas été complètement aveuglé par certaines suggestions ? Tout « traditionaliste » d'intention doit normalement s'affirmer « antimoderne », mais il peut n'en être pas moins affecté lui-même, sans s'en douter, par les idées modernes sous quelque forme plus ou moins atténuée, et par là même plus difficilement discernable, mais correspondant pourtant toujours en fait à l'une ou à l'autre des étapes que ces idées ont parcourues au cours de leur développement ; aucune concession, même involontaire ou inconsciente, n'est possible ici, car, de leur point de départ à leur aboutissement actuel, et même encore au-delà de celui-ci, tout se tient et s'enchaîne inexorablement. À ce propos, nous ajouterons encore ceci : le travail ayant pour but d'empêcher toute « réaction » de viser plus loin que le retour à un moindre désordre, en dissimulant d'ailleurs le caractère de celui-ci et en le faisant passer pour l'« ordre », rejoint très exactement celui qui est accompli, d'autre part, pour faire pénétrer l'esprit moderne à l'intérieur même de ce qui peut encore subsister, en Occident, des organisations traditionnelles de tout ordre ; le même effet de « neutralisation » des forces dont on pourrait avoir à redouter l'opposition est pareillement obtenu dans les deux cas. Ce n'est même pas assez de parler de « neutralisation », car, de la lutte qui doit inévitablement avoir lieu entre des éléments qui se trouvent ainsi ramenés pour ainsi dire au même niveau et sur le même terrain, et dont l'hostilité réciproque ne représente plus par là, au fond, que celle qui peut exister entre des productions diverses et apparemment contraires de la même déviation moderne, il ne pourra finalement sortir qu'un nouvel accroissement du désordre et de la confusion, et ce ne sera encore qu'un pas de plus vers la dissolution finale.

Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle. Nous ne voulons faire ici aucune application particulière, mais nous devons tout au moins constater, d'une façon tout à fait générale, que, en tout cela, les principes font également défaut partout, bien qu'on n'ait assurément jamais tant parlé de « principes » qu'on le fait aujourd'hui de tous les côtés, appliquant à peu près indistinctement cette désignation à tout ce qui la mérite le moins, et parfois même à ce qui implique au contraire la négation de tout véritable principe ; et cet autre abus d'un mot est encore bien significatif quant aux tendances réelles de cette falsification du langage dont le détournement du mot de « tradition » nous a fourni un exemple typique, et sur lequel nous devons insister plus particulièrement parce qu'il est le plus directement lié au sujet de notre étude, en tant que celle-ci doit donner une vue d'ensemble des dernières phases de la « descente » cyclique. Nous ne pouvons pas, en effet, nous arrêter au point qui représente proprement l'apogée du « règne de la quantité », car ce qui le suit se rattache trop étroitement à ce qui le précède pour pouvoir en être

séparé autrement que d'une façon tout artificielle ; nous ne faisons pas d'« abstractions », ce qui n'est en somme qu'une autre forme de la « simplification » chère à la mentalité moderne, mais nous voulons au contraire envisager, autant qu'il est possible, la réalité telle qu'elle est, sans rien en retrancher d'essentiel pour la compréhension des conditions de l'époque actuelle.

Le néo-spiritualisme

Nous venons de parler de ceux qui, voulant réagir contre le désordre actuel, mais n'ayant pas les connaissances suffisantes pour pouvoir le faire d'une manière efficace, sont en quelque sorte « neutralisés » et dirigés vers des voies sans issue, mais, à côté de ceux-là, il y a aussi ceux qu'il n'est que trop facile de pousser au contraire plus loin sur le chemin qui mène à la subversion. Le prétexte qui leur est donné, dans l'état présent des choses, est le plus souvent celui de « combattre le matérialisme », et, assurément, la plupart y croient sincèrement ; mais, tandis que les autres, s'ils veulent aussi agir dans ce sens, en arrivent simplement aux banalités d'une vague philosophie « spiritualiste » sans aucune portée réelle, mais du moins à peu près inoffensive, ceux-ci sont orientés vers le domaine des pires illusions psychiques, ce qui est bien autrement dangereux. En effet, alors que les premiers sont tous plus ou moins affectés à leur insu par l'esprit moderne, mais non pas assez profondément cependant pour être tout à fait aveuglés, ceux dont il s'agit maintenant en sont entièrement pénétrés et se font d'ailleurs généralement gloire d'être « modernes » ; la seule chose qui leur répugne, parmi les manifestations diverses de cet esprit, c'est le matérialisme, et ils sont tellement fascinés par cette idée unique qu'ils ne voient même pas que bien d'autres choses, comme la science et l'industrie qu'ils admirent, sont étroitement dépendantes, par leurs origines et par leur nature même, de ce matérialisme qui leur fait horreur. Il est dès lors facile de comprendre pourquoi une telle attitude doit maintenant être encouragée et diffusée : ceux-là sont les meilleurs auxiliaires inconscients qu'il soit possible de trouver pour la seconde phase de l'action antitraditionnelle ; le matérialisme ayant à peu près fini de jouer son rôle, ce sont eux qui répandront dans le monde ce qui doit lui succéder ; et ils seront même utilisés pour aider activement à ouvrir les « fissures » dont nous parlions précédemment, car, dans ce domaine, il ne s'agit plus seulement d'« idées » ou de théories quelconques, mais aussi, en même temps, d'une « pratique » qui les met en rapport direct avec les forces subtiles de l'ordre le plus inférieur ; ils s'y prêtent d'ailleurs d'autant plus volontiers qu'ils sont complètement illusionnés sur la véritable nature de ces forces, et qu'ils vont même jusqu'à leur attribuer un caractère « spirituel ».

C'est là ce que nous avons appelé, d'une façon générale, le « néo-spiritualisme », pour le distinguer du simple « spiritualisme » philosophique ; nous pourrions presque nous contenter de le mentionner ici « pour mémoire », puisque nous avons déjà consacré par ailleurs des études spéciales à deux de ses formes les plus répandues ¹ ; mais il constitue un élément trop important, parmi ceux qui sont spécialement caractéristiques de l'époque contemporaine, pour que nous puissions nous abstenir de rappeler au moins ses traits principaux, réservant d'ailleurs pour le moment l'aspect « pseudo-initiatique » que revêtent la plupart des écoles qui s'y rattachent (à l'exception toutefois des écoles spirites qui sont ouvertement profanes, ce qui est d'ailleurs exigé par les nécessités de leur extrême « vulgarisation »), car nous aurons à revenir particulièrement là-dessus un peu plus tard. Tout d'abord, il convient de remarquer qu'il ne s'agit point là d'un ensemble homogène, mais de quelque chose qui prend une multitude de formes diverses, bien que tout cela présente toujours assez de caractères communs pour pouvoir être réuni légitimement sous une même dénomination ; mais ce qui est le plus curieux, c'est que tous les groupements, écoles et « mouvements » de ce genre sont constamment en concurrence et même en lutte les uns avec les autres, à tel point qu'il serait difficile de trouver ailleurs, à moins que ce ne soit entre les « partis » politiques, des haines plus violentes que celles qui existent entre leurs adhérents respectifs, alors que pourtant, par une singulière ironie, tous ces gens ont la manie de prêcher la « fraternité » à tout propos et hors de propos ! Il y a là quelque chose de véritablement « chaotique », qui peut donner, même à des observateurs superficiels, l'impression du désordre poussé à l'extrême ; et, en fait, c'est bien là un indice que ce « néo-spiritualisme » représente une étape déjà assez avancée dans la voie de la dissolution.

D'autre part, le « néo-spiritualisme », en dépit de l'aversion qu'il témoigne à l'égard du matérialisme, lui ressemble cependant encore par plus d'un côté, si bien qu'on a pu employer assez justement, à ce propos, l'expression de « matérialisme transposé », c'est-à-dire, en somme, étendu au-delà des limites du monde corporel ; ce qui le montre très nettement, ce sont ces représentations grossières du monde subtil et soi-disant « spirituel » auxquelles nous avons déjà fait allusion plus haut, et qui ne sont guère faites que d'images empruntées au domaine corporel. Ce même « néo-

1. *L'Erreur spirite et Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.*

spiritualisme » tient aussi aux étapes antérieures de la déviation moderne, d'une façon plus effective, par ce qu'on peut appeler son côté « scientifique » ; cela encore, nous l'avons signalé en parlant de l'influence exercée sur ses diverses écoles par la « mythologie » scientifique du moment où elles ont pris naissance ; et il y a lieu de noter aussi tout spécialement le rôle considérable que jouent dans leurs conceptions, d'une façon tout à fait générale et sans aucune exception, les idées « progressistes » et « évolutionnistes », qui sont bien une des marques les plus typiques de la mentalité moderne, et qui suffiraient ainsi, à elles seules, à caractériser ces conceptions comme un des produits les plus incontestables de cette mentalité. Ajoutons que celles mêmes de ces écoles qui affectent de se donner une allure « archaïque » en utilisant à leur façon des fragments d'idées traditionnelles incomprises et déformées, ou en déguisant au besoin des idées modernes sous un vocabulaire emprunté à quelque forme traditionnelle orientale ou occidentale (toutes choses qui, soit dit en passant, sont en contradiction formelle avec leur croyance au « progrès » et à l'« évolution »), sont constamment préoccupées d'accorder ces idées anciennes ou prétendues telles avec les théories de la science moderne ; un tel travail est d'ailleurs sans cesse à refaire à mesure que ces théories changent, mais il faut dire que ceux qui s'y livrent ont leur besogne simplifiée par le fait qu'ils s'en tiennent presque toujours à ce qu'on peut trouver dans les ouvrages de « vulgarisation ».

Outre cela, le « néo-spiritualisme », par sa partie que nous avons qualifiée de « pratique », est encore très conforme aux tendances « expérimentales » de la mentalité moderne ; et c'est par là qu'il arrive à exercer peu à peu une influence sensible sur la science elle-même, et à s'y insinuer en quelque sorte au moyen de ce qu'on appelle la « métapsychique ». Sans doute, les phénomènes auxquels celle-ci se rapporte méritent, en eux-mêmes, d'être étudiés tout aussi bien que ceux de l'ordre corporel ; mais ce qui prête à objection, c'est la façon dont elle entend les étudier, en y appliquant le point de vue de la science profane ; des physiciens (qui s'entêtent à employer leurs méthodes quantitatives jusqu'à vouloir essayer de « peser l'âme » !) et même des psychologues, au sens « officiel » de ce mot, sont assurément aussi mal préparés que possible à une étude de ce genre, et, par là même, plus susceptibles que quiconque de se laisser illusionner de toutes les façons ¹. Il y a encore autre chose : en fait, les recherches « métapsychiques » ne sont presque jamais entreprises d'une façon indépendante de tout appui de la part des « néo-spiritualistes », et surtout des spirites, ce qui prouve que ceux-ci entendent bien, en définitive, les faire servir à leur « propagande » ; et ce qui est peut-être le plus grave sous ce rapport, c'est que les expérimentateurs sont mis dans de telles conditions qu'ils se trouvent obligés d'avoir recours aux « médiums » spirites, c'est-à-dire à des individus dont les idées préconçues modifient notablement les phénomènes en question et leur donnent, pourrait-on dire, une « teinte » spéciale, et qui d'ailleurs ont été dressés avec un soin tout particulier (puisqu'il existe même des « écoles de médiums ») à servir d'instruments et de « supports » passifs à certaines influences appartenant aux « bas-fonds » du monde subtil, influences qu'ils « véhiculent » partout avec eux, et qui ne manquent pas d'affecter dangereusement tous ceux, savants ou autres, qui viennent à leur contact et qui, par leur ignorance de ce qu'il y a au fond de tout cela, sont totalement incapables de s'en défendre. Nous n'y insisterons pas davantage, car nous nous sommes déjà suffisamment expliqué ailleurs sur tout cela, et nous n'avons en somme qu'à y renvoyer ceux qui souhaiteraient plus de développements à cet égard ; mais nous tenons à souligner, parce que c'est là encore quelque chose de tout à fait spécial à l'époque actuelle, l'étrangeté du rôle des « médiums » et de la prétendue nécessité de leur présence pour la production de phénomènes relevant de l'ordre subtil ; pourquoi rien de tel n'existait-il autrefois, ce qui n'empêchait nullement les forces de cet ordre de se manifester spontanément, dans certaines circonstances, avec une tout autre ampleur qu'elles ne le font dans les séances spirites ou « métapsychiques » (et cela, bien souvent, dans des maisons inhabitées ou dans des lieux déserts, ce qui exclut l'hypothèse trop commode de la présence d'un « médium » inconscient de ses facultés) ? On peut se demander s'il n'y a pas réellement, depuis l'apparition du spiritisme, quelque chose de changé dans la façon même dont le monde subtil agit dans ses « interférences » avec le monde corporel, et ce ne serait là, au fond, qu'un nouvel exemple de ces modifications du milieu que nous avons déjà envisagées en ce qui concerne les effets du matérialisme ; mais ce qu'il y a de certain, en tout cas, c'est qu'il y a là quelque chose qui répond parfaitement aux exigences d'un

1. Nous ne voulons pas parler seulement, en cela, de la part plus ou moins grande qu'il y a lieu de faire à la fraude consciente et inconsciente, mais aussi des illusions portant sur la nature des forces qui interviennent dans la production réelle des phénomènes dits « métapsychiques ».

« contrôle » exercé sur ces influences psychiques inférieures, déjà essentiellement « maléfiques » par elles-mêmes, pour les utiliser plus directement en vue de certaines fins déterminées, conformément au « plan » préétabli de l'œuvre de subversion pour laquelle elles sont maintenant « déchaînées » dans notre monde.

L'intuitionnisme contemporain

Dans le domaine philosophique et psychologique, les tendances correspondant à la seconde phase de l'action antitraditionnelle se traduisent naturellement par l'appel au « subconscient » sous toutes ses formes, c'est-à-dire aux éléments psychiques les plus inférieurs de l'être humain ; cela apparaît notamment, en ce qui concerne la philosophie proprement dite, dans les théories de William James, ainsi que dans l'« intuitionnisme » bergsonien. Nous avons eu déjà l'occasion de parler de Bergson, dans ce qui précède, au sujet des critiques qu'il formule justement, bien que d'une façon peu claire et en termes équivoques, contre le rationalisme et ses conséquences ; mais ce qui caractérise proprement la partie « positive » (si l'on peut dire) de sa philosophie, c'est que, au lieu de chercher au-dessus de la raison ce qui doit remédier à ses insuffisances, il le cherche au contraire au-dessous d'elle ; et ainsi, au lieu de s'adresser à la véritable intuition intellectuelle qu'il ignore tout aussi complètement que les rationalistes, il invoque une prétendue « intuition » d'ordre uniquement sensitif et « vital », dans la notion extrêmement confuse de laquelle l'intuition sensible proprement dite se mêle aux forces les plus obscures de l'instinct et du sentiment. Ce n'est donc pas par une rencontre plus ou moins « fortuite » que cet « intuitionnisme » a des affinités manifestes, et particulièrement marquées dans ce qu'on pourrait appeler son « dernier état » (ce qui s'applique également à la philosophie de William James), avec le « néo-spiritualisme », mais c'est, parce que ce ne sont là, au fond, que des expressions différentes des mêmes tendances : l'attitude de l'un par rapport au rationalisme est en quelque sorte parallèle à celle de l'autre par rapport au matérialisme ; l'un tend à l'« infra-rationnel » comme l'autre tend à l'« infra-corporel » (et sans doute tout aussi inconsciemment), de sorte que, dans les deux cas, il s'agit toujours, en définitive, d'une direction dans le sens de l'« infra-humain ».

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ces théories en détail, mais il nous faut du moins en signaler quelques traits qui ont un rapport plus direct avec notre sujet, et tout d'abord leur caractère aussi intégralement « évolutionniste » qu'il est possible, puisqu'elles placent toute réalité dans le « devenir » exclusivement, ce qui est la négation formelle de tout principe immuable, et par conséquent de toute métaphysique ; de là leur allure « fuyante » et inconsistante, qui donne vraiment, en contraste avec la « solidification » rationaliste et matérialiste, comme une image anticipée de la dissolution de toutes choses dans le « chaos » final. On en trouve notamment un exemple significatif dans la façon dont la religion y est envisagée, et qui est exposée précisément dans un des ouvrages de Bergson qui représentent ce « dernier état » dont nous parlions tout à l'heure ¹ ; ce n'est pas, à vrai dire, qu'il y ait là quelque chose d'entièrement nouveau, car les origines de la thèse qui y est soutenue sont bien simples au fond : on sait que toutes les théories modernes, à cet égard, ont pour trait commun de vouloir réduire la religion à un fait purement humain, ce qui revient d'ailleurs à la nier, consciemment ou inconsciemment, puisque c'est refuser de tenir compte de ce qui en constitue l'essence même ; et la conception bergsonienne ne fait nullement exception sous ce rapport. Ces théories sur la religion peuvent, dans leur ensemble, se ramener à deux types principaux : l'un « psychologique », qui prétend l'expliquer par la nature de l'individu humain, et l'autre « sociologique », qui veut y voir un fait d'ordre exclusivement social, le produit d'une sorte de « conscience collective » qui dominerait les individus et s'imposerait à eux. L'originalité de Bergson est seulement d'avoir cherché à combiner ces deux genres d'explication, et cela d'une façon assez singulière : au lieu de les regarder comme plus ou moins exclusifs l'un de l'autre, ainsi que le font d'ordinaire leurs partisans respectifs, il les accepte tous les deux à la fois, mais en les rapportant à des choses différentes, désignées néanmoins par le même mot de « religion » ; les « deux sources » qu'il envisage pour celle-ci ne sont pas autre chose que cela en réalité ². Il y a donc pour lui deux sortes de religions, l'une « statique » et l'autre « dynamique », qu'il appelle aussi, plutôt bizarrement, « religion close » et « religion ouverte » ; la première est de nature sociale, la seconde de nature psychologique ; et, naturellement, c'est à celle-ci que vont ses préférences, c'est elle qu'il considère comme la forme supérieure de la religion ; naturellement, disons-nous, car il est bien évident que, dans une « philosophie du devenir » comme la sienne, il ne saurait en être autrement, puisque, pour elle, ce qui ne change point ne répond à rien de réel, et empêche même l'homme de saisir le réel tel qu'elle le conçoit. Mais, dira-t-on, une telle

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion.*

2. En ce qui concerne la morale, qui ne nous intéresse pas spécialement ici, l'explication proposée est naturellement parallèle à celle de la religion.

philosophie, pour laquelle il n'y a pas de « vérités éternelles »¹, doit logiquement refuser toute valeur, non seulement à la métaphysique, mais aussi à la religion ; c'est bien ce qui arrive en effet, car la religion au vrai sens de ce mot, c'est justement celle que Bergson appelle « religion statique », et dans laquelle il ne veut voir qu'une « fabulation » tout imaginaire ; et, quant à sa « religion dynamique », la vérité est que ce n'est pas du tout une religion.

Cette soi-disant « religion dynamique », en effet, ne possède aucun des éléments caractéristiques qui entrent dans la définition même de la religion : pas de dogmes, puisque c'est là quelque chose d'immuable et, comme dit Bergson, de « figé » ; pas de rites non plus, bien entendu, pour la même raison, et aussi à cause de leur caractère social ; les uns et les autres doivent être laissés à la « religion statique » ; et, pour ce qui est de la morale, Bergson a commencé par la mettre à part, comme quelque chose qui est en dehors de la religion telle qu'il l'entend. Alors, il ne reste plus rien, ou du moins il ne reste qu'une vague « religiosité », sorte d'aspiration confuse vers un « idéal » quelconque, assez proche en somme de celle des modernistes et des protestants libéraux, et qui rappelle aussi, à bien des égards, l'« expérience religieuse » de William James, car tout cela se tient évidemment de fort près. C'est cette « religiosité » que Bergson prend pour une religion supérieure, croyant ainsi, comme tous ceux qui obéissent aux mêmes tendances, « sublimer » la religion alors qu'il n'a fait que la vider de tout son contenu positif, parce qu'il n'y a effectivement, dans celui-ci, rien qui soit compatible avec ses conceptions ; et d'ailleurs c'est sans doute là tout ce qu'on peut faire sortir d'une théorie psychologique, car, en fait, nous n'avons jamais vu qu'une telle théorie se soit montrée capable d'aller plus loin que le « sentiment religieux », qui, encore une fois, n'est pas la religion. Cette « religion dynamique », aux yeux de Bergson, trouve sa plus haute expression dans le « mysticisme », d'ailleurs assez mal compris et vu par son plus mauvais côté, car il ne l'exalte ainsi que pour ce qui s'y trouve d'« individuel », c'est-à-dire de vague, d'inconsistant, et en quelque sorte d'« anarchique », et dont les meilleurs exemples, bien qu'il ne les cite pas, se trouveraient dans certains « enseignements » d'inspiration occultiste et théosophiste ; au fond, ce qui lui plaît chez les mystiques, il faut le dire nettement, c'est la tendance à la « divagation », au sens étymologique du mot, qu'ils ne manifestent que trop facilement lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes. Quant à ce qui fait la base même du mysticisme proprement dit, en laissant de côté ses déviations plus ou moins anormales ou « excentriques », c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non, son rattachement à une « religion statique », il le tient visiblement pour négligeable ; on sent d'ailleurs qu'il y a là quelque chose qui le gêne, car ses explications sur ce point sont plutôt embarrassées ; mais ceci, si nous voulions l'examiner de plus près, nous écarterait trop de ce qui est pour nous l'essentiel de la question.

Si nous revenons à la « religion statique », nous voyons que Bergson accepte de confiance, sur ses prétendues origines, tous les racontars de la trop fameuse « école sociologique » y compris les plus sujets à caution : « magie », « totémisme », « tabou », « mana », « culte des animaux », « culte des esprits », « mentalité primitive », rien n'y manque de tout le jargon convenu et de tout le « bric-à-brac » habituel, s'il est permis de s'exprimer ainsi (et cela doit l'être en effet quand il s'agit de choses d'un caractère aussi grotesque). Ce qui lui appartient peut-être en propre, c'est le rôle qu'il attribue dans tout cela à une soi-disant « fonction fabulatrice », qui nous paraît beaucoup plus véritablement « fabuleuse » que ce qu'elle sert à expliquer ; mais il faut bien imaginer une théorie quelconque qui permette de dénier en bloc tout fondement réel à tout ce qu'on est convenu de traiter de « superstitions » ; un philosophe « civilisé », et, qui plus est, « du XX^e siècle », estime évidemment que toute autre attitude serait indigne de lui ! Là-dedans, il n'y a de vraiment intéressant pour nous qu'un seul point, celui qui concerne la « magie » ; celle-ci est une grande ressource pour certains théoriciens, qui ne savent sans doute guère ce qu'elle est réellement, mais qui veulent en faire sortir à la fois la religion et la science. Telle n'est pas précisément la position de Bergson : cherchant à la magie une « origine psychologique », il en fait « l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli », et il prétend que, « si l'on reconstitue, par un effort d'introspection, la réaction naturelle de l'homme à sa perception des choses, on trouve que magie et religion se tiennent, et qu'il n'y a rien de commun entre la magie et la science ». Il est vrai qu'il y a ensuite quelque flottement : si l'on se place à un certain point de vue, « la magie fait évidemment partie de la religion », mais, à un autre point de vue, « la religion s'oppose à la magie » ; ce qui est plus net, c'est l'affirmation que « la magie est l'inverse

1. Il est à remarquer que Bergson semble même éviter d'employer le mot de « vérité », et qu'il lui substitue presque toujours celui de « réalité », qui pour lui ne désigne que ce qui est soumis à un changement continu.

de la science », et que, « bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, elle a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter ». Tout cela est à peu près exactement au rebours de la vérité, car la magie n'a absolument rien à voir avec la religion, et elle est, non pas certes l'origine de toutes les sciences, mais simplement une science particulière parmi les autres ; mais Bergson est sans doute bien convaincu qu'il ne saurait exister d'autres sciences que celles qu'énumèrent les « classifications » modernes, établies au point de vue le plus étroitement profane qui se puisse concevoir. Parlant des « opérations magiques » avec l'assurance imperturbable de quelqu'un qui n'en a jamais vu ¹, il écrit cette phrase étonnante : « Si l'intelligence primitive avait commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré la fausseté. » Nous admirons l'intrépidité avec laquelle ce philosophe, enfermé dans son cabinet, et d'ailleurs bien garanti contre les attaques de certaines influences qui assurément n'auraient garde de s'en prendre à un auxiliaire aussi précieux qu'inconscient, nie *a priori* tout ce qui ne rentre pas dans le cadre de ses théories ; comment peut-il croire les hommes assez sots pour avoir répété indéfiniment, même sans « principes », des « opérations » qui n'auraient jamais réussi, et que dirait-il s'il se trouvait que, tout au contraire, « l'expérience démontre la fausseté » de ses propres assertions ? Évidemment, il ne conçoit même pas qu'une pareille chose soit possible ; telle est la force des idées préconçues, chez lui et chez ses pareils, qu'ils ne doutent pas un seul instant que le monde soit strictement limité à la mesure de leurs conceptions (c'est d'ailleurs ce qui leur permet de construire des « systèmes ») ; et comment un philosophe pourrait-il comprendre qu'il devrait, tout comme le commun des mortels, s'abstenir de parler de ce qu'il ne connaît pas ?

Or il arrive ceci de particulièrement remarquable, et de bien significatif quant à la connexion effective de l'« intuitionnisme » bergsonien avec la seconde phase de l'action antitraditionnelle : c'est que la magie, par un ironique retour des choses, se venge cruellement des négations de notre philosophe ; reparaisant de nos jours, à travers les récentes « fissures » de ce monde, dans sa forme la plus basse et la plus rudimentaire tout à la fois, sous le déguisement de la « science psychique » (celle-là même que d'autres préfèrent, assez peu heureusement d'ailleurs, appeler « métapsychique »), elle réussit à se faire admettre par lui, sans qu'il la reconnaisse, non seulement comme bien réelle, mais comme devant jouer un rôle capital pour l'avenir de sa « religion dynamique » ! Nous n'exagérons rien : il parle de « survie » tout comme un vulgaire spirite, et il croit à un « approfondissement expérimental » permettant de « conclure à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme » (que faut-il entendre au juste par là, et ne s'agirait-il pas plutôt de la fantasmagorie des « cadavres psychiques » ?), sans pourtant qu'on puisse dire si c'est « pour un temps ou pour toujours ». Mais cette fâcheuse restriction ne l'empêche pas de proclamer sur un ton dithyrambique : « Il n'en faudrait pas davantage pour convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la plupart des hommes, mais qui est le plus souvent verbale, abstraite, inefficace... En vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose. » La magie ancienne était plus « scientifique », au vrai sens de ce mot, sinon au sens profane, et n'avait point de pareilles prétentions ; il a fallu, pour que quelques-uns de ses phénomènes les plus élémentaires donnent lieu à de telles interprétations, attendre l'invention du spiritisme, auquel une phase déjà avancée de la déviation moderne pouvait seule donner naissance ; et c'est bien en effet la théorie spirite concernant ces phénomènes, purement et simplement, que Bergson, comme William James avant lui, accepte ainsi finalement avec une « joie » qui fait « pâlir tous les plaisirs » (nous citons textuellement ces paroles incroyables, sur lesquelles se termine son livre) et qui nous fixe sur le degré de discernement dont ce philosophe est capable, car, pour ce qui est de sa bonne foi, elle n'est certes pas en cause, et les philosophes profanes, dans des cas de ce genre, ne sont généralement aptes qu'à jouer un rôle de dupes, et à servir ainsi d'« intermédiaires » inconscients pour en duper beaucoup d'autres ; quoi qu'il en soit, en fait de « superstition », il n'y eut assurément jamais mieux, et cela donne la plus juste idée de ce que vaut réellement toute cette « philosophie nouvelle », comme se plaisent à l'appeler ses partisans !

1. Il est bien regrettable que Bergson ait été en mauvais termes avec sa sœur M^{me} Mac-Gregor (*alias* « Soror Vestigia Nulla Retrorsum ») qui aurait pu l'instruire quelque peu à cet égard !

Les méfaits de la psychanalyse

Si de la philosophie nous passons à la psychologie, nous constatons que les mêmes tendances y apparaissent, dans les écoles les plus récentes, sous un aspect bien plus dangereux encore, car, au lieu de ne se traduire que par de simples vues théoriques, elles y trouvent une application pratique d'un caractère fort inquiétant ; les plus « représentatives » de ces méthodes nouvelles, au point de vue où nous nous plaçons, sont celles qu'on connaît sous la désignation générale de « psychanalyse ». Il est d'ailleurs à remarquer que, par une étrange incohérence, ce maniement d'éléments qui appartiennent incontestablement à l'ordre subtil continue cependant à s'accompagner, chez beaucoup de psychologues, d'une attitude matérialiste, due sans doute à leur éducation antérieure, et aussi à l'ignorance où ils sont de la véritable nature de ces éléments qu'ils mettent en jeu ¹ ; un des caractères les plus singuliers de la science moderne n'est-il pas de ne jamais savoir exactement, à quoi elle a affaire en réalité, même quand il s'agit simplement des forces du domaine corporel ? Il va de soi, d'ailleurs, qu'une certaine « psychologie de laboratoire », aboutissement du processus de limitation et de matérialisation dans lequel la psychologie « philosophico-littéraire » de l'enseignement universitaire ne représentait qu'un stade moins avancé, et qui n'est plus réellement qu'une sorte de branche accessoire de la physiologie, coexiste toujours avec les théories et les méthodes nouvelles ; et c'est à celle-là que s'applique ce que nous avons dit précédemment des tentatives faites pour réduire la psychologie elle-même à une science quantitative.

Il y a certainement bien plus qu'une simple question de vocabulaire dans le fait, très significatif en lui-même, que la psychologie actuelle n'envisage jamais que le « subconscient », et non le « superconscient » qui devrait logiquement en être le corrélatif ; c'est bien là, à n'en pas douter, l'expression d'une extension qui s'opère uniquement par le bas, c'est-à-dire du côté qui correspond, ici dans l'être humain comme ailleurs dans le milieu cosmique, aux « fissures » par lesquelles pénètrent les influences les plus « maléfiques » du monde subtil, nous pourrions même dire celles qui ont un caractère véritablement et littéralement « infernal » ². Certains adoptent aussi, comme synonyme ou équivalent de « subconscient », le terme d'« inconscient », qui, pris à la lettre, semblerait se référer à un niveau encore inférieur, mais qui, à vrai dire, correspond moins exactement à la réalité ; si ce dont il s'agit était vraiment inconscient, nous ne voyons même pas bien comment il serait possible d'en parler, et surtout en termes psychologiques ; et d'ailleurs en vertu de quoi, si ce n'est d'un simple préjugé matérialiste ou mécaniste, faudrait-il admettre qu'il existe réellement quelque chose d'inconscient ? Quoi qu'il en soit, ce qui est encore digne de remarque, c'est l'étrange illusion par laquelle les psychologues en arrivent à considérer des états comme d'autant plus « profonds » qu'ils sont tout simplement plus inférieurs ; n'y a-t-il pas déjà là comme un indice de la tendance à aller à l'encontre de la spiritualité, qui seule peut être dite véritablement profonde, puisque seule elle touche au principe et au centre même de l'être ? D'autre part, le domaine de la psychologie ne s'étant point étendu vers le haut, le « superconscient », naturellement, lui demeure aussi complètement étranger et fermé que jamais ; et, lorsqu'il lui arrive de rencontrer quelque chose qui s'y rapporte, elle prétend l'annexer purement et simplement en l'assimilant au « subconscient » ; c'est là, notamment, le caractère à peu près constant de ses prétendues explications concernant des choses telles que la religion, le mysticisme, et aussi certains aspects des doctrines orientales comme le *Yoga* ; et, dans cette confusion du supérieur avec l'inférieur, il y a déjà quelque chose qui peut être regardé proprement comme constituant une véritable subversion.

Remarquons aussi que, par l'appel au « subconscient », la psychologie, tout aussi bien que la

1. Le cas de Freud lui-même, le fondateur de la « psychanalyse », est tout à fait typique à ce point de vue, car il n'a jamais cessé de se proclamer matérialiste. – Une remarque en passant : pourquoi les principaux représentants des tendances nouvelles, comme Einstein en physique, Bergson en philosophie, Freud en psychologie, et bien d'autres encore de moindre importance, sont-ils à peu près tous d'origine juive, sinon parce qu'il y a là quelque chose qui correspond exactement au côté « maléfique » et dissolvant du nomadisme dévié, lequel prédomine inévitablement chez les Juifs détachés de leur tradition ?

2. Il est à noter, à ce propos, que Freud a placé, en tête de sa *Traumdeutung*, cette épigraphe bien significative : « *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* » (Virgile, *Enéide*, VII, 312.)

« philosophie nouvelle », tend de plus en plus à rejoindre la « métapsychique »¹ ; et, dans la même mesure, elle se rapproche inévitablement, quoique peut-être sans le vouloir (du moins quant à ceux de ses représentants qui entendent demeurer matérialistes malgré tout), du spiritisme et des autres choses plus ou moins similaires, qui toutes s'appuient, en définitive, sur les mêmes éléments obscurs du psychisme inférieur. Si ces choses, dont l'origine et le caractère sont plus que suspects, font ainsi figure de mouvements « précurseurs » et alliés de la psychologie récente, et si celle-ci arrive, fût-ce par un chemin détourné, mais par là même plus aisé que celui de la « métapsychique » qui est encore discutée dans certains milieux, à introduire les éléments en question dans le domaine courant de ce qui est admis comme science « officielle », il est bien difficile de penser que le vrai rôle de cette psychologie, dans l'état présent du monde, puisse être autre que de concourir activement à la seconde phase de l'action antitraditionnelle. À cet égard, la prétention de la psychologie ordinaire, que nous signalions tout à l'heure, à s'annexer, en les faisant rentrer de force dans le « subconscient », certaines choses qui lui échappent entièrement par leur nature même, ne se rattache encore, malgré son caractère assez nettement subversif, qu'à ce que nous pourrions appeler le côté enfantin de ce rôle, car les explications de ce genre, tout comme les explications « sociologiques » des mêmes choses, sont, au fond, d'une naïveté « simpliste » qui va parfois jusqu'à la niaiserie ; en tout cas, cela est incomparablement moins grave, quant à ses conséquences effectives, que le côté véritablement « satanique » que nous allons avoir à envisager maintenant d'une façon plus précise en ce qui concerne la psychologie nouvelle.

Ce caractère « satanique » apparaît avec une netteté toute particulière dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme, ou de ce qui est donné comme tel à tort ou à raison ; nous faisons cette restriction parce que, sur ce point comme sur tant d'autres, il y aurait, si l'on voulait entrer dans le détail, bien des distinctions à faire et bien des confusions à dissiper : ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, un songe dans lequel s'exprime quelque inspiration « supra-humaine » est véritablement symbolique, tandis qu'un rêve ordinaire ne l'est nullement, quelles que puissent être les apparences extérieures. Il va de soi que les psychologues des écoles antérieures avaient déjà tenté bien souvent, eux aussi, d'expliquer le symbolisme à leur façon et de le ramener à la mesure de leurs propres conceptions ; en pareil cas, si c'est vraiment de symbolisme qu'il s'agit, ces explications par des éléments purement humains, là comme partout où l'on a affaire à des choses d'ordre traditionnel, méconnaissent ce qui en constitue tout l'essentiel ; si au contraire il ne s'agit réellement que de choses humaines, ce n'est plus qu'un faux symbolisme, mais le fait même de le désigner par ce nom implique encore la même erreur sur la nature du véritable symbolisme. Ceci s'applique également aux considérations auxquelles se livrent les psychanalystes, mais avec, cette différence qu'alors ce n'est plus d'humain qu'il faut parler seulement, mais aussi, pour une très large part, d'« infra-humain » ; on est donc cette fois en présence, non plus d'un simple rabaissement, mais d'une subversion totale ; et toute subversion, même si elle n'est due, immédiatement du moins, qu'à l'incompréhension et à l'ignorance (qui sont d'ailleurs ce qui se prête le mieux à être exploité pour un tel usage), est toujours, en elle-même, proprement « satanique ». Du reste, le caractère généralement ignoble et répugnant des interprétations psychanalytiques constitue, à cet égard, une « marque » qui ne saurait tromper ; et ce qui est encore particulièrement significatif à notre point de vue, c'est que, comme nous l'avons montré ailleurs², cette même « marque » se retrouve précisément aussi dans certaines manifestations spirites ; il faudrait assurément beaucoup de bonne volonté, pour ne pas dire un complet aveuglement, pour ne voir là encore rien de plus qu'une simple « coïncidence ». Les psychanalystes peuvent naturellement, dans la plupart des cas, être tout aussi inconscients que les spirites de ce qu'il y a réellement sous tout cela ; mais les uns et les autres apparaissent comme également « menés » par une volonté subversive utilisant dans les deux cas des éléments du même ordre, sinon exactement identiques, volonté qui, quels que soient les êtres dans lesquels elle est incarnée, est certainement bien consciente chez ceux-ci tout au moins, et répond à des intentions sans doute fort différentes de tout ce que peuvent imaginer ceux qui ne sont que les instruments inconscients par lesquels s'exerce leur action.

Dans ces conditions, il est trop évident que l'usage principal de la psychanalyse, qui est son

1. C'est d'ailleurs le « psychiste » Myers qui inventa l'expression de *subliminal consciousness*, laquelle, pour plus de brièveté, fut remplacée un peu plus tard, dans le vocabulaire psychologique, par le mot « subconscient ».

2. Voir *L'Erreur spirite*, 2^e partie, chap. X.

application thérapeutique, ne peut être qu'extrêmement dangereux pour ceux qui s'y soumettent, et même pour ceux qui l'exercent, car ces choses sont de celles qu'on ne manie jamais impunément ; il ne serait pas exagéré d'y voir un des moyens spécialement mis en œuvre pour accroître le plus possible le déséquilibre du monde moderne et conduire celui-ci vers la dissolution finale ¹. Ceux qui pratiquent ces méthodes sont, nous n'en doutons pas, bien persuadés au contraire de la bienfaisance de leurs résultats ; mais c'est justement grâce à cette illusion que leur diffusion est rendue possible, et c'est là qu'on peut voir toute la différence qui existe entre les intentions de ces « praticiens » et la volonté qui préside à l'œuvre dont ils ne sont que des collaborateurs aveugles. En réalité, la psychanalyse ne peut avoir pour effet que d'amener à la surface, en le rendant clairement conscient, tout le contenu de ces « bas-fonds » de l'être qui forment ce qu'on appelle proprement le « subconscient » ; cet être, d'ailleurs, est déjà psychiquement faible par hypothèse, puisque, s'il en était autrement, il n'éprouverait aucunement le besoin de recourir à un traitement de cette sorte ; il est donc d'autant moins capable de résister à cette « subversion », et il risque fort de sombrer irrémédiablement dans ce chaos de forces ténébreuses imprudemment déchaînées ; si cependant il parvient malgré tout à y échapper, il en gardera du moins, pendant toute sa vie, une empreinte qui sera en lui comme une « souillure » ineffaçable.

Nous savons bien ce que certains pourraient objecter ici en invoquant une similitude avec la « descente aux Enfers », telle qu'elle se rencontre dans les phases préliminaires du processus initiatique ; mais une telle assimilation est complètement fautive, car le but n'a rien de commun, non plus d'ailleurs que les conditions du « sujet » dans les deux cas ; on pourrait seulement parler d'une sorte de parodie profane, et cela même suffirait à donner à ce dont il s'agit un caractère de « contrefaçon » plutôt inquiétant. La vérité est que cette prétendue « descente aux Enfers », qui n'est suivie d'aucune « remontée », est tout simplement une « chute dans le borbier », suivant le symbolisme usité dans certains Mystères antiques ; on sait que ce « borbier » avait notamment sa figuration sur la route qui menait à Eleusis, et que ceux qui y tombaient étaient des profanes qui prétendaient à l'initiation sans être qualifiés pour la recevoir, et qui n'étaient donc victimes que de leur propre imprudence. Nous ajouterons seulement qu'il existe effectivement de tels « borbiers » dans l'ordre macrocosmique aussi bien que dans l'ordre microcosmique ; ceci se rattache directement à la question des « ténèbres extérieures » ², et l'on pourrait rappeler, à cet égard, certains textes évangéliques dont le sens concorde exactement avec ce que nous venons d'indiquer. Dans la « descente aux Enfers », l'être épuise définitivement certaines possibilités inférieures pour pouvoir s'élever ensuite aux états supérieurs ; dans la « chute dans le borbier », les possibilités inférieures s'emparent au contraire de lui, le dominant et finissent par le submerger entièrement.

Nous venons de parler encore ici de « contrefaçon » ; cette impression est grandement renforcée par d'autres constatations, comme celle de la dénaturation du symbolisme que nous avons signalée, dénaturation qui tend d'ailleurs à s'étendre à tout ce qui comporte essentiellement des éléments « supra-humains », ainsi que le montre l'attitude prise à l'égard de la religion ³, et même des doctrines d'ordre métaphysique et initiatique telles que le *Yoga*, qui n'échappent pas davantage à ce nouveau genre d'interprétation, à tel point que certains vont jusqu'à assimiler leurs méthodes de « réalisation » spirituelle aux procédés thérapeutiques de la psychanalyse. Il y a là quelque chose de pire encore que les déformations plus grossières qui ont cours également en Occident, comme celle qui veut voir dans ces mêmes méthodes du *Yoga* une sorte de « culture physique » ou de thérapeutique d'ordre simplement physiologique, car celles-ci sont, par leur grossièreté même, moins dangereuses que celles qui se présentent sous des aspects plus subtils. La raison n'en est pas seulement que ces dernières risquent de séduire des esprits sur lesquels les autres ne sauraient avoir aucune prise ; cette raison existe assurément, mais il y en a une autre, d'une portée beaucoup plus générale, qui est celle même pour laquelle les conceptions matérialistes, comme nous l'avons

1. Un autre exemple de ces moyens nous est fourni par l'usage similaire de la « radiesthésie », car, là encore, ce sont, dans bien des cas, des éléments psychiques de même qualité qui entrent en jeu, quoiqu'on doive reconnaître qu'ils ne s'y montrent pas sous l'aspect « hideux » qui est si manifeste dans la psychanalyse.

2. On pourra se reporter ici à ce que nous avons indiqué plus haut à propos du symbolisme de la « Grande Muraille » et de la montagne *Lokâloka*.

3. Freud a consacré à l'interprétation psychanalytique de la religion un livre spécial, dans lequel ses propres conceptions sont combinées avec le « totémisme » de l'« école sociologique ».

expliqué, sont moins dangereuses que celles qui font appel au psychisme inférieur. Bien entendu, le but purement spirituel, qui seul constitue essentiellement le *Yoga* comme tel, et sans lequel l'emploi même de ce mot n'est plus qu'une véritable dérision, n'est pas moins totalement méconnu dans un cas que dans l'autre ; en fait, le *Yoga* n'est pas plus une thérapeutique psychique qu'il n'est une thérapeutique corporelle, et ses procédés ne sont en aucune façon ni à aucun degré un traitement pour des malades ou des déséquilibrés quelconques ; bien loin de là, ils s'adressent au contraire exclusivement à des êtres qui, pour pouvoir réaliser le développement spirituel qui en est l'unique raison d'être, doivent être déjà, du fait de leurs seules dispositions naturelles, aussi parfaitement équilibrés que possible ; il y a là des conditions qui, comme il est facile de le comprendre, rentrent strictement dans la question des qualifications initiatiques ¹.

Ce n'est pas tout encore, et il y a même autre chose qui, sous le rapport de la « contrefaçon », est peut-être encore plus digne de remarque que tout ce que nous avons mentionné jusque ici : c'est la nécessité imposée, à quiconque veut pratiquer professionnellement la psychanalyse, d'être préalablement « psychanalysé » lui-même. Cela implique avant tout la reconnaissance du fait que l'être qui a subi cette opération n'est plus jamais tel qu'il était auparavant, ou que, comme nous le disions tout à l'heure, elle lui laisse une empreinte ineffaçable, comme l'initiation, mais en quelque sorte en sens inverse, puisque, au lieu d'un développement spirituel, c'est d'un développement du psychisme inférieur qu'il s'agit ici. D'autre part, il y a là une imitation manifeste de la transmission initiatique ; mais, étant donnée la différence de nature des influences qui interviennent, et comme il y a cependant un résultat effectif qui ne permet pas de considérer la chose comme se réduisant à un simple simulacre sans aucune portée, cette transmission serait bien plutôt comparable, en réalité, à celle qui se pratique dans un domaine comme celui de la magie, et même plus précisément de la sorcellerie. Il y a d'ailleurs un point fort obscur, en ce qui concerne l'origine même de cette transmission : comme il est évidemment impossible de donner à d'autres ce qu'on ne possède pas soi-même, et comme l'invention de la psychanalyse est d'ailleurs chose toute récente, d'où les premiers psychanalystes tiennent-ils les « pouvoirs » qu'ils communiquent à leurs disciples, et par qui eux-mêmes ont-ils bien pu être « psychanalysés » tout d'abord ? Cette question, qu'il n'est cependant que logique de poser, du moins pour quiconque est capable d'un peu de réflexion, est probablement fort indiscreète, et il est plus que douteux qu'il y soit jamais donné une réponse satisfaisante ; mais, à vrai dire, il n'en est pas besoin pour reconnaître, dans une telle transmission psychique, une autre « marque » véritablement sinistre par les rapprochements auxquels elle donne lieu : la psychanalyse présente, par ce côté, une ressemblance plutôt terrifiante avec certains « sacrements du diable » !

1. Sur une tentative d'application des théories psychanalytiques à la doctrine taoïste, ce qui est encore du même ordre, voir l'étude d'André Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*, qui en est une excellente réfutation.

La confusion du psychique et du spirituel

Ce que nous avons dit au sujet de certaines explications psychologiques des doctrines traditionnelles représente un cas particulier d'une confusion très répandue dans le monde moderne, celle des deux domaines psychique et spirituel ; et cette confusion, même quand elle ne va pas jusqu'à une subversion comme celle de la psychanalyse, assimilant le spirituel à ce qu'il y a de plus inférieur dans l'ordre psychique, n'en est pas moins extrêmement grave dans tous les cas. Il y a d'ailleurs là, en quelque sorte, une conséquence naturelle du fait que les Occidentaux, depuis longtemps déjà, ne savent plus distinguer l'« âme » et l'« esprit » (et le dualisme cartésien y est assurément pour beaucoup, puisqu'il confond en une seule et même chose tout ce qui n'est pas le corps, et que cette chose vague et mal définie y est désignée indifféremment par l'un et l'autre nom) ; aussi cette confusion se manifeste-t-elle à chaque instant jusque dans le langage courant ; le nom d'« esprits » donné vulgairement à des « entités » psychiques qui n'ont certes rien de « spirituel », et la dénomination même du « spiritisme » qui en est dérivée, sans parler de cette autre erreur qui fait aussi appeler « esprit » ce qui n'est en réalité que le « mental », en seront ici des exemples suffisants. Il n'est que trop facile de voir les conséquences fâcheuses qui peuvent résulter d'un pareil état de choses : propager cette confusion, surtout dans les conditions actuelles, c'est, qu'on le veuille ou non, engager des êtres à se perdre irrémédiablement dans le chaos du « monde intermédiaire », et, par là même, c'est faire, souvent inconsciemment d'ailleurs, le jeu des forces « sataniques » qui régissent ce que nous avons appelé la « contre-initiation ».

Ici, il importe de bien préciser afin d'éviter tout malentendu : on ne peut pas dire qu'un développement quelconque des possibilités d'un être, même dans un ordre peu élevé comme celui que représente le domaine psychique, soit essentiellement « maléfique » en lui-même ; mais il ne faut pas oublier que ce domaine est par excellence celui des illusions, et il faut d'ailleurs toujours savoir situer chaque chose à la place qui lui appartient normalement ; en somme, tout (dépend de l'usage qui est fait d'un tel développement, et, avant tout, il est nécessaire de considérer s'il est pris pour une fin en soi, ou au contraire pour un simple moyen en vue d'atteindre un but d'ordre supérieur. En effet, n'importe quoi peut, suivant les circonstances de chaque cas particulier, servir d'occasion ou de « support » à celui qui s'engage dans la voie qui doit le mener à une « réalisation » spirituelle ; cela est vrai surtout au début, en raison de la diversité des natures individuelles dont l'influence est alors à son maximum, mais il en est encore ainsi, jusqu'à un certain point, tant que les limites de l'individualité ne sont pas entièrement dépassées. Mais, d'un autre côté, n'importe quoi peut tout aussi bien être un obstacle qu'un « support », si l'être s'y arrête et se laisse illusionner et égarer par certaines apparences de « réalisation » qui n'ont aucune valeur propre et ne sont que des résultats tout accidentels et contingents, si même on peut les regarder comme des résultats à un point de vue quelconque ; et ce danger d'égarement existe toujours, précisément, tant qu'on n'est encore que dans l'ordre des possibilités individuelles ; c'est d'ailleurs en ce qui concerne les possibilités psychiques qu'il est incontestablement le plus grand, et cela d'autant plus, naturellement, que ces possibilités sont d'un ordre plus inférieur.

Le danger est certainement beaucoup moins grave quand il ne s'agit que de possibilités d'ordre simplement corporel et physiologique ; nous pouvons citer ici comme exemple l'erreur de certains Occidentaux qui, comme nous le disions plus haut, prennent le *Yoga*, ou du moins le peu qu'ils connaissent de ses procédés préparatoires, pour une sorte de méthode de « culture physique » ; dans un pareil cas, on ne court guère que le risque d'obtenir, par des « pratiques » accomplies inconsidérément et sans contrôle, un résultat tout opposé à celui qu'on recherche, et de ruiner sa santé en croyant l'améliorer. Ceci ne nous intéresse en rien, sinon en ce qu'il y a là une grossière déviation dans l'emploi de ces « pratiques » qui, en réalité, sont faites pour un tout autre usage, aussi éloigné que possible de ce domaine physiologique, et dont les répercussions naturelles dans celui-ci ne constituent qu'un simple « accident » auquel il ne convient pas d'attacher la moindre importance. Cependant, il faut ajouter que ces mêmes « pratiques » peuvent avoir aussi, à l'insu de l'ignorant qui s'y livre comme à une « gymnastique » quelconque, des répercussions dans les modalités subtiles de l'individu, ce qui, en fait, en augmente considérablement le danger : on peut ainsi, sans s'en douter aucunement, ouvrir la porte à des influences de toute sorte (et, bien entendu, ce sont toujours celles de la qualité la plus basse qui en profitent en premier lieu), contre lesquelles

on est d'autant moins prémuni que parfois on ne soupçonne même pas leur existence, et qu'à plus forte raison on est incapable de discerner leur véritable nature ; mais il n'y a là, du moins, aucune prétention « spirituelle ».

Il en va tout autrement dans certains cas où entre en jeu la confusion du psychique proprement dit et du spirituel, confusion qui se présente d'ailleurs sous deux formes inverses : dans la première, le spirituel est réduit au psychique, et c'est ce qui arrive notamment dans le genre d'explications psychologiques dont nous avons parlé ; dans la seconde, le psychique est au contraire pris pour le spirituel, et l'exemple le plus vulgaire en est le spiritisme, mais les autres formes plus complexes du « néo-spiritualisme » procèdent toutes également de cette même erreur. Dans les deux cas, c'est toujours, en définitive, le spirituel qui est méconnu ; mais le premier concerne ceux qui le nient purement et simplement, tout au moins en fait, sinon toujours d'une façon explicite, tandis que le second concerne ceux qui se donnent l'illusion d'une fausse spiritualité, et c'est ce dernier cas que nous avons plus particulièrement en vue présentement. La raison pour laquelle tant de gens se laissent égarer par cette illusion est assez simple au fond : certains recherchent avant tout de prétendus « pouvoirs », c'est-à-dire, en somme, sous une forme ou sous une autre, la production de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires ; d'autres s'efforcent de « centrer » leur conscience sur des « prolongements » inférieurs de l'individualité humaine, les prenant à tort pour des états supérieurs, simplement parce qu'ils sont en dehors du cadre où s'enferme généralement l'activité de l'homme « moyen », cadre qui, dans l'état qui correspond au point de vue profane de l'époque actuelle, est celui de ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », dans laquelle n'intervient aucune possibilité d'ordre extra-corporel. Pour ces derniers encore, du reste, c'est l'attrait du « phénomène », c'est-à-dire, au fond, la tendance « expérimentale » inhérente à l'esprit moderne, qui est le plus souvent à la racine de l'erreur : ce qu'ils veulent en effet obtenir, ce sont toujours des résultats qui soient en quelque sorte « sensibles », et c'est là ce qu'ils croient être une « réalisation » ; mais cela revient justement à dire que tout ce qui est vraiment d'ordre spirituel leur échappe entièrement, qu'ils ne le conçoivent même pas, si lointainement que ce soit, et que, manquant totalement de « qualification » à cet égard, il vaudrait encore beaucoup mieux pour eux qu'ils se contentent de rester enfermés dans la banale et médiocre sécurité de la « vie ordinaire ». Bien entendu, il ne s'agit aucunement ici de nier la réalité des « phénomènes » en question comme tels ; ils ne sont même que trop réels, pourrions-nous dire, et ils n'en sont que plus dangereux ; ce que nous contestons formellement, c'est leur valeur et leur intérêt, surtout au point de vue d'un développement spirituel, et c'est précisément là-dessus que porte l'illusion. Si encore il n'y avait là qu'une simple perte de temps et d'efforts, le mal ne serait pas très grand après tout ; mais, en général, l'être qui s'attache à ces choses devient ensuite incapable de s'en affranchir et d'aller au-delà, et il est ainsi irrémédiablement dévié ; on connaît bien, dans toutes les traditions orientales, le cas de ces individus qui, devenus de simples producteurs de « phénomènes », n'atteindront jamais à la moindre spiritualité. Mais il y a plus encore : il peut y avoir là une sorte de développement « à rebours », qui non seulement n'apporte aucune acquisition valable, mais éloigne toujours davantage de la « réalisation » spirituelle, jusqu'à ce que l'être soit définitivement égaré dans ces « prolongements » inférieurs de son individualité auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, et par lesquels il ne peut entrer en contact qu'avec l'« infra-humain » ; sa situation est alors sans issue, ou du moins il n'y en a qu'une, qui est une « désintégration » totale de l'être conscient ; et c'est là proprement, pour l'individu, l'équivalent de ce qu'est la dissolution finale pour l'ensemble du « cosmos » manifesté.

On ne saurait trop se méfier, à cet égard plus encore peut-être qu'à tout autre point de vue, de tout appel au « subconscient », à l'« instinct », à l'« intuition » infra-rationnelle, voire même à une « force vitale » plus ou moins mal définie, en un mot à toutes ces choses vagues et obscures que tendent à exalter la philosophie et la psychologie nouvelles, et qui conduisent plus ou moins directement à une prise de contact avec les états inférieurs. À plus forte raison doit-on se garder avec une extrême vigilance (car ce dont il s'agit ne sait que trop bien prendre les déguisements les plus insidieux) de tout ce qui induit l'être à « se fondre », nous dirions plus volontiers et plus exactement à « se confondre » ou même à « se dissoudre », dans une sorte de « conscience cosmique » exclusive de toute « transcendance », donc de toute spiritualité effective ; c'est là l'ultime conséquence de toutes les erreurs antimétaphysiques que désignent, sous leur aspect plus spécialement philosophique, des termes comme ceux de « panthéisme », d'« immanentisme » et de « naturalisme », toutes choses

d'ailleurs étroitement connexes, conséquence devant laquelle certains reculeraient assurément s'ils pouvaient savoir vraiment de quoi ils parlent. C'est là, en effet, prendre littéralement la spiritualité « à rebours », lui substituer ce qui en est véritablement l'inverse, puisqu'il conduit inévitablement à sa perte définitive, et c'est en quoi consiste le « satanisme » proprement dit ; qu'il soit du reste conscient ou inconscient suivant les cas, cela change assez peu les résultats ; et il ne faut pas oublier que le « satanisme inconscient » de certains, plus nombreux que jamais à notre époque de désordre étendu à tous les domaines, n'est véritablement, au fond, qu'un instrument au service du « satanisme conscient » des représentants de la « contre-initiation ».

Nous avons eu ailleurs l'occasion de signaler le symbolisme initiatique d'une « navigation » s'accomplissant à travers l'Océan qui représente le domaine psychique, et qu'il s'agit de franchir, en évitant tous ses dangers, pour parvenir au but ¹; mais que dire de celui qui se jetterait en plein milieu de cet Océan et n'aurait d'autre aspiration que de s'y noyer ? C'est là, très exactement, ce que signifie cette soi-disant « fusion » avec une « conscience cosmique » qui n'est en réalité rien d'autre que l'ensemble confus et indistinct de toutes les influences psychiques, lesquelles, quoi que certains puissent s'imaginer, n'ont certes absolument rien de commun avec les influences spirituelles, même s'il arrive qu'elles les imitent plus ou moins dans quelques-unes de leurs manifestations extérieures (car c'est là le domaine où la « contrefaçon » s'exerce dans toute son ampleur, et c'est pourquoi ces manifestations « phénoméniques » ne prouvent jamais rien par elles-mêmes, pouvant être tout à fait semblables chez un saint et chez un sorcier). Ceux qui commettent cette fatale méprise oublient ou ignorent tout simplement la distinction des « Eaux supérieures » et des « Eaux inférieures » ; au lieu de s'élever vers l'Océan d'en haut, ils s'enfoncent dans les abîmes de l'Océan d'en bas ; au lieu de concentrer toutes leurs puissances pour les diriger vers le monde informel, qui seul peut être dit « spirituel », ils les dispersent dans la diversité indéfiniment changeante et fuyante des formes de la manifestation subtile (qui est bien ce qui correspond aussi exactement qu'il est possible à la conception de la « réalité » bergsonienne), sans se douter que ce qu'ils prennent pour une plénitude de « vie » n'est effectivement que le royaume de la mort et de la dissolution sans retour.

1. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 120-121, et *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pp. 140-144.

La pseudo-initiation

Quand nous qualifions de « satanique » l'action antitraditionnelle dont nous étudions ici les divers aspects, il doit être bien entendu que cela est entièrement indépendant de l'idée plus particulière que chacun pourra se faire de ce qui est appelé « Satan », conformément à certaines vues théologiques ou autres, car il va de soi que les « personnifications » n'importent pas à notre point de vue et n'ont, aucunement à intervenir dans ces considérations. Ce qu'il y a à envisager, c'est, d'une part, l'esprit de négation et de subversion en lequel « Satan » se résout métaphysiquement, quelles que soient les formes spéciales qu'il peut revêtir pour se manifester dans tel ou tel domaine, et, d'autre part, ce qui le représente proprement et l'« incarne » pour ainsi dire dans le monde terrestre où nous considérons son action, et qui n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la « contre-initiation ». Il faut bien remarquer que nous disons « contre-initiation », et non pas « pseudo-initiation », qui est quelque chose de très différent ; en effet, on ne doit pas confondre le contrefacteur avec la contrefaçon, dont la « pseudo-initiation », telle qu'elle existe aujourd'hui dans de nombreuses organisations dont la plupart se rattachent à quelque forme du « néo-spiritualisme », n'est en somme qu'un des multiples exemples, au même titre que ceux que nous avons eu déjà à constater dans des ordres différents, bien qu'elle présente peut-être, en tant que contrefaçon de l'initiation, une importance plus spéciale encore que la contrefaçon de n'importe quelle autre chose. La « pseudo-initiation » n'est réellement qu'un des produits de l'état de désordre et de confusion provoqué, à l'époque moderne, par l'action « satanique » qui a son point de départ conscient dans la « contre-initiation » ; elle peut être aussi, d'une façon inconsciente, un instrument de celle-ci, mais, au fond, cela est vrai également, à un degré ou à un autre, de toutes les autres contrefaçons, en ce sens qu'elles sont toutes comme autant de moyens aidant à la réalisation du même plan de subversion, si bien que chacune joue exactement le rôle plus ou moins important qui lui est assigné dans cet ensemble, ce qui, du reste, constitue encore une sorte de contrefaçon de l'ordre et de l'harmonie mêmes contre lesquels tout ce plan est dirigé.

La « contre-initiation », elle, n'est certes pas une simple contrefaçon tout illusoire, mais au contraire quelque chose de très réel dans son ordre, comme l'action qu'elle exerce effectivement ne le montre que trop ; du moins, elle n'est une contrefaçon qu'en ce sens qu'elle imite nécessairement l'initiation à la façon d'une ombre inversée, bien que sa véritable intention ne soit pas de l'imiter, mais de s'y opposer. Cette prétention, d'ailleurs, est forcément vaine, car le domaine métaphysique et spirituel lui est absolument interdit, étant précisément au-delà de toutes les oppositions ; tout ce qu'elle peut faire est de l'ignorer ou de le nier, et elle ne peut en aucun cas aller au-delà du « monde intermédiaire », c'est-à-dire du domaine psychique, qui est du resto, sous tous les rapports, le champ d'influence privilégié de « Satan » dans l'ordre humain et même dans l'ordre cosmique¹ ; mais l'intention n'en existe pas moins, avec le parti pris qu'elle implique d'aller proprement au rebours de l'initiation. Quant à la « pseudo-initiation », elle n'est rien de plus qu'une parodie pure et simple, ce qui revient à dire qu'elle n'est rien par elle-même, qu'elle est vide de toute réalité profonde, ou, si l'on veut, que sa valeur intrinsèque n'est ni positive comme celle de l'initiation, ni négative comme celle de la « contre-initiation », mais tout simplement nulle ; si cependant elle ne se réduit pas à un jeu plus ou moins inoffensif comme on serait peut-être tenté de le croire dans ces conditions, c'est en raison de ce que nous avons expliqué, d'une façon générale, sur le véritable caractère des contrefaçons et le rôle auquel elles sont destinées ; et il faut ajouter encore, dans ce cas spécial, que les rites, en vertu de leur nature « sacrée » au sens le plus strict de ce mot, sont quelque chose qu'il n'est jamais possible de simuler impunément. On peut dire encore que les contrefaçons « pseudo-traditionnelles », auxquelles se rattachent toutes les dénaturations de l'idée de tradition dont nous avons déjà parlé précédemment, atteignent ici leur maximum de gravité, d'abord parce qu'elles se traduisent par une action effective au lieu de rester à l'état de conceptions plus ou moins vagues, et ensuite parce qu'elles s'attaquent au côté « intérieur » de la tradition, à ce qui en constitue l'esprit même, c'est-à-dire au domaine ésotérique et initiatique.

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

1. Suivant la doctrine islamique, c'est par la *nefs* (l'âme) que le *Shaytân* a prise sur l'homme, tandis que la *rûh* (l'esprit), dont l'essence est pure lumière, est au-delà de ses atteintes.

de ce à quoi ils servent réellement ; mais il convient de dire que, en fait, elle les introduit aussi, d'une façon semblable, partout où elle le peut, dans tous les « mouvements » plus extérieurs du monde contemporain, politiques ou autres, et même, comme nous le disions plus haut, jusque dans des organisations authentiquement initiatiques ou religieuses, mais où l'esprit traditionnel est trop affaibli pour qu'elles soient encore capables de résister à cette pénétration insidieuse. Cependant, à part ce dernier cas qui permet d'exercer aussi directement que possible une action dissolvante, celui des organisations « pseudo-initiatiques » est sans doute celui qui doit retenir surtout l'attention de la « contre-initiation » et faire l'objet d'efforts plus particuliers de sa part, par là même que l'œuvre qu'elle se propose est avant tout antitraditionnelle, et que c'est même à cela seul que, en définitive, elle se résume tout entière. C'est d'ailleurs très probablement pour cette raison qu'il existe de multiples liens entre les manifestations « pseudo-initiatiques » et toutes sortes d'autres choses qui, à première vue, sembleraient ne devoir pas avoir avec elles le moindre rapport, mais qui toutes sont représentatives de l'esprit moderne sous quelque'un de ses aspects les plus accentués ¹; pourquoi en effet, s'il n'en était pas ainsi, les « pseudo-initiés » joueraient-ils constamment dans tout cela un rôle si important ? On pourrait dire que, parmi les instruments ou les moyens de tout genre mis en œuvre pour ce dont il s'agit, la « pseudo-initiation », par sa nature même, doit logiquement occuper le premier rang ; elle n'est qu'un rouage, bien entendu, mais un rouage qui peut commander à beaucoup d'autres, sur lequel ces autres viennent s'engrener en quelque sorte et dont ils reçoivent leur impulsion. Ici, la contrefaçon se poursuit encore : la « pseudo-initiation » imite en cela la fonction de moteur invisible qui, dans l'ordre normal, appartient en propre à l'initiation ; mais il faut prendre bien garde à ceci : l'initiation représente véritablement et légitimement l'esprit, animateur principal de toutes choses, tandis que, pour ce qui est de la « pseudo-initiation », l'esprit est évidemment absent. Il résulte immédiatement de là que l'action exercée ainsi, au lieu d'être réellement « organique », ne peut avoir qu'un caractère purement « mécanique », ce qui justifie d'ailleurs pleinement la comparaison des rouages que nous venons d'employer ; et ce caractère n'est-il pas justement aussi, comme nous l'avons déjà vu, celui qui se retrouve partout, et de la façon la plus frappante, dans le monde actuel, où la machine envahit tout de plus en plus, où l'être humain lui-même est réduit, dans toute son activité, à ressembler le plus possible à un automate, parce qu'on lui a enlevé toute spiritualité ? Mais c'est bien là qu'éclate toute l'infériorité des productions artificielles, même si une habileté « satanique » a présidé à leur élaboration ; on peut bien fabriquer des machines, mais non pas des êtres vivants, parce que, encore une fois, c'est l'esprit lui-même qui fait et fera toujours défaut.

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

Nous avons cherché à faire comprendre, aussi exactement qu'il est possible, le rôle réel, quoique inconscient, de la « pseudo-initiation » et la vraie nature de ses rapports avec la « contre-initiation » ; encore faudrait-il ajouter que celle-ci peut, dans certains cas tout au moins, y trouver un milieu d'observation et de sélection pour son propre recrutement, mais ce n'est pas ici le lieu d'insister là-dessus. Ce dont on ne peut donner une idée même approximative, c'est la multiplicité et la complexité incroyables des ramifications qui existent en fait entre toutes ces choses, et dont leur étude directe et détaillée pourrait seule permettre de se rendre compte ; mais il est bien entendu qu'ici c'est surtout

1. Nous avons donné un assez grand nombre d'exemples d'activités de ce genre dans *Le Théosophisme*.

le « principe », si l'on peut dire, qui nous intéresse. Cependant, ce n'est pas tout encore : jusqu'ici, nous avons vu en somme pourquoi l'idée traditionnelle est contrefaite par la « pseudo-initiation » ; il nous reste maintenant à voir avec plus de précision comment elle l'est, afin que ces considérations ne paraissent pas rester enfermées dans un ordre trop exclusivement « théorique ».

Un des moyens les plus simples que les organisations « pseudo-initiatiques » aient à leur disposition pour fabriquer une fausse tradition à l'usage de leurs adhérents, c'est assurément le « syncrétisme », qui consiste à rassembler tant bien que mal des éléments empruntés un peu partout, à les juxtaposer en quelque sorte « de l'extérieur », sans aucune compréhension réelle de ce qu'ils représentent véritablement dans les traditions diverses auxquelles ils appartiennent en propre. Comme il faut cependant donner à cet assemblage plus ou moins informe une certaine apparence d'unité, afin de pouvoir le présenter comme une « doctrine », on s'efforcera de grouper ces éléments autour de quelques « idées directrices », qui, elles, ne seront pas d'origine traditionnelle, mais, tout au contraire, seront généralement des conceptions toutes profanes et modernes, donc proprement antitraditionnelles ; nous avons déjà noté, à propos du « néo-spiritualisme », que l'idée d'« évolution », notamment, joue presque toujours à cet égard un rôle prépondérant. Il est facile de comprendre que, par là, les choses se trouvent singulièrement aggravées : il ne s'agit plus simplement, dans ces conditions, de la constitution d'une sorte de « mosaïque » de débris traditionnels, qui pourrait, en somme, n'être qu'un jeu tout à fait vain, mais à peu près inoffensif ; il s'agit de dénaturer et, pourrait-on dire, de « détournement » des éléments empruntés, puisqu'on sera amené ainsi à leur attribuer un sens qui sera altéré, pour s'accorder à l'« idée directrice », jusqu'à aller directement à l'encontre du sens traditionnel. Il est d'ailleurs bien entendu que ceux qui agissent ainsi peuvent n'en être pas nettement conscients, car la mentalité moderne qui est la leur peut causer à cet égard un véritable aveuglement ; en tout cela, il faut toujours faire la part, d'abord de l'incompréhension pure et simple due à cette mentalité même, et ensuite, nous devrions peut-être même dire surtout, des « suggestions » dont ces « pseudo-initiés » sont eux-mêmes les premières victimes, avant de contribuer pour leur part à les inculquer à d'autres ; mais cette inconscience ne change rien au résultat et n'atténue aucunement le danger de ces sortes de choses, qui n'en sont pas pour cela moins propres à servir, même si ce n'est qu'« après coup », aux fins que se propose la « contre-initiation ». Nous réservons ici le cas où des agents de celle-ci auraient, par une intervention plus ou moins directe, provoqué ou inspiré la formation de semblables « pseudo-traditions » ; on pourrait sans doute en trouver aussi quelques exemples, ce qui ne veut pas dire que, même alors, ces agents conscients aient été les créateurs apparents et connus des formes « pseudo-initiatiques » dont il s'agit, car il est évident que la prudence leur commande de se dissimuler toujours autant que possible derrière de simples instruments inconscients.

Quand nous parlons d'inconscience, nous l'entendons surtout en ce sens que ceux qui élaborent ainsi une « pseudo-tradition » sont, le plus souvent, parfaitement ignorants de ce à quoi elle sert en réalité ; pour ce qui est du caractère et de la valeur d'une telle production, il est plus difficile d'admettre que leur bonne foi soit aussi complète, et pourtant, là-dessus encore, il est possible qu'ils s'illusionnent parfois dans une certaine mesure, ou qu'ils soient illusionnés dans le cas que nous venons de mentionner en dernier lieu. Il faut aussi, assez souvent, tenir compte de certaines « anomalies » d'ordre psychique qui compliquent encore les choses, et qui, du reste, constituent un terrain particulièrement favorable pour que les influences et les suggestions de tout genre puissent s'exercer avec le maximum de puissance ; nous noterons seulement à ce propos, sans y insister autrement, le rôle non négligeable que des « clairvoyants » et autres « sensitifs » ont joué fréquemment dans tout cela. Mais, malgré tout, il y a presque toujours un point où la supercherie consciente et le charlatanisme deviennent, pour les dirigeants d'une organisation « pseudo-initiatique », une sorte de nécessité : ainsi, si quelqu'un vient à s'apercevoir, ce qui n'est pas très difficile en somme, des emprunts qu'ils ont faits plus ou moins maladroitement à telle ou telle tradition, comment pourraient-ils les reconnaître sans se voir obligés d'avouer par là même qu'ils ne sont en réalité que de simples profanes ? En pareil cas, ils n'hésitent pas d'ordinaire à renverser les rapports et à déclarer audacieusement que c'est leur propre « tradition » qui représente la « source » commune de toutes celles qu'ils ont pillées ; et, s'ils n'arrivent pas à en convaincre tout le monde, du moins se trouve-t-il toujours des naïfs pour les croire sur parole, en nombre suffisant pour que leur situation de « chefs d'école », à quoi ils tiennent généralement par-dessus tout, ne risque pas d'être

sérieusement compromise, d'autant plus qu'ils regardent assez peu à la qualité de leurs « disciples » et que, conformément à la mentalité moderne, la quantité leur semble bien plus importante, ce qui suffirait d'ailleurs à montrer combien ils sont loin d'avoir même la plus élémentaire notion de ce que sont réellement l'ésotérisme et l'initiation.

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

Bien entendu, il n'y a jamais rien eu qui se soit appelé authentiquement « tradition orientale » ou « tradition occidentale », de telles dénominations étant manifestement beaucoup trop vagues pour pouvoir s'appliquer à une forme traditionnelle définie, puisque, à moins qu'on ne remonte à la tradition primordiale qui est ici hors de cause, pour des raisons trop faciles à comprendre, et qui d'ailleurs n'est ni orientale ni occidentale, il y a et il y eut toujours des formes traditionnelles diverses et multiples tant en Orient qu'en Occident. D'autres ont cru mieux faire et inspirer plus facilement la confiance en s'appropriant le nom même de quelque tradition ayant réellement existé à une époque plus ou moins lointaine, et en en faisant l'étiquette d'une construction tout aussi hétéroclite que les précédentes, car, s'ils utilisent naturellement plus ou moins ce qu'ils peuvent arriver à savoir de cette tradition sur laquelle ils ont jeté leur dévolu, ils sont bien forcés de compléter ces quelques données toujours très fragmentaires, et souvent même en partie hypothétiques, en recourant à d'autres éléments empruntés ailleurs ou même entièrement imaginaires. Dans tous les cas, le moindre examen de toutes ces productions suffit à faire ressortir l'esprit spécifiquement moderne qui y a présidé, et qui se traduit invariablement par la présence de quelques-unes de ces mêmes « idées directrices » auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; il n'y aurait donc pas besoin de pousser les recherches plus loin et de se donner la peine de déterminer exactement et en détail la provenance réelle de tel ou tel élément d'un pareil ensemble, puisque cette seule constatation montre déjà bien assez, et sans laisser place au moindre doute, qu'on ne se trouve en présence de rien d'autre que d'une contrefaçon pure et simple.

Un des meilleurs exemples qu'on puisse donner de ce dernier cas, ce sont les nombreuses organisations qui, à l'époque actuelle, s'intitulent « rosicruciennes », et qui, cela va de soi, ne manquent pas d'être en contradiction les unes avec les autres, et même de se combattre plus ou moins ouvertement, tout en se prétendant également représentantes d'une seule et même « tradition ». En fait, on peut donner entièrement raison à chacune d'elles, sans aucune exception, quand elle dénonce ses concurrentes comme illégitimes et frauduleuses ; il n'y eut assurément jamais autant de gens pour se dire « rosicruciens », si ce n'est même « Rose-Croix », que depuis qu'il n'en est plus d'authentiques ! Il est d'ailleurs assez peu dangereux de se faire passer pour la continuation de quelque chose qui appartient entièrement au passé, surtout lorsque les démentis sont d'autant

moins à craindre que ce dont il s'agit a toujours été, comme c'est le cas, enveloppé d'une certaine obscurité, si bien que sa fin n'est pas connue plus sûrement que son origine ; et qui donc, parmi le public profane et même parmi les « pseudo-initiés », peut savoir ce que fut au juste la tradition qui, pendant une certaine période, se qualifia de rosicrucienne ? Nous devons ajouter que ces remarques, concernant l'usurpation du nom d'une organisation initiatique, ne s'appliquent pas à un cas comme celui de la prétendue « Grande Loge Blanche », dont, chose assez curieuse, il est de plus en plus souvent question de tous les côtés, et non plus seulement chez les théosophistes ; cette dénomination, en effet, n'a jamais eu nulle part le moindre caractère authentiquement traditionnel, et, si ce nom conventionnel peut servir de « masque » à quelque chose qui ait une réalité quelconque, ce n'est certes pas, en tout cas, du côté initiatique qu'il convient de le chercher.

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

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

La duperie des « prophéties »

Le mélange de vrai et de faux, qui se rencontre dans les « pseudo-traditions » de fabrication moderne, se retrouve aussi dans les prétendues « prophéties » qui, en ces dernières années surtout, sont répandues et exploitées de toutes les façons, pour des fins dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont fort énigmatiques ; nous disons prétendues, car il doit être bien entendu que le mot de « prophéties » ne saurait s'appliquer proprement qu'aux annonces d'événements futurs qui sont contenues dans les Livres sacrés des différentes traditions, et qui proviennent d'une inspiration d'ordre purement spirituel; dans tout autre cas, son emploi est absolument abusif, et le seul mot qui convienne alors est celui de « prédictions ». Ces prédictions peuvent d'ailleurs être d'origines fort diverses ; il en est au moins quelques-unes qui ont été obtenues par l'application de certaines sciences traditionnelles secondaires, et ce sont assurément les plus valables, mais à la condition qu'on puisse en comprendre réellement le sens, ce qui n'est pas toujours des plus faciles, car, pour de multiples raisons, elles sont généralement, formulées en termes plus ou moins obscurs, et qui ne s'éclaircissent souvent qu'après que les événements auxquels ils font allusion se sont réalisés ; il y a donc toujours lieu de se méfier, non de ces prédictions elles-mêmes, mais des interprétations erronées ou « tendancieuses » qui peuvent en être données. Quant au reste, en ce qu'il a d'authentique, il émane à peu près uniquement de « voyants » sincères, mais fort peu « éclairés », qui ont aperçu des choses confuses se rapportant plus ou moins exactement à un avenir assez mal déterminé, le plus souvent, quant à la date et à l'ordre de succession des événements, et qui, les mélangeant inconsciemment avec leurs propres idées, les ont exprimées plus confusément encore, si bien qu'il ne sera pas difficile de trouver là-dedans à peu près tout ce qu'on voudra.

On peut dès lors comprendre à quoi tout cela servira dans les conditions actuelles : comme ces prédictions présentent presque toujours les choses sous un jour inquiétant et même terrifiant, parce que c'est naturellement cet aspect des événements qui a le plus frappé les « voyants », il suffit, pour troubler la mentalité publique, de les propager tout simplement, en les accompagnant au besoin de commentaires qui en feront ressortir le côté menaçant et présenteront les événements dont il s'agit comme imminents ¹; si ces prédictions s'accordent entre elles, l'effet en sera renforcé, et, si elles se contredisent comme cela arrive aussi, elles n'en produiront que plus de désordre; dans un cas comme dans l'autre, ce sera autant de gagné au profit des puissances de subversion. Il faut d'ailleurs ajouter que toutes ces choses, qui proviennent en général de régions assez basses du domaine psychique, portent par là même avec elles des influences déséquilibrantes et dissolvantes qui en augmentent considérablement le danger ; et c'est sans doute pour cela que ceux mêmes qui n'y ajoutent pas foi en éprouvent cependant, dans bien des cas, un malaise comparable à celui que produit, même sur des personnes très peu « sensibles », la présence de forces subtiles d'ordre inférieur. On ne saurait croire, par exemple, combien de gens ont été déséquilibrés gravement, et parfois irrémédiablement, par les nombreuses prédictions où il est question du « Grand Pape » et du « Grand Monarque », et qui contiennent pourtant quelques traces de certaines vérités, mais étrangement déformées par les « miroirs » du psychisme inférieur, et, par surcroît, rapetissées à la mesure de la mentalité des « voyants » qui les ont en quelque sorte « matérialisées » et plus ou moins étroitement « localisées » pour les faire rentrer dans le cadre de leurs idées préconçues ². La façon dont ces choses sont présentées par les « voyants » en question, qui sont souvent aussi des « suggestionnés » ³ tient d'ailleurs de très près à certains « dessous » fort ténébreux, dont les invraisemblables ramifications, au moins depuis le début du XIX^e siècle, seraient particulièrement curieuses à suivre pour qui

1. L'annonce de la destruction de Paris par le feu, par exemple, a été répandue maintes fois de cette façon, avec fixation de dates précises où, bien entendu, il ne s'est jamais rien produit, sauf l'impression de terreur que cela ne manque pas de susciter chez beaucoup de gens et qui n'est aucunement diminuée par ces insuccès répétés de la prédiction.

2. La partie relativement valable des prédictions dont il s'agit semble se rapporter surtout au rôle du *Mahd* et à celui du dixième *Avatâra* ; ces choses, qui concernent directement la préparation du « redressement » final, sont en dehors du sujet de la présente étude ; tout ce que nous voulons l'aire remarquer ici, c'est que leur déformation même se prête à une exploitation « à rebours » dans le sens de la subversion.

3. Il faut bien comprendre que « suggestionné » ne veut nullement dire « halluciné » ; il y a ici, entre ces deux termes, la même différence qu'entre voir des choses qui ont été consciemment et volontairement imaginées par d'autres et les imaginer soi-même « subconsciemment ».

voudrait faire la véritable histoire de ces temps, histoire assurément bien différente de celle qui s'enseigne « officiellement » ; mais il va de soi que notre intention ne saurait être d'entrer ici dans le détail de ces choses, et que nous devons nous contenter de quelques remarques générales sur cette question très compliquée, et d'ailleurs manifestement embrouillée à dessein en tous ses aspects ¹, que nous n'aurions pu passer entièrement sous silence sans que l'énumération des principaux éléments caractéristiques de l'époque contemporaine en soit restée par trop incomplète, car il y a encore là un des symptômes les plus significatifs de la seconde phase de l'action antitraditionnelle.

D'ailleurs, la simple propagation de prédictions comme celles dont nous venons de parler n'est en somme que la partie la plus élémentaire du travail auquel on se livre actuellement à cet égard, parce que, dans ce cas, le travail a été déjà fait à peu près entièrement, bien qu'à leur insu, par les « voyants » eux-mêmes ; il est d'autres cas où il faut élaborer des interprétations plus subtiles pour amener les prédictions à répondre à certains desseins. C'est ce qui arrive notamment pour celles qui sont basées sur certaines connaissances traditionnelles, et c'est alors leur obscurité qui est surtout mise à profit pour ce qu'on se propose ²; certaines prophéties bibliques elles-mêmes, pour la même raison, sont aussi l'objet de ce genre d'interprétations « tendancieuses », dont les auteurs, du reste, sont souvent de bonne foi, mais comptent aussi parmi les « suggestionnés » qui servent à suggestionner les autres ; il y a là comme une sorte d'« épidémie » psychique éminemment contagieuse, mais qui rentre trop bien dans le plan de subversion pour être « spontanée », et qui, comme toutes les autres manifestations du désordre moderne (y compris les révolutions que les naïfs croient aussi « spontanées »), suppose forcément une volonté consciente à son point de départ. Le pire aveuglement serait celui qui consisterait à ne voir là-dedans qu'une simple affaire de « mode » sans importance réelle ³; et l'on pourrait d'ailleurs en dire autant de la diffusion croissante de certains « arts divinatoires », qui ne sont certes pas aussi inoffensifs qu'il peut le sembler à ceux qui ne vont pas au fond des choses : ce sont généralement des débris incompris d'anciennes sciences traditionnelles presque complètement perdues, et, outre le danger qui s'attache déjà à leur caractère de « résidus », ils sont encore arrangés et combinés de telle façon que leur mise en œuvre ouvre la porte, sous prétexte d'« intuition » (et cette rencontre avec la « philosophie nouvelle » est en elle-même assez remarquable), à l'intervention de toutes les influences psychiques du caractère le plus douteux ⁴.

On utilise aussi, par des interprétations appropriées, des prédictions dont l'origine est plutôt suspecte, mais d'ailleurs assez ancienne, et qui n'ont peut-être pas été faites pour servir dans les circonstances actuelles, bien que les puissances de subversion aient évidemment déjà largement exercé leur influence à cette époque (il s'agit surtout du temps auquel remontent les débuts mêmes de la déviation moderne, du XIV^e au XVI^e siècle), et qu'il soit dès lors possible qu'elles aient eu en vue, en même temps que des buts plus particuliers et plus immédiats, la préparation d'une action

1. Que l'on songe, par exemple, à tout ce qui a été fait pour rendre complètement inextricable une question historique comme celle de la survivance de Louis XVII, et l'on pourra avoir par là une idée de ce que nous voulons dire ici.

2. Les prédictions de Nostradamus sont ici l'exemple le plus typique et le plus important ; les interprétations plus ou moins extraordinaires auxquelles elles ont donné lieu, surtout en ces dernières années, sont presque innombrables.

3. La « mode » elle-même, invention essentiellement moderne, n'est d'ailleurs pas, dans sa vraie signification, une chose entièrement dénuée d'importance : elle représente le changement incessant et sans but, en contraste avec la stabilité et l'ordre qui règnent dans les civilisations traditionnelles.

4. Il y aurait beaucoup à dire à cet égard, en particulier, sur l'usage du Tarot, où se trouvent des vestiges d'une science traditionnelle incontestable, quelle qu'en soit l'origine réelle, mais qui a aussi des aspects fort ténébreux ; nous ne voulons pas faire allusion en cela aux nombreuses rêveries occultistes auxquelles il a donné lieu, et qui sont en grande partie négligeables, mais à quelque chose de beaucoup plus effectif, qui rend son maniement véritablement dangereux pour quiconque n'est pas suffisamment garanti contre l'action des « forces d'en bas ».

qui ne devait s'accomplir qu'à longue échéance ¹. Cette préparation, à vrai dire, n'a d'ailleurs jamais cessé ; elle s'est poursuivie sous d'autres modalités, dont la suggestion des « voyants » modernes et l'organisation d'« apparitions » d'un caractère peu orthodoxe représentent un des aspects où se montre le plus nettement l'intervention directe des influences subtiles ; mais cet aspect n'est pas le seul, et, même lorsqu'il s'agit de prédictions apparemment « fabriquées » de toutes pièces, de semblables influences peuvent fort bien entrer également en jeu, d'abord en raison même de la source « contre-initiatique » d'où émane leur inspiration première, et aussi du fait de certains éléments qui sont pris pour servir de « supports » à cette élaboration.

En écrivant ces derniers mots, nous avons spécialement en vue un exemple tout à fait étonnant, tant en lui-même que par le succès qu'il a eu dans divers milieux, et qui, à ce titre, mérite ici un peu plus qu'une simple mention : nous voulons parler des soi-disant « prophéties de la Grande Pyramide », répandues en Angleterre, et de là dans le monde entier, pour des fins qui sont peut-être en partie politiques, mais qui vont certainement plus loin que la politique au sens ordinaire de ce mot, et qui se lient d'ailleurs étroitement à un autre travail entrepris pour persuader les Anglais qu'ils sont les descendants des « tribus perdues d'Israël » ; mais, là-dessus encore, nous ne pourrions insister sans entrer dans des développements qui seraient présentement hors de propos. Quoi qu'il en soit, voici en quelques mots ce dont il s'agit : en mesurant, d'une façon qui n'est d'ailleurs pas exempte d'arbitraire (d'autant plus que, en fait, on n'est pas exactement fixé sur les mesures dont se servaient réellement les anciens Égyptiens), les différentes parties des couloirs et des chambres de la Grande Pyramide ², on a voulu y découvrir des « prophéties » en faisant correspondre les nombres ainsi obtenus à des périodes et à des dates de l'histoire. Malheureusement, il y a là-dedans une absurdité qui est tellement manifeste qu'on peut se demander comment il se fait que personne ne semble s'en apercevoir, et c'est bien ce qui montre à quel point nos contemporains sont « suggestionnés » ; en effet, à supposer que les constructeurs de la Pyramide y aient réellement inclus des « prophéties » quelconques, deux choses seraient somme toute plausibles : c'est, ou que ces « prophéties », qui devaient forcément être basées sur une certaine connaissance des lois cycliques, se rapportent à l'histoire générale du monde et de l'humanité, ou qu'elles aient été adaptées de façon à concerner plus spécialement l'Égypte ; mais, en fait, il arrive que ce n'est ni l'un ni l'autre, car tout ce qu'on veut y trouver est ramené exclusivement au point de vue du Judaïsme d'abord et du Christianisme ensuite, de sorte qu'il faudrait logiquement conclure de là que la Pyramide n'est point un monument égyptien, mais un monument « judéo-chrétien » ! Cela seul devrait suffire à faire justice de cette invraisemblable histoire ; encore convient-il d'ajouter que tout y est conçu suivant une soi-disant « chronologie » biblique tout à fait contestable, conforme au « littéralisme » le plus étroit et le plus protestant, sans doute parce qu'il fallait bien adapter ces choses à la mentalité spéciale du milieu où elles devaient être répandues principalement et en premier lieu. Il y aurait encore bien d'autres remarques curieuses à faire : ainsi, depuis le début de l'ère chrétienne, on n'aurait trouvé aucune date intéressante à marquer avant celle des premiers chemins de fer ; il faudrait croire, d'après cela, que ces antiques constructeurs avaient une perspective bien moderne dans leur appréciation de l'importance des événements ; c'est là l'élément grotesque qui ne manque jamais dans ces sortes de choses, et par lequel se trahit précisément leur véritable origine : le diable est assurément fort habile,

1. Ceux qui seraient curieux d'avoir des détails sur ce côté de la question pourraient consulter utilement, malgré les réserves qu'il y aurait à faire sur certains points, un livre intitulé *Autour de la Tiare*, par Roger Duguet, ouvrage posthume de quelqu'un qui a été mêlé de près à certains des « dessous » auxquels nous avons fait allusion un peu plus haut, et qui, à la fin de sa vie, a voulu apporter son « témoignage », comme il le dit lui-même, et contribuer dans une certaine mesure à dévoiler ces « dessous » mystérieux ; les raisons « personnelles » qu'il a pu avoir d'agir ainsi n'importent pas, car, en tout cas, elles n'enlèvent évidemment rien à l'intérêt de ses « révélations ».

2. Cette Grande Pyramide, à vrai dire, n'est pas tellement plus grande que les deux autres, et surtout que la plus voisine, que la différence en soit très frappante ; mais, sans qu'on sache trop pour quelles raisons, c'est sur elle que se sont en quelque sorte « hypnotisés » à peu près exclusivement tous les « chercheurs » modernes, et c'est à elle que se rapportent toujours toutes leurs hypothèses les plus fantaisistes, ou pourrait même dire les plus fantastiques, y compris, pour en citer seulement deux des exemples les plus bizarres, telle qui veut trouver dans sa disposition intérieure une carte des sources du Nil, et celle suivant laquelle le « Livre des Morts » ne serait pas autre chose qu'une description explicative de cette même disposition.

mais pourtant il ne peut jamais s'empêcher d'être ridicule par quelque côté ¹ !

Ce n'est pas tout encore : de temps à autre, en s'appuyant sur les « prophéties de la Grande Pyramide » ou sur d'autres prédictions quelconques, et en se livrant à des calculs dont la base reste toujours assez mal définie, on annonce que telle date précise doit marquer « l'entrée de l'humanité dans une ère nouvelle », ou encore « l'avènement d'un renouveau spirituel » (nous verrons un peu plus loin comment il convient de l'entendre en réalité) ; plusieurs de ces dates sont déjà passées, et il ne semble pas que rien de particulièrement marquant s'y soit produit ; mais qu'est-ce que tout cela peut bien vouloir dire au juste ? En fait, il y a là encore une autre utilisation des prédictions (autre, voulons-nous dire, que celle par laquelle elles augmentent le désordre de notre époque en semant un peu partout le trouble et le désarroi), et qui n'est peut-être pas la moins importante, car elle consiste à en faire un moyen de suggestion directe contribuant à déterminer effectivement la production de certains événements futurs ; croit-on, par exemple, et pour prendre ici un cas très simple afin de nous faire mieux comprendre, que, en annonçant avec insistance une révolution dans tel pays et à telle époque, on n'aidera pas réellement à la faire éclater au moment voulu par ceux qui y ont intérêt ? Au fond, il s'agit surtout actuellement, pour certains, de créer un « état d'esprit » favorable à la réalisation de « quelque chose » qui rentre dans leurs desseins, et qui peut sans doute se trouver différé par l'action d'influences contraires, mais qu'ils espèrent bien amener ainsi à se produire un peu plus tôt ou un peu plus tard ; il nous reste à voir plus exactement à quoi tend cette entreprise « pseudo-spirituelle », et il faut bien dire, sans vouloir pour cela être aucunement, « pessimiste » (d'autant plus qu'« optimisme » et « pessimisme » sont, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, deux attitudes sentimentales opposées qui doivent rester également étrangères à notre point de vue strictement traditionnel), que c'est là une perspective fort peu rassurante pour un assez prochain avenir.

1. Nous ne quitterons pas la Grande Pyramide sans signaler encore incidemment une autre fantaisie moderne : certains attribuent une importance considérable au fait qu'elle n'aurait jamais été achevée ; le sommet manque en effet, mais tout ce qu'on peut dire de sûr à cet égard, c'est que les plus anciens auteurs dont on ait le témoignage, et qui sont encore relativement récente, l'ont toujours vue tronquée comme elle l'est aujourd'hui ; de là à prétendre, comme l'a écrit textuellement un occultiste, que « le symbolisme caché des Écritures hébraïques et chrétiennes se rapporte directement aux faits qui eurent lieu au cours de la construction de la Grande Pyramide », il y a vraiment bien loin, et c'est encore là une assertion qui nous paraît manquer un peu trop de vraisemblance sous tous les rapports ! – Chose assez curieuse, le sceau officiel des États-Unis figure la Pyramide tronquée, au-dessus de laquelle est un triangle rayonnant qui, tout en étant séparé, et même isolé par le cercle de nuages qui l'entoure, semble en quelque sorte en remplacer le sommet ; mais il y a encore dans ce sceau, dont certaines des organisations « pseudo-initiatiques » qui pullulent en Amérique cherchent à tirer un grand parti en l'expliquant conformément à leurs « doctrines », d'autres détails qui sont au moins étranges, et qui semblent bien indiquer une intervention d'influences suspectes : ainsi, le nombre des assises de la Pyramide, qui est de treize (ce même nombre revient d'ailleurs avec quelque insistance dans d'autres particularités, et il est notamment celui des lettres qui composent la devise *E pluribus unum*), est dit correspondre à celui des tribus d'Israël (en comptant séparément les deux demi-tribus des fils de Joseph), et cela n'est sans doute pas sans rapport avec les origines réelles des « prophéties de la Grande Pyramide », qui, comme nous venons de le voir, tendent aussi à faire de celle-ci, pour des fins plutôt obscures, une sorte de monument « judéo-chrétien »

De l'antitradition à la contre-tradition

Les choses dont nous avons parlé en dernier lieu ont, comme toutes celles qui appartiennent essentiellement au monde moderne, un caractère foncièrement antitraditionnel ; mais, en un sens, elles vont encore plus loin que l'« antitradition », entendue comme une négation pure et simple, et elles tendent à la constitution de ce qu'on pourrait appeler plus proprement une « contre-tradition ». Il y a là une distinction semblable à celle que nous avons faite précédemment entre déviation et subversion, et qui correspond encore aux deux mêmes phases de l'action antitraditionnelle envisagée dans son ensemble : l'« antitradition » a eu son expression la plus complète dans le matérialisme qu'on pourrait dire « intégral », tel qu'il régnait vers la fin du siècle dernier ; quant à la « contre-tradition », nous n'en voyons encore que les signes précurseurs, constitués précisément par toutes ces choses qui visent à contrefaire d'une façon ou d'une autre l'idée traditionnelle elle-même. Nous pouvons ajouter tout de suite que, de même que la tendance à la « solidification », exprimée par l'« antitradition », n'a pas pu atteindre sa limite extrême, qui aurait été véritablement en dehors et au-dessous de toute existence possible, il est à prévoir que la tendance à la dissolution, trouvant à son tour son expression dans la « contre-tradition », ne le pourra pas davantage ; les conditions mêmes de la manifestation, tant que le cycle n'est pas encore entièrement achevé, exigent évidemment qu'il en soit ainsi ; et, pour ce qui est de la fin même de ce cycle, elle suppose le « redressement » par lequel ces tendances « maléfiques » seront « transmues » pour un résultat définitivement « bénéfique », ainsi que nous l'avons déjà expliqué plus haut. D'ailleurs, toutes les prophéties (et, bien entendu, nous prenons ici ce mot dans son sens véritable) indiquent que le triomphe apparent de la « contre-tradition » ne sera que passager, et que c'est au moment même où il semblera le plus complet qu'elle sera détruite par l'action d'influences spirituelles qui interviendront alors pour préparer immédiatement le « redressement » final¹ ; il ne faudra, en effet, rien de moins qu'une telle intervention directe pour mettre fin, au moment voulu, à la plus redoutable et à la plus véritablement « satanique » de toutes les possibilités incluses dans la manifestation cyclique ; mais, sans anticiper davantage, examinons un peu plus précisément ce que représente en réalité cette « contre-tradition ».

Pour cela, nous devons nous reporter encore au rôle de la « contre-initiation » : en effet, c'est évidemment celle-ci qui, après avoir travaillé constamment dans l'ombre pour inspirer et diriger invisiblement tous les « mouvements » modernes, en arrivera en dernier lieu à « extérioriser », si l'on peut s'exprimer ainsi, quelque chose qui sera comme la contrepartie d'une véritable tradition, du moins aussi complètement et aussi exactement que le permettent les limites qui s'imposent nécessairement à toute contrefaçon possible. Comme l'initiation est, ainsi que nous l'avons dit, ce qui représente effectivement l'esprit d'une tradition, la « contre-initiation » jouera elle-même un rôle semblable à l'égard de la « contre-tradition » ; mais, bien entendu, il serait tout à fait impropre et erroné de parler ici d'esprit, puisqu'il s'agit précisément de ce dont l'esprit est le plus totalement absent, de ce qui en serait même l'opposé si l'esprit n'était essentiellement au-delà de toute opposition, et qui, en tout cas, a bien la prétention de s'y opposer, tout en l'imitant à la façon de cette ombre inversée dont nous avons parlé déjà à diverses reprises ; c'est pourquoi, si loin que soit poussée cette imitation, la « contre-tradition » ne pourra jamais être autre chose qu'une parodie, et elle sera seulement la plus extrême et la plus immense de toutes les parodies, dont nous n'avons encore vu jusqu'ici, avec toute la falsification du monde moderne, que des « essais » bien partiels et des « préfigurations » bien pâles en comparaison de ce qui se prépare pour un avenir que certains estiment prochain, en quoi la rapidité croissante des événements actuels tendrait assez à leur donner raison. Il va de soi, d'ailleurs, que nous n'avons nullement l'intention de chercher à fixer ici des dates plus ou moins précises, à la façon des amateurs de prétendues « prophéties » ; même si la chose était rendue possible par une connaissance de la durée exacte des périodes cycliques (bien que la principale difficulté réside toujours, en pareil cas, dans la détermination du point de départ réel qu'il faut prendre pour en

1. C'est à quoi se rapporte réellement cette formule : « c'est quand tout semblera perdu que tout sera sauvé », répétée d'une façon en quelque sorte machinale par un assez grand nombre de « voyants », dont chacun l'a naturellement appliquée à ce qu'il a pu comprendre, et généralement à des événements d'une importance beaucoup moindre, voire même parfois tout à fait secondaire et simplement « locale », en vertu de cette tendance « rapetissante » que nous avons déjà signalée à propos des histoires relatives au « Grand Monarque », et qui aboutit à ne voir en celui-ci qu'un futur roi de France ; il va de soi que les prophéties véritables se réfèrent à des choses d'une tout autre ampleur.

effectuer le calcul), il n'en conviendrait pas moins de garder la plus grande réserve à cet égard, et cela pour des raisons précisément contraires à celles qui meuvent les propagateurs conscients ou inconscients de prédictions dénaturées, c'est-à-dire pour ne pas risquer de contribuer à augmenter encore l'inquiétude et le désordre qui règnent présentement dans notre monde.

Quoi qu'il en soit, ce qui permet que les choses puissent aller jusqu'à un tel point, c'est que la « contre-initiation », il faut bien le dire, ne peut pas être assimilée à une invention purement humaine, qui ne se distinguerait en rien, par sa nature, de la « pseudo-initiation » pure et simple ; à la vérité, elle est bien plus que cela, et, pour l'être effectivement, il faut nécessairement que, d'une certaine façon, et quant à son origine même, elle procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation, et aussi, plus généralement, tout ce qui manifeste dans notre monde un élément « non-humain » ; mais elle en procède par une dégénérescence allant jusqu'à son degré le plus extrême, c'est-à-dire jusqu'à ce « renversement » qui constitue le « satanisme » proprement dit. Une telle dégénérescence est évidemment beaucoup plus profonde que celle d'une tradition simplement déviée dans une certaine mesure, ou même tronquée et réduite à sa partie inférieure ; il y a même là quelque chose de plus que dans le cas de ces traditions véritablement mortes et entièrement abandonnées par l'esprit, dont la « contre-initiation » elle-même peut utiliser les « résidus » à ses fins ainsi que nous l'avons expliqué. Cela conduit logiquement à penser que cette dégénérescence doit remonter beaucoup plus loin dans le passé ; et, si obscure que soit cette question des origines, on peut admettre comme vraisemblable qu'elle se rattache à la perversion de quelqu'une des anciennes civilisations ayant appartenu à l'un ou à l'autre des continents disparus dans les cataclysmes qui se sont produits au cours du présent *Manvantara* ¹. En tout cas, il est à peine besoin de dire que, dès que l'esprit s'est retiré, on ne peut plus aucunement parler d'initiation ; en fait, les représentants de la « contre-initiation » sont, aussi totalement et plus irrémédiablement que de simples profanes, ignorants de l'essentiel, c'est-à-dire de toute vérité d'ordre spirituel et métaphysique, qui, jusque dans ses principes les plus élémentaires, leur est devenue absolument étrangère depuis que « le ciel a été fermé » pour eux ². Ne pouvant conduire les êtres aux états « supra-humains » comme l'initiation, ni d'ailleurs se limiter au seul domaine humain, la « contre-initiation » les mène inévitablement vers l'« infra-humain », et c'est justement en cela que réside ce qui lui demeure de pouvoir effectif ; il n'est que trop facile de comprendre que c'est là tout autre chose que la comédie de la « pseudo-initiation ». Dans l'ésotérisme islamique, il est dit que celui qui se présente à une certaine « porte », sans y être parvenu par une voie normale et légitime, voit cette porte se fermer devant lui et est obligé de retourner en arrière, non pas cependant comme un simple profane, ce qui est désormais impossible, mais comme *sâher* (sorcier ou magicien opérant dans le domaine des possibilités subtiles d'ordre inférieur) ³ ; nous ne saurions donner une expression plus nette de ce dont il s'agit : c'est là la voie « infernale » qui prétend s'opposer à la voie « céleste », et qui présente en effet les apparences extérieures d'une telle opposition, bien qu'en définitive celle-ci ne puisse être qu'illusoire ; et, comme nous l'avons déjà dit plus haut à propos de la fausse spiritualité où vont se perdre certains êtres engagés dans une sorte de « réalisation à rebours », cette voie ne peut aboutir finalement qu'à la « désintégration » totale de l'être conscient et à sa dissolution sans retour ⁴.

Naturellement, pour que l'imitation par reflet inverse soit aussi complète que possible, il peut se constituer des centres auxquels se rattacheront les organisations qui relèvent de la « contre-initiation », centres uniquement « psychiques », bien entendu, comme les influences qu'ils utilisent

1. Le chapitre VI de la Genèse pourrait peut-être fournir, sous une forme symbolique, quelques indications se rapportant à ces origines lointaines de la « contre-initiation ».

2. On peut appliquer ici analogiquement le symbolisme de la « chute des anges », puisque ce dont il s'agit est ce qui y correspond effectivement dans l'ordre humain ; et c'est d'ailleurs pourquoi on peut parler à cet égard de « satanisme » au sens le plus propre et le plus littéral du mot.

3. Le dernier degré de la hiérarchie « contre-initiatique » est occupé par ce qu'on appelle les « saints de Satan » (*awliyâ esh-Shaytân*), qui sont en quelque sorte l'inverse des véritables saints (*awliyâ er-Rahman*), et qui manifestent ainsi l'expression la plus complète possible de la « spiritualité à rebours » (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 186).

4. Cet aboutissement extrême, bien entendu, ne constitue en fait qu'un cas exceptionnel, qui est précisément celui des *awliyâ esh-Shaytân* ; pour ceux qui sont allés moins loin dans ce sens, il s'agit seulement d'une voie sans issue, où ils peuvent demeurer enfermés pour une indéfinité « éonienne » ou cyclique.

et qu'ils transmettent, et non point spirituels comme dans le cas de l'initiation et de la tradition véritable, mais qui peuvent cependant, en raison de ce que nous venons de dire, en prendre jusqu'à un certain point les apparences extérieures, ce qui donne l'illusion de la « spiritualité à rebours ». Il n'y aura d'ailleurs pas lieu de s'étonner si ces centres eux-mêmes, et non pas seulement certaines des organisations qui leur sont subordonnées plus ou moins directement, peuvent se trouver, dans bien des cas, en lutte les uns avec les autres, car le domaine où ils se situent, étant celui qui est le plus proche de la dissolution « chaotique », est par là même celui où toutes les oppositions se donnent libre cours, lorsqu'elles ne sont pas harmonisées et conciliées par l'action directe d'un principe supérieur, qui ici fait nécessairement défaut. De là résulte souvent, en ce qui concerne les manifestations de ces centres ou de ce qui en émane, une impression de confusion et d'incohérence qui, elle, n'est certes pas illusoire, et qui est même encore une « marque » caractéristique de ces choses ; ils ne s'accordent que négativement, pourrait-on dire, pour la lutte contre les véritables centres spirituels, dans la mesure où ceux-ci se tiennent à un niveau qui permet à une telle lutte de s'engager, c'est-à-dire seulement pour ce qui se rapporte à un domaine ne dépassant pas les limites de notre état individuel ¹. Mais c'est ici qu'apparaît ce qu'on pourrait véritablement appeler la « sottise du diable » : les représentants de la « contre-initiation », en agissant ainsi, ont l'illusion de s'opposer à l'esprit même, auquel rien ne peut s'opposer en réalité ; mais en même temps, malgré eux et à leur insu, ils lui sont pourtant subordonnés en fait et ne peuvent jamais cesser de l'être, de même que tout ce qui existe est, fût-ce inconsciemment et involontairement, soumis à la volonté divine, à laquelle rien ne saurait se soustraire. Us sont donc, eux aussi, utilisés en définitive, quoique contre leur gré, et bien qu'ils puissent même penser tout le contraire, à la réalisation du « plan divin dans le domaine humain » ²; ils y jouent, comme tous les autres êtres, le rôle qui convient à leur propre nature, mais, au lieu d'être effectivement conscients de ce rôle comme le sont les véritables initiés, ils ne sont conscients que de son côté négatif et inversé ; ainsi, ils en sont dupes eux-mêmes, et d'une façon qui est bien pire pour eux que la pure et simple ignorance des profanes, puisque, au lieu de les laisser en quelque sorte au même point, elle a pour résultat de les rejeter toujours plus loin du centre principiel, jusqu'à ce qu'ils tombent finalement dans les « ténèbres extérieures ». Mais, si l'on envisage les choses, non plus par rapport à ces êtres eux-mêmes, mais par rapport à l'ensemble du monde, on doit dire que, aussi bien que tous les autres, ils sont nécessaires à la place qu'ils occupent, en tant qu'éléments de cet ensemble, et comme instruments « providentiels », dirait-on en langage théologique, de la marche de ce monde dans son cycle de manifestation, car c'est ainsi que tous les désordres partiels, même quand ils apparaissent en quelque sorte comme le désordre par excellence, n'en doivent pas moins nécessairement concourir à l'ordre total.

Ces quelques considérations doivent aider à comprendre comment la constitution d'une « contre-tradition » est possible, mais aussi pourquoi elle ne pourra jamais être qu'éminemment instable et presque éphémère, ce qui ne l'empêche pas d'être vraiment en elle-même, comme nous le disions plus haut, la plus redoutable de toutes les possibilités. On doit comprendre également que c'est là le but que la « contre-initiation » se propose réellement et qu'elle s'est constamment proposé dans toute la suite de son action, et que l'« antitradition » négative n'en représentait en somme que la préparation obligée ; il nous reste seulement, après cela, à examiner encore d'un peu plus près ce qu'il est possible de prévoir dès maintenant, d'après divers indices concordants, quant aux modalités suivant lesquelles pourra se réaliser cette « contre-tradition ».

1. Ce domaine est, au point de vue initiatique, celui de ce qui est désigné comme les « petits Mystères » ; par contre, tout ce qui se rapporte aux « grands Mystères », étant d'ordre essentiellement « supra-humain », est par là même exempt d'une telle opposition, puisque c'est là le domaine qui, par sa nature propre, est absolument inaccessible à la « contre-initiation » et à ses représentants à tous les degrés.

2. *Et tadâbîrul ilâhiyah fi'l-mamlakatil-insâniyah*, titre d'un traité de Mohyiddin ibn Arabi.

La grande parodie ou la spiritualité à rebours

Par tout ce que nous avons déjà dit, il est facile de se rendre compte que la constitution de la « contre-tradition » et son triomphe apparent et momentané seront proprement le règne de ce que nous avons appelé la « spiritualité à rebours », qui, naturellement, n'est qu'une parodie de la spiritualité, qu'elle imite pour ainsi dire en sens inverse, de sorte qu'elle paraît en être le contraire même ; nous disons seulement qu'elle le paraît, et non pas qu'elle l'est réellement, car, quelles que puissent être ses prétentions, il n'y a ici ni symétrie ni équivalence possible. Il importe d'insister sur ce point, car beaucoup, se laissant tromper par les apparences, s'imaginent qu'il y a dans le monde comme deux principes opposés se disputant la suprématie, conception erronée qui est, au fond, la même chose que celle qui, en langage théologique, met Satan au même niveau que Dieu, et que, à tort ou à raison, on attribue communément aux Manichéens ; il y a certes actuellement bien des gens qui sont, en ce sens, « manichéens » sans s'en douter, et c'est là encore l'effet d'une « suggestion » des plus pernicieuses. Cette conception, en effet, revient à affirmer une dualité principielle radicalement irréductible, ou, en d'autres termes, à nier l'Unité suprême qui est au-delà de toutes les oppositions et de tous les antagonismes ; qu'une telle négation soit le fait des adhérents de la « contre-initiation », il n'y a pas lieu de s'en étonner, et elle peut même être sincère de leur part, puisque le domaine métaphysique leur est complètement fermé ; qu'il soit nécessaire pour eux de répandre et d'imposer cette conception, c'est encore plus évident, car c'est seulement par là qu'ils peuvent réussir à se faire prendre pour ce qu'ils ne sont pas et ne peuvent pas être réellement, c'est-à-dire pour les représentants de quelque chose qui pourrait être mis en parallèle avec la spiritualité et même l'emporter finalement sur elle.

Cette « spiritualité à rebours » n'est donc, à vrai dire, qu'une fausse spiritualité, fausse même au degré le plus extrême qui se puisse concevoir ; mais on peut aussi parler de fausse spiritualité dans tous les cas où, par exemple, le psychique est pris pour le spirituel, sans aller forcément jusqu'à cette subversion totale ; c'est pourquoi, pour désigner celle-ci, l'expression de « spiritualité à rebours » est en définitive celle qui convient le mieux, à la condition d'expliquer exactement comment il convient de l'entendre. C'est là, en réalité, le « renouveau spirituel » dont certains, parfois fort inconscients, annoncent avec insistance le prochain avènement, ou encore l'« ère nouvelle » dans laquelle on s'efforce par tous les moyens de faire entrer l'humanité actuelle ¹, et que l'état d'« attente » générale créé par la diffusion des prédictions dont nous avons parlé peut lui-même contribuer à hâter effectivement. L'attrait du « phénomène », que nous avons déjà envisagé comme un des facteurs déterminants de la confusion du psychique et du spirituel, peut également jouer à cet égard un rôle fort important, car c'est par là que la plupart des hommes seront pris et trompés au temps de la « contre-tradition », puisqu'il est dit que les « faux prophètes » qui s'élèveront alors « feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes » ². C'est surtout sous ce rapport que les manifestations de la « métapsychique » et des diverses formes du « néo-spiritualisme » peuvent apparaître déjà comme une sorte de « préfiguration » de ce qui doit se produire par la suite, quoiqu'elles n'en donnent encore qu'une bien faible idée ; il s'agit toujours, au fond, d'une action des mêmes forces subtiles inférieures, mais qui seront alors mises en œuvre avec une puissance incomparablement plus grande ; et, quand on voit combien de gens sont toujours prêts à accorder aveuglément une entière confiance à toutes les divagations d'un simple « médium », uniquement parce qu'elles sont appuyées par des « phénomènes », comment s'étonner que la séduction doive être alors presque générale ? C'est pourquoi on ne redira jamais trop que les « phénomènes », en eux-mêmes, ne prouvent absolument rien quant à la vérité d'une doctrine ou d'un enseignement quelconque, que c'est là le domaine par excellence de la « grande illusion », où tout ce que certains prennent trop facilement pour des signes de « spiritualité » peut toujours être simulé et contrefait par le jeu des forces inférieures dont il s'agit ; c'est même peut-être le seul cas où l'imitation puisse être vraiment parfaite, parce que, en fait, ce sont bien les mêmes « phénomènes », en prenant ce mot dans son sens propre d'apparences extérieures, qui se produisent dans l'un

1. On ne saurait croire à quel point cette expression d'« ère nouvelle » a été, en ces derniers temps, répandue et répétée dans tous les milieux, avec des significations qui souvent peuvent sembler assez différentes les unes des autres, mais qui toutes ne tendent en définitive qu'à établir la même persuasion dans la mentalité publique.

2. *Saint Matthieu*, XXIV, 24.

et l'autre cas, et que la différence réside seulement dans la nature des causes qui y interviennent respectivement, causes que la grande majorité des hommes est forcément incapable de déterminer, si bien que ce qu'il y a de mieux à faire, en définitive, c'est de ne pas attacher la moindre importance à tout ce qui est « phénomène », et même d'y voir plutôt *a priori* un signe défavorable ; mais comment le faire comprendre à la mentalité « expérimentale » de nos contemporains, mentalité qui, façonnée tout d'abord par le point de vue « scientifique » de l'« antitradition », devient ainsi finalement un des facteurs qui peuvent contribuer le plus efficacement au succès de la « contre-tradition » ?

Le « néo-spiritualisme » et la « pseudo-initiation » qui en procède sont encore comme une « préfiguration » partielle de la « contre-tradition » sous un autre point de vue : nous voulons parler de l'utilisation, que nous avons déjà signalée, d'éléments authentiquement traditionnels dans leur origine, mais détournés de leur véritable sens et mis ainsi en quelque sorte au service de l'erreur ; ce détournement n'est, en somme, qu'un acheminement vers le retournement complet qui doit caractériser la « contre-tradition » (et dont nous avons vu, d'ailleurs, un exemple significatif dans le cas du renversement intentionnel des symboles) ; mais alors il ne s'agira plus seulement de quelques éléments fragmentaires et dispersés, puisqu'il faudra donner l'illusion de quelque chose de comparable, et même d'équivalent selon l'intention de ses auteurs, à ce qui constitue l'intégralité d'une tradition véritable, y compris ses applications extérieures dans tous les domaines. On peut remarquer à ce propos que la « contre-initiation », tout en inventant et en propageant, pour en arriver à ses fins, toutes les idées modernes qui représentent seulement l'« antitradition » négative, est parfaitement consciente de la fausseté de ces idées, car il est évident qu'elle ne sait que trop bien à quoi s'en tenir là-dessus ; mais cela même indique qu'il ne peut s'agir là, dans son intention, que d'une phase transitoire et préliminaire, car une telle entreprise de mensonge conscient ne peut pas être, en elle-même, le véritable et unique but qu'elle se propose ; tout cela n'est destiné qu'à préparer la venue ultérieure d'autre chose qui semble constituer un résultat plus « positif », et qui est précisément la « contre-tradition ». C'est pourquoi on voit déjà s'esquisser notamment, dans des productions diverses dont l'origine ou l'inspiration « contre-initiatique » n'est pas douteuse, l'idée d'une organisation qui serait comme la contrepartie, mais aussi par là même la contrefaçon, d'une conception traditionnelle telle que celle du « Saint-Empire », organisation qui doit être l'expression de la « contre-tradition » dans l'ordre social ; et c'est aussi pourquoi l'Antéchrist doit apparaître comme ce que nous pouvons appeler, suivant le langage de la tradition hindoue, un *Chakravartî* à rebours ¹.

Ce règne de la « contre-tradition » est en effet, très exactement, ce qui est désigné comme le « règne de l'Antéchrist » : celui-ci, quelque idée qu'on s'en fasse d'ailleurs, est en tout cas ce qui concentrera et synthétisera en soi, pour cette œuvre finale, toutes les puissances de la « contre-initiation », qu'on le conçoive comme un individu ou comme une collectivité ; ce peut même, en un certain sens, être à la fois l'un et l'autre, car il devra y avoir une collectivité qui sera comme l'« extériorisation » de l'organisation « contre-initiatique » elle-même apparaissant enfin au jour, et aussi un personnage qui, plané à la tête de cette collectivité, sera l'expression la plus complète et comme l'« incarnation » même de ce qu'elle représentera, ne serait-ce qu'à titre de « support » de toutes les influences maléfiques que, après les avoir concentrées en lui-même, il devra projeter sur le monde ². Ce sera évidemment un « imposteur » (c'est le sens du mot *dajjâl* par lequel on le désigne habituellement en arabe), puisque son règne ne sera pas autre chose que la « grande parodie »

1. Sur le *Chakravartî* ou « monarque universel », voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 76, et *Le Roi du Monde*, pp. 17-18. – Le *Chakravartî* est littéralement « celui qui fait tourner la roue », ce qui implique qu'il est placé au centre même de toutes choses, tandis que l'Antéchrist est au contraire l'être qui sera le plus éloigné de ce centre ; il prétendra cependant aussi « faire tourner la roue », mais en sens inverse du mouvement cyclique normal (ce que « préfigure » d'ailleurs inconsciemment l'idée moderne du « progrès »), alors que, en réalité, tout changement dans la rotation est impossible avant le « renversement des pôles », c'est-à-dire avant le « redressement » qui ne peut être opéré que par l'intervention du dixième *Avatâra* ; mais justement, s'il est désigné comme l'Antéchrist, c'est parce qu'il parodiera à sa façon le rôle même de cet *Avatâra* final, qui est représenté comme le « second avènement du Christ » dans la tradition chrétienne.

2. Il peut donc être considéré comme le chef des *awliyâ esh-Shaytân*, et, comme il sera le dernier à remplir cette fonction, en même temps que celui avec lequel elle aura dans le monde l'importance la plus manifeste, on peut dire qu'il sera comme leur « sceau » (*khâtem*), suivant la terminologie de l'ésothérisme islamique ; il n'est pas difficile de voir par là jusqu'où sera poussée effectivement la parodie de la tradition sous tous ses aspects.

par excellence, l'imitation caricaturale et « satanique » de tout ce qui est vraiment traditionnel et spirituel ; mais pourtant il sera fait de telle sorte, si l'on peut dire, qu'il lui serait véritablement impossible de ne pas jouer ce rôle. Ce ne sera certes plus le « règne de la quantité », qui n'était en somme que l'aboutissement de l'« antitradition » ; ce sera au contraire, sous le prétexte d'une fausse « restauration spirituelle », une sorte de réintroduction de la qualité en toutes choses, mais d'une qualité prise au rebours de sa valeur légitime et normale ¹ ; après l'« égalitarisme » de nos jours, il y aura de nouveau une hiérarchie affirmée visiblement, mais une hiérarchie inversée, c'est-à-dire proprement une « contre-hiérarchie », dont le sommet sera occupé par l'être qui, en réalité, touchera de plus près que tout autre au fond même des « abîmes infernaux ».

Cet être, même s'il apparaît sous la forme d'un personnage déterminé, sera réellement moins un individu qu'un symbole, et comme la synthèse même de tout le symbolisme inversé à l'usage de la « contre-initiation », qu'il manifestera d'autant plus complètement en lui-même qu'il n'aura dans ce rôle ni prédécesseur ni successeur ; pour exprimer ainsi le faux à son plus extrême degré, il devra, pourrait-on dire, être entièrement « faussé » à tous les points de vue, et être comme une incarnation de la fausseté même ². C'est d'ailleurs pour cela même, et en raison de cette extrême opposition au vrai sous tous ses aspects, que l'Antéchrist peut prendre les symboles mêmes du Messie, mais, bien entendu, dans un sens également opposé ³ ; et la prédominance donnée à l'aspect « maléfique », ou même, plus exactement, la substitution de celui-ci à l'aspect « bénéfique », par subversion du double sens de ces symboles, est ce qui constitue sa marque caractéristique. De même, il peut et il doit y avoir une étrange ressemblance entre les désignations du Messie (*El-Mesîha* en arabe) et celles de l'Antéchrist (*El-Mesîkh*) ⁴ ; mais celles-ci ne sont réellement qu'une déformation de celles-là, comme l'Antéchrist lui-même est représenté comme difforme dans toutes les descriptions plus ou moins symboliques qui en sont données, ce qui est encore bien significatif. En effet, ces descriptions insistent surtout sur les dissymétries corporelles, ce qui suppose essentiellement que celles-ci sont les marques visibles de la nature même de l'être auquel elles sont attribuées, et, effectivement, elles sont, toujours les signes de quelque déséquilibre intérieur ; c'est d'ailleurs pourquoi de telles difformités constituent des « disqualifications » au point de vue initiatique, mais, en même temps, on conçoit sans peine qu'elles puissent être des « qualifications » en sens contraire, c'est-à-dire à l'égard de la « contre-initiation ». Celle-ci, en effet, allant au rebours de l'initiation, par définition même, va par conséquent dans le sens d'un accroissement du déséquilibre des êtres, dont le terme extrême est la dissolution ou la « désintégration » dont nous avons parlé ; l'Antéchrist doit évidemment être aussi près que possible de cette « désintégration », de sorte qu'on pourrait dire que son individualité, en même temps qu'elle est développée d'une façon monstrueuse, est pourtant déjà presque annihilée, réalisant ainsi l'inverse de l'effacement du « moi » devant le « Soi », ou, en d'autres termes, la confusion dans le « chaos » au lieu de la fusion dans l'Unité principielle ; et cet état, figuré par les difformités mêmes et les disproportions de sa forme corporelle, est véritablement sur la limite inférieure des possibilités de notre état individuel, de sorte que le sommet de la « contre-hiérarchie » est bien la place qui, lui convient proprement dans ce « monde renversé », qui sera le sien. D'autre part, même au point de vue purement symbolique, et en tant qu'il représente la « contre-tradition », l'Antéchrist n'est pas moins nécessairement difforme : nous disions tout à l'heure, en effet, qu'il ne peut y avoir

1. La monnaie elle-même, ou ce qui en tiendra lieu, aura de nouveau un caractère qualitatif de cette sorte, puisqu'il est dit que « nul ne pourra acheter ou vendre que celui qui aura le caractère ou le nom de la Bête, ou le nombre de son nom » (Apocalypse, XIII, 17), ce qui implique un usage effectif, à cet égard, des symboles inversés de la « contre-tradition ».

2. C'est encore ici l'antithèse du Christ disant : « Je suis la Vérité », ou d'un *walî* comme El-Hallaj disant de même : « *Anâ el-Haqq* ».

3. « On n'a peut-être pas suffisamment remarqué l'analogie qui existe entre la vraie doctrine et la fausse ; saint Hippolyte, dans son opuscule sur *l'Antéchrist*, en donne un exemple mémorable qui n'étonnera point les gens qui ont étudié le symbolisme : le Messie et l'Antéchrist ont tous deux pour emblème le lion » (P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. II, p. 373). – La raison profonde, au point de vue kabbalistique, en est dans la considération des deux faces lumineuse et obscure de *Metatron* ; c'est également pourquoi le nombre apocalyptique 666, le « nombre de la Bête », est aussi un nombre solaire (cf. *Le Roi du Monde*, pp. 34-35).

4. Il y a ici une double signification qui est intraduisible : *Mesîkh* peut être pris comme une déformation de *Mesîha*, par simple adjonction d'un point à la lettre finale ; mais, en même temps, ce mot lui-même veut dire aussi « difforme », ce qui exprime proprement le caractère de l'Antéchrist.

là qu'une caricature de la tradition, et qui dit caricature dit par là même difformité ; du reste, s'il en était autrement, il n'y aurait en somme extérieurement aucun moyen de distinguer la « contre-tradition » de la tradition véritable, et il faut bien, pour que les « élus » tout au moins ne soient pas séduits, qu'elle porte en elle-même la « marque du diable ». Au surplus, le faux est forcément aussi l'« artificiel », et, à cet égard, la « contre-tradition » ne pourra pas manquer d'avoir encore, malgré tout, ce caractère « mécanique » qui est celui de toutes les productions du monde moderne dont elle sera la dernière ; plus exactement encore, il y aura en elle quelque chose de comparable à l'automatisme de ces « cadavres psychiques » dont nous avons parlé précédemment, et elle ne sera d'ailleurs, comme eux, faite que de « résidus » animés artificiellement et momentanément, ce qui explique encore qu'il ne puisse y avoir là rien de durable ; cet amas de « résidus » galvanisé, si l'on peut dire, par une volonté « infernale », est bien, assurément, ce qui donne l'idée la plus nette de quelque chose qui est arrivé aux confins mêmes de la dissolution.

Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu d'insister davantage sur toutes ces choses ; il serait peu utile, au fond, de chercher à prévoir en détail comment sera constituée la « contre-tradition », et d'ailleurs ces indications générales seraient déjà presque suffisantes pour ceux qui voudraient en faire par eux-mêmes l'application à des points plus particuliers, ce qui ne peut en tout cas rentrer dans notre propos. Quoi qu'il en soit, nous sommes arrivés là au dernier terme de l'action antitraditionnelle qui doit mener ce monde vers sa fin ; après ce règne passager de la « contre-tradition », il ne peut plus y avoir, pour parvenir au moment ultime du cycle actuel, que le « redressement » qui, remettant soudain toutes choses à leur place normale alors même que la subversion semblait complète, préparera immédiatement l'« âge d'or » du cycle futur.

La fin d'un monde

Tout, ce que nous avons décrit au cours de cette étude constitue en somme, d'une façon générale, ce qu'on peut appeler les « signes des temps », suivant l'expression évangélique, c'est-à-dire les signes précurseurs de la « fin d'un monde » ou d'un cycle, qui n'apparaît comme la « fin du monde », sans restriction ni spécification d'aucune sorte, que pour ceux qui ne voient rien au-delà des limites de ce cycle même, erreur de perspective très excusable assurément, mais qui n'en a pas moins des conséquences fâcheuses par les terreurs excessives et injustifiées qu'elle fait naître chez ceux qui ne sont pas suffisamment détachés de l'existence terrestre ; et, bien entendu, ce sont justement ceux-là qui se font trop facilement cette conception erronée, en raison de l'étroitesse même de leur point de vue. À la vérité, il peut y avoir ainsi bien des « fins du monde », puisqu'il y a des cycles de durée très diverse, contenus en quelque sorte les uns dans les autres, et que la même notion peut toujours s'appliquer analogiquement à tous les degrés et à tous les niveaux ; mais il est évident qu'elles sont d'importance fort inégale, comme les cycles mêmes auxquels elles se rapportent, et, à cet égard, on doit reconnaître que celle que nous envisageons ici a incontestablement une portée plus considérable que beaucoup d'autres, puisqu'elle est la fin d'un *Manvantara* tout entier, c'est-à-dire de l'existence temporelle de ce qu'on peut appeler proprement une humanité, ce qui, encore une fois, ne veut nullement, dire qu'elle soit la fin du monde terrestre lui-même, puisque, par le « redressement » qui s'opère au moment ultime, cette fin même deviendra immédiatement le commencement d'un autre *Manvantara*.

À ce propos, il est encore un point sur lequel nous devons nous expliquer d'une façon plus précise : les partisans du « progrès » ont coutume de dire que l'« âge d'or » n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir ; la vérité, au contraire, est que, en ce qui concerne notre *Manvantara*, il est bien réellement dans le passé, puisqu'il n'est pas autre chose que l'« état primordial » lui-même. En un sens, cependant, il est à la fois dans le passé et dans l'avenir, mais à la condition de ne pas se borner au présent *Manvantara* et de considérer la succession des cycles terrestres, car, en ce qui concerne l'avenir, c'est de l'« âge d'or » d'un autre *Manvantara* qu'il s'agit nécessairement ; il est donc séparé de notre époque par une « barrière » qui est véritablement infranchissable pour les profanes qui parlent ainsi, et qui ne savent ce qu'ils disent quand ils annoncent la prochaine venue d'une « ère nouvelle » en la rapportant à l'humanité actuelle. Leur erreur, portée à son degré le plus extrême, sera celle de l'Antéchrist lui-même prétendant instaurer l'« âge d'or » par le règne de la « contre-tradition », et en donnant même l'apparence, de la façon la plus trompeuse et aussi la plus éphémère, par la contrefaçon de l'idée traditionnelle du *Sanctum Regnum* ; on peut comprendre par là pourquoi, dans toutes les « pseudo-traditions » qui ne sont encore que des « préfigurations » bien partielles et bien faibles de la « contre-tradition », mais qui tendent inconsciemment à la préparer plus directement sans doute que toute autre chose, les conceptions « évolutionnistes » jouent constamment le rôle prépondérant que nous avons signalé. Bien entendu, la « barrière » dont nous parlions tout à l'heure, et qui oblige en quelque sorte ceux pour qui elle existe à tout renfermer à l'intérieur du cycle actuel, est un obstacle plus absolu encore pour les représentants de la « contre-initiation » que pour les simples profanes, car, étant orientés uniquement vers la dissolution, ils sont vraiment ceux pour qui rien ne saurait plus exister au-delà de ce cycle, et ainsi c'est pour eux surtout que la fin de celui-ci doit être réellement la « fin du monde », dans le sens le plus intégral que l'on puisse donner à cette expression.

Ceci soulève encore une autre question connexe dont nous dirons quelques mots, bien que, à vrai dire, quelques-unes des considérations précédentes y apportent déjà une réponse implicite : dans quelle mesure ceux mêmes qui représentent le plus complètement la « contre-initiation » sont-ils effectivement conscients du rôle qu'ils jouent, et dans quelle mesure ne sont-ils au contraire que des instruments d'une volonté qui les dépasse, et qu'ils ignorent d'ailleurs par là même, tout en lui étant inévitablement subordonnés ? D'après ce que nous avons dit plus haut, la limite entre ces deux points de vue sous lesquels on peut envisager leur action est forcément déterminée par la limite même du monde spirituel, dans lequel ils ne peuvent pénétrer en aucune façon ; ils peuvent avoir des connaissances aussi étendues qu'on voudra le supposer quant aux possibilités du « monde intermédiaire », mais ces connaissances n'en seront pas moins toujours irrémédiablement faussées par l'absence de l'esprit qui seul pourrait leur donner leur véritable sens. Évidemment, de tels êtres

ne peuvent jamais être des mécanistes ni des matérialistes, ni même des « progressistes » ou des « évolutionnistes » au sens vulgaire de ces mots, et, quand ils lancent dans le monde les idées que ceux-ci expriment, ils le trompent sciemment ; mais ceci ne concerne en somme que l'« antitradition » négative, qui n'est pour eux qu'un moyen et non un but, et ils pourraient, tout comme d'autres, chercher à excuser cette tromperie en disant que « la fin justifie les moyens ». Leur erreur est d'un ordre beaucoup plus profond que celle des hommes qu'ils influencent et « suggestionnent » par de telles idées, car elle n'est pas autre chose que la conséquence même de leur ignorance totale et invincible de la vraie nature de toute spiritualité ; c'est pourquoi il est beaucoup plus difficile de dire exactement jusqu'à quel point ils peuvent être conscients de la fausseté de la « contre-tradition » qu'ils visent à constituer, puisqu'ils peuvent croire très réellement qu'en cela ils s'opposent à l'esprit, tel qu'il se manifeste dans toute tradition normale et régulière, et qu'ils se situent au même niveau que ceux qui le représentent en ce monde ; et, en ce sens, l'Antéchrist sera assurément le plus « illusionné » de tous les êtres. Cette illusion a sa racine dans l'erreur « dualiste » dont nous avons parlé ; et le dualisme, sous une forme ou sous une autre, est le fait de tous ceux dont l'horizon s'arrête à certaines limites, fût-ce celles du monde manifesté tout entier, et qui, ne pouvant ainsi résoudre, en la ramenant à un principe supérieur, la dualité qu'ils constatent en toutes choses à l'intérieur de ces limites, la croient vraiment irréductible et sont amenés par là même à la négation de l'Unité suprême, qui en effet est pour eux comme si elle n'était pas. C'est pourquoi nous avons pu dire que les représentants de la « contre-initiation » sont finalement dupes de leur propre rôle, et que leur illusion est même véritablement la pire de toutes, puisque, en définitive, elle est la seule par laquelle un être puisse, non pas être simplement égaré plus ou moins gravement, mais être réellement perdu sans retour ; mais évidemment, s'ils n'avaient pas cette illusion, ils ne rempliraient pas une fonction qui, pourtant, doit nécessairement être remplie comme toute autre pour l'accomplissement même du plan divin en ce monde.

Nous sommes ainsi ramenés à la considération du double aspect « bénéfique » et « maléfique » sous lequel se présente la marche même du monde, en tant que manifestation cyclique, et qui est vraiment la « clef » de toute explication traditionnelle des conditions dans lesquelles se développe cette manifestation, surtout quand on l'envisage, comme nous l'avons fait ici, dans la période qui mène directement à sa fin. D'un côté, si l'on prend simplement cette manifestation en elle-même, sans la rapporter à un ensemble plus vaste, sa marche tout entière, du commencement à la fin, est évidemment une « descente » ou une « dégradation » progressive, et c'est là ce qu'on peut appeler son sens « maléfique » ; mais, d'un autre côté, cette même manifestation, replacée dans l'ensemble dont elle fait partie, produit des résultats qui ont une valeur réellement « positive » dans l'existence universelle, et il faut que son développement se poursuive jusqu'au bout, y compris celui des possibilités inférieures de l'« âge sombre », pour que l'« intégration » de ces résultats soit possible et devienne le principe immédiat d'un autre cycle de manifestation, et c'est là ce qui constitue son sens « bénéfique ». Il en est encore ainsi quand on considère la fin même du cycle : au point de vue particulier de ce qui doit alors être détruit, parce que sa manifestation est achevée et comme épuisée, cette fin est naturellement « catastrophique », au sens étymologique où ce mot évoque l'idée d'une « chute » soudaine et irrémédiable ; mais, d'autre part, au point de vue où la manifestation, en disparaissant comme telle, se trouve ramenée à son principe dans tout ce qu'elle a d'existence positive, cette même fin apparaît au contraire comme le « redressement » par lequel, ainsi que nous l'avons dit, toutes choses sont non moins soudainement rétablies dans leur « étal primordial ». Ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à tous les degrés, qu'il s'agisse d'un être ou d'un monde : c'est toujours, en somme, le point de vue partiel qui est « maléfique », et le point de vue total, ou relativement tel par rapport au premier, qui est « bénéfique », parce que tous les désordres possibles ne sont tels qu'en tant qu'on les envisage en eux-mêmes et « séparativement », et que ces désordres partiels s'effacent entièrement devant l'ordre total dans lequel ils rentrent finalement, et dont, dépouillés de leur aspect « négatif », ils sont des éléments constitutifs au même titre que toute autre chose ; en définitive, il n'y a de « maléfique » que la limitation qui conditionne nécessairement toute existence contingente, et cette limitation n'a elle-même en réalité qu'une existence purement négative. Nous avons parlé tout d'abord comme si les deux points de vue « bénéfique » et « maléfique » étaient en quelque sorte symétriques ; mais il est facile de comprendre qu'il n'en est rien, et que le second n'exprime que quelque chose d'instable et de transitoire, tandis que ce que représente le premier a seul un caractère permanent et définitif, de sorte que l'aspect « bénéfique » ne peut pas ne pas l'emporter finalement,

alors que l'aspect « maléfique » s'évanouit entièrement, parce que, au fond, il n'était qu'une illusion inhérente à la « séparativité ». Seulement, à vrai dire, on ne peut plus alors parler proprement de « bénéfique », non plus que de « maléfique », en tant que ces deux termes sont essentiellement corrélatifs et marquent une opposition qui n'existe plus, car, comme toute opposition, elle appartient exclusivement à un certain domaine relatif et limité ; dès qu'elle est dépassée, il y a simplement ce qui est, et qui ne peut pas ne pas être, ni être autre que ce qu'il est ; et c'est ainsi que, si l'on veut aller jusqu'à la réalité de l'ordre le plus profond, on peut dire en toute rigueur que la « fin d'un monde » n'est jamais et ne peut jamais être autre chose que la fin d'une illusion.

LE ROI DU MONDE

Notions sur « l'Agartha » en occident

L'ouvrage posthume de Saint-Yves d'Alveydre intitulé *Mission de l'Inde*, qui fut publié en 1910 ¹, contient la description d'un centre initiatique mystérieux désigné sous le nom d'*Agartha* ; beaucoup de lecteurs de ce livre durent d'ailleurs supposer que ce n'était là qu'un récit purement imaginaire, une sorte de fiction ne reposant sur rien de réel. En effet, il y a là-dedans, si l'on veut y prendre tout à la lettre, des invraisemblances qui pourraient, au moins pour qui s'en tient aux apparences extérieures, justifier une telle appréciation ; et sans doute Saint-Yves avait-il eu de bonnes raisons de ne pas faire paraître lui-même cet ouvrage, écrit depuis fort longtemps, et qui n'était vraiment pas mis au point. Jusque-là, d'un autre côté, il n'avait guère, en Europe, été fait mention de l'*Agartha* et de son chef, le *Brahmâtma*, que par un écrivain fort peu sérieux, Louis Jacolliot ², dont il n'est pas possible d'invoquer l'autorité ; nous pensons, pour notre part, que celui-ci avait réellement entendu parler de ces choses au cours de son séjour dans l'Inde, mais il les a arrangées, comme tout le reste, à sa manière éminemment fantaisiste. Mais il s'est produit, en 1924, un fait nouveau et quelque peu inattendu : le livre intitulé *Bêtes, Hommes et Dieux*, dans lequel M. Ferdinand Ossendowski raconte les péripéties du voyage mouvementé qu'il fit en 1920 et 1921 à travers l'Asie centrale, renferme, surtout dans sa dernière partie, des récits presque identiques à ceux de Saint-Yves ; et le bruit qui a été fait autour de ce livre fournit, croyons-nous, une occasion favorable pour rompre enfin le silence sur cette question de l'*Agartha*.

Naturellement, des esprits sceptiques ou malveillants n'ont pas manqué d'accuser M. Ossendowski d'avoir purement et simplement plagié Saint-Yves, et de relever, à l'appui de cette allégation, tous les passages concordants des deux ouvrages ; il y en a effectivement un bon nombre qui présentent, jusque dans les détails, une similitude assez étonnante. Il y a d'abord ce qui pouvait paraître le plus invraisemblable chez Saint-Yves lui-même, nous voulons dire l'affirmation de l'existence d'un monde souterrain étendant ses ramifications partout, sous les continents et même sous les océans, et par lequel s'établissent d'invisibles communications entre toutes les régions de la terre ; M. Ossendowski, du reste, ne prend pas cette affirmation à son compte, il déclare même qu'il ne sait qu'en penser, mais il l'attribue à divers personnages qu'il a rencontrés au cours de son voyage. Il y a aussi, sur des points plus particuliers, le passage où le « Roi du Monde » est représenté devant le tombeau de son prédécesseur, celui où il est question de l'origine des Bohémiens, qui auraient vécu jadis dans l'*Agartha* ³, et bien d'autres encore. Saint-Yves dit qu'il est des moments, pendant la célébration souterraine des « Mystères cosmiques », où les voyageurs qui se trouvent dans le désert s'arrêtent, où les animaux eux-mêmes demeurent silencieux ⁴ ; M. Ossendowski assure qu'il a assisté lui-même à un de ces moments de recueillement général. Il y a surtout, comme coïncidence étrange, l'histoire d'une île, aujourd'hui disparue, où vivaient des hommes et des animaux extraordinaires : là, Saint-Yves cite le résumé du périple d'Iambule par Diodore de Sicile, tandis que M. Ossendowski parle du voyage d'un ancien bouddhiste du Népal, et cependant leurs descriptions sont fort peu différentes ; si vraiment il existe de cette histoire deux versions provenant de sources aussi éloignées l'une de l'autre, il pourrait être intéressant de les retrouver et de les comparer avec soin.

Nous avons tenu à signaler tous ces rapprochements, mais nous tenons aussi à dire qu'ils ne nous convainquent nullement de la réalité du plagiat ; notre intention, d'ailleurs, n'est pas d'entrer ici dans une discussion qui, au fond, ne nous intéresse que médiocrement. Indépendamment des témoignages que M. Ossendowski nous a indiqués de lui-même, nous savons, par de tout autres sources, que les récits du genre de ceux dont il s'agit sont chose courante en Mongolie et dans toute l'Asie centrale ; et nous ajouterons tout de suite qu'il existe quelque chose de semblable dans les traditions de presque

1. 2^e éd., 1949.

2. *Les Fils de Dieu*, pp. 236, 263-267, 272 ; *Le Spiritisme dans le Monde*, pp. 27-28.

3. Nous devons dire à ce propos que l'existence de peuples « en tribulation », dont les Bohémiens sont un des exemples les plus frappants, est réellement quelque chose de fort mystérieux et qui demanderait à être examiné avec attention.

4. Le D^r Arturo Reghini nous a fait remarquer que ceci pouvait avoir un certain rapport avec le *timor panicus* des anciens ; ce rapprochement nous paraît en effet extrêmement vraisemblable.

tous les peuples. D'un autre côté, si M. Ossendowski avait copié en partie la *Mission de l'Inde*, nous ne voyons pas trop pourquoi il aurait omis certains passages à effet, ni pourquoi il aurait changé la forme de certains mots, écrivant par exemple *Agharti* au lieu d'*Agartha*, ce qui s'explique au contraire très bien s'il a eu de source mongole les informations que Saint-Yves avait obtenues de source hindoue (car nous savons que celui-ci fut en relations avec deux Hindous au moins)¹; nous ne comprenons pas davantage pourquoi il aurait employé, pour désigner le chef de la hiérarchie initiatique, le titre de « Roi du Monde » qui ne figure nulle part chez Saint-Yves. Même si l'on devait admettre certains emprunts, il n'en resterait pas moins que M. Ossendowski dit parfois des choses qui n'ont pas leur équivalent dans la *Mission de l'Inde*, et qui sont de celles qu'il n'a certainement pas pu inventer de toutes pièces, d'autant plus que, bien plus préoccupé de politique que d'idées et de doctrines, et ignorant de tout ce qui touche à l'ésotérisme, il a été manifestement incapable d'en saisir lui-même la portée exacte. Telle est, par exemple, l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au *Dalâi-Lama*, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a environ cent ans²; or, dans de nombreuses traditions, les « pierres noires » jouent un rôle important, depuis celle qui était le symbole de Cybèle jusqu'à celle qui est enchâssée dans la *Kaabah* de La Mecque³. Voici un autre exemple : le *Bogdo-Khan* ou « Bouddha vivant », qui réside à Ourga, conserve, entre autres choses précieuses, l'anneau de Gengis-Khan, sur lequel est gravé un *swastika*, et une plaque de cuivre portant le sceau du « Roi du Monde » ; il semble que M. Ossendowski n'ait pu voir que le premier de ces deux objets, mais il lui aurait été assez difficile d'imaginer l'existence du second : n'aurait-il pas dû lui venir naturellement à l'esprit de parler ici d'une plaque d'or ?

Ces quelques observations préliminaires – sont suffisantes pour ce que nous nous proposons, car nous entendons demeurer absolument étranger à toute polémique et à toute question de personnes ; si nous citons M. Ossendowski et même Saint-Yves, c'est uniquement parce que ce qu'ils ont dit peut servir de point de départ à des considérations qui n'ont rien à voir avec ce qu'on pourra penser de l'un et de l'autre, et dont la portée dépasse singulièrement leurs individualités, aussi bien que la nôtre, qui, en ce domaine, ne doit pas compter davantage. Nous ne voulons point nous livrer, à propos de leurs ouvrages, à une « critique de textes » plus ou moins vaine, mais bien apporter des indications qui n'ont encore été données nulle part, à notre connaissance tout au moins, et qui sont susceptibles d'aider dans une certaine mesure à élucider ce que M. Ossendowski appelle le « mystère des mystères »⁴.

1. Les adversaires de M. Ossendowski ont voulu expliquer le même fait en prétendant qu'il avait eu en mains une traduction russe de la *Mission de l'Inde*, traduction dont l'existence est plus que problématique, puisque les héritiers mêmes de Saint-Yves l'ignorent entièrement. – On a reproché aussi à M. Ossendowski d'écrire *Om* alors que Saint-Yves écrit *Aum* ; or, si *Aum* est bien la représentation du monosyllabe sacré décomposé en ses éléments constitutifs, c'est pourtant *Om* qui est la transcription correcte et qui correspond à la prononciation réelle, telle qu'elle existe tant dans l'Inde qu'au Tibet et en Mongolie ; ce détail est suffisant pour permettre d'apprécier la compétence de certains critiques.

2. M. Ossendowski, qui ne sait pas qu'il s'agit d'un aérolithe, cherche à expliquer certains phénomènes, comme l'apparition de caractères à sa surface, en supposant que c'était une sorte d'ardoise.

3. Il y aurait aussi un rapprochement curieux à faire avec le *lapsit exillis*, pierre tombée du ciel et sur laquelle des inscriptions apparaissent également en certaines circonstances, qui est identifiée au Graal dans la version de Wolfram d'Eschenbach. Ce qui rend la chose encore plus singulière, c'est que, d'après cette même version, le Graal fut finalement transporté dans le « royaume du prêtre Jean », que certains ont voulu précisément assimiler à la Mongolie, bien que d'ailleurs aucune localisation géographique ne puisse ici être acceptée littéralement (cf. *L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, pp. 35-36, et voir aussi plus loin).

4. Nous avons été fort étonné en apprenant récemment que certains prétendaient faire passer le présent livre pour un « témoignage » en faveur d'un personnage dont l'existence même nous était totalement inconnue à l'époque où nous l'avons écrit ; nous opposons le plus formel démenti à toute assertion de ce genre, de quelque côté qu'elle puisse venir, car il s'agit exclusivement pour nous d'un exposé de données appartenant au symbolisme traditionnel et n'ayant absolument rien à voir avec des « personnifications » quelconques.

Royauté et pontificat

Le titre de « Roi du Monde », pris dans son acception la plus élevée, la plus complète et en même temps la plus rigoureuse, s'applique proprement à *Manu*, le Législateur primordial et universel, dont le nom se retrouve, sous des formes diverses, chez un grand nombre de peuples anciens ; rappelons seulement, à cet égard, le *Mina* ou *Ménès* des Égyptiens, le *Menu* des Celtes et le *Minos* des Grecs ¹. Ce nom, d'ailleurs, ne désigne nullement un personnage historique ou plus ou moins légendaire ; ce qu'il désigne en réalité, c'est un principe, l'intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure et formule la Loi (*Dharma*) propre aux conditions de notre monde ou de notre cycle d'existence ; et il est en même temps l'archétype de l'homme considéré spécialement en tant qu'être pensant (en sanscrit *mânava*).

D'autre part, ce qu'il importe essentiellement de remarquer ici, c'est ce que ce principe peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre, par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée, d'origine « non humaine » (*apaurushêya*), par laquelle la Sagesse primordiale se communique à travers les âges à ceux qui sont capables de la recevoir. Le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte *Manu* lui-même, pourra légitimement en porter le titre et les attributs ; et même, par le degré de connaissance qu'il doit avoir atteint pour pouvoir exercer sa fonction, il s'identifie réellement au principe dont il est comme l'expression humaine, et devant lequel son individualité disparaît. Tel est bien le cas de l'*Agarttha*, si ce centre a recueilli, comme l'indique Saint-Yves, l'héritage de l'antique « dynastie solaire » (*Sûryavansha*) qui résidait jadis à Ayodhyâ ², et qui faisait remonter son origine à *Vaivaswata*, le *Manu* du cycle actuel.

Saint-Yves, comme nous l'avons déjà dit, n'envisage pourtant pas le chef suprême de l'*Agarttha* comme « Roi du Monde » ; il le présente comme « Souverain Pontife », et, en outre, il le place à la tête d'une « Église brâhmanique », désignation qui procède d'une conception un peu trop occidentalisée ³. Cette dernière réserve à part, ce qu'il dit complète, à cet égard, ce que dit de son côté M. Ossendowski ; il semble que chacun d'eux n'ait vu que l'aspect qui répondait le plus directement à ses tendances et à ses préoccupations dominantes, car, à la vérité, il s'agit ici d'un double pouvoir, à la fois sacerdotal et royal. Le caractère « pontifical », au sens le plus vrai de ce mot, appartient bien réellement, et par excellence, au chef de la hiérarchie initiatique, et ceci appelle une explication : littéralement, le *Pontifex* est un « constructeur de ponts », et ce titre romain est en quelque sorte, par son origine, un titre « maçonnique » ; mais, symboliquement, c'est celui qui remplit la fonction de médiateur, établissant la communication entre ce monde et les mondes supérieurs ⁴. À ce titre, l'arc-en-ciel, le « pont céleste », est un symbole naturel du « pontificat » ; et toutes les traditions lui donnent des significations parfaitement concordantes : ainsi, chez les Hébreux, c'est le gage de l'alliance de Dieu avec son peuple ; en Chine, c'est le signe de l'union du Ciel et de la Terre ; en Grèce, il représente *Iris*, la « messagère des Dieux » ; un peu partout, chez les Scandinaves aussi bien que chez les Perses et les Arabes, en Afrique centrale et jusque chez certains peuples de l'Amérique du

1. Chez les Grecs, *Minos* était à la fois le Législateur des vivants et le Juge des morts ; dans la tradition hindoue, ces deux fonctions appartiennent respectivement à *Manu* et à *Yama*, mais ceux-ci sont d'ailleurs représentés comme frères jumeaux, ce qui indique qu'il s'agit du dédoublement d'un principe unique, envisagé sous deux aspects différents.

2. Ce siège de la « dynastie solaire », si on l'envisage symboliquement, peut-être rapproché de la « Citadelle solaire » des Rose-Croix, et sans doute aussi de la « Cité du Soleil » de Campanella.

3. Cette dénomination d'« Église brâhmanique », en fait, n'a jamais été employée dans l'Inde, que par la secte hétérodoxe et toute moderne du *Brahma-Samâj*, née au début du XIX^e siècle sous des influences européennes et spécialement protestantes, bientôt divisée en de multiples branches rivales, et aujourd'hui à peu près complètement éteinte ; il est curieux de noter qu'un des fondateurs de cette secte fut le grand-père du poète Rabin-dranath Tagore.

4. Saint Bernard dit que « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme » (*Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9). – Il y a dans l'Inde un terme qui est propre aux *Jainas*, et qui est le strict équivalent du *Pontifex* latin : c'est le mot *Tîrthamkara*, littéralement « celui qui fait un gué ou un passage » ; le passage dont il s'agit, c'est le chemin de la Délivrance (*Moksha*). Les *Tîrthamkaras* sont au nombre de vingt-quatre, comme les vieillards de l'*Apocalypse*, qui, d'ailleurs, constituent aussi un Collège pontifical.

Nord, c'est le pont qui relie le monde sensible au suprasensible.

D'autre part, l'union des deux pouvoirs sacerdotal et royal était représentée, chez les Latins, par un certain aspect du symbolisme de *Janus*, symbolisme extrêmement complexe et à significations multiples ; les clefs d'or et d'argent figuraient, sous le même rapport, les deux initiations correspondantes ¹. Il s'agit, pour employer la terminologie hindoue, de la voie des *Brahmanes* et de celle des *Kshatriyas* ; mais, au sommet de la hiérarchie, on est au principe commun d'où les uns et les autres tirent leurs attributions respectives, donc au-delà de leur distinction, puisque là est la source de toute autorité légitime, dans quelque domaine qu'elle s'exerce ; et les initiés de *l'Agarttha* sont *ativarna*, c'est-à-dire « au-delà des castes » ².

Il y avait au moyen âge une expression dans laquelle les deux aspects complémentaires de l'autorité se trouvaient réunis d'une façon qui est bien digne de remarque : on parlait souvent, à cette époque, d'une contrée mystérieuse qu'on appelait le « royaume du prêtre Jean » ³. C'était le temps où ce qu'on pourrait désigner comme la « couverture extérieure » du centre en question se trouvait formé, pour une bonne part, par les Nestoriens (ou ce qu'on est convenu d'appeler ainsi à tort ou à raison) et les Sabéens ⁴; et, précisément, ces derniers se donnaient à eux-mêmes le nom de *Mendayyeh de Yahia*, c'est-à-dire « disciples de Jean ». À ce propos, nous pouvons faire tout de suite une autre remarque : il est au moins curieux que beaucoup de groupes orientaux d'un caractère très fermé, des Ismaéliens ou disciples du « Vieux de la Montagne » aux Druses du Liban, aient pris uniformément, tout comme les Ordres de chevalerie occidentaux, le titre de « gardiens de la Terre Sainte ». La suite fera sans doute mieux comprendre ce que cela peut signifier ; il semble que Saint-Yves ait trouvé un mot très juste, peut-être plus encore qu'il ne le pensait lui-même, quand il parle des « Templiers de *l'Agarttha* ». Pour qu'on ne s'étonne pas de l'expression de « couverture extérieure » que nous venons d'employer, nous ajouterons qu'il faut bien prendre garde à ce fait que l'initiation chevaleresque était essentiellement une initiation de *Kshatriyas* ; c'est ce qui explique ; entre autres choses, le rôle prépondérant qu'y joue le symbolisme de l'Amour ⁵.

Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, l'idée d'un personnage qui est prêtre et roi tout ensemble n'est pas une idée très courante en Occident, bien qu'elle se trouve, à l'origine même du Christianisme, représentée d'une façon frappante par les « Roi-Mages » ; même au moyen âge, le pouvoir suprême (selon les apparences extérieures tout au moins) y était divisé entre la Papauté et l'Empire ⁶. Une telle séparation peut être considérée comme la marque d'une organisation incomplète par en haut, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisqu'on n'y voit pas apparaître le principe commun dont

1. À un autre point de vue, ces clefs sont respectivement celle des « grands Mystères » et celle des « petits Mystères ». – Dans certaines représentations de *Janus*, les deux pouvoirs sont aussi symbolisés par une clef et un sceptre.

2. Remarquons à ce propos que l'organisation sociale du moyen âge occidental semble avoir été, en principe, calquée sur l'institution des castes : le clergé correspondait aux *Brâhmanes*, la noblesse aux *Kshatriyas*, le tiers état aux *Vaishyas*, et les serfs aux *Shûdras*.

3. Il est notamment question du « prêtre Jean », vers l'époque de saint Louis, dans les voyages de Carpin et de Rubruquis. Ce qui complique les choses, c'est que, d'après certains, il y aurait eu jusqu'à quatre personnages portant ce titre : au Thibet (ou sur le Pamir), en Mongolie, dans l'Inde, et en Éthiopie (ce dernier mot ayant d'ailleurs un sens fort vague) ; mais il est probable qu'il ne s'agit là que de différents représentants d'un même pouvoir. On dit aussi que Gengis-Khan voulut attaquer le royaume du prêtre Jean, mais que celui-ci le repoussa en déchaînant la foudre contre ses armées. Enfin, depuis l'époque des invasions musulmanes, le prêtre Jean aurait cessé de se manifester, et il serait représenté extérieurement par le *Dalaï-Lama*.

4. On a trouvé dans l'Asie centrale, et particulièrement dans la région du Turkestan, des croix nestoriennes qui sont exactement semblables comme forme aux croix de chevalerie, et dont certaines, en outre, portent en leur centre la figure du *swastika*. – D'autre part, il est à noter que les Nestoriens, dont les relations avec le Lamaisme semblent incontestables, eurent une action importante, bien qu'assez énigmatique, dans les débuts de l'Islam. Les Sabéens, de leur côté, exercèrent une grande influence sur le monde arabe au temps des Khalifes de Bagdad ; on prétend aussi que c'est chez eux que s'étaient réfugiés, après un séjour en Perse, les derniers des néo-platoniciens.

5. Nous avons déjà signalé cette particularité dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

6. Dans l'ancienne Rome, par contre, *l'Imperator* était en même temps *Pontifex Maximus*. – La théorie musulmane du Khalifat unit aussi les deux pouvoirs, au moins dans une certaine mesure, ainsi que la conception extrême-orientale du *Wang* (voir *La Grande Triade*, ch. XVII).

procèdent et dépendent régulièrement les deux pouvoirs ; le véritable pouvoir suprême devait donc se trouver ailleurs. En Orient, le maintien d'une telle séparation au sommet même de la hiérarchie est, au contraire, assez exceptionnel, et ce n'est guère que dans certaines conceptions bouddhiques que l'on rencontre quelque chose de ce genre ; nous voulons faire allusion à l'incompatibilité affirmée entre la fonction de *Buddha* et celle de *Chakravartî* ou « monarque universel »¹, lorsqu'il est dit que Shâkya-Muni eut, à un certain moment, à choisir entre l'une et l'autre.

Il convient d'ajouter que le terme *Chakravartî*, qui n'a rien de spécialement bouddhique, s'applique fort bien, suivant les données de la tradition hindoue, à la fonction du *Manu* ou de ses représentants : c'est, littéralement, « celui qui fait tourner la roue », c'est-à-dire celui qui, placé au centre de toutes choses, en dirige le mouvement sans y participer lui-même, ou qui en est, suivant l'expression d'Aristote, le « moteur immobile »².

Nous appelons tout particulièrement l'attention sur ceci : le centre dont il s'agit est le point fixe que toutes les traditions s'accordent à désigner symboliquement comme le « Pôle », puisque c'est autour de lui que s'effectue la rotation du monde, représenté généralement par la roue, chez les Celtes aussi bien que chez les Chaldéens et chez les Hindous³. Telle est la véritable signification du *swastika*, ce signe que l'on trouve répandu partout, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident⁴, et qui est essentiellement le « signe du Pôle » ; c'est sans doute ici la première fois, dans l'Europe moderne, qu'on en fait connaître le sens réel. Les savants contemporains, en effet, ont vainement cherché à expliquer ce symbole par les théories les plus fantaisistes ; la plupart d'entre eux, hantés par une sorte d'idée fixe, ont voulu voir, là comme presque partout ailleurs, un signe exclusivement « solaire »⁵, alors que, s'il l'est devenu parfois, ce n'a pu être qu'accidentellement et d'une façon détournée. D'autres ont été plus près de la vérité en regardant le *swastika* comme le symbole du mouvement ; mais cette interprétation, sans être fautive, est fort insuffisante, car il ne s'agit pas d'un mouvement quelconque, mais d'un mouvement de rotation qui s'accomplit autour d'un centre ou d'un axe immuable ; et c'est le point fixe qui est, nous le répétons, l'élément essentiel auquel se rapporte directement le symbole en question⁶.


Par ce que nous venons de dire, on peut déjà comprendre que le « Roi du Monde » doit avoir une fonction essentiellement ordonnatrice et régulatrice (et l'on remarquera que ce n'est pas sans raison que ce dernier mot a la même racine que *rex* et *regere*), fonction pouvant se résumer dans un mot comme celui d'« équilibre » ou d'« harmonie », ce que rend précisément en sanscrit le terme

1. Nous avons noté ailleurs l'analogie qui existe entre la conception du *Chakravartî* et l'idée de l'Empire chez Dante, dont il convient de mentionner ici, à cet égard, le traité *De Monarchia*.

2. La tradition chinoise emploie, en un sens tout à fait comparable, l'expression d'« Invariable Milieu ». – Il est à remarquer que, suivant le symbolisme maçonnique, les Maîtres se réunissent dans la « Chambre du Milieu ».

3. Le symbole celtique de la roue s'est conservé au moyen âge ; on peut en trouver de nombreux exemples sur les églises romanes, et la rosace gothique elle-même semble bien en être dérivée, car il y a une relation certaine entre la roue et les fleurs emblématiques telles que la rose en Occident et le lotus en Orient.

4. Ce même signe n'a pas été étranger à l'hermétisme chrétien : nous avons vu, dans l'ancien monastère des Carmes de Loudun, des symboles fort curieux, datant vraisemblablement de la seconde moitié du XV^e siècle,

et dans lesquels le *swastika* occupe, avec le signe  dont nous parlerons plus loin, une des places les plus importantes. Il est bon de noter, à cette occasion, que les Carmes, qui sont venus d'Orient, rattachent la fondation de leur Ordre à Élie et à Pythagore (comme la Maçonnerie, de son côté, se rattache à la fois à Salomon et au même Pythagore, ce qui constitue une similitude assez remarquable), et que, d'autre part, certains prétendent qu'ils avaient au moyen âge une initiation très voisine de celle des Templiers, ainsi que les religieux de la Mercy ; on sait que ce dernier Ordre a donné son nom à un grade de la Maçonnerie écossaise, dont nous avons parlé assez longuement dans *L'Ésotérisme de Dante*.

5. La même remarque s'applique notamment à la roue, dont nous venons d'indiquer également la vraie signification.

6. Nous ne citerons que pour mémoire l'opinion, encore plus fantaisiste que toutes les autres, qui fait du *swastika* le schéma d'un instrument primitif destiné à la production du feu ; si ce symbole a bien parfois un certain rapport avec le feu, puisqu'il est notamment un emblème d'*Agni*, c'est pour de tout autres raisons.

*Dharma*¹ : ce que nous entendons par là, c'est le reflet, dans le monde manifesté, de l'immutabilité du Principe suprême. On peut comprendre aussi, par les mêmes considérations, pourquoi le « Roi du Monde » a pour attributs fondamentaux la « Justice » et la « Paix », qui ne sont que les formes revêtues plus spécialement par cet équilibre et cette harmonie dans le « monde de l'homme » (*mânava-loka*)². C'est là encore un point de la plus grande importance ; et, outre sa portée générale, nous le signalons à ceux qui se laissent aller à certaines craintes chimériques, dont le livre même de M. Ossendowski contient comme un écho dans ses dernières lignes.

1. La racine *dhri* exprime essentiellement l'idée de stabilité ; la forme *dhru*, qui a le même sens, est la racine de *Dhruva*, nom sanscrit du Pôle, et certains en rapprochent le nom grec du chêne, *drus* ; en latin, d'ailleurs, le même mot *robur* signifie à la fois chêne et force ou fermeté. Chez les Druides (dont le nom doit peut-être se lire *dru-vid*, unissant la force et la sagesse), ainsi qu'à Dodone, le chêne représentait l'« Arbre du Monde », symbole de l'axe fixe qui joint les pôles.

2. Il faut rappeler ici les textes bibliques dans lesquels la Justice et la Paix se trouvent étroitement rapprochées : « *Justitia et Pax osculatæ sunt* » (*Ps.*, LXXXIV, 11), « *Pax opus Justitiæ* », etc.

La « Shekinah » et « Metatron »

Certains esprits craintifs, et dont la compréhension se trouve étrangement limitée par des idées préconçues, ont été effrayés par la désignation même du « Roi du Monde », qu'ils ont aussitôt rapprochée de celle du *Princeps hujus mundi* dont il est question dans l'Évangile. Il va de soi qu'une telle assimilation est complètement erronée et dépourvue de fondement ; nous pourrions, pour l'écarter, nous borner à faire remarquer simplement que ce titre de « Roi du Monde », en hébreu et en arabe, est appliqué couramment à Dieu même ¹. Cependant, comme il peut y avoir là l'occasion de quelques observations intéressantes, nous envisagerons à ce propos les théories de la Kabbale hébraïque concernant les « intermédiaires célestes », théories qui, d'ailleurs, ont un rapport très direct avec le sujet principal de la présente étude.

Les « intermédiaires célestes » dont il s'agit sont la *Shekinah* et *Metatron* ; et nous dirons tout d'abord que, dans le sens le plus général, la *Shekinah* est la « présence réelle » de la Divinité. Il faut noter que les passages de l'Écriture où il en est fait mention tout spécialement sont surtout ceux où il s'agit de l'institution d'un centre spirituel : la construction du Tabernacle, l'édification des Temples de Salomon et de Zorobabel. Un tel centre, constitué dans des conditions régulièrement définies, devait être en effet le lieu de la manifestation divine, toujours représentée comme « Lumière » ; et il est curieux de remarquer que l'expression de « lieu très éclairé et très régulier », que la Maçonnerie a conservée, semble bien être un souvenir de l'antique science sacerdotale qui présidait à la construction des temples, et qui, du reste, n'était pas particulière aux Juifs ; nous reviendrons là-dessus plus tard. Nous n'avons pas à entrer dans le développement de la théorie des « influences spirituelles » (nous préférons cette expression au mot « bénédictions » pour traduire l'hébreu *berakoth*, d'autant plus que c'est là le sens qu'a gardé très nettement en arabe le mot *barakah*) ; mais, même en se bornant à envisager les choses à ce seul point de vue, il serait possible de s'expliquer la parole d'Elias Levita, que rapporte M. Vulliaud dans son ouvrage sur *La Kabbale juive* : « Les Maîtres de la Kabbale ont à ce sujet de grands secrets. »

La *Shekinah* se présente sous des aspects multiples, parmi lesquels il en est deux principaux, l'un interne et l'autre externe ; or il y a d'autre part, dans la tradition chrétienne, une phrase qui désigne aussi clairement que possible ces deux aspects : « *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonæ voluntatis.* » Les mots *Gloria* et *Pax* se réfèrent respectivement à l'aspect interne, par rapport au Principe, et à l'aspect externe, par rapport au monde manifesté ; et, si l'on considère ainsi ces paroles, on peut comprendre immédiatement pourquoi elles sont prononcées par les Anges (*Malakim*) pour annoncer la naissance du « Dieu avec nous » ou « en nous » (*Emmanuel*). On pourrait aussi, pour le premier aspect, rappeler les théories des théologiens sur la « lumière de gloire » dans et par laquelle s'opère la vision béatifique (*in excelsis*) ; et, quant au second, nous retrouvons ici la « Paix », à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure, et qui, en son sens ésotérique, est indiquée partout comme l'un des attributs fondamentaux des centres spirituels établis en ce monde (*in terra*). D'ailleurs, le terme arabe *Sakīnah*, qui est évidemment identique à l'hébreu *Shekinah*, se traduit par « Grande Paix », ce qui est l'exact équivalent de la *Pax Profunda* des Rose-Croix ; et, par là, on pourrait sans doute expliquer ce que ceux-ci entendaient par le « Temple du Saint-Esprit », comme on pourrait aussi interpréter d'une façon précise les nombreux textes évangéliques dans lesquels il est parlé de la « Paix » ², d'autant plus que « la tradition secrète concernant la *Shekinah* aurait quelque rapport à la lumière du Messie ». Est-ce sans intention que M. Vulliaud, lorsqu'il donne cette dernière indication ³, dit qu'il s'agit de la tradition « réservée à ceux qui poursuivaient le chemin qui aboutit au *Pardes* », c'est-à-dire, comme nous le verrons plus loin, au centre spirituel suprême ?

Ceci amène encore une autre remarque connexe : M. Vulliaud parle ensuite d'un « mystère relatif au Jubilé » ⁴, ce qui se rattache en un sens à l'idée de « Paix », et, à ce propos, il cite ce texte du

1. Il y a d'ailleurs une grande différence de sens entre « le Monde » et « ce monde », à tel point que, dans certaines langues, il existe pour les désigner deux termes entièrement distincts : ainsi, en arabe, « le Monde » est *el-âlam*, tandis que « ce monde » est *ed-dunyâ*.

2. Il est d'ailleurs déclaré très explicitement, dans l'Évangile même, que ce dont il s'agit n'est point la paix au sens où l'entend le monde profane (*St Jean, XIV, 27*).

3. *La Kabbale juive*, t. I, p. 503.

4. *Ibid.*, t. I, pp. 506-507.

Zohar (III, 52 b) : « Le fleuve qui sort de l'Éden porte le nom de *Iobel* », ainsi que celui de Jérémie (XVII, 8) : « Il étendra ses racines vers le fleuve », d'où il résulte que « l'idée centrale du Jubilé est la remise de toutes choses en leur état primitif ». Il est clair qu'il s'agit de ce retour à l'« état primordial » qu'envisagent toutes les traditions, et sur lequel nous avons eu l'occasion d'insister quelque peu dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante* ; et, quand on ajoute que « le retour de toutes choses à leur premier état marquera l'ère messianique », ceux qui ont lu cette étude pourront se souvenir de ce que nous y disions sur les rapports du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ». D'ailleurs, à vrai dire, ce dont il s'agit en tout cela, c'est toujours, à des phases diverses de la manifestation cyclique, le *Pardes*, le centre de ce monde, que le symbolisme traditionnel de tous les peuples compare au cœur, centre de l'être et « résidence divine » (*Brahma-pura* dans la doctrine hindoue), comme le Tabernacle qui en est l'image et qui, pour cette raison, est appelé en hébreu *mishkan* ou « habitacle de Dieu », mot dont la racine est la même que celle de *Shekinah*.

À un autre point de vue, la *Shekinah* est la synthèse des *Sephiroth* ; or, dans l'arbre séphirothique, la « colonne de droite » est le côté de la Miséricorde, et la « colonne de gauche » est le côté de la Rigueur¹ ; nous devons donc aussi retrouver ces deux aspects dans la *Shekinah*, et nous pouvons remarquer tout de suite, pour rattacher ceci à ce qui précède, que, sous un certain rapport tout au moins, la Rigueur s'identifie à la Justice et la Miséricorde à la Paix². « Si l'homme pêche et s'éloigne de la *Shekinah*, il tombe sous le pouvoir des puissances (*Sârim*) qui dépendent de la Rigueur »³, et alors la *Shekinah* est appelée « main de rigueur », ce qui rappelle immédiatement le symbole bien connu de la « main de justice » ; mais, au contraire, « si l'homme se rapproche de la *Shekinah*, il se libère », et la *Shekinah* est la « main droite » de Dieu, c'est-à-dire que la « main de justice » devient alors la « main bénissante »⁴. Ce sont là les mystères de la « Maison de Justice » (*Beith-Din*), ce qui est encore une autre désignation du centre spirituel suprême⁵ ; et il est à peine besoin de faire remarquer que les deux côtés que nous venons d'envisager sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations chrétiennes du « Jugement dernier ». On pourrait également établir un rapprochement avec les deux voies que les Pythagoriciens figuraient par la lettre Y, et que représentait sous une forme exotérique le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice ; avec les deux portes céleste et infernale qui, chez les Latins, étaient associées au symbolisme de *Janus* ; avec les deux phases cycliques ascendante et descendante⁶ qui, chez les Hindous, se rattachent pareillement au symbolisme de *Ganêsha*⁷. Enfin, il est facile de comprendre par là ce que veulent dire véritablement des expressions comme celles d'« intention droite », que nous retrouverons dans la suite, et de « bonne volonté » (« *Pax hominibus bonae voluntatis* », et ceux qui ont quelque connaissance des divers symboles auxquels nous venons de faire allusion verront que ce n'est pas sans raison que la fête de Noël coïncide avec l'époque du solstice d'hiver), quand on a soin de laisser

1. Un symbolisme tout à fait comparable est exprimé par la figure médiévale de l'« arbre des vifs et des morts », qui a en outre un rapport très net avec l'idée de « postérité spirituelle » ; il faut remarquer que l'arbre séphirothique est aussi considéré comme s'identifiant, à l'« Arbre de Vie ».

2. D'après le *Talmud*, Dieu a deux sièges, celui de la Justice et celui de la Miséricorde ; ces deux sièges correspondent aussi au « Trône » et à la « Chaise » de la tradition islamique. Celle-ci divise d'autre part les noms divins *çifâtiyah*, c'est-à-dire ceux qui expriment des attributs proprement dits d'*Allah*, en « noms de majesté » (*jalâliyah*) et « noms de beauté » (*jamâliyah*), ce qui répond encore à une distinction du même ordre.

3. *La Kabbale juive*, t. I, p. 507.

4. D'après saint Augustin et divers autres Pères de l'Église, la main droite représente de même la Miséricorde ou la Bonté, tandis que la main gauche, en Dieu surtout, est le symbole de la Justice. La « main de justice » est un des attributs ordinaires de la royauté ; la « main bénissante » est un signe de l'autorité sacerdotale, et elle a été parfois prise comme symbole du Christ. – Cette figure de la « main bénissante » se trouve sur certaines monnaies gauloises, de même que le *swastika*, parfois à branches courbes.

5. Ce centre, ou l'un quelconque de ceux qui sont constitués à son image, peut être décrit symboliquement à la fois comme un temple (aspect sacerdotal, correspondant à la Paix) et comme un palais ou un tribunal (aspect royal, correspondant à la Justice).

6. Il s'agit des deux moitiés du cycle zodiacal, que l'on trouve fréquemment représenté au portail des églises du moyen âge avec une disposition qui lui donne manifestement la même signification.

7. Tous les symboles que nous énumérons ici demanderaient à être longuement expliqués ; nous le ferons peut-être quelque jour dans une autre étude.

de côté toutes les interprétations extérieures, philosophiques et morales, auxquelles elles ont donné lieu depuis les Stoïciens jusqu'à Kant.

« La Kabbale donne à la *Shekinah* un parèdre qui porte des noms identiques aux siens, qui possède par conséquent les mêmes caractères » ¹, et qui a naturellement autant d'aspects différents que la *Shekinah* elle-même ; son nom est *Metatron*, et ce nom est numériquement équivalent à celui de *Shaddai* ², le « Tout-Puissant » (qu'on dit être le nom du Dieu d'Abraham). L'étymologie du mot *Metatron* est fort incertaine ; parmi les diverses hypothèses qui ont été émises à ce sujet, une des plus intéressantes est celle qui le fait dériver du chaldaïque *Mitra*, qui signifie « pluie », et qui a aussi, par sa racine, un certain rapport avec la « lumière ». S'il en est ainsi, d'ailleurs, il ne faudrait pas croire que la similitude avec le *Mitra* hindou et zoroastrien constitue une raison suffisante pour admettre qu'il y ait là un emprunt du Judaïsme à des doctrines étrangères, car ce n'est pas de cette façon tout extérieure qu'il convient d'envisager les rapports qui existent entre les différentes traditions ; et nous en dirons autant en ce qui concerne le rôle attribué à la pluie dans presque toutes les traditions, en tant que symbole de la descente des « influences spirituelles » du Ciel sur la Terre. A ce propos, signalons que la doctrine hébraïque parle d'une « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie » et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts, ainsi que d'une « effusion de rosée » qui représente l'influence céleste se communiquant à tous les mondes, ce qui rappelle singulièrement le symbolisme alchimique et rosicrucien.

« Le terme de *Metatron* comporte toutes les acceptions de gardien, de Seigneur, d'envoyé, de médiateur » ; il est « l'auteur des théophanies dans le monde sensible » ³ ; il est « l'Ange de la Face », et aussi « le Prince du Monde » (*Sâr ha-ôlam*), et l'on voit par cette dernière désignation que nous ne nous sommes nullement éloigné de notre sujet. Pour employer le symbolisme traditionnel que nous avons déjà expliqué précédemment, nous dirions volontiers que, comme le chef de la hiérarchie initiatique est le « Pôle terrestre », *Metatron* est le « Pôle céleste » ; et celui-ci a son reflet dans celui-là, avec lequel il est en relation directe suivant l'« Axe du Monde ». « Son nom est *Mikaël*, le Grand Prêtre qui est holocauste et oblation devant Dieu. Et tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste. Le Grand Pontife ici-bas symbolise *Mikaël*, prince de la Clémence... Dans tous les passages où l'Écriture parle de l'apparition de *Mikaël*, il s'agit de la gloire de la *Shekinah* ⁴. » Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; à plus forte raison doit-on le dire des représentants de la tradition primordiale dont toutes les autres dérivent et à laquelle elles sont toutes subordonnées ; et ceci est en rapport avec le symbolisme de la « Terre Sainte », image du monde céleste, auquel nous avons déjà fait allusion. D'autre part, suivant ce que nous avons dit plus haut, *Metatron* n'a pas que l'aspect de la Clémence, il a aussi celui de la Justice ; il n'est pas seulement le « Grand Prêtre » (*Kohen ha-gadol*), mais aussi le « Grand Prince » (*Sâr ha-gadol*) et le « chef des milices célestes », c'est-à-dire qu'en lui est le principe du pouvoir royal, aussi bien que du pouvoir sacerdotal ou pontifical auquel correspond proprement la fonction de « médiateur ». Il faut d'ailleurs remarquer que *Melek*, « roi », et *Maleak*, « ange » ou « envoyé », ne sont en réalité que deux formes d'un seul et même mot ; de plus, *Malaki*, « mon envoyé » (c'est-à-dire l'envoyé de Dieu, ou « l'ange dans lequel est Dieu », *Maleak ha-Elohim*), est l'anagramme de *Mikaël* ⁵.

Il convient d'ajouter que, si *Mikaël* s'identifie à *Metatron* comme on vient de le voir, il n'en représente cependant qu'un aspect ; à côté de la face lumineuse, il y a une face obscure, et celle-ci est représentée par *Samaël*, qui est également appelé *Sâr ha-ôlam* ; nous revenons ici au point de départ de ces considérations. En effet, c'est ce dernier aspect, et celui-là seulement, qui est « le

1. *La Kabbale juive*, t. I, pp. 497-498.

2. Le nombre de chacun de ces deux noms, obtenu par l'addition des valeurs des lettres hébraïques dont il est formé, est 314.

3. *La Kabbale juive*, t. I, pp. 492 et 499.

4. *Ibid.*, t. I, pp. 500-501.

5. Cette dernière remarque rappelle naturellement ces paroles : « Benedictus qui venit in nomine Domini » ; celles-ci sont appliquées au Christ, que le *Pasteur* d'Hermetas assimile précisément à *Mikaël* d'une façon qui peut sembler assez étrange, mais qui ne doit pas étonner ceux qui comprennent le rapport qui existe entre le Messie et la *Shekinah*. Le Christ est aussi appelé « Prince de la Paix », et il est en même temps le « Juge des vivants et des morts ».

génie de ce monde » en un sens inférieur, le *Princeps hujus mundi* dont parle l'Évangile ; et ses rapports avec *Metatron*, dont il est comme l'ombre, justifient l'emploi d'une même désignation dans un double sens, en même temps qu'ils font comprendre pourquoi le nombre apocalyptique 666, le « nombre de la Bête », est aussi un nombre solaire ¹. Du reste, suivant saint Hippolyte ², « le Messie et l'Antéchrist ont tous deux pour emblème le lion », qui est encore un symbole solaire ; et la même remarque pourrait être faite pour le serpent ³ et pour beaucoup d'autres symboles. Au point de vue kabbalistique, c'est encore des deux faces opposées de *Metatron* qu'il s'agit ici ; nous n'avons pas à nous étendre sur les théories qu'on pourrait formuler, d'une façon générale, sur ce double sens des symboles, mais nous dirons seulement que la confusion entre l'aspect lumineux et l'aspect ténébreux constitue proprement le « satanisme » ; et c'est précisément cette confusion que commettent, involontairement sans doute et par simple ignorance (ce qui est une excuse, mais non une justification), ceux qui croient découvrir une signification infernale dans la désignation du « Roi du Monde » ⁴.

Les trois fonctions suprêmes

Suivant Saint-Yves, le chef suprême de l'*Agartha* porte le titre de *Brahâtmâ* (il serait plus correct d'écrire *Brahmâtmâ*) « support des âmes dans l'Esprit de Dieu » ; ses deux assesseurs sont le *Mahâtmâ*, « représentant l'Âme universelle », et le *Mahânga*, « symbole de toute l'organisation matérielle du Cosmos » ⁵: c'est la division hiérarchique que les doctrines occidentales représentent par le ternaire « esprit, âme, corps », et qui est appliquée ici selon l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme. Il importe de remarquer que ces termes, en sanscrit, désignent proprement des principes, et qu'ils ne peuvent être appliqués à des êtres humains qu'en tant que ceux-ci représentent ces mêmes principes, de sorte que, même dans ce cas, ils sont attachés essentiellement à des fonctions, et non à des individualités. D'après M. Ossendowski, le *Mahâtmâ* « connaît les événements, de l'avenir », et le *Mahânga* « dirige les causes de ces événements » ; quant au *Brahâtmâ*, il peut « parler à Dieu face à face » ⁶, et il est facile de comprendre ce que cela veut dire, si l'on se souvient qu'il occupe le point central où s'établit la communication directe du monde terrestre avec les états supérieurs et, à travers ceux-ci, avec le Principe suprême ⁷. D'ailleurs, l'expression de « Roi du Monde », si on voulait l'entendre dans un sens restreint, et uniquement par rapport au monde terrestre, serait fort inadéquate ; il serait plus exact, à certains égards, d'appliquer au *Brahâtmâ* celle de « Maître des trois mondes » ⁸, car, dans toute hiérarchie véritable, celui qui possède le degré supérieur possède en même temps et par là même tous les degrés subordonnés, et ces « trois mondes » (qui constituent le *Tribhuvana* de la tradition hindoue) sont, comme nous l'expliquerons un peu plus loin, les domaines qui correspondent respectivement aux trois fonctions que nous énumérons tout à l'heure.

« Quand il sort du temple, dit M. Ossendowski, le Roi du Monde rayonne de la Lumière divine. »

1. Ce nombre est formé notamment par le nom de *Sorath*, démon du Soleil, et opposé comme tel à l'ange *Mikaël* ; nous en verrons plus loin une autre signification.

2. Cité par M. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. II, p. 373.

3. Les deux aspects opposés sont figurés notamment par les deux serpents du caducée ; dans l'iconographie chrétienne, ils sont réunis dans l'« amphibène », le serpent à deux têtes, dont l'une représente le Christ et l'autre Satan.

4. Signalons encore que le « Globe du Monde », insigne du pouvoir impérial ou de la monarchie universelle, se trouve fréquemment placé dans la main du Christ, ce qui montre d'ailleurs qu'il est l'emblème de l'autorité spirituelle aussi bien que du pouvoir temporel.

5. M. Ossendowski écrit *Brahytma*, *Mahytma* et *Mahynga*.

6. On a vu plus haut que *Metatron* est « l'Ange de la Face ».

7. Suivant la tradition extrême-orientale, l'« Invariable Milieu » est le point où se manifeste l'« Activité du Ciel ».

8. À ceux qui s'étonneraient d'une telle expression, nous pourrions demander s'ils ont jamais réfléchi à ce que signifie le *triregnum*, la tiare à trois couronnes qui est, avec les clefs, un des principaux insignes de la Papauté.


La Bible hébraïque dit exactement la même chose de Moïse lorsqu'il descendait du Sinäi ¹, et il est à remarquer, au sujet de ce rapprochement, que la tradition islamique regarde Moïse comme ayant été le « Pôle » (*El-Qutb*) de son époque ; ne serait-ce pas pour cette raison, d'ailleurs, que la Kabbale dit qu'il fut instruit par *Metatron* lui-même ? Encore conviendrait-il de distinguer ici entre le centre spirituel principal de notre monde et les centres secondaires qui peuvent lui être subordonnés, et qui le représentent seulement par rapport à des traditions particulières, adaptées plus spécialement à des peuples déterminés. Sans nous étendre sur ce point, nous ferons remarquer que la fonction de « législateur » (en arabe *rasûl*), qui est celle de Moïse, suppose nécessairement une délégation du pouvoir que désigne le nom de *Manu* ; et, d'autre part, une des significations contenues dans ce nom de *Manu* indique précisément la réflexion de la Lumière divine.


« Le Roi du Monde, dit un lama à M. Ossendowski, est en rapport avec les pensées de tous ceux qui dirigent la destinée de l'humanité... Il connaît leurs intentions et leurs idées. Si elles plaisent à Dieu, le Roi du Monde les favorisera de son aide invisible ; si elles déplaisent à Dieu, le Roi provoquera leur échec. Ce pouvoir est donné à *Agharti* par la science mystérieuse d'*Om*, mot par lequel nous commençons toutes nos prières. » Aussitôt après vient cette phrase, qui, pour tous ceux qui ont seulement une vague idée de la signification du monosyllabe sacré *Om*, doit être une cause de stupéfaction : « *Om* est le nom d'un ancien saint, le premier des *Goros* (M. Ossendowski écrit *goro* pour *guru*), qui vécut il y a trois cent mille ans. » Cette phrase, en effet, est absolument inintelligible si l'on ne songe à ceci : l'époque dont il s'agit, et qui ne nous paraît d'ailleurs indiquée que d'une façon très vague, est fort antérieure à l'ère du présent *Manu* ; d'autre part, l'*Adi-Manu* ou premier *Manu* de notre *Kalpa* (*Vaivaswata* étant le septième) est appelé *Swâyambhuva*, c'est-à-dire issu de *Swayambhû*, « Celui qui subsiste par soi-même », ou le *Logos* éternel ; or le *Logos*, ou celui qui le représente directement, peut véritablement être désigné comme le premier des *Gurus* ou « Maîtres spirituels » ; et, effectivement, *Om* est en réalité un nom du *Logos* ².

D'autre part, le mot *Om* donne immédiatement la clef de la répartition hiérarchique des fonctions entre le *Brahâtâmâ* et ses deux assesseurs, telle que nous l'avons déjà indiquée. En effet, selon la tradition hindoue, les trois éléments de ce monosyllabe sacré symbolisent respectivement les « trois mondes » auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, les trois termes du *Tribhuvana* : la Terre (*Bhû*), l'Atmosphère (*Bhuvas*), le Ciel (*Swar*), c'est-à-dire, en d'autres termes, le monde de la manifestation corporelle, le monde de la manifestation subtile ou psychique, le monde principiel non

1. Il est dit aussi que Moïse dut alors couvrir son visage d'un voile pour parler au peuple qui ne pouvait en supporter l'éclat (*Exode*, XXIV, 29-35) ; au sens symbolique, ceci indique la nécessité d'une adaptation exotérique pour la multitude. Rappelons à ce propos la double signification du mot « révéler », qui peut vouloir dire « écarter le voile », mais aussi « recouvrir d'un voile » ; c'est ainsi que la parole manifeste et voile tout à la fois la pensée qu'elle exprime.

2. Ce nom se retrouve même, d'une façon assez étonnante, dans l'ancien symbolisme chrétien, où, parmi les signes qui servirent à représenter le Christ, on en rencontre un qui a été considéré plus tard comme une abréviation d'*Ave Maria*, mais qui fut primitivement un équivalent de celui qui réunit les deux lettres extrêmes de l'alphabet grec, *alpha* et *oméga*, pour signifier que le Verbe est le principe et la fin de toutes choses ; en

réalité, il est même plus complet, car il signifie le principe, le milieu et la fin. Ce signe  se décompose en effet en AVM, c'est-à-dire les trois lettres latines qui correspondent exactement aux trois éléments constitutifs du monosyllabe *Om* (la voyelle o, en sanscrit, étant formée par l'union de *a* et de *u*). Le rapprochement de ce signe *Aum* et du *swastika*, pris l'un et l'autre comme symboles du Christ, nous semble particulièrement significatif au point de vue où nous nous plaçons. D'autre part, il faut encore remarquer que la forme de ce même signe présente deux ternaires disposés en sens inverse l'un de l'autre, ce qui en fait, à certains égards, un

équivalent du « sceau de Salomon » : si l'on considère celui-ci sous la forme  où le trait horizontal médian précise la signification générale du symbole en marquant le plan de réflexion ou « surface des Eaux », on voit que les deux figures comportent le même nombre de lignes et ne diffèrent en somme que par la disposition de deux de celles-ci, qui, horizontales dans l'une, deviennent verticales dans l'autre.

manifesté ¹. Ce sont là, en allant de bas en haut, les domaines propres du *Mahânga*, du *Mahâtâmâ* et du *Brahâtâmâ*, comme on peut le voir aisément en se reportant à l'interprétation de leurs titres qui a été donnée plus haut ; et ce sont les rapports de subordination existant entre ces différents domaines qui justifient, pour le *Brahâtâmâ*, l'appellation de « Maître des trois mondes » que nous avons employée précédemment ²: « Celui-ci est le Seigneur de toutes choses, l'omniscient (qui voit immédiatement tous les effets dans leur cause), l'ordonnateur interne (qui réside au centre du monde et le régit du dedans, dirigeant son mouvement sans y participer), la source (de tout pouvoir légitime), l'origine et la fin de tous les êtres (de la manifestation cyclique dont il représente la Loi). » ³ Pour nous servir encore d'un autre symbolisme, non moins rigoureusement exact, nous dirons que le *Mahânga* représente la base du triangle initiatique, et le *Brahâtâmâ* son sommet ; entre les deux, le *Mahâtâmâ* incarne en quelque sorte un principe médiateur (la vitalité cosmique, l'*Anima Mundi* des hermétistes), dont l'action se déploie dans l'« espace intermédiaire » ; et tout cela est figuré très clairement par les caractères correspondants de l'alphabet sacré que Saint-Yves appelle *vattan* et M. Ossendowski *vatannan*, ou, ce qui revient au même, par les formes géométriques (ligne droite, spirale et point) auxquelles se ramènent essentiellement les trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om*.

Expliquons-nous plus nettement encore : au *Brahâtâmâ* appartient la plénitude des deux pouvoirs sacerdotal et royal, envisagés principiellement et en quelque sorte à l'état indifférencié ; ces deux pouvoirs se distinguant ensuite pour se manifester, le *Mahâtâmâ* représente plus spécialement le pouvoir sacerdotal, et le *Mahânga* le pouvoir royal. Cette distinction correspond à celle des *Brâhmanes* et des *Kshatriyas* ; mais d'ailleurs, étant « au-delà des castes », le *Mahâtâmâ* et le *Mahânga* ont en eux-mêmes, aussi bien que le *Brahâtâmâ*, un caractère à la fois sacerdotal et royal. A ce propos, nous précisons même un point qui semble n'avoir jamais été expliqué d'une façon satisfaisante, et qui est cependant fort important : nous faisons allusion précédemment aux « Rois-Mages » de l'Évangile, comme unissant en eux les deux pouvoirs ; nous dirons maintenant que ces personnages mystérieux ne représentent en réalité rien d'autre que les trois chefs de l'*Agarttha* ⁴. Le *Mahânga* offre au Christ l'or et le salue comme « Roi » ; le *Mahâtâmâ* lui offre l'encens et le salue comme « Prêtre » ; enfin, le *Brahâtâmâ* lui offre la myrrhe (le baume d'incorruptibilité, image de l'*Amritâ* ⁵) et le salue comme « Prophète » ou Maître spirituel par excellence. L'hommage ainsi rendu au Christ naissant, dans les trois mondes qui sont leurs domaines respectifs, par les représentants authentiques de la tradition primordiale, est en même temps, qu'on le remarque bien, le gage de la parfaite orthodoxie du Christianisme à l'égard de celle-ci.

Naturellement, M. Ossendowski ne pouvait aucunement envisager des considérations de cet ordre ; mais, s'il avait compris certaines choses plus profondément qu'il ne l'a fait, il aurait pu du moins remarquer la rigoureuse analogie qui existe entre le ternaire suprême de l'*Agarttha* et celui du Lamaïsme tel qu'il l'indique : le *Dalaï Lama*, « réalisant la sainteté (ou la pure spiritualité) de *Buddha* », le *Tashi-Lama*, « réalisant sa science » (non « magique » comme il semble le croire, mais

1. Pour de plus amples développements sur cette conception des « trois mondes » nous sommes obligé de renvoyer à nos précédents ouvrages, *L'Ésotérisme de Dante* et *L'Homme et son devenir selon le Védânta*. Dans le premier, nous avons insisté surtout sur la correspondance de ces mondes, qui sont proprement des états de l'être, avec les degrés de l'initiation. Dans le second, nous avons donné notamment l'explication complète, au point de vue purement métaphysique, du texte de la *Mândûkya Upanishad*, dans lequel est exposé entièrement le symbolisme dont il est ici question ; ce que nous avons en vue présentement en est une application particulière.

2. Dans l'ordre des principes universels, la fonction du *Brahâtâmâ* se réfère à *Ishwara*, celle du *Mahâtâmâ* à *Hiranyagarbha*, et celle du *Mahânga* à *Virâj* ; leurs attributions respectives pourraient facilement se déduire de cette correspondance.

3. *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

4. Saint-Yves dit bien que les trois « Rois-Mages » étaient venus de l'*Agarttha*, mais sans apporter aucune précision à cet égard. – Les noms qui leur sont attribués ordinairement sont sans doute fantaisistes, sauf pourtant celui de *Melki-Or*, en hébreu « Roi de la Lumière », qui est assez significatif.

5. L'*Amritâ* des Hindous ou l'*Ambrosie* des Grecs (deux mots étymologiquement identiques), breuvage ou nourriture d'immortalité, était aussi figurée notamment par le *Soma* védique ou le *Haoma* mazdéen. – Les arbres à gommés ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme ; en particulier, ils ont été pris parfois comme emblèmes du Christ.

plutôt « théurgique »), et le *Bogdo-Khan*, « représentant sa force matérielle et guerrière » ; c'est exactement la même répartition selon les « trois mondes ». Il aurait même pu faire cette remarque d'autant plus facilement qu'on lui avait indiqué que « la capitale d'*Agharti* rappelle Lhassa où le palais du *Dalai-Lama*, le *Potala*, se trouve au sommet d'une montagne recouverte de temples et de monastères » ; cette façon d'exprimer les choses est d'ailleurs fautive en ce qu'elle renverse les rapports, car, en réalité, c'est de l'image qu'on peut dire qu'elle rappelle son prototype, et non le contraire. Or le centre du Lamaïsme ne peut-être qu'une image du véritable « Centre du Monde » ; mais tous les centres de ce genre présentent, quant aux lieux où ils sont établis, certaines particularités topographiques communes, car ces particularités, bien loin d'être indifférentes, ont une valeur symbolique incontestable et, de plus, doivent être en relation avec les lois suivant lesquelles agissent les « influences spirituelles » ; c'est là une question qui relève proprement de la science traditionnelle à laquelle on peut donner le nom de « géographie sacrée ».

Il y a encore une autre concordance non moins remarquable : Saint-Yves, décrivant les divers degrés ou cercles de la hiérarchie initiatique, qui sont en relation avec certains nombres symboliques, se référant notamment aux divisions du temps, termine en disant que « le cercle le plus élevé et le plus rapproché du centre mystérieux se compose de douze membres, qui représentent l'initiation suprême et correspondent, entre autres choses, à la zone zodiacale ». Or, cette constitution se trouve reproduite dans ce qu'on appelle le « conseil circulaire » du *Dalai-Lama*, formé des douze grands *Namshans* (ou *Nomekhans*) ; et on la retrouve aussi, d'ailleurs, jusque dans certaines traditions occidentales, notamment celles qui concernent les « Chevaliers de la Table Ronde ». Nous ajouterons encore que les douze membres du cercle intérieur de l'*Agarttha*, au point de vue de l'ordre cosmique, ne représentent pas simplement les douze signes du Zodiaque, mais aussi (nous serions même tenté de dire « plutôt », quoique les deux interprétations ne s'excluent pas) les douze *Adityas*, qui sont autant de formes du Soleil, en rapport avec ces mêmes signes zodiacaux ¹ : et naturellement, comme *Manu Vaivaswata* est appelé « fils du Soleil », le « Roi du Monde » a aussi le Soleil parmi ses emblèmes ².

La première conclusion qui se dégage de tout cela, c'est qu'il y a vraiment des liens bien étroits entre les descriptions qui, dans tous les pays, se rapportent à des centres spirituels plus ou moins cachés, ou tout au moins difficilement accessibles. La seule explication plausible qui puisse en être donnée, c'est que, si ces descriptions se rapportent à des centres différents, comme il le semble bien en certains cas, ceux-ci ne sont pour ainsi dire que des émanations d'un centre unique et suprême, de même que toutes les traditions particulières ne sont en somme que des adaptations de la grande tradition primordiale.

1. Il est dit que les *Adityas* (issus d'*Aditi* ou l'« Indivisible ») furent d'abord sept avant d'être douze, et que leur chef était alors *Varuna*. Les douze *Adityas* sont : *Dhâtri*, *Mitra*, *Aryaman*, *Rudra*, *Varuna*, *Sûrya*, *Bhaga*, *Vivaswat*, *Pûshan*, *Savitri*, *Twashtri*, *Vishnu*. Ce sont autant de manifestations d'une essence unique et indivisible ; et il est dit aussi que ces douze Soleils apparaîtront tous simultanément à la fin du cycle, rentrant alors dans l'unité essentielle et primordiale de leur nature commune. – Chez les Grecs, les douze grands Dieux de l'Olympe sont aussi en correspondance avec les douze signes du Zodiaque.

2. Le symbole auquel nous faisons allusion est exactement celui que la liturgie catholique attribue au Christ quand elle lui applique le titre de *Sol Justitiae* ; le Verbe est effectivement le « Soleil spirituel », c'est-à-dire le véritable « Centre du Monde » ; et, en outre, cette expression de *Sol Justitiae* se réfère directement aux attributs de *Melki-Tsedeq*. Il est à remarquer aussi que le lion, animal solaire, est, dans l'antiquité et au moyen âge, un emblème de la justice en même temps que de la puissance ; le signe du Lion est, dans le Zodiaque, le domicile propre du Soleil. – Le Soleil à douze rayons peut être considéré comme représentant les douze *Adityas* ; à un autre point de vue, si le Soleil figure le Christ, les douze rayons sont les douze Apôtres (le mot *apostolos* signifie « envoyé », et les rayons sont aussi « envoyés » par le Soleil). On peut d'ailleurs voir dans le nombre des douze Apôtres une marque, parmi beaucoup d'autres, de la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale.

Le symbolisme du Graal

Nous faisons allusion tout à l'heure aux « Chevaliers de la Table Ronde » ; il ne sera pas hors de propos d'indiquer ici ce que signifie la « quête du Graal », qui, dans les légendes d'origine celtique, est présentée comme leur fonction principale. Dans toutes les traditions, il est fait ainsi allusion à quelque chose qui, à partir d'une certaine époque, aurait été perdu ou caché : c'est, par exemple, le *Soma* des Hindous ou le *Haoma* des Perses, le « breuvage d'immortalité », qui, précisément, a un rapport fort direct avec le *Graal*, puisque celui-ci est, dit-on, le vase sacré qui contient le sang du Christ, lequel est aussi le « breuvage d'immortalité ». Ailleurs, le symbolisme est différent : ainsi, chez les Juifs, ce qui est perdu, c'est la prononciation du grand Nom divin ¹ ; mais l'idée fondamentale est toujours la même, et nous verrons plus loin à quoi elle correspond exactement.

Le Saint-Graal est, dit-on, la coupe qui servit à la Cène, et où Joseph d'Arimathie recueillit ensuite le sang et l'eau qui s'échappaient de la blessure ouverte au flanc du Christ par la lance du centurion Longin ². Cette coupe aurait été, d'après la légende, transportée en Grande-Bretagne par Joseph d'Arimathie lui-même et Nicodème ³ ; et il faut voir là l'indication d'un lien établi entre la tradition celtique et le Christianisme. La coupe, en effet, joue un rôle fort important dans la plupart des traditions antiques, et sans doute en était-il ainsi notamment chez les Celtes ; il est même à remarquer qu'elle est fréquemment associée à la lance, ces deux symboles étant alors en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre ; mais ceci nous éloignerait de notre sujet ⁴.

Ce qui montre peut-être le plus nettement la signification essentielle du Graal, c'est ce qui est dit de son origine : cette coupe aurait été taillée par les Anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute ⁵. Cette émeraude rappelle d'une façon très frappante l'*urnâ*, la perle frontale qui, dans le symbolisme hindou (d'où elle est passée dans le Bouddhisme), tient souvent la place du troisième œil de *Shiva*, représentant ce qu'on peut appeler le « sens de l'éternité », ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs ⁶. Du reste, il est dit ensuite que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; et, avec la signification que nous venons d'indiquer, cela devient fort clair. En effet, l'homme, écarté de son centre originel, se trouvait dès lors enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. En d'autres termes, la possession du « sens de l'éternité » est liée à ce que toutes les traditions nomment, comme nous l'avons rappelé plus haut, l'« état primordial », dont la restauration constitue le premier stade de la véritable initiation, étant la condition, préalable de la conquête effective des états « supra-humains » ⁷. Le Paradis terrestre, d'ailleurs, représente proprement le « Centre du Monde » ; et ce que nous dirons dans la suite, sur le sens originel du mot *Paradis*, pourra le faire mieux comprendre encore.

1. Nous rappellerons aussi, à cet égard, la « Parole perdue » de la Maçonnerie, qui symbolise pareillement les secrets de l'initiation véritable ; la « recherche de la Parole perdue » n'est donc qu'une autre forme de la « quête du Graal ». Ceci justifie la relation signalée par l'historien Henri Martin entre la « Massenie du Saint-Graal » et la Maçonnerie (voir *L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, pp. 35-36) ; et les explications que nous donnons ici permettront de comprendre ce que nous disions, à ce propos, de la connexion très étroite qui existe entre le symbolisme même du *Graal* et le « centre commun » de toutes les organisations initiatiques.

2. Ce nom de *Longin* est apparenté au nom même de la lance, en grec *logké* (qui se prononce *lonké*) ; le latin *lancea* a d'ailleurs la même racine.

3. Ces deux personnages représentent ici respectivement le pouvoir royal et le pouvoir sacerdotal ; il en est de même d'Arthur et de Merlin dans l'institution de la « Table Ronde ».

4. Nous dirons seulement que le symbolisme de la lance est souvent en rapport avec l'« Axe du Monde » ; à cet égard, le sang qui dégoutte de la lance a la même signification que la rosée qui émane de l'« Arbre de Vie » ; on sait d'ailleurs que toutes les traditions sont unanimes à affirmer que le principe vital est intimement lié au sang.

5. Certains disent une émeraude tombée de la couronne de Lucifer, mais il y a là une confusion qui provient de ce que Lucifer, avant sa chute, était l'« Ange de la Couronne » (c'est-à-dire de *Kether*, la première *Sephirah*), en hébreu *Hakathriel*, nom qui a d'ailleurs pour nombre 666.

6. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 150.

7. Sur cet « état primordial » ou « état édénique », voir *L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, pp. 46-48 et 68-70 ; *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 182.

Ce qui suit peut sembler plus énigmatique : Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase ; or le nom de *Seth* exprime les idées de fondement et de stabilité, et, par suite, il indique en quelque façon la restauration de l'ordre primordial détruit par la chute de l'homme ¹. On doit donc comprendre que Seth et ceux qui après lui possédèrent le Graal purent par là même établir un centre spirituel destiné à remplacer le Paradis perdu, et qui était comme une image de celui-ci ; et alors cette possession du Graal représente la conservation intégrale de la tradition primordiale dans un tel centre spirituel. La légende, d'ailleurs, ne dit pas où ni par qui le Graal fut conservé jusqu'à l'époque du Christ ; mais l'origine celtique qu'on lui reconnaît doit sans doute laisser entendre que les Druides y eurent une part et doivent être comptés parmi les conservateurs réguliers de la tradition primordiale.

La perte du Graal, ou de quelqu'un de ses équivalents symboliques, c'est en somme la perte de la tradition avec tout ce que celle-ci comporte ; à vrai dire, d'ailleurs, cette tradition est plutôt cachée que perdue, ou du moins elle ne peut être perdue que pour certains centres secondaires, lorsque ceux-ci cessent d'être en relation directe avec le centre suprême. Quant à ce dernier, il garde toujours intact le dépôt de la tradition, et il n'est pas affecté par les changements qui surviennent dans le monde extérieur ; c'est ainsi que, suivant divers Pères de l'Église, et notamment saint Augustin, le déluge n'a pu atteindre le Paradis terrestre, qui est « l'habitation d'Hénoch et la Terre des Saints » ², et dont le sommet « touche la sphère lunaire », c'est-à-dire se trouve au-delà du domaine du changement (identifié au « monde sublunaire »), au point de communication de la Terre et des Cieux ³. Mais, de même que le Paradis terrestre est devenu inaccessible, le centre suprême, qui est au fond la même chose, peut, au cours d'une certaine période, n'être pas manifesté extérieurement, et alors on peut dire que la tradition est perdue pour l'ensemble de l'humanité, car elle n'est conservée que dans certains centres rigoureusement fermés, et la masse des hommes n'y participe plus d'une façon consciente et effective, contrairement à ce qui avait lieu dans l'état originel ⁴ ; telle est précisément la condition de l'époque actuelle, dont le début remonte d'ailleurs bien au-delà de ce qui est accessible à l'histoire ordinaire et « profane ». La perte de la tradition peut donc, suivant les cas, être entendue dans ce sens général, ou bien être rapportée à l'obscurité du centre spirituel qui régissait plus ou moins invisiblement les destinées d'un peuple particulier ou d'une civilisation déterminée ; il faut donc, chaque fois qu'on rencontre un symbolisme qui s'y rapporte, examiner s'il doit être interprété dans l'un ou l'autre sens.

D'après ce que nous venons de dire, le Graal représente en même temps deux choses qui sont étroitement solidaires l'une de l'autre : celui qui possède intégralement la « tradition primordiale », qui est parvenu au degré de connaissance effective qu'implique essentiellement cette possession, est en effet, par là même, réintégré dans la plénitude de l'« état primordial ». A ces deux choses, « état primordial » et « tradition primordiale », se rapporte le double sens qui est inhérent au mot *Graal* lui-même, car, par une de ces assimilations verbales qui jouent souvent dans le symbolisme un rôle non négligeable, et qui ont d'ailleurs des raisons beaucoup plus profondes qu'on ne se l'imaginerait à première vue, le Graal est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état lui-

1. Il est dit que Seth demeura quarante ans dans le Paradis terrestre ; ce nombre 40 a aussi un sens de « réconciliation » ou de « retour au principe ». Les périodes mesurées par ce nombre se rencontrent très souvent dans la tradition judéo-chrétienne : rappelons les quarante jours du déluge, les quarante ans pendant lesquels les Israélites errèrent dans le désert, les quarante jours que Moïse passa sur le Sinaï, les quarante jours de jeûne du Christ (le Carême a naturellement la même signification) ; et sans doute pourrait-on en trouver d'autres encore.

2. « Et Hénoch marcha avec Dieu, et il ne parut plus (dans le monde visible ou extérieur), car Dieu le prit » (*Genèse*, V, 24). Il aurait été alors transporté au Paradis terrestre ; c'est ce que pensent aussi certains théologiens comme Tostat et Cajetan. – Sur la « Terre des Saints » ou « Terre des Vivants », voir ce qui sera dit plus loin.

3. Ceci est conforme au symbolisme employé par Dante, situant le Paradis terrestre au sommet de la montagne du Purgatoire, qui s'identifie chez lui à la « montagne polaire » de toutes les traditions.

4. La tradition hindoue enseigne qu'il n'y avait à l'origine qu'une seule caste, qui était appelée *Hamsa* ; cela signifie que tous les hommes possédaient alors normalement et spontanément le degré spirituel qui est désigné par ce nom, et qui est au-delà de la distinction des quatre castes actuelles.

même ¹.

Nous n'avons pas l'intention d'entrer ici dans les détails secondaires de la légende du Saint-Graal, bien qu'ils aient tous aussi une valeur symbolique, ni de suivre l'histoire des « Chevaliers de la Table Ronde » et de leurs exploits ; nous rappellerons seulement que la « Table Ronde », construite par le roi Arthur ² sur les plans de Merlin, était destinée à recevoir le Graal lorsqu'un des Chevaliers serait parvenu à le conquérir et l'aurait apporté de Grande-Bretagne en Armorique. Cette table est encore un symbole vraisemblablement très ancien, un de ceux qui furent toujours associés à l'idée des centres spirituels, conservateurs de la tradition ; la forme circulaire de la table est d'ailleurs liée formellement au cycle zodiacal par la présence autour d'elle de douze personnages principaux ³, particularité qui, comme nous le disions précédemment, se retrouve dans la constitution de tous les centres dont il s'agit.

Il y a encore un symbole qui se rattache à un autre aspect de la légende du Graal, et qui mérite une attention spéciale : c'est celui de *Montsalvat* (littéralement « Mont du Salut »), le pic situé « aux bords lointains dont nul mortel n'approche », représenté comme se dressant au milieu de la mer, dans une région inaccessible, et derrière lequel se lève le Soleil. C'est à la fois l'« île sacrée » et la « montagne polaire », deux symboles équivalents dont nous aurons encore à reparler dans la suite de cette étude ; c'est la « Terre d'immortalité », qui s'identifie naturellement au Paradis terrestre ⁴.

Pour en revenir au Graal lui-même, il est facile de se rendre compte que sa signification première est au fond la même que celle qu'a généralement le vase sacré partout où il se rencontre, et qu'a notamment, en Orient, la coupe sacrificielle contenant originairement, comme nous l'indiquons plus haut, le *Soma* védique ou le *Haoma* mazdéen, c'est-à-dire le « breuvage d'immortalité » qui confère ou restitue, à ceux qui le reçoivent avec les dispositions requises, le « sens de l'éternité ». Nous ne pourrions, sans sortir de notre sujet, nous étendre davantage sur le symbolisme de la coupe et de ce qu'elle contient ; il faudrait, pour le développer convenablement, y consacrer toute une étude spéciale ; mais la remarque que nous venons de faire va nous conduire à d'autres considérations qui sont de la plus grande importance pour ce que nous nous proposons présentement.

1. Dans certaines versions de la légende du Saint-Graal, les deux sens se trouvent étroitement unis, car le livre devient alors une inscription tracée par le Christ ou par un ange sur la coupe elle-même. – Il y aurait là des rapprochements faciles à faire avec le « Livre de Vie » et avec certains éléments du symbolisme apocalyptique.

2. Le nom d'*Arthur* a un sens très remarquable, qui se rattache au symbolisme « polaire », et que nous expliquerons peut-être en une autre occasion.

3. Les « Chevaliers de la Table Ronde » sont parfois au nombre de cinquante (qui était, chez les Hébreux, le nombre du Jubilé, et qui se rapporte aussi au « règne du Saint-Esprit ») ; mais, même alors, il y en a toujours douze qui jouent un rôle prépondérant. – Rappelons aussi, à ce propos, les douze pairs de Charlemagne dans d'autres récits légendaires du moyen âge.

4. La similitude de *Montsalvat* avec le *Mêru* nous a été signalée par des Hindous, et c'est ce qui nous a amené à examiner de plus près la signification de la légende occidentale du Graal.

« Melki-Tsedeq »

Il est dit dans les traditions orientales que le *Soma*, à une certaine époque, devint inconnu, de sorte qu'il fallut, dans les rites sacrificiels, lui substituer un autre breuvage, qui n'était plus qu'une figure de ce *Soma* primitif¹; ce rôle fut joué principalement par le vin, et c'est à quoi se rapporte, chez les Grecs, une grande partie de la légende de *Dionysos*². Or le vin est pris souvent pour représenter la vraie tradition initiatique : en hébreu, les mots *iaïn*, « vin », et *sod*, « mystère », se substituent l'un à l'autre comme ayant le même nombre³; chez les *Sûfis*, le vin symbolise la connaissance ésotérique, la doctrine réservée à l'élite et qui ne convient pas à tous les hommes, de même que tous ne peuvent pas boire le vin impunément. Il résulte de là que l'emploi du vin dans un rite confère à celui-ci un caractère nettement initiatique ; tel est notamment le cas du sacrifice « eucharistique » de Melchissédéc⁴, et c'est là le point essentiel sur lequel nous devons maintenant nous arrêter.

Le nom de Melchissédéc, ou plus exactement *Melki-Tsedeq*, n'est pas autre chose, en effet, que le nom sous lequel la fonction même du « Roi du Monde » se trouve expressément désignée dans la tradition judéo-chrétienne. Nous avons quelque peu hésité à énoncer ce fait, qui comporte l'explication d'un des passages les plus énigmatiques de la Bible hébraïque, mais, dès lors que nous nous étions décidés à traiter cette question du « Roi du Monde », il ne nous était véritablement pas possible de le passer sous silence. Nous pourrions reprendre ici la parole prononcée à ce propos par saint Paul : « Nous avons, à ce sujet, beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre. »⁵

Voici d'abord le texte même du passage biblique dont il s'agit : « Et *Melki-Tsedeq*, roi de *Salem*, fit apporter du pain et du vin ; et il était prêtre du Dieu Très Haut (*El Élion*). Et il bénit Abram⁶, disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris. »⁷

Melki-Tsedeq est donc roi et prêtre tout ensemble ; son nom signifie « roi de Justice », et il est en même temps roi de *Salem*, c'est-à-dire de la « Paix » ; nous retrouvons donc ici, avant tout, la « Justice » et la « Paix », c'est-à-dire précisément les deux attributs fondamentaux du « Roi du Monde ». Il faut remarquer que le mot *Salem*, contrairement à l'opinion commune, n'a jamais désigné en réalité une ville, mais que, si on le prend pour le nom symbolique de la résidence de *Melki-Tsedeq*, il peut être regardé comme un équivalent du terme *Agarttha*. En tout cas, c'est une erreur de voir là le nom primitif de Jérusalem, car ce nom était *Jébus* ; au contraire, si le nom de Jérusalem fut donné à cette ville lorsqu'un centre spirituel y fut établi par les Hébreux, c'est pour indiquer qu'elle était dès lors comme une image visible de la véritable *Salem* ; et il est à noter que le Temple fut édifié par

1. Suivant la tradition des Perses, il y eut deux sortes de *Haoma* : le blanc, qui ne pouvait être recueilli que sur la « montagne sacrée », appelée par eux *Alborj*, et le jaune, qui remplaça le premier lorsque les ancêtres des Iraniens eurent quitté leur habitat primitif, mais qui fut perdu également par la suite. Il s'agit là des phases successives de l'obscurcissement spirituel qui se produit graduellement à travers les différents âges du cycle humain.

2. *Dionysos* ou *Bacchus* a des noms multiples, correspondant à autant d'aspects différents ; sous un de ces aspects au moins, la tradition le fait venir de l'Inde. Le récit suivant lequel il naquit de la cuisse de *Zeus* repose sur une assimilation verbale des plus curieuses : le mot grec *mêros*, « cuisse », a été substitué au nom du *Mêru*, la « montagne polaire », auquel il est presque identique phonétiquement.

3. Le nombre de chacun de ces deux mots est 70.

4. Le sacrifice de Melchissédéc est habituellement regardé comme une « préfiguration » de l'Eucharistie ; et le sacerdoce chrétien s'identifie en principe au sacerdoce même de Melchissédéc, suivant l'application faite au Christ de cette parole des *Psaumes* : « Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedec » (*Ps.*, CX, 4).

5. *Épître aux Hébreux*, V, 11.

6. Le nom d'*Abram* n'avait pas encore été changé alors en *Abraham* ; en même temps (*Genèse*, XVII), le nom de son épouse *Saraï* fut changé en *Sarah*, de sorte que la somme des nombres de ces deux noms demeura la même.

7. *Genèse*, XIV, 19-20.

Salomon, dont le nom (*Shlomoh*), dérivé aussi de *Salem*, signifie le « Pacifique »¹.

Voici maintenant en quels termes saint Paul commente ce qui est dit de *Melki-Tsedeq* : « Ce Melchissédec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice, ensuite roi de Salem, c'est-à-dire roi de Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissédec demeure prêtre à perpétuité. »²

Or, *Melki-Tsedeq* est représenté comme supérieur à Abraham, puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »³ ; et, de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il y a là une véritable « investiture », presque au sens féodal de ce mot, mais avec cette différence qu'il s'agit d'une investiture spirituelle ; et nous pouvons ajouter que là se trouve le point de jonction de la tradition hébraïque avec la grande tradition primordiale. La « bénédiction » dont il est parlé est proprement la communication d'une « influence spirituelle », à laquelle Abraham va participer désormais ; et l'on peut remarquer que la formule employée met Abraham en relation directe avec le « Dieu Très-Haut », que ce même Abraham invoque ensuite en l'identifiant avec *Jehovah*⁴. Si *Melki-Tsedeq* est ainsi supérieur à Abraham, c'est que le « Très-Haut » (*Élion*), qui est le Dieu de *Melki-Tsedeq*, est lui-même supérieur au « Tout-Puissant » (*Shaddaï*), qui est le Dieu d'Abraham, ou, en d'autres termes, que le premier de ces deux noms représente un aspect divin plus élevé que le second. D'autre part, ce qui est extrêmement important, et ce qui semble n'avoir jamais été signalé, c'est qu'*El Élion* est l'équivalent d'*Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre⁵ ; et ceci rattache directement l'histoire de *Melki-Tsedeq* à celle des « Rois-Mages », dont nous avons expliqué précédemment la signification. De plus, on peut encore y voir ceci : le sacerdoce de *Melki-Tsedeq* est le sacerdoce d'*El Élion* : le sacerdoce chrétien est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Élion* est *Emmanuel*, ces deux sacerdoxes n'en sont qu'un, et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissédec »⁶.

La tradition judéo-chrétienne distingue deux sacerdoxes, l'un « selon l'ordre d'Aaron », l'autre « selon l'ordre de Melchissédec » ; et celui-ci est supérieur à celui-là, comme Melchissédec lui-même est supérieur à Abraham, duquel est issue la tribu de Lévi et, par conséquent, la famille d'Aaron⁷. Cette supériorité est nettement affirmée par saint Paul, qui dit : « Lévi même, qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire, par Abraham. »⁸ Nous n'avons pas à nous étendre davantage ici sur la signification de ces deux sacerdoxes ; mais nous citerons encore cette autre parole de saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont des hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là, c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. »⁹ Cet « homme vivant » qui est *Melki-Tsedeq*, c'est *Manu* qui demeure en effet « perpétuellement » (en hébreu *le-ôlam*), c'est-à-dire pour toute la durée de son cycle (*Manvantara*) ou du monde qu'il régit spécialement. C'est pourquoi

1. Il est à remarquer aussi que la même racine se retrouve encore dans les mots *Islam* et *moslem* (musulman) ; la « soumission à la Volonté divine » (c'est le sens propre du mot *Islam*) est la condition nécessaire de la « Paix » ; l'idée exprimée ici est à rapprocher de celle du *Dharma* hindou.

2. *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.

3. *Ibid.*, VII, 7.

4. *Genèse*, XIV, 22.

5. Le nombre de chacun de ces noms est 197.

6. Ceci est la justification complète de l'identité que nous indiquions plus haut ; mais il convient d'observer que la participation à la tradition peut n'être pas toujours consciente ; en ce cas, elle n'en est pas moins réelle comme moyen de transmission des « influences spirituelles », mais elle n'implique pas l'accession effective à un rang quelconque de la hiérarchie initiatique.

7. On peut dire aussi, d'après ce qui précède, que cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi (*Épître aux Hébreux*, VII, 22). Il y aurait lieu d'expliquer pourquoi le Christ est né de la tribu royale de Juda, et non de la tribu sacerdotale de Lévi (voir *ibid.*, VII, 11-17) ; mais ces considérations nous entraîneraient trop loin. – L'organisation des douze tribus, descendant des douze fils de Jacob, se rattache naturellement à la constitution duodénaire des centres spirituels.

8. *Épître aux Hébreux*, VII, 9.

9. *Ibid.*, VII, 8.

il est « sans généalogie », car son origine est « non humaine », puisqu'il est lui-même le prototype de l'homme ; et il est bien réellement « fait semblable au Fils de Dieu », puisque, par la Loi qu'il formule, il est, pour ce monde, l'expression et l'image même du Verbe divin ¹.

Il y a encore d'autres remarques à faire, et tout d'abord celle-ci : dans l'histoire des « Rois-Mages », nous voyons trois personnages distincts, qui sont les trois chefs de la hiérarchie initiatique ; dans celle de *Melki-Tsedeq*, nous n'en voyons qu'un seul, mais qui peut unir en lui des aspects correspondant aux trois mêmes fonctions. C'est ainsi que certains ont distingué *Adoni-Tsedeq*, le « Seigneur de Justice », qui se dédouble en quelque sorte en *Kohen-Tsedeq*, le « Prêtre de Justice », et *Melki-Tsedeq*, le « Roi de Justice » ; ces trois aspects peuvent en effet être considérés comme se rapportant respectivement aux fonctions du *Brahâtâmâ*, du *Mahâtâmâ* et du *Mahânga* ². Bien que *Melki-Tsedeq* ne soit alors proprement que le nom du troisième aspect, il est appliqué d'ordinaire par extension à l'ensemble des trois, et, s'il est ainsi employé de préférence aux autres, c'est que la fonction qu'il exprime est la plus proche du monde extérieur, donc celle qui est manifestée le plus immédiatement. Du reste, on peut remarquer que l'expression de « Roi du Monde », aussi bien que celle de « Roi de Justice », ne fait allusion directement qu'au pouvoir royal ; et, d'autre part, on trouve aussi dans l'Inde la désignation de *Dharma-Râja*, qui est littéralement équivalente à celle de *Melki-Tsedeq* ³.

Si maintenant nous prenons le nom de *Melki-Tsedeq* dans son sens le plus strict, les attributs propres du « Roi de Justice » sont la balance et l'épée ; et ces attributs sont aussi ceux de *Mikaël*, considéré comme l'« Ange du Jugement » ⁴. Ces deux emblèmes représentent respectivement, dans l'ordre social, les deux fonctions administrative et militaire, qui appartiennent en propre aux *Kshatriyas*, et qui sont les deux éléments constitutifs du pouvoir royal. Ce sont aussi, hiéroglyphiquement, les deux caractères formant la racine hébraïque et arabe *Haq*, qui signifie à la fois « Justice » et « Vérité » ⁵, et qui, chez divers peuples anciens, a servi précisément à désigner la royauté ⁶. *Haq* est la puissance qui fait régner la Justice, c'est-à-dire l'équilibre symbolisé par la balance, tandis que la puissance elle-même l'est par l'épée ⁷, et c'est bien là ce qui caractérise le rôle essentiel du pouvoir royal ; et, d'autre part, c'est aussi, dans l'ordre spirituel, la force de la Vérité. Il faut d'ailleurs ajouter qu'il existe aussi une forme adoucie de cette racine *Haq*, obtenue par la substitution du signe de la force spirituelle à celui de la force matérielle ; et cette forme *Hak* désigne proprement la « Sagesse » (en hébreu *Hokmah*), de sorte qu'elle convient plus spécialement à l'autorité sacerdotale, comme l'autre au pouvoir royal. Ceci est encore confirmé par le fait que les deux formes correspondantes se retrouvent, avec des sens similaires, pour la racine *kan* ; qui, dans des langues très diverses, signifie « pouvoir » ou « puissance », et aussi « connaissance » ⁸ : *kan* est surtout le pouvoir spirituel ou intellectuel, identique à la Sagesse (d'où *Kohen*, « prêtre » en hébreu), et *qan* est le pouvoir matériel

1. Dans la *Pistis Sophia* des Gnostiques alexandrins, Melchissédéc est qualifié de « Grand Receveur de la Lumière éternelle » ; ceci convient encore à la fonction de *Manu*, qui reçoit en effet la Lumière intelligible, par un rayon directement émané du Principe, pour la réfléchir dans le monde qui est son domaine ; et c'est d'ailleurs pourquoi *Manu* est dit « fils du Soleil ».

2. Il existe encore d'autres traditions relatives à *Melki-Tsedeq* ; suivant l'une d'elles, celui-ci aurait été consacré dans le Paradis terrestre, par l'ange *Mikaël*, à l'âge de 52 ans. Ce nombre symbolique 52 joue, d'autre part, un rôle important dans la tradition hindoue, où il est considéré comme le nombre total des sens inclus dans le *Vêda* ; on dit même qu'à ces sens correspondent autant de prononciations différentes du monosyllabe *Om*.

3. Ce nom ou plutôt ce titre de *Dharma-Râja* est appliqué notamment, dans le *Mahdbhârata*, à *Yudhishthira* ; mais il l'a été tout d'abord à *Yama*, « le Juge des morts », dont le rapport très étroit avec *Manu* a été indiqué précédemment.

4. Dans l'iconographie chrétienne, l'ange *Mikaël* figure avec ces deux attributs dans les représentations du « Jugement dernier ».

5. De même, chez les anciens Égyptiens, *Mâ* ou *Maât* était en même temps la « Justice » et la « Vérité » ; on la voit figurée dans un des plateaux de la balance du Jugement, tandis que dans l'autre est un vase, hiéroglyphe du cœur. – En hébreu, *hoq* signifie « décret » (*Ps.*, II, 7).

6. Ce mot *Haq* a pour valeur numérique 108, qui est un des nombres cycliques fondamentaux. – Dans l'Inde, le chapelet shivaïte est composé de 108 grains ; et la signification première du chapelet symbolise la « chaîne des mondes », c'est-à-dire l'enchaînement causal des cycles ou des états d'existence.

7. Cette signification pourrait se résumer dans cette formule : « la force au service du droit », si les modernes n'avaient par trop abusé de celle-ci en la prenant dans un sens tout extérieur.

8. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957 p. 58.

(d'où différents mots exprimant l'idée de « possession », et notamment le nom de *Qain*)¹. Ces racines et leurs dérivés pourraient sans doute donner lieu encore à beaucoup d'autres considérations ; mais nous devons nous borner à ce qui se rapporte le plus directement au sujet de la présente étude.

Pour compléter ce qui précède, nous reviendrons à ce que la Kabbale hébraïque dit de la *Shekinah* : celle-ci est représentée dans le « monde inférieur » par la dernière des dix *Sephiroth*, qui est appelée *Malkuth*, c'est-à-dire le « Royaume », désignation qui est assez digne de remarque au point de vue où nous nous plaçons ici ; mais ce qui l'est plus encore, c'est que, parmi les synonymes qui sont parfois donnés à *Malkuth*, on rencontre *Tsedeq*, le « Juste »². Ce rapprochement de *Malkuth* et de *Tsedeq*, ou de la Royauté (le gouvernement du Monde) et de la Justice, se retrouve précisément dans le nom de *Melki-Tsedeq*. Il s'agit ici de la Justice distributive et proprement équilibrante, dans la « colonne du milieu » de l'arbre séphirothique ; il faut la distinguer de la Justice opposée à la Miséricorde et identifiée à la Rigueur, dans la « colonne de gauche », car ce sont là deux aspects différents (et d'ailleurs, en hébreu, il y a deux mots pour les désigner : la première est *Tsedaqah*, et la seconde est *Din*). C'est le premier de ces aspects qui est la Justice au sens le plus strict et le plus complet à la fois, impliquant essentiellement l'idée d'équilibre ou d'harmonie, et liée indissolublement à la Paix.

Malkuth est « le réservoir où se réunissent les eaux qui viennent du fleuve d'en haut, c'est-à-dire toutes les émanations (grâces ou influences spirituelles) qu'elle répand en abondance »³. Ce « fleuve d'en haut » et les eaux qui en descendent rappellent étrangement le rôle attribué au fleuve céleste *Gangâ* dans la tradition hindoue : et l'on pourrait aussi remarquer que la *Shakti*, dont *Gangâ* est un aspect, n'est pas sans présenter certaines analogies avec la *Shekinah*, ne serait-ce qu'en raison de la fonction « providentielle » qui leur est commune. Le réservoir des eaux célestes est naturellement identique au centre spirituel de notre monde : de là partent les quatre fleuves du *Pardes*, se dirigeant vers les quatre points cardinaux. Pour les Juifs, ce centre spirituel s'identifie à la colline de Sion, à laquelle ils appliquent l'appellation de « Cœur du Monde », d'ailleurs commune à toutes les « Terres Saintes », et qui, pour eux, devient ainsi en quelque sorte l'équivalent du *Mêru* des Hindous ou de l'*Alborj* des Perses⁴. « Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde. »⁵ On peut même pousser les choses encore plus loin : non seulement tout ce qui est énuméré ici, en le prenant dans l'ordre inverse, mais aussi, après le Tabernacle dans le Temple, l'Arche d'Alliance dans le Tabernacle, et, sur l'Arche d'Alliance elle-même, le lieu de manifestation de la *Shekinah* (entre les deux *Kerubim*), représentent comme autant d'approximations successives du « Pôle spirituel ».

C'est aussi de cette façon que Dante présente précisément Jérusalem comme le « Pôle Spirituel », ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs⁶ ; mais ceci, dès qu'on sort du point de vue proprement judaïque, devient surtout symbolique et ne constitue plus une localisation au sens strict de ce mot. Tous les centres spirituels secondaires, constitués en vue d'adaptations de la tradition primordiale à des conditions déterminées, sont, comme nous l'avons déjà montré, des images du centre suprême ; Sion peut n'être en réalité qu'un de ces centres secondaires, et cependant s'identifier

1. Le mot *Khan*, titre donné aux chefs par les peuples de l'Asie centrale, se rattache peut-être à la même racine.

2. *Tsedeq* est aussi le nom de la planète Jupiter, dont l'ange est appelé *Tsadqiel-Melek* ; la similitude avec le nom de *Melki-Tsedeq* (auquel est seulement ajouté *El*, le nom divin qui forme la terminaison commune de tous les noms angéliques) est ici trop évidente pour qu'il y ait lieu d'y insister. Dans l'Inde, la même planète porte le nom de *Brihaspati*, qui est également le « Pontife céleste ». – Un autre synonyme de *Malkuth* est *Sabbath*, dont le sens de « repos » se réfère visiblement à l'idée de la « Paix », d'autant plus que cette idée exprime, comme on l'a vu plus haut, l'aspect externe de la *Shekinah* elle-même, celui par lequel elle se communique au « monde inférieur ».

3. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

4. Chez les Samaritains, c'est le mont *Garizim* qui joue le même rôle et qui reçoit les mêmes appellations : il est la « Montagne bénie », la « Colline éternelle », le « Mont de l'Héritage », la « Maison de Dieu » et le Tabernacle de ses Anges, la demeure de la *Shekinah* ; il est même identifié à la « Montagne primordiale » (*Har Qadim*) où fut l'*Éden*, et qui ne fut pas submergée par les eaux du déluge.

5. S. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

6. *L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, p. 64.

symboliquement au centre suprême en vertu de cette similitude. Jérusalem est effectivement, comme l'indique son nom, une image de la véritable *Salem* ; ce que nous avons dit et ce que nous dirons encore de la « Terre Sainte », qui n'est pas seulement la Terre d'Israël, permettra de le comprendre sans difficulté.

À ce propos, une autre expression très remarquable comme synonyme de « Terre Sainte », est celle de « Terre des Vivants » : elle désigne manifestement le « séjour d'immortalité », de sorte que, dans son sens propre et rigoureux, elle s'applique au Paradis terrestre ou à ses équivalents symboliques ; mais cette appellation a été aussi transportée aux « Terres Saintes » secondaires, et notamment à la Terre d'Israël. Il est dit que « la Terre des Vivants comprend sept terres », et M. Vulliaud note à ce sujet que « cette terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples »¹. Sans doute, cela est exact au sens littéral ; mais, symboliquement, ces sept terres pourraient fort bien, comme celles dont il est question d'autre part dans la tradition islamique, correspondre aux sept *dwipas* qui, selon la tradition hindoue, ont le *Mêru* pour centre commun, et sur lesquels nous reviendrons plus loin. De même, quand les anciens mondes, ou les créations antérieures à la nôtre, sont figurés par les « sept rois d'Edom » (le nombre septénaire se trouvant ici en rapport avec les sept « jours » de la *Genèse*), il y a là une ressemblance, beaucoup trop frappante pour n'être qu'accidentelle, avec les ères des sept *Manus* comptées depuis le début du *Kalpa* jusqu'à l'époque actuelle².

1. *La Kabbale juive*, t. II, p. 116.

2. Un *Kalpa* comprend quatorze *Manvantaras* ; *Vaivaswata*, le présent *Manu*, est le septième de ce *Kalpa*, appelé *Shrî-Shwêta-Varâha-Kalpa* ou « Ère du Sanglier blanc ». – Une autre remarque curieuse est celle-ci : les Juifs donnent à Rome l'appellation d'*Édom* ; or la tradition parle aussi de sept rois de Rome, et le second de ces rois, *Numa*, qui est considéré comme le législateur de la cité, porte un nom qui est le retournement syllabique exact de celui de *Manu*, et qui peut en même temps être rapproché du mot grec *nomos*, « loi ». Il y a donc lieu de penser que ces sept rois de Rome ne sont pas autre chose, à un certain point de vue, qu'une représentation particulière des sept *Manus* pour une civilisation déterminée, de même que les sept sages de la Grèce sont d'autre part, dans des conditions similaires, une représentation des sept *Rishis*, en qui se synthétise la sagesse du cycle immédiatement antérieur au nôtre.

« Luz » ou le séjour d’immortalité

Les traditions relatives au « monde souterrain » se rencontrent chez un grand nombre de peuples ; nous n’avons pas l’intention de les rassembler toutes ici, d’autant plus que certaines d’entre elles ne semblent pas avoir une relation très directe avec la question qui nous occupe. Cependant, on pourrait observer, d’une façon générale, que le « culte des cavernes » est toujours plus ou moins lié à l’idée de « lieu intérieur » ou de « lieu central », et que, à cet égard, le symbole de la caverne et celui du cœur sont assez proches l’un de l’autre ¹. D’autre part, il y a très réellement, en Asie centrale comme en Amérique et peut-être ailleurs encore, des cavernes et des souterrains où certains centres initiatiques ont pu se maintenir depuis des siècles ; mais, en dehors de ce fait, il y a, dans tout ce qui est rapporté à ce sujet, une part de symbolisme qu’il n’est pas bien difficile de dégager ; et nous pouvons même penser que ce sont précisément des raisons d’ordre symbolique qui ont déterminé le choix de lieux souterrains pour l’établissement de ces centres initiatiques, beaucoup plus que des motifs de simple prudence. Saint-Yves aurait peut-être pu expliquer ce symbolisme, mais il ne l’a pas fait, et c’est ce qui donne à certaines parties de son livre une apparence de fantasmagorie ² ; quant à M. Ossendowski, il était sûrement incapable d’aller au-delà de la lettre et de voir dans ce qu’on lui disait autre chose que le sens le plus immédiat.

Parmi les traditions auxquelles nous faisons allusion tout à l’heure, il en est une qui présente un intérêt particulier : elle se trouve dans le Judaïsme et concerne une ville mystérieuse appelée *Luz* ³. Ce nom était originairement celui du lieu où Jacob eut le songe à la suite duquel il l’appela *Beith-El*, c’est-à-dire « maison de Dieu » ⁴ ; nous reviendrons plus tard sur ce point. Il est dit que l’« Ange de la Mort » ne peut pénétrer dans cette ville et n’y a aucun pouvoir ; et, par un rapprochement assez singulier, mais très significatif, certains la situent près de l’*Alborj*, qui est également, pour les Perses, le « séjour d’immortalité ».

Près de Luz, il y a, dit-on, un amandier (appelé aussi *luz* en hébreu) à la base duquel est un creux par lequel on pénètre dans un souterrain ⁵ ; et ce souterrain conduit à la ville elle-même, qui est entièrement cachée. Le mot *Luz*, dans ses diverses acceptions, semble d’ailleurs dérivé d’une racine désignant tout ce qui est caché, couvert, enveloppé, silencieux, secret ; et il est à noter que les mots qui désignent le Ciel ont primitivement la même signification. On rapproche ordinairement *cælum* du grec *koilon*, « creux » (ce qui peut aussi avoir un rapport avec la caverne, d’autant plus que Varron indique ce rapprochement en ces termes : *a cavo cælum*) ; mais il faut remarquer aussi que la forme la plus ancienne et la plus correcte semble être *caelum*, qui rappelle de très près le mot *caelare*, « cacher ». D’autre part, en sanscrit, *Varuna* vient de la racine *var*, « couvrir » (ce qui est également le sens de la racine *kal* à laquelle se rattachent le latin *celare*, autre forme de *caelare*, et son synonyme grec *kaluptein*) ⁶ ; et le grec *Ouranos* n’est qu’une autre forme du même

1. La caverne ou la grotte représente la cavité du cœur, considéré comme centre de l’être, et aussi l’intérieur de l’« Œuf du Monde ».

2. Nous citerons comme exemple le passage où il est question de la « descente aux Enfers » ; ceux qui en auront l’occasion pourront le comparer avec ce que nous avons dit sur le même sujet dans *L’Ésotérisme de Dante*.

3. Les renseignements que nous utilisons ici sont tirés en partie de la *Jewish Encyclopedia* (VIII, 219).

4. *Genèse*, XXVIII, 19.

5. Dans les traditions de certains peuples de l’Amérique du Nord, il est aussi question d’un arbre par lequel des hommes qui vivaient primitivement à l’intérieur de la terre seraient parvenus à sa surface, tandis que d’autres hommes de la même race seraient demeurés dans le monde souterrain. Il est vraisemblable que Bulwer-Lytton s’est inspiré de ces traditions dans *La Race future (The Coming Race)*. Une nouvelle édition porte le titre : *La Race qui nous exterminera*.

6. De la même racine *kal* dérivent d’autres mots latins, comme *caligo* et peut-être le composé *occultus*. D’un autre côté, il est possible que la forme *caelare* provienne originairement d’une racine différente *caed*, ayant le sens de « couper » ou « diviser » (d’où aussi *caedere*), et par suite ceux de « séparer » et « cacher » ; mais, en tout cas, les idées exprimées par ces racines sont, comme on le voit, très proches les unes des autres, ce qui a pu amener facilement l’assimilation de *caelare* et *celare*, même si ces deux formes sont étymologiquement indépendantes.

nom, *var* se changeant facilement en *ur*. Ces mots peuvent donc signifier « ce qui couvre »¹, « ce qui cache »², mais aussi « ce qui est caché », et ce dernier sens est double : c’est ce qui est caché aux sens, le domaine suprasensible ; et c’est aussi, dans les périodes d’occultation ou d’obscurcissement, la tradition qui cesse d’être manifestée extérieurement et ouvertement, le « monde céleste » devenant alors le « monde souterrain ».

Il y a encore, sous un autre rapport, un rapprochement à établir avec le Ciel : *Luz* est appelée la « cité bleue », et cette couleur, qui est celle du saphir³, est la couleur céleste. Dans l’Inde, on dit que la couleur bleue de l’atmosphère est produite par la réflexion de la lumière sur l’une des faces du *Mêru*, la face méridionale, qui regarde le *Jambu-dwîpa*, et qui est faite de saphir ; il est facile de comprendre que ceci se réfère au même symbolisme. Le *Jambu-dwîpa* n’est pas seulement l’Inde comme on le croit d’ordinaire, mais il représente en réalité tout l’ensemble du monde terrestre dans son état actuel ; et ce monde peut, en effet, être regardé comme situé tout entier au sud du *Mêru*, puisque celui-ci est identifié avec le pôle septentrional⁴. Les sept *dwîpas* (littéralement « îles » ou « continents ») émergent successivement au cours de certaines périodes cycliques, de sorte que chacun d’eux est le monde terrestre envisagé dans la période correspondante ; ils forment un lotus dont le centre est le *Mêru*, par rapport auquel ils sont orientés suivant les sept régions de l’espace⁵. Il y a donc une face du *Mêru* qui est tournée vers chacun des sept *dwîpas* ; si chacune de ces faces a l’une des couleurs de l’arc-en-ciel⁶, la synthèse de ces sept couleurs est le blanc, qui est attribué partout à l’autorité spirituelle suprême⁷, et qui est la couleur du *Mêru* considéré en lui-même (nous verrons qu’il est effectivement désigné comme la « montagne blanche »), tandis que les autres représentent seulement ses aspects par rapport aux différents *dwîpas*. Il semble que, pour la période

1. Le « Toit du Monde », assimilable à la « Terre céleste » ou « Terre des Vivants », a, dans les traditions de l’Asie centrale, d’étroits rapports avec le « Ciel Occidental » où règne *Avalokitêshwara*. – A propos du sens de « couvrir », il faut rappeler aussi l’expression maçonnique « être à couvert » : le plafond étoilé de la Loge représente la voûte céleste.

2. C’est le voile d’*Isis* ou de *Neith* chez les Égyptiens, le « voile bleu » de la Mère universelle dans la tradition extrême-orientale (*Tao-te-king*, ch. VI) ; si l’on applique ce sens au ciel visible, on peut y trouver une allusion au rôle du symbolisme astronomique cachant ou « révélant » les vérités supérieures.

3. Le saphir joue un rôle important dans le symbolisme biblique ; en particulier, il apparaît fréquemment dans les visions des prophètes.

4. Le Nord est appelé en sanscrit *Uttara*, c’est-à-dire la région la plus élevée ; le Sud est appelé *Dakshina*, la région de la droite, c’est-à-dire celle qu’on a à sa droite en se tournant vers l’Orient. *Uttarâyana* est la marche ascendante du Soleil vers le Nord, commençant au solstice d’hiver et se terminant au solstice d’été ; *dakshinâyana* est la marche descendante du Soleil vers le Sud, commençant au solstice d’été et se terminant au solstice d’hiver.

5. Dans le symbolisme hindou (que le Bouddhisme lui-même a conservé dans la légende des « sept pas »), les sept régions de l’espace sont les quatre points cardinaux, plus le Zénith et le Nadir, et enfin le centre lui-même ; on peut remarquer que leur représentation forme une croix à trois dimensions (six directions opposées deux à deux à partir du centre). De même, dans le symbolisme kabbalistique, le « Saint Palais » ou « Palais intérieur » est au centre des six directions, qui forment avec lui le septénaire ; et « Clément d’Alexandrie dit que de Dieu, « Cœur de l’Univers », partent les étendues indéfinies qui se dirigent, l’une en haut, l’autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l’une en avant et l’autre en arrière ; dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde ; il est le commencement et la fin (l’*alpha* et l’*oméga*), en lui s’achèvent les six phases du temps, et c’est de lui qu’elles reçoivent leur extension indéfinie ; c’est là le secret du nombre 7 » (cité par P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. I, pp. 215-216). Tout ceci se rapporte au développement du point primordial dans l’espace et dans le temps ; les six phases du temps, correspondant respectivement aux six directions de l’espace, sont six périodes cycliques, subdivisions d’une autre période plus générale, et parfois représentées symboliquement comme six millénaires ; elles sont aussi assimilables aux six premiers « jours » de la *Genèse*, le septième ou *Sabbath* étant la phase de retour au Principe, c’est-à-dire au centre. On a ainsi sept périodes auxquelles peut être rapportée la manifestation respective des sept *dwîpas* ; si chacune de ces périodes est un *Manvantara*, le *Kalpa* comprend deux séries septénaires complètes ; il est d’ailleurs bien entendu que le même symbolisme est applicable à différents degrés, suivant qu’on envisage des périodes cycliques plus ou moins étendues.

6. Voir ce qui a été dit plus haut sur le symbolisme de l’arc-en-ciel. – Il n’y a en réalité que six couleurs, complémentaires deux à deux, et correspondant aux six directions opposées deux à deux ; la septième couleur n’est autre que le blanc lui-même, comme la septième région s’identifie avec le centre.

7. Ce n’est donc pas sans raison que, dans la hiérarchie catholique, le Pape est vêtu de blanc.

de manifestation de chaque *dwîpa*, il y ait une position différente du *Mêru* ; mais, en réalité, il est immuable, puisqu’il est le centre, et c’est l’orientation du monde terrestre par rapport à lui qui est changée d’une période à l’autre.

Revenons au mot hébraïque *luz*, dont les diverses significations sont très dignes d’attention : ce mot a ordinairement le sens d’« amande » (et aussi d’« amandier », désignant par extension l’arbre aussi bien que son fruit) ou de « noyau » ; or le noyau est ce qu’il y a de plus intérieur et de plus caché, et il est entièrement fermé, d’où l’idée d’« inviolabilité »¹ (que l’on retrouve dans le nom de *l’Agarttha*). Le même mot *luz* est aussi le nom donné à une particule corporelle indestructible, représentée symboliquement comme un os très dur, et à laquelle l’âme demeurerait liée après la mort et jusqu’à la résurrection². Comme le noyau contient le germe, et comme l’os contient la moelle, ce *luz* contient les éléments virtuels nécessaires à la restauration de l’être ; et cette restauration s’opérera sous l’influence de la « rosée céleste », revivifiant les ossements desséchés ; c’est à quoi fait allusion, de la façon la plus nette, cette parole de saint Paul : « Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire. »³ Ici comme toujours, la « gloire » se rapporte à la *Shekinah*, envisagée dans le monde supérieur, et avec laquelle la « rosée céleste » a une étroite relation, ainsi qu’on a pu s’en rendre compte précédemment. Le *Luz*, étant impérissable⁴, est, dans l’être humain, le « noyau d’immortalité », comme le lieu qui est désigné par le même nom est le « séjour d’immortalité » : là s’arrête, dans les deux cas, le pouvoir de l’« Ange de la Mort ». C’est en quelque sorte l’œuf ou l’embryon de l’immortel⁵ ; il peut être comparé aussi à la chrysalide d’où doit sortir le papillon⁶, comparaison qui traduit exactement son rôle par rapport à la résurrection.

On situe le *luz* vers l’extrémité inférieure de la colonne vertébrale ; ceci peut sembler assez étrange, mais s’éclaire par un rapprochement avec ce que la tradition hindoue dit de la force appelée *Kundalinî*⁷, qui est une forme de la *Shakti* considérée comme immanente à l’être humain⁸. Cette force est représentée sous la figure d’un serpent enroulé sur lui-même, dans une région de l’organisme subtil correspondant précisément aussi à l’extrémité inférieure de la colonne vertébrale ; il en est du moins ainsi chez l’homme ordinaire ; mais, par l’effet de pratiques telles que celles du *Hatha-Yoga*, elle s’éveille, se déploie et s’élève à travers les « roues » (*chakras*) ou « lotus » (*kamalas*) qui répondent aux divers plexus, pour atteindre la région correspondant au « troisième œil », c’est-à-dire à l’œil frontal de *Shiva*. Ce stade représente la restitution de l’« état primordial », où l’homme recouvre le « sens de l’éternité » et, par là, obtient ce que nous avons appelé ailleurs l’immortalité virtuelle. Jusque-là, nous sommes encore dans l’état humain ; dans une phase ultérieure, *Kundalinî* atteint finalement la couronne de la tête⁹, et cette dernière phase se rapporte à la conquête effective des états supérieurs de l’être. Ce qui semble résulter de ce rapprochement, c’est que la localisation du

1. C’est pourquoi l’amandier a été pris comme symbole de la Vierge.

2. Il est curieux de noter que cette tradition judaïque a très probablement inspiré certaines théories de Leibnitz sur l’« animal » (c’est-à-dire l’être vivant) subsistant perpétuellement avec un corps, mais « réduit en petit » après la mort.

3. *I^e Épître aux Corinthiens*, XV, 42. – Il y a dans ces mots une application stricte de la loi d’analogie : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, mais en sens inverse. »

4. En sanscrit, le mot *akshara* signifie « indissoluble », et par suite « impérissable » ou « indestructible » ; il désigne la syllabe, élément premier et germe du langage, et il s’applique par excellence au monosyllabe *Om*, qui est dit contenir en lui-même l’essence du triple *Vêda*.

5. On en trouve l’équivalent, sous une autre forme, dans les différentes traditions, et en particulier, avec de très importants développements, dans le Taoïsme. – A cet égard, c’est l’analogie, dans l’ordre « microcosmique », de ce qu’est l’« Œuf du Monde » dans l’ordre « macrocosmique », car il renferme les possibilités du « cycle futur » (la *vita venturi sæculi* du Credo catholique).

6. On peut se reporter ici au symbolisme grec de *Psyché*, qui repose en grande partie sur cette similitude (voir *Psyché*, par F. Pron).

7. Le mot *kundalî* (au féminin *kundalinî*) signifie enroulé en forme d’anneau ou de spirale ; cet enroulement symbolise l’état embryonnaire et « non développé ».

8. À cet égard, et sous un certain rapport, sa demeure est aussi identifiée à la cavité du cœur ; nous avons déjà fait allusion à une relation existant entre la *Shakti* hindoue et la *Shekinah* hébraïque.

9. C’est le *Brahma-randhra* ou orifice de *Brahma*, point de contact de la *sushumnâ* ou « artère coronale » avec le « rayon solaire » ; nous avons exposé complètement ce symbolisme dans *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

luz dans la partie inférieure de l'organisme se réfère seulement à la condition de l'« homme déchu » ; et, pour l'humanité terrestre envisagée dans son ensemble, il en est de même de la localisation du centre spirituel suprême dans le « monde souterrain » ¹.

1. Tout ceci a un rapport des plus étroits avec la signification réelle de cette phrase hermétique bien connue : « *Visita inferiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam* », qui donne par acrostiche le mot *Vitriolum*. La « pierre philosophale » est en même temps, sous un autre aspect, la « vraie médecine », c'est-à-dire l'« élixir de longue vie », qui n'est pas autre chose que le « breuvage d'immortalité ». – On écrit parfois *interiora* au lieu d'*inferiora*, mais le sens général n'en est pas modifié, et il y a toujours la même allusion manifeste au « monde souterrain ».

Le centre suprême caché pendant le « Kali-Yuga »

L'*Agarttha*, dit-on en effet, ne fut pas toujours souterraine, et elle ne le demeurera pas toujours ; il viendra un temps où, suivant les paroles rapportées par M. Ossendowski, « les peuples d'*Agharti* sortiront de leurs cavernes et apparaîtront sur la surface de la terre »¹. Avant sa disparition du monde visible, ce centre portait un autre nom, car celui d'*Agarttha*, qui signifie « insaisissable » ou « inaccessible » (et aussi « inviolable », car c'est le « séjour de la Paix », *Salem*), ne lui aurait pas convenu alors ; M. Ossendowski précise qu'il est devenu souterrain « il y a plus de six mille ans », et il se trouve que cette date correspond, avec une approximation très suffisante, au début du *Kali-Yuga* ou « âge noir », l'« âge de fer » des anciens Occidentaux, la dernière des quatre périodes en lesquelles se divise le *Manvantara*² ; sa réapparition doit coïncider avec la fin de la même période.

Nous avons parlé plus haut des allusions faites par toutes les traditions à quelque chose qui est perdu ou caché, et que l'on représente sous des symboles divers ; ceci, quand on le prend dans son sens général, celui qui concerne tout l'ensemble de l'humanité terrestre, se rapporte précisément aux conditions du *Kali-Yuga*. La période actuelle est donc une période d'obscurcissement et de confusion³ ; ses conditions sont telles que, tant qu'elles persisteront, la connaissance initiatique doit nécessairement demeurer cachée, d'où le caractère des « Mystères » de l'antiquité dite « historique » (qui ne remonte pas même jusqu'au début de cette période)⁴ et des organisations secrètes de tous les peuples : organisations donnant une initiation effective là où subsiste encore une véritable doctrine traditionnelle, mais qui n'en offrent plus que l'ombre quand l'esprit de cette doctrine a cessé de vivifier les symboles qui n'en sont que la représentation extérieure, et cela parce que, pour des raisons diverses, tout lien conscient avec le centre spirituel du monde a fini par être rompu, ce qui est le sens plus particulier de la perte de la tradition, celui qui concerne spécialement tel ou tel centre secondaire, cessant d'être en relation directe et effective avec le centre suprême.

On doit donc, comme nous le disions déjà précédemment, parler de quelque chose qui est caché plutôt que véritablement perdu, puisqu'il n'est pas perdu pour tous et que certains le possèdent encore intégralement ; et, s'il en est ainsi, d'autres ont toujours la possibilité de le retrouver, pourvu qu'ils le cherchent comme il convient, c'est-à-dire que leur intention soit dirigée de telle sorte que, par les vibrations harmoniques qu'elle éveille selon la loi des « actions et réactions concordantes »⁵,

1. Ces mots sont ceux par lesquels se termine une prophétie que le « Roi du Monde » aurait faite en 1890, lorsqu'il apparut au monastère de Narabanchi.

2. Le *Manvantara* ou ère d'un *Manu*, appelé aussi *Mahâ-Yuga*, comprend quatre *Yugas* ou périodes secondaires : *Krita-Yuga* (ou *Satya-Yuga*), *Trêtâ-Yuga*, *Dwâpara-Yuga* et *Kali-Yuga*, qui s'identifient respectivement à l'« âge d'or », à l'« âge d'argent », à l'« âge d'airain » et à l'« âge de fer » de l'antiquité gréco-latine. Il y a, dans la succession de ces périodes, une sorte de matérialisation progressive, résultant de l'éloignement du Principe qui accompagne nécessairement le développement de la manifestation cyclique, dans le monde corporel, à partir de l'« état primordial ».

3. Le début de cet âge est représenté notamment, dans le symbolisme biblique, par la Tour de Babel et la « confusion des langues ». On pourrait penser assez logiquement que la chute et le déluge correspondent à la fin des deux premiers âges ; mais, en réalité, le point de départ de la tradition hébraïque ne coïncide pas avec le commencement du *Manvantara*. Il ne faut pas oublier que les lois cycliques sont applicables à des degrés différents, pour des périodes qui n'ont pas la même étendue, et qui parfois empiètent les unes sur les autres, d'où des complications qui, au premier abord, peuvent sembler inextricables, et qu'il n'est effectivement possible de résoudre que par la considération de l'ordre de subordination hiérarchique des centres traditionnels correspondants.

4. Il ne semble pas qu'on ait jamais remarqué comme il convient l'impossibilité presque générale où se trouvent les historiens d'établir une chronologie certaine pour tout ce qui est antérieur au VI^e siècle avant l'ère chrétienne.

5. Cette expression est empruntée à la doctrine taoïste ; d'autre part, nous prenons ici le mot « intention » dans un sens qui est très exactement celui de l'arabe *niyah*, que l'on traduit habituellement ainsi, et ce sens est d'ailleurs conforme à l'étymologie latine (de *in-tendere*, tendre vers).

elle puisse les mettre en communication spirituelle effective avec le centre suprême ¹. Cette direction de l'intention a d'ailleurs, dans toutes les formes traditionnelles, sa représentation symbolique ; nous voulons parler de l'orientation rituelle : celle-ci, en effet, est proprement la direction vers un centre spirituel, qui, quel qu'il soit, est toujours une image du véritable « Centre du Monde » ². Mais, à mesure qu'on avance dans le *Kali-Yuga*, l'union avec ce centre, de plus en plus fermé et caché, devient plus difficile, en même temps que deviennent plus rares les centres secondaires qui le représentent extérieurement ³; et pourtant, quand finira cette période, la tradition devra être manifestée de nouveau dans son intégralité, puisque le commencement de chaque *Manvantara*, coïncidant avec la fin du précédent, implique nécessairement, pour l'humanité terrestre, le retour à l'« état primordial » ⁴.

En Europe, tout lien établi consciemment avec le centre par le moyen d'organisations régulières est actuellement rompu, et il en est ainsi depuis déjà plusieurs siècles ; d'ailleurs, cette rupture ne s'est pas accomplie d'un seul coup, mais en plusieurs phases successives ⁵. La première de ces phases remonte au début du XIV^e siècle ; ce que nous avons déjà dit ailleurs des Ordres de chevalerie peut faire comprendre qu'un de leurs rôles principaux était d'assurer une communication entre l'Orient et l'Occident, communication dont il est possible de saisir la véritable portée si l'on remarque que le centre dont nous parlons ici a toujours été décrit, au moins en ce qui concerne les temps « historiques », comme situé du côté de l'Orient. Cependant, après la destruction de l'Ordre du Temple, le Rosicrucianisme, ou ce à quoi l'on devait donner ce nom par la suite, continua à assurer la même liaison, quoique d'une façon plus dissimulée ⁶. La Renaissance et la Réforme marquèrent une nouvelle phase critique, et enfin, d'après ce que semble indiquer Saint-Yves, la rupture complète aurait coïncidé avec les traités de Westphalie qui, en 1648, terminèrent la guerre de Trente Ans. Or il est remarquable que plusieurs auteurs aient affirmé précisément que, peu après la guerre de Trente Ans, les vrais Rose-Croix ont quitté l'Europe pour se retirer en Asie ; et nous rappellerons, à ce propos, que les Adeptes rosicruciens étaient au nombre de douze, comme les membres du cercle le plus intérieur de l'*Agarththa*, et conformément à la constitution commune à tant de centres spirituels formés à l'image de ce centre suprême.

À partir de cette dernière époque, le dépôt de la connaissance initiatique effective n'est plus gardé réellement par aucune organisation occidentale ; aussi Swedenborg déclare-t-il que c'est désormais parmi les Sages du Thibet et de la Tartarie qu'il faut chercher la « Parole perdue » ; et, de son côté, Anne-Catherine Emmerich a la vision d'un lieu mystérieux qu'elle appelle la « Montagne des Prophètes », et qu'elle situe dans les mêmes régions. Ajoutons que c'est des informations fragmentaires que M^{me} Blavatsky put recueillir sur ce sujet, sans d'ailleurs en comprendre vraiment la signification, que naquit chez elle l'idée de la « Grande Loge Blanche », que nous pourrions appeler, non plus une

1. Ce que nous venons de dire permet d'interpréter dans un sens très précis ces paroles de l'Évangile : « Cherchez et vous trouverez ; demandez et vous recevrez ; frappez et il vous sera ouvert. » – On devra naturellement se reporter ici aux indications que nous avons déjà données à propos de l'« intention droite » et de la « bonne volonté » ; et on pourra sans peine compléter par là l'explication de cette formule : *Pax in terra hominibus bonae voluntatis*.

2. Dans l'Islam, cette orientation (*qiblah*) est comme la matérialisation, si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'intention (*niyah*). L'orientation des églises chrétiennes est un autre cas particulier qui se rapporte essentiellement à la même idée.

3. Il ne s'agit, bien entendu, que d'une extériorité relative, puisque ces centres secondaires sont eux-mêmes plus ou moins strictement fermés depuis le début du *Kali-Yuga*.

4. C'est la manifestation de la Jérusalem céleste, qui est, par rapport au cycle qui finit, la même chose que le Paradis terrestre par rapport au cycle qui commence, ainsi que nous l'avons expliqué dans *L'Ésotérisme de Dante*.

5. De même, à un autre point de vue plus étendu, il y a pour l'humanité des degrés dans l'éloignement du centre primordial, et c'est à ces degrés que correspond la distinction des différents *Yugas*.

6. Sur ce point encore, nous sommes obligés de renvoyer à notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, où nous avons donné toutes les indications permettant de justifier cette assertion.

image, mais tout simplement une caricature ou une parodie imaginaire de l'*Agartha* ¹.

1. Ceux qui comprendront les considérations que nous exposons ici verront par là même pourquoi il nous est impossible de prendre au sérieux les multiples organisations pseudo-initiatiques qui ont vu le jour dans l'Occident contemporain : il n'en est aucune qui, soumise à un examen quelque peu rigoureux, puisse fournir la moindre preuve de « régularité ».

L'« Omphalos » et les bétyles

D'après ce que rapporte M. Ossendowski, le « Roi du Monde » apparut jadis plusieurs fois, dans l'Inde et au Siam, « bénissant le peuple avec une pomme d'or surmontée d'un agneau » ; et ce détail prend toute son importance lorsqu'on le rapproche de ce que Saint-Yves dit du « Cycle de l'Agneau et du Bélier »¹. D'un autre côté, et ceci est encore plus remarquable, il existe dans la symbolique chrétienne d'innombrables représentations de l'Agneau sur une montagne d'où descendent quatre fleuves, qui sont évidemment identiques aux quatre fleuves du Paradis terrestre². Or nous avons dit que l'*Agarttha*, antérieurement au début du *Kali-Yuga*, portait un autre nom, et ce nom était celui de *Paradêsha*, qui, en sanscrit, signifie « contrée suprême », ce qui s'applique bien au centre spirituel par excellence, désigné aussi comme le « Cœur du Monde » ; c'est de ce mot que les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis*. Tel est le sens originel de ce dernier mot, et ceci doit achever de faire comprendre pourquoi nous disions précédemment que ce dont il s'agit est toujours, sous une forme ou sous une autre, la même chose que le *Pardes* de la Kabbale hébraïque.

D'autre part, en se reportant à ce que nous avons expliqué sur le symbolisme du « Pôle », il est facile de voir aussi que la montagne du Paradis terrestre est identique à la « montagne polaire » dont il est question, sous des noms divers, dans presque toutes les traditions : nous avons déjà mentionné le *Mêru* des Hindous et l'*Alborj* des Perses, ainsi que le *Montsalvat* de la légende occidentale du *Graal* ; nous citerons aussi la montagne de *Qâf* des Arabes³, et même l'*Olympe* des Grecs, qui, à bien des égards, a la même signification. Il s'agit toujours d'une région qui, comme le Paradis terrestre, est devenue inaccessible à l'humanité ordinaire, et qui est située hors de l'atteinte de tous les cataclysmes qui bouleversent le monde humain à la fin de certaines périodes cycliques. Cette région est véritablement la « contrée suprême » ; du reste, d'après certains textes védiques et avestiques, sa situation aurait été primitivement polaire, même au sens littéral de ce mot ; et, quoi qu'il en puisse être de sa localisation à travers les différentes phases de l'histoire de l'humanité terrestre, elle demeure toujours polaire au sens symbolique, puisqu'elle représente essentiellement l'axe fixe autour duquel s'accomplit la révolution de toutes choses.

La montagne figure naturellement le « Centre du Monde » avant le *Kali-Yuga*, c'est-à-dire alors qu'il existait en quelque sorte ouvertement et n'était pas encore souterrain ; elle correspond donc à ce qu'on pourrait appeler sa situation normale, en dehors de la période obscure dont les conditions spéciales impliquent une sorte de renversement de l'ordre établi. Il faut d'ailleurs ajouter que, à part ces considérations se référant aux lois cycliques, les symboles de la montagne et de la caverne ont l'un et l'autre leur raison d'être, et qu'il y a entre eux un véritable complémentarisme⁴ ; en outre, la caverne peut être envisagée comme située à l'intérieur de la montagne elle-même, ou immédiatement au-dessous de celle-ci.

Il y a encore d'autres symboles qui, dans les traditions antiques, représentent le « Centre du Monde » ; un des plus remarquables est peut-être celui de l'*Omphalos*, que l'on retrouve également

1. Nous rappellerons ici l'allusion que nous avons déjà faite ailleurs au rapport qui existe entre l'*Agni* védique et le symbole de l'Agneau (*L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957 pp. 69-70 ; *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 43) ; le bélier représente, dans l'Inde, le véhicule d'*Agni*. – D'autre part, M. Ossendowski indique à plusieurs reprises que le culte de *Râma* existe toujours en Mongolie ; il y a donc là autre chose que du Bouddhisme, contrairement à ce que prétendent la plupart des orientalistes. On nous a communiqué d'un autre côté, sur les souvenirs du « Cycle de Ram » qui subsisteraient encore actuellement au Cambodge, des renseignements qui nous ont paru si extraordinaires que nous avons préféré ne pas en faire état ; nous ne mentionnons donc ce fait que pour mémoire.

2. Signalons aussi les représentations de l'Agneau sur le livre scellé de sept sceaux dont il est parlé dans l'*Apocalypse* ; le Lamaïsme tibétain possède également sept sceaux mystérieux, et nous ne pensons pas que ce rapprochement soit purement accidentel.

3. Il est dit de la montagne de *Qâf* qu'on ne peut l'atteindre « ni par terre ni par mer » (*là bil-barr wa lâ bil-bahr* ; cf. ce qui a été dit plus haut de *Montsalvat*), et elle a parmi ses autres désignations celle de « Montagne des Saints » (*Jabal el-Awliyâ*), qui est à rapprocher de la « Montagne des Prophètes » d'Anne-Catherine Emmerich.

4. Ce complémentarisme est celui des deux triangles, disposés en sens inverse l'un de l'autre, qui forment le « sceau de Salomon » ; il est aussi comparable à celui de la lance et de la coupe, dont nous avons parlé plus haut, et de beaucoup d'autres symboles équivalents à ceux-là.

chez presque tous les peuples ¹. Le mot grec *omphalos* signifie « ombilic », mais il désigne aussi, d'une façon générale, tout ce qui est centre, et plus spécialement le moyeu d'une roue ; en sanscrit, le mot *nābhi* a pareillement ces différentes acceptions, et il en est de même, dans les langues celtiques et germaniques, des dérivés de la même racine, qui s'y trouve sous les formes *nab* et *nav* ². D'autre part, en gallois, le mot *nav* ou *naf*, qui est évidemment identique à ces derniers, a le sens de « chef » et s'applique même à Dieu ; c'est donc l'idée du Principe central qui est ici exprimée ³. Le sens de « moyeu » a d'ailleurs, à cet égard, une importance toute particulière, parce que la roue est partout un symbole du Monde accomplissant sa rotation autour d'un point fixe, symbole qui doit donc être rapproché de celui du *swastika* ; mais, dans celui-ci, la circonférence qui représente la manifestation n'est pas tracée, de sorte que c'est le centre lui-même qui est désigné directement : le *swastika* n'est pas une figure du Monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du Monde.

Le symbole de l'*Omphalos* pouvait être placé en un lieu qui était simplement le centre d'une région déterminée, centre spirituel, d'ailleurs, bien plutôt que centre géographique, quoique les deux aient pu coïncider en certains cas ; mais, s'il en était ainsi, c'est que ce point était véritablement, pour le peuple habitant la région considérée, l'image visible du « Centre du Monde », de même que la tradition propre à ce peuple n'était qu'une adaptation de la tradition primordiale sous la forme qui convenait le mieux à sa mentalité et à ses conditions d'existence. On connaît surtout, d'ordinaire, l'*Omphalos* du temple de Delphes ; ce temple était bien réellement le centre spirituel de la Grèce antique ⁴, et, sans insister sur toutes les raisons qui pourraient justifier cette assertion, nous ferons seulement remarquer que c'est là que s'assemblait, deux fois par an, le conseil des Amphictyons, composé des représentants de tous les peuples helléniques, et qui formait d'ailleurs le seul lien effectif entre ces peuples, lien dont la force résidait précisément dans son caractère essentiellement traditionnel.

La représentation matérielle de l'*Omphalos* était généralement une pierre sacrée, ce qu'on appelle souvent un « bétyle » ; et ce dernier mot semble n'être pas autre chose que l'hébreu *Beith-El*, « maison de Dieu », le nom même que Jacob donna au lieu où le Seigneur s'était manifesté à lui dans un songe : « Et Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : Sûrement le Seigneur est en ce lieu, et je ne le savais pas. Et il fut effrayé et dit : Que ce lieu est redoutable ! C'est la maison de Dieu et la porte des Cieux. Et Jacob se leva tôt le matin, et il prit la pierre dont il avait fait son chevet, la dressa comme un pilier, et versa de l'huile sur son sommet (pour la consacrer). Et il donna à ce lieu le nom de *Beith-El* ; mais le premier nom de cette ville était *Luz*. » ⁵ Nous avons expliqué plus haut la signification de ce mot *Luz* ; d'autre part il est dit aussi que *Beith-El*, « maison de Dieu » devint par la suite *Beith-Lehem*, « maison du pain », la ville où naquit le Christ ⁶ ; la relation symbolique qui existe

1. W.-H. Roscher, dans un ouvrage intitulé *Omphalos*, paru en 1913, a rassemblé une quantité considérable de documents établissant ce fait pour les peuples les plus divers ; mais il a le tort de prétendre que ce symbole est lié à l'idée que se faisaient ces peuples de la forme de la terre, parce qu'il s' imagine qu'il s'agit de la croyance à un centre de la surface terrestre, au sens le plus grossièrement littéral ; cette opinion implique une méconnaissance complète de la signification profonde du symbolisme. — Nous utiliserons dans ce qui suit un certain nombre de renseignements contenus dans une étude de M. J. Loth sur *L'Omphalos chez les Celtes*, parue dans la *Revue des Études anciennes* (juillet-septembre 1915).

2. En allemand, *nabe*, moyeu, et *nabel*, ombilic ; de même, en anglais, *nave* et *navel*, ce dernier mot ayant aussi le sens général de centre ou de milieu. — Le grec *omphalos* et le latin *umbilicus* proviennent d'ailleurs d'une simple modification de la même racine.

3. *Agni*, dans le *Rig-Vêda*, est appelé « nombril de la Terre », ce qui se rattache encore à la même idée ; le *swastika* est souvent, comme nous l'avons déjà dit, un symbole d'*Agni*.

4. Il y avait en Grèce d'autres centres spirituels, mais plus particulièrement réservés à l'initiation aux Mystères, comme Éleusis et Samothrace, tandis que Delphes avait un rôle social concernant directement tout l'ensemble de la collectivité hellénique.

5. *Genèse*, XXVIII, 16-19.

6. On remarquera d'ailleurs la similitude phonétique de *Beith-Lehem* avec la forme *Beith-Elohim*, qui figure aussi dans le texte de la *Genèse*.

entre la pierre et le pain serait d'ailleurs très digne d'attention ¹. Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que le nom de *Beith-El* ne s'applique pas seulement au lieu, mais à la pierre elle-même : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu. » ² C'est donc cette pierre qui doit être proprement l'« habitacle divin » (*mishkan*), suivant la désignation qui sera donnée plus tard au Tabernacle, c'est-à-dire le siège de la *Shekinah* ; tout ceci se rattache naturellement à la question des « influences spirituelles » (*berakoth*), et, quand on parle du « culte des pierres », qui fut commun à tant de peuples anciens, il faut bien comprendre que ce culte ne s'adressait pas aux pierres, mais à la Divinité dont elles étaient la résidence.

La pierre représentant l'*Omphalos* pouvait avoir la forme d'un pilier, comme la pierre de Jacob ; il est très probable que, chez les peuples celtiques, certains menhirs avaient cette signification ; et les oracles étaient rendus auprès de ces pierres, comme à Delphes, ce qui s'explique aisément, dès lors qu'elles étaient considérées comme la demeure de la Divinité ; la « maison de Dieu », d'ailleurs, s'identifie tout naturellement au « Centre du Monde ». L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la pierre noire de Cybèle, ou ovoïde ; le cône rappelait la montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde » ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole fort important, celui de l'« Œuf du Monde » ³. Il faut encore ajouter que, si l'*Omphalos* était représenté le plus habituellement par une pierre, il a pu l'être aussi parfois par un tertre, une sorte de tumulus, qui est encore une image de la montagne sacrée ; ainsi, en Chine, au centre de chaque royaume ou État féodal, on élevait autrefois un tertre en forme de pyramide quadrangulaire, formé de la terre des « cinq régions » : les quatre faces correspondaient aux quatre points cardinaux, et le sommet au centre lui-même ⁴. Chose singulière, nous allons retrouver ces « cinq régions » en Irlande, où la « pierre debout du chef » était, d'une façon semblable, élevée au centre de chaque domaine ⁵.

C'est l'Irlande, en effet, qui, parmi les pays celtiques, fournit le plus grand nombre de données relatives à l'*Omphalos* ; elle était autrefois divisée en cinq royaumes, dont l'un portait le nom de *Mide* (resté sous la forme anglicisée *Meath*), qui est l'ancien mot celtique *medion*, « milieu », identique au latin *medius*.⁶ Ce royaume de *Mide*, qui avait été formé de portions prélevées sur les territoires des quatre autres, était devenu l'apanage propre du roi suprême d'Irlande, auquel les autres rois étaient subordonnés ⁷. À Ushnagh, qui représente assez exactement le centre du pays, était dressée une pierre gigantesque appelée « nombril de la Terre », et désignée aussi sous le nom de « pierre

1. « Et le tentateur, s'approchant, dit à Jésus : Si tu es le fils de Dieu, commande que ces pierres deviennent des pains » (*St Matthieu*, IV, 3 ; cf. *St Luc*, IV, 3). Ces paroles ont un sens mystérieux, en rapport avec ce que nous indiquons ici : le Christ devait bien accomplir une semblable transformation, mais spirituellement, et non matériellement comme le demandait le tentateur ; or l'ordre spirituel est analogue à l'ordre matériel, mais en sens inverse, et la marque du démon est de prendre toutes choses à rebours. C'est le Christ lui-même qui, comme manifestation du Verbe, est « le pain vivant descendu du Ciel », d'où la réponse : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » ; c'est ce pain qui devait, dans la « Nouvelle Alliance », être substitué à la pierre comme « maison de Dieu » ; et, ajouterons-nous encore, c'est pourquoi les oracles ont cessé. À propos de ce pain qui s'identifie à la « chair » du Verbe manifesté, il peut être intéressant de signaler encore que le mot arabe *lahm*, qui est le même que l'hébreu *lehem*, a précisément la signification de « chair » au lieu de celle de « pain ».

2. *Genèse*, XXVIII, 22.

3. Parfois, et en particulier sur certains *omphaloi* grecs, la pierre était entourée d'un serpent ; on voit aussi ce serpent enroulé à la base ou au sommet des bornes chaldéennes, qui doivent être considérées comme de véritables « bétyles ». D'ailleurs, le symbole de la pierre, comme celui de l'arbre (autre figure de l'« Axe du Monde »), est, d'une façon générale, en étroite connexion avec celui du serpent ; et il en est de même de celui de l'œuf, notamment chez les Celtes et les Égyptiens. — Un exemple remarquable de figuration de l'*Omphalos* est le « bétyle » de Kermaria, dont la forme générale est celle d'un cône irrégulier, arrondi au sommet, et dont une des faces porte le signe du *swastika*. M. J. Loth, dans l'étude que nous avons citée plus haut, a donné des photographies de ce « bétyle », ainsi que de quelques autres pierres du même genre.

4. Le nombre 5 a, dans la tradition chinoise, une importance symbolique toute particulière.

5. *Brehon Laws*, citées par J. Loth.

6. On remarquera que la Chine est aussi désignée sous le nom d'« Empire du Milieu ».

7. La capitale du royaume de *Mide* était *Tara* ; or, en sanscrit, le mot *Târâ* signifie « étoile » et désigne plus particulièrement l'étoile polaire.

des portions » (*ail-na-meeran*), parce qu'elle marquait l'endroit où convergeaient, à l'intérieur du royaume de *Mide*, les lignes séparatives des quatre royaumes primitifs. Il s'y tenait annuellement, le premier mai, une assemblée générale tout à fait comparable à la réunion annuelle des Druides dans le « lieu consacré central » (*medio-lanon* ou *medio-nemeton*) de la Gaule, au pays des Carnutes ; et le rapprochement avec l'assemblée des Amphictyons à Delphes s'impose également.

Cette division de l'Irlande en quatre royaumes, plus la région centrale qui était la résidence du chef suprême, se rattache à des traditions extrêmement anciennes. En effet, l'Irlande fut, pour cette raison, appelée l'« île des quatre Maîtres »¹, mais cette dénomination, de même d'ailleurs que celle d'« île verte » (*Erin*), s'appliquait antérieurement à une autre terre beaucoup plus septentrionale, aujourd'hui inconnue, disparue peut-être, *Ogygie* ou plutôt *Thulé*, qui fut un des principaux centres spirituels, sinon même le centre suprême d'une certaine période. Le souvenir de cette « île des quatre Maîtres » se retrouve jusque dans la tradition chinoise, ce qui semble n'avoir jamais été remarqué ; voici un texte taoïste qui en fait foi : « L'empereur Yao se donna beaucoup de peine, et s'imagina avoir régné idéalement bien. Après qu'il eut visité les quatre Maîtres, dans la lointaine île de *Kou-chee* (habitée par des « hommes véritables », *tchenn-jen*, c'est-à-dire des hommes réintégrés dans l'« état primordial »), il reconnut qu'il avait tout gâté. L'idéal, c'est l'indifférence (ou plutôt le détachement, dans l'activité « non agissante ») du sur-homme², qui laisse tourner la roue cosmique. »³ D'autre part, les « quatre Maîtres » s'identifient aux quatre *Mahârâjas* ou « grands rois » qui, suivant les traditions de l'Inde et du Thibet, président aux quatre points cardinaux⁴ ; ils correspondent en même temps aux éléments : le Maître suprême, le cinquième, qui réside au centre, sur la montagne sacrée, représente alors l'Éther (*Âkâsha*), la « quintessence » (*quinta essentia*) des hermétistes, l'élément primordial dont procèdent les quatre autres⁵ ; et des traditions analogues se trouvent aussi dans l'Amérique centrale.

1. Le nom de saint Patrice, qu'on ne connaît d'ordinaire que sous sa forme latinisée, était originairement *Cothraige*, qui signifie « le serviteur des quatre ».

2. L'« homme véritable », étant placé au centre, ne participe plus au mouvement des choses, mais, en réalité, il dirige ce mouvement par sa seule présence, parce qu'en lui se reflète l'« Activité du Ciel ».

3. *Tchoang-tseu*, ch. I^{er} ; traduction du P. L. Wiegner, p. 213. – L'empereur Yao régnait, dit-on, en l'an 2356 avant l'ère chrétienne.

4. On pourrait aussi faire ici un rapprochement avec les quatre *Awtâd* de l'ésotérisme islamique.

5. Dans les figures cruciales, telles que le *swastika*, cet élément primordial est également représenté par le point central, qui est le Pôle ; les quatre autres éléments, aussi bien que les quatre points cardinaux, correspondent aux quatre branches de la croix, symbolisant d'ailleurs le quaternaire dans toutes ses applications.

Noms et représentations symboliques des centres spirituels

Nous pourrions citer encore, en ce qui concerne la « contrée suprême », bien d'autres traditions concordantes ; il est notamment, pour la désigner, un autre nom, probablement plus ancien encore que celui de *Paradêsha* : ce nom est celui de *Tula*, dont les Grecs firent *Thulé* ; et, comme nous venons de le voir, cette *Thulé* était vraisemblablement identique à la primitive « île des quatre Maîtres ». Il faut observer, d'ailleurs, que le même nom de *Tula* a été donné à des régions très diverses, puisque, aujourd'hui encore, on le retrouve aussi bien en Russie que dans l'Amérique centrale ; sans doute doit-on penser que chacune de ces régions fut, à une époque plus ou moins lointaine, le siège d'un pouvoir spirituel qui était comme une émanation de celui de la *Tula* primordiale. On sait que la *Tula* mexicaine doit son origine aux Toltèques ; ceux-ci, dit-on, venaient d'*Aztlan*, « la terre au milieu des eaux », qui, évidemment, n'est autre que l'Atlantide, et ils avaient apporté ce nom de *Tula* de leur pays d'origine ; le centre auquel ils le donnèrent dut probablement remplacer, dans une certaine mesure, celui du continent disparu ¹. Mais, d'autre part, il faut distinguer la *Tula* atlante de la *Tula* hyperboréenne, et c'est cette dernière qui, en réalité, représente le centre premier et suprême pour l'ensemble du *Manvantara* actuel ; c'est elle qui fut l'« île sacrée » par excellence, et, ainsi que nous le disions plus haut, sa situation était littéralement polaire à l'origine. Toutes les autres « îles sacrées », qui sont désignées partout par des noms de signification identique, ne furent que des images de celle-là ; et ceci s'applique même au centre spirituel de la tradition atlante, qui ne régit qu'un cycle historique secondaire, subordonné au *Manvantara* ².

Le mot *Tulâ*, en sanscrit, signifie « balance », et il désigne en particulier le signe zodiacal de ce nom ; mais, d'après une tradition chinoise, la Balance céleste a été primitivement la Grande Ourse ³. Cette remarque est de la plus grande importance, car le symbolisme qui se rattache à la Grande Ourse est naturellement lié de la façon la plus étroite à celui du Pôle ⁴ ; nous ne pouvons nous étendre ici sur cette question, qui demanderait à être traitée dans une étude particulière ⁵. Il y aurait lieu d'examiner aussi le rapport qui peut exister entre la Balance polaire et la Balance zodiacale ; celle-ci est d'ailleurs regardée comme le « signe du Jugement », et ce que nous avons dit précédemment de la balance comme attribut de la Justice, à propos de *Melki-Tsedeq*, peut faire comprendre que son nom ait été la désignation du centre spirituel suprême.

Tula est encore appelée l'« île blanche », et nous avons dit que cette couleur est celle qui représente l'autorité spirituelle ; dans les traditions américaines, *Aztlan* a pour symbole une montagne blanche, mais cette figuration s'appliquait tout d'abord à la *Tula* hyperboréenne et à la « montagne polaire ». Dans l'Inde, l'« île blanche » (*Shwêta-dwîpa*), qu'on place généralement dans les régions lointaines du Nord ⁶, est regardée comme le « séjour des Bienheureux », ce qui l'identifie clairement à la « Terre

1. Le signe idéographique d'*Aztlan* ou de *Tula* était le héron blanc ; le héron et la cigogne jouent en Occident le même rôle que l'ibis en Orient, et ces trois oiseaux figurent parmi les emblèmes du Christ ; l'ibis était, chez les Égyptiens, un des symboles de *Thoth*, c'est-à-dire de la Sagesse.

2. Une grande difficulté, pour déterminer d'une façon précise le point de jonction de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, provient de certaines substitutions de noms qui peuvent donner lieu à de multiples confusions ; mais la question, malgré tout, n'est peut-être pas entièrement insoluble.

3. La Grande Ourse aurait même été appelée « Balance de jade », le jade étant un symbole de perfection. Chez d'autres peuples, la Grande Ourse et la Petite Ourse ont été assimilées aux deux plateaux d'une balance. – Cette balance symbolique n'est pas sans rapport avec celle dont il est question dans le *Siphra di-Tseniutha* (le « Livre du Mystère », section du *Zohar*) : celle-ci est « suspendue dans un lieu qui n'est pas », c'est-à-dire dans le « non-manifesté », que le point polaire représente pour notre monde ; on peut d'ailleurs dire que c'est sur le Pôle que repose effectivement l'équilibre de ce monde.

4. La Grande Ourse est, dans l'Inde, le *sapta-riksha*, c'est-à-dire la demeure symbolique des sept *Rishis* ; ceci est naturellement conforme à la tradition hyperboréenne, tandis que, dans la tradition atlante, la Grande Ourse est remplacée dans ce rôle par les Pléiades, qui sont également formées de sept étoiles ; on sait d'ailleurs que, pour les Grecs, les Pléiades étaient filles d'*Atlas* et, comme telles, appelées aussi *Atlantides*.

5. Il est curieux de noter aussi, en connexion avec ce que nous avons dit plus haut de l'assimilation phonétique entre *Mêru* et *mêros*, que, chez les anciens Égyptiens, la Grande Ourse était appelée la constellation de la Cuisse.

6. Le *Shwêta-dwîpa* est une des dix-huit subdivisions du *Jambu-dwîpa*.

des Vivants »¹. Il y a cependant une exception apparente : les traditions celtiques parlent surtout de l'« île verte » comme étant l'« île des Saints » ou « île des Bienheureux »²; mais au centre de cette île s'élève la « montagne blanche », qui n'est, dit-on, submergée par aucun déluge³, et dont le sommet est lui-même de couleur pourpre⁴. Cette « montagne du Soleil », ainsi qu'elle est appelée également, est la même chose que le *Mêru* : celui-ci, qui est aussi la « montagne blanche », est entouré d'une ceinture verte par le fait qu'il est situé au milieu de la mer⁵, et à son sommet brille le triangle de lumière.

A la désignation de centres spirituels comme l'« île blanche » (désignation qui, nous le rappelons encore, a pu s'appliquer comme les autres à des centres secondaires, et non pas uniquement au centre suprême auquel elle convenait en premier lieu), il faut rattacher les noms de lieux, contrées ou villes, qui expriment pareillement l'idée de blancheur. Il en existe un assez grand nombre, d'Albion à l'Albanie en passant par Albe la Longue, la cité mère de Rome, et les autres cités antiques qui ont pu porter le même nom⁶; chez les Grecs, le nom de la ville d'Argos a la même signification⁷; et la raison de ces faits apparaîtra plus nettement par ce que nous dirons un peu plus loin.

1. Ceci rappelle également les « Iles Fortunées » de l'antiquité occidentale ; mais ces îles étaient situées à l'Ouest (le « jardin des Hespérides » : *hesper* en grec, *vesper* en latin, sont le soir, c'est-à-dire l'Occident), ce qui indique une tradition d'origine atlante, et ce qui peut aussi, d'autre part, faire penser au « Ciel Occidental » de la tradition thibétaine.

2. Le nom d'« île des Saints » a été appliqué ultérieurement à l'Irlande, comme celui d'« île verte », et même à l'Angleterre. – Signalons également le nom de l'île d'*Héligoland*, qui a la même signification.

3. Nous avons déjà signalé les traditions similaires concernant le Paradis terrestre. – Dans l'ésotérisme islamique, l'« île verte » (*el-jezirah el-kkadrak*) et la « montagne blanche » (*el-jabal el-abiod*) sont bien connues aussi, quoiqu'on en parle fort peu à l'extérieur.

4. On retrouve ici les trois couleurs hermétiques : vert, blanc, rouge, dont nous avons parlé dans l'*Ésotérisme de Dante*.

5. Il est parfois question, d'autre part, d'une ceinture aux couleurs de l'arc-en-ciel, qui peut être rapprochée de l'écharpe d'*Iris* ; Saint-Yves y fait allusion dans sa *Mission de l'Inde*, et la même chose se trouve dans les visions d'Anne-Catherine Emmerich. – On se reportera à ce que nous avons dit précédemment sur le symbolisme de l'arc-en-ciel, ainsi que sur les sept *dwipas*.

6. Le latin *albus*, « blanc », est d'ailleurs à rapprocher de l'hébreu *laban*, qui a le même sens, et dont le féminin *Lebanah* sert à désigner la Lune ; en latin, *Luna* peut signifier à la fois « blanche » et « lumineuse », les deux idées étant d'ailleurs connexes.

7. Il n'y a, entre l'adjectif *argos*, « blanc », et le nom de la ville, qu'une simple différence d'accentuation ; le nom de la ville est neutre, et ce même nom au masculin est celui d'Argus. On peut encore penser ici au navire *Argo* (qu'on dit d'ailleurs avoir été construit par Argus, et dont le mât était fait d'un chêne de la forêt de Dodone) ; dans ce dernier cas, le mot peut également signifier « rapide », la rapidité étant regardée comme un attribut de la lumière (et spécialement de l'éclair), mais le premier sens est « blancheur », et par suite « luminosité ». – Du même mot dérive encore le nom de l'argent, qui est le métal blanc et qui correspond astrologiquement à la Lune ; le latin *argentum* et le grec *arguros* ont visiblement une racine identique.

Il y a encore une remarque à faire sur la représentation du centre spirituel comme une île, qui renferme d'ailleurs la « montagne sacrée », car, en même temps qu'une telle localisation a pu exister effectivement (quoique toutes les « Terres Saintes » ne soient pas des îles), elle doit avoir aussi une signification symbolique. Les faits historiques eux-mêmes, et surtout ceux de l'histoire sacrée, traduisent en effet à leur façon des vérités d'ordre supérieur, en raison de la loi de correspondance qui est le fondement même du symbolisme, et qui unit tous les mondes dans l'harmonie totale et universelle. L'idée qu'évoque la représentation dont il s'agit est essentiellement celle de « stabilité », que nous avons précisément indiquée comme caractéristique du Pôle : l'île demeure immuable au milieu de l'agitation incessante des flots, agitation qui est une image de celle du monde extérieur ; et il faut avoir traversé la « mer des passions » pour parvenir au « Mont du Salut », au « Sanctuaire de la Paix »¹.

1. « Le *Yogi*, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et possède le « Soi » dans sa plénitude », dit Shankarâchârya (*Atmâ-Bodha*). Les passions sont prises ici pour désigner toutes les modifications contingentes et transitoires qui constituent le « courant des formes » : c'est le domaine des « eaux inférieures », suivant le symbolisme commun à toutes les traditions. C'est pourquoi la conquête de la « Grande Paix » est souvent représentée sous la figure d'une navigation (et c'est une des raisons pour lesquelles la barque, dans le symbolisme catholique, représente l'Église) ; elle l'est aussi parfois sous celle d'une guerre, et la *Bhagavad-Gîtâ* peut être interprétée en ce sens, de même qu'on pourrait développer à ce point de vue la théorie de la « guerre sainte » (*jihâd*) suivant la doctrine islamique. – Ajoutons que la « marche sur les eaux » symbolise la domination du monde des formes et du changement : *Vishnu* est appelé *Nârâyana*, « Celui qui marche sur les eaux » ; un rapprochement s'impose avec l'Évangile, où l'on voit précisément le Christ marcher sur les eaux.

Localisation des centres spirituels

Dans ce qui précède, nous avons à peu près entièrement laissé de côté la question de la localisation effective de la « contrée suprême », question très complexe, et d'ailleurs tout à fait secondaire au point de vue où nous avons voulu nous placer. Il semble qu'il y ait lieu d'envisager plusieurs localisations successives, correspondant à différents cycles, subdivisions d'un autre cycle plus étendu qui est le *Manvantara* ; si d'ailleurs on considérait l'ensemble de celui-ci en se mettant en quelque sorte en dehors du temps, il y aurait un ordre hiérarchique à observer entre ces localisations, correspondant à la constitution de formes traditionnelles qui ne sont en somme que des adaptations de la tradition principale et primordiale qui domine tout le *Manvantara*. D'autre part, nous rappellerons encore une fois qu'il peut aussi y avoir simultanément, outre le centre principal, plusieurs autres centres qui s'y rattachent et qui en sont comme autant d'images, ce qui est une source de confusions assez faciles à commettre, d'autant plus que ces centres secondaires, étant plus extérieurs, sont par là même plus apparents que le centre suprême ¹.

Sur ce dernier point, nous avons déjà noté en particulier la similitude de Lhassa, centre du Lamaïsme, avec l'*Agarttha* ; nous ajouterons maintenant que, même en Occident, on connaît encore au moins deux villes dont la disposition topographique elle-même présente des particularités qui, à l'origine, ont eu une semblable raison d'être : Rome et Jérusalem (et nous avons vu plus haut que cette dernière était effectivement une image visible de la mystérieuse *Salem* de *Melki-Tsedeq*). Il y avait en effet, dans l'antiquité, ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, ce qu'on pourrait appeler une géographie sacrée, ou sacerdotale, et la position des cités et des temples n'était pas arbitraire, mais déterminée d'après des lois très précises ²; on peut pressentir par là les liens qui unissaient l'« art sacerdotal » et l'« art royal » à l'art des constructeurs ³, ainsi que les raisons pour lesquelles les anciennes corporations étaient en possession d'une véritable tradition initiatique ⁴. D'ailleurs, entre la fondation d'une ville et la constitution d'une doctrine (ou d'une nouvelle forme traditionnelle, par adaptation à des conditions définies de temps et de lieu), il y avait un rapport tel que la première était souvent prise pour symboliser la seconde ⁵. Naturellement, on devait recourir à des précautions toutes spéciales lorsqu'il s'agissait de fixer l'emplacement d'une cité qui était destinée à devenir, sous un rapport ou sous un autre, la métropole de toute une partie du monde ; et les noms des villes, aussi bien que ce qu'on rapporte des circonstances de leur fondation, mériteraient d'être examinés soigneusement à ce point de vue ⁶.

Sans nous étendre sur ces considérations qui ne se rapportent qu'indirectement à notre sujet, nous dirons encore qu'un centre du genre de ceux dont nous venons de parler existait en Crète à l'époque

1. Suivant l'expression que Saint-Yves emprunte au symbolisme du Tarot, le centre suprême est parmi les autres centres comme « le zéro fermé des vingt-deux arcanes ».

2. Le *Timée* de Platon paraît contenir, sous une forme voilée, certaines allusions à la science dont il s'agit.

3. On se rappellera ici ce que nous avons dit du titre de *Pontifex* ; d'autre part, l'expression d'« art royal » a été conservée par la Maçonnerie moderne.

4. Chez les Romains, *Janus* était à la fois le dieu de l'initiation aux Mystères et celui des corporations d'artisans (*Collegia fabrorum*) ; il y a dans cette double attribution un fait particulièrement significatif.

5. Nous citerons comme exemple le symbole d'Amphion bâtissant les murs de Thèbes par les sons de sa lyre ; on verra tout à l'heure ce qu'indique le nom de cette ville de Thèbes. On sait quelle importance avait la lyre dans l'Orphisme et le Pythagorisme ; il est à noter que, dans la tradition chinoise, il est souvent question d'instruments de musique qui jouent un rôle similaire, et il est évident que ce qui en est dit doit aussi être entendu symboliquement.

6. En ce qui concerne les noms, on aura pu trouver quelques exemples dans ce qui précède, notamment pour ceux qui se rattachent à l'idée de blancheur, et nous allons encore en indiquer quelques autres. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur les objets sacrés auxquels étaient liées, dans certains cas, la puissance et la conservation même de la cité : tel était le légendaire *Palladium* de Troie ; tels étaient aussi, à Rome, les boucliers des Saliens (que l'on disait avoir été taillés dans un aérolithe au temps de *Numa* ; le Collège des Saliens se composait de douze membres) ; ces objets étaient des supports d'« influences spirituelles », comme l'Arche d'Alliance chez les Hébreux.

préhellénique ¹, et qu'il semble que l'Égypte en ait compté plusieurs, probablement fondés à des époques successives, comme Memphis et Thèbes ². Le nom de cette dernière ville, qui fut aussi celui d'une cité grecque, doit retenir plus particulièrement notre attention, comme désignation de centres spirituels, en raison de son identité manifeste avec celui de la *Thebah* hébraïque, c'est-à-dire de l'Arche du déluge. Celle-ci est encore une représentation du centre suprême, considéré spécialement en tant qu'il assure la conservation de la tradition, à l'état d'enveloppement en quelque sorte ³, dans la période transitoire qui est comme l'intervalle de deux cycles et qui est marquée par un cataclysme cosmique détruisant l'état antérieur du monde pour faire place à un état nouveau ⁴. Le rôle du *Noah* biblique ⁵ est semblable à celui que joue dans la tradition hindoue *Satyavrata*, qui devient ensuite, sous le nom de *Vaivaswata*, le *Manu* actuel ; mais il est à remarquer que, tandis que cette dernière tradition se rapporte ainsi au début du présent *Manvantara*, le déluge biblique marque seulement le début d'un autre cycle plus restreint, compris à l'intérieur de ce même *Manvantara* ⁶: il ne s'agit pas du même événement, mais seulement de deux événements analogues entre eux ⁷.

Ce qui est encore très digne d'être noté ici, c'est le rapport qui existe entre le symbolisme de l'Arche et celui de l'arc-en-ciel, rapport qui est suggéré, dans le texte biblique, par l'apparition de ce dernier après le déluge, comme signe d'alliance entre Dieu et les créatures terrestres ⁸. L'Arche, pendant le cataclysme, flotte sur l'Océan des eaux inférieures ; l'arc-en-ciel, au moment qui marque le rétablissement de l'ordre et la rénovation de toutes choses, paraît « dans la nuée », c'est-à-dire dans la région des eaux supérieures. Il s'agit donc d'une relation d'analogie au sens le plus strict de ce mot, c'est-à-dire que les deux figures sont inverses et complémentaires l'une de l'autre : la convexité de l'Arche est tournée vers le bas, celle de l'arc-en-ciel vers le haut, et leur réunion forme une figure circulaire ou cyclique complète, dont ils sont comme les deux moitiés ⁹. Cette figure était en effet

1. Le nom de *Minos* est par lui-même une indication suffisante à cet égard, comme celui de *Ménès* en ce qui concerne l'Égypte ; nous renverrons aussi, pour Rome, à ce que nous avons dit du nom de *Numa*, et nous rappellerons la signification de celui de *Shlomo* pour Jérusalem. – À propos de la Crète, signalons en passant l'usage du *Labyrinthe*, comme symbole caractéristique, par les constructeurs du moyen âge ; le plus curieux est que le parcours du Labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises était considéré comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir.

2. On a vu aussi que Delphes avait joué ce rôle pour la Grèce ; son nom évoque celui du dauphin, dont le symbolisme est très important. – Un autre nom remarquable est celui de Babylone : *Bab-Ilu* signifie « porte du Ciel », ce qui est une des qualifications appliquées par Jacob à *Luz* ; d'ailleurs, il peut avoir aussi le sens de « maison de Dieu », comme *Beith-El* ; mais il devient synonyme de « confusion » (*Babel*) quand la tradition est perdue : c'est alors le renversement du symbole, la *Janua Inferni* prenant la place de la *Janua Cœli*.

3. Cet état est assimilable à celui que représente pour le début d'un cycle l'« Œuf du Monde », contenant en germe toutes les possibilités qui se développeront au cours du cycle ; l'Arche contient de même tous les éléments qui serviront à la restauration du monde, et qui sont ainsi les germes de son état futur.

4. C'est encore une des fonctions du « Pontificat » que d'assurer le passage ou la transmission traditionnelle d'un cycle à l'autre ; la construction de l'Arche a ici le même sens que celle d'un pont symbolique, car tous deux sont également destinés à permettre le « passage des eaux », qui a d'ailleurs des significations multiples.

5. On remarquera aussi que Noé est désigné comme ayant été le premier qui planta la vigne (*Genèse*, IX, 20), fait qui est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut sur la signification symbolique du vin et son rôle dans les rites initiatiques, à propos du sacrifice de Melchissédéc.

6. Une des significations historiques du déluge biblique peut être rapportée au cataclysme où disparut l'Atlantide.

7. La même remarque s'applique naturellement à toutes les traditions diluviennes qu'on rencontre chez un très grand nombre de peuples ; il en est qui concernent des cycles encore plus particuliers, et c'est notamment le cas, chez les Grecs, des déluges de *Deucalion* et d'*Ogygès*.

8. *Genèse*, IX, 12-17.

9. Ces deux moitiés correspondent à celles de l'« Œuf du Monde » comme les « eaux supérieures » et les « eaux inférieures » elles-mêmes ; pendant la période de trouble, la moitié supérieure est devenue invisible, et c'est dans la moitié inférieure que se produit alors ce que Fabre d'Olivet appelle l'« entassement des espèces ». – Les deux figures complémentaires dont il s'agit peuvent encore, sous un certain point de vue, être assimilées à deux croissants lunaires tournés en sens inverse (l'un étant comme le reflet de l'autre et son symétrique par rapport à la ligne de séparation des eaux), ce qui se réfère au symbolisme de *Janus*, dont le navire est d'ailleurs un des emblèmes. On remarquera aussi qu'il y a une sorte d'équivalence symbolique entre le croissant, la coupe et le navire, et que le mot « vaisseau » sert à désigner à la fois ces deux derniers (le « Saint Vaissel » est une des dénominations les plus habituelles du *Graal* au moyen âge).

complète au début du cycle : elle est la coupe verticale d'une sphère dont la coupe horizontale est représentée par l'enceinte circulaire du Paradis terrestre ¹; et celle-ci est divisée par une croix que forment les quatre fleuves issus de la « montagne polaire » ². La reconstitution doit s'opérer à la fin du même cycle ; mais alors, dans la figure de la Jérusalem céleste, le cercle est remplacé par un carré ³, et ceci indique la réalisation de ce que les hermétistes désignaient symboliquement comme la « quadrature du cercle » : la sphère, qui représente le développement des possibilités par l'expansion du point primordial et central, se transforme en un cube lorsque ce développement est achevé et que l'équilibre final est atteint pour le cycle considéré ⁴.

1. Cette sphère est encore l'« Œuf du Monde » ; le Paradis » terrestre se trouve dans le plan qui le partage en ses deux moitiés supérieure et inférieure, c'est-à-dire à la limite du Ciel et de la Terre.

2. Les Kabbalistes font correspondre à ces quatre fleuves les quatre lettres qui forment en hébreu le mot *Pardes* ; nous avons signalé ailleurs leur rapport analogique avec les quatre fleuves des Enfers (*L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, p. 63).

3. Ce remplacement correspond à celui du symbolisme végétal par le symbolisme minéral, dont nous avons indiqué ailleurs la signification (*L'Ésotérisme de Dante*, éd. 1957, p. 67). – Les douze portes de la Jérusalem céleste correspondent naturellement aux douze signes du Zodiaque, ainsi qu'aux douze tribus d'Israël ; il s'agit donc bien d'une transformation du cycle zodiacal, consécutive à l'arrêt de la rotation du monde et à sa fixation dans un état final qui est la restauration de l'état primordial, lorsque sera achevée la manifestation successive des possibilités que contenait celui-ci. — L'« Arbre de Vie », qui était au centre du Paradis terrestre, est également au centre de la Jérusalem céleste, et ici il porte douze fruits ; ceux-ci ne sont pas sans présenter un certain rapport avec les douze *Adityas*, comme l'« Arbre de Vie » lui-même en a un avec *Aditi*, l'essence unique et indivisible dont ils sont issus.

4. On pourrait dire que la sphère et le cube correspondent ici respectivement aux deux points de vue dynamique et statique ; les six faces du cube sont orientées suivant les trois dimensions de l'espace, comme les six branches de la croix tracée à partir du centre de la sphère. – En ce qui concerne le cube, il sera facile de faire un rapprochement avec le symbole maçonnique de la « pierre cubique », qui se rapporte également à l'idée d'achèvement et de perfection, c'est-à-dire à la réalisation de la plénitude des possibilités impliquées dans un certain état.

Quelques conclusions

Du témoignage concordant de toutes les traditions, une conclusion se dégage très nettement : c'est l'affirmation qu'il existe une « Terre Sainte » par excellence, prototype de toutes les autres « Terres Saintes », centre spirituel auquel tous les autres centres sont subordonnés. La « Terre Sainte » est aussi la « Terre des Saints », la « Terre des Bienheureux », la « Terre des Vivants », la « Terre d'immortalité » ; toutes ces expressions sont équivalentes, et il faut y joindre encore celle de « Terre Pure »¹, que Platon applique précisément au « séjour des Bienheureux »². On situe habituellement ce séjour dans un « monde invisible » ; mais, si l'on veut comprendre ce dont il s'agit, il ne faut pas oublier qu'il en est de même des « hiérarchies spirituelles » dont parlent aussi toutes les traditions, et qui représentent en réalité des degrés d'initiation³.

Dans la période actuelle de notre cycle terrestre, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, cette « Terre Sainte » défendue par des « gardiens » qui la cachent aux regards profanes tout en assurant pourtant certaines relations extérieures, est en effet invisible, inaccessible, mais seulement pour ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer. Maintenant, sa localisation dans une région déterminée doit-elle être regardée comme littéralement effective, ou seulement comme symbolique, ou est-elle à la fois l'un et l'autre ? À cette question, nous répondrons simplement que, pour nous, les faits géographiques eux-mêmes, et aussi les faits historiques, ont, comme tous les autres, une valeur symbolique, qui d'ailleurs, évidemment, ne leur enlève rien de leur réalité propre en tant que faits, mais qui leur confère, en outre de cette réalité immédiate, une signification supérieure⁴.

Nous ne prétendons pas avoir dit tout ce qu'il y aurait à dire sur le sujet auquel se rapporte la présente étude, loin de là, et les rapprochements mêmes que nous avons établis pourront assurément en suggérer beaucoup d'autres ; mais, malgré tout, nous en avons dit certainement bien plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, et quelques-uns seront peut-être tentés de nous le reprocher. Cependant, nous ne pensons pas que ce soit trop, et nous sommes même persuadé qu'il n'y a là rien qui ne doive être dit, bien que nous soyons moins disposé que quiconque à contester qu'il y ait lieu d'envisager une question d'opportunité lorsqu'il s'agit d'exposer publiquement certaines choses d'un caractère quelque peu inaccoutumé. Sur cette question d'opportunité, nous pouvons nous borner à une brève observation : c'est que, dans les circonstances au milieu desquelles nous vivons présentement, les événements se déroulent avec une telle rapidité que beaucoup de choses dont les raisons n'apparaissent pas encore immédiatement pourraient bien trouver, et plus tôt qu'on ne serait tenté de le croire, des applications assez imprévues, sinon tout à fait imprévisibles. Nous voulons nous abstenir de tout ce qui, de près

1. Parmi les écoles bouddhiques qui existent au Japon, il en est une, celle de *Giô-dô*, dont le nom se traduit par « Terre Pure » ; ceci rappelle, d'autre part, la dénomination islamique des « Frères de la Pureté » (*Ikhwân Es-Safâ*), sans parler des *Cathares* du moyen âge occidental, dont le nom signifie « purs ». Il est d'ailleurs probable que le mot *Sûfi*, désignant les initiés musulmans (ou plus précisément ceux qui sont parvenus au but final de l'initiation, comme les Yogis dans la tradition hindoue), a exactement la même signification ; en effet, l'étymologie vulgaire, qui le fait dériver de *sûf*, « laine » (dont aurait été fait le vêtement que portaient les *Sûfis*), est fort peu satisfaisante, et l'explication par le grec *sophos*, « sage », tout en paraissant plus acceptable, a l'inconvénient de faire appel à un terme étranger à la langue arabe ; nous pensons donc qu'il faut admettre de préférence l'interprétation qui fait venir *Sûfi* de *safâ*, « pureté ».

2. La description symbolique de cette « Terre Pure » se trouve vers la fin du *Phédon* (traduction Mario Meunier, pp. 285-289) ; on a déjà remarqué qu'on peut établir une sorte de parallèle entre cette description et celle que fait Dante du Paradis terrestre (John Stewart, *The Myths of Plato*, pp. 101-113).

3. D'ailleurs, les divers mondes sont proprement des états, et non pas des lieux, bien qu'ils puissent être décrits symboliquement comme tels ; le mot sanscrit *loka*, qui sert à les désigner, et qui est identique au latin *locus*, renferme en lui-même l'indication de ce symbolisme spatial. Il existe aussi un symbolisme temporel, suivant lequel ces mêmes états sont décrits sous la forme de cycles successifs, quoique le temps, aussi bien que l'espace, ne soit en réalité qu'une condition propre à l'un d'entre eux, de sorte que la succession n'est ici que l'image d'un enchaînement causal.

4. Ceci peut être comparé à la pluralité des sens selon lesquels s'interprètent les textes sacrés, et qui, loin de s'opposer ou de se détruire, se complètent et s'harmonisent au contraire dans la connaissance synthétique intégrale. – Au point de vue que nous indiquons ici, les faits historiques correspondent à un symbolisme temporel, et les faits géographiques à un symbolisme spatial ; il y a d'ailleurs entre les uns et les autres une liaison ou une corrélation nécessaire, comme entre le temps et l'espace eux-mêmes, et c'est pourquoi la localisation du centre spirituel peut être différente suivant les périodes envisagées.

ou de loin, ressemblerait à des « prophéties » ; mais nous tenons pourtant à citer ici, pour terminer, cette phrase de Joseph de Maistre ¹, qui est encore plus vraie aujourd’hui qu’il y a un siècle : « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l’ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Des oracles redoutables annoncent déjà que les temps sont arrivés. »

1. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 11^e entretien. – Il est à peine besoin, pour éviter toute apparence de contradiction avec la cessation des oracles à laquelle nous faisons allusion plus haut, et que Plutarque avait déjà observée, de faire remarquer que ce mot d’« oracles » est pris par Joseph de Maistre en un sens très élargi, celui qu’on lui donne souvent dans le langage courant, et non au sens propre et précis qu’il avait dans l’antiquité.

LE SYMBOLISME DE LA CROIX

Avant-propos

Au début de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, nous présentions cet ouvrage comme devant constituer le commencement d'une série d'études dans lesquelles nous pourrions, suivant les cas, soit exposer directement certains aspects des doctrines métaphysiques de l'Orient, soit adapter ces mêmes doctrines de la façon qui nous paraîtrait la plus intelligible et la plus profitable, mais en restant toujours strictement fidèle à leur esprit. C'est cette série d'études que nous reprenons ici, après avoir dû l'interrompre momentanément pour d'autres travaux nécessités par certaines considérations d'opportunité, et où nous sommes descendu davantage dans le domaine des applications contingentes ; mais d'ailleurs, même dans ce cas, nous n'avons jamais perdu de vue un seul instant les principes métaphysiques, qui sont l'unique fondement de tout véritable enseignement traditionnel.

Dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, nous avons montré comment un être tel que l'homme est envisagé par une doctrine traditionnelle et d'ordre purement métaphysique, et cela en nous bornant, aussi strictement que possible, à la rigoureuse exposition et à l'interprétation exacte de la doctrine elle-même, ou du moins en n'en sortant que pour signaler, lorsque l'occasion s'en présentait, les concordances de cette doctrine avec d'autres formes traditionnelles. En effet, nous n'avons jamais entendu nous renfermer exclusivement dans une forme déterminée, ce qui serait d'ailleurs bien difficile dès lors qu'on a pris conscience de l'unité essentielle qui se dissimule sous la diversité des formes plus ou moins extérieures, celles-ci n'étant en somme que comme autant de vêtements d'une seule et même vérité. Si, d'une façon générale, nous avons pris comme point de vue central celui des doctrines hindoues, pour des raisons que nous avons déjà expliquées ailleurs ¹, cela ne saurait nullement nous empêcher de recourir aussi, chaque fois qu'il y a lieu, aux modes d'expression qui sont ceux des autres traditions, pourvu, bien entendu, qu'il s'agisse toujours de traditions véritables, de celles que nous pouvons appeler régulières ou orthodoxes, en entendant ces mots dans le sens que nous avons défini en d'autres occasions ². C'est là, en particulier, ce que nous ferons ici, plus librement que dans le précédent ouvrage, parce que nous nous y attacherons, non plus à l'exposé d'une certaine branche de doctrine, telle qu'elle existe dans une certaine civilisation, mais à l'explication d'un symbole qui est précisément de ceux qui sont communs à presque toutes les traditions, ce qui est, pour nous, l'indication qu'ils se rattachent directement à la grande Tradition primordiale.

Il nous faut, à ce propos, insister quelque peu sur un point qui est particulièrement important pour dissiper bien des confusions, malheureusement trop fréquentes à notre époque ; nous voulons parler de la différence capitale qui existe entre « synthèse » et « syncrétisme ». Le syncrétisme consiste à rassembler du dehors des éléments plus ou moins disparates et qui, vus de cette façon, ne peuvent jamais être vraiment unifiés ; ce n'est en somme qu'une sorte d'éclectisme, avec tout ce que celui-ci comporte toujours de fragmentaire et d'incohérent. C'est là quelque chose de purement extérieur et superficiel ; les éléments pris de tous côtés et réunis ainsi artificiellement n'ont jamais que le caractère d'emprunts, incapables de s'intégrer effectivement dans une doctrine digne de ce nom. La synthèse, au contraire, s'effectue essentiellement du dedans ; nous voulons dire par là qu'elle consiste proprement à envisager les choses dans l'unité de leur principe même, à voir comment elles dérivent et dépendent de ce principe, et les unir ainsi, ou plutôt à prendre conscience de leur union réelle, en vertu d'un lien tout intérieur, inhérent à ce qu'il y a de plus profond dans leur nature. Pour appliquer ceci à ce qui nous occupe présentement, on peut dire qu'il y aura syncrétisme toutes les fois qu'on se bornera à emprunter des éléments à différentes formes traditionnelles, pour les souder en quelque sorte extérieurement les uns aux autres, sans savoir qu'il n'y a au fond qu'une doctrine unique dont ces formes sont simplement autant d'expressions diverses, autant d'adaptations à des conditions mentales particulières, en relation avec des circonstances déterminées de temps et de lieux. Dans un pareil cas, rien de valable ne peut résulter de cet assemblage ; pour nous servir d'une

1. *Orient et Occident*, 2^e éd., pp. 203-207.

2. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. III ; *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, 3^e éd., ch. I.

comparaison facilement compréhensible, on n'aura, au lieu d'un ensemble organisé, qu'un informe amas de débris inutilisables, parce qu'il y manque ce qui pourrait leur donner une unité analogue à celle d'un être vivant ou d'un édifice harmonieux ; et c'est le propre du syncrétisme, en raison même de son extériorité, de ne pouvoir réaliser une telle unité. Par contre, il y aura synthèse quand on partira de l'unité même, et quand on ne la perdra jamais de vue à travers la multiplicité de ses manifestations, ce qui implique qu'on a atteint, en dehors et au delà des formes, la conscience de la vérité principielle qui se revêt de celles-ci pour s'exprimer et se communiquer dans la mesure du possible. Dès lors, on pourra se servir de l'une ou de l'autre de ces formes, suivant qu'il y aura avantage à le faire, exactement de la même façon que l'on peut, pour traduire une même pensée, employer des langages différents selon les circonstances, afin de se faire comprendre des divers interlocuteurs à qui l'on s'adresse ; c'est là, d'ailleurs, ce que certaines traditions désignent symboliquement comme le « don des langues ». Les concordances entre toutes les formes traditionnelles représentent, pourrait-on dire, des « synonymies » réelles ; c'est à ce titre que nous les envisageons, et, de même que l'explication de certaines choses peut être plus facile dans telle langue que dans telle autre, une de ces formes pourra convenir mieux que les autres à l'exposé de certaines vérités et rendre celles-ci plus aisément intelligibles. Il est donc parfaitement légitime de faire usage, dans chaque cas, de la forme qui apparaît comme la mieux appropriée à ce qu'on se propose ; il n'y a aucun inconvénient à passer de l'une à l'autre, à la condition qu'on en connaisse réellement l'équivalence, ce qui ne peut se faire qu'en partant de leur principe commun. Ainsi, il n'y a là nul syncrétisme ; celui-ci, du reste, n'est qu'un point de vue purement « profane », incompatible avec la notion même de la « science sacrée » à laquelle ces études se réfèrent exclusivement.

La croix, avons-nous dit, est un symbole qui, sous des formes diverses, se rencontre à peu près partout, et cela dès les époques les plus reculées ; elle est donc fort loin d'appartenir proprement et exclusivement au Christianisme comme certains pourraient être tentés de le croire. Il faut même dire que le Christianisme, tout au moins sous son aspect extérieur et généralement connu, semble avoir quelque peu perdu de vue le caractère symbolique de la croix pour ne plus la regarder que comme le signe d'un fait historique ; en réalité, ces deux points de vue ne s'excluent aucunement, et même le second n'est en un certain sens qu'une conséquence du premier ; mais cette façon d'envisager les choses est tellement étrangère à la grande majorité de nos contemporains que nous devons nous y arrêter un instant pour éviter tout malentendu. En effet, on a trop souvent tendance à penser que l'admission d'un sens symbolique doit entraîner le rejet du sens littéral ou historique ; une telle opinion ne résulte que de l'ignorance de la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme, et en vertu de laquelle chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même. C'est pourquoi les lois d'un domaine inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser ces réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin ; et nous pouvons rappeler à cette occasion, d'autant plus que nous en trouverons ici même des exemples, l'erreur des modernes interprétations « naturalistes » des antiques doctrines traditionnelles, interprétations qui renversent purement et simplement la hiérarchie des rapports entre les différents ordres de réalité. Ainsi, les symboles ou les mythes n'ont jamais eu pour rôle, comme le prétend une théorie beaucoup trop répandue de nos jours, de représenter le mouvement des astres ; mais la vérité est qu'on y trouve souvent des figures inspirées de celui-ci destinées à exprimer analogiquement tout autre chose, parce que les lois de ce mouvement traduisent physiquement les principes métaphysiques dont elles dépendent. Ce que nous disons des phénomènes astronomiques, on peut le dire également, et au même titre, de tous les autres genres de phénomènes naturels : ces phénomènes, par là même qu'ils dérivent de principes supérieurs et transcendants, sont véritablement des symboles de ceux-ci ; et il est évident que cela n'affecte en rien la réalité propre que ces phénomènes comme tels possèdent dans l'ordre d'existence auquel ils appartiennent ; tout au contraire, c'est même là ce qui fonde cette réalité, car, en dehors de leur dépendance à l'égard des principes, toutes choses ne seraient qu'un pur néant. Il en est des faits historiques comme de tout le reste : eux aussi se conforment nécessairement à la loi de correspondance dont nous venons de parler et, par là même, traduisent selon leur mode les réalités supérieures, dont ils ne sont en quelque sorte qu'une expression humaine ; et nous ajouterons

que c'est ce qui fait tout leur intérêt à notre point de vue, entièrement différent, cela va de soi, de celui auquel se placent les historiens « profanes »¹. Ce caractère symbolique, bien que commun à tous les faits historiques, doit être particulièrement net pour ceux qui relèvent de ce qu'on peut appeler plus proprement l'« histoire sacrée » ; et c'est ainsi qu'on le trouve notamment, d'une façon très frappante, dans toutes les circonstances de la vie du Christ. Si l'on a bien compris ce que nous venons d'exposer, on verra immédiatement que non seulement ce n'est pas là une raison pour nier la réalité de ces événements et les traiter de « mythes » purs et simples, mais qu'au contraire ces événements devaient être tels et qu'il ne pouvait en être autrement ; comment pourrait-on d'ailleurs attribuer un caractère sacré à qui serait dépourvu de toute signification transcendante ? En particulier, si le Christ est mort sur la croix, c'est pouvons nous dire, en raison de la valeur symbolique que la croix possède en elle-même et qui lui a toujours été reconnue par toutes les traditions ; c'est ainsi que, sans diminuer en rien sa signification historique, on peut la regarder comme n'étant que dérivée de cette valeur symbolique même.

Une autre conséquence de la loi de correspondance, c'est la pluralité des sens inclus en tout symbole : une chose quelconque, en effet, peut être considérée comme représentant non seulement les principes métaphysiques, mais aussi les réalités de tous les ordres qui sont supérieurs au sien, bien qu'encore contingents, car ces réalités, dont elle dépend aussi plus ou moins directement, jouent par rapport à elle le rôle de « causes secondes » ; et l'effet peut toujours être pris comme un symbole de la cause, à quelque degré que ce soit, parce que tout ce qu'il est n'est que l'expression de quelque chose qui est inhérent à la nature de cette cause. Ces sens symboliques multiples et hiérarchiquement superposés ne s'excluent nullement les uns les autres, pas plus qu'ils n'excluent le sens littéral ; ils sont au contraire parfaitement concordants entre eux, parce qu'ils expriment en réalité les applications d'un même principe à des ordres divers ; et ainsi ils se complètent et se corroborent en s'intégrant dans l'harmonie de la synthèse totale. C'est d'ailleurs là ce qui fait du symbolisme un langage beaucoup moins étroitement limité que le langage ordinaire, et ce qui le rend seul apte à l'expression et à la communication de certaines vérités ; c'est par là qu'il ouvre des possibilités de conception vraiment illimitées ; c'est pourquoi il constitue le langage initiatique par excellence, le véhicule indispensable de tout enseignement traditionnel.

La croix a donc, comme tout symbole, des sens multiples ; mais notre intention n'est pas de les développer tous également ici, et il en est que nous ne ferons qu'indiquer occasionnellement. Ce que nous avons essentiellement en vue, en effet, c'est le sens métaphysique, qui est d'ailleurs le premier et le plus important de tous, puisque c'est proprement le sens principiel ; tout le reste n'est qu'applications contingentes et plus ou moins secondaires ; et, s'il nous arrive d'envisager certaines de ces applications, ce sera toujours, au fond, pour les rattacher à l'ordre métaphysique, car c'est là ce qui, à nos yeux, les rend valables et légitimes, conformément à la conception, si complètement oubliée du monde moderne, qui est celle des « sciences traditionnelles ».

1. « La vérité historique elle-même n'est solide que quand elle dérive du Principe » (*Tchoang-tseu*, ch. XXV).

La multiplicité des états de l'Être

Un être quelconque, que ce soit l'être humain ou tout autre, peut évidemment être envisagé à bien des points de vue différents, nous pouvons même dire à une indéfinité de points de vue, d'importance fort inégale, mais tous également légitimes dans leurs domaines respectifs, à la condition qu'aucun d'eux ne prétende dépasser ses limites propres, ni surtout devenir exclusif et aboutir à la négation des autres. S'il est vrai qu'il en est ainsi, et si par conséquent on ne peut refuser à aucun de ces points de vue, même au plus secondaire et au plus contingent d'entre eux, la place qui lui appartient par le seul fait qu'il répond à quelque possibilité, il n'est pas moins évident, d'autre part, que, au point de vue métaphysique, qui seul nous intéresse ici, la considération d'un être sous son aspect individuel est nécessairement insuffisante, puisque qui dit métaphysique dit universel. Aucune doctrine qui se borne à la considération des êtres individuels ne saura donc mériter le nom de métaphysique, quels que puissent être d'ailleurs son intérêt et sa valeur à d'autres égards ; une telle doctrine peut toujours être dite proprement « physique », au sens originel de ce mot, puisqu'elle se tient exclusivement dans le domaine de la « nature », c'est-à-dire de la manifestation, et encore avec cette restriction qu'elle n'envisage que la seule manifestation formelle, ou même plus spécialement un des états qui constituent celle-ci.

Bien loin d'être en lui-même une unité absolue et complète, comme le voudraient la plupart des philosophes occidentaux, et en tout cas les modernes sans exception, l'individu ne constitue en réalité qu'une unité relative et fragmentaire. Ce n'est pas un tout fermé et se suffisant à lui-même, un « système clos » à la façon de la « monade » de Leibnitz ; et la notion de la « substance individuelle », entendue en ce sens, et à laquelle ces philosophes attachent en général une grande importance, n'a aucune portée proprement métaphysique : au fond, ce n'est pas autre chose que la notion logique du « sujet », et, si elle peut sans doute être d'un grand usage à ce titre, elle ne peut légitimement être transportée au delà des limites de ce point de vue spécial. L'individu, même envisagé dans toute l'extension dont il est susceptible, n'est pas un être total, mais seulement un état particulier de manifestation d'un être, état soumis à certaines conditions spéciales et déterminées d'existence, et occupant une certaine place dans la série indéfinie des états de l'être total. C'est la présence de la forme parmi ces conditions d'existence qui caractérise un état comme individuel ; il va de soi, d'ailleurs, que cette forme ne doit pas être conçue nécessairement comme spatiale, car elle n'est telle que dans le seul monde corporel, l'espace étant précisément une des conditions qui définissent proprement celui-ci ¹.

Nous devons rappeler ici, au moins sommairement, la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », ou de la « personnalité » et de l'« individualité », sur laquelle nous avons déjà donné ailleurs toutes les explications nécessaires ². Le « Soi », avons-nous dit, est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs aucunement affecter le principe. Immuable en sa nature propre, il développe ses possibilités dans toutes les modalités de réalisation, en multitude indéfinie, qui sont pour l'être total autant d'états différents, états dont chacun a ses conditions d'existence limitatives et déterminantes, et dont un seul constitue la portion ou plutôt la détermination particulière de cet être qui est le « moi » ou l'individualité humaine. Du reste, ce développement n'en est un, à vrai dire, qu'autant qu'on l'envisage du côté de la manifestation, en dehors de laquelle tout doit nécessairement être en parfaite simultanéité dans l'« éternel présent » ; c'est pourquoi la « permanente actualité » du « Soi » n'est pas affectée. Le « Soi » est ainsi le principe par lequel existent, chacun dans son domaine propre, que nous pouvons appeler un degré d'existence, tous les états de l'être ; et cela doit s'entendre, non seulement des états manifestés, individuels comme l'état humain ou supra-individuels, c'est-à-dire, en d'autres termes, formels ou informels, mais aussi, bien que le mot « exister » devienne alors impropre, des états non manifestés, comprenant toutes les possibilités qui, par leur nature même, ne sont susceptibles d'aucune manifestation, en même temps que les possibilités de manifestation elles-mêmes en mode principiel ; mais ce « Soi » lui-même n'est que par soi, n'ayant et ne pouvant avoir, dans l'unité totale et indivisible de sa nature intime, aucun principe qui lui soit extérieur.

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. II et X.

2. *Ibid.*, ch. II.

Nous venons de dire que le mot « exister » ne peut pas s'appliquer proprement au non-manifesté, c'est-à-dire en somme à l'état principiel ; en effet, pris dans son sens strictement étymologique (du latin *ex-stare*), ce mot indique l'être dépendant à l'égard d'un principe autre que lui-même, ou, en d'autres termes, celui qui n'a pas en lui-même sa raison suffisante, c'est-à-dire l'être contingent, qui est la même chose que l'être manifesté ¹. Lorsque nous parlerons de l'Existence, nous entendrons donc par là la manifestation universelle, avec tous les états ou degrés qu'elle comporte, degrés dont chacun peut être désigné également comme un « monde », et qui sont en multiplicité indéfinie ; mais ce terme ne conviendrait plus au degré de l'Être pur, principe de toute la manifestation et lui même non-manifesté, ni, à plus forte raison, à ce qui est au delà de l'Être même.

Nous pouvons poser en principe, avant toutes choses, que l'Existence, envisagée universellement suivant la définition que nous venons d'en donner, est unique dans sa nature intime, comme l'Être est un en soi-même, et en raison précisément de cette unité, puisque l'Existence universelle n'est rien d'autre que la manifestation intégrale de l'Être, ou, pour parler plus exactement, la réalisation, en mode manifesté, de toutes les possibilités que l'Être comporte et contient principiellement dans son unité même. D'autre part, pas plus que l'unité de l'Être sur laquelle elle est fondée, cette « unicité » de l'Existence, s'il nous est permis d'employer ici un terme qui peut paraître un néologisme ², n'exclut la multiplicité des modes de la manifestation ou n'en est affectée, puisqu'elle comprend également tous ces modes par là même qu'ils sont également possibles, cette possibilité impliquant que chacun d'eux doit être réalisé selon les conditions qui lui sont propres. Il résulte de là que l'Existence, dans son « unicité », comporte, comme nous l'avons déjà indiqué tout à l'heure, une indéfinité de degrés, correspondant à tous les modes de la manifestation universelle ; et cette multiplicité indéfinie des degrés de l'Existence implique corrélativement, pour un être quelconque envisagé dans sa totalité, une multiplicité pareillement indéfinie d'états possibles, dont chacun doit se réaliser dans un degré déterminé de l'Existence.

Cette multiplicité des états de l'être, qui est une vérité métaphysique fondamentale, est vraie déjà lorsque nous nous bornons à considérer les états de manifestation, comme nous venons de le faire ici, et comme nous devons le faire dès lors qu'il s'agit seulement de l'Existence ; elle est donc vraie *a fortiori* si l'on considère à la fois les états de manifestation et les états de non-manifestation, dont tout l'ensemble constitue l'être total, envisagé alors, non plus dans le seul domaine de l'Existence, même pris dans toute l'intégralité de son extension, mais dans le domaine illimité de la Possibilité universelle. Il doit être bien compris, en effet, que l'Existence ne renferme que les possibilités de manifestation, et encore avec la restriction que ces possibilités ne sont conçues alors qu'en tant qu'elles se manifestent effectivement, puisque, tant qu'elles ne se manifestent pas, c'est-à-dire principiellement, elles sont au degré de l'Être. Par conséquent, l'Existence est loin d'être toute la Possibilité, conçue comme véritablement universelle et totale, en dehors et au delà de toutes les limitations, y compris même cette première limitation qui constitue la détermination la plus primordiale de toutes, nous voulons dire l'affirmation de l'Être pur ³.

Quand il s'agit des états de non-manifestation d'un être, il faut encore faire une distinction entre le degré de l'Être et ce qui est au-delà ; dans ce dernier cas, il est évident que le terme d'« être » lui-même ne peut plus être rigoureusement appliqué dans son sens propre ; mais nous sommes cependant obligé, en raison de la constitution même du langage, de le conserver à défaut d'un autre plus adéquat, en ne lui attribuant plus alors qu'une valeur purement analogique et symbolique, sans quoi il nous serait tout à fait impossible de parler d'une façon quelconque de ce dont il s'agit. C'est

1. Il résulte de là que, rigoureusement parlant, l'expression vulgaire « existence de Dieu » est un non-sens, que l'on entende d'ailleurs par « Dieu », soit l'Être comme on le fait le plus souvent soit, à plus forte raison, le Principe Suprême qui est au delà de l'Être.

2. Ce terme est celui qui nous permet de rendre le plus exactement l'expression arabe équivalente *Wahdatul-wujûd*. – Sur la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'« unicité » de l'Existence, l'« unité » de l'Être et la « non-dualité » du Principe Suprême, lire *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. VI.

3. Il est à remarquer que les philosophes, pour édifier leurs systèmes prétendent toujours, consciemment ou non, imposer quelque limitation à la Possibilité universelle, ce qui est contradictoire, mais ce qui est exigé par la constitution même d'un système comme tel ; il pourrait même être assez curieux de faire l'histoire des différentes théories philosophiques modernes, qui sont celles qui présentent au plus haut degré ce caractère systématique, en se plaçant à ce point de vue des limitations supposées de la Possibilité universelle.

ainsi que nous pourrions continuer à parler de l'être total comme étant en même temps manifesté dans certains de ses états et non-manifesté dans d'autres états, sans que cela implique aucunement que, pour ces derniers, nous devions nous arrêter à la considération de ce qui correspond au degré qui est proprement celui de l'Être ¹.

Les états de non-manifestation sont essentiellement extra-individuels, et, de même que le « Soi » principal dont ils ne peuvent être séparés, ils ne sauraient en aucune façon être individualisés ; quant aux états de manifestation, certains sont individuels, tandis que d'autres sont non-individuels, différence qui correspond, suivant ce que nous avons indiqué, à la distinction de la manifestation formelle et de la manifestation informelle. Si nous considérons en particulier le cas de l'homme, son individualité actuelle, qui constitue à proprement parler l'état humain, n'est qu'un état de manifestation parmi une indéfinité d'autres, qui doivent être tous conçus comme également possibles et, par là même, comme existant au moins virtuellement, sinon comme effectivement réalisés pour l'être que nous envisageons, sous un aspect relatif et partiel, dans cet état individuel humain.

1. Sur l'état qui correspond au degré de l'Être et l'état inconditionné qui est au delà de l'Être, voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV et XV, 3^e éd.

L'Homme Universel

La réalisation effective des états multiples de l'être se réfère à la conception de ce que différentes doctrines traditionnelles, et notamment l'ésotérisme islamique, désigne comme l'« Homme Universel »¹, conception qui, comme nous l'avons dit ailleurs, établit l'analogie constitutive de la manifestation universelle et de sa modalité individuelle humaine, ou, pour employer le langage de l'hermétisme occidental, du « macrocosme » et du « microcosme »². Cette notion peut d'ailleurs être envisagée à différents degrés et avec des extensions diverses, la même analogie demeurant valable dans tous ces cas³: ainsi, elle peut être restreinte à l'humanité elle-même, envisagée soit dans sa nature spécifique, soit même dans son organisation sociale, car c'est sur cette analogie que repose essentiellement, entre autres applications, l'institution des castes⁴. À un autre degré, déjà plus étendu, la même notion peut embrasser le domaine d'existence correspondant à tout l'ensemble d'un état d'être déterminé, quel que soit d'ailleurs cet état⁵; mais cette signification, surtout s'il s'agit de l'état humain, même pris dans le développement intégral de toutes ses modalités, ou d'un autre état individuel, n'est encore proprement que « cosmologique », et ce que nous devons envisager essentiellement ici, c'est une transposition métaphysique de la notion de l'homme individuel, transposition qui doit être effectuée dans le domaine extra-individuel et supra-individuel. En ce sens, et si l'on se réfère à ce que nous rappelions tout à l'heure, la conception de l'« Homme Universel » s'appliquera tout d'abord, le plus ordinairement, à l'ensemble des états de manifestation ; mais on peut la rendre encore plus universelle, dans la plénitude de la vraie acception de ce mot, en l'étendant également aux états de non-manifestation, donc à la réalisation complète et parfaite de l'être total, celui-ci étant entendu dans le sens supérieur que nous avons indiqué précédemment, toujours avec la réserve que le terme « être » lui-même ne peut plus être pris alors que dans une signification purement analogique.

Il est essentiel de remarquer ici que toute transposition métaphysique du genre de celle dont nous venons de parler doit être regardée comme l'expression d'une analogie au sens propre de ce mot ; et nous rappellerons, pour préciser ce qu'il faut entendre par là, que toute véritable analogie doit être appliquée en sens inverse : c'est ce que figure le symbole bien connu du « sceau de Salomon », formé de l'union de deux triangles opposés⁶. Ainsi, par exemple, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principal est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifestation⁷. Pour prendre des termes de comparaison dans le domaine mathématique, comme nous l'avons fait à ce propos afin de rendre la chose plus aisément compréhensible, c'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit (et ceci sera précisément expliqué plus complètement par la suite) le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement ou l'expansion de ses propres virtualités. C'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais

1. L'« Homme Universel » (en arabe *El-Insânul-kâmil*) est l'*Adam Qadmôn* de la *Qabbalah* hébraïque ; c'est aussi le « Roi » (*Wang*) de la tradition extrême-orientale (*Tao-te-king*, XXV). – Il existe, dans l'ésotérisme islamique, un assez grand nombre de traités de différents auteurs sur *El-Insânul-kâmil* ; nous mentionnerons seulement ici, comme plus particulièrement importants à notre point de vue, ceux de Mohyiddin ibn Arabi et d'Abdul-Karîm El-Jîli.

2. Nous nous sommes déjà expliqué ailleurs sur l'emploi que nous faisons de ces termes, ainsi que de certains autres pour lesquels nous estimons n'avoir pas à nous préoccuper davantage de l'abus qui a pu en être fait parfois (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. II et IV). – Ces termes, d'origine grecque, ont aussi en arabe leurs équivalents exacts (*El-Kawnul-kebir* et *El-Kawnuç-çeghir*), qui sont pris dans la même acception.

3. On pourrait faire une remarque semblable en ce qui concerne la théorie des cycles, qui n'est au fond qu'une autre expression des états d'existence : tout cycle secondaire reproduit en quelque sorte, à une moindre échelle, des phases correspondantes à celles du cycle plus étendu auquel il est subordonné.

4. Cf. le *Purusha-Sûkta* du *Rig-Vêda*, X, 90.

5. À ce sujet, et à propos du *Vaishwânara* de la tradition hindoue, voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII.

6. Voir *ibid.*, ch. I et III.

7. Nous avons montré que ceci se trouve très nettement exprimé à la fois dans des textes tirés les uns des *Upanishads* et les autres de l'Évangile.

qu'elle est le plus grand en principe, puisqu'elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même.

Il y a donc analogie, mais non pas similitude, entre l'homme individuel, être relatif et incomplet, qui est pris ici comme type d'un certain mode d'existence, ou même de toute existence conditionnée, et l'être total, inconditionné et transcendant par rapport à tous les modes particuliers et déterminés d'existence, et même par rapport à l'Existence pure et simple, être total que nous désignons symboliquement comme l'« Homme Universel ». En raison de cette analogie, et pour appliquer ici, toujours à titre d'exemple, ce que nous venons d'indiquer, on pourra dire que, si l'« Homme Universel » est le principe de toute la manifestation, l'homme individuel devra en être en quelque façon, dans son ordre, la résultante et comme l'aboutissement, et c'est pourquoi toutes les traditions s'accordent à le considérer en effet comme formé par la synthèse de tous les éléments et de tous les règnes de la nature ¹. Il faut qu'il en soit ainsi pour que l'analogie soit exacte, et elle l'est effectivement ; mais, pour la justifier complètement, et avec elle la désignation même de l'« Homme Universel », il faudrait exposer, sur le rôle cosmogonique qui est propre à l'être humain, des considérations qui, si nous voulions leur donner tout le développement qu'elles comportent, s'écarteraient un peu trop du sujet que nous nous proposons de traiter plus spécialement, et qui trouveront peut-être mieux leur place en quelque autre occasion. Nous nous bornerons donc, pour le moment, à dire que l'être humain a, dans le domaine d'existence individuelle qui est le sien, un rôle que l'on peut véritablement qualifier de « central » par rapport à tous les autres êtres qui se situent pareillement dans ce domaine ; ce rôle fait de l'homme l'expression la plus complète de l'état individuel considéré, dont toutes les possibilités s'intègrent pour ainsi dire en lui, au moins sous un certain rapport, et à la condition de le prendre, non pas dans la seule modalité corporelle, mais dans l'ensemble de toutes ses modalités, avec l'extension indéfinie dont elles sont susceptibles ². C'est là que résident les raisons les plus profondes parmi toutes celles sur lesquelles peut se baser l'analogie que nous envisageons ; et c'est cette situation particulière qui permet de transposer valablement la notion même de l'homme, plutôt que celle de tout autre être manifesté dans le même état, pour la transformer en la conception traditionnelle de l'« Homme Universel » ³.

Nous ajouterons encore une remarque qui est des plus importantes : c'est que l'« Homme Universel » n'existe que virtuellement, et en quelque sorte négativement, à la façon d'un archétype idéal, tant que la réalisation effective de l'être total ne lui a pas donné l'existence actuelle et positive ; et cela est vrai pour tout être, quel qu'il soit, considéré comme effectuant ou devant effectuer une telle réalisation ⁴. Disons d'ailleurs, pour écarter tout malentendu, qu'une telle façon de parler qui présente comme successif ce qui est essentiellement simultané en soi, n'est valable qu'autant qu'on se place au point de vue spécial d'un état de manifestation de l'être, cet état étant pris comme point de départ de la réalisation. D'autre part, il est évident que des expressions comme celles d'« existence négative » et d'« existence positive » ne doivent pas être prises à la lettre, là où la notion même d'« existence » ne s'applique proprement que dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point ; mais les imperfections qui sont inhérentes au langage, par le fait même qu'il est lié aux conditions de l'état humain et même plus particulièrement de sa modalité corporelle et terrestre, nécessitent souvent l'emploi, avec quelques précautions, d'« images verbales » de ce genre, sans lesquelles il

1. Signalons notamment, à cet égard, la tradition islamique relative à la création des anges et à celle de l'homme. – Il va sans dire que la signification réelle de ces traditions n'a absolument rien de commun avec aucune conception « transformiste », ou même simplement « évolutionniste », au sens le plus général de ce mot, ni avec aucune des fantaisies modernes qui s'inspirent plus ou moins directement de telles conceptions antitraditionnelles.

2. La réalisation de l'individualité humaine intégrale correspond à l'« état primordial », dont nous avons eu souvent à parler déjà, et qui est appelé « état édénique » dans la tradition judéo-chrétienne.

3. Nous rappelons, pour éviter toute équivoque, que nous prenons toujours le mot « transformation » dans son sens strictement étymologique, qui est celui de « passage au delà de la forme », donc au delà de tout ce qui appartient à l'ordre des existences individuelles.

4. En un certain sens, ces deux états négatif et positif de l'« Homme Universel » correspondent respectivement, dans le langage de la tradition judéo-chrétienne, à l'état préalable à la « chute » et à l'état consécutif à la « rédemption » ; ce sont donc, à ce point de vue, les deux Adam dont parle saint Paul (1^{ère} Épître aux Corinthiens, XV), ce qui montre en même temps le rapport de l'« Homme Universel » avec le *Logos* (Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 2^e éd., ch. VIII, p. 98).

serait tout à fait impossible de se faire comprendre, surtout dans des langues aussi peu adaptées à l'expression des vérités métaphysiques que le sont les langues occidentales.

Le symbolisme métaphysique de la croix

La plupart des doctrines traditionnelles symbolisent la réalisation de l'« Homme Universel » par un signe qui est partout le même, parce que, comme nous le disions au début, il est de ceux qui se rattachent directement à la Tradition primordiale : c'est le signe de la croix, qui représente très nettement la façon dont cette réalisation est atteinte par la communion parfaite de la totalité des états de l'être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation »¹. En effet, ce double épanouissement de l'être peut être regardé comme s'effectuant, d'une part, horizontalement, c'est-à-dire à un certain niveau ou degré d'existence déterminé, et d'autre part, verticalement, c'est-à-dire dans la superposition hiérarchique de tous les degrés. Ainsi, le sens horizontal représente l'« ampleur » ou l'extension intégrale de l'individualité prise comme base de la réalisation, extension qui consiste dans le développement indéfini d'un ensemble de possibilités soumises à certaines conditions spéciales de manifestation ; et il doit être bien entendu que, dans le cas de l'être humain, cette extension n'est nullement limitée à la partie corporelle de l'individualité, mais comprend toutes les modalités de celle-ci, l'état corporel n'étant proprement qu'une de ces modalités. Le sens vertical représente la hiérarchie, indéfinie aussi et à plus forte raison, des états multiples, dont chacun, envisagé de même dans son intégralité, est un de ces ensembles de possibilités, se rapportant à autant de « mondes » ou de degrés, qui sont compris dans la synthèse totale de l'« Homme Universel »². Dans cette représentation cruciale, l'expansion horizontale correspond donc à l'indéfini des modalités possibles d'un même état d'être considéré intégralement, et la superposition verticale à la série indéfinie des états de l'être total.

Il va de soi, d'ailleurs, que l'état dont le développement est figuré par la ligne horizontale peut être un état quelconque ; en fait ce sera l'état dans lequel se trouve actuellement, quant à sa manifestation, l'être qui réalise l'« Homme Universel », état qui est pour lui le point de départ et le support ou la base de cette réalisation. Tout état, quel qu'il soit, peut fournir à un être une telle base, ainsi qu'on le verra plus clairement par la suite ; si nous considérons plus particulièrement à cet égard l'état humain, c'est que celui-ci, étant le nôtre, nous concerne plus directement, de sorte que le cas auquel nous avons surtout affaire est celui des êtres qui partent de cet état pour effectuer la réalisation dont il s'agit ; mais il doit être bien entendu que, au point de vue métaphysique pur, ce cas ne constitue en aucune façon un cas privilégié.

On doit comprendre dès maintenant que la totalisation effective de l'être, étant au delà de toute condition, est la même chose que ce que la doctrine hindoue appelle la « Délivrance » (*Moksha*), ou que ce que l'ésotérisme islamique appelle l'« Identité Suprême »³. D'ailleurs, dans cette dernière forme traditionnelle, il est enseigné que l'« Homme Universel », en tant qu'il est représenté par l'ensemble

1. Ces termes sont empruntés au langage de l'ésotérisme islamique, qui est particulièrement précis sur ce point. – Dans le monde occidental, le symbole de la « Rose-Croix » a eu exactement le même sens, avant que l'incompréhension moderne ne donne lieu à toutes sortes d'interprétations bizarres ou insignifiantes ; la signification de la rose sera expliquée plus loin.

2. « Lorsque l'homme, dans le « degré universel », s'exalte vers le sublime, lorsque surgissent en lui les autres degrés (états non-humains) en parfait épanouissement, il est l'« Homme Universel ». L'exaltation ainsi que l'ampleur ont atteint leur plénitude dans le Prophète (qui est ainsi identique à l'« Homme Universel ») » (Épître sur la Manifestation du Prophète, par le Sheikh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). – Ceci permet de comprendre cette parole qui fut prononcée, il y a une vingtaine d'années, par un personnage occupant alors dans l'Islam, même au simple point de vue exotérique, un rang fort élevé : « Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine. » Nous ajouterons que, dans l'ordre ésotérique, le rapport de l'« Homme Universel » avec le Verbe d'une part et avec le Prophète d'autre part ne laisse subsister, quant au fond même de la doctrine, aucune divergence réelle entre le Christianisme et l'Islam, entendus l'un et l'autre dans leur véritable signification. – Il semble que la conception du *Vohu-Mana*, chez les anciens Perses, ait correspondu aussi à celle de l'« Homme Universel ».

3. Voir à ce sujet les derniers chapitres de *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.

« Adam-Ève », a le nombre d'Allah, ce qui est bien une expression de l'« Identité Suprême »¹. Il faut faire à ce propos une remarque qui est assez importante, car on pourrait objecter que la désignation d'« Adam-Ève », bien qu'elle soit assurément susceptible de transposition, ne s'applique cependant, dans son sens propre, qu'à l'état humain primordial : c'est que, si l'« Identité Suprême » n'est réalisée effectivement que dans la totalisation des états multiples, on peut dire qu'elle est en quelque sorte réalisée déjà virtuellement au stade « édénique », dans l'intégration de l'état humain ramené à son centre originel, centre qui est d'ailleurs, comme on le verra, le point de communication directe avec les autres états².

Du reste, on pourrait dire aussi que l'intégration de l'état humain, ou de n'importe quel autre état, représente, dans son ordre et à son degré, la totalisation même de l'être ; ceci se traduira très nettement dans le symbolisme géométrique que nous allons exposer. S'il en est ainsi, c'est qu'on peut retrouver en toutes choses, notamment dans l'homme individuel, et même plus particulièrement encore dans l'homme corporel, la correspondance et comme la figuration de l'« Homme Universel », chacune des parties de l'Univers, qu'il s'agisse d'un monde ou d'un être particulier, étant partout et toujours analogue au tout. Aussi un philosophe tel que Leibnitz a-t-il eu raison, assurément, d'admettre que toute « substance individuelle » (avec les réserves que nous avons faites plus haut sur la valeur de cette expression) doit contenir en elle-même une représentation intégrale de l'Univers, ce qui est une application correcte de l'analogie du « macrocosme » et du « microcosme »³; mais, en se bornant à la considération de la « substance individuelle » et en voulant en faire l'être même, un être complet et même fermé, sans aucune communication réelle avec quoi que ce soit qui le dépasse, il s'est interdit de passer du sens de l'« ampleur » à celui de l'« exaltation », et ainsi il a privé sa théorie de toute portée métaphysique véritable⁴. Notre intention n'est nullement d'entrer ici dans l'étude des conceptions philosophiques, quelles qu'elles puissent être, non plus que de toute autre chose relevant pareillement du domaine « profane » ; mais cette remarque se présentait tout naturellement à nous, comme une application presque immédiate de ce que nous venons de dire sur les deux sens selon lesquels s'effectue l'épanouissement de l'être total.

Pour en revenir au symbolisme de la croix, nous devons noter encore que celle-ci, outre la signification métaphysique et principielle dont nous avons exclusivement parlé jusqu'ici, a divers autres sens plus ou moins secondaires et contingents ; et il doit normalement en être ainsi, d'après ce que nous avons dit, d'une façon générale, de la pluralité des sens inclus en tout symbole. Avant de développer la représentation géométrique de l'être et de ses états multiples, telle qu'elle est renfermée synthétiquement dans le signe de la croix, et pénétrer dans le détail de ce symbolisme, assez complexe quand on veut le pousser aussi loin qu'il est possible, nous parlerons quelque peu de ces autres sens, car, bien que les considérations auxquelles ils se rapportent ne fassent pas l'objet propre du présent

1. Ce nombre, qui est 66, est donné par la somme des valeurs numériques des lettres formant les noms *Adam wa Hawâ*. Suivant la Genèse hébraïque, l'homme, « créé mâle et femelle », c'est-à-dire dans un état androgynique, est « à l'image de Dieu » ; et, d'après la tradition islamique, *Allah* ordonna aux anges d'adorer l'homme (*Qorân*, II, 34 ; XVII, 61 ; XVIII, 50). L'état androgynique originel est l'état humain complet, dans lequel les complémentaires, au lieu de s'opposer, s'équilibrent parfaitement ; nous aurons à revenir sur ce point dans la suite. Nous ajouterons seulement ici, que, dans la tradition hindoue, une expression de cet état se trouve contenue symboliquement dans le mot *Hamsa*, où les deux pôles complémentaires de l'être sont, en outre, mis en correspondance avec les deux phases de la respiration, qui représentent celles de la manifestation universelle.

2. Les deux stades que nous indiquons ici dans la réalisation de l'« Identité Suprême » correspondent à la distinction que nous avons déjà faite ailleurs entre ce que nous pouvons appeler l'« immortalité effective » et l'« immortalité virtuelle » (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVIII, 3^e éd.)

3. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler que Leibnitz, différent en cela des autres philosophes modernes, avait eu quelques données traditionnelles, d'ailleurs assez élémentaires et incomplètes, et que, à en juger par l'usage qu'il en fait, il ne semble pas avoir toujours parfaitement comprises.

4. Un autre défaut capital de la conception de Leibnitz, défaut qui, d'ailleurs, est peut-être lié plus ou moins étroitement à celui-là, est l'introduction du point de vue moral dans des considérations d'ordre universel où il n'a rien à voir, par le « principe du meilleur » dont ce philosophe a prétendu faire la « raison suffisante » de toute existence. Ajoutons encore, à ce propos, que la distinction du possible et du réel, telle que Leibnitz veut l'établir, ne saurait avoir aucune valeur métaphysique, car tout ce qui est possible est par là même réel selon son mode propre.

exposé, tout cela est pourtant lié d'une certaine façon, et parfois même plus étroitement qu'on ne serait tenté de le croire, toujours en raison de cette loi de correspondance que nous avons signalée dès le début comme le fondement même de tout symbolisme.

Les directions de l'espace

Certains écrivains occidentaux, à prétentions plus ou moins initiatiques, ont voulu donner à la croix une signification exclusivement astronomique, disant qu'elle est « un symbole de la jonction cruciale que forme l'écliptique avec l'équateur », et aussi « une image des équinoxes, lorsque le soleil, dans sa course annuelle, couvre successivement ces deux points »¹. À vrai dire, si elle est cela, c'est que, comme nous l'indiquons plus haut, les phénomènes astronomiques peuvent eux-mêmes, à un point de vue plus élevé, être considérés comme des symboles, et qu'on peut y retrouver à ce titre, aussi bien que partout ailleurs, cette figuration de l'« Homme Universel » à laquelle nous faisons allusion dans le précédent chapitre ; mais, si ces phénomènes sont des symboles, il est évident qu'ils ne sont pas la chose symbolisée, et que le fait de les prendre pour celle-ci constitue un renversement des rapports normaux entre les différents ordres de réalités². Lorsque nous trouvons la figure de la croix dans les phénomènes astronomiques ou autres, elle a exactement la même valeur symbolique que celle que nous pouvons tracer nous-mêmes³; cela prouve seulement que le véritable symbolisme, loin d'être inventé artificiellement par l'homme, se trouve dans la nature même, ou, pour mieux dire, que la nature tout entière n'est qu'un symbole des réalités transcendantes.

Même en rétablissant ainsi l'interprétation correcte de ce dont il s'agit, les deux phrases que nous venons de citer comprennent l'une et l'autre une erreur : en effet, d'une part, l'écliptique et l'équateur ne forment pas la croix, car ces deux plans ne se coupent pas à angle droit ; d'autre part, les deux points équinoxiaux sont évidemment joints par une seule ligne droite, de sorte que, ici, la croix apparaît moins encore. Ce qu'il faut considérer en réalité, c'est, d'une part, le plan de l'équateur et l'axe qui, joignant les pôles, est perpendiculaire à ce plan ; ce sont, d'autre part, les deux lignes joignant respectivement les deux points solsticiaux et les deux points équinoxiaux ; nous avons ainsi ce qu'on peut appeler, dans le premier cas, la croix verticale, et, dans le second, la croix horizontale. L'ensemble de ces deux croix, qui ont le même centre, forme la croix à trois dimensions, dont les branches sont orientées suivant les six directions de l'espace⁴; celles-ci correspondent aux six points cardinaux, qui, avec le centre lui-même, forment le septénaire.

Nous avons eu l'occasion de signaler ailleurs l'importance attribuée par les doctrines orientales à ces sept régions de l'espace, ainsi que leur correspondance avec certaines périodes cycliques⁵; nous croyons utile de reproduire ici un texte que nous avons cité alors et qui montre que la même chose se trouve aussi dans les traditions occidentales ; « Clément d'Alexandrie dit que de Dieu, « Cœur de l'Univers », partent les étendues indéfinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant et l'autre en arrière ; dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde ; il est le commencement et la fin (l'*alpha* et l'*oméga*) ; en lui s'achèvent les six phases du temps, et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension indéfinie ; c'est là le secret du nombre 7 »⁶.

1. Ces citations sont empruntées, à titre d'exemple très caractéristique, à un auteur maçonnique bien connu, J.-M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25-28).

2. Il est peut-être bon de rappeler encore ici, quoique nous l'ayons déjà fait en d'autres occasions, que c'est cette interprétation astronomique, toujours insuffisante en elle-même, et radicalement fautive quand elle prétend être exclusive, qui a donné naissance à la trop fameuse théorie du « mythe solaire », inventée vers la fin du XVIII^e siècle par Dupuis et Volney, puis reproduite plus tard par Max Müller, et encore de nos jours par les principaux représentants d'une soi-disant « science des religions » qu'il nous est tout à fait impossible de prendre au sérieux.

3. Remarquons, d'ailleurs, que le symbole garde toujours sa valeur propre, même lorsqu'il est tracé sans intention consciente, comme il arrive notamment quand certains symboles incompris sont conservés simplement à titre d'ornementation.

4. Il ne faut pas confondre « directions » et « dimensions » de l'espace : il y a six directions, mais seulement trois dimensions, dont chacune comporte deux directions diamétralement opposées. C'est ainsi que la croix dont nous parlons a six branches, mais est formée seulement de trois droites dont chacune est perpendiculaire aux deux autres ; chaque branche est, suivant le langage géométrique, une « demi-droite » dirigée dans un certain sens à partir du centre.

5. *Le Roi du Monde*, ch. VII, pp. 62-64.

6. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. I, pp. 215-216.

Ce symbolisme est aussi celui de la *Qabbalah* hébraïque, qui parle du « Saint Palais » ou « Palais intérieur » comme situé au centre des six directions de l'espace. Les trois lettres du Nom divin *Jehovah*¹, par leur sextuple permutation suivant ces six directions, indiquent l'immanence de Dieu au sein du Monde, c'est-à-dire la manifestation du *Logos* au centre de toutes choses, dans le point primordial dont les étendues indéfinies ne sont que l'expansion ou le développement : « Il forma du *Thohu* (vide) quelque chose et fit de ce qui n'était pas ce qui est. Il tailla de grandes colonnes de l'éther insaisissable². Il réfléchit, et la Parole (*Memra*) produisit tout objet et toutes choses par son Nom Un »³. Ce point primordial d'où est proférée la Parole divine ne se développe pas seulement dans l'espace comme nous venons de le dire, mais aussi dans le temps ; il est le « Centre du Monde » sous tous les rapports, c'est-à-dire qu'il est à la fois au centre des espaces et au centre des temps. Ceci, bien entendu, si on le prend au sens littéral, ne concerne que notre monde, le seul dont les conditions d'existence soient directement exprimables en langage humain ; ce n'est que le monde sensible qui est soumis à l'espace et au temps ; mais, comme il s'agit en réalité du Centre de tous les mondes, on peut passer à l'ordre supra-sensible en effectuant une transposition analogique dans laquelle l'espace et le temps ne gardent plus qu'une signification purement symbolique.

Nous avons vu qu'il est question, chez Clément d'Alexandrie, de six phases du temps, correspondant respectivement aux six directions de l'espace : ce sont, comme nous l'avons dit, six périodes cycliques, subdivisions d'une autre période plus générale, et parfois représentées comme six millénaires. Le *Zohar*, de même que le *Talmud*, partage en effet la durée du monde en périodes millénaires. « Le monde subsistera pendant six mille ans auxquels font allusion les six premiers mots de la Genèse »⁴; et ces six millénaires sont analogues aux six « jours » de la création⁵. Le septième millénaire, comme le septième « jour », est le *Sabbath*, c'est-à-dire la phase de retour au Principe, qui correspond naturellement au centre, considéré comme septième région de l'espace. Il y a là une sorte de chronologie symbolique, qui ne doit évidemment pas être prise à la lettre, pas plus que celles que l'on rencontre dans d'autres traditions ; Josèphe⁶ remarque que six mille ans forment dix « grandes années », la « grande année » étant de six siècles (c'est le *Naros* des Chaldéens) ; mais, ailleurs, ce qu'on désigne par cette même expression est une période beaucoup plus longue, dix ou douze mille ans chez les Grecs et les Perses. Cela, d'ailleurs, n'importe pas ici, où il ne s'agit nullement de calculer la durée réelle de notre monde, ce qui exigerait une étude approfondie de la théorie hindoue des *Manvantaras* ; comme ce n'est pas là ce que nous nous proposons présentement, il suffit de prendre ces divisions avec leur valeur symbolique. Nous dirons donc seulement qu'il peut s'agir de six phases indéfinies, donc de durée indéterminée, plus une septième qui correspond à l'achèvement de toutes choses et à leur rétablissement dans l'état premier⁷.

Revenons à la doctrine cosmogonique de la *Qabbalah*, telle qu'elle est exposée dans le *Sepher Ietsirah* : « Il s'agit, dit M. Vulliaud, du développement à partir de la Pensée jusqu'à la modification du Son (la Voix), de l'impénétrable au compréhensible. On observera que nous sommes en présence d'un exposé symbolique du mystère qui a pour objet la genèse universelle et qui se relie au mystère de l'unité. En d'autres passages, c'est celui du « point » qui se développe par des lignes en tous sens⁸, et qui ne devient compréhensible que par le « Palais intérieur ». C'est celui de l'insaisissable éther (*Avir*), où se produit la concentration, d'où émane la lumière (*Aor*) »⁹. Le point est effectivement

1. Ce Nom est formé de quatre lettres, *iod he vau he*, mais parmi lesquelles il n'en est que trois distinctes, le *he* étant répété deux fois.

2. Il s'agit des « colonnes » de l'arbre séphirothique : colonne du milieu, colonne de droite et colonne de gauche ; nous y reviendrons plus loin. Il est essentiel de noter, d'autre part, que l'« éther » dont il est question ici ne doit pas être entendu seulement comme le premier élément du monde corporel, mais aussi dans un sens supérieur obtenu par transposition analogique, comme il arrive également pour l'Âkâsha de la doctrine hindoue (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III).

3. *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

4. *Siphra di-Tseniutha : Zohar*, II, 176 b.

5. Rappelons ici la parole biblique : « Mille ans sont comme un jour au regard du Seigneur ».

6. *Antiquités judaïques*, I, 4.

7. Ce dernier millénaire est sans doute assimilable au « règne de mille ans » dont il est parlé dans l'*Apocalypse*.

8. Ces lignes sont représentées comme les « cheveux de *Shiva* » dans la tradition hindoue.

9. *La Kabbale juive*, t. I, p. 217.

symbole de l'unité ; il est le principe de l'étendue, qui n'existe que par son rayonnement (le « vide » antérieur n'étant que pure virtualité), mais il ne devient compréhensible qu'en se situant lui-même dans cette étendue, dont il est alors le centre, ainsi que nous l'expliquerons plus complètement par la suite. L'émanation de la lumière, qui donne sa réalité à l'étendue, « faisant du vide quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est », est une expansion qui succède à la concentration ; ce sont là les deux phases d'aspiration et d'expiration dont il est si souvent question dans la doctrine hindoue, et dont la seconde correspond à la production du monde manifesté ; et il y a lieu de noter l'analogie qui existe aussi, à cet égard, avec le mouvement du cœur et la circulation du sang dans l'être vivant. Mais poursuivons : « La lumière (*Aor*) vit du mystère de l'éther (*Avir*). Le point caché fut manifesté, c'est-à-dire la lettre *iod* »¹. Cette lettre représente hiéroglyphiquement le Principe, et on dit que d'elle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, formation qui, suivant le *Sepher Ietsirah*, symbolise celle même du monde manifesté². On dit aussi que le point primordial incompréhensible, qui est l'Un non-manifesté, en forme trois qui représentent le Commencement, le Milieu et la Fin³, et que ces trois points réunis constituent la lettre *iod*, qui est ainsi l'Un manifesté (ou plus exactement affirmé en tant que principe de la manifestation universelle), ou, pour parler le langage théologique, Dieu se faisant « Centre du Monde » par son Verbe. « Quand ce *iod* a été produit, dit le *Sepher Ietsirah*, ce qui resta de ce mystère ou de l'*Avir* (l'éther) caché fut *Aor* (la lumière) » ; et, en effet, si l'on enlève le *iod* du mot *Avir*, il reste *Aor*.

M. Vulliaud cite, sur ce sujet, le commentaire de Moïse de Léon : « Après avoir rappelé que le Saint, béni soit-il, inconnaissable, ne peut-être saisi que d'après ses attributs (*middoth*) par lesquels Il a créé les mondes⁴, commençons par l'exégèse du premier mot de la *Thorah* : *Bereshit*⁵. D'anciens auteurs nous ont appris relativement à ce mystère qui est caché dans le degré suprême, l'éther pur et impalpable. Ce degré est la somme totale de tous les miroirs postérieurs (c'est-à-dire extérieurs par rapport à ce degré lui-même)⁶. Ils en procèdent par le mystère du point qui est lui-même un degré caché et émanant du mystère de l'éther pur et mystérieux⁷. Le premier degré, absolument occulte (c'est-à-dire non-manifesté), ne peut être saisi⁸. De même, le mystère du point suprême, quoiqu'il soit profondément caché⁹, peut être saisi dans le mystère du Palais intérieur. Le mystère de la Couronne suprême (*Kether*, la première des dix *Sephiroth*) correspond à celui du pur et insaisissable éther

1. *Ibid.*, t. I, p. 217.

2. La « formation » (*Ietsirah*) doit être entendue proprement comme la production de la manifestation dans l'état subtil ; la manifestation dans l'état grossier est appelée *Asiah*, tandis que, d'autre part, *Beriah* est la manifestation informelle. Nous avons déjà signalé ailleurs cette exacte correspondance des mondes envisagés par la *Qabbalah* avec le *Tribhuvana* de la doctrine hindoue (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. V).

3. Ces trois points peuvent, sous ce rapport, être assimilés aux trois éléments du monosyllabe *Aum* (*Om*) dans le symbolisme hindou, et aussi dans l'ancien symbolisme chrétien (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVI, 3^e éd., et *Le Roi du Monde*, ch. IV, pp. 33-34).

4. On trouve ici l'équivalent de la distinction que fait la doctrine hindoue entre *Brahma* « non-qualifié » (*nirguna*) et *Brahma* « qualifié » (*saguna*), c'est-à-dire entre le « Suprême » et le « Non Suprême », ce dernier n'étant autre qu'Îshwara (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. I et X). – *Middah* signifie littéralement « mesure » (cf. le sanscrit *mâtrâ*).

5. On sait que c'est le mot par lequel commence la *Genèse* : « *in Principio* ».

6. On voit que ce degré est la même chose que le « degré universel » de l'ésotérisme islamique, en lequel se totalisent synthétiquement tous les autres degrés, c'est-à-dire tous les états de l'Existence. La même doctrine fait aussi usage de la comparaison du miroir et d'autres similaires : c'est ainsi que, suivant une expression que nous avons déjà citée ailleurs (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. X), l'Unité, considérée en tant qu'elle contient en elle-même tous les aspects de la Divinité (*Asrâr rabbâniyah* ou « mystères dominicaux »), c'est-à-dire tous les attributs divins, exprimés par les noms çifâtiyah (voir *Le Roi du Monde*, ch. III), « est de l'Absolu (le « Saint » insaisissable en dehors de Ses attributs) la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement » ; et il est à peine besoin de faire remarquer que c'est précisément de ces *Asrâr rabbâniyah* qu'il est question ici.

7. Le degré représenté par le point, qui correspond à l'Unité, est celui de l'Être pur (Îshwara dans la doctrine hindoue).

8. On pourra, à ce propos, se reporter à ce qu'enseigne la doctrine hindoue au sujet de ce qui est au delà de l'Être, c'est-à-dire de l'état inconditionné d'Âtmâ (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV, 3^e éd., où nous avons indiqué les enseignements concordants des autres traditions).

9. L'Être est encore non-manifesté, mais il est le principe de toute manifestation.

(*Avir*). Il est la cause de toutes les causes et l'origine de toutes les origines. C'est dans ce mystère, origine invisible de toutes choses, que le « point » caché dont tout procède prend naissance. C'est pourquoi il est dit dans le *Sepher Ietsirah* : « Avant l'Un, que peux-tu compter ? » C'est-à-dire : avant ce point, que peux-tu compter ou comprendre ¹ ? Avant ce point, il n'y avait rien, excepté *Ain*, c'est-à-dire le mystère de l'éther pur et insaisissable, ainsi nommé (par une simple négation) à cause de son incompréhensibilité ². Le commencement compréhensible de l'existence se trouve dans le mystère du « point » suprême ³. Et parce que ce point est le « commencement » de toutes choses, il est appelé « Pensée » (*Mahasheba*) ⁴. Le mystère de la Pensée créatrice correspond au « point » caché. C'est dans le Palais intérieur que le mystère uni au « point » caché peut être compris, car le pur et insaisissable éther reste toujours mystérieux. Le « point » est l'éther rendu palpable (par la « concentration » qui est le point de départ de toute différenciation) dans le mystère du Palais intérieur ou Saint des Saints ⁵. Tout, sans exception, a d'abord été conçu dans la Pensée ⁶. Et si quelqu'un disait : « Voyez ! il y a du nouveau dans le monde », imposez lui silence, car cela fut antérieurement conçu dans la Pensée ⁷. Du « point » caché émane le Saint Palais intérieur (par les lignes issues de ce point suivant les six directions de l'espace). C'est le Saint des Saints, la cinquantième année (allusion au *Jubilé*, qui représente le retour à l'état primordial) ⁸, qu'on appelle également la Voix qui émane de la Pensée ⁹. Tous les êtres et toutes les causes émanent alors par la force du « point » d'en haut. Voilà ce qui est relatif aux mystères des trois *Sephiroth* suprêmes ¹⁰. Nous avons voulu donner ce passage en entier, malgré sa longueur, parce que, outre son intérêt propre, il a, avec le sujet de la présente étude, un rapport beaucoup plus direct qu'on ne pourrait le supposer à première vue.

Le symbolisme des directions de l'espace est celui-là même que nous aurons à appliquer dans tous ce qui va suivre, soit au point de vue « macrocosmique » comme dans ce qui vient d'être dit, soit au point de vue « microcosmique ». La croix à trois dimensions constitue, suivant le langage géométrique, un « système de coordonnées » auquel l'espace tout entier peut être rapporté ; et l'espace symbolisera ici l'ensemble de toutes les possibilités, soit d'un être particulier, soit de l'Existence universelle. Ce système est formé de trois axes, l'un vertical et les deux autres horizontaux, qui sont trois diamètres rectangulaires d'une sphère indéfinie, et qui, même indépendamment de toute considération astronomique, peuvent être regardés comme orientés vers les six points cardinaux : dans le texte de Clément d'Alexandrie que nous avons cité, le haut et le bas correspondent respectivement au Zénith et au Nadir, la droite et la gauche au Sud et au Nord, l'avant et l'arrière à l'Est et à l'Ouest ; ceci pourrait être justifié par les indications concordantes qui se retrouvent dans presque toutes les traditions. On peut dire aussi que l'axe vertical est l'axe polaire, c'est-à-dire la ligne fixe qui joint les deux pôles et autour de laquelle toutes choses accomplissent leur rotation ; c'est donc l'axe principal, tandis que les deux axes horizontaux ne sont que secondaires et relatifs. De ces deux axes

1. L'unité est, en effet, le premier de tous les nombres ; avant elle, il n'y a donc rien qui puisse être compté ; et la numération est prise ici comme symbole de la connaissance en mode distinctif.

2. C'est le Zéro métaphysique, ou le « Non-Être » de la tradition extrême-orientale, symbolisé par le « vide » (cf. *Tao-te-king*, XI) ; nous avons déjà expliqué ailleurs pourquoi les expressions de forme négative sont les seules qui puissent encore s'appliquer au delà de l'Être (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV, 3^e éd.).

3. C'est-à-dire dans l'Être, qui est le principe de l'Existence, laquelle est la même chose que la manifestation universelle, de même que l'unité est le principe et le commencement de tous les nombres.

4. Parce que toutes choses doivent être conçues par la pensée avant d'être réalisées extérieurement : ceci doit être entendu analogiquement par un transfert de l'ordre humain à l'ordre cosmique.

5. Le « Saint des Saints » était représenté par la partie la plus intérieure du Temple de Jérusalem, qui était le Tabernacle (*mishkan*) où se manifestait la *Shekinah*, c'est-à-dire la « présence divine ».

6. C'est le Verbe en tant qu'Intellect divin, qui est, suivant une expression employée par la théologie chrétienne, le « lieu des possibles ».

7. C'est la « permanente actualité » de toutes choses dans l'« éternel présent ».

8. Voir *Le Roi du Monde*, ch. III ; on remarquera que $50 = 7^2 + 1$. Le mot *kol*, « tout », en hébreu et en arabe, a pour valeur numérique 50. Cf. aussi les « cinquante portes de l'Intelligence ».

9. C'est encore le Verbe, mais en tant que Parole divine ; il est d'abord Pensée à l'intérieur (c'est-à-dire en Soi-même), puis, Parole à l'extérieur (c'est-à-dire par rapport à l'Existence universelle), la Parole étant la manifestation de la Pensée ; et la première parole proférée est le *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) de la Genèse.

10. Cité dans *La Kabbale juive*, t. I, pp. 405-406.

horizontaux, l'un, l'axe Nord-Sud, peut être appelé aussi l'axe solsticial, et l'autre, l'axe Est-Ouest, peut être appelé l'axe équinoxial, ce qui nous ramène au point de vue astronomique, en vertu d'une certaine correspondance des points cardinaux avec les phases du cycle annuel, correspondance dont l'exposé complet nous entraînerait trop loin et n'importe d'ailleurs pas ici, mais trouvera sans doute mieux sa place dans une autre étude ¹.

1. On peut noter encore, à titre de concordance, l'allusion que fait saint Paul au symbolisme des directions ou des dimensions de l'espace, lorsqu'il parle de « la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'amour de Jésus-Christ » (Épître aux Éphésiens, III, 18). Ici, il n'y a que quatre termes énoncés distinctement au lieu de six : les deux premiers correspondent respectivement aux deux axes horizontaux, chacun de ceux-ci étant pris dans sa totalité ; les deux derniers correspondent aux deux moitiés supérieure et inférieure de l'axe vertical. La raison de cette distinction, en ce qui concerne les deux moitiés de cet axe vertical, est qu'elles se rapportent à deux *gunas* différents, et même opposés en un certain sens ; par contre, les deux axes horizontaux tout entiers se rapportent à un seul et même *guna*, ainsi qu'on va le voir au chapitre suivant.

Théorie hindoue des trois gunas

Avant d'aller plus loin, nous devons, à propos de ce qui vient d'être dit, rappeler les indications que nous avons déjà données ailleurs sur la théorie hindoue des trois *gunas*¹ ; notre intention n'est pas de traiter complètement cette théorie avec toutes ses applications, mais seulement d'en présenter un aperçu en ce qui se rapporte à notre sujet. Ces trois *gunas* sont des qualités ou attributions essentielles, constitutives et primordiales, des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation² : ce ne sont pas des états, mais des conditions générales auxquelles les êtres sont soumis, par lesquelles ils sont liés en quelque sorte³, et dont ils participent suivant des proportions indéfiniment variées, en vertu desquelles ils sont répartis hiérarchiquement dans l'ensemble « trois mondes » (*Tribhuvana*), c'est-à-dire de tous les degrés de l'Existence universelle.

Les trois *gunas* sont : *sattwa*, la conformité à l'essence pure de l'Être (*Sat*), qui est identique à la lumière de la Connaissance (*Jnânâ*), symbolisé par la luminosité des sphères célestes qui représentent les états supérieurs de l'être ; *rajas*, l'impulsion qui provoque l'expansion de l'être dans un état déterminé, c'est-à-dire le développement de celles de ses possibilités qui se situent à un certain niveau de l'Existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance (*avidyâ*), racine ténébreuse de l'être considéré dans ses états inférieurs. Ceci est vrai pour tous les états manifestés de l'être, quels qu'ils soient, mais on peut aussi, naturellement, considérer plus particulièrement ces qualités ou ces tendances par rapport à l'état humain : *sattwa*, tendance ascendante, se réfère toujours aux états supérieurs, relativement à l'état particulier pris pour base ou pour point de départ de cette répartition hiérarchique, et *tamas*, tendance descendante, aux états inférieurs par rapport à ce même état ; quant à *rajas*, il se réfère à ce dernier, considéré comme occupant une situation intermédiaire entre les états supérieurs et les états inférieurs, donc comme défini par une tendance qui n'est ni ascendante ni descendante, mais horizontale ; et, dans le cas présent, cet état est le « monde de l'homme » (*mânava-loka*), c'est-à-dire le domaine ou le degré occupé dans l'Existence universelle par l'état individuel humain. On peut voir maintenant sans peine le rapport de tout ceci avec le symbolisme de la croix, que ce symbolisme soit d'ailleurs envisagé au point de vue purement métaphysique ou au point de vue cosmologique, et que l'application en soit faite dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique ». Dans tous les cas, nous pouvons dire que *rajas* correspond à toute la ligne horizontale, ou mieux, si nous considérons la croix à trois dimensions, à l'ensemble des deux lignes qui définissent le plan horizontal ; *tamas* correspond à la partie inférieure de la ligne verticale, c'est-à-dire à celle qui est située au-dessous de ce plan horizontal, et *sattwa* à la partie supérieure de cette même ligne verticale, c'est-à-dire à celle qui est située au-dessus du plan en question, lequel divise ainsi en deux hémisphères, supérieur et inférieur, la sphère indéfinie dont nous avons parlé plus haut.

Dans un texte du *Vêda*, les trois *gunas* sont présentés comme se convertissant l'un dans l'autre, en procédant selon un ordre ascendant : « Tout était *tamas* (à l'origine de la manifestation considérée comme sortant de l'indifférenciation primordiale de *Prakriti*). Il (c'est-à-dire le Suprême *Brahma*)

1. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 231-232, et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. IV.

2. Les trois *gunas* sont en effet inhérents à *Prakriti* même, qui est la « racine » (*mûla*) de la manifestation universelle ; ils sont d'ailleurs en parfait équilibre dans son indifférenciation primordiale, et toute manifestation représente une rupture de cet équilibre.

3. Dans son acception ordinaire et littérale, le mot *guna* signifie « corde » ; de même, les termes *bandha* et *pâsha*, qui signifient proprement « lien », s'appliquent à toutes les conditions particulières et limitatives d'existence (*upâdhis*) qui définissent plus spécialement tel ou tel état ou mode de la manifestation. Il faut dire cependant que la dénomination de *guna* s'applique plus particulièrement à la corde d'un arc ; elle exprimerait donc, sous un certain rapport tout au moins, l'idée de « tension » à des degrés divers, d'où, par analogie, celle de « qualification » ; mais peut-être est-ce moins l'idée de « tension » qu'il faut voir ici que celle de « tendance », qui lui est d'ailleurs apparentée comme les mots mêmes l'indiquent, et qui est celle qui répond le plus exactement à la définition des trois *gunas*.

commanda un changement, et *tamas* prit la teinte (c'est-à-dire la nature) ¹ de *rajas* (intermédiaire entre l'obscurité et la luminosité) ; et *rajas*, ayant reçu de nouveau un commandement, revêtit la nature de *sattwa*. » Si nous considérons la croix à trois dimensions comme tracée à partir du centre d'une sphère, ainsi que nous venons de le faire et que nous aurons souvent à le faire encore par la suite, la conversion de *tamas* en *rajas* peut être représentée comme décrivant la moitié inférieure de cette sphère, d'un pôle à l'équateur, celle de *rajas* en *sattwa* comme décrivant la moitié supérieure de la même sphère, de l'équateur à l'autre pôle. Le plan de l'équateur, supposé horizontal, représente alors, comme nous l'avons dit, le domaine d'expansion de *rajas*, tandis que *tamas* et *sattwa* tendent respectivement vers les deux pôles, extrémités de l'axe vertical ². Enfin, le point d'où est ordonné la conversion de *tamas* en *rajas*, puis celle de *rajas* en *sattwa*, est le centre même de la sphère, ainsi qu'on peut s'en rendre compte immédiatement en se reportant aux considérations exposées dans le chapitre précédent ³; nous aurons d'ailleurs, dans ce qui suivra, l'occasion de l'expliquer plus complètement encore ⁴.

Ceci est également applicable, soit à l'ensemble des degrés de l'Existence universelle, soit à celui des états d'un être quelconque ; il y a toujours une parfaite correspondance entre ces deux cas, chaque état d'un être se développant, avec toute l'extension dont il est susceptible (et qui est indéfinie), dans un degré déterminé de l'Existence. En outre, on peut en faire certaines applications plus particulières, notamment, dans l'ordre cosmologique, à la sphère des éléments ; mais, comme la théorie des éléments ne rentre pas dans notre présent sujet, il est préférable de réserver tout ce qui la concerne pour une autre étude, dans laquelle nous nous proposons de traiter des conditions de l'existence corporelle.

1. Le mot *varna*, qui signifie proprement « couleur », et par généralisation « qualité », est employé analogiquement pour désigner la nature ou l'essence d'un principe ou d'un être ; de là dérive aussi son usage dans le sens de « caste », parce que l'institution des castes, envisagée dans sa raison profonde, traduit essentiellement la diversité des natures propres aux différents individus humains (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. VI). D'ailleurs, en ce qui concerne les trois *gunas*, ils sont effectivement représentés par des couleurs symboliques : *tamas* par le noir, *rajas* par le rouge, et *sattwa* par le blanc (*Chhândogya Upanishad*, 6^e Prapâthaka, 3^e Khanda, shruti 1 ; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, 2^e éd., ch. IV, p. 53).

2. Ce symbolisme nous semble éclairer et justifier suffisamment l'image de la « corde d'arc » qui se trouve, comme nous l'avons dit, impliquée dans la signification du terme *guna*.

3. C'est à ce rôle du Principe, dans le monde et dans chaque être, que se réfère l'expression d'« ordonnateur interne » (*antaryâmî*) : il dirige toutes choses de l'intérieur, résidant lui-même au point le plus intérieur de tous, qui est le centre (voir *L'Homme et devenir selon le Vêdânta*, ch. XIV, 3^e éd.).

4. Sur ce même texte considéré comme donnant un schéma de l'organisation des « trois mondes », en correspondance avec les trois *gunas*, voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VI.

L'union des complémentaires

Nous devons maintenant envisager, au moins sommairement, un autre aspect du symbolisme de la croix, qui est peut-être le plus généralement connu, quoiqu'il ne semble pas, au premier abord tout au moins, présenter une relation très directe avec tout ce que nous avons vu jusqu'ici : nous voulons parler de la croix considérée comme symbole de l'union des complémentaires. Nous pouvons, à cet égard, nous contenter d'envisager la croix, comme on le fait le plus souvent, sous sa forme à deux dimensions ; il suffit d'ailleurs, pour revenir de là à la forme à trois dimensions, de remarquer que la droite horizontale unique peut être prise comme la projection du plan horizontal tout entier sur le plan supposé vertical dans lequel la figure est tracée. Cela posé, on regarde la ligne verticale comme représentant le principe actif, et la ligne horizontale le principe passif ; ces deux principes sont aussi désignés respectivement, par analogie avec l'ordre humain, comme masculin et féminin ; si on les prend dans leur sens le plus étendu, c'est-à-dire par rapport à tout l'ensemble de la manifestation universelle, ce sont ceux auxquels la doctrine hindoue donne les noms de *Purusha* et de *Prakriti* ¹. Il ne s'agit pas de reprendre ou de développer ici les considérations auxquelles peuvent donner lieu les rapports de ces deux principes, mais seulement de montrer que, en dépit des apparences, il existe un certain lien entre cette signification de la croix et celle que nous avons appelée sa signification métaphysique.

Nous dirons tout de suite, quitte à y revenir plus tard d'une façon plus explicite, que ce lien résulte de la relation qui existe, dans le symbolisme métaphysique de la croix, entre l'axe vertical et le plan horizontal. Il doit être bien entendu que des termes comme ceux d'actif et de passif, ou leurs équivalents, n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre, car le complémentarisme est essentiellement une corrélation entre deux termes. Cela étant, il est évident qu'un complémentarisme comme celui de l'actif et du passif peut être envisagé à des degrés divers, si bien qu'un même terme pourra jouer un rôle actif ou passif suivant ce par rapport à quoi il jouera ce rôle ; mais, dans tous les cas, on pourra toujours dire que, dans une telle relation, le terme actif est, dans son ordre, analogue de *Purusha*, et le terme passif l'analogue de *Prakriti*. Or nous verrons par la suite que l'axe vertical, qui relie tous les états de l'être en les traversant en leurs centres respectifs, est le lieu de manifestation de ce que la tradition extrême-orientale appelle l'« Activité du Ciel », qui est précisément l'activité « non-agissante » de *Purusha*, par laquelle sont déterminées en *Prakriti* les productions qui correspondent à toutes les possibilités de manifestation. Quant au plan horizontal, nous verrons qu'il constitue un « plan de réflexion », représenté symboliquement comme la « surface des eaux », et l'on sait que les « Eaux » sont, dans toutes les traditions, un symbole de *Prakriti* ou de la « passivité universelle » ²; à vrai dire, comme ce plan représente un certain degré d'existence (et l'on pourrait envisager de même l'un quelconque des plans horizontaux correspondant à la multitude indéfinie des états de manifestation), il ne s'identifie pas à *Prakriti* elle-même, mais seulement à quelque chose de déjà déterminé par un certain ensemble de conditions spéciales d'existence (celles qui définissent un monde), et qui joue le rôle de *Prakriti*, en un sens relatif, à un certain niveau dans l'ensemble de la manifestation universelle.

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IV.

2. Voir *ibid.*, ch. V.

Nous devons aussi préciser un autre point, qui se rapporte directement à la considération de l'« Homme Universel » : nous avons parlé plus haut de celui-ci comme constitué par l'ensemble « Adam-Ève », et nous avons dit ailleurs que le couple *Purusha-Prakriti*, soit par rapport à toute la manifestation, soit plus particulièrement par rapport à un état d'être déterminé, peut être regardé comme équivalent à l'« Homme universel »¹. À ce point de vue, l'union des complémentaires devra donc être considérée comme constituant l'« Androgyne » primordial dont parlent toutes les traditions ; sans nous étendre davantage sur cette question, nous pouvons dire que ce qu'il faut entendre par là, c'est que, dans la totalisation de l'être, les complémentaires doivent effectivement se trouver en équilibre parfait, sans aucune prédominance de l'un sur l'autre. Il est à remarquer, d'autre part, qu'à cet « Androgyne » est en général attribuée symboliquement la forme sphérique², qui est la moins différenciée de toutes, puisqu'elle s'étend également dans toutes les directions, et que les Pythagoriciens regardaient comme la forme la plus parfaite et comme la figure de la totalité universelle³. Pour donner ainsi l'idée de la totalité, la sphère doit d'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, être indéfinie, comme le sont les axes qui forment la croix, et qui sont trois diamètres rectangulaires de cette sphère ; en d'autres termes, la sphère, étant constituée par le rayonnement même de son centre, ne se ferme jamais, ce rayonnement étant indéfini et remplissant l'espace tout entier par une série d'ondes concentriques, dont chacune reproduit les deux phases de concentration et d'expansion de la vibration initiale⁴. Ces deux phases sont d'ailleurs elles mêmes une des expressions du complémentarisme⁵ ; si, sortant des conditions spéciales qui sont inhérentes à la manifestation (en mode successif), on les envisage en simultanéité, elles s'équilibrent l'une l'autre, de sorte que leur réunion équivaut en réalité à l'immutabilité principielle, de même que la somme des déséquilibres partiels par lesquels est réalisé toute manifestation constitue toujours et invariablement l'équilibre total.

Enfin, une remarque qui a aussi son importance est celle-ci : nous avons dit tout à l'heure que les termes d'actif et de passif, exprimant seulement une relation, pouvaient être appliqués à différents degrés ; il résulte de là que, si nous considérons la croix à trois dimensions, dans laquelle l'axe vertical et le plan horizontal sont dans cette relation d'actif et de passif, on pourra encore envisager en outre la même relation entre les deux axes horizontaux, ou entre ce qu'ils représenteront respectivement. Dans ce cas, pour conserver la correspondance symbolique établie tout d'abord, on pourra, bien que ces axes soient tous les deux horizontaux en réalité, dire que l'un d'eux, celui qui joue le rôle actif, est relativement vertical par rapport à l'autre. C'est ainsi que, par exemple, si nous regardons ces deux axes comme étant respectivement l'axe solsticial et l'axe équinoxial, ainsi que nous l'avons dit plus haut, conformément au symbolisme du cycle annuel, nous pourrions dire

1. *Ibid.*, ch. IV.

2. On connaît à cet égard le discours que Platon, dans le Banquet, met dans la bouche d'Aristophane, et dont la plupart des commentateurs modernes ont le tort de méconnaître la valeur symbolique, pourtant évidente. On trouve quelque chose de tout à fait similaire dans un certain aspect du symbolisme du *yin-yang* extrême-oriental, dont il sera question plus loin.

3. Parmi toutes les lignes d'égale longueur, la circonférence est celle qui enveloppe la surface maxima ; de même, parmi les corps d'égale surface, la sphère est celui qui contient le volume maximum ; c'est là, au point de vue purement mathématique, la raison pour laquelle ces figures étaient regardées comme les plus parfaites. Leibnitz s'est inspiré de cette idée dans sa conception du « meilleur des mondes », qu'il définit comme étant, parmi la multitude indéfinie de tous les mondes possibles, celui qui renferme le plus d'être ou de réalité positive ; mais l'application qu'il en fait ainsi est, comme nous l'avons déjà indiqué, dépourvue de toute portée métaphysique véritable.

4. Cette forme sphérique lumineuse, indéfinie et non fermée, avec ses alternatives de concentration et d'expansion (successives au point de vue de la manifestation, mais en réalité simultanées dans l'« éternel présent »), est, dans l'ésotérisme islamique, la forme la *Rûh muhammadiyah* ; c'est cette forme totale de l'« Homme Universel » que Dieu ordonna aux anges d'adorer, ainsi qu'il a été dit plus haut ; et la perception de cette même forme est impliquée dans un des degrés de l'initiation islamique.

5. Nous avons indiqué plus haut que ceci, dans la tradition hindoue, est exprimé par le symbolisme du mot *Hamsa*. On trouve aussi dans certains textes tantriques, le mot *aha* symbolisant l'union de *Shiva* et *Shakti*, représentés respectivement par la première et la dernière lettre de l'alphabet sanscrit (de même que, dans la particule hébraïque *eth*, l'*aleph* et le *thau* représentent l'« essence » et la « substance » d'un être).

que l'axe solsticial est relativement vertical par rapport à l'axe équinoxial, de telle sorte que, dans le plan horizontal, il joue analogiquement le rôle d'axe polaire (axe Nord-Sud), l'axe équinoxial jouant alors le rôle d'axe équatorial (axe Est-Ouest) ¹. La croix horizontale reproduit ainsi, dans son plan, des rapports analogues à ceux qui sont exprimés par la croix verticale ; et, pour revenir ici au symbolisme métaphysique qui est celui qui nous importe essentiellement, nous pouvons dire encore que l'intégration de l'état humain, représentée par la croix horizontale, est dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère, comme une image de la totalisation même de l'être, représentée par la croix verticale ².

1. Cette remarque trouve notamment son application dans le symbolisme du *swastika*, dont il sera question plus loin.

2. Au sujet du complémentarisme, nous signalerons encore que, dans le symbolisme de l'alphabet arabe, les deux premières lettres, *alif* et *be*, sont considérées respectivement comme active ou masculine et comme passive ou féminine ; la forme de la première étant verticale, et celle de la seconde étant horizontale, leur réunion forme la croix. D'autre part, les valeurs numériques de ces lettres étant respectivement 1 et 2, ceci s'accorde avec le symbolisme arithmétique pythagoricien, selon lequel la « monade » est masculine et la « dyade » féminine ; la même concordance se retrouve d'ailleurs dans d'autres traditions, par exemple dans la tradition extrême-orientale, dans les figures des *koua* ou « trigrammes » de Fo-hi, le *yang*, principe masculin, est représenté par un trait plein, et le *yin*, principe féminin, par un trait brisé (ou mieux, interrompu en son milieu) ; ces symboles, appelés les « deux déterminations », évoquent respectivement l'idée de l'unité et celle de la dualité ; il va de soi que ceci, comme dans le Pythagorisme lui-même, doit être entendu en un tout autre sens que celui du simple système de « numération » que Leibnitz s'était imaginé y trouver (voir *Orient et Occident*, 2^e éd. ; pp. 64-70). D'une façon générale, suivant le *Yi-king*, les nombres impairs correspondent au *yang* et les nombres pairs au *yin* ; il semble que l'idée pythagoricienne du pair et de l'impair se retrouve aussi dans ce que Platon appelle le « même » et l'« autre », correspondant respectivement à l'unité et à la dualité, envisagées d'ailleurs exclusivement dans le monde manifesté. – Dans la numération chinoise, la croix représente le nombre 10 (le chiffre romain X n'est d'ailleurs, lui aussi, que la croix autrement disposée) ; on peut voir là une allusion au rapport du dénaire avec le quaternaire : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, rapport qui était figuré aussi par la *Tétraktys* pythagoricienne. En effet, dans la correspondance des figures géométriques avec les nombres, la croix représente naturellement le quaternaire ; plus précisément, elle le représente sous un aspect dynamique, tandis que le carré le représente sous son aspect statique ; la relation entre ces deux aspects est exprimée par le problème hermétique de la « quadrature du cercle », ou, suivant le symbolisme géométrique à trois dimensions, par un rapport entre la sphère et le cube auquel nous avons eu l'occasion de faire allusion à propos des figures du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste » (*Le Roi du Monde*, ch. XI). Enfin, nous noterons encore, à ce sujet, que, dans le nombre 10, les deux chiffres 1 et 0 correspondent aussi respectivement à l'actif et au passif, représentés par le centre et la circonférence suivant un autre symbolisme, qu'on peut d'ailleurs rattacher à celui de la croix en remarquant que le centre est la trace de l'axe vertical dans le plan horizontal, dans lequel doit alors être supposé située la circonférence, qui représentera l'expansion dans ce même plan par une des ondes concentriques suivant lesquelles elle s'effectue ; le cercle avec le point central, figure du dénaire, est en même temps le symbole de la perfection cyclique, c'est-à-dire de la réalisation intégrale des possibilités impliquées dans un état d'existence.

La résolution des oppositions

Dans le chapitre précédent, nous avons parlé de complémentaires, non de contraires ; il importe de ne pas confondre ces deux notions, comme on le fait quelquefois à tort, et de ne pas prendre le complémentarisme pour une opposition. Ce qui peut donner lieu à certaines confusions à cet égard, c'est qu'il arrive parfois que les mêmes choses apparaissent comme contraires ou comme complémentaires suivant le point de vue sous lequel on les envisage ; dans ce cas, on peut toujours dire que l'opposition correspond au point de vue le plus inférieur ou le plus superficiel, tandis que le complémentarisme, dans lequel cette opposition se trouve en quelque sorte conciliée et déjà résolue, correspond par là même à un point de vue plus élevé ou plus profond, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ¹. L'unité principielle exige en effet qu'il n'y ait pas d'oppositions irréductibles ²; donc, s'il est vrai que l'opposition entre deux termes existe bien dans les apparences et possède une réalité relative à un certain niveau d'existence, cette opposition doit disparaître comme telle et se résoudre harmoniquement, par synthèse ou intégration, en passant à un niveau supérieur. Prétendre qu'il n'en est pas ainsi, ce serait vouloir introduire le déséquilibre jusque dans l'ordre principiel lui-même, alors que, comme nous le disions plus haut, tous les déséquilibres qui constituent les éléments de la manifestation envisagés « distinctivement » concourent nécessairement à l'équilibre total, que rien ne peut affecter ni détruire. Le complémentarisme même, qui est encore dualité, doit, à un certain degré, s'effacer devant l'unité, ses deux termes s'équilibrant et se neutralisant en quelque sorte en s'unissant jusqu'à fusionner indissolublement dans l'indifférenciation primordiale.

La figure de la croix peut aider à comprendre la différence qui existe entre le complémentarisme et l'opposition : nous avons vu que la verticale et l'horizontale pouvaient être prises comme représentant deux termes complémentaires ; mais, évidemment, on ne peut dire qu'il y ait opposition entre le sens vertical et le sens horizontal. Ce qui représente nettement l'opposition, dans la même figure, ce sont les directions contraires, à partir du centre, des deux demi-droites qui sont les deux moitiés d'un même axe, quel que soit cet axe ; l'opposition peut donc être envisagée également, soit dans le sens vertical, soit dans le sens horizontal. On aura ainsi, dans la croix verticale à deux dimensions, deux couples de termes opposés formant un quaternaire ; il en sera de même dans la croix horizontale, dont un des axes peut d'ailleurs être considéré comme relativement vertical, c'est-à-dire comme jouant le rôle d'un axe vertical par rapport à l'autre, ainsi que nous l'avons expliqué à la fin du chapitre précédent. Si l'on réunit les deux figures dans celle de la croix à trois dimensions, on a trois couples de termes opposés, comme nous l'avons vu précédemment à propos des directions de l'espace et des points cardinaux. Il est à remarquer qu'une des oppositions quaternaires les plus généralement connues, celle des éléments et des qualités sensibles qui leur correspondent, doit être disposée suivant la croix horizontale ; dans ce cas, en effet, il s'agit exclusivement de la constitution du monde corporel, qui se situe tout entier à un même degré de l'Existence et n'en représente même qu'une portion très restreinte. Il en est de même quand on envisage seulement quatre points cardinaux, qui sont alors ceux du monde terrestre, représenté symboliquement par le plan horizontal, tandis que le Zénith et le Nadir, opposés suivant l'axe vertical, correspondent à l'orientation vers les mondes respectivement supérieurs et inférieurs par rapport à ce même monde terrestre. Nous avons vu qu'il en est de même encore pour la double opposition des solstices et des équinoxes, et cela aussi se comprend aisément, car l'axe vertical, demeurant fixe et immobile alors que toutes choses accomplissent leur rotation autour de lui, est évidemment indépendant des vicissitudes cycliques, qu'il régit ainsi en quelque sorte par son immobilité même, image sensible de l'immutabilité principielle ³. Si l'on ne considère que la croix horizontale, l'axe vertical y est représenté par le point central lui-même, qui est celui où il rencontre le plan horizontal ; ainsi, tout plan horizontal, symbolisant un état ou un degré quelconque de l'Existence, a en ce point qui peut être appelé son centre (puisque'il est l'origine du système de coordonnées auquel tout point du plan pourra être rapporté) cette même image de l'immutabilité. Si l'on applique ceci, par exemple, à la théorie des éléments du monde corporel, le centre correspondra

1. *La Crise du Monde moderne*, ch. III, pp. 43-44, 2^e éd.

2. Par conséquent, tout « dualisme », qu'il soit d'ordre théologique comme celui qu'on attribue aux Manichéens, ou d'ordre philosophique comme celui de Descartes est une conception radicalement fautive.

3. C'est le « moteur immobile » d'Aristote, auquel nous avons déjà par ailleurs eu l'occasion de faire d'assez fréquentes allusions.

au cinquième élément, c'est-à-dire à l'éther ¹, qui est en réalité le premier de tous selon l'ordre de production, celui dont tous les autres procèdent par différenciations successives, et qui réunit en lui toutes les qualités opposées, caractéristiques des autres éléments, dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait, correspondant dans son ordre à la non-manifestation principielle ².

Le centre de la croix est donc le point où se concilient et se résolvent toutes les oppositions ; en ce point s'établit la synthèse de tous les termes contraires, qui, à la vérité, ne sont contraires que suivant les points de vue extérieurs et particuliers de la connaissance en mode distinctif. Ce point central correspond à ce que l'ésotérisme islamique désigne comme « Station divine », qui est « celle qui réunit les contrastes et les antinomies » (*El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtimâ ed-diddâin*) ³; c'est ce que la tradition extrême-orientale, de son côté, appelle l'« Invariable Milieu » (*Tchoung-young*), qui est le lieu de l'équilibre parfait, représenté comme le centre de la « roue cosmique » ⁴, et qui est aussi, en même temps, le point où se reflète directement l'« Activité du Ciel » ⁵. Ce centre dirige toutes choses par son « activité non agissante » (*wei wou-wei*), qui, bien que non-manifestée, ou plutôt parce que non-manifestée, est en réalité la plénitude de l'activité, puisque c'est celle du Principe dont sont dérivées toutes les activités particulières ; c'est ce que Lao-tseu exprime par ces termes : « Le Principe est toujours non-agissant, cependant tout est fait par lui » ⁶.

Le sage parfait, selon la doctrine taoïste, est celui qui est parvenu au point central et qui y demeure en union indissoluble avec le Principe, participant de son immutabilité et imitant son « activité non-agissante » : « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit encore Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos... Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe, à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres) ⁷, c'est entrer dans l'état de repos » ⁸. Le « vide » dont il s'agit ici, c'est le détachement complet à l'égard de toutes les choses manifestées, transitoires et contingentes ⁹, détachement par lequel l'être échappe aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie » et de « mort », de « condensation » et de « dissipation » ¹⁰, passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le

1. C'est la « quintessence » (*quinta essentia*) des alchimistes, parfois représentée, au centre de la croix des éléments, par une figure telle que l'étoile à cinq branches ou la fleur à cinq pétales. Il est dit aussi que l'éther a une « quintuple nature » ; ceci doit s'entendre de l'éther envisagé en lui-même et comme principe des quatre autres éléments.

2. C'est la raison pour laquelle la désignation de l'éther est susceptible de donner lieu aux transpositions analogiques que nous avons signalées plus haut ; elle est alors prise symboliquement comme une désignation de l'état principiel lui-même.

3. On atteint cette « station », ou ce degré de réalisation effective de l'être, par *El-fanâ*, c'est-à-dire par l'« extinction » du « moi » dans le retour à l'« état primordial » ; cette « extinction » n'est pas sans analogie, même quant au sens littéral du terme qui la désigne, avec le *Nirvâna* de la doctrine hindoue. Au delà d'*El-fanâ*, il y a encore *Fanâ el-fanâi*, l'« extinction de l'extinction », qui correspond de même au *Parinirvâna* (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII, 3^e éd.). En un certain sens, le passage de l'un de ces degrés à l'autre se rapporte à l'identification du centre d'un état de l'être avec celui de l'être total, suivant ce qui sera expliqué plus loin.

4. Voir *Le Roi du Monde*, ch. I et IV, et *L'Ésotérisme de Dante*, 5^e éd., ch. VIII, p. 65.

5. Le Confucianisme développe l'application de l'« Invariable milieu » à l'ordre social, tandis que la signification purement métaphysique en est donnée par le Taoïsme.

6. *Tao-te-king*, XXXVII.

7. Le mot *Tao*, littéralement « Voie », qui désigne le Principe, est représenté par un caractère idéographique qui réunit les signes de la tête et des pieds, ce qui équivaut au symbole de l'*alpha* et l'*ôméga* dans les traditions occidentales.

8. *Tao-te-king*, XVI.

9. Ce détachement est identique à *El-fanâ* ; on pourra se reporter aussi à ce qu'enseigne la *Bhagavad-Gîtâ* sur l'indifférence à cet égard des fruits de l'action, indifférence par laquelle l'être échappe à l'enchaînement indéfini des conséquences de cette action : c'est l'« action sans désir » (*nishkâma karma*), tandis que l'« action avec désir » (*sakâma karma*) est l'action accomplie en vue de ses fruits.

10. Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption ».

non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue »¹. « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir »². Cette « paix dans le vide », c'est la « Grande Paix » de l'ésotérisme islamique³, appelée en arabe *Es-Sakînah*, désignation qui l'identifie à la *Shekinah* hébraïque, c'est-à-dire à la « présence divine » au centre de l'être, représenté symboliquement comme le cœur dans toutes les traditions⁴; et cette « présence divine » est en effet impliquée par l'union avec le Principe, qui ne peut effectivement s'opérer qu'au centre même de l'être. « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent... Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les raisons générales supérieures, et n'use plus, par suite, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détail. La vraie raison des choses est invisible, insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul, l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite peut l'atteindre dans la contemplation profonde »⁵.

Placé au centre de la « roue cosmique », le sage parfait la meut invisiblement⁶, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque : « L'idéal, c'est l'indifférence (le détachement) de l'homme transcendant, qui laisse tourner la roue cosmique »⁷. Ce détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce que, ayant dépassé toutes les oppositions qui sont inhérentes à la multiplicité, il ne peut plus être affecté

1. *Tao-te-king*, XI. – La forme la plus simple de la roue est le cercle divisé en quatre parties égales par la croix ; outre cette roue à quatre rayons, les formes les plus répandues dans le symbolisme de tous les peuples sont les roues à six et huit rayons ; naturellement, chacun de ces nombres ajoute à la signification générale de la roue une nuance particulière. La figure octogonale des huit *koua* ou « trigrammes » de Fo-hi, qui est un des symboles fondamentaux de la tradition extrême-orientale, équivaut à certains égards à la roue à huit rayons, ainsi que le lotus à huit pétales. Dans les anciennes traditions de l'Amérique centrale, le symbole du monde est toujours donné par le cercle dans lequel est inscrite une croix.

2. *Lie-tseu*, ch. I. – Nous citons les textes de Lie-tseu et de Tchoang-tseu d'après la traduction du R. P. Léon Wiegner.

3. C'est aussi la *Pax profunda* de la tradition rosicrucienne.

4. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIII, 3^e éd., et *Le Roi du Monde*, ch. III. – Il est dit qu'*Allah* « fait descendre la Paix dans les cœurs des fidèles » (*Huwa elladhî anzala es-Sakînata fî qulûbil-mûminîn*) ; et la *Qabbalah* hébraïque enseigne exactement la même chose : « La *Shekinah* porte ce nom, dit l'hébraïsant Louis Cappel, parce qu'elle habite (*shakan*) dans le cœur des fidèles, laquelle habitation fut symbolisée par le Tabernacle (*mishkan*) où Dieu est censé résider » (*Critica sacra*, p. 311, édition d'Amsterdam, 1689 ; cité par M. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. I, p. 493). Il est à peine besoin de faire remarquer que la « descente » de la « Paix » dans le cœur s'effectue suivant l'axe vertical : c'est la manifestation de l'« Activité du Ciel ». – Voir aussi, d'autre part, l'enseignement de la doctrine hindoue sur le séjour de *Brahma*, symbolisé par l'éther, dans le cœur, c'est-à-dire dans le centre vital de l'être humain (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III).

5. *Lie-tseu*, ch. IV. – On voit ici toute la différence qui sépare la connaissance transcendante du sage du savoir ordinaire ou « profane » ; les allusions à la « simplicité », expression de l'unification de toutes les puissances de l'être, et regardée comme caractéristique de l'« état primordial », sont fréquentes dans le Taoïsme. De même, dans la doctrine hindoue, l'état d'« enfance » (*bâlîya*), entendu au sens spirituel, est considéré comme une condition préalable pour l'acquisition de la connaissance par excellence (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIII, 3^e éd.). – On peut rappeler à ce propos les paroles similaires qui se trouvent dans l'Évangile : « Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'entrera point » (*St Luc*, XVIII, 17) ; « Tandis que vous avez cachés ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits » (*St Matthieu*, XI, 25 ; *St Luc*, X, 21). Le point central, par lequel s'établit la communication avec les états supérieurs ou « célestes », est la « porte étroite » du symbolisme évangélique ; les « riches » qui ne peuvent y passer, ce sont les êtres attachés à la multiplicité, et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distinctive à la connaissance unifiée. La « pauvreté spirituelle », qui est le détachement à l'égard de la manifestation, apparaît ici comme un autre symbole équivalent à celui de l'« enfance » : « Bienheureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux leur appartient » (*St Matthieu*, V, 2). Cette « pauvreté » (en arabe *El-faqrû*) joue également un rôle important dans l'ésotérisme islamique ; outre ce que nous venons de dire, elle implique encore la dépendance complète de l'être, en tout ce qu'il est, vis-à-vis du Principe, « hors duquel il n'y a rien, absolument rien qui existe » (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

6. C'est la même idée qui est exprimée d'une part, dans la tradition hindoue, par le terme *Chakravartî*, littéralement « celui fait tourner la roue » (Voir *Le Roi du Monde*, ch. II, et *L'Ésotérisme de Dante*, 5^e éd., p. 58).

7. *Tchoang-tseu*, ch. I. – Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX, p. 80.

par rien : « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui sont également indifférentes, l'effondrement de l'univers (manifesté) ne lui causerait aucune émotion ¹. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer tous les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées...² Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres ³, habite dans un corps auquel il ne tient pas ⁴, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile ⁵. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir » ⁶.

Au point central, toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées ; toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres (inhérente à la manifestation et contingente comme elle), et de leurs contacts causés par la giration universelle ⁷. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien ⁸. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini ⁹. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière (totalisée synthétiquement dans l'unité principielle), son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer » ¹⁰.

Ce point central et primordial est identique au « Saint Palais » de la *Qabbalah* hébraïque ; en lui-même, il n'est pas situé, car il est absolument indépendant de l'espace, qui n'est que le résultat de son expansion ou de son développement indéfini en tous sens, et qui, par conséquent, procède entièrement de lui : « Transportons-nous en esprit, en dehors de ce monde des dimensions et des localisations, et il n'y aura plus lieu de vouloir situer le Principe » ¹¹. Mais, l'espace étant réalisé,

1. Malgré l'apparente similitude de certaines expressions, cette « impassibilité » est tout autre chose que celle des Stoïciens, qui était d'ordre uniquement « moral », et qui, d'ailleurs, semble n'avoir jamais été qu'une simple conception théorique.

2. Suivant le commentaire traditionnel de Tchong-tseu sur le *Yi-king*, « le mot « destinée » désigne la véritable raison d'être des choses » ; le « centre de toutes les destinées », c'est donc le Principe en tant que tous les êtres ont en lui leur raison suffisante.

3. Le Principe ou le « Centre », en effet, est avant toute distinction, y compris celle du « Ciel » (*Tien*) et de la « Terre » (*Ti*), qui représente la première dualité, ces deux termes étant les équivalents respectifs de *Purusha* et de *Prakriti*.

4. C'est l'état du *jīvan-mukta* (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXIII, 3^e éd.).

5. Cf. la condition de *Prājna* dans la doctrine hindoue (*ibid.*, ch. XIV).

6. *Tchoang-tseu*, ch. V. – L'indépendance de celui qui, dégagé, de toutes les choses contingentes, est parvenu à la connaissance de la vérité immuable, est également affirmée dans l'Évangile : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres » (*St Jean*, VIII 32) ; et l'on pourrait aussi, d'autre part, faire un rapprochement entre ce qui précède et cette autre parole évangélique : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît » (*St Matthieu*, VII, 33 ; *St Luc*, XII, 31). Il faut se souvenir ici du rapport étroit qui existe entre l'idée de justice et celles d'équilibre et d'harmonie ; et nous avons aussi indiqué ailleurs la relation qui unit la justice et la paix (*Le Roi du Monde* ch. I et VI ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VIII).

7. C'est-à-dire par la rotation de la « roue cosmique » autour de son axe.

8. Cette réduction du « moi distinct », qui finalement disparaît en se résorbant en un point unique, est la même chose que le « vide » dont il a été question plus haut ; c'est aussi *El-fanâ* de l'ésotérisme islamique. Il est d'ailleurs évident, d'après le symbolisme de la roue, que le « mouvement » d'un être est d'autant plus réduit que cet être est rapproché du centre.

9. La première de ces deux expressions se rapporte à la « personnalité », et la seconde à l'« individualité ».

10. *Tchoang-tseu*, ch. XIX. – La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est ce que la tradition judéo-chrétienne désigne comme l'immortalité de l'homme avant la « chute », immortalité recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».

11. *Id.*, ch. XXII.

le point primordial, tout en demeurant toujours essentiellement « non-localisé » (car il ne saurait être affecté ou modifié par là en quoi que ce soit), se fait le centre de cet espace (c'est-à-dire, en transposant ce symbolisme, le centre de toute la manifestation universelle), ainsi que nous l'avons déjà indiqué ; c'est de lui que partent les six directions, qui s'opposant deux à deux, représentent tous les contraires, c'est aussi à lui qu'elles reviennent, par le mouvement alternatif d'expansion et de concentration qui constitue, ainsi qu'il a été dit plus haut, les deux phases complémentaires de toute manifestation. C'est la seconde de ces phases, le mouvement de retour vers l'origine, qui marque la voie suivie par le sage pour parvenir à l'union avec le Principe : la « concentration de sa nature », le « rassemblement de toutes ses puissances », dans le texte que nous citons tout à l'heure, l'indiquent aussi nettement que possible ; et la « simplicité », dont il a déjà été question, correspond à l'unité « sans dimensions » du point primordial. « L'homme absolument simple fléchit par sa simplicité tous les êtres..., si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas »¹. En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une suite ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités apparemment opposées, mais réellement complémentaires², dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Pour celui qui se tient au centre, tout est unifié, car il voit tout dans l'unité du Principe ; tous les points de vue particuliers (ou, si l'on veut, « particularistes ») et analytiques, qui ne sont fondés que sur des distinctions contingentes, et dont naissent toutes les divergences des opinions individuelles, ont disparu pour lui, résorbés dans la synthèse totale de la connaissance transcendante, adéquate à la vérité une et immuable. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fonde en un, voilà la vraie intelligence³. Le « pivot de la norme », c'est ce que presque toutes les traditions appellent le « Pôle »⁴, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà expliqué, le point fixe autour duquel s'accomplissent toutes les révolutions du monde, selon la norme ou la loi qui régit toute manifestation, et qui n'est elle-même que l'émanation directe du centre, c'est-à-dire l'expression de la « Volonté du Ciel » dans l'ordre cosmique⁵.

1. *Lie-tseu*, ch. II.

2. Le feu et l'eau, envisagés non plus sous l'aspect de l'opposition, mais sous celui du complémentarisme, sont une des expressions des deux principes actif et passif dans le domaine de la manifestation corporelle ou sensible ; les considérations se rapportant à ce point de vue ont été spécialement développées par l'hermétisme.

3. *Tchoang-tseu*, ch. II.

4. Nous avons étudié particulièrement ce symbolisme dans *Le Roi du Monde*. – Dans la tradition extrême-orientale, la « Grande Unité » (*Tai-i*) est représentée comme résidant dans l'étoile polaire, qui est appelée *Tien-ki*, c'est-à-dire littéralement « faite du ciel ».

5. La « Rectitude » (*Te*), dont le nom évoque l'idée de la ligne droite et plus particulièrement celle de l'« Axe du Monde » est, dans la doctrine de Lao-tseu, ce qu'on pourrait appeler une « spécification » de la « Voie » (*Tao*) par rapport à un être ou à un état d'existence déterminé : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie », ou, en d'autres termes en conformité avec le Principe (direction prise dans le sens ascendant, tandis que, dans le sens descendant, cette même direction est celle suivant laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel »). – Ceci peut être rapproché de ce que nous avons indiqué ailleurs (*Le Roi du Monde*, ch. VIII) au sujet de l'orientation rituelle, dont il sera encore question plus loin.

La guerre et la paix

Ce qui vient d'être dit sur la « paix » résidant au point central nous amène, quoique ceci puisse paraître une digression, à parler quelque peu d'un autre symbolisme, celui de la guerre, auquel nous avons déjà fait ailleurs quelques allusions ¹. Ce symbolisme se rencontre notamment dans la *Bhagavad-Gîtâ* : la bataille dont il est question dans ce livre représente l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme d'ailleurs appropriée à la nature et à la fonction des *Kshatriyas* à qui il est plus spécialement destiné ². Le champ de bataille (*kshêtra*) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités, et qui est figuré par le plan horizontal dans le symbolisme géométrique ; il s'agit ici de l'état humain, mais la même représentation pourrait s'appliquer à tout autre état de manifestation, pareillement soumis, sinon à l'action proprement dite, du moins au changement et à la multiplicité. Cette conception ne se trouve pas seulement dans la doctrine hindoue, mais aussi dans la doctrine islamique, car tel est exactement le sens réel de la « guerre sainte » (*jihâd*) ; l'application sociale et extérieure n'est que secondaire, et ce qui le montre bien, c'est qu'elle constitue seulement la « petite guerre sainte » (*El-jihâdul-açghar*), tandis que la « grande guerre sainte » (*El-jihâdul-akbar*) est d'ordre purement intérieur et spirituel ³.

On peut dire que la raison d'être essentielle de la guerre, sous quelque point de vue et dans quelque domaine qu'on l'envisage, c'est de faire cesser un désordre et de rétablir l'ordre : c'est, en d'autres termes, l'unification d'une multiplicité, par les moyens qui appartiennent au monde de la multiplicité elle-même ; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que la guerre peut être considérée comme légitime. D'autre part, le désordre est, en un sens, inhérent à toute manifestation prise en elle-même, car la manifestation, en dehors de son principe, donc en tant que multiplicité non unifiée, n'est qu'une série indéfinie de ruptures d'équilibre. La guerre, entendue comme nous venons de le faire, et non limitée à un sens exclusivement humain, représente donc le processus cosmique de réintégration du manifesté dans l'unité principielle ; et c'est pourquoi, au point de vue de la manifestation elle-même, cette réintégration apparaît comme une destruction, ainsi qu'on le voit très nettement par certains aspects du symbolisme de *Shiva* dans la doctrine hindoue.

Si l'on dit que la guerre elle-même est encore un désordre, cela est vrai sous un certain rapport, et il en est nécessairement ainsi par là même qu'elle s'accomplit dans le monde de la manifestation et de la multiplicité ; mais c'est un désordre qui est destiné à compenser un autre désordre, et, suivant l'enseignement de la tradition extrême-orientale que nous avons déjà rappelé précédemment, c'est la somme même de tous les désordres, ou de tous les déséquilibres, qui constitue l'ordre total. L'ordre n'apparaît d'ailleurs que si l'on s'élève au-dessus de la multiplicité, si l'on cesse de considérer chaque chose isolément et « distinctivement » pour envisager toutes choses dans l'unité. C'est là le point de vue de la réalité, car la multiplicité, hors du principe unique, n'a qu'une existence illusoire ; mais cette illusion, avec le désordre qui lui est inhérent, subsiste pour tout être tant qu'il n'est pas parvenu, d'une façon pleinement effective (et non pas, bien entendu, comme simple conception théorique), à ce point de vue de l'« unicité de l'Existence » (*Wahdatul-wujûd*) dans tous les modes et tous les degrés de la manifestation universelle.

D'après ce que nous venons de dire, le but même de la guerre, c'est l'établissement de la paix,

1. *Le Roi du Monde*, ch. X ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. III et VIII.

2. Krishna et Arjuna, qui représentent le « Soi » et le « moi », ou la « personnalité » et l'« individualité », Âtmâ inconditionné et *jîvâtâmâ*, sont montés sur un même char, qui est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. D'autres symboles ayant la même signification se trouvent dans plusieurs textes des *Upanishad* : les « deux oiseaux qui résident sur le même arbre » (*Mundaka Upanishad*, 3^e Mundaka, 1^{er} Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^e Adhyâya, shruti 6), et aussi les « deux qui sont entrés dans la caverne » (*Katha Upanishad*, 1^{er} Adhyâya, 3^e Vallî, shruti 1) ; la « caverne » n'est autre que la cavité du cœur, qui représente précisément le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du « moi » avec le « Soi » (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III). – El-Hallâj dit dans le même sens : « Nous sommes deux esprits conjoints dans un même corps » (*nahnu ruhâni halalnâ badana*).

3. Ceci repose sur un *hadîth* du Prophète qui, au retour d'une expédition, prononça cette parole : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte » (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*).

car la paix, même en son sens le plus ordinaire, n'est en somme pas autre chose que l'ordre, l'équilibre ou l'harmonie, ces trois termes étant à peu près synonymes et désignant tous, sous des aspects quelque peu différents, le reflet de l'unité dans la multiplicité même, lorsque celle-ci est rapportée à son principe. En effet, la multiplicité, alors, n'est pas véritablement détruite, mais elle est « transformée » ; et, quand toutes choses sont ramenées à l'unité, cette unité apparaît dans toutes choses, qui, bien loin de cesser d'exister, acquièrent au contraire par là la plénitude de la réalité. C'est ainsi que s'unissent indivisiblement les deux points de vue complémentaires de « l'unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité » (*El-wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fil-wahdati*), au point central de toute manifestation, qui est le « lieu divin » ou la « station divine » (*El-maqâmul-ilahî*) dont il a été parlé plus haut. Pour celui qui est parvenu en ce point, comme nous l'avons dit, il n'y a plus de contraires, donc plus de désordre ; c'est le lieu même de l'ordre, de l'équilibre, de l'harmonie ou de la paix, tandis que hors de ce lieu, et pour celui qui y tend seulement sans y être encore arrivé, c'est l'état de guerre tel que nous l'avons défini, puisque les oppositions en lesquelles réside le désordre, ne sont pas encore surmontées définitivement.

Même dans son sens extérieur et social, la guerre légitime, érigée contre ceux qui troublent l'ordre et ayant pour but de les y ramener, constitue essentiellement une fonction de « justice », c'est-à-dire en somme une fonction équilibrante ¹, quelles que puissent être les apparences secondaires et transitoires ; mais ce n'est là que la « petite guerre sainte », qui est seulement une image de l'autre, de la « grande guerre sainte ». On pourrait appliquer ici ce que nous avons dit à diverses reprises, et encore au début même de la présente étude, quant à la valeur symbolique des faits historiques, qui peuvent être considérés comme représentatifs, selon leur mode, de réalités d'un ordre supérieur.

La « grande guerre sainte », c'est la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'anéantir ces éléments, qui, comme tout ce qui existe, ont aussi leur raison d'être et leur place dans l'ensemble ; il s'agit plutôt, comme nous le disions tout à l'heure, de les « transformer » en les ramenant à l'unité, en les y résorbant en quelque sorte. L'homme doit tendre avant tout et constamment à réaliser l'unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine : unité de la pensée, unité de l'action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l'action. Il importe d'ailleurs de remarquer que, en ce qui concerne l'action, ce qui vaut essentiellement, c'est l'intention (*niyyah*), car c'est cela seul qui dépend entièrement de l'homme lui-même, sans être affecté ou modifié par les contingences extérieures comme le sont toujours les résultats de l'action. L'unité dans l'intention et la tendance constante vers le centre invariable et immuable ² sont représentées symboliquement par l'orientation rituelle (*qiblah*), les centres spirituels terrestres étant comme les images visibles du véritable et unique centre de toute manifestation, qui a d'ailleurs, ainsi que nous l'avons expliqué, son reflet direct dans tous les mondes, au point central de chacun d'eux, et aussi dans tous les êtres, où ce point central est désigné figurativement comme le cœur, en raison de sa correspondance effective avec celui-ci dans l'organisme corporel.

Pour celui qui est parvenu à réaliser parfaitement l'unité en lui-même, toute opposition ayant cessé, l'état de guerre cesse aussi par là même, car il n'y a plus que l'ordre absolu, selon le point de vue total qui est au delà de tous les points de vue particuliers. À un tel être, comme il a déjà été dit précédemment, rien ne peut nuire désormais, car il n'y a plus pour lui d'ennemis, ni en lui ni hors de lui ; l'Unité, effectuée au dedans, l'est aussi et simultanément au dehors, ou plutôt il n'y a plus ni dedans ni dehors, cela encore n'étant qu'une de ces oppositions qui se sont désormais effacées à son regard ³. Établi définitivement au centre de toutes choses, celui-là « est à lui-même sa propre loi » ⁴, parce que sa volonté est une avec le Vouloir universel (la « Volonté du Ciel » de la tradition

1. Voir *Le Roi du Monde*, ch. VI, pp. 53-54.

2. Voir ce que nous avons dit ailleurs sur l'« intention droite » et la « bonne volonté » (*Le Roi du Monde*, ch. III et VIII).

3. Ce regard est, selon la tradition hindoue, celui du troisième œil de *Shiva*, qui représente le « sens de l'éternité », et dont la possession effective est essentiellement impliquée dans la restauration de l'« état primordial » (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XX, 3^e éd., et *Le Roi du Monde*, ch. V et VII).

4. Cette expression est empruntée à l'ésotérisme islamique : dans le même sens la doctrine hindoue parle de l'être qui est parvenu à cet état comme *swêchchhâcharî*, c'est-à-dire « accomplissant sa propre volonté ».

extrême-orientale, qui se manifeste effectivement au point même où réside cet être) ; il a obtenu la « Grande Paix », qui est véritablement, comme nous l'avons dit, la « présence divine » (*Es-Sakînah*, l'immanence de la Divinité en ce point qui est le « Centre du Monde ») ; étant identifié, par sa propre unification, à l'unité principielle elle-même, il voit l'unité en toutes choses et toutes choses dans l'unité, dans l'absolue simultanéité de l'« éternel présent ».

L'Arbre du Milieu

Un autre aspect du symbolisme de la croix est celui qui l'identifie à ce que les diverses traditions désignent comme l'« Arbre du Milieu » ou par quelque autre terme équivalent ; nous avons vu ailleurs que cet arbre est un des nombreux symboles de l'« Axe du Monde »¹. C'est donc la ligne verticale de la croix, figure de cet axe, qui est ici à considérer principalement : elle constitue le tronc de l'arbre, tandis que la ligne horizontale (ou les deux lignes horizontales pour la croix à trois dimensions) en forme les branches. Cet arbre s'élève au centre du monde, ou plutôt d'un monde, c'est-à-dire du domaine dans lequel se développe un état d'existence, tel que l'état humain qui est envisagé le plus habituellement en pareil cas. Dans le symbolisme biblique, en particulier, c'est l'« Arbre de Vie », qui est planté au milieu du « Paradis terrestre », lequel représente lui-même le centre de notre monde, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions². Bien que nous n'ayons pas l'intention de nous étendre ici sur toutes les questions relatives au symbolisme de l'arbre, et qui demanderaient une étude spéciale, il est cependant, à ce propos, quelques points que nous ne croyons pas inutile d'expliquer.

Dans le Paradis terrestre, il n'y avait pas que l'« Arbre de Vie » ; il en est un autre qui joue un rôle non moins important et même plus généralement connu : c'est l'« Arbre de la Science du bien et du mal »³. Les relations qui existent entre ces deux arbres sont très mystérieuses : le récit biblique, immédiatement après avoir désigné l'« Arbre de Vie » comme étant « au milieu du jardin », nomme l'« Arbre de la Science du bien et du mal »⁴ ; plus loin, il est dit que ce dernier était également « au milieu du jardin »⁵ ; et enfin Adam, après avoir mangé le fruit de l'« Arbre de la Science », n'aurait eu qu'à « étendre sa main » pour prendre aussi du fruit de l'« Arbre de Vie »⁶. Dans le second de ces trois passages, la défense faite par Dieu est même rapportée uniquement à « l'arbre qui est au milieu du jardin », et qui n'est pas autrement spécifié ; mais, en se reportant à l'autre passage où cette défense a été déjà énoncée⁷, on voit que c'est évidemment de l'« Arbre de la Science du bien et du mal » qu'il s'agit en ce cas. C'est sans doute en raison du lien que cette proximité établit entre les deux arbres qu'ils sont étroitement unis dans le symbolisme, à tel point que certains arbres emblématiques présentent des traits qui évoquent l'un et l'autre à la fois ; mais il reste à expliquer en quoi ce lien consiste en réalité.

La nature de l'« Arbre de la Science du bien et du mal » peut, comme son nom même l'indique, être caractérisée par la dualité, puisque nous trouvons dans cette désignation deux termes qui sont non pas même complémentaires, mais véritablement opposés, et dont on peut dire en somme que toute raison d'être réside dans cette opposition, car, quand celle-ci est dépassée, il ne saurait plus être question de bien ni de mal ; il ne peut en être de même pour l'« Arbre de Vie », dont la fonction d'« Axe du Monde » implique au contraire essentiellement l'unité. Donc, quand nous trouvons dans un arbre emblématique une image de la dualité, il semble bien qu'il faille voir là une allusion à l'« Arbre de la Science », alors même que, à d'autres égards, le symbole considéré serait incontestablement une figure de l'« Arbre de Vie ». Il en est ainsi, par exemple, pour l'« arbre séphirothique » de la *Qabbalah* hébraïque, qui est expressément désigné comme l'« Arbre de Vie », et où cependant la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » offrent la figure de la dualité ; mais entre les deux est la « colonne du milieu », où s'équilibrent les deux tendances opposées, et où se retrouve ainsi l'unité véritable de

1. *Le Roi du Monde*, ch. II, p20 ; sur l'« Arbre du Monde » et ses différentes formes, voir aussi *L'Homme et son devenir selon le Védanta*, ch. VIII. – Dans l'ésotérisme islamique, il existe un traité de Mohyiddin ibn Arabi intitulé *L'Arbre du Monde (Shajaratul-Kawn)*.

2. *Le Roi du Monde*, ch. V et IX ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V et VIII.

3. Sur le symbolisme végétal en relation avec le « Paradis terrestre », voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII, pp. 66-69.

4. *Genèse*, II, 9.

5. *Ibid.*, III, 3.

6. *Ibid.*, III, 22.

7. *Ibid.*, II, 17.

l'« Arbre de Vie »¹.

La nature duelle de l'« Arbre de la Science » n'apparaît d'ailleurs à Adam qu'au moment même de la « chute », puisque c'est alors qu'il devient « connaissant le bien et le mal »². C'est alors aussi qu'il est éloigné du centre qui est le lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'« Arbre de Vie » ; et c'est précisément « pour garder le chemin de l'Arbre de Vie » que les *Kerubim* (les « tétramorphes » synthétisant en eux le quaternaire des puissances élémentaires, armés de l'épée flamboyante, sont placés à l'entrée de l'*Éden*³. Ce centre est devenu inaccessible pour l'homme déchu, ayant perdu le « sens de l'éternité », qui est aussi le « sens de l'unité »⁴; revenir au centre, par la restauration de l'« état primordial », et atteindre l'« Arbre de Vie », c'est recouvrer ce « sens de l'éternité ».

D'autre part, on sait que la croix même du Christ est identifiée symboliquement à l'« Arbre de Vie » (*lignum vitæ*), ce qui se comprend d'ailleurs assez facilement ; mais, d'après une « légende de la Croix » qui avait cours au moyen âge, elle aurait été faite du bois de l'« Arbre de la Science », de sorte que celui-ci, après avoir été l'instrument de la « chute », serait devenu ainsi celui de la « rédemption ». On voit s'exprimer ici la connexion de ces deux idées de « chute » et de « rédemption », qui sont en quelque sorte inverses l'une de l'autre, et il y a là comme une allusion au rétablissement de l'ordre primordial⁵; dans ce nouveau rôle, l'« Arbre de la Science » s'assimile en quelque sorte à l'« Arbre de Vie », la dualité étant effectivement réintégrée dans l'unité⁶.

Ceci peut faire penser également au « serpent d'airain » élevé par Moïse dans le désert⁷, et que l'on sait être aussi symbole de « rédemption », de sorte que la perche sur laquelle il est placé équivaut à cet égard à la croix et rappelle de même l'« Arbre de Vie »⁸. Cependant, le serpent est plus habituellement associé à l'« Arbre de la Science » ; mais c'est qu'il est alors envisagé sous son aspect maléfique, et nous avons déjà fait observer ailleurs que, comme beaucoup d'autres symboles, il a deux significations opposées⁹. Il ne faut pas confondre le serpent qui représente la vie et celui qui représente la mort, le serpent qui est un symbole du Christ et celui qui est un symbole de Satan (et cela même lorsqu'ils se trouvent aussi étroitement unis que dans la curieuse figuration de l'« amphibène » ou serpent à deux têtes) ; et l'on pourrait dire que le rapport de ces deux aspects contraires n'est pas sans présenter une certaine similitude avec celui des rôles que jouent respectivement l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de la Science »¹⁰.

1. Sur l'« arbre séphirothique », voir *Le Roi du Monde*, ch. III. – De même, dans le symbolisme médiéval, l'« arbre des vifs et des morts », par ses deux côtés dont les fruits représentent respectivement les œuvres bonnes et mauvaises, s'apparente nettement à l'« Arbre de la Science du bien et du mal » ; et en même temps son tronc, qui est le Christ lui-même, l'identifie à l'« Arbre de Vie ».

2. *Genèse*, III, 22. – Lorsque « leurs yeux furent ouverts », Adam et Ève se couvrirent de feuilles de figuier (*ibid.*, III, 7) ; ceci est à rapprocher du fait que, dans la tradition hindoue, l'« Arbre du Monde » est représenté par le figuier, et aussi du rôle que joue ce même arbre dans l'Évangile.

3. *Ibid.*, III, 24.

4. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. V, pp. 41-42.

5. Ce symbolisme est à rapprocher de ce que saint Paul dit des deux Adam (*1^{ère} Épître aux Corinthiens*, XV), et à quoi nous avons déjà fait allusion plus haut. La figuration du crâne d'Adam au pied de la croix, en relation avec la légende d'après laquelle il aurait été enterré au *Golgotha* même (dont le nom signifie « crâne »), n'est qu'une autre expression symbolique du même, rapport.

6. Il est à remarquer que la croix, sous sa forme ordinaire se rencontre dans les hiéroglyphes égyptiens avec le sens de « salut » (par exemple dans le nom de Ptolémée *Soter*). Ce signe est nettement distinct de la « croix ansée » (*ankh*), qui, de son côté exprime l'idée de « vie », et qui fut d'ailleurs employée fréquemment comme symbole par les Chrétiens des premiers siècles. On peut se demander si le premier de ces deux hiéroglyphes n'aura pas un certain rapport avec la figuration de l'« Arbre de Vie » qui relierait l'une à l'autre ces deux formes différentes de croix, puisque leur signification serait ainsi en partie identique et, en tout cas, il y a entre les idées de « vie » et de « salut » une connexion évidente.

7. *Nombres*, XXI.

8. Le bâton d'Esculape à une signification similaire ; dans le caducée d'Hermès, on a les deux serpents en opposition, correspondant à la double signification du symbole.

9. *Le Roi du Monde*, ch. III, pp. 29-30.

10. Le serpent enroulé autour de l'arbre (ou autour du bâton qui en est un équivalent) est un symbole qui se rencontre dans la plupart des traditions ; nous verrons plus loin quelle en est la signification au point de vue de la représentation géométrique de l'être et de ses états.

Nous avons vu tout à l'heure qu'un arbre affectant une forme ternaire, comme l'« arbre séphirothique », peut synthétiser en lui, en quelque sorte, les natures de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de la Science », comme si ceux-ci se trouvaient réunis en un seul, le ternaire étant ici décomposable en l'unité et la dualité dont il est la somme ¹. Au lieu d'un arbre unique, on peut avoir aussi, avec la même signification, un ensemble de trois arbres unis par leurs racines, celui du milieu étant l'« Arbre de Vie », et les deux autres correspondant à la dualité de l'« Arbre de la Science ». On trouve quelque chose de comparable dans la figuration de la croix du Christ entre deux autres croix, celles du bon et du mauvais larron : ceux-ci sont placés respectivement à la droite et à la gauche du Christ crucifié comme les élus et les damnés le seront à la droite et à la gauche du Christ triomphant au « Jugement dernier » ; et, en même temps qu'ils représentent évidemment le bien et le mal, ils correspondent aussi, par rapport au Christ, à la « Miséricorde » et à la « Rigueur », les attributs caractéristiques des deux colonnes latérales de l'« arbre séphirothique ». La croix du Christ occupe toujours la place centrale qui appartient proprement à l'« Arbre de Vie » ; et, lorsqu'elle est placée entre le soleil et la lune comme on le voit dans la plupart des anciennes figurations, il en est encore de même : elle est alors véritablement l'« Axe du Monde » ².

Dans le symbolisme chinois, il existe un arbre dont les branches sont anastomosées de façon à ce que leurs extrémités se rejoignent deux à deux pour figurer la synthèse des contraires ou la résolution de la dualité dans l'unité ; on trouve ainsi, soit un arbre unique dont les branches se divisent et se rejoignent, soit deux arbres ayant même racine et se rejoignant de même par leurs branches ³. C'est le processus de la manifestation universelle : tout part de l'unité et revient à l'unité ; dans l'intervalle se produit la dualité, division ou différenciation d'où résulte la phase d'existence manifestée : les idées de l'unité et de la dualité sont donc réunies ici comme dans les autres figurations dont nous venons de parler ⁴. Il existe aussi des représentations de deux arbres distincts et joints par une seule branche (c'est ce qu'on appelle l'« arbre lié ») ; dans ce cas, une petite branche sort de la branche commune, ce qui indique nettement qu'il s'agit alors de deux principes complémentaires et du produit de leur union ; et ce produit peut être encore la manifestation universelle, issue de l'union du « Ciel » et de la « Terre », qui sont les équivalents de *Purusha* et de *Prakriti* dans la tradition extrême-orientale, ou encore de l'action et de la réaction réciproques du *yang* et du *yin*, éléments masculin et féminin dont procèdent et participent tous les êtres, et dont la réunion en équilibre parfait constitue (ou reconstitue) l'« Androgyne » primordial dont il a été question plus haut ⁵.

Revenons maintenant à la représentation du « Paradis terrestre » ; de son centre, c'est-à-dire du pied même de l'« Arbre de Vie », partent quatre fleuves se dirigeant vers les quatre points cardinaux, et traçant ainsi la croix horizontale sur la surface même du monde terrestre, c'est-à-dire dans le plan qui correspond au domaine de l'état humain. Ces quatre fleuves, qu'on peut rapporter au quaternaire

1. Dans un passage de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé, il est question d'un arbre à trois jets, d'après une tradition qui paraît bien être d'origine druidique.

2. Cette identification de la croix à l'« Axe du Monde » se trouve énoncée expressément dans la devise des Chartreux : « *Stat Crux dum volvitur orbis* ». – Cf. le symbole du « globe du Monde », où la croix, surmontant le pôle, tient également la place de l'axe (voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII, pp. 64-65).

3. Ces deux formes se rencontrent notamment sur des bas reliefs de l'époque des *Han*.

4. L'arbre dont il s'agit porte des feuilles trilobées rattachées à deux branches à la fois, et, à son pourtour, des fleurs en forme de calice ; des oiseaux volent autour ou sont posés sur l'arbre. – Sur le rapport entre le symbolisme des oiseaux et celui de l'arbre dans différentes traditions, voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. III, où nous avons relevé à cet égard divers textes des *Upanishads* et la parabole évangélique du grain de sénevé ; on peut y ajouter, chez les Scandinaves, les deux corbeaux messagers d'Odin se reposant sur le frêne *Ygdrasil*, qui est une des formes de l'« Arbre du Monde ». Dans le symbolisme du moyen âge, on trouve également des oiseaux sur l'arbre *Peridexion*, au pied duquel est un dragon ; le nom de cet arbre est une corruption de *Paradision*, et il peut sembler assez étrange qu'il ait été ainsi déformé, comme si l'on avait cessé de le comprendre à un certain moment.

5. Au lieu de l'« arbre lié », on trouve aussi parfois deux rochers joints de la même façon ; il y a d'ailleurs un rapport étroit entre l'arbre et le rocher, équivalent de la montagne, en tant que symboles de l'« Axe du Monde » ; et, d'une façon plus générale encore, il y a un rapprochement constant de la pierre et de l'arbre dans la plupart des traditions.

des éléments ¹, et qui sont issus d'une source unique correspondant à l'éther primordial ², divisent en quatre parties, qui peuvent être rapportées aux quatre phases d'un développement cyclique ³, l'enceinte circulaire du « Paradis terrestre », laquelle n'est autre que la coupe horizontale de la forme sphérique universelle dont il a été question plus haut ⁴.

L'« Arbre de Vie » se retrouve au centre de la « Jérusalem céleste », ce qui s'explique aisément quand on connaît les rapports de celle-ci avec le « Paradis terrestre » ⁵: il s'agit de la réintégration de toutes choses dans l'« état primordial », en vertu de la correspondance de la fin du cycle avec son commencement, suivant ce que nous expliquerons encore par la suite. Il est remarquable que cet arbre, d'après le symbolisme apocalyptique, porte alors douze fruits ⁶, qui sont, comme nous l'avons dit ailleurs ⁷, assimilables aux douze *Âdityas* de la tradition hindoue, ceux-ci étant douze formes du soleil qui doivent apparaître toutes simultanément à la fin du cycle, rentrant alors dans l'unité essentielle de leur nature commune, car ils sont autant de manifestations d'une essence unique et indivisible, *Aditi*, qui correspond à l'essence une de l'« Arbre de Vie » lui-même, tandis que *Diti* correspond à l'essence duelle de l'« Arbre de la Science du bien et du mal » ⁸. D'ailleurs, dans diverses traditions, l'image du soleil est souvent liée à celle d'un arbre, comme si le soleil était le fruit de l'« Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début du cycle et vient s'y reposer à la fin ⁹. Dans les idéogrammes chinois, le caractère désignant le coucher du soleil le représente reposant sur son arbre

1. La *Qabbalah*, fait correspondre à ces quatre fleuves les quatre lettres dont est formé le mot *PaRDeS*.

2. Cette source est, suivant la tradition des « Fidèles d'Amour », la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), toujours représentée comme située au pied d'un arbre ; ses eaux sont donc assimilables au « breuvage d'immortalité » (*l'amrita* de la tradition hindoue) ; les rapports de l'« Arbre de Vie » avec le *Soma* védique et le *Haoma* mazdéen sont d'ailleurs évidents, (cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et VI). Rappelons aussi, à ce propos, la « rosée de lumière » qui, d'après la *Qabbalah* hébraïque, émane de l'« Arbre de Vie », et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts (voir *ibid.*, ch. III) ; la rosée joue également un rôle important dans le symbolisme hermétique. Dans les traditions extrême-orientales, il est fait mention de l'« arbre de la rosée douce », situé sur le mont *Kouenlun*, qui est souvent pris comme un équivalent du *Mêru* et des autres « montagnes sacrées » (la « montagne polaire », qui est comme l'arbre, un symbole de l'« Axe du Monde », ainsi que nous venons de le rappeler). – Suivant la même tradition des « Fidèles d'Amour » (voir Luigi Valli, *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*), cette source est aussi la « fontaine d'enseignement », ce qui se rapporte à la conservation de la Tradition primordiale au centre spirituel du monde ; nous retrouvons donc ici, entre l'« état primordial » et la « Tradition primordiale », le lien que nous avons signalé ailleurs au sujet du symbolisme du « Saint Graal » envisagé sous le double aspect de la coupe et du livre (*Le Roi du Monde*, ch. V). Rappelons encore la représentation, dans le symbolisme chrétien, de l'agneau sur le livre scellé de sept sceaux, sur la montagne d'où descendent les quatre fleuves (voir *ibid.*, ch. IX), nous verrons plus loin le rapport qui existe entre le symbole de l'« Arbre de Vie » et celui du « Livre de Vie ». – Un autre symbolisme pouvant donner lieu à des rapprochements, intéressants se trouve chez certains peuples de l'Amérique centrale, qui, « à l'intersection de deux diamètres rectangulaires tracés dans un cercle, placent le cactus sacré, *peyotl* ou *hicouri*, symbolisant la « coupe d'immortalité » et qui est ainsi censé se trouver au centre d'une sphère creuse et au centre du monde » (A. Rouhier, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Paris, 1927, p. 154). Cf. aussi, en correspondance avec les quatre fleuves, les quatre coupes sacrificielles des *Rhibus* dans le *Vêda*.

3. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII, où, à propos de la figure du « vieillard de Crète », qui représente les quatre âges l'humanité, nous avons indiqué l'existence d'un rapport analogique entre les quatre fleuves des Enfers et ceux du Paradis terrestre.

4. Voir *Le Roi du Monde*, ch. XI, pp. 92-93.

5. Voir encore *ibid.*, ch. XI. – La figure de la « Jérusalem céleste » est, non plus circulaire, mais carrée, l'équilibre final étant alors atteint pour le cycle considéré.

6. Les fruits de l'« Arbre de Vie » sont les « pommes d'or » du jardin des Hespérides ; la « toison d'or » des Argonautes, également placée sur un arbre et gardée par un serpent ou un dragon, est un autre symbole de l'immortalité que l'homme doit reconquérir.

7. Voir *Le Roi du Monde*, ch. IV, p 38 et XI, p. 93.

8. Les *Dêvas*, assimilés aux *Âdityas*, sont dits issus d'*Aditi* (« indivisibilité ») ; de *Diti* (« division ») sont issus les *Daityas* ou les *Asuras*. – *Aditi* est aussi, en un certain sens, la « Nature primordiale », appelée en arabe *El-Fitrah*.

9. Ceci n'est pas sans rapport avec ce que nous avons indiqué ailleurs en ce qui concerne le transfert de certaines désignations des constellations polaires aux constellations zodiacales ou inversement (*Le Roi du Monde*, ch. X). – Le Soleil peut, d'une certaine façon être dit « fils du Pôle » ; de là l'antériorité du symbolisme « polaire » par rapport au symbolisme « solaire ».

à la fin du jour (qui est analogue à la fin du cycle) ; l'obscurité est représentée par un caractère qui figure le soleil tombé au pied de l'arbre. Dans l'Inde, on trouve l'arbre triple portant trois soleils, image de la *Trimûrti*, ainsi que l'arbre ayant pour fruits douze soleils, qui sont, comme nous venons de le dire, les douze *Âdityas* ; en Chine, on trouve également l'arbre à douze soleils, en relation avec les douze signes du Zodiaque ou avec les douze mois de l'année comme les *Âdityas*, et quelquefois aussi à dix, nombre de la perfection cyclique comme dans la doctrine pythagoricienne ¹. D'une façon générale, les différents soleils correspondent à différentes phases d'un cycle ²; ils sortent de l'unité au commencement de celui-ci et y rentrent à la fin, qui coïncide avec le commencement d'un autre cycle, en raison de la continuité de tous les modes de l'Existence universelle.

1. Cf., dans la doctrine hindoue, les dix *Avatâras* se manifestant pendant la durée d'un *Manvantara*.

2. Chez les peuples de l'Amérique centrale, les quatre âges en lesquels est divisée la grande période cyclique sont considérés comme régis par quatre soleils différents, dont les désignations sont tirées de leur correspondance avec les quatre éléments.

Le swastika

Une des formes les plus remarquables de ce que nous avons appelé la croix horizontale, c'est-à-dire de la croix tracée dans le plan qui représente un certain état d'existence, est la figure du *swastika*, qui semble bien se rattacher directement à la Tradition primordiale, car on la rencontre dans les pays les plus divers et les plus éloignés les uns des autres, et cela dès les époques les plus reculées ; loin d'être un symbole exclusivement oriental comme on le croit parfois, il est un de ceux qui sont le plus généralement répandus, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, car il existe jusque chez certains peuples indigènes de l'Amérique ¹. Il est vrai que, à l'époque actuelle, il s'est conservé surtout dans l'Inde et dans l'Asie centrale et orientale, et qu'il n'y a peut-être que dans ces régions que l'on sache encore ce qu'il signifie ; mais pourtant, en Europe même, il n'a pas entièrement disparu ². Dans l'antiquité, nous trouvons ce signe, en particulier, chez les Celtes et dans la Grèce préhellénique ³; et, en Occident encore, il fut anciennement un des emblèmes du Christ, et il demeura même en usage comme tel jusque vers la fin du moyen âge ⁴.

Nous avons dit ailleurs que le *swastika* est essentiellement le « signe du Pôle » ⁵; si nous le comparons à la figure de la croix inscrite dans la circonférence, nous pouvons nous rendre compte aisément que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents à certains égards ; mais la rotation autour du centre fixe, au lieu d'être représentée par le tracé de la circonférence, est seulement indiquée dans le *swastika* par les lignes ajoutées aux extrémités des branches de la croix et formant avec celles-ci

1. Nous avons même relevé assez récemment une information qui semblerait indiquer que les traditions de l'Amérique ancienne ne sont pas aussi complètement perdues qu'on le pense ; l'auteur de l'article où nous l'avons trouvée ne s'est d'ailleurs probablement pas douté de sa portée ; la voici textuellement reproduite : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire, et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *swastika* sur fond orange à bordure rouge. Cette république existe encore, à l'heure actuelle » (*Les Indiens de l'isthme de Panama*, par G. Grandidier : *Journal des Débats*, 22 janvier 1929). On remarquera surtout l'association du *swastika* avec le nom de *Tulé* ou *Tula* qui est une des plus anciennes désignations du centre spirituel suprême, appliquée aussi par la suite à quelques-uns des centres subordonnés (voir *Le Roi du Monde*, ch. X, pp. 82-84).

2. En Lithuanie et en Courlande, les paysans tracent encore ce signe dans leurs maisons ; sans doute n'en connaissent-ils plus le sens et n'y voient-ils qu'une sorte de talisman protecteur ; mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est qu'ils lui donnent son nom sanscrit de *swastika*. Il semble d'ailleurs que le lithuanien soit, de toutes les langues européennes, celle qui a le plus de ressemblance avec le sanscrit. Nous laissons entièrement de côté, cela va sans dire, l'usage tout artificiel et même antitraditionnel du *swastika* par les « racistes » allemands qui, sous l'appellation fantaisiste et quelque peu ridicule de *hakenkreuz* ou « croix à crochets », en firent très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème aurait été propre à la soi-disant « race aryenne », alors que c'est au contraire, comme nous venons de le dire, un symbole réellement universel. – Signalons à ce propos que la dénomination de « croix gammée », qui est souvent donnée au *swastika* en Occident à cause de la ressemblance de la forme de ses branches avec celle de la lettre grecque *gamma*, est également erronée ; en réalité, les signes appelés anciennement *gammadia* étaient tout différents, bien que s'étant trouvés parfois, en fait, plus ou moins étroitement associés au *swastika* dans les premiers siècles du Christianisme. L'un de ces signes, appelé aussi « croix du Verbe », est formé de quatre *gammas* dont les angles sont tournés vers le centre ; la partie intérieure de la figure, ayant la forme cruciale, représente le Christ, et les quatre *gammas* angulaires les quatre Évangélistes ; cette figure équivaut ainsi à la représentation bien connue du Christ au milieu des quatre animaux. On trouve une autre disposition où une croix centrale est entourée de quatre *gammas* placés en carré (les angles étant tournés en dehors au lieu de l'être en dedans) ; la signification de cette figure est la même que celle de la précédente. Ajoutons, sans y insister davantage, que ces signes mettent le symbolisme de l'équerre (dont la forme est celle du *gamma*) en relation directe avec celui de la croix.

3. Il existe diverses variantes du *swastika*, notamment une forme à branches courbes (ayant l'apparence de deux S croisés), et d'autres formes indiquant une relation avec divers symboles dont nous ne pouvons développer ici la signification ; la plus importante de ces formes est le *swastika* dit « clavigère », parce que ses branches sont constituées par des clefs (voir *La Grande Triade*, ch. VI). D'autre part, certaines figures qui n'ont gardé qu'un caractère purement décoratif, comme celle à laquelle on donne le nom de « grecque », sont originellement dérivées du *swastika*.

4. Voir *Le Roi du Monde*, ch. II, pp. 19-20.

5. *Ibid.*, ch. II. – Ayant indiqué à cette occasion les interprétations fantaisistes des Occidentaux modernes, nous n'y reviendrons pas ici.

des angles droits ; ces lignes sont des tangentes à la circonférence, qui marquent la direction du mouvement aux points correspondants. Comme la circonférence représente le monde manifesté, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le *swastika* n'est pas une figure du monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du monde.

Si l'on rapporte le *swastika* à la rotation d'une sphère telle que la sphère céleste autour de son axe, il faut le supposer tracé dans le plan équatorial, et alors le point central sera, comme nous l'avons déjà expliqué, la projection de l'axe sur ce plan qui lui est perpendiculaire. Quant au sens de la rotation indiquée par la figure, l'importance n'en est que secondaire et n'affecte pas la signification générale du symbole ; en fait, on trouve l'une et l'autre des deux formes indiquant une rotation de droite à gauche et de gauche à droite ¹, et cela sans qu'il faille y voir toujours une intention d'établir entre elles une opposition quelconque. Il est vrai que, dans certains pays et à certaines époques, il a pu se produire, par rapport à la tradition orthodoxe, des schismes dont les partisans ont volontairement donné à la figure une orientation contraire à celle qui était en usage dans le milieu dont ils se séparaient, pour affirmer leur antagonisme par une manifestation extérieure, mais cela ne touche en rien à la signification essentielle, qui demeure la même dans tous les cas. D'ailleurs, on trouve parfois les deux formes associées ; on peut alors les regarder comme représentant une même rotation vue de l'un et de l'autre des deux pôles ; ceci se rattache au symbolisme très complexe des deux hémisphères, qu'il ne nous est pas possible d'aborder ici ².

Nous ne pouvons non plus songer à développer toutes les considérations auxquelles peut donner lieu le symbolisme du *swastika*, et qui, d'ailleurs, ne se rattachent pas directement au sujet propre de la présente étude ; mais il ne nous était pas possible, en raison de son importance considérable au point de vue traditionnel, de passer entièrement sous silence cette forme spéciale de la croix ; nous avons donc cru nécessaire de donner tout au moins, en ce qui le concerne, ces indications quelque peu sommaires, mais nous nous en tiendrons là pour ne pas nous engager dans de trop longues digressions.

1. Le mot *swastika* est, en sanscrit, le seul qui serve à désigner dans tous les cas le symbole en question ; le terme *sauvastika*, que certains ont voulu appliquer à l'une des deux formes pour la distinguer de l'autre (qui seule serait alors le véritable *swastika*), n'est en réalité qu'un adjectif dérivé de *swastika*, et indiquant ce qui se rapporte à ce symbole ou à ses significations. – Quant au mot *swastika* lui-même, on le fait dériver de *su asti*, formule de « bénédiction » au sens propre, qui a son exact équivalent dans le *ki-tôb* hébraïque de la *Genèse*. En ce qui concerne ce dernier, le fait qu'il se trouve répété à la fin du récit de chacun des « jours » de la création est assez remarquable si l'on tient compte de ce rapprochement : il semble indiquer que ces « jours » sont assimilables à autant de rotations du *swastika*, ou, en d'autres termes, de révolutions complètes de la « roue du monde », révolutions dont résulte la succession de « soir et matin » qui est énoncée ensuite (cf. aussi *La Grande Triade*, ch. V).

2. Il y a à cet égard une relation entre le symbole du *swastika* et celui de la double spirale, très important également, et qui, d'autre part, est assez étroitement apparenté au *yin-yang* extrême-oriental dont il sera question plus loin.

Représentation géométrique des degrés de l'Existence

Jusqu'ici, nous n'avons fait qu'examiner les divers aspects du symbolisme de la croix, en montrant leur rattachement à la signification métaphysique que nous avons indiquée en premier lieu. Ces considérations, qui ne sont en quelque sorte que préliminaires, étant terminées, c'est cette signification métaphysique que nous devons maintenant nous attacher à développer, en poussant aussi loin que possible l'étude du symbolisme géométrique par lequel sont représentés à la fois, soit les degrés de l'Existence universelle, soit les états de chaque être, suivant les deux points de vue que nous avons appelés « macrocosmique » et « microcosmique ».

Rappelons tout d'abord que, lorsqu'on envisage l'être dans son état individuel humain, il faut avoir le plus grand soin de remarquer que l'individualité corporelle n'est en réalité qu'une portion restreinte, une simple modalité de cette individualité humaine, et que celle-ci, dans son intégralité, est susceptible d'un développement indéfini, se manifestant dans des modalités dont la multiplicité est également indéfinie, mais dont l'ensemble ne constitue cependant qu'un état particulier de l'être, situé tout entier à un seul et même degré de l'Existence universelle. Dans le cas de l'état individuel humain, la modalité corporelle correspond au domaine de la manifestation grossière ou sensible, tandis que les autres modalités appartiennent au domaine de la manifestation subtile, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs ¹. Chaque modalité est déterminée par un ensemble de conditions qui en délimitent les possibilités, et dont chacune, considérée isolément des autres, peut d'ailleurs s'étendre au delà du domaine de cette modalité, et se combiner alors avec des conditions différentes pour constituer les domaines d'autres modalités, faisant partie de la même individualité intégrale ². Ainsi, ce qui détermine une certaine modalité, ce n'est pas précisément une condition spéciale d'existence, mais plutôt une combinaison ou une association de plusieurs conditions ; pour nous expliquer plus complètement sur ce point, il nous faudrait prendre un exemple tel que celui des conditions de l'existence corporelle, dont l'exposition détaillée nécessiterait, comme nous l'indiquions plus haut, toute une étude à part ³.

Chacun des domaines dont nous venons de parler, comme contenant une modalité d'un certain individu, peut d'ailleurs, si on l'envisage en général et seulement par rapport aux conditions qu'il implique, contenir des modalités similaires appartenant à une indéfinité d'autres individus, dont chacun, de son côté, est un état de manifestation d'un des êtres de l'Univers : ce sont là des états et des modalités qui se correspondent dans tous ces êtres. L'ensemble des domaines contenant toutes les modalités d'une même individualité, domaines qui, comme nous l'avons dit, sont en multitude indéfinie, et dont chacun est encore indéfini en extension, cet ensemble, disons-nous, constitue un degré de l'Existence universelle, lequel, dans son intégralité, contient une indéfinité d'individus. Il est bien entendu que nous supposons, en tout ceci, un degré de l'Existence qui comporte un état individuel, dès lors que nous avons pris pour type l'état humain ; mais tout ce qui se rapporte aux modalités multiples est également vrai dans un état quelconque, individuel ou non-individuel, car la condition individuelle ne peut apporter que des limitations restrictives, sans toutefois que les possibilités qu'elle inclut perdent pour cela leur indéfinité ⁴.

Nous pouvons, d'après ce que nous avons déjà dit, représenter un degré de l'Existence par un plan horizontal, s'étendant indéfiniment suivant deux dimensions, qui correspondent aux deux indéfinités que nous avons ici à considérer : d'une part, celle des individus, que l'on peut représenter par l'ensemble des droites du plan parallèles à l'une des dimensions, définie, si l'on veut, par l'intersection

1. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. II, et aussi ch. XII et XIII, 3^e éd. – Il faut noter aussi que, quand on parle de la manifestation subtile, on est souvent obligé de comprendre dans ce terme les états individuels non-humains, en outre des modalités extra-corporelles de l'état humain dont il est ici question.

2. Il y a lieu d'envisager aussi, et nous pourrions même dire surtout, tout au moins en ce qui concerne l'état humain, des modalités qui sont en quelque sorte des extensions, résultant de la suppression pure et simple d'une ou plusieurs conditions limitatives.

3. Sur ces conditions, voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIV, 3^e éd.

4. Nous rappelons qu'un état individuel est, comme nous l'avons dit plus haut, un état qui comprend la forme parmi ses conditions déterminantes, de sorte que manifestation individuelle et manifestation formelle sont des expressions équivalentes.

de ce plan horizontal avec un plan de front ¹; et, d'autre part, celle des domaines particuliers aux différentes modalités des individus, qui sera alors représentée par l'ensemble des droites du plan horizontal perpendiculaires à la direction précédente, c'est-à-dire parallèles à l'axe visuel ou antéro-postérieur, dont la direction définit l'autre dimension ². Chacune de ces deux catégories comprend une indéfinité de droites parallèles entre elles, et toutes indéfinies en longueur ; chaque point du plan sera déterminé par l'intersection de deux droites appartenant respectivement à ces deux catégories, et représentera, par conséquent, une modalité particulière d'un des individus compris dans le degré considéré.

Chacun des degrés de l'Existence universelle, qui en comporte une indéfinité, pourra être représenté de même, dans une étendue à trois dimensions, par un plan horizontal. Nous venons de voir que la section d'un tel plan par un plan de front représente un individu, ou plutôt, pour parler d'une façon plus générale et susceptible de s'appliquer indistinctement à tous les degrés, un certain état d'un être, état qui peut être individuel ou non-individuel, suivant les conditions du degré de l'Existence auquel il appartient. Nous pouvons donc maintenant regarder un plan de front comme représentant un être dans sa totalité ; cet être comprend une multitude indéfinie d'états, qui sont alors figurés par toutes les droites horizontales de ce plan, dont les verticales, d'autre part, sont formées par les ensembles de modalités qui se correspondent respectivement dans tous ces états. D'ailleurs, il y a dans l'étendue à trois dimensions une indéfinité de tels plans, représentant l'indéfinité des êtres contenus dans l'Univers total.

1. Pour bien comprendre les termes empruntés à la perspective, il est nécessaire de se rappeler qu'un plan de front est un cas particulier d'un plan vertical, tandis qu'un plan horizontal, au contraire, est un cas particulier d'un plan de bout. Inversement, une droite verticale est un cas particulier d'une droite de front, et une droite de bout est un cas particulier d'une droite horizontale. Il faut remarquer aussi que, en tout point, il passe une seule droite verticale et une multitude indéfinie de droites horizontales, mais, par contre, un seul plan horizontal (contenant toutes les droites horizontales qui passe par ce même point) et une multitude indéfinie de plans verticaux (passant tous par la droite verticale, qui est leur commune intersection, et dont chacun est déterminé par cette droite verticale et une des droites horizontales passant par le point considéré).

2. Dans le plan horizontal, la direction de la première dimension est celle des droites de front (ou transversales), et la direction de la seconde est celle des droites de bout.

Représentation géométrique des états de l'être

Dans la représentation géométrique à trois dimensions que nous venons d'exposer, chaque modalité d'un état d'être quelconque n'est indiquée que par un point ; une telle modalité est cependant susceptible, elle aussi, de se développer dans le parcours d'un cycle de manifestation comportant une indéfinité de modifications secondaires. Ainsi, pour la modalité corporelle de l'individualité humaine, par exemple, ces modifications seront tous les moments de son existence (envisagée naturellement sous l'aspect de la succession temporelle, qui est une des conditions auxquelles cette modalité est soumise), ou, ce qui revient au même, tous les actes et tous les gestes, quels qu'ils soient, qu'elle accomplira au cours de cette existence ¹. Pour pouvoir faire entrer toutes ces modifications dans notre représentation, il faudrait figurer la modalité considérée, non plus seulement par un point, mais par une droite entière, dont chaque point serait alors une des modifications secondaires dont il s'agit, et cela en ayant bien soin de remarquer que cette droite, quoique indéfinie, n'en est pas moins limitée, comme l'est d'ailleurs tout indéfini, et même, si l'on peut s'exprimer ainsi, toute puissance de l'indéfini ². L'indéfini simple étant représentée par la ligne droite, la double indéfinité, ou l'indéfini à la seconde puissance, le sera par le plan, et la triple indéfinité, ou l'indéfini à la troisième puissance, par l'étendue à trois dimensions. Si donc chaque modalité, envisagée comme une indéfinité simple, est figurée par une droite, un état d'être, comportant une indéfinité de telles modalités, c'est-à-dire une double indéfinité, sera maintenant figuré, dans son intégralité, par un plan horizontal, et un être, dans sa totalité, le sera, avec l'indéfini de ses états, par une étendue à trois dimensions. Cette nouvelle représentation est ainsi plus complète que la première, mais il est évident que nous ne pouvons, à moins de sortir de l'étendue à trois dimensions, y considérer qu'un seul être, et non plus, comme précédemment, l'ensemble de tous les êtres de l'Univers, puisque la considération de cet ensemble nous forcerait à introduire ici encore une autre indéfinité, qui serait alors du quatrième ordre, et qui ne pourrait être figurée géométriquement qu'en supposant une quatrième dimension supplémentaire ajoutée à l'étendue ³.

Dans cette nouvelle représentation, nous voyons tout d'abord que par chaque point de l'étendue considérée passent trois droites respectivement parallèles aux trois dimensions de cette étendue ; chaque point pourrait donc être pris comme sommet d'un trièdre trirectangle, constituant un système de coordonnées auquel toute l'étendue serait rapportée, et dont les trois axes formeraient une croix à trois dimensions. Supposons que l'axe vertical de ce système soit déterminé ; il rencontrera chaque plan horizontal en un point, qui sera l'origine des coordonnées rectangulaires auxquelles ce plan sera rapporté, coordonnées dont les deux axes formeront une croix à deux dimensions. On peut dire que ce point est le centre du plan, et que l'axe vertical est le lieu des centres de tous les plans horizontaux ; toute verticale, c'est-à-dire toute parallèle à cet axe, contient aussi des points qui se correspondent dans ces mêmes plans. Si, outre l'axe vertical, on détermine un plan horizontal particulier pour former la base du système de coordonnées, le trièdre trirectangle dont nous venons de parler sera entièrement déterminé aussi par là même. Il y aura une croix à deux dimensions, tracée par deux des trois axes, dans chacun des trois plans de coordonnées, dont l'un est le plan horizontal considéré, et dont les deux autres sont deux plans orthogonaux passant chacun par l'axe vertical et par un des deux axes horizontaux ; et ces trois croix auront pour centre commun le sommet du trièdre, qui est le centre de la croix à trois dimensions, et que l'on peut considérer aussi comme le centre de

1. C'est à dessein que nous employons ici le mot « gestes », parce qu'il fait allusion à une théorie métaphysique très importante, mais qui ne rentre pas dans le cadre de la présente étude. On pourra avoir un aperçu sommaire de cette théorie en se reportant à ce que nous avons dit ailleurs au sujet de la notion de *apûrva* dans la doctrine hindoue et des « actions et réactions concordantes » (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e part., ch. XIII, pp. 246-248, 5^e éd.).

2. L'indéfini, qui procède du fini, est toujours réductible à celui-ci, puisqu'il n'est qu'un développement des possibilités incluses ou impliquées dans le fini. C'est une vérité élémentaire, quoique trop souvent méconnue, que le prétendu « infini mathématique » (indéfini quantitative, soit numérique, soit géométrique) n'est nullement infini, étant limité par les déterminations inhérentes à sa propre nature ; il serait d'ailleurs hors de propos de nous étendre ici sur ce sujet, dont nous aurons encore l'occasion de dire quelques mots plus loin.

3. Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question de la « quatrième dimension » de l'espace, qui a donné naissance à beaucoup de conceptions erronées ou fantaisistes, et qui trouverait plus naturellement sa place dans une étude sur les conditions de l'existence corporelle.

toute l'étendue. Chaque point pourrait être centre, et on peut dire qu'il l'est en puissance ; mais, en fait, il faut qu'un point particulier soit déterminé, et nous dirons comment par la suite, pour qu'on puisse effectivement tracer la croix, c'est-à-dire mesurer l'étendue tout entière, ou, analogiquement, réaliser la compréhension totale de l'être.

Rapports des deux représentations précédentes

Dans notre seconde représentation à trois dimensions, où nous avons considéré seulement un être dans sa totalité, la direction horizontale suivant laquelle se développent les modalités de tous les états de cet être implique, ainsi que les plans verticaux qui lui sont parallèles, une idée de succession logique, tandis que les plans verticaux qui lui sont perpendiculaires correspondent, corrélativement, à l'idée de simultanéité logique ¹. Si l'on projette toute l'étendue sur celui des trois plans de coordonnées qui est dans ce dernier cas, chaque modalité de chaque état d'être se projettera suivant un point d'une droite horizontale, dont l'ensemble sera la projection de l'intégralité d'un certain état d'être, et, en particulier, l'état dont le centre coïncide avec celui de l'être total sera figuré par l'axe horizontal situé dans le plan sur lequel se fait la projection. Nous sommes ainsi ramené à notre première représentation, celle où l'être est situé tout entier dans un plan vertical ; un plan horizontal pourra alors de nouveau être un degré de l'Existence universelle, et l'établissement de cette correspondance entre les deux représentations, en nous permettant de passer facilement de l'une à l'autre, nous dispense de sortir de l'étendue à trois dimensions.

Chaque plan horizontal, quand il représente un degré de l'Existence universelle, comprend tout le développement d'une possibilité particulière, dont la manifestation constitue, dans son ensemble, ce qu'on peut appeler un « macrocosme », c'est-à-dire un monde, tandis que, dans l'autre représentation, qui ne se rapporte qu'à un seul être, il est seulement le développement de la même possibilité dans cet être, ce qui constitue un état de celui-ci, individualité intégrale ou état normal individuel, que l'on peut, dans tous les cas, appeler analogiquement un « microcosme ». D'ailleurs, il importe de remarquer que le « macrocosme » lui-même, comme le « microcosme », n'est, lorsqu'on l'envisage isolément, qu'un des éléments de l'Univers, comme chaque possibilité particulière n'est qu'un élément de la Possibilité totale.

Celle des deux représentations qui se rapporte à l'Univers peut être appelée, pour simplifier le langage, la représentation « macrocosmique », et celle qui se rapporte à un être, la représentation « microcosmique ». Nous avons vu comment, dans cette dernière, est tracée la croix à trois dimensions ; il en sera de même dans la représentation « macrocosmique », si l'on y détermine les éléments correspondants, c'est-à-dire un axe vertical, qui sera l'axe de l'Univers, et un plan horizontal, qu'on pourra désigner, par analogie, comme son équateur ; et nous devons encore faire remarquer que chaque « macrocosme » a ici son centre sur l'axe vertical, comme l'avait chaque « microcosme » dans l'autre représentation.

On voit, par ce qui vient d'être exposé, l'analogie qui existe entre le « macrocosme » et le « microcosme », chaque partie de l'Univers étant analogue aux autres parties, et ses propres parties lui étant analogues aussi, parce que toutes sont analogues à l'Univers total, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment. Il en résulte que, si nous considérons le « macrocosme », chacun des domaines définis qu'il comprend lui est analogue ; de même, si nous considérons le « microcosme », chacune de ses modalités lui est aussi analogue. C'est ainsi que, en particulier, la modalité corporelle de l'individualité humaine peut être prise pour symboliser, dans ses diverses parties, cette même individualité envisagée intégralement ² ; mais nous nous contenterons de signaler ce point en passant, car nous pensons qu'il serait peu utile de nous étendre ici sur les considérations de ce genre, qui n'ont à notre point de vue qu'une importance tout à fait secondaire, et qui, d'ailleurs, sous la forme où elles sont présentées le plus habituellement, ne répondent qu'à une vue assez sommaire et plutôt superficielle de la constitution de l'être humain ³. En tout cas, lorsqu'on veut entrer dans de semblables considérations, et alors même qu'on se contente d'établir des divisions très générales dans l'individualité, on ne devrait jamais oublier que celle-ci comporte en réalité une multitude

1. Il est bien entendu que les idées de succession et de simultanéité ne doivent être envisagées ici qu'au point de vue purement logique, et non chronologique, puisque le temps n'est qu'une condition spéciale, nous ne dirons même pas de l'état humain tout entier, mais de certaines modalités de cet état.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XII, 3^e éd.

3. On peut en dire à peu près autant des comparaisons de la société humaine à un organisme, qui, ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs à propos de l'institution des castes, renferment assurément une part de vérité, mais dont beaucoup de sociologues ont fait un usage immodéré, et parfois fort peu judicieux (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e part., ch. VI, pp. 194-195, 5^e éd.).

indéfinie de modalités coexistantes, de même que l'organisme corporel lui-même se compose d'une multitude indéfinie de cellules, dont chacune aussi à son existence propre.

Le symbolisme du tissage

Il est un symbolisme qui se rapporte directement à ce que nous venons d'exposer, bien qu'il en soit fait parfois une application qui peut, à première vue, sembler s'en écarter quelque peu : dans les doctrines orientales, les livres traditionnels sont fréquemment désignés par des termes qui, dans leur sens littéral, se rapportent au tissage. Ainsi, en sanscrit, *sûtra* signifie proprement « fil »¹ : un livre peut être formé par un ensemble de *sûtras*, comme un tissu est formé par un assemblage de fils ; *tantra* a aussi le sens de « fil » et celle de « tissu », et désigne plus spécialement la « chaîne » d'un tissu². De même, en chinois, *king* est la « chaîne » d'une étoffe, et *wei* est sa « trame » ; le premier de ces deux mots désigne en même temps un livre fondamental, et le second désigne ses commentaires³. Cette distinction de la « chaîne » et de la « trame » dans l'ensemble des écritures traditionnelles correspond, suivant la terminologie hindoue, à celle de *Shruti*, qui est le fruit de l'inspiration directe, et de la *Smriti*, qui est le produit de la réflexion s'exerçant sur les données de la *Shruti*⁴.

Pour bien comprendre la signification de ce symbolisme, il faut remarquer tout d'abord que la chaîne, formée de fils tendus sur le métier, représente l'élément immuable et principiel, tandis que les fils de la trame, passant entre ceux de la chaîne par le va-et-vient de la navette, représentent l'élément variable et contingent, c'est-à-dire les applications du principe à telles ou telles conditions particulières. D'autre part, si l'on considère un fil de la chaîne et un fil de la trame, on s'aperçoit immédiatement que leur réunion forme la croix, dont ils sont respectivement la ligne verticale et la ligne horizontale ; et tout point du tissu, étant ainsi le point de rencontre de deux fils perpendiculaires entre eux, est par là même le centre d'une telle croix. Or, suivant ce que nous avons vu quant au symbolisme général de la croix, la ligne verticale représente ce qui unit entre eux tous les états d'un être ou tous les degrés de l'Existence, en reliant leurs points correspondants, tandis que la ligne horizontale représente le développement d'un de ces états ou de ces degrés. Si l'on rapporte ceci à ce que nous indiquions tout à l'heure, on peut dire, comme nous l'avons fait précédemment, que le sens horizontal figurera par exemple l'état humain, et le sens vertical ce qui est transcendant par rapport à cet état ; ce caractère transcendant est bien celui de la *Shruti*, qui est essentiellement « non-humaine », tandis que la *Smriti* comporte les applications à l'ordre humain et est le produit de l'exercice des facultés spécifiquement humaines.

Nous pouvons ajouter ici une autre remarque qui fera encore ressortir la concordance de divers symbolismes, plus étroitement liés entre eux qu'on ne pourrait le supposer tout d'abord : nous voulons parler de l'aspect sous lequel la croix symbolise l'union des complémentaires. Nous avons vu que, sous cet aspect, la ligne verticale représente le principe actif ou masculin (*Purusha*), et la ligne horizontale le principe passif ou féminin (*Prakriti*), toute manifestation étant produite par l'influence « non-agissante » du premier sur le second. Or, d'un autre côté, la *Shruti* est assimilée à la lumière directe, figurée par le soleil, et la *Smriti* à la lumière réfléchie⁵, figurée par la lune ; mais, en même temps, le soleil et la lune, dans presque toutes les traditions, symbolisent aussi respectivement le principe masculin et le principe féminin de la manifestation universelle.

1. Ce mot est identique au latin *sutura*, la même racine, avec le sens de « coudre », se trouvant également dans les deux langues. – Il est au moins curieux de constater que le mot arabe *sûrat*, qui désigne les chapitres du *Qorân*, est composé exactement des mêmes éléments que le sanscrit *sûtra* ; ce mot a, d'ailleurs, le sens voisin de « rang » ou « rangée », et sa dérivation est inconnue.

2. La racine *tan* de ce mot exprime en premier l'idée d'extension.

3. Au symbolisme du tissage se rattache aussi l'usage des cordelettes nouées, qui tenaient lieu d'écriture en Chine à une époque fort reculée ; ces cordelettes étaient du même genre que celles que les anciens Péruviens employaient également et auxquelles ils donnaient le nom de *quipos*. Bien qu'on ait parfois prétendu que ces dernières ne servaient qu'à compter, il paraît bien qu'elles exprimaient aussi des idées beaucoup plus complexes, d'autant plus qu'il est dit qu'elles constituaient les « annales de l'empire », et que, d'ailleurs, les Péruviens n'ont jamais eu aucun autre procédé d'écriture, alors qu'ils possédaient une langue très parfaite et très raffinée ; cette sorte d'idéographie était rendue possible par de multiples combinaisons dans lesquelles l'emploi de fils de couleurs différentes joue un rôle important.

4. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. I, et aussi *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VIII, pp. 101-102.

5. Le double sens du mot « réflexion » est ici très digne de remarque.

Le symbolisme du tissage n'est pas appliqué seulement aux écritures traditionnelles ; il est employé aussi pour représenter le monde, ou plus exactement l'ensemble de tous les mondes, c'est-à-dire des états ou des degrés, en multitude indéfinie, qui constituent l'Existence universelle. Ainsi, dans les *Upanishads*, le Suprême *Brahma* est désigné comme « Ce sur quoi les mondes sont tissés, comme chaîne et trame », ou par d'autres formules similaires ¹ ; la chaîne et la trame ont naturellement, ici encore, les mêmes significations respectives que nous venons de définir. D'autre part, d'après la doctrine taoïste, tous les êtres sont soumis à l'alternance continue des deux états de vie et de mort (condensation et dissipation, vicissitudes du *yang* et du *yin*) ² ; et les commentateurs appellent cette alternance « le va-et-vient de la navette sur le métier à tisser cosmique » ³.

D'ailleurs, en réalité, il y a d'autant plus de rapport entre ces deux applications d'un même symbolisme que l'Univers lui-même, dans certaines traditions, est parfois symbolisé par un livre : nous rappellerons seulement, à ce propos, le *Liber Mundi* des Rose-Croix, et aussi le symbole bien connu du *Liber Vitæ* apocalyptique ⁴. À ce point de vue encore, les fils de la chaîne, par lesquels sont reliés les points correspondants dans tous les états, constituent le Livre sacré par excellence, qui est le prototype (ou plutôt l'archétype) de toutes les écritures traditionnelles, et dont celles-ci ne sont que des expressions en langage humain ⁵ ; les fils de la trame, dont chacun est le déroulement des événements dans un certain état, en constituent le commentaire, en ce sens qu'ils donnent les applications relatives aux différents états ; tous les événements, envisagés dans la simultanéité de l'« intemporel », sont ainsi inscrits dans ce Livre, dont chacun est pour ainsi dire un caractère, s'identifiant d'autre part à un point du tissu. Sur ce symbolisme du livre, nous citerons aussi un résumé de l'enseignement de Mohyiddin ibn Arabi : « L'Univers est un immense livre ; les caractères de ce livre sont tous écrits, en principe, de la même encre et transcrits à la Table éternelle, par la plume divine ; tous sont transcrits simultanément et indivisibles ; c'est pourquoi les phénomènes essentiels divins cachés dans le « secret des secrets » prirent le nom de « lettres transcendantes ». Et ces mêmes lettres transcendantes, c'est-à-dire toutes les créatures, après avoir été condensées virtuellement dans l'omniscience divine, sont, par le souffle divin, descendues aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'Univers manifesté » ⁶.

Une autre forme du symbolisme du tissage, qui se rencontre aussi dans la tradition hindoue, est l'image de l'araignée tissant sa toile, image qui est d'autant plus exacte que l'araignée forme cette toile de sa propre substance ⁷. En raison de la forme circulaire de la toile, qui est d'ailleurs le schéma plan du sphéroïde cosmogonique, c'est-à-dire de la sphère non fermée à laquelle nous avons déjà fait allusion, la chaîne est représentée ici par les fils rayonnant autour du centre, et la trame par les

1. *Mundaka Upanishad*, 2^e Mundaka, 2^e Khanda, shruti 5 ; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 3^e Adhyâya, 8^e Brâhmana, shrutis 7 et 8. – Le moine bouddhiste Kumârajîva traduisit en chinois un ouvrage sanscrit intitulé *Le Filet de Brahma (Fan-wang-king)*, d'après lequel les mondes sont disposés comme les mailles d'un filet.

2. *Tao-te-king*, XVI.

3. Tch'ang-houng-yang compare aussi cette alternance à la respiration, l'inspiration active répondant à la vie, l'expiration passive répondant à la mort, la fin de l'une étant d'ailleurs le commencement de l'autre. Le même commentateur se sert encore, comme terme de comparaison, de la révolution lunaire, la pleine lune étant la vie, la nouvelle lune étant la mort, avec deux périodes intermédiaires de croissance et de décroissance. En ce qui concerne la respiration, ce qui est dit ici doit être rapporté aux phases de l'existence d'un être comparé à celui-là même qui respire ; d'autre part, dans l'ordre universel, l'expiration correspond au développement de la manifestation, et l'inspiration au retour au non-manifesté, ainsi qu'il a été dit plus haut ; selon qu'on envisage les choses par rapport à la manifestation ou par rapport au Principe, il ne faut pas oublier de faire l'application du « sens inverse » dans l'analogie.

4. Nous avons indiqué plus haut que, dans certaines figurations, le livre scellé de sept sceaux, et sur lequel est couché l'agneau, est placé, comme l'« Arbre de Vie », à la source commune des quatre fleuves paradisiaques, et nous avons alors fait allusion à un rapport entre le symbolisme de l'arbre et celui du livre : les feuilles de l'arbre et les caractères du livre représentent pareillement tous les êtres de l'Univers (les « dix mille êtres » de la Tradition extrême-orientale).

5. Ceci est affirmé expressément du *Vêda* et du *Qorân* ; l'idée de l'« Évangile éternel » montre aussi que cette même conception n'est pas entièrement étrangère au Christianisme.

6. *El-Futûhâtul-Mekkiyah*. – On pourra faire un rapprochement avec le rôle que jouent également les lettres dans la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah*.

7. Commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras*, 2^e Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtra 25.

fil disposés en circonférence concentriques ¹. Pour revenir de là à la figure ordinaire du tissage, il n'y a qu'à considérer le centre comme indéfiniment éloigné, de telle sorte que les rayons deviennent parallèles, suivant la direction verticale, tandis que les circonférences concentriques deviennent des droites perpendiculaires à ces rayons, c'est-à-dire horizontales.

En résumé, on peut dire que la chaîne, ce sont les principes qui relient entre eux tous les mondes ou tous les états, chacun de ses fils reliant des points correspondants dans ces différents états, et que la trame, ce sont les ensembles d'événements qui se produisent dans chacun des mondes, de sorte que chaque fil de cette trame est, comme nous l'avons déjà dit, le déroulement des événements dans un monde déterminé. À un autre point de vue, on peut dire encore que la manifestation d'un être dans un certain état d'existence est, comme tout événement quel qu'il soit, déterminée par la rencontre d'un fil de la chaîne avec un fil de la trame. Chaque fil de la chaîne est alors un être envisagé dans sa nature essentielle, qui, en tant que projection directe du « Soi » principal, fait le lien de tous ses états, maintenant son unité propre à travers leur indéfinie multiplicité. Dans ce cas, le fil de la trame que ce fil de la chaîne rencontre en un certain point correspond à un état défini d'existence, et leur intersection détermine les relations de cet être, quant à sa manifestation dans cet état, avec le milieu cosmique dans lequel il se situe sous ce rapport. La nature individuelle d'un être humain, par exemple, est la résultante de la rencontre de ces deux fils ; en d'autres termes, il y aura toujours lieu d'y distinguer deux sortes d'éléments, qui devront être rapportés respectivement au sens vertical et au sens horizontal : les premiers expriment ce qui appartient en propre à l'être considéré, tandis que les seconds proviennent des conditions du milieu.

Ajoutons que les fils dont est formé le « tissu du monde » sont encore désignés, dans un autre symbolisme équivalent, comme les « cheveux de Shiva » ²; on pourrait dire que ce sont en quelque sorte les « lignes de force » de l'Univers manifesté, et que les directions de l'espace sont leur représentation dans l'ordre corporel. On voit sans peine de combien d'applications diverses toutes ces considérations sont susceptibles ; mais nous n'avons voulu ici qu'indiquer la signification essentielle de ce symbolisme du tissage, qui est, semble-il, fort peu connu en Occident ³.

1. L'araignée, se tenant au centre de sa toile, donne l'image du soleil entouré de ses rayons ; elle peut ainsi être prise comme une figure du « Cœur du Monde ».

2. Nous y avons fait allusion plus haut, au sujet des directions de l'espace.

3. On trouve cependant des traces d'un symbolisme du même genre dans l'antiquité gréco-latine, notamment dans le mythe des Parques ; mais celui-ci semble bien ne se rapporter qu'aux fils de la trame, et son caractère « fatal » peut en effet s'expliquer par l'absence de la notion de la chaîne, c'est-à-dire par le fait que l'être est envisagé seulement dans son état individuel, sans aucune intervention consciente (pour cet individu) de son principe personnel transcendant. Cette interprétation est, d'ailleurs, justifiée par la façon dont Platon considère l'axe vertical dans le mythe d'Er l'Arménien (*République*, livre X) : suivant lui, en effet, l'axe lumineux du monde est le « fuseau de la Nécessité » ; c'est un axe de diamant, entouré de plusieurs gaines concentriques, de dimensions et de couleurs diverses, qui correspondent aux différentes sphères planétaires ; la Parque Clotho le fait tourner de la main droite, donc de droite à gauche, ce qui est aussi le sens le plus habituel et le plus normal de la rotation du *swastika*. – À propos de cet « axe de diamant », signalons que le symbole tibétain du *vajra*, dont le nom signifie à la fois « foudre » et « diamant », est aussi en rapport avec l'« Axe du Monde ».

Représentation de la continuité des différentes modalités d'un même état d'être

Si nous considérons un état d'être, figuré par un plan horizontal de la représentation « microcosmique » que nous avons décrite, il nous reste maintenant à dire d'une façon plus précise à quoi correspond le centre de ce plan, ainsi que l'axe vertical qui passe par ce centre. Mais, pour en arriver là, il nous faudra avoir encore recours à une autre représentation géométrique, un peu différente de la précédente, et dans laquelle nous ferons intervenir, non plus seulement, comme nous l'avons fait jusqu'ici, le parallélisme ou la correspondance, mais encore la continuité de toutes les modalités de chaque état d'être entre elles, et aussi de tous les états entre eux, dans la constitution de l'être total.

Pour cela, nous sommes naturellement amené à faire subir à notre figuration un changement qui correspond à ce qu'est, en géométrie analytique, le passage d'un système de coordonnées rectilignes à un système de coordonnées polaires. En effet, au lieu de représenter les différentes modalités d'un même état par des droites parallèles, comme nous l'avons fait précédemment, nous pouvons les représenter par des circonférences concentriques tracées dans le même plan horizontal, et ayant pour centre commun le centre même de ce plan, c'est-à-dire, selon ce que nous avons expliqué plus haut, son point de rencontre avec l'axe vertical.

De cette façon, on voit bien que chaque modalité est finie, limitée, puisqu'elle est figurée par une circonférence, qui est une courbe fermée, ou tout au moins une ligne dont les extrémités nous sont connues et comme données ¹; mais, d'autre part, cette circonférence comprend une multitude indéfinie de points ², représentant l'indéfini des modifications secondaires que comporte la modalité considérée, quelle qu'elle soit ³. De plus les circonférences concentriques doivent ne laisser entre elles aucun intervalle, si ce n'est la distance infinitésimale de deux points immédiatement voisins (nous reviendrons un peu plus loin sur cette question), de sorte que leur ensemble comprenne tous les points du plan, ce qui suppose qu'il y a continuité entre toutes ces circonférences. Or, pour qu'il y ait vraiment continuité, il faut que la fin de chaque circonférence coïncide avec le commencement de la circonférence suivante (et non avec celui de la même circonférence) ; et, pour que ceci soit possible sans que les deux circonférences successives soient confondues, il faut que ces circonférences, ou plutôt les courbes que nous avons considérées comme telles, soient en réalité des courbes non fermées.

1. Cette restriction est nécessaire pour que ceci ne soit pas en contradiction, même simplement apparente, avec ce qui va suivre.

2. Il importe de remarquer que nous ne disons pas un nombre indéfini, mais une multitude indéfinie, parce qu'il est possible que l'indéfini dont il s'agit dépasse tout nombre, bien que la série de nombres soit elle-même indéfinie, mais en mode discontinu, tandis que celle des points d'une ligne l'est en mode continu. Le terme « multitude » est plus étendu et plus compréhensif que celui de « multiplicité numérique », et il peut même s'appliquer en dehors du domaine de la quantité, dont le nombre n'est qu'un mode spécial ; c'est ce qu'avaient bien compris les philosophes scolastiques, qui transposaient cette notion de « multitude » dans l'ordre des « transcendants », c'est-à-dire des modes universels de l'Être, où elle est à celle de la multiplicité numérique dans le même rapport analogique que la conception de l'Unité métaphysique à celle de l'unité arithmétique ou quantitative. Il doit être bien entendu que c'est de cette multiplicité « transcendante » qu'il s'agit quand nous parlons des états multiples de l'être, la quantité n'étant qu'une condition particulière applicable seulement à certains de ces états.

3. La longueur d'une circonférence étant d'autant plus grande que cette circonférence est plus éloignée du centre, il semble à première vue qu'elle doit contenir d'autant plus de points ; mais, d'autre part, si l'on remarque que chaque point d'une circonférence est l'extrémité d'un de ses rayons, et que deux circonférences concentriques ont les mêmes rayons, on doit en conclure qu'il n'y a pas plus de points dans la plus grande que dans la plus petite. La solution de cette apparente difficulté se trouve dans ce que nous avons indiqué dans la note précédente : c'est qu'il n'y a pas en réalité un nombre des points d'une ligne, que ces points ne peuvent proprement être « nombrés », leur multitude étant au delà du nombre. En outre, s'il y a toujours autant de points (s'il est possible d'employer cette façon de parler dans ces conditions) dans une circonférence qui diminue en se rapprochant de son centre, comme cette circonférence, à la limite, se réduit au centre lui-même, celui-ci, quoique n'étant qu'un seul point, doit contenir alors tous les points de la circonférence, ce qui revient à dire que toutes choses sont contenues dans l'unité.

D'ailleurs, nous pouvons aller plus loin dans ce sens : il est matériellement impossible de tracer d'une façon effective une ligne qui soit vraiment une courbe fermée ; pour le prouver, il suffit de remarquer que, dans l'espace où est situé notre modalité corporelle, tout est constamment en mouvement (par l'effet de la combinaison des conditions spatiale et temporelle, dont le mouvement est en quelque sorte une résultante), de telle façon que, si nous voulons tracer une circonférence, et si nous commençons ce tracé en un certain point de l'espace, nous nous trouverons forcément en un autre point lorsque nous l'achèverons, et nous ne repasserons jamais par le point de départ. De même, la courbe qui symbolise le parcours d'un cycle évolutif quelconque ¹ ne devra jamais passer deux fois par un même point, ce qui revient à dire qu'elle ne doit pas être une courbe fermée (ni une courbe contenant des « points multiples »). Cette représentation montre qu'il ne peut pas y avoir deux possibilités identiques dans l'Univers, ce qui reviendrait d'ailleurs à une limitation de la Possibilité totale, limitation impossible, puisque, devant comprendre la Possibilité, elle ne pourrait y être comprise. Aussi toute limitation de la Possibilité universelle est-elle, au sens propre et rigoureux du mot, une impossibilité ; et c'est par là que tous les systèmes philosophiques, en tant que systèmes, postulant explicitement ou implicitement de telles limitations, sont condamnés à une égale impuissance du point de vue métaphysique ². Pour en revenir aux possibilités identiques ou supposées telles, nous ferons encore remarquer, pour plus de précision, que deux possibilités qui seraient véritablement identiques ne différeraient par aucune de leurs conditions de réalisation ; mais, si toutes les conditions sont les mêmes, c'est aussi la même possibilité, et non pas deux possibilités distinctes, puisqu'il y a alors coïncidence sous tous les rapports ³; et ce raisonnement peut s'appliquer rigoureusement à tous les points de notre représentation, chacun de ces points figurant une modification particulière qui réalise une certaine possibilité déterminée ⁴.

Le commencement et la fin de l'une quelconque des circonférences que nous avons à considérer ne sont donc pas le même point, mais deux points consécutifs d'un même rayon, et, en réalité, on ne peut même pas dire qu'ils appartiennent à la même circonférence : l'un appartient encore à la circonférence précédente, dont il est la fin, et l'autre appartient déjà à la circonférence suivante, dont il est le commencement. Les termes extrêmes d'une série indéfinie peuvent être regardés comme situés en dehors de cette série, par là même qu'ils établissent sa continuité avec d'autres séries : et tout ceci peut s'appliquer, en particulier, à la naissance et à la mort de la modalité corporelle de l'individualité humaine. Ainsi, les deux modifications extrêmes de chaque modalité ne coïncident pas, mais il y a simplement correspondance entre elles dans l'ensemble de l'état d'être dont cette modalité fait partie, cette correspondance étant indiquée par la situation de leurs points représentatifs sur un même rayon issu du centre du plan. Par suite, le même rayon contiendra les modifications extrêmes de toutes les modalités de l'état considéré, modalités qui ne doivent d'ailleurs pas être regardées comme successives à proprement parler (car elles peuvent tout aussi bien être simultanées), mais seulement comme s'enchaînant logiquement. Les courbes qui figurent ces modalités, au lieu d'être des circonférences comme nous l'avions supposé tout d'abord, sont des spires successives d'une spirale indéfinie tracée dans le plan horizontal et se développant à partir de son centre ; et cette courbe va en s'amplifiant d'une façon continue d'une spire à l'autre, le rayon variant alors d'une quantité infinitésimale, qui est la distance de deux points consécutifs de ce rayon. Cette distance peut être supposée aussi petite qu'on le veut, suivant la définition même des quantités infinitésimales, qui

1. Par « cycle évolutif », nous entendons simplement, suivant la signification originelle du mot, le processus de développement des possibilités comprises dans un mode quelconque d'existence, sans que ce processus implique quoi que ce soit qui puisse avoir le moindre rapport avec une théorie « évolutionniste » (cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVII, 3^e éd.) ; nous avons d'ailleurs dit assez souvent ce qu'il fallait penser des théories de ce genre pour qu'il soit inutile d'y insister ici.

2. Il est facile de voir, en outre, que ceci exclut toutes les théories plus ou moins « réincarnationnistes » qui ont vu le jour dans l'Occident moderne, au même titre que le fameux « retour éternel » de Nietzsche et autres conceptions similaires ; nous avons d'ailleurs longuement développé ces considérations dans *L'Erreur spirite*, 2^e partie, ch. VI.

3. C'est là un point que Leibnitz paraît avoir assez bien vu en posant son « principe des indiscernables », quoiqu'il ne l'ait peut-être pas formulé aussi nettement (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VII).

4. Nous entendons ici le terme « possibilité » dans son acception la plus restreinte et la plus spécialisée : il s'agit, non pas même d'une possibilité particulière susceptible d'un développement indéfini, mais seulement de l'un quelconque des éléments que comporte un tel développement.

sont des quantités susceptibles de décroître indéfiniment ; mais elle ne peut jamais être considérée comme nulle, puisque les deux points consécutifs ne sont pas confondus ; si elle pouvait devenir nulle, il n'y aurait plus qu'un seul et même point.

Rapports du point et de l'étendue

La question que soulève la dernière remarque que nous venons de faire mérite que nous nous y arrêtions quelque peu, sans toutefois traiter ici les considérations relatives à l'étendue avec tous les développements que comporterait ce sujet, qui rentre proprement dans l'étude des conditions de l'existence corporelle. Ce que nous voulons signaler surtout, c'est que la distance de deux points immédiatement voisins, que nous avons été amené à envisager en raison de l'introduction de la continuité dans la représentation géométrique de l'être, peut être regardée comme la limite de l'étendue dans le sens des quantités indéfiniment décroissantes ; en d'autres termes, elle est la plus petite étendue possible, ce après quoi il n'y a plus d'étendue, c'est-à-dire plus de condition spatiale, et on ne pourrait la supprimer sans sortir du domaine d'existence qui est soumis à cette condition. Donc, lorsqu'on divise l'étendue indéfiniment ¹, et lorsqu'on pousse cette division aussi loin qu'il est possible, c'est-à-dire jusqu'aux limites de la possibilité spatiale par laquelle la divisibilité est conditionnée (et qui est d'ailleurs indéfinie dans le sens décroissant comme dans le sens croissant), ce n'est pas au point qu'on aboutit comme résultat ultime, mais bien à la distance élémentaire entre deux points. Il résulte de là que, pour qu'il y ait étendue ou condition spatiale, il faut qu'il y ait déjà deux points, et l'étendue (à une dimension) qui est réalisée par leur présence simultanée, et qui est précisément leur distance, constitue un troisième élément qui exprime la relation existant entre ces deux points, les unissant et les séparant à la fois. D'ailleurs, cette distance, en tant qu'on la considère comme une relation, n'est évidemment pas composée de parties, car ces parties en lesquelles elle pourrait être résolue, si elle le pouvait, ne seraient que d'autres relations de distance, dont elle est logiquement indépendante, comme, au point de vue numérique, l'unité est indépendante des fractions ². Ceci est vrai pour une distance quelconque, lorsqu'on ne l'envisage que par rapport aux deux points qui sont ses extrémités, et l'est *a fortiori* pour une distance infinitésimale, qui n'est nullement une quantité définie, mais qui exprime seulement une relation spatiale entre deux points immédiatement voisins, tels que deux points consécutifs d'une ligne quelconque. D'autre part, les points eux-mêmes, considérés comme extrémités d'une distance, ne sont pas des parties du continu spatial, bien que la relation de distance suppose qu'ils sont envisagés comme situés dans l'espace ; c'est donc, en réalité, la distance qui est le véritable élément spatial.

Par conséquent, on ne peut pas dire, en toute rigueur, que la ligne soit formée de points, et cela se comprend aisément, car, chacun des points étant sans étendue, leur simple addition, même s'ils sont en multitude indéfinie, ne peut jamais former une étendue ; la ligne est en réalité constituée par les distances élémentaires entre ses points consécutifs. De la même façon, et pour une raison semblable, si nous considérons dans un plan une indéfinité de droites parallèles, nous ne pouvons pas dire que le plan est constitué par la réunion de toutes ces droites, ou que celles-ci sont les véritables éléments constitutifs du plan ; les véritables éléments sont les distances de ces droites, distances par lesquelles elles sont des droites distinctes et non confondues, et, si les droites forment le plan en un certain sens, ce n'est pas par elle-mêmes, mais bien par leurs distances, comme il en est pour les points par rapport à chaque droite. De même encore, l'étendue à trois dimensions n'est pas composée d'une indéfinité de plans parallèles, mais des distances entre tous ces plans.

1. Nous disons « indéfiniment », mais non « à l'infini », ce qui serait une absurdité, la divisibilité étant nécessairement un attribut propre à un domaine limité, puisque la condition spatiale, dont elle dépend, est elle-même essentiellement limitée ; il faut donc qu'il y ait une limite à la divisibilité, comme à toute relativité ou détermination quelconque, et nous pouvons avoir la certitude que cette limite existe, alors même qu'elle ne nous est pas actuellement accessible.

2. Les fractions ne peuvent donc pas être, à proprement parler, des « parties de l'unité », car l'unité véritable est évidemment sans parties ; cette définition fautive qu'on donne souvent des fractions implique une confusion entre l'unité numérique, qui est essentiellement indivisible, et les « unités de mesure », qui ne sont des unités que d'une façon toute relative et conventionnelle, et qui, étant de la nature des grandeurs continues, sont nécessairement divisibles et composées de parties.

Cependant, l'élément primordial, celui qui existe par lui-même, c'est le point, puisqu'il est présupposé par la distance et que celle-ci n'est qu'une relation ; l'étendue elle-même présuppose donc le point. On peut dire que celui-ci contient en soi une virtualité d'étendue, qu'il ne peut développer qu'en se dédoublant d'abord, pour se poser en quelque façon en face de lui-même, puis en se multipliant (ou mieux en se sous-multipliant) indéfiniment, de telle sorte que l'étendue manifestée procède tout entière de sa différenciation, ou, pour parler plus exactement, de lui-même en tant qu'il se différencie. Cette différenciation n'a d'ailleurs de réalité qu'au point de vue de la manifestation spatiale ; elle est illusoire au regard du point principal lui-même, qui ne cesse pas par là d'être en soi tel qu'il était, et dont l'unité essentielle ne saurait en être aucunement affectée ¹. Le point, considéré en soi, n'est aucunement soumis à la condition spatiale, puisque, au contraire, il en est le principe : c'est lui qui réalise l'espace, qui produit l'étendue par son acte, lequel, dans la condition temporelle (mais dans celle-là seulement), se traduit par le mouvement ; mais, pour réaliser ainsi l'espace, il faut que, par quelque-une de ses modalités, il se situe lui-même dans cet espace, qui d'ailleurs n'est rien sans lui, et qu'il remplira tout entier du déploiement de ses propres virtualités ². Il peut, successivement dans la condition temporelle, ou simultanément hors de cette condition (ce qui, disons-le en passant, nous ferait sortir de l'espace ordinaire à trois dimensions) ³, s'identifier, pour les réaliser, à tous les points potentiels de cette étendue, celle-ci étant alors envisagée seulement comme une pure puissance d'être, qui n'est autre que la virtualité totale du point conçue sous son aspect passif, ou comme potentialité, le lieu ou le contenant de toutes les manifestations de son activité, contenant qui actuellement n'est rien, si ce n'est par l'effectuation de son contenu possible ⁴.

Le point primordial, étant sans dimensions, est aussi sans forme ; il n'est donc pas de l'ordre des existences individuelles ; il ne s'individualise en quelque façon que lorsqu'il se situe dans l'espace, et cela non pas en lui-même, mais seulement par quelque-une de ses modalités, de sorte que, à vrai dire, ce sont celles-ci qui sont proprement individualisées, et non le point principal. D'ailleurs, pour qu'il y ait forme, il faut qu'il y ait déjà différenciation, donc multiplicité réalisée dans une certaine mesure, ce qui n'est possible que quand le point s'oppose à lui-même, si l'on peut ainsi parler, par deux ou plusieurs de ses modalités de manifestation spatiale ; et cette opposition est ce qui, au fond, constitue la distance, dont la réalisation est la première effectuation de l'espace, qui n'est sans elle, comme nous venons de le dire, qu'une pure puissance de réceptivité. Remarquons encore que la distance n'existe d'abord que virtuellement ou implicitement dans la forme sphérique dont nous avons parlé plus haut, et qui est celle qui correspond au minimum de différenciation, étant « isotrope » par rapport au point central, sans rien qui distingue une direction particulière par rapport à toutes les autres ; le rayon, qui est ici l'expression de la distance (prise du centre à la périphérie), n'est pas tracé effectivement et ne fait pas partie intégrante de la figure sphérique. La réalisation effective de la distance ne se trouve exploitée que dans la ligne droite, et en tant qu'élément initial et fondamental de celle-ci, comme résultant de la spécification d'une certaine direction déterminée ; dès lors, l'espace ne peut plus être regardé comme « isotrope », et, à ce point de vue, doit être rapportée à deux pôles symétriques (les deux points entre lesquels il y a distance), au lieu de l'être à un centre unique.

1. Si la manifestation spatiale disparaît, tous les points situés dans l'espace se résorbent dans le point principal unique, puisqu'il n'y a plus entre eux aucune distance.

2. Leibnitz a distingué avec raison ce qu'il appelle les « points métaphysiques », qui sont pour lui les véritables « unités de substance », et qui sont indépendants de l'espace, et les « points mathématiques », qui ne sont que de simples modalités des précédents, en tant qu'ils en sont des déterminations spatiales, constituant leurs « points de vue » respectifs pour représenter ou exprimer l'Univers. Pour Leibnitz aussi, c'est ce qui est situé dans l'espace qui fait toute la réalité actuelle de l'espace lui-même ; mais il est évident qu'on ne saurait rapporter à l'espace, comme il le fait, tout ce qui constitue, en chaque être, l'expression de l'Univers total.

3. La transmutation de la succession en simultanéité, dans l'intégration de l'état humain, implique en quelque sorte une « spatialisation » du temps, qui peut se traduire par l'adjonction d'une quatrième dimension.

4. Il est facile de se rendre compte que le rapport du point principal à l'étendue virtuelle, ou plutôt potentielle, est analogue à celui de l'« essence » à la « substance », ces deux termes étant entendus dans leur sens universel, c'est-à-dire comme désignant les deux pôles actif et passif de la manifestation, que la doctrine hindoue appelle *Purusha* et *Prakriti* (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IV).

Le point qui réalise toute l'étendue, comme nous venons de l'indiquer, s'en fait le centre, en la mesurant selon toutes les dimensions, par l'extension indéfinie des branches de la croix dans les six directions, ou vers les six points cardinaux de cette étendue. C'est l'« Homme Universel », symbolisé par cette croix, mais non l'homme individuel (celui-ci, en tant que tel, ne pouvant rien atteindre qui soit en dehors de son propre état d'être), qui est véritablement la « mesure de toutes choses », pour employer l'expression de Protagoras que nous avons déjà rappelée ailleurs ¹, mais, bien entendu, sans attribuer au sophiste grec lui-même la moindre compréhension de cette interprétation métaphysique ².

1. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVI, 3^e éd.

2. Si notre intention était de nous livrer ici à une étude complète de la condition spatiale et de ses limitations, nous aurions à montrer comment, des considérations qui ont été exposées dans ce chapitre, peut se déduire une démonstration de l'absurdité des théories atomistes. Nous dirons seulement, sans y insister davantage, que tout ce qui est corporel est nécessairement divisible, par là même qu'il est étendu, c'est-à-dire soumis à la condition spatiale (cf. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e part., ch. X, pp. 226-227).

L'ontologie du Buisson ardent

Nous pouvons encore préciser la signification du dédoublement du point par polarisation, telle que nous venons de l'exposer, en nous plaçant au point de vue proprement « ontologique » ; et, pour rendre la chose plus aisément compréhensible, nous pouvons envisager tout d'abord l'application du point de vue logique et même simplement grammatical. En effet, nous avons ici trois éléments, les deux points et leur distance, et il est facile de se rendre compte que ces trois éléments correspondent très exactement à ceux d'une proposition : les deux points représentent les deux termes de celle-ci, et leur distance, exprimant la relation qui existe entre eux, joue le rôle de la « copule », c'est-à-dire de l'élément qui relie les deux termes l'un à l'autre. Si nous considérons la proposition sous sa forme la plus habituelle et en même temps la plus générale, celle de la proposition attributive, dans laquelle la « copule » est le verbe « être »¹, nous voyons qu'elle exprime une identité, au moins sous un certain rapport, entre le sujet et l'attribut ; et ceci correspond au fait que les deux points ne sont en réalité que le dédoublement d'un seul et même point, se posant pour ainsi dire en face de lui-même comme nous l'avons expliqué.

D'autre part, on peut aussi envisager le rapport entre ces deux termes comme étant un rapport de connaissance : dans ce cas, l'être, se posant pour ainsi dire en face de lui-même pour se connaître, se dédouble en sujet et objet ; mais, ici encore, ces deux ne sont qu'un en réalité. Ceci peut être étendu à toute connaissance vraie, qui implique essentiellement une identification du sujet et de l'objet, ce qu'on peut exprimer en disant que, sous le rapport et dans la mesure où il y a connaissance, l'être connaissant est l'être connu ; on voit dès lors que ce point de vue se rattache directement au précédent, car on peut dire que l'objet connu est un attribut (c'est-à-dire une modalité) du sujet connaissant.

Si maintenant nous considérons l'Être universel, qui est représenté par le point principal dans son indivisible unité, dont tous les êtres, en tant que manifestés dans l'Existence, ne sont en somme que des « participations », nous pouvons dire qu'il se polarise en sujet et attribut sans que son unité soit affectée ; et la proposition dont il est à la fois le sujet et l'attribut prend cette forme : « L'Être est l'Être. » C'est l'énoncé même de ce que les logiciens appellent le « principe d'identité » ; mais, sous cette forme, on voit que sa portée réelle dépasse le domaine de la logique, et que c'est proprement, avant tout, un principe ontologique, quelles que soient les applications qu'on peut en tirer dans des ordres divers. On peut dire encore que c'est l'expression du rapport de l'Être comme sujet (Ce qui est) à l'Être comme attribut (Ce qu'Il est), et que, d'autre part, l'Être-sujet étant le Connaissant et l'Être-attribut (ou objet) le Connu, ce rapport est la Connaissance elle-même ; mais, en même temps, c'est le rapport d'identité ; la Connaissance absolue est donc l'identité même, toute connaissance vraie, en étant une participation, implique aussi identité dans la mesure où elle est effective. Ajoutons encore que, le rapport n'ayant de réalité que par les deux termes qu'il relie, et ceux-ci n'étant qu'un, les trois éléments (le Connaissant, le Connu et la Connaissance) ne sont véritablement qu'un² ; c'est ce qu'on peut exprimer en disant que « l'Être Se connaît Soi-même par Soi-même »³.

Ce qui est remarquable, et ce qui montre bien la valeur traditionnelle de la formule que nous venons d'expliquer ainsi, c'est qu'elle se trouve textuellement dans la Bible hébraïque, dans le récit

1. Toutes les autres formes de propositions qu'envisagent certains logiciens peuvent toujours se ramener à la forme attributive parce que le rapport exprimé par celle-ci a un caractère plus fondamental que tous les autres.

2. Voir ce que nous avons dit sur le ternaire *Sachchidânanda* dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV, 3^e éd.

3. Dans l'ésotérisme islamique, on trouve aussi des formules telles que celles-ci : « Allah a créé le monde de Lui-même par Lui-même en Lui-même », ou : « Il a envoyé Son message de Lui-même en Lui-même par Lui-même. » Ces deux formules sont d'ailleurs équivalentes, car le « message divin » est le « Livre du Monde », archétype de tous les Livres sacrés, et les « lettres transcendantes » qui composent ce Livre sont toutes les créatures, ainsi qu'il a été expliqué plus haut. Il en résulte aussi de là que la « science des lettres » (*ilmul-hurûf*), entendue dans son sens supérieur, est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles ; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie ; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant d'exercer par leur moyen, en raison de cette correspondance, une action d'ordre « magique » sur les êtres eux-mêmes.

de la manifestation de Dieu à Moïse dans le Buisson ardent ¹: Moïse lui demandant quel est Son Nom, Il répond : *Eheieh asher Eheieh* ², ce qu'on traduit le plus habituellement par : « Je suis Celui qui suis » (ou « Ce que Je suis »), mais dont la signification la plus exacte est « L'Être est l'Être » ³. Il y a deux façons différentes d'envisager la constitution de cette formule, dont la première consiste à la décomposer en trois stades successifs et graduels, suivant l'ordre même des trois mots dont elle est formée : *Eheieh*, « l'Être » ; *Eheieh asher*, « l'Être est » ; *Eheieh asher Eheieh*, « l'Être est l'Être ». En effet l'Être étant posé, ce qu'on peut en dire (et il faudrait ajouter : ce qu'on ne peut pas ne pas en dire), c'est d'abord qu'Il est, et ensuite qu'Il est l'Être ; ces affirmations nécessaires constituent essentiellement toute l'ontologie au sens propre de ce mot ⁴. La seconde façon d'envisager la même formule, c'est de poser d'abord le premier *Eheieh*, puis le second comme le reflet du premier dans un miroir (image de la contemplation de l'Être par Lui-même) ; en troisième lieu, la « copule » *asher* vient se placer entre ces deux termes comme un lien exprimant leur relation réciproque. Ceci correspond exactement à ce que nous avons exposé précédemment : le point, d'abord unique, puis se dédoublant par une polarisation qui est aussi une réflexion, et la relation de distance (relation essentiellement réciproque) s'établissant entre les deux points par le fait même de leur situation l'un en face de l'autre ⁵.

1. Dans certaines écoles d'ésotérisme islamique, le « Buisson ardent », support de la manifestation divine, est pris comme symbole de l'apparence individuelle subsistant lorsque l'être est parvenu à l'« Identité Suprême », dans le cas qui correspond à celui du *jīvan-mukta* dans la doctrine hindoue (voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XXIII, 3^e éd.) : c'est le cœur resplendissant de la lumière de la *Shekinah*, par la présence effectivement réalisée du « Suprême Soi » au centre de l'individualité humaine.

2. *Exode*, III, 14.

3. *Eheieh* doit, en effet, être considéré ici, non comme un verbe, mais comme un nom, ainsi que le montre la suite du texte, dans laquelle il est prescrit à Moïse de dire au peuple : « *Eheieh* m'a envoyé vers vous ». Quant au pronom relatif *asher*, « lequel », quand il joue le rôle de la « copule » comme c'est le cas ici, il a le sens du verbe « être » dont il tient la place dans la proposition.

4. Le fameux « argument ontologique » de saint Anselme et de Descartes, qui a donné lieu à tant de discussions, et qui est, en effet, fort contestable sous la forme « dialectique » où il a été représenté, devient parfaitement inutile, aussi bien que tout autre raisonnement, si, au lieu de parler d'« existence de Dieu » (ce qui implique d'ailleurs une méprise sur la signification du mot « existence »), on pose simplement cette formule : « L'Être est », qui est de l'évidence la plus immédiate, relevant de l'intuition intellectuelle et non de la raison discursive (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e part., ch. VI, pp. 105-106).

5. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'*Eheieh* hébraïque étant l'Être pur, le sens de ce nom divin s'identifie très exactement à celui de l'*īshwara* de la doctrine hindoue, qui contient semblablement en Lui-même le ternaire *Sachchidānanda*.

Passage des coordonnées rectilignes aux coordonnées polaires ; continuité par rotation

Il nous faut maintenant revenir à la représentation géométrique que nous avons exposée en dernier lieu, et dont l'introduction, comme nous l'avons fait remarquer, équivaut à remplacer par des coordonnées polaires les coordonnées rectilignes et rectangulaires de notre précédente représentation « microcosmique ». Toute variation du rayon de la spirale que nous avons envisagée correspond à une variation équivalente sur l'axe traversant toutes les modalités, c'est-à-dire perpendiculaire à la direction suivant laquelle s'effectuait le développement de chaque modalité. Quant aux variations sur l'axe parallèle à cette dernière direction, elles sont remplacées par les positions différentes qu'occupe le rayon en tournant autour du pôle (centre du plan ou origine des coordonnées), c'est-à-dire par les variations de cet angle de rotation, mesuré à partir d'une certaine position prise pour origine. Cette position initiale, qui sera la normale au départ de la spirale (cette courbe partant du centre tangentiellement à la position du rayon qui est perpendiculaire à celle-là), sera celle du rayon qui contient, comme nous l'avons dit, les modifications extrêmes (commencement et fin) de toutes les modalités.

Mais, dans ces modalités, il n'y a pas que le commencement et la fin qui se correspondent, et chaque modification intermédiaire ou élément quelconque d'une modalité a également sa correspondance dans toutes les autres, les modifications correspondantes étant toujours représentées par des points situés sur un même rayon issu du pôle. Si l'on prenait ce rayon, quel qu'il soit, comme normale à l'origine de la spirale, on aurait toujours la même spirale, mais la figure tout entière aurait tourné d'un certain angle. Pour représenter la parfaite continuité qui existe entre toutes les modalités, et dans la correspondance de tous leurs éléments, il faudrait supposer que la figure occupe simultanément toutes les positions possibles autour du pôle, toutes ces figures similaires s'interpénétrant, puisque chacune d'elles, dans l'ensemble de son développement indéfini, comprend également tous les points du plan. Ce n'est, à proprement parler, qu'une même figure dans une indéfinité de positions différentes, positions qui correspondent à l'indéfinité des valeurs que peut prendre l'angle de rotation, en supposant que cet angle varie d'une façon continue jusqu'à ce que le rayon, parti de la position initiale que nous avons définie, soit revenu, après une révolution complète, se superposer à cette position première.

Dans cette supposition, on aurait l'image exacte d'un mouvement vibratoire se propageant indéfiniment, en ondes concentriques, autour de son point de départ, dans un plan horizontal tel que la surface libre d'un liquide ¹; et ce sera aussi le symbole géométrique le plus exact qu'on puisse donner de l'intégralité d'un état d'être. Si l'on voulait entrer plus avant dans les considérations d'ordre purement mathématique, qui ne nous intéressent ici qu'en tant qu'elles nous fournissent des représentations symboliques, on pourrait même montrer que la réalisation de cette intégralité correspondrait à l'intégration de l'équation différentielle exprimant la relation qui existe entre les variations concomitantes du rayon et de son angle de rotation, l'un et l'autre variant à la fois, et l'un en fonction de l'autre, d'une façon continue, c'est-à-dire de quantités infinitésimales. La constante arbitraire qui figure dans l'intégrale serait déterminée par la position du rayon prise pour origine, et cette même quantité, qui n'est fixe que pour une position déterminée de la figure, devrait varier d'une façon continue de 0 à 2π pour toutes ses positions, de sorte que, si l'on considère celles-ci comme pouvant être simultanées (ce qui revient à supprimer la condition temporelle, qui donne à l'activité de manifestation la qualification particulière constituant le mouvement), il faut laisser la constante indéterminée entre ces deux valeurs extrêmes. Cependant, on doit avoir bien soin de remarquer que ces représentations géométriques, quelles qu'elles soient, sont toujours plus ou moins imparfaites, comme l'est d'ailleurs nécessairement toute représentation et toute expression formelle. En effet, nous sommes naturellement obligé de les situer dans un espace particulier, dans une étendue déterminée, et l'espace, même envisagé dans toute l'extension dont il est susceptible, n'est rien de plus qu'une condition spéciale contenue dans un des degrés de l'Existence universelle, et à laquelle (d'ailleurs unie ou combinée à d'autres conditions du même ordre) sont soumis certains des domaines multiples compris dans ce degré de l'Existence, domaines dont chacun est, dans le

1. Il s'agit de ce qu'on appelle en physique la surface libre « théorique », car, en fait, la surface libre d'un liquide n'est pas indéfiniment étendue et ne réalise jamais parfaitement le plan horizontal.

« macrocosme », l'analogie de ce qu'est dans le « microcosme » la modalité correspondante de l'état d'être situé dans ce même degré. La représentation est forcément imparfaite, par là même qu'elle est enfermée dans des limites plus restreintes que ce qui est représenté, et, d'ailleurs, s'il en était autrement, elle serait inutile ¹; mais, d'autre part, elle est d'autant moins imparfaite que, tout en demeurant toujours comprise dans les limites du concevable actuel, et même dans celles, beaucoup plus étroites, de l'imaginable (qui procède entièrement du sensible), elle devient cependant moins limitée, ce qui, en somme, revient à dire qu'elle fait intervenir une puissance plus élevée de l'indéfini ². Ceci se traduit en particulier, dans les représentations spatiales, par l'adjonction d'une dimension, ainsi que nous l'avons déjà indiqué précédemment ; d'ailleurs, cette question sera encore éclaircie par la suite de notre exposé.

1. C'est pourquoi le supérieur ne peut en aucune façon symboliser l'inférieur, mais est, au contraire, toujours symbolisé par celui-ci ; le symbole doit évidemment, pour remplir sa destination de « support », être plus accessible, donc moins complexe ou moins étendu que ce qu'il exprime ou représente.

2. Dans les quantités infinitésimales, il y a quelque chose qui correspond exactement, mais en sens inverse, à ces puissances croissantes de l'indéfini : ce sont les différents ordres décroissants de ces quantités infinitésimales. Dans les deux cas, une quantité d'un certain ordre est indéfinie, dans le sens croissant ou dans le sens décroissant, non seulement par rapport aux quantités finies ordinaires, mais aussi par rapport aux quantités appartenant à tous les ordres d'indéfini précédents ; il n'y a donc pas hétérogénéité radicale entre les quantités ordinaires (considérées comme variables) et les quantités indéfiniment croissantes ou indéfiniment décroissantes.

Représentation de la continuité des différents états d'être

Dans notre nouvelle représentation, nous n'avons encore considéré jusqu'ici qu'un plan horizontal, c'est-à-dire un seul état d'être, et il nous faut maintenant figurer aussi la continuité de tous les plans horizontaux, qui représentent l'indéfinie multiplicité de tous les états. Cette continuité s'obtiendra géométriquement d'une façon analogue : au lieu de supposer le plan horizontal fixe dans l'étendue à trois dimensions, supposition que le fait du mouvement rend d'ailleurs aussi irréalisable matériellement que le tracé d'une courbe fermée, nous n'avons qu'à supposer qu'il se déplace insensiblement, parallèlement à lui-même, donc en demeurant toujours perpendiculaire à l'axe vertical, et de façon à rencontrer successivement cet axe en tous ses points consécutifs, le passage d'un point à un autre correspondant au parcours d'une des spires que nous avons considérées. Le mouvement spiroïdal sera ici supposé isochrone, d'abord pour simplifier la représentation autant qu'il est possible, et aussi pour traduire l'équivalence des multiples modalités de l'être en chacun de ses états, lorsqu'on les envisage du point de vue de l'Universel.

Nous pouvons même, pour plus de simplicité, considérer de nouveau et provisoirement chacune des spires comme nous l'avons déjà envisagée dans le plan horizontal fixe, c'est-à-dire comme une circonférence. Cette fois encore, la circonférence ne se fermera pas, car, lorsque le rayon qui la décrit reviendra se superposer à sa position initiale, il ne sera plus dans le même plan horizontal (supposé fixe comme parallèle à la direction d'un des plans de coordonnées et marquant une certaine situation définie sur l'axe perpendiculaire à cette direction) ; la distance élémentaire qui séparera les deux extrémités de cette circonférence, ou plutôt de la courbe supposée telle, sera alors mesurée, non plus sur un rayon issu du pôle, mais sur une parallèle à l'axe vertical¹. Ces points extrêmes n'appartiennent pas au même plan horizontal, mais à deux plans horizontaux superposés ; ils sont situés de part et d'autre du plan horizontal considéré dans le cours de son déplacement intermédiaire entre ces deux positions (déplacement qui correspond au développement de l'état représenté par ce plan), parce qu'ils marquent la continuité de chaque état d'être avec celui qui le précède et celui qui le suit immédiatement dans la hiérarchisation de l'être total. Si l'on considère les rayons qui contiennent les extrémités des modalités de tous les états, leur superposition forme un plan vertical dont ils sont les droites horizontales, et ce plan vertical est le lieu de tous les points extrêmes dont nous venons de parler, et qu'on pourrait appeler des points-limites pour les différents états, comme ils l'étaient précédemment, à un autre point de vue, pour les diverses modalités de chaque état. La courbe que nous avons provisoirement considérée comme une circonférence est en réalité une spire, de hauteur infinitésimale (distance de deux plans horizontaux rencontrant l'axe vertical en deux points consécutifs), d'une hélice tracée sur un cylindre de révolution dont l'axe n'est autre que l'axe vertical de notre représentation. La correspondance entre les points des spires successives est ici marquée par leur situation sur une même génératrice du cylindre, c'est-à-dire sur une même verticale ; les points qui se correspondent, à travers la multiplicité des états d'être, paraissent confondus lorsqu'on les envisage dans la totalité de l'étendue à trois dimensions, en projection orthogonale sur un plan de base du cylindre, c'est-à-dire sur un plan horizontal déterminé.

Pour compléter notre représentation, il suffit maintenant d'envisager simultanément, d'une part, ce mouvement hélicoïdal, s'effectuant sur un système cylindrique vertical constitué par une indéfinité de cylindres circulaires concentriques (le rayon de base ne variant de l'un à l'autre que d'une quantité infinitésimale), et, d'autre part, le mouvement spiroïdal que nous avons considéré précédemment dans chaque plan horizontal supposé fixe. Par suite de la combinaison de ces deux mouvements, la base plane du système vertical ne sera autre que la spirale horizontale, équivalant à l'ensemble d'une indéfinité de circonférences concentriques non fermées ; mais, en outre, pour pousser plus loin l'analogie des considérations relatives respectivement aux étendues à deux et trois dimensions, et aussi pour mieux symboliser la parfaite continuité de tous les états d'être entre eux, il faudra envisager la spirale, non pas dans une seule position, mais dans toutes les positions qu'elle peut occuper autour de son centre. On aura ainsi une indéfinité de systèmes verticaux tels que le précédent, ayant le même axe, et s'interpénétrant tous lorsqu'on les regarde comme coexistants, puisque chacun d'eux comprend également la totalité des points d'une même étendue à trois dimensions, dans laquelle ils

1. En d'autres termes, c'est dans le sens vertical, et non plus dans le sens horizontal comme précédemment, que la courbe demeure ouverte.

sont tous situés ; ce n'est, ici encore, que le même système considéré simultanément dans toutes les positions, en multitude indéfinie, qu'il peut occuper accomplissant une rotation complète autour de l'axe vertical.

Nous verrons cependant que, en réalité, l'analogie ainsi établie n'est pas encore tout à fait suffisante ; mais, avant d'aller plus loin, nous ferons remarquer que tout ce que nous venons de dire pourrait s'appliquer à la représentation « macrocosmique », aussi bien qu'à la représentation « microcosmique ». Dans ce cas, les spires successives de la spirale indéfinie tracée dans un plan horizontal, au lieu de représenter les diverses modalités d'un état d'être, représenteraient les domaines multiples d'un degré de l'Existence universelle, tandis que la correspondance verticale serait celle de chaque degré de l'Existence, dans chacune des possibilités déterminées qu'il comprend, avec tous les autres degrés. Ajoutons d'ailleurs, pour n'avoir pas à y revenir, que cette concordance entre les deux représentations « macrocosmique » et « microcosmique » sera également vraie pour tout ce qui va suivre.

Le vortex sphérique universel

Si nous revenons au système vertical complexe que nous avons considéré en dernier lieu, nous voyons que, autour du point pris pour centre de l'étendue à trois dimensions que remplit ce système, cette étendue n'est pas « isotrope », ou, en d'autres termes, que, par suite de la détermination d'une direction particulière et en quelque sorte « privilégiée », qui est celle de l'axe du système, c'est-à-dire la direction verticale, la figure n'est pas homogène dans toutes les directions à partir de ce point. Au contraire, dans le plan horizontal, lorsque nous considérons simultanément toutes les positions de la spirale autour du centre, ce plan était envisagé ainsi d'une façon homogène et sous un aspect « isotrope » par rapport à ce centre. Pour qu'il en soit de même dans l'étendue à trois dimensions, il faut remarquer que toute droite passant par le centre pourrait être prise pour axe d'un système tel que celui dont nous venons de parler, de sorte que toute direction peut jouer le rôle de la verticale ; de même, tout plan passant par le centre étant perpendiculaire à l'une de ces droites, il en résulte que, corrélativement, toute direction de plans pourra jouer le rôle de la direction horizontale, et même celui de la direction parallèle à l'un quelconque des trois plans de coordonnées. En effet, tout plan passant par le centre peut devenir l'un de ces trois plans dans une indéfinité de systèmes de coordonnées trirectangulaires, car il contient une indéfinité de couples de droites orthogonales se coupant au centre (ces droites étant tous les rayons issus du pôle dans la figuration de la spirale), couples qui peuvent tous former deux quelconques des trois axes d'un de ces systèmes. De même que chaque point de l'étendue est centre en puissance, comme nous l'avons dit plus haut, toute droite de cette même étendue est axe en puissance, et, même lorsque le centre aura été déterminé, chaque droite passant par ce point sera encore, en puissance, l'un quelconque des trois axes. Quand on aura choisi l'axe central ou principal d'un système, il restera encore à fixer les deux autres axes dans le plan perpendiculaire au premier et passant également par le centre ; mais il faut que, comme le centre lui-même, les trois axes soient aussi déterminés pour que la croix soit tracée effectivement, c'est-à-dire pour que l'étendue tout entière puisse être réellement mesurée selon ses trois dimensions.

On peut envisager comme coexistants tous les systèmes tels que notre représentation verticale, ayant respectivement pour axes centraux toutes les droites passant par le centre, car ils sont en effet coexistants à l'état potentiel, et, d'ailleurs, cela n'empêche nullement de choisir ensuite trois axes de coordonnées déterminés, auxquels on rapportera toute l'étendue. Ici encore, tous les systèmes dont nous parlons ne sont en réalité que les différentes positions du même système, lorsque son axe prend toutes les positions possibles autour du centre, et ils s'interpénètrent pour la même raison que précédemment, c'est-à-dire parce que chacun d'eux comprend tous les points de l'étendue. On peut dire que c'est le point principal dont nous avons parlé, indépendant de toute détermination et représentant l'être en soi, qui effectue ou réalise cette étendue, jusqu'alors toute potentielle et conçue comme une pure possibilité de développement, en remplissant le volume total, indéfini à la troisième puissance, par la complète expansion de ses virtualités dans toutes les directions. D'ailleurs, c'est précisément dans la plénitude de l'expansion que s'obtient la parfaite homogénéité, de même que, inversement, l'extrême distinction n'est réalisable que dans l'extrême universalité¹ ; au point central de l'être, il s'établit, comme nous l'avons dit plus haut, un parfait équilibre entre les termes opposés de tous les contrastes et de toutes les antinomies auxquels donnent lieu les points de vue extérieurs et particuliers.

Comme, avec la nouvelle considération de tous les systèmes coexistants, les directions de l'étendue jouent toutes le même rôle, le déploiement qui s'effectue à partir du centre peut être regardé comme sphérique, ou mieux sphéroïdal : le volume total est, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, un sphéroïde qui s'étend indéfiniment dans tous les sens, et dont la surface ne se ferme pas, non plus que les courbes que nous avons décrites auparavant ; d'ailleurs, la spirale plane, envisagée simultanément dans toutes ses positions, n'est pas autre chose qu'une section de cette surface par un plan passant par le centre. Nous avons dit que la réalisation de l'intégralité d'un plan se traduisait par le calcul d'une intégrale simple ; ici, comme il s'agit d'un volume, et non plus d'une surface, la réalisation

1. Nous faisons encore allusion ici à l'union des deux points de vue de « l'unité dans la pluralité et la pluralité dans l'unité », dont il a déjà été question précédemment, en conformité avec les enseignements de l'ésotérisme islamique.

de la totalité de l'étendue se traduirait par le calcul d'une intégrale double ¹; les deux constantes arbitraires qui s'introduiraient dans ce calcul pourraient être déterminées par le choix de deux axes de coordonnées, le troisième axe se trouvant fixé par là même, puisqu'il doit être perpendiculaire au plan des deux autres et passer par le centre. Nous devons encore remarquer que le déploiement de ce sphéroïde n'est, en somme, pas autre chose que la propagation indéfinie d'un mouvement vibratoire (ou ondulatoire, ces deux termes étant au fond synonymes), non plus seulement dans un plan horizontal, mais dans toute l'étendue à trois dimensions, dont le point de départ de ce mouvement peut être actuellement regardé comme le centre. Si l'on considère cette étendue comme un symbole géométrique, c'est-à-dire spatial, de la Possibilité totale (symbole nécessairement imparfait, puisque limité par sa nature même), la représentation à laquelle nous avons ainsi abouti sera la figuration, dans la mesure où elle est possible, du vortex sphérique universel suivant lequel s'écoule la réalisation de toutes choses, et que la tradition métaphysique d'Extrême-Orient appelle *Tao*, c'est-à-dire la « Voie ».

1. Un point qu'il importe de retenir, bien que nous ne puissions y insister ici, c'est qu'une intégrale ne peut se calculer en prenant ses éléments un à un et successivement, car, de cette façon, le calcul ne s'achèverait jamais ; l'intégration ne peut s'effectuer que par une unique opération synthétique, et le procédé analytique de formation des sommes arithmétiques ne saurait être applicable à l'infini.

Détermination des éléments de la représentation de l'être

Par ce que nous venons d'exposer, nous avons poussé jusqu'à ses extrêmes limites concevables, ou plutôt imaginables (puisque c'est toujours d'une représentation d'ordre sensible qu'il s'agit), l'universalisation de notre symbole géométrique, en y introduisant graduellement, en plusieurs phases successives, ou, pour parler plus exactement, envisagées successivement au cours de notre étude, une indétermination de plus en plus grande, correspondant à ce que nous avons appelé des puissances de plus en plus élevées de l'indéfini, mais toutefois sans sortir de l'étendue à trois dimensions. Après en être arrivé à ce point, il nous va falloir refaire en quelque sorte le même chemin en sens inverse, pour rendre à la figure la détermination de tous ses éléments, détermination sans laquelle, tout en existant tout entière à l'état virtuel, elle ne peut être tracée effectivement ; mais cette détermination, qui, à notre point de départ, était seulement envisagée pour ainsi dire hypothétiquement, comme une pure possibilité, deviendra maintenant réelle, car nous pourrions marquer la signification précise de chacun des éléments constitutifs du symbole crucial par lequel elle est caractérisée.

Tout d'abord, nous envisagerons, non l'universalité des êtres, mais un seul être dans sa totalité ; nous supposons que l'axe vertical soit déterminé, et ensuite que soit également déterminé le plan passant par cet axe et contenant les points extrêmes des modalités de chaque état ; nous reviendrons ainsi au système vertical ayant pour base plane la spirale horizontale considérée dans une seule position, système que nous avons déjà décrit précédemment. Ici, les directions des trois axes de coordonnées sont déterminées, mais l'axe vertical seul est effectivement déterminé en position ; l'un des deux axes horizontaux sera situé dans le plan vertical dont nous venons de parler, et l'autre lui sera naturellement perpendiculaire ; mais le plan horizontal qui contiendra ces deux droites rectangulaires reste encore indéterminé. Si nous déterminions ce plan, nous déterminerions aussi par là même le centre de l'étendue, c'est-à-dire l'origine du système de coordonnées auquel cette étendue est rapportée, puisque ce point n'est autre que l'intersection du plan horizontal de coordonnées avec l'axe vertical ; tous les éléments de la figure seraient alors effectivement déterminés, ce qui permettrait de tracer la croix à trois dimensions, mesurant l'étendue dans sa totalité.

Nous devons encore rappeler que nous avons eu à considérer, pour constituer le système représentatif de l'être total, d'abord une spirale horizontale, et ensuite une hélice cylindrique verticale. Si nous considérons isolément une spire quelconque d'une telle hélice, nous pourrions, en négligeant la différence élémentaire de niveau entre ses extrémités, la regarder comme une circonférence tracée dans un plan horizontal ; on pourra de même prendre pour une circonférence chaque spire de l'autre courbe, la spirale horizontale, si l'on néglige la variation élémentaire du rayon entre ses extrémités. Par suite, toute circonférence tracée dans un plan horizontal et ayant pour centre le centre même de ce plan, c'est-à-dire son intersection avec l'axe vertical, pourra inversement, et avec les mêmes approximations, être envisagée comme une spire appartenant à la fois à une hélice verticale et à une spirale horizontale ¹ ; il résulte de là que la courbe que nous représentons comme une circonférence n'est en réalité, rigoureusement parlant, ni fermée ni plane.

Une telle circonférence représentera une modalité quelconque d'un état d'être également quelconque, envisagée suivant la direction de l'axe vertical, qui se projettera lui-même horizontalement en un point, centre de la circonférence. D'autre part, si l'on envisageait celle-ci suivant la direction de l'un ou de l'autre des deux axes horizontaux, elle se projetterait en un segment, symétrique par rapport à l'axe vertical, d'une droite horizontale formant avec ce dernier une croix à deux dimensions, cette droite horizontale étant la trace, sur le plan vertical de projection, du plan dans lequel est située la circonférence considérée.

En ce qui concerne la signification de la circonférence avec le point central, celui-ci étant la trace de l'axe vertical sur un plan horizontal, nous ferons remarquer que, suivant un symbolisme tout à fait général, le centre et la circonférence représentent le point de départ et l'aboutissement d'un

1. Cette circonférence est la même chose que celle qui limite extérieurement la figure connue sous le nom de *yin-yang* dans le symbolisme extrême-oriental, figure à laquelle nous avons déjà fait allusion, et dont il sera question spécialement un peu plus loin.

mode quelconque de manifestation ¹; ils correspondent donc respectivement à ce que sont, dans l'Universel, l'« essence » et la « substance » (*Purusha* et *Prakriti* dans la doctrine hindoue), ou encore l'Être en soi et sa possibilité, et ils figurent, pour tout mode de manifestation, l'expression plus ou moins particularisée de ces deux principes envisagés comme complémentaires, actif et passif l'un par rapport à l'autre. Ceci achève de justifier ce que nous avons dit précédemment sur la relation existant entre les divers aspects du symbolisme de la croix, car nous pouvons déduire de là que, dans notre représentation géométrique, le plan horizontal (que l'on suppose fixe en tant que plan de coordonnées, et qui peut d'ailleurs occuper une position quelconque, n'étant déterminé qu'en direction) jouera un rôle passif par rapport à l'axe vertical, ce qui revient à dire que l'état d'être correspondant se réalisera dans son développement intégral sous l'influence active du principe qui est présenté par l'axe ²; ceci pourra être mieux compris par la suite, mais il importait de l'indiquer dès maintenant.

1. Nous avons vu que, dans le symbolisme des nombres, cette figure correspond au dénaire, envisagé comme le développement complet de l'unité.

2. Si nous considérons la croix à deux dimensions obtenue par une projection sur un plan vertical, croix qui est naturellement formée d'une ligne verticale et d'une ligne horizontale, nous voyons que, dans ces conditions, la croix symbolise bien l'union des deux principes actif et passif.

Le symbole extrême-oriental du Yin-Yang ; équivalence métaphysique de la naissance et de la mort

Pour en revenir à la détermination de notre figure, nous n'avons en somme à considérer particulièrement que deux choses : d'une part, l'axe vertical, et, d'autre part, le plan horizontal de coordonnées. Nous savons qu'un plan horizontal représente un état d'être, dont chaque modalité correspond à une spire plane que nous avons confondue avec une circonférence ; d'un autre côté, les extrémités de cette spire, en réalité, ne sont pas contenues dans le plan de la courbe, mais dans deux plans immédiatement voisins, car cette même courbe, envisagée dans le système cylindrique vertical, est « une spire, une fonction d'hélice, mais dont le pas est infinitésimal. C'est pourquoi, étant donné que nous vivons, agissons et raisonnons à présent sur des contingences, nous pouvons et devons même considérer le graphique de l'évolution individuelle ¹ comme une surface (plane). Et, en réalité, elle en possède tous les attributs et qualités, et ne diffère de la surface que considérée de l'Absolu ². Ainsi, à notre plan (ou degré d'existence), le « circulus vital » est une vérité immédiate, et le cercle est bien la représentation du cycle individuel humain » ³.

Le *yin-yang* qui, dans le symbolisme traditionnel de l'Extrême-Orient, figure le « cercle de la destinée individuelle », est bien en effet un cercle, pour les raisons précédentes. « C'est un cercle représentatif d'une évolution individuelle ou spécifique ⁴, et il ne participe que par deux dimensions au cylindre cyclique universel. N'ayant point d'épaisseur, il n'a pas d'opacité, et il est représenté diaphane et transparent, c'est-à-dire que les graphiques des évolutions, antérieures et postérieures à son moment ⁵, se voient et s'impriment au regard à travers lui » ⁶. Mais, bien entendu, « il ne faut jamais perdre de vue que si, pris à part, le *yin-yang* peut être considéré comme un cercle, il est, dans la succession des modifications individuelles ⁷, un élément d'hélice : toute modification individuelle est essentiellement un vortex à trois dimensions ⁸; il n'y a qu'une seule stase humaine, et l'on ne

1. Soit pour une modalité particulière, soit même pour l'individualité intégrale si on l'envisage isolément dans l'être ; lorsqu'on ne considère qu'un seul état, la représentation doit être plane. Nous rappellerons encore une fois, pour éviter tout malentendu, que le mot « évolution » ne peut signifier pour nous rien de plus que le développement d'un certain ensemble de possibilités.

2. C'est-à-dire en envisageant l'être dans sa totalité.

3. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, p. 90.

4. L'espèce, en effet, n'est pas un principe transcendant par rapport aux individus qui en font partie ; elle est elle-même de l'ordre des existences individuelles et ne le dépasse pas ; elle se situe donc au même niveau dans l'Existence universelle, et l'on peut dire que la participation à l'espèce s'effectue selon le sens horizontal ; peut-être consacrerons-nous quelque jour une étude spéciale à cette question des conditions de l'espèce.

5. Ces évolutions sont le développement des autres états, ainsi répartis par rapport à l'état humain ; rappelons que, métaphysiquement, il n'est jamais question d'« antériorité » et de « postériorité » que dans le sens d'un enchaînement causal et purement logique, qui ne saurait exclure la simultanéité de toutes choses dans l'« éternel présent ».

6. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, p. 90. – La figure est divisée en deux parties, l'une obscure et l'autre claire, qui correspondent respectivement à ces évolutions antérieures et postérieures, les états dont il s'agit pouvant être considérés symboliquement, par comparaison avec l'état humain, les uns comme sombres, les autres comme lumineux ; en même temps, la partie obscure est le côté du *yin*, et la partie claire est le côté du *yang*, conformément à la signification originelle de ces deux termes. D'autre part, le *yang* et le *yin*, étant aussi les deux principes masculin et féminin, on a ainsi, à un autre point de vue, et comme nous l'avons indiqué plus haut, la représentation de l'« Androgyne » primordial dont les deux moitiés sont déjà différenciées sans être encore séparées. Enfin, en tant que représentative des révolutions cycliques, dont les phases sont liées à la prédominance alternative du *yang* et du *yin*, la même figure encore est en rapport avec le symbole du *swastika*, ainsi qu'avec celui de la double spirale auquel nous avons fait allusion précédemment ; mais ceci nous entraînerait à des considérations étrangères à notre sujet.

7. Considérées en tant qu'elles se correspondent (en succession logique) dans les différents états d'être, qui doivent d'ailleurs être envisagés en simultanéité pour que les différentes spires de l'hélice puissent être comparées entre elles.

8. C'est un élément du vortex sphérique universel dont il a été question précédemment ; il y a toujours analogie et en quelque sorte « proportionnalité » (sans pourtant qu'il puisse y avoir de commune mesure) entre le tout et chacun de ses éléments, même infinitésimaux.

repassé jamais par le chemin déjà parcouru »¹.

Les deux extrémités de la spire d'hélice de pas infinitésimal sont, comme nous l'avons dit, deux points immédiatement voisins sur une génératrice du cylindre, une parallèle à l'axe vertical (d'ailleurs située dans un des plans des coordonnées). Ces deux points n'appartiennent pas réellement à l'individualité, ou, d'une façon plus générale, à l'état d'être représenté par le plan horizontal que l'on considère. « L'entrée dans le *yin-yang* et la sortie du *yin-yang* ne sont pas à la disposition de l'individu, car ce sont deux points qui appartiennent, bien qu'au *yin-yang*, à la spire inscrite sur la surface latérale (verticale) du cylindre, et qui sont soumis à l'attraction de la « Volonté du Ciel ». Et en réalité, en effet, l'homme n'est pas libre de sa naissance ni de sa mort. Pour sa naissance, il n'est libre ni de l'acceptation, ni du refus, ni du moment. Pour la mort, il n'est pas libre de s'y soustraire ; et il ne doit pas non plus, en toute justice analogique, être libre du moment de sa mort... En tout cas, il n'est libre d'aucune des conditions de ces deux actes : la naissance le lance invinciblement sur le circulus d'une existence qu'il n'a ni demandée ni choisie ; la mort le retire de ce circulus et le lance invinciblement dans un autre, prescrit et prévu par la « Volonté du Ciel », sans qu'il puisse rien en modifier². Ainsi, l'homme terrestre est esclave quant à sa naissance et quant à sa mort, c'est-à-dire par rapport à deux actes principaux de sa vie individuelle, aux seuls qui résument en somme son évolution spéciale au regard de l'Infini »³.

Il doit être bien compris que « les phénomènes mort et naissance, considérés en eux-mêmes et en dehors des cycles, sont parfaitement égaux »⁴ ; on peut même dire que ce n'est en réalité qu'un seul et même phénomène envisagé sous des faces opposées, du point de vue de l'un et de l'autre des deux cycles consécutifs entre lesquels il intervient. Cela se voit d'ailleurs immédiatement dans notre représentation géométrique, puisque la fin d'un cycle quelconque coïncide toujours nécessairement avec le commencement d'un autre, et que nous n'employons les mots « naissance » et « mort », en les prenant dans leur acception tout à fait générale, que pour désigner les passages entre les cycles, quelle que soit d'ailleurs l'extension de ceux-ci, et qu'il s'agisse de mondes aussi bien que d'individus. Ces deux phénomènes « s'accompagnent donc et se complètent l'un l'autre : la naissance humaine est la conséquence immédiate d'une mort (à un autre état) ; la mort humaine est la cause immédiate d'une naissance (dans un autre état également). L'une de ces circonstances ne se produit jamais sans l'autre. Et, le temps n'existant pas ici, nous pouvons affirmer que, entre la valeur intrinsèque du phénomène naissance et la valeur intrinsèque du phénomène mort, il y a identité métaphysique. Quant à leur valeur relative, et à cause de l'immédiateté des conséquences, la mort à l'extrémité d'un cycle quelconque est supérieure à la naissance sur le même cycle, de toute la valeur de l'attraction de la « Volonté du Ciel » sur ce cycle, c'est-à-dire, mathématiquement, du pas de l'hélice évolutive »⁵.

1. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, p. 92 (note). – Ceci exclut encore formellement la possibilité de la « réincarnation ». À cet égard, on peut aussi remarquer, au point de vue de la représentation géométrique, qu'une droite ne peut rencontrer un plan qu'en un seul point ; il en est ainsi en particulier, de l'axe vertical par rapport à chaque plan horizontal.

2. Il en est ainsi parce que l'individu comme tel n'est qu'un être contingent, n'ayant pas en lui-même sa raison suffisante ; c'est pourquoi le parcours de son existence, si on l'envisage sans tenir compte de la variation selon le sens vertical, apparaît comme le « cycle de la nécessité ».

3. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, pp. 92-93. – « Mais entre sa naissance et sa mort, l'individu est libre, dans l'émission et dans le sens de tous ses actes terrestres ; dans le « circulus vital » de l'espèce et de l'individu, l'attraction de la « Volonté du Ciel » ne se fait pas sentir ».

4. *Ibid.*, p. 96 (note).

5. *Ibid.*, pp. 95-96. – Sur cette question de l'équivalence métaphysique de la naissance et de la mort, voir aussi *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. VIII et XVII, 3^e éd.

Signification de l'axe vertical ; l'influence de la Volonté du Ciel

De ce qui précède, il résulte que le pas de l'hélice, élément par lequel les extrémités d'un cycle individuel, quel qu'il soit, échappent au domaine propre de l'individualité, est la mesure de la « force attractive de la Divinité »¹. L'influence de la « Volonté du Ciel » dans le développement de l'être se mesure donc parallèlement à l'axe vertical ; ceci implique évidemment la considération simultanée d'une pluralité d'états, constituant autant de cycles intégraux d'existence (spirales horizontales), cette influence transcendante ne se faisant pas sentir dans l'intérieur d'un même état pris isolément.

L'axe vertical représente alors le lieu métaphysique de la manifestation de la « Volonté du Ciel », et il traverse chaque plan horizontal en son centre, c'est-à-dire au point où se réalise l'équilibre en lequel réside précisément cette manifestation, ou, en d'autres termes, l'harmonisation complète de tous les éléments constitutifs de l'état d'être correspondant. C'est là, comme nous l'avons vu plus haut, ce qu'il faut entendre par l'« Invariable Milieu » (*Tchoung-young*), où se reflète, en chaque état d'être (par l'équilibre qui est comme une image de l'Unité principielle dans le manifesté), l'« Activité du Ciel », qui, en elle-même, est non-agissante et non-manifestée, bien que devant être conçue comme capable d'action de manifestation, sans d'ailleurs que cela puisse l'affecter ou la modifier en quelque façon que ce soit, et même, à la vérité, comme capable de toute action et de toute manifestation, précisément parce qu'elle est au delà de toutes les actions et manifestations particulières. Par suite, nous pouvons dire que, dans la représentation d'un être, l'axe vertical est le symbole de la « Voie personnelle »², qui conduit à la Perfection, et qui est une spécification de la « Voie universelle », représentée précédemment par une figure sphéroïdale indéfinie et non fermée ; avec le même symbolisme géométrique, cette spécification s'obtient, d'après ce que nous avons dit, par la détermination d'une direction particulière dans l'étendue, direction qui est celle de cet axe vertical³.

Nous avons parlé ici de la Perfection, et, à ce propos, une brève explication est nécessaire : quand ce terme est ainsi employé, il doit être entendu dans son sens absolu et total. Seulement, pour y penser, dans notre condition actuelle (en tant qu'êtres appartenant à l'état individuel humain), il faut bien rendre cette conception intelligible en mode distinctif ; cette conceptibilité est la « perfection active » (*Khien*), possibilité de la volonté dans la Perfection, et naturellement de toute-puissance, qui est identique à ce qui est désigné comme l'« Activité du Ciel ». Mais, pour en parler, il faut en outre sensibiliser cette conception (puisque le langage, comme toute expression extérieure, est nécessairement d'ordre sensible) ; c'est alors la « perfection passive » (*Khouden*), possibilité de l'action comme motif et comme but. *Khien* est la volonté capable de se manifester, et *Khouden* est l'objet de cette manifestation ; mais, d'ailleurs, dès lors qu'on dit « perfection active » ou « perfection passive », on ne dit plus Perfection au sens absolu, puisqu'il y a déjà là une distinction et une détermination, donc une limitation. On peut encore, si l'on veut, dire que *Khien* est la faculté agissante (il serait plus exact de dire « influente »), correspondant au « Ciel » (*Tien*), que *Khouden* est la faculté plastique, correspondant à la « Terre » (*Ti*) ; nous trouvons ici, dans la Perfection, l'analogie, mais encore plus universel, de ce que nous avons désigné, dans l'Être, comme l'« essence » et la « substance »⁴. En tout cas, quel que soit le principe par lequel on les détermine, il faut savoir que *Khien* et *Khouden* n'existent métaphysiquement que de notre point de vue d'êtres manifestés, de même que ce n'est pas en soi que l'Être se polarise et se détermine en « essence » et « substance », mais seulement par rapport à nous, et en tant que nous l'envisageons à partir de la manifestation universelle dont il est le principe et à laquelle nous appartenons.

Si nous revenons à notre représentation géométrique, nous voyons que l'axe vertical est

1. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, p. 69.

2. Rappelons encore que la « personnalité » est pour nous le principe transcendant et permanent de l'être, tandis, que l'« individualité » n'en est qu'une manifestation transitoire et contingente.

3. Ceci achève de préciser ce que nous avons déjà indiqué au sujet des rapports de la « Voie » (*Tao*) et de la « Rectitude » (*Te*).

4. Voir encore *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IV. – Dans les *koua* de Fo-hi, *Khien* est représenté par trois traits pleins, et *Khouden* par trois traits brisés ; or on a vu que le trait plein est le symbole du *yang* ou principe actif, et le trait brisé celui du *yin* ou principe passif.

déterminé comme expression de la « Volonté du Ciel » dans le développement de l'être, ce qui détermine en même temps la direction des plans horizontaux, représentant les différents états, et la correspondance horizontale et verticale de ceux-ci, établissant leur hiérarchisation. Par suite de cette correspondance, les points-limites de ces états sont déterminés comme extrémités des modalités particulières ; le plan vertical qui les contient est un des plans de coordonnées, ainsi que celui qui lui est perpendiculaire suivant l'axe ; ces deux plans verticaux tracent dans chaque plan horizontal une croix à deux dimensions, dont le centre est dans l'« Invariable Milieu ». Il ne reste donc plus qu'un seul élément indéterminé : c'est la position du plan horizontal particulier qui sera le troisième plan de coordonnées ; à ce plan correspond, dans l'être total, un certain état, dont la détermination permettra de tracer la croix symbolique à trois dimensions, c'est-à-dire de réaliser la totalisation même de l'être.

Un point qu'il importe de noter encore, avant d'aller plus loin, est celui-ci : la distance verticale qui sépare les extrémités d'un cycle évolutif quelconque est constante, ce qui, semble-t-il, reviendrait à dire que, quel que soit le cycle que l'on envisage, la « force attractive de la Divinité » agit toujours avec la même intensité ; et il en est effectivement ainsi au regard de l'Infini : c'est ce qu'exprime la loi d'harmonie universelle, qui exige la proportionnalité en quelque sorte mathématique de toutes les variations. Il est vrai, cependant, qu'il pourrait ne plus en être de même, en apparence, si l'on se plaçait à un point de vue spécialisé, et si l'on avait seulement égard au parcours d'un certain cycle déterminé que l'on voudrait comparer aux autres sous le rapport dont il s'agit ; il faudrait alors pouvoir évaluer, dans le cas précis où l'on se serait placé (en admettant qu'il y ait lieu effectivement de s'y placer, ce qui, en tout cas, est en dehors du point de vue de la métaphysique pure), la valeur du pas de l'hélice ; mais « nous ne connaissons pas la valeur essentielle de cet élément géométrique, parce que nous n'avons pas actuellement conscience des états cycliques où nous passâmes, et que nous ne pouvons donc pas mesurer la hauteur métaphysique qui nous sépare aujourd'hui de celui dont nous sortons »¹. Nous n'avons ainsi aucun moyen direct d'apprécier la mesure de l'action de la « Volonté du Ciel » ; « nous ne la connaîtrions que par analogie (en vertu de la loi d'harmonie), si, dans notre état actuel, ayant conscience de notre état précédent, nous pouvions juger de la quantité métaphysique acquise², et, par suite, mesurer la force ascensionnelle. Il n'est pas dit que la chose soit impossible, car elle est facilement compréhensible ; mais elle n'est pas dans les facultés de la présente humanité »³.

Remarquons encore en passant, et simplement pour indiquer, comme nous le faisons chaque fois que l'occasion s'en présente, la concordance qui existe entre toutes les traditions, que l'on pourrait, d'après ce que nous venons d'exposer sur la signification de l'axe vertical, donner une interprétation métaphysique de la parole bien connue de l'Évangile suivant laquelle le Verbe (ou la « Volonté du Ciel » en action) est (par rapport à nous) « la Voie, la Vérité et la Vie »⁴. Si nous reprenons pour un instant notre représentation « microcosmique » du début, et si nous considérons ses trois axes de coordonnées, la « Voie » (spécifiée à l'égard de l'être envisagé) sera représentée, comme ici, par l'axe vertical ; des deux axes horizontaux, l'un représentera alors la « Vérité », et l'autre la « Vie ». Tandis que la « Voie » se rapporte à l'« Homme Universel », auquel s'identifie le « Soi », la « Vérité » se rapporte ici à l'homme intellectuel, et la « Vie » à l'homme corporel (bien

1. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, pp. 96 (note).

2. Il est bien entendu que le terme de « quantité », que justifie ici l'emploi du symbolisme mathématique, ne doit être pris que dans un sens purement analogique ; il en est d'ailleurs de même du mot « force » et de tous ceux qui évoquent des images empruntées au monde sensible.

3. *Ibid.*, p. 69. – Dans cette dernière citation, nous avons introduit quelques modifications, mais sans en altérer le sens, pour appliquer à chaque être ce qui était dit de l'Univers dans son ensemble. « L'homme ne peut rien sur sa propre vie, parce que la loi qui régit la vie et la mort, ses mutations à lui, lui échappe ; que peut-il savoir alors de la loi qui régit les grandes mutations cosmiques, l'évolution universelle ? » (*Tchoang-tseu*, ch. XXV). – Dans la tradition hindoue, les *Purânas* déclarent qu'il n'y a pas de mesure des *Kalpas* antérieurs et postérieurs, c'est-à-dire des cycles qui se rapportent aux autres degrés de l'Existence universelle.

4. Afin de prévenir toute méprise possible, étant données les confusions habituelles dans l'Occident moderne, nous tenons à bien spécifier qu'il s'agit ici exclusivement d'une interprétation métaphysique, et nullement d'une interprétation religieuse ; il y a, entre ces deux points de vue, toute la différence qui existe, dans l'Islamisme, entre la *haqîqah* (métaphysique et ésotérique) et la *shariyah* (sociale et exotérique).

que ce dernier terme soit aussi susceptible d'une certaine transposition)¹; de ces deux derniers, qui appartiennent l'un et l'autre au domaine d'un même état particulier, c'est-à-dire à un même degré de l'existence universelle, le premier doit ici être assimilé à l'individualité intégrale, dont le second n'est qu'une modalité. La « Vie » sera donc représentée par l'axe parallèle à la direction suivant laquelle se développe chaque modalité, la « Vérité » le sera par l'axe qui réunit toutes les modalités en les traversant perpendiculairement à cette même direction (axe qui, quoique également horizontal, pourra être regardé comme relativement vertical par rapport à l'autre, suivant ce que nous avons indiqué précédemment). Ceci suppose d'ailleurs que le tracé de la croix à trois dimensions est rapporté à l'individualité humaine terrestre, car c'est par rapport à celle-ci seulement que nous venons de considérer ici la « Vie » et même la « Vérité » ; ce tracé figure l'action du Verbe dans la réalisation de l'être total et son identification avec l'« Homme Universel ».

1. Ces trois aspects de l'homme (dont les deux derniers seulement sont « humains » à proprement parler) sont désignés respectivement dans la tradition hébraïque par les termes d'*Adam*, d'*Aish* et d'*Enôsh*.

Le Rayon Céleste et son plan de réflexion

Si nous considérons la superposition des plans horizontaux représentatifs de tous les états d'être, nous pouvons dire encore que, par rapport à ceux-ci, envisagés séparément ou dans leur ensemble, l'axe vertical, qui les relie tous entre eux et au centre de l'être total, symbolise ce que diverses traditions appellent le « Rayon Céleste » ou le « Rayon Divin » : c'est le principe que la doctrine hindoue désigne sous les nom de *Buddhi* et de *Mahat* ¹, « qui constitue l'élément supérieur non-incarné de l'homme, et qui lui sert de guide à travers les phases de l'évolution universelle » ². Le cycle universel, représenté par l'ensemble de notre figure, et « dont l'humanité (au sens individuel et « spécifique ») ne constitue qu'une phase, a un mouvement propre ³, indépendant de notre humanité, de toutes les humanités, de tous les plans (représentant tous les degrés de l'Existence), dont il forme la somme indéfinie (qui est l'« Homme Universel ») ⁴. Ce mouvement propre, qu'il tient de l'affinité essentielle du « Rayon Céleste » vers son origine, l'aiguille invinciblement vers sa fin (la Perfection), qui est identique à son Commencement, avec une force directrice ascensionnelle et divinement bienfaisante (c'est-à-dire harmonique) » ⁵, qui n'est autre que cette « force attractive de la Divinité » dont il a été question au chapitre précédent.

Ce sur quoi il nous faut insister, c'est que le « mouvement » du cycle universel est nécessairement indépendant d'une volonté individuelle quelconque, particulière ou collective, laquelle ne peut agir qu'à l'intérieur de son domaine spécial, sans jamais sortir des conditions déterminées d'existence auxquelles ce domaine est soumis. « L'homme, en tant qu'homme (individuel), ne saurait disposer de mieux et de plus que de son destin hominal, dont il est libre d'arrêter, en effet, la marche individuelle. Mais cet être contingent, doué de vertus et de possibilités contingentes, ne saurait se mouvoir, ou s'arrêter, ou s'influencer soi-même en dehors du plan contingent spécial où, pour l'heure, il est placé et exerce ses facultés. Il est déraisonnable de supposer qu'il puisse modifier, *a fortiori* arrêter la marche éternelle du cycle universel » ⁶. D'ailleurs, l'extension indéfinie des possibilités de l'individu, envisagé dans son intégralité, ne change rien à ceci, puisqu'elle ne saura naturellement le soustraire à tout l'ensemble des conditions limitatives qui caractérisent l'état d'être auquel il appartient en tant qu'individu ⁷.

Le « Rayon Céleste » traverse tous les états d'être, marquant, ainsi que nous l'avons déjà dit, le point central de chacun d'eux par sa trace sur le plan horizontal correspondant, et le lieu de tous ces points centraux est l'« Invariable Milieu » ; mais cette action du « Rayon Céleste » n'est effective que s'il produit, par sa réflexion sur un de ces plans, une vibration qui, se propageant et s'amplifiant dans la totalité de l'être, illumine son chaos, cosmique ou humain. Nous disons cosmique ou humain, car ceci peut s'appliquer au « macrocosme » aussi bien qu'au « microcosme » ; dans tous les cas, l'ensemble des possibilités de l'être ne constitue proprement qu'un chaos « informe et vide » ⁸, dans lequel tout n'est qu'obscurité jusqu'au moment où se produit cette illumination qui en détermine l'organisation harmonique dans le passage de la puissance à l'acte ⁹. Cette même illumination correspond strictement à la conversion des trois *gunas* l'un dans l'autre, que nous avons décrite plus haut d'après un texte du *Vêda* : si nous considérons les deux phases de cette conversion, le résultat

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. VII, et aussi ch. XXI, 3^e éd., pour le symbolisme du « rayon solaire » (*sushumnâ*).

2. Simon et Théophile, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

3. Le mot « mouvement » encore n'est ici qu'une expression purement analogique, puisque le cycle universel, dans sa totalité, est évidemment indépendant des conditions temporelles et spatiales, aussi bien que de n'importe quelles autres conditions particulières.

4. Cette « somme indéfinie » est à proprement parler une intégrale.

5. *Ibid.*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 50.

7. Ceci est vrai notamment de l'« immortalité » entendue au sens occidental, c'est-à-dire conçue comme un prolongement de l'être individuel humain dans la « perpétuité » ou indéfinité temporelle (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVIII, 3^e éd.).

8. C'est la traduction littérale de l'hébreu *thohû va-bohû*, que Fabre d'Olivet (*La Langue hébraïque restituée*) explique par « puissance contingente d'être dans une puissance d'être ».

9. Cf. *Genèse*, I, 2-3.

de la première, effectuée à partir des états inférieurs de l'être, s'opère dans le plan même de réflexion, tandis que la seconde imprime à la vibration réfléchie une direction ascensionnelle, qui la transmet à travers toute la hiérarchie des états supérieurs de l'être. Le plan de réflexion, dont le centre, point d'incidence du « Rayon Céleste », est le point de départ de cette vibration indéfinie, sera alors le plan central dans l'ensemble des états de l'être, c'est-à-dire le plan horizontal de coordonnées dans notre représentation géométrique, et son centre sera effectivement le centre de l'être total. Ce plan central, où sont tracées les branches horizontales de la croix à trois dimensions, joue, par rapport au « Rayon Céleste » qui en est la branche verticale, un rôle analogue à celui de la « perfection passive » par rapport à la « perfection active », ou à celui de la « substance » par rapport à l'« essence », de *Prakriti* par rapport à *Purusha* : c'est toujours, symboliquement, la « Terre » par rapport au « Ciel », et c'est aussi ce que toutes les traditions cosmogoniques s'accordent à représenter comme la « surface des Eaux »¹. On peut encore dire que c'est le plan de séparation des « Eaux inférieures » et des « Eaux supérieures »², c'est-à-dire des deux chaos, formel et informel, individuel et extra-individuel, de tous les états, tant non-manifestés que manifestés, dont l'ensemble constitue la Possibilité totale de l'« Homme Universel ».

Par l'opération de l'« Esprit Universel » (*Ātmā*), projetant le « Rayon Céleste » qui se réfléchit sur le miroir des « Eaux », au sein de celles-ci est enfermée une étincelle divine, germe spirituel incréé, qui, dans l'Univers potentiel (*Brahmānda* ou « Œuf du Monde »), est cette détermination du « Non-Suprême » *Brahma* (*Apara-Brahma*) que la tradition hindoue désigne comme *Hiranyagarbha* (c'est-à-dire l'« Embryon d'Or »)³. Dans chaque être envisagé en particulier, cette étincelle de la Lumière intelligible constitue, si l'on peut ainsi parler, une unité fragmentaire (expression d'ailleurs inexacte si on la prenait à la lettre, l'unité étant en réalité indivisible et sans parties) qui, se développant pour s'identifier en acte à l'Unité totale, à laquelle elle est en effet identique en puissance (car elle contient en elle-même l'essence indivisible de la lumière, comme la nature du feu est contenue tout entière en chaque étincelle)⁴, s'irradiera en tous sens à partir du centre, et réalisera dans son expansion le parfait épanouissement de toutes les possibilités de l'être. Ce principe d'essence divine involué dans les êtres (en apparence seulement, car il ne saurait être réellement affecté par les contingences, et cet état d'« enveloppement » n'existe que du point de vue de la manifestation), c'est encore, dans le symbolisme védique, *Agni*⁵, se manifestant au centre du *swastika*, qui est, comme nous l'avons vu, la croix tracée dans le plan horizontal, et qui, par sa rotation autour de ce centre, génère le cycle évolutif constituant chacun des éléments du cycle universel. Le centre, seul point restant immobile dans ce mouvement de rotation, est, en raison même de son immobilité (image de l'immutabilité principielle), le moteur de la « roue de l'existence » ; il renferme en lui-même la « Loi » (au sens du terme sanscrit *Dharma*)⁶, c'est-à-dire l'expression ou la manifestation de la « Volonté du Ciel », pour le cycle correspondant du plan horizontal dans lequel s'effectue cette rotation, et, suivant ce que nous avons dit, son influence se mesure, ou du moins se mesurerait si nous en avions la faculté, par

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. V.

2. Cf. *Genèse*, I, 6-7.

3. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XIII, 3^e édition.

4. Voir *ibid.*, ch. V.

5. *Agni* est figuré comme un principe igné (de même, d'ailleurs, que le Rayon lumineux qui le fait naître), le feu étant regardé comme l'élément actif par rapport à l'eau, élément passif. – *Agni* au centre du *swastika*, c'est aussi l'agneau à la source des quatre fleuves dans le symbolisme chrétien (voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. III ; *L'Ésotérisme de Dante*, ch. IV ; *Le Roi du Monde*, ch. IX).

6. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. V, et *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. IV. – Nous avons aussi indiqué ailleurs le rapport qui existe entre le mot *Dharma* et le nom sanscrit du Pôle, *Dhruva*, dérivés respectivement des racines *dhri* et *dhru*, qui ont le même sens et expriment essentiellement l'idée de stabilité (*Le Roi du Monde*, ch. I).

le pas de l'hélice évolutive à axe vertical ¹.

La réalisation des possibilités de l'être s'effectue ainsi par une activité qui est toujours intérieure, puisqu'elle s'exerce à partir du centre de chaque plan ; et d'ailleurs, métaphysiquement, il ne saurait y avoir d'action extérieure s'exerçant sur l'être total, car une telle action n'est possible qu'à un point de vue relatif et spécialisé, comme l'est celui de l'individu ². Cette réalisation elle-même est figurée dans les différents symbolismes par l'épanouissement, à la surface des « Eaux », d'une fleur qui est, le plus habituellement, le lotus dans les traditions orientales et la rose ou le lis dans les traditions occidentales ³; mais nous n'avons pas l'intention d'entrer ici dans le détail de ces diverses figurations, qui peuvent varier et se modifier dans une certaine mesure, en raison des adaptations multiples auxquelles elles se prêtent, mais qui, au fond, procèdent partout et toujours du même principe, avec certaines considérations secondaires qui sont surtout basées sur les nombres ⁴. En tout cas, l'épanouissement dont il s'agit pourra être envisagé d'abord dans le plan central, c'est-à-dire dans le plan horizontal de réflexion du « Rayon Céleste », comme intégration de l'état d'être correspondant ; mais il s'étendra aussi hors de ce plan, à la totalité des états, suivant le développement indéfini, dans toutes les directions à partir du point central, du vortex sphérique universel dont nous avons parlé précédemment ⁵.

1. « Quand on dit maintenant (dans le cours de la manifestation) « le Principe », ce terme ne désigne plus l'Être solitaire, tel qu'il fut primordialement ; il désigne l'Être qui existe dans tous les êtres, norme universelle qui préside à l'évolution cosmique. La nature du Principe, la nature de l'Être, sont incompréhensibles et ineffables. Seul, le limité peut se comprendre (en mode individuel humain) et s'exprimer. Le Principe agissant comme le pôle, comme l'axe de l'universalité des êtres, disons de lui seulement qu'il est le pôle, qu'il est l'axe de l'évolution universelle, sans tenter de l'expliquer » (*Tchoang-tseu*, ch. XXV). C'est pourquoi le *Tao* « avec nom », qui est « la Mère des dix mille êtres » (*Tao-te-king*, ch. I) est la « Grande Unité » (*Tai-i*) située symboliquement, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'étoile polaire : « S'il faut donner un nom au *Tao* (bien qu'il ne puisse être nommé), on l'appellera (comme équivalent approximatif) la « Grande Unité »... Les dix mille êtres sont produits par *Tai-i*, modifiés par *yin* et *yang*. » – En Occident, dans l'ancienne « Maçonnerie opérative », un fil à plomb, image de l'axe vertical, est suspendu en un point qui symbolise le pôle céleste. C'est aussi le point de suspension de la « balance » dont parlent diverses traditions (voir *Le Roi du Monde*, ch. X) ; et ceci montre que le « rien » (*Ain*) de la *Qabbalah* hébraïque correspond au « non-agir » (*wou-wei*) de la tradition extrême-orientale.

2. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur la distinction de l'« intérieur » et de l'« extérieur », qui est encore symbolique, comme l'est ici toute localisation ; mais nous tenons à bien préciser que l'impossibilité d'une action extérieure ne s'applique qu'à l'être total, et non à l'être individuel, et que ceci exclut le rapprochement qu'on pourrait être tenté de faire ici avec l'assertion, analogue en apparence, mais sans portée métaphysique, que le « monadisme » de Leibnitz implique à l'égard des « substances individuelles ».

3. Nous avons signalé ailleurs le rapport qui existe entre ces fleurs symboliques et la roue considérée comme symbole du monde manifesté (*Le Roi du Monde*, ch. II).

4. Nous avons vu plus haut que le nombre des rayons de la roue varie suivant les cas ; il en est de même de celui des pétales des fleurs emblématiques. Le lotus a le plus souvent huit pétales ; dans les figurations occidentales, on trouve notamment les nombres 5 et 6, qui se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme ».

5. Sur le rôle du « Rayon Divin » dans la réalisation de l'être et le passage aux états supérieurs, voir aussi *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

L'arbre et le serpent

Si nous reprenons maintenant le symbole du serpent enroulé autour de l'arbre, dont nous avons dit quelques mots plus haut, nous constaterons que cette figure est exactement celle de l'hélice tracée autour du cylindre vertical de la représentation géométrique que nous avons étudiée. L'arbre symbolisant l'« Axe du Monde » comme nous l'avons dit, le serpent figurera donc l'ensemble des cycles de la manifestation universelle ¹; et, en effet, le parcours des différents états est représenté, dans certaines traditions, comme une migration de l'être dans le corps de ce serpent ². Comme ce parcours peut être envisagé suivant deux sens contraires, soit dans le sens ascendant, vers les états supérieurs, soit dans le sens descendant, vers les états inférieurs, les deux aspects opposés du symbolisme du serpent, l'un bénéfique et l'autre maléfique, s'expliquent par là d'eux-mêmes ³.

On trouve le serpent enroulé, non seulement autour de l'arbre, mais aussi autour de divers autres symboles de l'« Axe du Monde » ⁴, et particulièrement de la montagne, comme on le voit, dans la tradition hindoue, dans le symbolisme du « barattement de la mer » ⁵. Ici, le serpent *Shêsha* ou *Ananta*, représentant l'indéfini de l'Existence universelle, est enroulé autour du *Mêru*, qui est la « montagne polaire » ⁶, et il est tiré en sens contraires par les *Dêvas* et les *Asuras*, qui correspondent respectivement aux états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain ; on aura alors les deux aspects bénéfique et maléfique suivant qu'on envisagera le serpent du côté des *Dêvas* ou du côté des *Asuras* ⁷. D'autre part, si l'on interprète la signification de ceux-ci en termes de « bien » et de « mal », on a une correspondance évidente avec les deux côtés opposés de l'« Arbre de la Science » et des

1. Il y a, entre cette figure et celle de l'*ouroboros*, c'est-à-dire du serpent qui se dévore la queue, le même rapport qu'entre l'hélice complète et la figure circulaire du *yin-yang*, dans laquelle une de ses spires prise à part est considérée comme plane ; l'*ouroboros* représente l'indéfini d'un cycle envisagé isolément, indéfini qui, pour l'état humain, et en raison de la présence de la condition temporelle, revêt l'aspect de la « perpétuité ».

2. On trouve notamment ce symbolisme dans la *Pistis Sophia* gnostique, où le corps du serpent est partagé suivant le Zodiaque et ses subdivisions, ce qui nous ramène d'ailleurs à la figure de l'*ouroboros*, car il ne peut s'agir, dans ces conditions, que du parcours d'un seul cycle, à travers les diverses modalités d'un même état ; dans ce cas, la migration envisagée pour l'être se limite donc aux prolongements de l'état individuel humain.

3. Parfois, le symbole se dédouble pour correspondre à ces deux aspects, et on a alors deux serpents enroulés en sens contraire autour d'un même axe, comme dans la figure du caducée. On trouve un équivalent de celui-ci dans certaines formes du bâton brâhmanique (*Brahma-danda*), par un double enroulement de lignes mises respectivement en relation avec les deux sens de rotation du *swastika*. Ce symbolisme a d'ailleurs des applications multiples, que nous ne pouvons songer à développer ici ; une des plus importantes est celle qui concerne les courants subtils dans l'être humain (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX, 3^e éd.) ; l'analogie du « microcosme » et du « macrocosme » est d'ailleurs valable encore à ce point de vue particulier.

4. On le trouve notamment autour de l'*omphalos*, ainsi que certaines figurations de l'« Œuf du Monde » (voir *Le Roi du Monde*, ch. IX) ; nous avons signalé à ce propos la connexion qui existe généralement entre les symboles de l'arbre, de la pierre, de l'œuf et du serpent ; ceci donnerait lieu à des considérations intéressantes, mais qui nous entraîneraient beaucoup trop loin.

5. Ce récit symbolique se trouve dans le *Râmâyana*.

6. Voir *Le Roi du Monde*, ch. IX, pp. 73-74.

7. On peut aussi rapporter ces deux aspects aux deux significations opposées que présente le mot *Asura* lui-même suivant la façon dont on le décompose : *asu-ra*, « qui donne la vie » ; *a-sura*, « non-lumineux ». C'est dans ce dernier sens seulement que les *Asuras* s'opposent aux *Dêvas*, dont le nom exprime la luminosité des sphères célestes ; dans l'autre sens, au contraire, ils s'y identifient en réalité (d'où l'application qui est faite de cette dénomination d'*Asuras*, dans certains textes védiques, à *Mitra* et à *Varuna*) ; il faut bien prendre garde à cette double signification pour résoudre les apparences de contradictions auxquelles elle peut donner naissance. – Si l'on applique à l'enchaînement des cycles le symbolisme de la succession temporelle, on comprend sans peine pourquoi il est dit que les *Asuras* sont antérieurs aux *Dêvas*. Il est au moins curieux de remarquer que, dans le symbolisme de la *Genèse* hébraïque, la création des végétaux avant celle des astres ou « luminaires » peut être rattachée à cette antériorité ; en effet, d'après la tradition hindoue, le végétal procède de la nature des *Asuras*, c'est-à-dire des états inférieurs par rapport à l'état humain, tandis que les corps célestes représentent naturellement les *Dêvas*, c'est-à-dire les états supérieurs. Ajoutons aussi, à cet égard, que le développement de l'« essence végétative » dans l'*Eden*, c'est le développement des germes provenant du cycle antécédent, ce qui répond encore au même symbolisme.

autres symboles similaires dont nous avons parlé précédemment ¹.

Il y a lieu d'envisager encore un autre aspect sous lequel le serpent, dans son symbolisme général, apparaît, sinon précisément comme maléfique (ce qui implique nécessairement la présence du corrélatif bénéfique, « bien » et « mal », comme les deux termes de toute dualité, ne pouvant se comprendre que l'un par l'autre), tout au moins comme redoutable, en tant qu'il figure l'enchaînement de l'être à la série indéfinie des cycles de manifestation ². Cet aspect correspond notamment au rôle du serpent (ou du dragon qui en est alors un équivalent) comme gardien de certains symboles d'immortalité dont il défend l'approche : c'est ainsi qu'on le voit enroulé autour de l'arbre aux pommes d'or du jardin des Hespérides, ou du hêtre de la forêt de Colchide auquel est suspendue la « toison d'or » ; il est évident que ces arbres ne sont pas autre chose que des formes de l'« Arbre de Vie », et que, par conséquent, ils représentent encore l'« Axe du Monde » ³.

Pour se réaliser totalement, il faut que l'être échappe à cet enchaînement cyclique et passe de la circonférence au centre, c'est-à-dire au point où l'axe rencontre le plan représentant cet état où cet être se trouve actuellement ; l'intégration de cet état étant tout d'abord effectuée par là même, la totalisation s'opérera ensuite, à partir de ce plan de base, suivant la direction même de l'axe vertical. Il est à remarquer que, tandis qu'il y a continuité entre tous les états envisagés dans leur parcours cyclique, comme nous l'avons expliqué précédemment, le passage au centre implique essentiellement une discontinuité dans le développement de l'être ; il peut, à cet égard, être comparé à ce qu'est, au point de vue mathématique, le « passage à la limite » d'une série indéfinie en variation continue. En effet, la limite, étant par définition une quantité fixe, ne peut, comme telle, être atteinte dans le cours de la variation, même si celle-ci se poursuit indéfiniment ; n'étant pas soumise à cette variation, elle n'appartient pas à la série dont elle est le terme, et il faut sortir de cette série pour y parvenir. De même, il faut sortir de la série indéfinie des états manifestés et de leurs mutations pour atteindre l'« Invariable Milieu », le point fixe et immuable qui commande le mouvement sans y participer, comme la série mathématique tout entière est, dans sa variation, ordonnée par rapport à sa limite, qui lui donne ainsi sa loi, mais est elle-même au delà de cette loi. Pas plus que le passage à la limite, ni que l'intégration qui n'en est d'ailleurs en quelque sorte qu'un cas particulier, la réalisation métaphysique ne peut s'effectuer « par degrés » ; elle est comme une synthèse qui ne peut être précédée d'aucune analyse, en vue de laquelle toute analyse serait d'ailleurs impuissante et de portée rigoureusement nulle.

Il y a dans la doctrine islamique un point intéressant et important en connexion avec ce qui vient d'être dit : le « chemin droit » (*Eç-çirâtul-mustaqîm*) dont il est parlé dans la *fâtihah* (littéralement « ouverture ») ou première *sûrat* du *Qorân* n'est pas autre chose que l'axe vertical pris dans son sens ascendant, car sa « rectitude » (identique au *Te* de Lao-tseu) doit, d'après la racine même du mot qui la désigne (*qâm*, « se lever »), être envisagée suivant la direction verticale. On peut dès lors comprendre facilement la signification du dernier verset, dans lequel ce « chemin droit » est défini comme « chemin de ceux sur qui Tu répands Ta grâce, non de ceux sur qui est Ta colère ni de ceux qui sont dans l'erreur » (*çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn*). Ceux sur qui est la « grâce » divine ⁴, ce sont ceux qui reçoivent directement l'influence de

1. Dans le symbolisme temporel, on a aussi une analogie avec les deux visages de *Janus*, en tant que l'un de ceux-ci est considéré comme tourné vers l'avenir et l'autre vers le passé. Peut-être pourrions-nous quelque jour, dans une autre étude, montrer, d'une façon plus explicite que nous n'avons pu le faire jusqu'ici, le lien profond qui existe entre tous ces symboles des différentes formes traditionnelles.

2. C'est le *samsâra* bouddhique, la rotation indéfinie de la « roue de vie », dont l'être doit se libérer pour atteindre le *Nirvâna*. L'attachement à la multiplicité est aussi, en un sens, la « tentation » biblique, qui éloigne l'être de l'unité centrale originelle et l'empêche d'atteindre le fruit de l'« Arbre de Vie » ; et c'est bien par là en effet, que l'être est soumis à l'alternance des mutations cycliques, c'est-à-dire à la naissance et à la mort.

3. Il faut mentionner encore, à un point de vue assez proche de celui-là, les légendes symboliques qui, dans de nombreuses traditions, représentent le serpent ou le dragon comme gardien de « trésors cachés » ; ceux-ci sont en relation avec divers autres symboles fort importants, comme ceux de la « pierre noire » et du « feu souterrain » (voir *Le Roi du Monde*, ch. I et VII) ; c'est encore un de ces nombreux points que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, quitte à y revenir en quelque autre occasion.

4. Cette « grâce » est l'« effusion de rosée » qui, dans la *Qabbalah* hébraïque, est mise en rapport direct avec l'« Arbre de Vie » (voir *Le Roi du Monde*, ch. III, p. 28).

l'« Activité du Ciel », et qui sont conduits par elle aux états supérieurs et à la réalisation totale, leur être étant en conformité avec le Vouloir universel. D'autre part, la « colère » étant en opposition directe avec la « grâce », son action doit s'exercer aussi suivant l'axe vertical, mais avec l'effet inverse, le faisant parcourir dans le sens descendant, vers les états inférieurs ¹: c'est la voie « infernale » s'opposant à la voie « céleste », et ces deux voies sont les deux moitiés inférieure et supérieure de l'axe vertical, à partir du niveau correspondant à l'état humain. Enfin, ceux qui sont dans l'« erreur », au sens propre et étymologique de ce mot, ce sont ceux qui, comme c'est le cas de l'immense majorité des hommes, attirés et retenus par la multiplicité, errent indéfiniment dans les cycles de la manifestation, représentés par les spires du serpent enroulé autour de l'« Arbre du Milieu » ².

Rappelons encore, à ce propos, que le sens propre du mot *Islâm* est « soumission à la Volonté divine » ³; c'est pourquoi il est dit, dans certains enseignements ésotériques, que tout être est *muslim*, en ce sens qu'il n'en est évidemment aucun qui puisse se soustraire à cette Volonté, et que, par conséquent, chacun occupe nécessairement la place qui lui est assignée dans l'ensemble de l'Univers. La distinction des êtres en « fidèles » (*mûminîn*) et « infidèles » (*kuffâr*) ⁴ consiste donc seulement en ce que les premiers se conforment consciemment et volontairement à l'ordre universel, tandis que, parmi les seconds, il en est qui n'obéissent à la loi que contre leur gré, et d'autres qui sont dans l'ignorance pure et simple. Nous retrouvons ainsi les trois catégories d'êtres que nous venons d'avoir à envisager ; les « fidèles » sont ceux qui suivent le « chemin droit », qui est le lieu de la « paix », et leur conformité au Vouloir universel fait d'eux les véritables collaborateurs du « plan divin ».

1. Cette descente directe de l'être suivant l'axe vertical est représentée notamment par la « chute des anges » ; ceci, quand il s'agit des êtres humains, ne peut évidemment correspondre qu'à un cas exceptionnel, et un tel être est dit *Waliyush-Shaytân*, parce qu'il est en quelque sorte l'inverse du « saint » ou *Waliyur-Rahman*.

2. Ces trois catégories d'êtres pourraient être désignées respectivement comme les « élus », les « rejetés » et les « égarés » ; il y a lieu de remarquer qu'elles correspondent exactement aux trois *gunas* : la première à *sattwa*, la seconde à *tamas*, et la troisième à *rajas*. – Certains commentateurs exotériques du *Qorân* ont prétendu que les « rejetés » étaient les Juifs et que les « égarés » étaient les Chrétiens ; mais c'est là une interprétation étroite, fort contestable même au point de vue exotérique, et qui, en tout cas, n'a évidemment rien d'une explication selon la *haqîqah*. – Au sujet de la première des trois catégories dont il s'agit ici, nous devons signaler que l'« Élu » (*El-Mustafâ*) est, dans l'Islam, une désignation appliquée au Prophète et, au point de vue ésotérique, à l'« Homme Universel ».

3. Voir *Le Roi du Monde*, ch. VI, p. 49 ; nous avons signalé alors l'étroite parenté de ce mot avec ceux qui désignent le « salut » et la « paix » (*Es-salâm*).

4. Cette distinction ne concerne pas seulement les hommes, car elle est appliquée aussi aux *Jinns* par la tradition islamique ; en réalité, elle est applicable à tous les êtres.

Incommensurabilité de l'être total et de l'individualité

Nous devons maintenant insister sur un point qui, pour nous, est d'une importance capitale : c'est que la conception traditionnelle de l'être, telle que nous l'exposons ici, diffère essentiellement, dans son principe même et par ce principe, de toutes les conceptions anthropomorphiques et géocentriques dont la mentalité occidentale s'affranchit si difficilement. Nous pourrions même dire qu'elle en diffère infiniment, et ce ne serait point là un abus de langage comme il arrive dans la plupart des cas où l'on emploie communément ce mot, mais bien, au contraire, une expression plus juste que toute autre, et plus adéquate à la conception à laquelle nous l'appliquons, car celle-ci est proprement illimitée. La métaphysique pure ne saurait en aucune façon admettre l'anthropomorphisme ¹; si celui-ci semble parfois s'introduire dans l'expression, ce n'est là qu'une apparence tout extérieure, d'ailleurs inévitable dans une certaine mesure dès lors que, si l'on veut exprimer quelque chose, il faut nécessairement se servir du langage humain. Ce n'est donc là qu'une conséquence de l'imperfection qui est forcément inhérente à toute expression, quelle qu'elle soit, en raison de sa limitation même ; et cette conséquence est admise seulement à titre d'indulgence en quelque sorte, concession provisoire et accidentelle à la faiblesse de l'entendement humain individuel, à son insuffisance pour atteindre ce qui dépasse le domaine de l'individualité. Il se produit déjà, du fait de cette insuffisance, quelque chose de ce genre, avant toute expression extérieure, dans l'ordre de la pensée formelle (qui, du reste, apparaît aussi comme une expression si on l'envisage par rapport à l'informel) : toute idée à laquelle on pense avec intensité finit par « se figurer », par prendre en quelque façon une forme humaine, celle même du penseur ; on dirait que, suivant une comparaison fort expressive de Shankarâchârya, « la pensée coule dans l'homme comme le métal en fusion se répand, dans le moule du fondeur ». L'intensité même de la pensée ² fait qu'elle occupe l'homme tout entier, d'une manière analogue à celle dont l'eau remplit un vase jusqu'aux bords ; elle prend donc la forme de ce qui la contient et la limite, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'elle devient anthropomorphe. C'est là, encore une fois, une imperfection à laquelle l'être individuel, dans les conditions restreintes et particularisées de son existence, ne peut guère échapper ; à la vérité, ce n'est même pas en tant qu'individu qu'il le peut, bien qu'il doive y tendre, car l'affranchissement complet d'une telle limitation ne s'obtient que dans les états extra-individuels et supra-individuels, c'est-à-dire informels, atteints au cours de la réalisation effective de l'être total.

Ceci étant dit pour prévenir toute objection possible à cet égard, il est évident qu'il ne peut y avoir aucune commune mesure entre, d'une part, le « Soi », envisagé comme la totalisation de l'être s'intégrant suivant les trois dimensions de la croix, pour se réintégrer finalement en son Unité première, réalisée dans cette plénitude même de l'expansion que symbolise l'espace tout entier, et, d'autre part, une modification individuelle quelconque, représentée par un élément infinitésimal du même espace ou même l'intégralité d'un état, dont la figuration plane (ou du moins considérée comme plane avec les restrictions que nous avons faites, c'est-à-dire tant que l'on envisage cet état isolément) comporte encore un élément infinitésimal par rapport à l'espace à trois dimensions, puisque, en situant cette figuration dans l'espace (c'est-à-dire dans l'ensemble de tous les états d'être), son plan horizontal doit être regardé comme se déplaçant effectivement d'une quantité infinitésimale suivant la direction de l'axe vertical ³. Puisqu'il s'agit d'éléments infinitésimaux, même dans un symbolisme géométrique forcément restreint et limité, on voit que, en réalité et *a fortiori*, c'est bien là, pour ce qui est symbolisé respectivement par les deux termes que nous venons de comparer entre eux, une incommensurabilité absolue, ne dépendant d'aucune convention plus ou moins arbitraire, comme l'est toujours le choix de certaines unités relatives dans les mesures quantitatives ordinaires. D'autre part, quand il s'agit de l'être total, un indéfini est pris ici pour symbole de l'Infini, dans la mesure où il est permis de dire que l'Infini peut être symbolisé ; mais il est bien entendu que ceci ne revient nullement à les confondre comme le font assez habituellement les mathématiciens et les philosophes

1. Sur cette question, voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VII.

2. Il est bien entendu que ce mot d'« intensité » ne doit pas être pris ici dans un sens quantitatif, et aussi que, la pensée n'étant pas soumise à la condition spatiale, sa forme n'est aucunement « localisable » ; c'est dans l'ordre subtil qu'elle se situe, non dans l'ordre corporel.

3. Nous rappelons que la question de la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », c'est-à-dire en somme de l'être total et de l'individualité, que nous avons résumée au début de la présente étude, a été traitée plus complètement dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. II.

occidentaux. « Si nous pouvons prendre l'indéfini comme image de l'Infini, nous ne pouvons appliquer à l'Infini les raisonnements de l'indéfini ; le symbolisme descend et ne remonte point » ¹.

Cette intégration ajoute une dimension à la représentation spatiale correspondante ; on sait en effet que, en partant de la ligne qui est le premier degré de l'indéfini dans l'étendue, l'intégrale simple correspond au calcul d'une surface, et l'intégrale double au calcul d'un volume. Donc, s'il a fallu une première intégration pour passer de la ligne à la surface, qui est mesurée par la croix à deux dimensions décrivant le cercle indéfini qui ne se ferme pas (ou la spirale plane envisagée simultanément dans toutes ses positions possibles), il faut une seconde intégration pour passer de la surface au volume, dans lequel la croix à trois dimensions produit, par l'irradiation de son centre suivant toutes les directions de l'espace où il s'est situé, le sphéroïde indéfini dont un mouvement vibratoire nous donne l'image, le volume toujours ouvert en tous sens qui symbolise le vortex universel de la « Voie ».

1. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 71.

Place de l'état individuel humain dans l'ensemble de l'être

Après ce que nous avons dit dans le chapitre précédent au sujet de l'anthropomorphisme, il est clair que l'individualité humaine, même envisagée dans son intégralité (et non pas restreinte à la seule modalité corporelle), ne saurait avoir une place privilégiée et « hors série » dans la hiérarchie indéfinie des états de l'être total ; elle y occupe son rang comme n'importe lequel des autres états et au même titre exactement, sans rien de plus ni de moins, conformément à la loi d'harmonie qui régit les rapports de tous les cycles de l'Existence universelle. Ce rang est déterminé par les conditions particulières qui caractérisent l'état dont il s'agit et en délimitent le domaine ; et, si nous ne pouvons le connaître actuellement, c'est qu'il ne nous est pas possible, en tant qu'individus humains, de sortir de ces conditions pour les comparer à celles des autres états, dont les domaines nous sont forcément inaccessibles ; mais il nous suffit évidemment, toujours comme individus, de comprendre que ce rang est ce qu'il doit être et ne peut pas être autre qu'il est, chaque chose étant rigoureusement à la place qu'elle doit occuper comme élément de l'ordre total. En outre, en vertu de cette même loi d'harmonie à laquelle nous venons de faire allusion, « l'hélice évolutive étant régulière partout et en tous ses points, le passage d'un état à un autre se fait aussi logiquement et aussi simplement que le passage d'une situation (ou modification) à une autre dans l'intérieur d'un même état »¹, sans que, à ce point de vue tout au moins, il y ait nulle part dans l'Univers la moindre solution de continuité.

Si nous devons cependant faire une restriction en ce qui concerne la continuité (sans laquelle la causalité universelle ne saurait être satisfaite, car elle exige que tout s'enchaîne sans aucune interruption), c'est que, comme nous l'avons indiqué plus haut, il y a, à un point de vue autre que celui du parcours des cycles, un moment de discontinuité dans le développement de l'être : ce moment qui a un caractère absolument unique, c'est celui où se produit, sous l'action du « Rayon Céleste » opérant sur un plan de réflexion, la vibration qui correspond au *Fiat Lux* cosmogonique et qui illumine, par son irradiation, tout le chaos des possibilités. À partir de ce moment, l'ordre succède au chaos, la lumière aux ténèbres, l'acte à la puissance, la réalité à la virtualité ; et, lorsque cette vibration a atteint son plein effet en s'amplifiant et se répercutant jusqu'aux confins de l'être, celui-ci, ayant dès lors réalisé sa plénitude totale, n'est évidemment plus assujéti à parcourir tel ou tel cycle particulier, puisqu'il les embrasse tous dans la parfaite simultanéité d'une compréhension synthétique « non-distinctive ». C'est là ce qui constitue à proprement parler la « transformation », conçue comme impliquant le « retour des êtres en modification dans l'Être immo-difié », en dehors et au delà de toutes les conditions spéciales qui définissent les degrés de l'Existence manifestée. « La modification, dit le sage Shi-ping-wen, est le mécanisme qui produit tous les êtres ; la transformation est le mécanisme dans lequel s'absorbent tous les êtres »².

Cette « transformation » (au sens étymologique de passage au delà de la forme), par laquelle s'effectue la réalisation de l'« Homme Universel », n'est pas autre chose que la « Délivrance » (en sanscrit *Moksha* ou *Mukti*) dont nous avons parlé ailleurs³ ; elle requiert, avant tout, la détermination préalable d'un plan de réflexion du « Rayon Céleste », de telle sorte que l'état correspondant devienne par là même l'état central de l'être. D'ailleurs, cet état, en principe, peut être quelconque, puisque tous sont parfaitement équivalents quand ils sont envisagés de l'Infini ; et le fait que l'état humain n'est en rien distingué parmi les autres comporte évidemment, pour lui aussi bien que pour n'importe quel autre état, la possibilité de devenir cet état central. La « transformation » peut donc être atteinte à partir de l'état humain pris comme base, et même à partir de toute modalité de cet état, ce qui revient à dire qu'elle est notamment possible pour l'homme corporel et terrestre ; en d'autres termes, et comme nous l'avons dit en son lieu⁴, la « Délivrance » peut s'obtenir « dans la vie » (*jīvan-mukti*), ce qui n'empêche pas qu'elle implique essentiellement, pour l'être qui l'obtient ainsi comme dans tout autre cas, la libération absolue et complète des conditions limitatives de toutes les modalités et de tous les états.

1. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, pp. 69.

2. *Ibid.*, p. 56. – Pour que l'expression soit correcte, il faudrait remplacer ici par « processus » le mot tout à fait impropre de « mécanisme », emprunté assez malencontreusement par Matgioï à la traduction du *Yi-king* de Philastre.

3. *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XVII, 3^e éd.

4. *Ibid.*, ch. XVIII, 3^e éd.

Pour ce qui est du processus effectif de développement qui permet à l'être de parvenir, après avoir traversé certaines phases préliminaires, à ce moment précis où s'opère la « transformation », nous n'avons nullement l'intention d'en parler ici, car il est évident que sa description, même sommaire, ne saurait rentrer dans le cadre d'une étude comme celle-ci, dont le caractère doit rester purement théorique. Nous avons seulement voulu indiquer quelles sont les possibilités de l'être humain, possibilités qui, d'ailleurs, sont nécessairement, sous le rapport de la totalisation, celles de l'être en chacun de ses états, puisque ceux-ci ne sauraient maintenir entre eux aucune différenciation au regard de l'Infini, où réside la Perfection.

La Grande Triade

En rapprochant les dernières considérations de ce que nous avons dit au début, on peut se rendre compte aisément que la conception traditionnelle de l'« Homme Universel » n'a en réalité, malgré sa désignation, absolument rien d'anthropomorphique ; mais, si tout anthropomorphisme est nettement antimétaphysique et doit être rigoureusement écarté comme tel, il nous reste à préciser en quel sens et dans quelles conditions un certain anthropocentrisme peut, par contre, être regardé comme légitime¹. Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué, l'humanité, au point de vue cosmique, joue réellement un rôle « central » par rapport au degré de l'Existence auquel elle appartient, mais seulement par rapport à celui-là, et non pas, bien entendu, à l'ensemble de l'Existence universelle, dans lequel ce degré n'est qu'un quelconque parmi une multitude indéfinie, sans rien qui lui confère une situation spéciale par rapport aux autres. À cet égard, il ne peut donc être question d'anthropocentrisme que dans un sens restreint et relatif, mais cependant suffisant pour justifier la transposition analogique à laquelle donne lieu la notion de l'homme, et, par conséquent, la dénomination même de l'« Homme Universel ».

À un autre point de vue, nous avons vu que tout individu humain, aussi bien d'ailleurs que toute manifestation d'un être dans un état quelconque, a en lui-même la possibilité de se faire centre par rapport à l'être total ; on peut donc dire qu'il l'est en quelque sorte virtuellement, et que le but qu'il doit se proposer, c'est de faire de cette virtualité une réalité actuelle. Il est donc permis à cet être, avant même cette réalisation, et en vue de celle-ci, de se placer en quelque sorte idéalement au centre² ; du fait qu'il est dans l'état humain, sa perspective particulière donne naturellement à cet état une importance prépondérante, contrairement à ce qui a lieu quand on l'envisage du point de vue de la métaphysique pure, c'est-à-dire de l'Universel ; et cette prépondérance se trouvera pour ainsi dire justifiée *a posteriori* dans le cas où cet être, prenant effectivement l'état en question pour point de départ et pour base de sa réalisation, en fera véritablement l'état central de sa totalité, correspondant au plan horizontal de coordonnées dans notre représentation géométrique. Ceci implique tout d'abord la réintégration de l'être considéré au centre même de l'état humain, réintégration en laquelle consiste proprement la restitution de l'« état primordial », et ensuite, pour ce même être, l'identification du centre humain lui-même avec le centre universel ; la première de ces deux phases est la réalisation de l'intégralité de l'état humain, la seconde est celle de la totalité de l'être.

Suivant la tradition extrême-orientale, l'« homme véritable » (*tchenn-jen*) est celui qui, ayant réalisé le retour à l'« état primordial », et par conséquent la plénitude de l'humanité se trouve désormais établie définitivement dans l'« Invariable Milieu », et échappe déjà par là même aux vicissitudes de la « roue des choses ». Au-dessus de ce degré est l'« homme transcendant » (*cheun-jen*), qui à proprement parler n'est plus un homme, puisqu'il a dépassé l'humanité et est entièrement affranchi de ses conditions spécifiques : c'est celui qui est parvenu à la réalisation totale, à l'« Identité Suprême » ; celui-là est donc véritablement devenu l'« Homme Universel ». Il n'en est pas ainsi pour l'« homme véritable », mais cependant on peut dire que celui-ci est tout au moins virtuellement l'« Homme Universel », en ce sens que, dès lors qu'il n'a plus à parcourir d'autres états en mode distinctif, puisqu'il est passé de la circonférence au centre, l'état humain devra nécessairement être pour lui l'état central total, bien qu'il ne le soit pas encore d'une façon effective³.

1. Il faut d'ailleurs ajouter que cet anthropocentrisme n'a aucune solidarité nécessaire avec le géocentrisme, contrairement à ce qui se produit dans certaines conceptions « profanes » ; ce qui pourrait faire commettre des méprises à cet égard, c'est que la terre est parfois prise pour symboliser l'état corporel tout entier ; mais il va de soi que l'humanité terrestre n'est pas toute l'humanité.

2. Il y a ici quelque chose de comparable à la façon dont Dante, suivant un symbolisme temporel et non plus spatial, se situe lui-même au milieu de la « grande année » pour accomplir son voyage à travers les « trois mondes » (voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII, pp. 63-66).

3. La différence entre ces deux degrés est la même qu'entre ce que nous avons appelé ailleurs l'immortalité virtuelle et l'immortalité actuellement réalisée (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVIII, 3^e éd.) : ce sont les deux stades que nous avons distingués dès le début dans la réalisation de l'« Identité Suprême ». – L'« homme véritable » correspond, dans la terminologie arabe, à l'« Homme Primordial » (*El-Insânul-qadîm*), et l'« homme transcendant » à l'« Homme Universel » (*El-Insânul-kâmil*). – Sur les rapports de l'« homme véritable » et de l'« homme transcendant », cf. *La Grande Triade*, ch. XVIII.

Ceci permet de comprendre en quel sens doit être entendu le terme intermédiaire de la « Grande Triade » qu'envisage la tradition extrême-orientale : les trois termes sont le « Ciel » (*Tien*), la « Terre » (*Ti*) et l'« Homme » (*Jen*), ce dernier jouant en quelque sorte un rôle de « médiateur » entre les deux autres, comme unissant en lui leurs deux natures. Il est vrai que, même en ce qui concerne l'homme individuel, on peut dire qu'il participe réellement du « Ciel » et de la « Terre », qui sont la même chose que *Purusha* et *Prakriti*, les deux pôles de la manifestation universelle ; mais il n'y a rien qui soit spécial au cas de l'homme, car il en est nécessairement de même pour tout être manifesté. Pour qu'il puisse remplir effectivement, à l'égard de l'Existence universelle, le rôle dont il s'agit, il faut que l'homme soit parvenu à se situer au centre de toutes choses, c'est-à-dire qu'il ait atteint tout au moins l'état de l'« homme véritable » ; encore ne l'exerce-t-il alors effectivement que pour un degré de l'Existence ; et c'est seulement dans l'état de l'« homme transcendant » que cette possibilité est réalisée dans sa plénitude. Ceci revient à dire que le véritable « médiateur », en qui l'union du « Ciel » et de la « Terre » est pleinement accomplie par la synthèse de tous les états, est l'« Homme Universel », qui est identique au Verbe ; et notons-le en passant, beaucoup de points des traditions occidentales, même dans l'ordre simplement théologique, pourraient trouver par là leur explication la plus profonde ¹.

D'autre part, le « Ciel » et la « Terre » étant deux principes complémentaires, l'un actif et l'autre passif, leur union peut être représentée par la figure de l'« Androgyne », et ceci nous ramène à quelques-unes des considérations que nous avons indiquées dès le début en ce qui concerne l'« Homme Universel ». Ici encore, la participation des deux principes existe pour tout être manifesté, et elle se traduit en lui par la présence des deux termes *yang* et *yin*, mais en proportion diverses et toujours avec prédominance de l'un ou de l'autre ; l'union parfaitement équilibrée de ces deux termes ne peut être réalisée que dans l'« état primordial » ². Quant à l'état total, il ne peut plus y être question d'aucune distinction du *yang* et du *yin*, qui sont alors rentrés dans l'indifférenciation principielle ; on ne peut donc même plus parler ici de l'« Androgyne », ce qui implique déjà une certaine dualité dans l'unité même, mais seulement de la « neutralité » qui est celle de l'Être considéré en soi-même, au delà de la distinction de l'« essence » et de la « substance », du « Ciel » et de la « Terre », de *Purusha* et de *Prakriti*. C'est donc seulement par rapport à la manifestation que le couple *Purusha-*

1. L'union du « Ciel » et de la « Terre » est la même chose que l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ, en tant que celui-ci est considéré comme l'« Homme Universel ». Parmi les anciens symboles du Christ se trouve l'étoile à six branches, c'est-à-dire le double triangle du « sceau de Salomon » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV) ; or, dans le symbolisme d'une école hermétique à laquelle se rattachaient Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le triangle droit représente la Divinité, et le triangle inversé la nature humaine (« faite à l'image de Dieu », comme son reflet en sens inverse dans le « miroir des Eaux »), de sorte que l'union des deux triangles figure celle des deux natures (*Lâhût* et *Nâsût* dans l'ésotérisme islamique). Il est à remarquer, au point de vue spécial de l'hermétisme, que le ternaire humain : « *spiritus, anima, corpus* », est en correspondance avec le ternaire des principes chimiques : « soufre, mercure, sel ». – D'autre part, au point de vue du symbolisme numérique, le « sceau de Salomon » est la figure du nombre 6, qui est le nombre « conjonctif » (la lettre *vau* en hébreu et en arabe), le nombre de l'union et de la médiation ; c'est aussi le nombre de la création, et, comme tel, il convient encore au Verbe « *per quem omnia facta sunt* ». Les étoiles à cinq et six branches représentent respectivement le « microcosme » et le « macrocosme », et aussi l'homme individuel (lié aux cinq conditions de son état, auxquelles correspondent les cinq sens et les cinq éléments corporels) et l'« Homme Universel » ou le *Logos*. Le rôle du Verbe, par rapport à l'Existence universelle, peut encore être précisé par l'adjonction de la croix tracée à l'intérieur de la figure du « sceau de Salomon » : la branche verticale relie les sommets des deux triangles opposés, ou les deux pôles de la manifestation, et la branche horizontale représente la « surface des Eaux ». – Dans la tradition extrême-orientale, on rencontre un symbole qui, tout en différant du « sceau de Salomon » par la disposition, lui est numériquement équivalent : six traits parallèles, pleins ou brisés suivant les cas (les soixante-quatre « hexagrammes » de Wen-wang dans le *Yi-king*, chacun d'eux étant formé par la superposition de deux des huit *koua* ou « trigrammes » de Fo-hi), constituent les « graphiques du Verbe » (en rapport avec le symbolisme du Dragon) ; et ils représentent aussi l'« Homme » comme terme moyen de la « Grande Triade » (le « trigramme » supérieur correspondant au « Ciel » et le « trigramme » inférieur à la « Terre », ce qui les identifie respectivement aux deux triangles droit et inversé du « sceau de Salomon »).

2. C'est pourquoi les deux moitiés du *yin-yang* constituent par leur réunion la forme circulaire complète (qui correspond dans le plan à la forme sphérique dans l'espace à trois dimensions).

Prakriti peut être, comme nous le disions plus haut, identifié à l'« Homme Universel »¹: et c'est aussi à ce point de vue, évidemment, que celui-ci est le « médiateur » entre le « Ciel » et la « Terre », ces deux termes eux-mêmes disparaissant dès lors qu'on passe au delà de la manifestation².

1. Ce que nous disons ici de la véritable place de l'« Androgyne » dans la réalisation de l'être et de ses rapports avec l'« état primordial » explique le rôle important que cette conception joue dans l'hermétisme, dont les enseignements se réfèrent au domaine cosmologique, ainsi qu'aux extensions de l'état humain dans l'ordre subtil, c'est-à-dire en somme à ce qu'on peut appeler le « monde intermédiaire », qu'il ne faut pas confondre avec le domaine de la métaphysique pure.

2. On peut comprendre par là le sens supérieur de cette phrase de l'Évangile : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » Le Verbe en lui-même, et par conséquent l'« Homme Universel » qui lui est identique, est au delà de la distinction du « Ciel », et de la « Terre » ; il demeure donc éternellement tel qu'il est, dans sa plénitude d'être, alors que toute manifestation et toute différenciation (c'est-à-dire tout l'ordre des existences contingentes) se sont évanouies dans la « transformation » totale.

Le centre et la circonférence

Les considérations que nous avons exposées ne nous conduisent nullement, comme certains pourraient le croire à tort si nous ne prenions la précaution d'y insister quelque peu, à envisager l'espace comme « une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part », suivant la formule souvent citée de Pascal, qui, du reste, n'en est peut être pas le premier inventeur. En tout cas, nous ne voulons pas rechercher ici dans quel sens précis Pascal lui-même entendait cette phrase, qui a pu être mal interprétée ; cela nous importe peu, car il est bien évident que l'auteur des trop célèbres considérations sur les « deux infinis », malgré ses mérites incontestables à d'autres égards, ne possédait aucune connaissance d'ordre métaphysique ¹.

Dans la représentation spatiale de l'être total, il est vrai, sans doute, que chaque point, avant toute détermination, est, en puissance, centre de l'être que représente cette étendue où il est situé ; mais il ne l'est qu'en puissance et virtuellement, tant que le centre réel n'est pas effectivement déterminé. Cette détermination implique, pour le centre, une identification à la nature même du point principal, qui, en soi, n'est à proprement parler nulle part, puisqu'il n'est pas soumis à la condition spatiale, ce qui lui permet d'en contenir toutes les possibilités ; ce qui est partout, au sens spatial, ce ne sont donc que les manifestations de ce point principal, qui remplissent en effet l'étendue tout entière, mais qui ne sont que de simples modalités, de telle sorte que l'« ubiquité » n'est en somme que le substitut sensible de l'« omniprésence » véritable ². De plus, si le centre de l'étendue s'assimile en quelque façon tous les autres points par la vibration qu'il leur communique, ce n'est qu'en tant qu'il les fait participer de la même nature indivisible et inconditionnée qui est devenue la sienne propre, et cette participation, pour autant qu'elle est effective, les soustrait par là même à la condition spatiale.

Il y a lieu, en tout ceci, de tenir compte d'une loi générale élémentaire que nous avons déjà rappelée en diverses occasions et qu'on ne devrait jamais perdre de vue, encore que certains paraissent l'ignorer presque systématiquement : c'est que, entre le fait ou l'objet sensible (ce qui est au fond la même chose) que l'on prend pour symbole et l'idée ou plutôt le principe métaphysique que l'on veut symboliser dans la mesure où il peut l'être, l'analogie est toujours inversée, ce qui est d'ailleurs le cas de la véritable analogie ³. Ainsi, dans l'espace considéré dans sa réalité actuelle, et non plus comme symbole de l'être total, aucun point n'est et ne peut être centre ; tous les points appartiennent également au domaine de la manifestation, par le fait même qu'ils appartiennent à l'espace, qui est une des possibilités dont la réalisation est comprise dans ce domaine, lequel, dans son ensemble, constitue rien de plus que la circonférence de la « roue des choses », ou ce que nous pouvons appeler l'extériorité de l'Existence universelle. Parler ici d'« intérieur » et d'« extérieur » est d'ailleurs encore, aussi bien que de parler de centre et de circonférence, un langage symbolique, et même d'un symbolisme spatial ; mais l'impossibilité de se passer de tels symboles ne prouve pas autre chose que cette inévitable imperfection de nos moyens d'expression que nous avons déjà signalée plus haut. Si nous pouvons, jusqu'à un certain point, communiquer nos conceptions à autrui, dans le monde manifesté et formel (puisque'il s'agit d'un état individuel restreint, hors duquel il ne pourrait d'ailleurs plus être même question d'« autrui » à proprement parler, tout au moins au sens « séparatif » qu'implique ce mot dans le monde humain), ce n'est évidemment qu'à travers des figurations manifestant ces conceptions dans certaines formes, c'est-à-dire par des correspondances et des analogies ; c'est là le principe et la raison d'être de tout symbolisme, et toute expression, quel qu'en soit le mode, n'est en réalité pas autre chose qu'un symbole ⁴. Seulement, « gardons-nous bien de confondre la chose (ou l'idée) avec la forme détériorée sous laquelle nous pouvons seulement la figurer, et peut-être même la comprendre (en tant qu'individus humains) ; car les pires erreurs métaphysiques (ou plutôt antimétaphysiques) sont issues de l'insuffisante compréhension et de la mauvaise interprétation des symboles. Et rappelons-nous toujours le dieu Janus, qui est

1. Une pluralité d'infinis est évidemment impossible, car ils se limiteraient l'un l'autre, de sorte qu'aucun d'eux ne serait réellement infini ; Pascal, comme beaucoup d'autres, confond l'infini avec l'indéfini, celui-ci étant entendu quantitativement et pris dans les deux sens opposés des grandeurs croissantes et décroissantes.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XXV, 2^e éd., et *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLII, p. 271

3. On pourra, à ce propos, se reporter à ce que nous avons dit au début sur l'analogie de l'homme individuel et de l'« Homme Universel ».

4. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VII.

représenté avec deux figures, et qui cependant n'en a qu'une, qui n'est ni l'une ni l'autre de celles que nous pouvons toucher ou voir »¹. Cette image de Janus pourrait s'appliquer très exactement à la distinction de l'« intérieur » et de l'« extérieur », tout aussi bien qu'à la considération du passé et de l'avenir ; et le visage unique, que nul être relatif et contingent ne peut contempler sans être sorti de sa condition bornée, ne saurait être au mieux comparé qu'au troisième œil de *Shiva*, qui voit toutes choses dans l'« éternel présent »².

Dans ces conditions, et avec les restrictions qui s'imposent d'après ce que nous venons de dire, nous pouvons, et nous devons même, pour conformer notre expression au rapport normal de toutes les analogies (que nous appellerions volontiers, en termes géométriques, un rapport d'homothétie inverse), renverser l'énoncé de la formule de Pascal que nous avons rappelée plus haut. C'est d'ailleurs ce que nous avons trouvé dans un des textes taoïstes que nous avons cités précédemment. « Le point qui est le pivot de la norme est le centre immobile d'une circonférence sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités »³. À première vue, on pourrait presque croire que ces deux images sont comparables, mais, en réalité, elles sont exactement inverses l'une de l'autre ; en somme, Pascal s'est laissé entraîner par son imagination de géomètre, qui l'a amené à renverser les véritables rapports, tels qu'on doit les envisager au point de vue métaphysique. C'est le centre qui n'est proprement nulle part, puisque, comme nous l'avons dit, il est essentiellement « non-localisé » ; il ne peut être trouvé en aucun lieu de la manifestation, étant absolument transcendant par rapport à celle-ci, tout en étant intérieur à toutes choses. Il est au delà de tout ce qui peut être atteint par les sens et par les facultés qui procèdent de l'ordre sensible : « Le Principe ne peut être atteint ni par la vue ni par l'ouïe... Le Principe ne peut pas être entendu ; ce qui s'entend, ce n'est pas Lui. Le Principe ne peut pas être vu ; ce qui se voit, ce n'est pas Lui. Le Principe ne peut pas être énoncé ; ce qui s'énonce, ce n'est pas Lui... Le Principe, ne pouvant pas être imaginé, ne peut pas non plus être décrit »⁴. Tout ce qui peut être vu, entendu, imaginé, énoncé ou décrit, appartient nécessairement à la manifestation, et même à la manifestation formelle ; c'est donc, en réalité, la circonférence qui est partout, puisque tous les lieux de l'espace, ou, plus généralement, toutes les choses manifestées (l'espace n'étant ici qu'un symbole de la manifestation universelle), « toutes les contingences, les distinctions et les individualités », ne sont que des éléments du « courant des formes », des points de la circonférence de la « roue cosmique ».

Donc, pour résumer ceci en quelques mots, nous pouvons dire que, non seulement dans l'espace, mais dans tout ce qui est manifesté, c'est l'extérieur ou la circonférence qui est partout, tandis que le centre n'est nulle part, puisqu'il est non manifesté ; mais (et c'est ici que l'expression du « sens inverse », prend toute sa force significative) le manifesté ne serait absolument rien sans ce point essentiel, qui n'est lui-même rien de manifesté, et qui, précisément en raison de sa non-manifestation, contient en principe toutes les manifestations possibles, étant véritablement le « moteur immobile » de toutes choses, l'origine immuable de toute différenciation et de toute modification. Ce point produit tout l'espace (ainsi que les autres manifestations) en sortant de lui-même en quelque sorte, par le déploiement de ses virtualités en une multitude indéfinie de modalités, desquelles il remplit cet espace tout entier ; mais, quand nous disons qu'il sort de lui-même pour effectuer ce développement, il ne faudrait pas prendre à la lettre cette expression très imparfaite, car ce serait là une grossière erreur. En réalité, le point principiel dont nous parlons, n'étant jamais soumis à l'espace, puisque c'est lui qui l'effectue et que le rapport de dépendance (ou le rapport causal) n'est évidemment pas réversible, demeure « non-affecté » par les conditions de ses modalités quelconques, d'où il résulte qu'il ne cesse point d'être identique à lui-même. Quand il a réalisé sa possibilité totale, c'est pour revenir (mais sans que l'idée de « retour » ou de « recommencement » soit cependant aucunement applicable ici) à la « fin qui est identique au commencement », c'est-à-dire à cette Unité première qui contenait tout en principe, Unité qui, étant lui-même (considéré comme le « Soi »), ne peut en aucune façon devenir autre que lui-même (ce qui impliquerait une dualité), et dont, par conséquent, envisagé en lui-même, il n'était point sorti. D'ailleurs, tant qu'il s'agit de l'être en soi, symbolisé par le point, et même de l'Être universel, nous ne pouvons parler que de l'Unité, comme nous venons

1. Matgioï, *La Voie Métaphysique*, pp. 21-22.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XX, 3^e éd., et *Le Roi du Monde*, ch. V, pp. 41-42.

3. *Tchoang-tseu*, ch. II.

4. *Ibid.*, ch. XXII. – Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV, 3^e éd.

de le faire ; mais, si nous voulions, en dépassant les bornes de l'Être même, envisager la Perfection absolue, nous devrions passer en même temps, par delà cette Unité, au Zéro métaphysique, qu'aucun symbolisme ne saurait représenter, non plus qu'aucun nom ne saurait le nommer ¹.

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV, 3^e éd.

Dernières remarques sur le symbolisme spatial

Dans tout ce qui précède, nous n'avons pas cherché à établir une distinction nette entre les significations respectives des deux termes « espace » et « étendue », et, dans bien des cas, nous les avons même employés à peu près indifféremment l'un pour l'autre ; cette distinction, comme celle du « temps » et de la « durée », peut être d'un grand usage pour certaines subtilités philosophiques, elle peut même avoir quelque valeur réelle au point de vue cosmologique, mais, assurément, la métaphysique pure n'en a que faire ¹. D'ailleurs, d'une façon générale, nous préférons nous abstenir de toutes les complications de langage qui ne seraient pas strictement nécessaires à la clarté et à la précision de notre exposé ; et, suivant une déclaration qui n'est pas de nous, mais que nous pouvons entièrement faire nôtre, « nous répugnons à charger la métaphysique d'une nouvelle terminologie, nous rappelant que les terminologies sont des sujets de discussions, d'erreur et de discrédit ; ceux qui les créent, pour les besoins apparents de leurs démonstrations, en hérissent incompréhensiblement leurs textes, et s'y attachent avec tant d'amour que souvent ces terminologies, arides et inutiles, finissent par constituer l'unique nouveauté du système proposé » ².

En dehors de ces raisons générales, s'il nous est arrivé souvent d'appeler espace ce qui, à proprement parler, n'est en réalité qu'une étendue particulière à trois dimensions, c'est que, même dans le plus haut degré d'universalisation du symbole spatial que nous avons étudié, nous n'avons pas dépassé les limites de cette étendue, prise pour donner une figuration, nécessairement imparfaite comme nous l'avons expliqué, de l'être total. Cependant, si l'on voulait s'astreindre à un langage plus rigoureux, on devrait sans doute n'employer le mot « espace » que pour désigner l'ensemble de toutes les étendues particulières ; ainsi, la possibilité spatiale, dont l'actualisation constitue une des conditions spéciales de certaines modalités de manifestation (telles que notre modalité corporelle, en particulier) dans le degré d'existence auquel appartient l'état humain, contient dans son indéfinité toutes les étendues possibles, dont chacune est elle-même indéfinie à un moindre degré, et qui peuvent différer entre elles par le nombre des dimensions ou par d'autres caractéristiques ; et il est d'ailleurs évident que l'étendue dite « euclidienne », qu'étudie la géométrie ordinaire, n'est qu'un cas particulier de l'étendue à trois dimensions, puisqu'elle n'en est pas la seule modalité concevable ³.

Malgré cela, la possibilité spatiale, même dans toute cette généralité où nous l'envisageons, n'est encore qu'une possibilité déterminée, indéfinie sans doute, et même indéfinie à une puissance multiple, mais néanmoins finie, puisque, comme le montre en particulier la production de la série des nombres à partir de l'unité, l'indéfini procède du fini, ce qui n'est possible qu'à la condition que le fini lui-même contienne en puissance cet indéfini ; et il est bien évident que le « plus » ne peut pas sortir du « moins », ni l'infini du fini. D'ailleurs, s'il en était autrement, la coexistence d'une indéfinité d'autres possibilités, qui ne sont pas comprises dans celle-là ⁴, et dont chacune est également susceptible d'un développement indéfini, serait impossible ; et cette seule considération, à défaut de toute autre, suffirait pleinement à démontrer l'absurdité de cet « espace infini » dont

1. Tandis que l'étendue est habituellement considérée comme une particularisation de l'espace, le rapport du temps et de la durée est parfois envisagé dans un sens opposé : selon certaines conceptions, en effet, et notamment celle des philosophes scolastiques, le temps n'est qu'un mode particulier de la durée ; mais ceci, qui est d'ailleurs parfaitement acceptable, se rattache à des considérations qui sont étrangères à notre sujet. Tout ce que nous pouvons dire à cet égard, c'est que le terme « durée » est pris alors pour désigner généralement tout mode de succession, c'est-à-dire en somme toute condition qui, dans d'autres états d'existence, peut correspondre analogiquement à ce qu'est le temps dans l'état humain ; mais l'emploi de ce terme risque peut-être de donner lieu à certaines confusions.

2. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 29 (note).

3. La parfaite cohérence logique des diverses géométries « non-euclidiennes » en est une preuve suffisante ; mais, bien entendu, ce n'est pas ici le lieu d'insister sur la signification et la portée de ces géométries, non plus que sur celles de l'« hypergéométrie » ou géométrie à plus de trois dimensions.

4. Pour s'en tenir à ce qui est connu de tout le monde, la pensée ordinaire elle-même, telle que l'envisagent les psychologues, est en dehors de l'espace et ne peut s'y situer en aucune façon.

on a tant abusé ¹, car ne peut être vraiment infini que ce qui comprend tout, ce hors de quoi il n'y a absolument rien qui puisse le limiter d'un façon quelconque, c'est-à-dire la Possibilité totale et universelle ².

Nous arrêterons là le présent exposé, réservant pour une autre étude le surplus des considérations relatives à la théorie métaphysique des états multiples de l'être, que nous envisagerons alors indépendamment du symbolisme géométrique auquel elle donne lieu. Pour rester dans les limites que nous entendons nous imposer pour le moment, nous ajouterons simplement ceci, qui nous servira de conclusion : c'est par la conscience de l'Identité de l'Être, permanente à travers toutes les modifications indéfiniment multiples de l'Existence unique, que se manifeste, au centre même de notre état humain aussi bien que de tous les autres états, cet élément transcendant et informel, donc non-incarné et non-individualisé, qui est appelé le « Rayon Céleste » ; et c'est cette conscience, supérieure par là même à toute faculté de l'ordre formel, donc essentiellement supra-rationnelle, et impliquant l'assentiment de la loi d'harmonie qui relie et unit toutes choses dans l'Univers, c'est, disons-nous, cette conscience qui, pour notre être individuel, mais indépendamment de lui et des conditions auxquelles il est soumis, constitue véritablement la « sensation de l'éternité » ³.

1. Aussi bien, d'ailleurs, que celle du « nombre infini » ; d'une façon générale, le prétendu « infini quantitatif », sous toutes ses formes, n'est et ne peut être purement et simplement que de l'infini ; par là disparaissent toutes les contradictions inhérentes à ce soi-disant infini, et qui embarrassent si fort les mathématiciens et les philosophes.

2. S'il nous est impossible, comme nous l'avons dit plus haut, d'admettre le point de vue étroit du géocentrisme, habituellement lié à l'anthropomorphisme, nous n'approuvons donc pas davantage cette sorte de lyrisme scientifique, ou plutôt pseudo-scientifique, qui paraît surtout cher à certains astronomes, et où il est sans cesse question de l'« espace infini » et du « temps éternel », qui sont, nous le répétons, de pures absurdités, puisque, précisément, ne peut être infini et éternel que ce qui est indépendant de l'espace et du temps ; ce n'est encore là, au fond, qu'une des nombreuses tentatives de l'esprit moderne pour limiter la Possibilité universelle à la mesure de ses propres capacités, qui ne dépassent guère les bornes du monde sensible.

3. Il va de soi que le mot « sensation » n'est pas pris ici dans son sens propre, mais qu'il doit être entendu, par transposition analogique, d'une faculté intuitive, qui saisit immédiatement son objet, comme la sensation le fait dans son ordre ; mais il y a là toute la différence qui sépare l'intuition intellectuelle de l'intuition sensible, le supra-rationnel de l'infra-rationnel.

LE THEOSOPHISME : HISTOIRE D'UNE PSEUDO-RELIGION

Avant-propos - théosophie et théosophisme

Nous devons avant tout justifier le mot peu usité qui sert de titre à cette étude : pourquoi « théosophisme » et non « théosophie » ? C'est que, pour nous, ces deux mots désignent deux choses très différentes, et qu'il importe de dissiper, même au prix d'un néologisme ou de ce qui peut paraître tel, la confusion que doit naturellement produire la similitude d'appellation. Cela importe même d'autant plus, à notre point de vue, que certaines gens ont au contraire tout intérêt à entretenir cette confusion, pour faire croire qu'ils se rattachent à une tradition dont, en réalité, ils ne sauraient se recommander légitimement, non plus d'ailleurs que d'aucune autre.

En effet, bien antérieurement à la création de la Société dite Théosophique, le vocable de théosophie servait de dénomination commune à des doctrines assez diverses, mais appartenant cependant toutes à un même type, ou du moins procédant d'un même ensemble de tendances ; il convient donc de lui garder la signification qu'il a historiquement. Sans chercher ici à approfondir la nature de ces doctrines, nous pouvons dire qu'elles ont pour traits communs et fondamentaux d'être des conceptions plus ou moins strictement ésotériques, d'inspiration religieuse ou même mystique, bien que d'un mysticisme un peu spécial sans doute, et se réclamant d'une tradition tout occidentale, dont la base est toujours, sous une forme ou sous une autre, le Christianisme. Telles sont, par exemple, des doctrines comme celles de Jacob Boehme, de Gichtel, de William Law, de Jane Lead, de Swedenborg, de Louis-Claude de Saint-Martin, d'Eckartshausen ; nous ne prétendons pas donner une liste complète, nous nous bornons à citer quelques noms parmi les plus connus.

Or l'organisation qui s'intitule actuellement « Société Théosophique », dont nous entendons nous occuper ici exclusivement, ne relève d'aucune école qui se rattache, même indirectement, à quelque doctrine de ce genre ; sa fondatrice, M^{me} Blavatsky, a pu avoir une connaissance plus ou moins complète des écrits de certains théosophes, notamment de Jacob Boehme, et y puiser des idées qu'elle incorpora à ses propres ouvrages avec une foule d'autres éléments des provenances les plus diverses, mais c'est tout ce qu'il est possible d'admettre à cet égard. D'une façon générale, les théories plus ou moins cohérentes qui ont été émises ou soutenues par les chefs de la Société Théosophique n'ont aucun des caractères que nous venons d'indiquer, à part la prétention à l'ésotérisme : elles se présentent, faussement d'ailleurs, comme ayant une origine orientale, et, si l'on a jugé bon d'y joindre depuis un certain temps un pseudochristianisme d'une nature très particulière, il n'en est pas moins vrai que leur tendance primitive était, au contraire, franchement antichrétienne. « Notre but, disait alors M^{me} Blavatsky, n'est pas de restaurer l'Hindouïsme, mais de balayer le Christianisme de la surface de la terre » ¹. Les choses ont-elles changé, depuis lors, autant que les apparences pourraient le faire croire ? Il est tout au moins permis de se méfier, en voyant que la grande propagandiste du nouveau « Christianisme ésotérique » est M^{me} Besant, la même qui s'écriait jadis qu'il fallait « avant tout combattre Rome et ses prêtres, lutter partout contre le Christianisme et chasser Dieu des Cieux » ². Sans doute, il est possible que la doctrine de la Société Théosophique et les opinions de sa présidente actuelle aient « évolué », mais il est possible aussi que leur néo-christianisme ne soit qu'un masque, car, lorsqu'on a affaire à de semblables milieux, il faut s'attendre à tout ; nous pensons que notre exposé montrera suffisamment combien on aurait tort de s'en rapporter à la bonne foi des gens qui dirigent ou inspirent des mouvements comme celui dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, nous pouvons dès maintenant déclarer nettement qu'entre la doctrine de la Société Théosophique, ou du moins ce qui lui tient lieu de doctrine, et la théosophie au sens véritable de ce mot, il n'y a absolument aucune filiation, même simplement idéale. On doit donc rejeter comme chimériques les affirmations qui tendent à présenter cette Société comme la continuatrice d'autres associations telles que la « Société Philadelphienne » qui exista à Londres vers la fin du XVII^e siècle ³, et à laquelle on prétend qu'appartint Isaac Newton, ou que la « Confrérie

1. Déclaration faite à M, Alfred Alexander, et publiée dans *The Medium and Daybreak* de Londres, janvier 1893, p. 23.

2. Discours de clôture du Congrès des libres penseurs tenu à Bruxelles en septembre 1880.

3. *La Clef de la Théosophie*, par H. P. Blavatsky, p. 25 de la traduction française de M^{me} H. de Neufville – C'est toujours à cette traduction que nous renverrons pour les citations que nous aurons à faire de cet ouvrage.

des Amis de Dieu » qu'on dit avoir été instituée en Allemagne, au XIV^e siècle, par le mystique Jean Tauler, en qui certains ont voulu, nous ne savons trop pourquoi, voir un précurseur de Luther ¹. Ces affirmations sont peut-être encore moins fondées, et ce n'est pas peu dire, que celles par lesquelles les théosophistes essaient de se rattacher aux néo-platoniciens ², sous prétexte que M^{me} Blavatsky a effectivement adopté quelques théories fragmentaires de ces philosophes, sans d'ailleurs se les être vraiment assimilées.

Les doctrines, toutes modernes en réalité, que professe la Société Théosophique, sont si différentes, sous presque tous les rapports, de celles auxquelles s'applique légitimement le nom de théosophie, qu'on ne saurait confondre les unes et les autres que par mauvaise foi ou par ignorance : mauvaise foi chez les chefs de la Société, ignorance chez la plupart de ceux qui les suivent, et aussi, il faut bien le dire, chez certains de leurs adversaires, qui, insuffisamment informés, commettent la faute grave de prendre leurs assertions au sérieux, et de croire par exemple qu'ils représentent une tradition orientale authentique, alors qu'il n'en est rien. La Société Théosophique, comme on le verra, ne doit même son appellation qu'à des circonstances tout accidentelles, sans lesquelles elle aurait reçu une tout autre dénomination ; aussi ses membres ne sont-ils nullement des théosophes, mais ils sont, si l'on veut, des « théosophistes ». Du reste, la distinction entre ces deux termes « theosophers » et « theosophists » est presque toujours faite en anglais, où le mot « theosophism », pour désigner la doctrine de cette Société, est aussi d'un usage courant ; elle nous paraît assez importante pour qu'il soit nécessaire de la maintenir également en français, malgré ce qu'elle peut y avoir d'inusité, et c'est pourquoi nous avons tenu à donner avant tout les raisons pour lesquelles il y a là plus qu'une simple question de mots.

Nous avons parlé comme s'il y avait véritablement une doctrine théosophiste ; mais, à vrai dire, si l'on prend ce mot de doctrine dans son sens le plus strict, ou même si l'on veut simplement désigner par là quelque chose de solide et de bien défini, il faut convenir qu'il n'y en a point. Ce que les théosophistes présentent comme leur doctrine apparaît, à un examen un peu sérieux, comme rempli de contradictions ; de plus, d'un auteur à l'autre, et parfois chez un même auteur, il y a des variations considérables, même sur des points qui sont regardés comme les plus importants. On peut surtout, sous ce rapport, distinguer deux périodes principales, correspondant à la direction de M^{me} Blavatsky et à celle de M^{me} Besant ; Il est vrai que les théosophistes actuels essaient fréquemment de dissimuler les contradictions en interprétant à leur façon la pensée de leur fondatrice et en prétendant qu'on l'avait mal comprise au début, mais le désaccord n'en est pas moins réel. On comprendra sans peine que l'étude de théories aussi inconsistantes ne puisse guère être séparée de l'histoire même de la Société Théosophique ; c'est pourquoi nous n'avons pas jugé, à propos de faire dans cet ouvrage deux parties distinctes, l'une historique et l'autre doctrinale, comme il aurait été naturel de le faire en toute autre circonstance.

1. *Modern World Movements*, par le Dr J. D. Buck : *Life and Action*, de Chicago, mai-juin 1913.

2. *La Clef de la Théosophie*, pp. 4-13.

Les antécédents de M^{me} Blavatsky

Helena Petrowna Hahn naquit en 1831 à Ekaterinoslaw ; elle était fille du colonel Peter Hahn, et petite-fille du lieutenant-général Alexis Hahn von Rottenstern-Hahn, d'une famille d'origine mecklembourgeoise établie en Russie. Sa mère, Helena Fadeeff, était fille du conseiller privé André Fadeeff et de la princesse Helena Dolgorouki. La future M^{me} Blavatsky ne devait jamais oublier ses origines nobles, avec lesquelles les allures négligées et même grossières qu'elle affectait de se donner faisaient pourtant un étrange contraste. Dès son enfance, elle se conduisit d'une manière insupportable, entrant dans de violentes colères à la moindre contrariété, ce qui, malgré son intelligence, ne permit pas de lui donner une instruction sérieuse et suivie ; à quinze ans, elle « jurait à scandaliser un troupier », suivant l'expression de son ami Olcott lui-même, et elle conserva cette habitude toute sa vie. A seize ans, on la maria au général Nicéphore Blavatsky, qui était fort âgé ; elle partit avec son mari pour la province d'Erivan dont il était vice-gouverneur, mais, à la première remontrance, elle quitta le domicile conjugal. On a dit que le général était mort peu après ce départ, mais nous pensons qu'il n'en est rien et qu'il vécut encore au moins quinze ans, car M^{me} Blavatsky a déclaré l'avoir revu à Tiflis en 1863 et avoir passé alors quelques jours avec lui ¹ ; ce point n'a d'ailleurs qu'une importance assez secondaire.

C'est donc en 1848 que commença l'extraordinaire vie d'aventures de M^{me} Blavatsky : en parcourant l'Asie Mineure avec son amie la comtesse Kiseleff, elle rencontra un Copte (d'autres disent un Chaldéen) nommé Paulos Metamon, qui se donnait comme magicien, et qui semble avoir été plus ou moins prestidigitateur ². Elle continua son voyage en compagnie de ce personnage, avec qui elle alla en Grèce et en Égypte ; ensuite, ses ressources étant presque épuisées, elle revint en Europe, et on la retrouve à Londres en 1851, donnant des leçons de piano pour vivre. Ses amis ont prétendu qu'elle était allée dans cette ville avec son père pour faire des études musicales ; cela est manifestement faux, car, à cette époque, elle était brouillée avec toute sa famille et c'est pourquoi elle n'avait pas osé rentrer en Russie. À Londres, elle fréquenta à la fois les cercles spirites ³ et les milieux révolutionnaires ; elle se lia notamment avec Mazzini et, vers 1856, s'affilia à l'association carbonariste de la « Jeune Europe ».

À la même période se rattache une histoire fantastique dont il est bon de dire quelques mots : une ambassade du Népal vint à Londres en 1851 suivant les uns, en 1854 suivant les autres ; M^{me} Blavatsky prétendit plus tard que, parmi les membres de cette ambassade, elle avait reconnu un personnage mystérieux que, depuis son enfance, elle voyait souvent à ses côtés et il venait toujours à son aide dans les moments difficiles ; ce protecteur, qui n'était autre que le « Mahâtma » Morya, lui aurait alors fait connaître le rôle qu'il lui destinait. La conséquence de cette rencontre aurait été un voyage dans l'Inde et au Thibet, où M^{me} Blavatsky aurait fait un séjour de trois ans, pendant lequel les « Maîtres » lui auraient enseigné la science occulte et auraient développé ses facultés psychiques. Telle est du moins la version qu'a donnée la comtesse Wachtmeister ⁴, pour qui ce séjour fut suivi d'un autre stage accompli en Égypte ; il ne peut s'agir ici que du second voyage que M^{me} Blavatsky fit dans ce dernier pays, et dont nous parlerons un peu plus loin. D'un autre côté, Sinnett déclare que « M^{me} Blavatsky couronna une carrière de trente-cinq à quarante années d'études mystiques par une retraite de sept ans dans les solitudes de l'Himâlaya » ⁵, et il semble placer cette retraite presque immédiatement avant son départ pour l'Amérique ; or, même s'il en était ainsi, comme M^{me} Blavatsky n'avait que quarante-deux ans lors de ce départ, il faudrait conclure qu'elle avait dû commencer ses « études mystiques » dès sa naissance, si ce n'est même un peu avant ! La vérité est que ce voyage au Thibet n'est qu'une pure invention de M^{me} Blavatsky, et il faut croire, d'après ce qu'on vient de voir, que les récits qu'elle en fit à différentes personnes étaient loin d'être concordants ; elle en écrivit

1. Lettre à Solovioff, février 1886.

2. Si nous nous en rapportons à certains renseignements qui nous ont été communiqués, mais qu'il ne nous a pas été possible de vérifier directement, ce Metamon serait le père d'un autre personnage qui fut quelque temps à la tête du « cercle extérieur » de la H. B. of L. (société secrète dont nous parlerons plus loin), et qui, depuis lors, a fondé une nouvelle organisation d'un caractère assez différent.

3. C'est là qu'elle connut Dunglas Home, le médium de Napoléon III, dont il sera question plus loin.

4. *Lotus Bleu*, 27 juin 1894 ; cf. *Reminiscences of H. P. Blavatsky*, ch. VIII.

5. *Le Monde Occulte*, p. 45 de la traduction française de F.-K. Gaboriau.

pourtant une relation, dont M^{me} Besant possède le manuscrit, et, quand on prouva que le voyage n'avait pu avoir lieu à la date indiquée, M^{me} Besant prétendit que la relation n'était pas réellement de M^{me} Blavatsky, car celle-ci l'avait écrite sous la dictée d'un « Mahâtmâ » et l'on n'y reconnaissait même pas son écriture ; on a d'ailleurs raconté la même chose pour certaines parties de ses ouvrages, et c'est là une façon assez commode d'excuser toutes les contradictions et les incohérences qui s'y rencontrent. Quoi qu'il en soit, il semble bien établi que M^{me} Blavatsky n'alla jamais dans l'Inde avant 1878, et que, jusqu'à cette époque, il ne fut jamais question des « Mahâtmâs » ; la suite en fournira des preuves suffisantes.

Vers 1858, M^{me} Blavatsky se décida à retourner en Russie ; elle se réconcilia avec son père et demeura auprès de lui jusqu'en 1863, époque où elle se rendit au Caucase et y rencontra son mari, Un peu plus tard, elle est en Italie, où elle avait vraisemblablement été appelée par un ordre carbonariste ; en 1866, elle est avec Garibaldi, qu'elle accompagne dans ses expéditions ; elle combat à Viterbe, puis à Mentana, où elle est grièvement blessée et laissée pour morte sur le terrain ; elle s'en remet cependant et vient achever sa convalescence à Paris. Là, elle fut quelque temps sous l'influence d'un certain Victor Michal, magnétiseur et spirite ¹, dont le nom a été parfois défiguré dans les récits qui se rapportent à cette partie de sa vie : certains l'ont appelé Martial, d'autres Marchal ², ce qui l'a fait confondre avec un abbé Marchal qui s'occupait aussi d'hypnotisme et de recherches psychiques. Ce Michal, qui était journaliste, appartenait à la Maçonnerie, de même que son ami Rivail, dit Allan Kardec, ancien instituteur devenu directeur du théâtre des Folies-Marigny et fondateur du spiritisme français ; c'est Michal qui développa les facultés médiumniques de M^{me} Blavatsky, et, par la suite, il ne parlait jamais sans une sorte d'effroi de la « double personnalité » qu'elle manifestait dès cette époque, et qui rend assez bien compte des conditions très particulières dans lesquelles elle composa plus tard ses ouvrages. M^{me} Blavatsky était alors spirite elle-même, elle le disait du moins, et elle se donnait précisément connue appartenant à l'école d'Allan Kardec, dont elle garda ou reprit par la suite quelques idées, notamment en ce qui concerne la « réincarnation ». Si nous semblons mettre en doute la sincérité du spiritisme de M^{me} Blavatsky, malgré ses multiples affirmations de la période antérieure à la fondation de sa Société ³, c'est que, par la suite, elle déclara qu'elle n'avait jamais été « spiritualiste » ⁴ (on sait que ce mot, dans les pays anglo-saxons, est souvent pris comme synonyme de spirite) ; Il est donc permis de se demander à quel moment elle a menti.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de certain, c'est que, de 1870 à 1872, M^{me} Blavatsky exerça la profession de médium au Caire, où elle avait retrouvé Metamon, et où, de concert avec lui et avec des hôteliers français, les époux Coulomb, dont nous aurons à reparler, elle fonda son premier « club à miracles ». Voici en quels termes cette fondation fut annoncée alors par un organe spirite : « Une société de spiritualistes a été formée au Caire (Égypte) sous la direction de M^{me} Blavatsky, une Russe, assistée de plusieurs médiums. Les séances ont lieu deux fois par semaine, le mardi et le vendredi soir, et les membres seuls y sont admis. On se propose d'établir, conjointement avec la société, un cabinet de lecture et une bibliothèque d'ouvrages spiritualistes et autres, de même qu'un journal qui aura pour titre La Revue Spiritualiste du Caire, et qui paraîtra les 1^{er} et 15 de chaque mois » ⁵. Cependant, cette entreprise ne réussit pas, car, au bout de peu de temps, M^{me} Blavatsky fut convaincue de fraude, comme, un peu plus tard, elle devait l'être encore à plusieurs reprises en Amérique, où elle se remit à exercer le même métier ⁶. Ce cas est fort loin d'être rare parmi les médiums professionnels ; nous ne voulons pas dire par là que tout soit faux dans les phénomènes qui servent de base au spiritisme ; ces faits, en eux-mêmes, sont d'ailleurs parfaitement indépendants de l'interprétation absurde qu'en donnent les spirites ; mais, en tout cas, ils ont été fréquemment simulés par des mystificateurs, et tout individu qui fait de la production de ces phénomènes un métier est éminemment suspect,

1. Né à Grenoble en 1824, mort à Paris en 1889.

2. *Light*, de Londres, 28 août 1897 et 27 mai 1899.

3. Notamment dans ses lettres à A. N. Aksakoff (1874-1875), qui furent publiés par Solovioff.

4. *Light*, 19 février 1881, 11 octobre et 11 novembre 1884.

5. *Spiritual Magazine*, avril 1872.

6. *Mind and Matter*, de Philadelphie, 21 novembre 1880 ; ce journal a fait connaître, avec preuves à l'appui, les « trucs » employés par M^{me} Blavatsky. – Communication faite au Congrès de Chicago, en 1893, par M. William Emmett Coleman, qui s'appliqua également à dresser un inventaire minutieux des « emprunts » faits par M^{me} Blavatsky pour son *Isis Dévoilée*.

parce que, alors même qu'il aurait quelques qualités médiumniques réelles, son intérêt l'incite à frauder lorsque, pour une raison ou pour une autre, il se trouve dans l'impossibilité de présenter de vrais phénomènes. Tel a été certainement le cas de bien des médiums connus et réputés, comme la fameuse Eusapia Paladino par exemple ; tel a été probablement aussi, au début surtout, celui de M^{me} Blavatsky. Celle-ci, lorsqu'elle se vit démasquée, quitta précipitamment le Caire et revint à Paris, où elle essaya de vivre avec son frère ; mais, ne pouvant s'entendre avec lui, elle partit bientôt pour l'Amérique, où elle devait, deux ans plus tard, fonder sa Société Théosophique.

Les origines de la société théosophique

En 1873, lorsqu'elle partit pour l'Amérique (elle arriva à New-York le 7 juillet de cette année), M^{me} Blavatsky se prétendait « contrôlée » (les spirites français diraient « guidée ») par un « esprit » du nom de John King ; ce fait est curieux à noter, parce que ce même nom se trouve invariablement mêlé à toutes les manifestations d'un certain nombre de faux médiums qui furent démasqués vers la même époque ¹, comme si ces faux médiums agissaient tous sous une même inspiration. Ce qui est très significatif aussi sous ce rapport, c'est que M^{me} Blavatsky, en 1875, écrivait ceci : « J'ai été envoyée de Paris en Amérique afin de vérifier les phénomènes et leur réalité et de montrer la déception de la théorie spiritualiste » ². Envoyée par qui ? Plus tard, elle dira : par les « Mahâtâmâs » ; mais alors il n'en est pas encore question, et d'ailleurs c'est à Paris qu'elle a reçu sa mission, et non dans l'Inde ou au Thibet.

D'autre part, il paraît que, lorsque M^{me} Blavatsky arriva en Amérique, elle demandait à toutes les personnes avec qui elle entrait en relations si elles connaissaient quelqu'un du nom d'Olcott ³; et elle finit en effet par rencontrer cet Olcott, le 14 Octobre 1874, à la ferme de Chittenden (Vermont), chez les époux Eddy, où se produisaient alors des « matérialisations d'esprits » et autres phénomènes du même genre. Henry Steele Olcott était né à Orange (New-Jersey) en 1832 ; fils d'honorables cultivateurs, il avait été d'abord ingénieur agronome, puis, pendant la guerre de Sécession, il avait servi dans la police militaire, et c'est là qu'il avait gagné le titre de colonel, assez facile à obtenir aux États-Unis. La guerre terminée, il se mit à faire du journalisme, tout en partageant ses loisirs entre les Loges maçonniques et les sociétés de spiritisme ; collaborant à plusieurs journaux, notamment au New-York Sun et au New-York Graphic, il y écrivit divers articles sur les phénomènes de Chittenden, et c'est vraisemblablement par la lecture de ces articles que M^{me} Blavatsky sut où elle pourrait enfin trouver son futur associé.

Mais qui avait pu donner à M^{me} Blavatsky l'idée de se mettre en rapport avec Olcott, qui n'occupait pas dans le monde « spiritualiste » une situation particulièrement en vue ? Ce qui peut donner la clef de ce mystère, en écartant l'hypothèse d'une communication des « Mahâtâmâs » qui ne peut être soutenue sérieusement, et qui n'est ici qu'une explication inventée après coup, c'est qu'Olcott connaissait déjà John King, s'il faut en croire ce qu'il écrivait en 1876, à propos de ce prétendu « esprit », à William Stainton Moses, un spirite anglais bien connu sous le pseudonyme de M. A. Oxon : « Il a été souvent à Londres ; en fait, je l'y ai rencontré moi-même en 1870. » Dans la correspondance où nous relevons cette phrase, et que Stainton Moses lui-même a publiée plus tard dans son journal ⁴, il y a bien des affirmations qu'il est difficile de prendre au sérieux, et on se demande souvent si Olcott cherche à tromper les autres ou s'il joue lui-même un rôle de dupe. Nous ne pensons pas, pour notre part, qu'il ait toujours été aussi naïf qu'il a bien voulu le paraître, et que l'ont cru les enquêteurs de la Société des recherches psychiques de Londres en 1884, ni qu'il ait été aussi complètement suggestionné par M^{me} Blavatsky que certains autres, comme Judge et Sinnett par exemple. D'ailleurs, lui-même déclare qu'il n'est « ni un novice enthousiaste ni un jobard crédule », et il définit son rôle comme consistant à « braire pour attirer l'attention des gens » ; sa bonne foi est donc bien sujette à caution. Quoi qu'il en soit, la vérité arrive parfois à se faire jour à travers toutes les fantasmagories dont elle est enveloppée ; ainsi, dans une lettre datée de 1875, on lit ceci : « Essayez d'obtenir un entretien privé avec John King ; c'est un Initié, et ses frivolités de langage et d'action dissimulent une affaire sérieuse. » Cela est encore bien vague, mais, dans une autre lettre, celle-là même où Olcott fait allusion à ses relations personnelles avec John King, tout en parlant de celui-ci d'une façon qui, dans l'ensemble, donne à penser qu'il ne s'agit que d'une « matérialisation », il dit cependant que ce

1. Les frères Davenport (1864) ; les époux Holmes (Philadelphie, début de 1875) ; Fireman (Paris, juin 1875) ; Herne (Londres) ; C. E. Williams (La Haye, 1878), etc. – Rappelons aussi la Katia King de Miss Florence Cook, le fameux médium de William Crookes (1873-1875) ; cette similitude de nom n'est-elle due qu'au hasard ? Signalons à ce propos que Crookes adhéra à la Société Théosophique en 1883.

2. Lettre à Stainton Moses : *Light*, 9 juillet 1892, p. 331. – Dans sa lettre à Solovioff de février 1886, M^{me} Blavatsky répète encore : « J'ai été envoyée en Amérique pour essayer mes capacités psychiques » ; on a vu que, d'ailleurs, elle les avait déjà « essayées » au Caire.

3. Voir le récit déjà cité de la comtesse Wachtmeister.

4. *Light*, 9 et 23 juillet 1892.

même John King est membre d'une Loge maçonnique (le verbe est au présent), comme l'était Olcott lui-même, ainsi que son correspondant, le Rév. Stainton Moses, et aussi, comme nous l'avons déjà dit, Victor Michal, le premier magnétiseur de M^{me} Blavatsky.

Nous aurons à signaler par la suite bien d'autres relations entre la Société Théosophique et diverses branches de la Maçonnerie ; mais ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'il semble que le nom de John King pourrait bien dissimuler tout simplement un homme vivant dont la véritable identité devait demeurer inconnue ; était-ce lui qui avait missionné M^{me} Blavatsky et qui avait préparé l'association de celle-ci avec Olcott ? C'est au moins fort vraisemblable, et, dans ce cas, il faudrait admettre que cette individualité mystérieuse agissait pour le compte de quelque groupement non moins mystérieux ; c'est ce que la suite confirmera encore en nous montrant d'autres cas similaires. Nous ne prétendons pas, cependant, résoudre la question de savoir qui était John King ; nous constaterons simplement que, dans un passage de ses *Old Diary Leaves* où il raconte un « phénomène » produit par M^{me} Blavatsky en avril 1875 (il s'agit d'un dessin soi-disant tracé par voie occulte sur une page d'un carnet, et dans lequel figurait un bijou de Rose-Croix maçonnique), Olcott accole le nom de John King à celui d'un certain Henry de Morgan (ces deux noms auraient été inscrits en tête du dessin en question). Peut-être y a-t-il là une indication, mais nous ne voudrions pas être trop affirmatif là-dessus ; il y eut bien un professeur de Morgan, qui fut président de la Société Mathématique de Londres et s'occupa de psychisme, mais nous ne pensons pas que ce soit de lui qu'il s'agit ici. D'un autre côté, dans une lettre adressée à Solovioff en février 1886, M^{me} Blavatsky parle d'un certain M... qui l'aurait « trahie et ruinée en disant des mensonges au médium Home qui l'a discréditée pendant dix ans déjà » ; on peut supposer que cette initiale désigne le même personnage, et il faudrait alors en conclure que, pour une raison quelconque, cet Henry de Morgan, si toutefois c'est là son véritable nom, aurait abandonné son ancien agent vers 1875 ou 1876, c'est-à-dire vers le moment où le nouveau « club à miracles » qui avait été établi à Philadelphie subit un échec comparable à celui qui s'était déjà produit au Caire, et dû exactement à la même cause, c'est-à-dire à la découverte des multiples fraudes de M^{me} Blavatsky ¹.

À cette époque, en effet, il cessa d'être question de John King, en même temps que l'on pouvait remarquer un notable changement d'orientation chez M^{me} Blavatsky, et cette coïncidence fournit la confirmation de ce que nous venons de dire. La cause déterminante de ce changement fut la rencontre d'un certain George H. Felt, qui fut présenté à M^{me} Blavatsky par un journaliste nommé Stevens ; ce Felt, qui se disait professeur de mathématiques et égyptologue ², était membre d'une société secrète désignée habituellement par les initiales « H. B. of L. » (*Hermetic Brotherhood of Luxor*) ³. Or cette société, bien qu'ayant joué un rôle important dans la production des premiers phénomènes du « spiritualisme » en Amérique, est formellement opposée aux théories spirites, car elle enseigne que ces phénomènes sont dus, non pas aux esprits des morts, mais à certaines formes dirigées par des hommes vivants. C'est exactement le 7 septembre 1875 que John King fut remplacé, comme « contrôle » de M^{me} Blavatsky, par un autre « esprit » qui se faisait appeler du nom égyptien de Sérapis, et qui devait bientôt être réduit à n'être plus qu'un « élémental » ; au moment même

1. Certains ont prétendu que, pendant son séjour à Philadelphie, M^{me} Blavatsky s'était remariée avec un de ses compatriotes, médium aussi, et beaucoup plus jeune qu'elle ; mais elle n'aurait pas tardé à se séparer de lui, et, revenue à New-York, elle aurait engagé une action en divorce qui n'aurait eu sa solution qu'au bout de trois ans. Nous n'avons pu avoir aucune confirmation de ces faits, et même d'autres informations nous les font paraître peu vraisemblables ; du reste, la vie de M^{me} Blavatsky a été assez aventureuse pour qu'il soit superflu d'y intercaler des épisodes plus ou moins romanesques basés sur de simples racontars. – Les mêmes observations s'appliquent à ce qu'on trouve sur M^{me} Blavatsky dans les Mémoires récemment publiés du comte Witte (pp. 2-7 de l'édition française) ; celui-ci, bien que cousin de M^{me} Blavatsky par les Dolgorouki, semble n'avoir guère connu de sa jeunesse que les bruits plus ou moins vagues qui coururent en Russie, et cela n'a rien d'étonnant, puisque M^{me} Blavatsky n'eut pendant cette période aucun rapport avec sa famille. Certains détails de ce récit sont manifestement inexacts ; d'autres, comme ceux qui concernent les relations de M^{me} Blavatsky avec un chanteur nommé Mitrovitch, peuvent être vrais, mais ils se rapportent uniquement à sa vie privée, qui ne nous intéresse pas spécialement. Un résumé en a été donné par M. Lacour-Gayet dans le *Figaro* du 16 septembre 1921, sous ce titre : *La vie errante de M^{me} Blavatsky*.

2. *Old Diary Leaves*, par Olcott : *Theosophist*, novembre et décembre 1892.

3. Cette société ne doit pas être confondue avec une autre qui porte le nom similaire de *Hermetic Brotherhood of Light*, et qui ne fut fondée qu'en 1895. Il y a même une troisième *Hermetic Brotherhood*, sans autre désignation, qui fut organisée à Chicago vers 1885.

où ce changement se produisait, le médium Dunglas Home, dans un livre intitulé *Incidents in my Life*, attaquait publiquement M^{me} Blavatsky, et bientôt celle-ci, qui jusqu'alors semblait ne s'être occupée que de spiritisme, allait déclarer avec une évidente mauvaise foi, qu'elle « n'avait jamais été et ne serait jamais un médium professionnel », et qu'elle avait « consacré sa vie entière à l'étude de l'ancienne kabbale, de l'occultisme, des sciences occultes »¹. C'est que Felt venait de la faire affilier, ainsi qu'Olcott, à la H. B. of L. : « J'appartiens à une Société mystique », disait-elle en effet un peu plus tôt, « mais il ne s'ensuit pas que je sois devenue un Apollonius de Tyane en jupons »²; et, après cette déclaration qui contredit expressément l'histoire de son « initiation » antérieure, elle ajoutait cependant encore : « John King et moi sommes liés depuis des temps anciens, longtemps avant qu'il ait commencé à se matérialiser à Londres. » Sans doute est-ce cet « esprit » qui, alors, était censé l'avoir protégée dès son enfance, rôle qui devait être dévolu ensuite au « Mahâtma » Morya, tandis qu'elle en vint à parler de John King avec le plus profond mépris : « Ce qui se ressemble s'assemble ; je connais personnellement des hommes et des femmes d'une grande pureté, d'une grande spiritualité, qui ont passé plusieurs années de leur vie sous la direction et même sous la protection d'« esprits » élevés, désincarnés ou planétaires ; mais de telles « intelligences » ne sont pas du type des John King et des Ernest qui apparaissent durant les séances »³. Nous retrouverons Ernest plus tard, quand nous parlerons de M. Leadbeater, à qui il est arrivé, disons-le en passant, d'attribuer à des « fées » ou à des « esprits de la nature » la protection occulte dont aurait été entourée la jeunesse de M^{me} Blavatsky ; vraiment, les théosophistes devraient bien s'entendre entre eux pour faire concorder leurs affirmations ! Mais que faut-il penser, d'après son propre aveu, de la « pureté » et de la « spiritualité » de M^{me} Blavatsky à l'époque où elle était « contrôlée » par John King ?

Nous devons dire maintenant, pour n'avoir pas à y revenir, que M^{me} Blavatsky et Olcott ne restèrent pas bien longtemps attachés à la H. B. of L., et qu'ils furent expulsés de cette organisation quelque temps avant leur départ d'Amérique⁴. Cette remarque est importante, car les faits précédents ont parfois donné lieu à de singulières méprises ; c'est ainsi que le Dr J. Ferrand, dans une étude publiée il y a quelques années⁵, a écrit ceci, à propos de la hiérarchie qui existe parmi les membres de la Société Théosophique : « Au-dessus des dirigeants qui constituent l'École théosophique orientale (autre dénomination de la « section ésotérique »), il y a encore une société secrète, recrutée dans ces dirigeants, dont les membres sont inconnus, mais signent leurs manifestes des initiales H. B. of L. » Connaissant fort bien tout ce qui se rapporte à la H. B. of L. (dont les membres, d'ailleurs, ne signent point leurs écrits de ces initiales, mais seulement d'un « swastika »), nous pouvons affirmer que, depuis ce que nous venons de rapporter, elle n'a jamais eu aucune relation officielle ou officieuse avec la Société Théosophique : bien plus, elle s'est constamment trouvée en opposition avec celle-ci, aussi bien qu'avec les sociétés rosicruciennes anglaises dont il sera question un peu plus loin, quoique certaines individualités aient pu faire partie simultanément de ces différentes organisations, ce qui peut sembler bizarre dans de pareilles conditions, mais n'est pourtant pas un fait exceptionnel dans l'histoire des sociétés secrètes⁶. Nous possédons d'ailleurs des documents qui fournissent la preuve absolue de ce que nous avançons, notamment une lettre d'un des dignitaires de la H. B. of L., datée de juillet 1887, dans laquelle le « Bouddhisme ésotérique », c'est-à-dire la doctrine théosophiste,

1. Lettre du 25 juin 1876.

2. Lettre du 12 avril 1875. – Cf. *Old Diary Leaves*, par Olcott, pp.75-76.

3. *La Clef de la Théosophie*, p. 270.

4. Un ouvrage intitulé *The Transcendental Worm*, par C. G. Harrison, qui parut en Angleterre en 1894, semble contenir des allusions à ce fait et à l'antagonisme qui exista depuis lors entre la H. B. of L. et la Société Théosophique ; mais les informations qu'il contient relativement aux origines occultes de cette dernière ont un caractère trop fantastique et sont trop dépourvues de preuves pour qu'il nous soit possible d'en faire état.

5. *La doctrine de la Théosophie*, son passé, son présent, son avenir : Revue de Philosophie, août 1913, pp. 14-52. – Le passage que nous citons ici se trouve à la p. 28.

6. Le plus extraordinaire est peut-être que le *Theosophist* publia, en 1885, une annonce de l'*Occult Magazine*, de Glasgow, dans laquelle il était fait appel aux personnes qui désiraient « être admises comme membres d'une Fraternité Occulte, qui ne se vante pas de son savoir, mais qui instruit librement et sans réserve tous ceux qu'elle trouve dignes de recevoir ses enseignements ». Cette Fraternité, qui n'était pas nommée, n'était autre que la H. B. of L., et les termes employés étaient une allusion indirecte, mais fort claire, aux procédés tout contraires dont usait la Société Théosophique, et qui furent précisément critiqués à plusieurs reprises dans l'*Occult Magazine* (juillet et août 1885, janvier 1886).

est qualifié de « tentative faite pour pervertir l'esprit occidental », et où il est dit encore, entre autres choses, que « les véritables et réels Adeptes n'enseignent pas ces doctrines de « karma » et de « réincarnation » mises en avant par les auteurs du Bouddhisme Ésotérique et autres ouvrages théosophiques », et que, « ni dans les susdits ouvrages ni dans les pages du Theosophist, on ne trouve une vue juste et de sens ésotérique sur ces importantes questions ». Peut-être la division de la H. B. of L. en « cercle extérieur » et « cercle intérieur » a-t-elle suggéré à M^{me} Blavatsky l'idée de constituer dans sa Société une « section exotérique » et une « section ésotérique » ; mais les enseignements des deux organisations sont en contradiction sur bien des points essentiels ; en particulier, la doctrine de la H. B. of L. est nettement « antiréincarnationniste », et nous aurons à y revenir à propos d'un passage d'Isis Dévoilée qui semble bien en être inspiré, cet ouvrage ayant été précisément écrit par M^{me} Blavatsky pendant la période dont nous nous occupons actuellement.

Reprenons maintenant la suite des événements : le 20 octobre 1875, soit un peu moins de deux mois après l'entrée en scène de Sérapis, fut fondée à New-York une société dite « d'investigations spiritualistes » ; Olcott en était président, Felt et le Dr Seth Pancoast vice-présidents, et M^{me} Blavatsky s'était contentée modestement des fonctions de secrétaire. Parmi les autres membres, nous citerons William Q. Judge, qui devait jouer par la suite un rôle considérable dans la Société Théosophique, et Charles Sotheran, un des hauts dignitaires de la Maçonnerie américaine. Disons à ce propos que le général Albert Pike, Grand-Maître du Rite Ecossais pour la juridiction méridionale des États-Unis (dont le siège était alors à Charleston), fréquenta aussi M^{me} Blavatsky vers cette époque ; mais ces relations semblent bien n'avoir eu aucune suite ; Il faut croire que Pike fut, en cette circonstance, plus clairvoyant que beaucoup d'autres, et qu'il reconnut vite à qui il avait affaire. Nous ajouterons, puisque l'occasion s'en présente, que la réputation d'Albert Pike comme écrivain maçonnique a été très surfaite : dans une bonne partie de son principal ouvrage, *Morals and Dogma of Freemasonry*, il n'a fait que démarquer, pour ne pas dire plagier, le Dogme et Rituel de la Haute Magie de l'occultiste français Eliphas Lévi. Dès le 17 novembre 1875, la société dont nous venons de parler, qui n'avait guère encore que deux semaines d'existence, fut changée en « Société Théosophique », sur la proposition de son trésorier, Henry J. Newton, un riche spirite qui ignorait certainement tout de la théosophie, mais à qui ce titre plaisait sans qu'il sût trop pourquoi. Ainsi, l'origine de cette dénomination est purement accidentelle, puisqu'elle ne fut adoptée que pour faire plaisir à un adhérent qu'on avait tout intérêt à ménager à cause de sa grande fortune ; du reste, les exemples abondent de gens riches qui, à un moment ou à un autre, furent séduits par les chefs de la Société Théosophique, et dont ceux-ci, en leur promettant toutes sortes de merveilles, tirèrent des subsides pour eux-mêmes et pour leur organisation. C'est donc pour cette unique raison que l'on passa outre à l'opposition de Felt, qui aurait préféré le titre de « Société Égyptologique » ; après avoir fait cependant une conférence sur la « kabbale égyptienne », Felt, qui en avait promis trois autres, disparut brusquement, laissant divers papiers entre les mains de M^{me} Blavatsky ; sans doute sa mission était-elle accomplie. Pour ce qui est de Newton, il ne tarda pas à se retirer de la Société, après s'être aperçu, de même que le juge R. B. Westbrook, des fraudes que M^{me} Blavatsky commettait avec l'aide d'une certaine dame Phillips et de sa servante ¹.

La déclaration de principes de la première Société Théosophique débutait ainsi : « Le titre de la Société Théosophique explique les objets et les désirs des fondateurs : ils cherchent à obtenir la connaissance de la nature et des attributs de la puissance suprême et des esprits les plus élevés, au moyen des procédés physiques (sic). En d'autres termes, ils espèrent qu'en allant plus profondément que ne l'a fait la science moderne dans les philosophies des anciens temps, ils pourront être rendus capables d'acquérir, pour eux-mêmes et pour les autres investigateurs, la preuve de l'existence d'un univers invisible, de la nature de ses habitants s'il y en a, des lois qui les gouvernent et de leurs relations avec le genre humain. » Cela prouve que les fondateurs ne connaissaient guère, en fait de théosophie, que la définition fantaisiste qu'en donne le Dictionnaire américain de Webster, et qui est ainsi conçue : « Rapport supposé avec Dieu et les esprits supérieurs, et acquisition conséquente d'une science supra-humaine par des procédés physiques, les opérations théurgiques des anciens platoniciens, ou les procédés chimiques des philosophes du feu allemands. » De la déclaration de principes, nous extrairons encore les passages suivants : « Quelles que soient les opinions privées de ses membres, la Société n'a aucun dogme à faire prévaloir, aucun culte à propager... Ses

1. Communication déjà mentionnée de M. William Emmett Coleman au Congrès de Chicago, 1893.

fondateurs, débutant avec l'espoir plutôt qu'avec la conviction d'atteindre l'objet de leurs désirs, sont animés seulement de l'intention sincère d'apprendre la vérité, d'où qu'elle puisse venir, et ils estiment qu'aucun obstacle, si sérieux soit-il, aucune peine, si grande soit-elle, ne saurait les excuser d'abandonner leur dessein. » C'est là, assurément, le langage de gens qui cherchent, et non celui de gens qui savent ; comment donc tout cela pourrait-il se concilier avec les prétentions extraordinaires émises ultérieurement par M^{me} Blavatsky ? On voit de mieux en mieux que l'initiation que celle-ci aurait reçue au Thibet est une pure fable, et que malgré ce qu'affirme la comtesse Wachtmeister, elle n'avait point étudié en Égypte les mystères du *Livre des Morts*, dont Felt fut probablement le premier à lui faire connaître l'existence.

Cependant, au bout de peu de temps, un nouveau changement se produisit : Sérapis, qui avait remplacé John King, fut remplacé à son tour par un « Kashmiri brother » ; que s'était-il donc encore passé ? Olcott et M^{me} Blavatsky avaient conclu, par l'entremise d'un certain Hurrychund Chintamon, (à l'égard duquel cette dernière, pour des motifs que nous ignorons, manifestait plus tard une véritable terreur), « une alliance offensive et défensive » ¹ avec l'Arya Samâj, association fondée dans l'Inde, en 1870, par le Swâmî Dayânanda Saraswatî, et leur Société Théosophique devait désormais être regardée comme constituant une section de cette association. C'est à ce propos que M^{me} Blavatsky, déguisant la vérité comme cela lui arrivait si souvent, écrivait au moment de l'apparition de son *Isis Dévoilée* : « J'ai reçu le grade d'*Arch Auditor* de la principale Loge maçonnique de l'Inde ; c'est la plus ancienne des Loges maçonniques, et l'on dit qu'elle existait avant Jésus-Christ » ². Or l'*Arya Samâj* était d'origine toute récente et n'avait rien de maçonnique, et d'ailleurs, à vrai dire, il n'y a jamais eu de Maçonnerie dans l'Inde que celle qui y a été introduite par les Anglais. La société dont il s'agit se donnait pour but « de ramener la religion et le culte à la simplicité védique primitive » ; comme plusieurs autres organisations qui se formèrent dans le même pays au cours du XIX^e siècle, notamment le Brahma Samâj et ses diverses ramifications, et qui toutes échouèrent malgré l'appui que les Anglais leur fournirent en raison de leurs tendances antitraditionnelles, elle procédait d'un esprit « réformateur » tout à fait comparable à celui du Protestantisme dans le monde occidental ; Dayânanda Saraswatî n'a-t-il pas été appelé « le Luther de l'Inde » ³ ? On ne peut, certes, regarder un tel homme comme une autorité en fait de tradition hindoue ; certains ont été jusqu'à dire que « ses pensées philosophiques n'allaient pas même aussi loin que celles d'Herbert Spencer » ⁴, ce que nous croyons un peu exagéré.

Mais quelles raisons pouvait avoir Dayânanda Saraswatî de s'attacher M^{me} Blavatsky et sa Société ? Dans la déclaration de principes du 17 novembre 1875, après avoir dit que « le Brahma Samâj a commencé sérieusement le travail colossal de purifier les religions hindoues des écumes que des siècles d'intrigues de prêtres leur ont infusées », on ajoutait ceci : « Les fondateurs, voyant que toute tentative d'acquiescer la science désirée est déjouée dans les autres contrées, se tournent vers l'Orient, d'où sont dérivés tous les systèmes de religion et de philosophie. » Si le Brahma Samâj, déjà bien divisé alors, ne répondit pas à ces avances, c'est l'Arya Samâj qui le fit, et ces deux organisations, comme nous venons de le dire, procédaient des mêmes tendances et se proposaient un but à peu près identique. En outre, M^{me} Blavatsky elle-même a donné une autre raison de cette entente : c'est que « tous les Brâhmanes, orthodoxes ou autres, sont terriblement contre les esprits, les médiums, les évocations nécromanciennes, ou les relations avec les morts de n'importe quelle manière ou sous n'importe quelle forme » ⁵. Cette affirmation est d'ailleurs parfaitement exacte, et nous croyons sans peine qu'aucune alliance de ce genre n'eût été possible sans l'attitude antispiritiste que M^{me} Blavatsky affichait depuis quelque temps, plus précisément depuis son affiliation à la H. B. of L. ; mais, tandis que les Brâhmanes orthodoxes n'auraient vu dans cet accord sur un point purement négatif qu'une garantie extrêmement insuffisante, il n'en fut pas de même pour les « autres », ou tout au moins pour l'un d'entre eux, ce Dayânanda Saraswatî qu'Olcott appelait alors « un des plus nobles Frères vivants » ⁶, et dont les correspondances, transmises en réalité par une voie toute naturelle, allaient

1. Lettre de M^{me} Blavatsky à sa sœur, 15 octobre 1877.

2. Lettre du 2 octobre 1877.

3. Article de M. Lalchand Gupta dans l'*Indian Review*, de Madras, 1913.

4. *The Vedic Philosophy*, par Har Nârâyana, Introduction, p. XLI.

5. Lettre déjà citée du 15 octobre 1877.

6. Lettre à Stainton Moses, 1876.

bientôt se transformer en « messages astraux » émanés des « Mahâtmâs » thibétains. Pourtant, ce même Dayânanda Saraswatî devait, en 1882, rompre son alliance avec la Société Théosophique, en dénonçant M^{me} Blavatsky, qu'il avait eu l'occasion de voir de près dans l'intervalle, comme une « farceuse » (trickster), et en déclarant « qu'elle ne connaissait rien de la science occulte des anciens Yogîs et que ses soi-disant phénomènes n'étaient dus qu'au mesmérisme, à des préparations habiles et à une adroite prestidigitation », ce qui était en effet la stricte vérité ¹.

Au point où nous en sommes arrivé, une constatation s'impose : c'est que les noms des soi-disant « guides spirituels » de M^{me} Blavatsky, John King d'abord, Sérapis ensuite, et enfin le « Kashmiri brother », ne faisaient en somme que traduire les différentes influences qui se sont successivement exercées sur elle ; c'est là ce qu'il y a de très réel sous toute la fantasmagorie dont elle s'entourait, et l'on a trop peu remarqué jusqu'ici, en général, ces rapports qui ont existé entre la Société Théosophique, à ses origines aussi bien que par la suite, et certaines autres organisations à caractère plus ou moins secret ; tout ce côté trop négligé de son histoire est pourtant des plus instructifs. De tout ce que nous avons exposé, on peut légitimement conclure que M^{me} Blavatsky fut surtout, dans bien des circonstances, un « sujet » ou un instrument entre les mains d'individus ou de groupements occultes s'abritant derrière sa personnalité, de même que d'autres furent à leur tour des instruments entre ses propres mains ; c'est là ce qui explique ses impostures, sans toutefois les excuser, et ceux qui croient qu'elle a tout inventé, qu'elle a tout fait par elle-même et de sa propre initiative, se trompent presque autant que ceux qui, au contraire, ajoutent foi à ses affirmations concernant ses relations avec les prétendus « Mahâtmâs ». Mais il y a encore autre chose, qui permettra peut-être d'apporter quelques précisions nouvelles au sujet de ces influences auxquelles nous venons de faire allusion : nous voulons parler de l'action de certaines organisations rosicruciennes ou soi-disant telles, qui d'ailleurs, contrairement à celles dont il a été question jusqu'ici, ont toujours continué à entretenir d'excellentes relations avec la Société Théosophique.

1. Dayânanda Sarawatî mourut le 30 octobre 1883.

La société théosophique et le rosicrucianisme

En 1876, Olcott écrit à Stainton Moses qu'il est « régulièrement inscrit comme novice dans la Fraternité », qu'il a été « longtemps en relations personnelles par correspondance » avec les chefs de celle-ci, et qu'ils lui ont « écrit certaines choses que M^{me} Blavatsky ne soupçonne même pas qu'il sait ». De quelle « Fraternité » s'agit-il ? Ce n'est sûrement pas la H. B. of L., et ce ne doit pas être non plus l'Arya Samâj, avec lequel, d'ailleurs, l'alliance définitive ne devrait être conclue que l'année suivante ; quant à la fameuse « Grande Loge Blanche » ou « Fraternité du Thibet », il n'en était pas encore question, mais les termes employés étaient assez vagues pour autoriser toutes les confusions ultérieures, volontaires ou involontaires. Dans une autre lettre adressée un peu plus tard au même correspondant, et de laquelle il semble résulter que celui-ci avait accepté d'entrer dans la société à laquelle Olcott appartenait, on lit ceci : « Je désire que vous demandiez à Imperator, en lui présentant mes compliments, s'il ne pourrait pas faire quelque chose, à la manière psychologique (sic), pour empêcher M^{me} Blavatsky d'aller dans l'Inde. Je suis très inquiet sur ce point ; je ne puis rien faire moi-même... Les calomnies qui ont circulé en Europe et ici l'ont abattue si profondément... que j'ai peur que nous ne la perdions. Ceci peut être une petite chose pour les spiritualistes, mais c'en est une grande pour nous trois... Demandez à Imperator ce que je suggère... Il semble être un esprit sage, et peut-être en est-il un puissant. Demandez-lui s'il peut et s'il veut nous aider... Il y a ici une M^{me} Thompson, une veuve riche de sept millions (de dollars), qui cultive le terrain sur lequel marche M^{me} Blavatsky. Cette dame lui offre argent et tout ce qui s'ensuit pour aller dans l'Inde et lui fournir ainsi une occasion d'étudier et de voir par elle-même... N'oubliez pas Imperator. » M^{me} Blavatsky n'était donc jamais allée dans l'Inde avant son séjour en Amérique, nous en avons cette fois l'assurance formelle ; mais elle désirait y aller, parce qu'elle éprouvait le besoin « d'étudier et de voir par elle-même », ce qui prouve qu'elle n'était pas très « initiée » et qu'elle n'était pas encore arrivée à posséder un ensemble de convictions bien fixes et bien établies. Seulement, il y avait alors une influence dont Olcott et Stainton Moses se faisaient les agents, et qui était opposée à ce départ de M^{me} Blavatsky pour l'Inde ; ce n'était donc pas l'influence de l'Arya Samâj, ni d'aucune autre organisation orientale. Maintenant, pourquoi Olcott dit-il : « pour nous trois » ? Lui et son correspondant, cela ne fait que deux ; le troisième semble bien n'être autre que cet Imperator dont il réclame l'appui avec tant d'insistance ; mais qui était cet être mystérieux ? C'était, paraît-il, un « esprit » qui se manifestait dans le cercle dirigé par Stainton Moïses et son ami le Dr Speer ; mais ce qui est étrange, et ce qui peut donner la clef de bien des choses, c'est que cet « esprit » se soit attribué le nom ou plutôt le titre d'Imperator, qui est celui du chef d'une société secrète anglaise, l'Order of the Golden Dawn in the Outer (littéralement « Ordre de l'Aube d'Or à l'Extérieur »).

L'Ordre que nous venons de nommer se présente comme une « société d'occultistes étudiant la plus haute magie pratique », et qui « marche en quelque sorte parallèlement au vrai Rosicrucianisme » ; les femmes y sont admises au même titre que les hommes, et la qualité de membre demeure cachée. Il y a trois officiers principaux : l'Imperator, le Præmonstrator et le Cancellarius. Ce même Ordre est étroitement rattaché à la Societas Rosicruciana in Anglia, fondée en 1867 par Robert Wentworth Little ; celle-ci comprend neuf grades, répartis en trois ordres ; ses chefs, qui sont au nombre de trois comme ceux de la Golden Dawn, portent le titre de Mages ¹. La Societas Rosicruciana n'admet que des Maçons possédant le grade de Maître parmi ses membres, dont le nombre est limité à cent quarante-quatre, non compris les membres honoraires ; elle possède quatre « Collèges », qui sont établis à Londres, York, Bristol et Manchester. Une organisation similaire existe en Ecosse depuis 1877, et une autre branche fut constituée en Amérique en 1880 ; ce sont deux filiales de la société anglaise, dont elles sont cependant administrativement indépendantes.

Dans une lettre adressée au directeur de la revue théosophique Lucifer, en juillet 1889, par le comte Mac-Gregor Mathers, qui était alors secrétaire du Collège Métropolitain de la Societas Rosicruciana et membre du Haut Conseil d'Angleterre, il est dit entre autres choses : « Cette Société étudie la tradition occidentale... Des connaissances de pratique sont le privilège des plus hauts initiés, qui les tiennent secrètes ; tous les Frères tiennent secret leur grade. La Société Théosophique est en relations d'amitié avec eux... Les étudiants hermétiques de la G. D. (Golden Dawn) Rosicrucienne

1. En 1901, ces chefs étaient : W. Wynn Westcott, Supreme Magus ; J. Lewis Thomas, Senior Substitute Magus ; S. L. Mac-Gregor Mathers, *Junior Substitute Magus* (Cosmopolitan Masonic Calendar, p. 59).

en sont, pour ainsi dire, les représentants à l'extérieur. » La publication de cette sorte de manifeste avait pour but principal de désavouer un certain « Ordre de la Rosée et de la Lumière » (*Ordo Roris et Lucis*), autre société anglaise soi-disant rosicrucienne, dont il avait été question précédemment dans la même revue ¹; cette dernière société se trouvait en concurrence directe avec la *Golden Dawn* et la *Societas Rosicruciana*, et ses membres, qui étaient spirites pour la plupart, étaient accusés de faire de la « magie noire », suivant une habitude qui est d'ailleurs fort répandue dans les milieux théosophistes, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir plus tard. La lettre du comte Mac-Gregor porte les devises suivantes : « *Sapiens dominabitur astris. – Deo duce, comite ferro. – Non omnis moriar. – Vincit omnia veritas* », dont la dernière, chose curieuse, est également la devise de la H. B. of L., adversaire déclarée de la Société Théosophique et de la *Societas Rosicruciana* ². Elle se termine par ces mots qui lui confèrent un caractère officiel : « *Publié par ordre du Supérieur Sapere Aude, Cancellarius in Londinense* », et que suit ce post-scriptum assez énigmatique : « *Sept adeptes qui possèdent l'élixir de longue vie, vivent actuellement et se réunissent chaque année dans une ville différente.* » L'Imperator de la G. D. était-il l'un de ces « sept adeptes » mystérieux ? C'est bien possible, et il y a même pour nous d'autres indices qui semblent le confirmer ; mais sans doute le « Supérieur Sapere Aude » n'avait-il pas autorisé de révélations plus explicites à cet égard ³.

L'auteur de la lettre que nous venons de citer, qui est mort il y a quelques années, était le frère aîné d'un autre M. Mac-Gregor, représentant en France de l'Order of the Golden Dawn in the Outer, et également membre de la Société Théosophique. On fit quelque bruit à Paris, en 1899 et en 1903, autour des tentatives de restauration du culte d'Isis par

M. et M^{me} Mac-Gregor, sous le patronage de l'écrivain occultiste Jules Bois, tentatives assez fantaisistes d'ailleurs, mais qui eurent en leur temps un certain succès de curiosité. Ajoutons que M^{me} Mac-Gregor, la « Grande-Prêtresse Anari », est la sœur de M. Bergson ; nous ne signalons d'ailleurs ce fait qu'à titre de renseignement accessoire, sans vouloir en déduire aucune conséquence, bien que, d'un autre côté, il y ait incontestablement plus d'un point de ressemblance entre les tendances du théosophisme et celles de la philosophie bergsonienne. Certains ont été plus loin : c'est ainsi que, dans un article se rattachant à une controverse sur le bergsonisme, M. Georges Pécoul écrit que « les théories de la Société Théosophique sont si étrangement semblables à celles de M. Bergson qu'on peut se demander si elles ne dérivent pas toutes deux d'une source commune, et si MM. Bergson, Olcott, Leadbeater, M^{me} Blavatsky et Annie Besant n'ont pas tous été à l'école du même Mahâtmâ, Koot Hoomi ou... quelque *Autre* » ; et il ajoute : « Je signale le problème aux chercheurs, sa solution pourrait peut-être apporter un supplément de lumière sur l'origine bien mystérieuse de certains mouvements de la pensée moderne et sur la nature des « influences » que subissent, souvent inconsciemment, l'ensemble de ceux qui sont eux-mêmes des agents d'influences intellectuelles et spirituelles » ⁴. Sur ces « influences », nous sommes assez de l'avis de M. Pécoul, et nous pensons même que leur rôle est aussi considérable que généralement insoupçonné ; du reste, les affinités du bergsonisme avec les mouvements « néo-spiritualistes » ne nous ont jamais paru douteuses ⁵, et nous ne serions même nullement étonné de voir M. Bergson, suivant l'exemple de William James, aboutir finalement au spiritisme. Nous avons un indice particulièrement frappant, sous ce rapport, dans une phrase de l'Énergie Spirituelle, le dernier livre de M. Bergson, où celui-ci, tout en reconnaissant que « l'immortalité elle-même ne peut être prouvée expérimentalement », déclare que « ce serait déjà quelque chose, ce serait même beaucoup que de pouvoir établir sur le terrain de l'expérience la

1. *Lucifer*, 15 juin 1889.

2. La H. B. of L. avait une interprétation particulière du Rosicrucianisme, dérivée principalement des théories de P. B. Randolph et de la « Fraternité d'Eulis ». – Il parut à Philadelphie, en 1882, un ouvrage intitulé *The Temple of the Rosy-Cross*, dont l'auteur, F. B. Dowd, était un membre de la H. B. of L.

3. Il a été publié en 1894, sous le nom de « Sapere Aude, Fra. R. R. et A. C. », un ouvrage intitulé *La Science de l'Alchimie spirituelle et matérielle*, qui contient un assez grand nombre d'erreurs historiques, et une traduction annotée du traité kabbalistique *Æsh Mezareph*, dans laquelle n'est même pas mentionné le commentaire qu'Eliphas Levi avait fait de ce livre en l'attribuant, assez gratuitement du reste, à Abraham le Juif, l'initiateur supposé de Nicolas Flamel.

4. Les Lettres, décembre 1920, pp. 669-670.

5. Le Vahan, organe de la section anglaise de la Société Théosophique, a reproduit, avec de grands éloges, des conférences faites par M. Bergson en Angleterre.

probabilité de la survivance pour un temps x » ; n'est-ce pas là exactement ce que prétendent faire les spirites ? Nous avons même entendu dire, il y a quelques années, que M. Bergson s'intéressait d'une façon active à des « expérimentations » de ce genre, en compagnie de plusieurs savants réputés, parmi lesquels on nous a cité le professeur d'Arsonval et M^{me} Curie ; nous voulons croire que son intention était d'étudier ces choses aussi « scientifiquement » que possible, mais combien d'autres hommes de science, tels que William Crookes et Lombroso, après avoir commencé ainsi, ont été « convertis » à la doctrine spirite ! On ne dira jamais assez combien ces choses sont dangereuses ; ce n'est certes pas la science ni la philosophie qui peuvent fournir une garantie suffisante pour permettre d'y toucher impunément. Pour revenir au Rosicrucianisme, que nous avons vu apparaître ici pour la première fois, et qui a donné lieu à cette digression, nous signalerons qu'Olcott a raconté à plusieurs reprises, dans le Theosophist et dans ses livres, que M^{me} Blavatsky portait toujours sur elle un bijou de Rose-Croix « qu'elle avait reçu d'un adepte ». Pourtant, quand il était sous l'influence de la H. B. of L., Olcott n'avait que du mépris pour les Rosicruciens modernes : « La Fraternité (des Rose-Croix), écrivait-il à Stainton Moses en 1875, en tant que branche active de l'Ordre véritable, est morte avec Cagliostro, comme la Franc-Maçonnerie (opérative) est morte avec Wren ; ce qui en reste n'est que l'écorce. » Ici, les mots « branche active de l'Ordre véritable » font allusion à un passage des enseignements de la H. B. of L. dans lequel il est dit que « le terme de Rose-Croix ne désigne pas l'Ordre tout entier, mais seulement ceux qui ont reçu les premiers enseignements dans son prodigieux système ; ce n'est qu'un nom de passe par lequel les Frères amusent et, en même temps, mystifient le monde ». Nous n'entendons pas entrer ici dans les controverses relatives à l'origine et à l'histoire des Rose-Croix vrais et faux ; il y a là de véritables énigmes qui n'ont jamais été résolues d'une façon satisfaisante, et sur lesquelles les écrivains qui se disent plus ou moins rosicruciens ne semblent pas en savoir beaucoup plus long que les autres.

En écrivant ces derniers mots, nous pensons notamment au Dr Franz Hartmann, qui joua un rôle important dans la Société Théosophique lorsque son siège eut été transporté dans l'Inde, et avec qui, d'ailleurs, M^{me} Blavatsky ne semble pas avoir été toujours dans les meilleurs termes, comme nous le verrons à propos de l'affaire de la Société des recherches psychiques. Ce personnage, né en 1838 à Donauwerth, en Bavière, se prétendait rosicrucien, mais d'une autre branche que les sociétés anglaises dont il a été question précédemment ; à l'en croire, il avait « découvert » une Fraternité de vrais Rose-Croix à Kempten, localité célèbre par ses maisons hantées, et où il mourut en 1912 ; à la vérité, nous pensons que ce n'est là qu'une légende qu'il cherchait à accréditer pour donner l'apparence d'une base sérieuse à un certain « Ordre de la Rose-Croix Ésotérique » dont il fut l'un des promoteurs. Ce Dr Hartmann a publié d'assez nombreux ouvrages ¹, qui furent appréciés d'une façon peu bienveillante par les chefs de la Societas Rosicruciana in Anglia, pourtant théosophistes comme l'auteur ; on fut particulièrement sévère pour le livre intitulé Dans le Pronaos du Temple de Sagesse, « contenant l'histoire des vrais et des faux Rosicruciens, avec une introduction aux mystères de la philosophie hermétique », et dédié à la duchesse de Pomar. En 1887, le Dr Hartmann fit paraître à Boston, centre de la branche américaine de l'Order of the G. D. in the Outer, une sorte de roman ayant pour titre Une aventure chez les Rosicruciens, qui contient la description d'un monastère théosophique imaginaire, supposé situé dans les Alpes ; et l'auteur raconte que ce monastère relève de l'Ordre des « Frères de la Croix d'Or et de la Rose-Croix », et que son chef porte le titre d'Imperator. Cela fait penser à l'ancienne « Rose-Croix d'Or » d'Allemagne, fondée en 1714 par le prêtre saxon Samuel Richter, plus connu sous le pseudonyme de Sincerus Renatus, et dont le chef portait en effet, comme plus tard celui de la Golden Dawn, ce titre d'Imperator, hérité des organisations rosicruciennes antérieures, et qui remonterait même jusqu'à l'origine du monde s'il fallait en croire certains récits légendaires, car on trouve dans le Clypeus Veritatis, qui date de 1618, une liste chronologique des Imperatores depuis Adam ! Ces exagérations et ces généalogies fabuleuses sont d'ailleurs communes à la plupart des sociétés secrètes, y compris la Maçonnerie, où nous voyons aussi le Rite de Misraïm faire remonter ses origines jusqu'à Adam. Ce qui est plus digne d'intérêt, c'est qu'un écrivain occultiste, parlant de l'organisation rosicrucienne de 1714, déclare

1. Voici les titres de quelques-uns des principaux, en dehors de ceux qui sont indiqués dans le texte : Symboles secrets des Rosicruciens, réédition d'un ouvrage ancien accompagnée de commentaires, publiée à Boston ; La Vie de Jehoshua, le Prophète de Nazareth, « étude occulte et clef de la Bible, contenant l'histoire d'un initié » ; Magie blanche et noire ; La Science Occulte dans la Médecine ; Les Principes de la Géomancie, d'après Cornélius Agrippa.

ceci : « Une tradition dit que cet Imperator existe toujours ; son action serait devenue politique »¹ ; s'agit-il encore ici du chef de la Golden Dawn ? En effet, la « Rose-Croix d'Or », à laquelle certains ont cru reconnaître déjà un caractère politique, n'existe plus depuis longtemps ; elle fut remplacée en 1780 par les « Frères Initiés de l'Asie », dont le centre fut établi à Vienne, et dont les supérieurs s'intitulaient, par allusion au début de l'Apocalypse, « Pères et Frères des sept Églises inconnues de l'Asie »² ; on ne peut s'empêcher de se demander si les « sept adeptes » du comte Mac-Gregor n'auraient pas été leurs continuateurs. Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de certain, c'est que bien des associations qui prétendent se rattacher au Rosicrucianisme font encore prêter à leurs adhérents un serment de fidélité à l'Imperator.

Le récit romanesque du Dr Hartmann eut une conséquence qui montra que le but de l'auteur n'avait pas été purement désintéressé : en septembre 1889, une société par actions fut constituée en Suisse, sous le nom de Fraternitas, pour réaliser et exploiter l'établissement théosophico-monastique qu'il avait imaginé. Le Dr Hartmann eut pour associés, dans cette affaire, le Dr Thurmann, le Dr A. Pioda et la comtesse Wachtmeister ; cette dernière, dont nous avons eu déjà l'occasion de citer le nom, était une Suédoise, intime amie de M^{me} Blavatsky. Quant à l'« Ordre de la Rose-Croix Ésotérique », l'autre création du Dr Hartmann, il paraît avoir été en relations suivies avec l'« Ordre Rénové des Illuminati Germaniæ », fondé ou réorganisé par Léopold Engel, de Dresde, et qui a joué un rôle politique extrêmement suspect ; ce dernier Ordre se recommande, comme l'indique son nom, de l'Illuminisme de Weishaupt, auquel ne le rattache cependant aucune filiation directe. Il y eut aussi des rapports certains entre cette « Rose-Croix Ésotérique » et un certain « Ordre des Templiers Orientaux », fondé en 1895 par le Dr Karl Kellner, et propagé surtout, après la mort de celui-ci, survenue en 1905, par Theodor Reuss, un théosophe que nous retrouverons plus tard ; il semble même que la « Rose-Croix Ésotérique » devint finalement le « cercle intérieur » des « Templiers Orientaux ».

Ces diverses associations ne doivent pas être confondues avec une autre organisation rosicrucienne austro-allemande, de création plus récente, dont le chef est le Dr Rudolf Steiner ; nous aurons à en reparler dans la suite. D'ailleurs, à vrai dire, le Rosicrucianisme n'a plus, à notre époque, une signification bien définie : une foule de gens qui s'intitulent « Rose-Croix » ou « Rosicruciens » n'ont aucun lien entre eux, non plus qu'avec les anciennes organisations du même nom, et il en est exactement de même de ceux qui s'intitulent « Templiers ». Sans même tenir compte des grades maçonniques qui, dans divers rites, portent le titre de Rose-Croix ou quelque autre qui en est dérivé, nous pourrions donner, si ce n'était en dehors de notre sujet, une longue liste de sociétés plus ou moins secrètes qui n'ont guère de commun que cette même dénomination, accompagnée le plus souvent d'une ou de plusieurs épithètes distinctives³. Aussi faut-il toujours bien prendre garde, lorsqu'il s'agit du Rosicrucianisme, comme d'ailleurs lorsqu'il s'agit de la Maçonnerie, de ne pas attribuer à un groupement ce qui appartient à un autre qui peut lui être tout à fait étranger.

1. Histoire des Rose-Croix, par Sédir, p. 103, note.

2. Signalons à ce propos une singulière méprise de Papus, qui, ayant trouvé un texte de Wronski où il est fait mention des « Frères Initiés de l'Asie », crut que ce titre désignait une organisation réellement orientale et qu'il s'agissait des « Mahâtâmâs », dont il faisait d'ailleurs « un grade supérieur de l'Église Brâhmanique » (Glossaire des principaux termes de la Science Occulte, article Mahâtâmâ: Traité méthodique de Science Occulte, p. 1052).

3. Nous signalerons seulement une de ces sociétés, qui s'intitule A. M. O. R.- C. (Ancien Mystic Order of the Rosy-Cross), et qui a été fondée en 1916 « dans le but de sauver la Civilisation » (sic) ; nous avons sous les yeux une circulaire qui annonce qu'une branche française est en formation, et qu'« un Envoyé spécial viendra des États-Unis en mai (1921) pour donner l'Initiation et ouvrir les travaux » (on nous a dit depuis lors que son voyage n'avait pu avoir lieu). Cette organisation a à sa tête un Imperator, mais qui, naturellement, n'est pas le même que celui de la Golden Dawn : elle n'est pas rattachée au théosophisme, mais nous savons que les théosophistes sont déjà assez nombreux parmi ses adhérents.

La question des mahatmas

Nous avons laissé M^{me} Blavatsky au moment où, en 1876, elle songeait à partir pour l'Inde ; ce départ, qui ne devait s'accomplir que le 18 novembre 1878, semble bien avoir été déterminé surtout, sinon exclusivement, par les attaques très justifiées dont elle avait été l'objet. « C'est à cause de cela, écrivait-elle elle-même en faisant allusion à la publication des *Incidents in my Life* de Douglas Home, que je vais dans l'Inde pour toujours ; et par honte et par chagrin, j'ai besoin d'aller où personne ne sache mon nom. La malignité de Home m'a ruinée pour jamais en Europe » ¹, Elle devait toujours garder rancune au médium qui, à l'instigation du mystérieux M..., avait dénoncé ses supercheries, et qu'elle appelait « le Calvin du spiritisme » : « Voyez, écrivait-elle beaucoup plus tard à propos des dangers de la médiumnité, quelle a été la vie de Douglas Home, un homme dont le cœur était rempli d'amertume, qui n'a jamais dit un mot en faveur de ceux qu'il croyait doués de pouvoirs psychiques, et qui a calomnié tous les autres médiums jusqu'à la fin » ². À un certain moment, M^{me} Blavatsky avait songé aussi, pour les mêmes raisons, « à partir pour l'Australie et à changer son nom pour toujours » ³; puis, ayant renoncé à cette idée, elle se fit naturaliser Américaine, probablement en 1878 ; enfin, elle se décida à aller dans l'Inde, comme elle en avait eu l'intention tout d'abord. Ainsi, ce n'est pas dans l'intérêt de sa Société, mais dans le sien propre, qu'elle voulut entreprendre ce voyage, malgré l'opposition d'Olcott qu'elle finit pourtant par entraîner, et qui abandonna sa famille pour la suivre. En effet, trois ans plus tôt, M^{me} Blavatsky disait d'Olcott : « Il est loin d'être riche et n'a rien à laisser que ses travaux littéraires, et il a à entretenir sa femme et tout un tas d'enfants » ⁴. Personne n'en a plus jamais entendu parler depuis lors, et Olcott lui-même ne semble pas s'être soucié le moins du monde de savoir ce qu'ils étaient devenus.

Arrivés dans l'Inde, M^{me} Blavatsky et son associé s'installèrent d'abord à Bombay, puis, en 1882, à Adyar, près de Madras, où le siège central de la Société Théosophique fut établi et se trouve encore aujourd'hui. Là, une « section ésotérique » fut fondée, et les phénomènes fantastiques se multiplièrent d'une façon prodigieuse : coups frappés à volonté, tintements de clochettes invisibles, « apports » et « matérialisations » d'objets de toutes sortes, et surtout « précipitation » de correspondances transmises par voie « astrale ». On peut en trouver beaucoup d'exemples rapportés dans le *Monde Occulte* d'A. P. Sinnett ; l'auteur, qui contribua peut-être plus que tout autre à faire connaître en Europe le théosophisme à ses débuts, semble bien avoir été réellement trompé, à cette époque du moins, par toutes les jongleries de M^{me} Blavatsky. Il n'y avait pas que des lettres « précipitées », mais aussi des dessins et même des peintures ; celles-ci étaient sans doute produites par les mêmes procédés que les tableaux soi-disant médiumniques que M^{me} Blavatsky fabriquait jadis à Philadelphie, et qu'elle vendait fort cher à ses dupes, entre autres au général Lippitt, qui avait d'ailleurs fini par être désillusionné. Du reste, tous ces phénomènes n'étaient pas entièrement nouveaux, et les « clochettes astrales » s'étaient déjà fait entendre en Amérique devant Olcott et le baron de Palmes ; chose curieuse, en Angleterre, on les avait alors entendues également chez le Dr Speer et Stainton Moses ; peut-être même est-ce là une des circonstances qui firent dire plus tard à Olcott que « Stainton Moses et M^{me} Blavatsky avaient été inspirés par la même intelligence » ⁵, sans doute l'énigmatique *Imperator* dont il a été question précédemment, ce qui n'empêche que Stainton Moses, vers la fin de sa vie, avait écrit à son ami William Oxley que « la théosophie est une hallucination » ⁶.

C'est à l'époque où nous en sommes arrivé qu'entrent en scène les « Mahâtâmâs » thibétains, à qui sera désormais attribuée la production de tous les phénomènes, et notamment, en premier lieu, le fameux Koot Hoomi Lal Singh, le nouveau « Maître » de M^{me} Blavatsky. Le nom sous lequel ce personnage est connu est, dit-on, « son nom mystique, d'origine thibétaine », car « les occultistes, à ce qu'il paraît, prennent de nouveaux noms au moment de leur initiation » ⁷; mais, si Koot Hoomi peut être un nom thibétain ou mongol, Lal Singh est certainement un nom hindou (de « kshatriya »)

1. Lettre du 6 novembre 1877.

2. La clef de la Théosophie, p. 272.

3. Lettre du 25 juin 1876.

4. Lettre du 25 mars 1875.

5. *Theosophist*, décembre 1893.

6. *Light*, 8 octobre 1892.

7. *Le Monde Occulte*, p. 121 de la traduction française.

ou sikh, ce qui n'est pas du tout la même chose. Il n'en est pas moins vrai que le changement de nom est en effet une pratique qui existe dans beaucoup de sociétés secrètes, en Occident aussi bien qu'en Orient ; ainsi, dans les statuts de la « Rose-Croix d'Or » de 1714, on lit que « chaque Frère changera ses nom et prénoms après avoir été reçu, et fera de même chaque fois qu'il changera de pays » ; ce n'est là qu'un exemple parmi beaucoup d'autres, de sorte que le fait dont il s'agit est de ceux dont M^{me} Blavatsky pouvait avoir eu connaissance sans grande difficulté. Voici ce que Sinnet dit de Koot Hoomi, en racontant les débuts de sa correspondance avec lui : « C'était un natif du Panjab, d'après ce que j'appris plus tard, que les études occultes avaient attiré dès sa plus tendre enfance. Grâce à un de ses parents qui était lui-même un occultiste, il fut envoyé en Europe pour y être élevé dans la science occidentale, et, depuis, il s'était fait initié complètement dans la science supérieure de l'Orient »¹. Par la suite, on prétendra qu'il était déjà parvenu à cette initiation complète au cours de ses incarnations antérieures ; comme les « Maîtres », contrairement à ce qui a lieu pour les hommes ordinaires, conserveraient le souvenir de toutes leurs existences (et certains disent que Koot Hoomi en eut environ huit cents), ces diverses affirmations semblent difficiles à concilier.

Les « Mahâtmâs » ou « Maîtres de Sagesse » sont les membres du degré le plus élevé de la « Grande Loge Blanche », c'est-à-dire de la hiérarchie occulte qui, d'après les théosophistes, gouverne secrètement le monde. Au début, on admettait qu'ils étaient eux-mêmes subordonnés à un chef suprême unique² ; maintenant, il paraît que les chefs sont au nombre de sept, comme les « sept adeptes » rosicruciens qui possèdent l'« élixir de longue vie » (et la plus extraordinaire longévité fait aussi partie des qualités attribuées aux « Mahâtmâs », et que ces sept chefs représentent « les sept centres de l'Homme Céleste », dont « le cerveau et le cœur sont constitués respectivement par le Manou et le Bodhisattwa qui guident chaque race humaine »³. Cette union des deux conceptions du Manou et du Bodhisattwa, qui n'appartiennent pas à la même tradition, puisque la première est brâhmanique et la seconde bouddhique, fournit un exemple bien remarquable de la façon « éclectique » dont le théosophisme constitue sa prétendue doctrine. Dans les premiers temps, les « Mahâtmâs » étaient aussi appelés parfois du simple nom de « Frères » ; on préfère aujourd'hui la dénomination d'« Adeptes », terme emprunté par les théosophistes au langage rosicrucien, dans lequel, en effet, il désigne proprement les initiés qui ont atteint les plus hauts grades de la hiérarchie. Le Dr Ferrand, dans l'article que nous avons déjà mentionné, a cru devoir faire une distinction entre les « Mahâtmâs » et les « maîtres ou adeptes », et il pense que ceux-ci ne sont que les chefs réels de la Société Théosophique⁴ ; c'est là une erreur, car ces derniers affectent au contraire de ne jamais se donner que le modeste qualificatif d'« étudiants ». Les « Mahâtmâs » et les « Adeptes » sont, pour les théosophistes, une seule et même chose, et cette identification avait été déjà suggérée par le Dr Franz Hartmann⁵ ; c'est à eux aussi qu'a été appliqué exclusivement le titre de « Maîtres », d'abord d'une façon toute faite générale⁶, et ensuite avec une restriction : pour Leadbeater, « tous les Adeptes ne sont pas des Maîtres, car tous ne prennent pas d'élèves », et l'on ne doit, en toute rigueur, appeler Maîtres que ceux qui, comme Koot Hoomi et quelques autres, « consentent, sous certaines conditions, à prendre comme élèves ceux qui se montrent dignes de cet honneur »⁷.

La question des « Mahâtmâs », qui tient une place considérable dans l'histoire de la Société Théosophique et même dans ses enseignements, peut être grandement éclaircie par tout ce que nous avons exposé précédemment. En effet, cette question est plus complexe qu'on ne le pense d'ordinaire, et il ne suffit pas de dire que ces « Mahâtmâ » n'existent jamais que dans l'imagination de M^{me} Blavatsky et de ses associés ; sans doute, le nom de Koot Hoomi, par exemple, est une invention pure et simple, mais, comme ceux des « guides spirituels » auxquels il succédait, il a fort bien pu servir de masque à une influence réelle. Seulement, il est certain que les vrais inspireurs de M^{me} Blavatsky, quels qu'ils aient été, ne répondaient point à la description qu'elle en donne et, d'un autre côté, le mot

1. Le Monde Occulte, pp. 120-121.

2. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 26 de la traduction française de M^{me} Camille Lemaître.

3. L'Occultisme dans la Nature (Entretiens d'Adyar, 2e série), par C. W. Leadbeater, p. 276 de la traduction française.

4. Revue de philosophie, août 1913, pp. 15-16.

5. In the Pronaos of the Temple of Wisdom, p. 102.

6. La Clef de la Théosophie, p. 338.

7. L'Occultisme dans la Nature, pp. 377-378.

même de « Mahâtâmâ » n'a jamais en en sanscrit la signification qu'elle lui attribue, car ce mot désigne en réalité un principe métaphysique et ne peut s'appliquer à des êtres humains ; peut-être est-ce même parce qu'on a fini par s'apercevoir de cette méprise qu'on a renoncé à peu près complètement à l'emploi de ce terme. Pour ce qui est des phénomènes soi-disant produits par l'intervention des « Maîtres », ils étaient exactement de même nature que ceux des « clubs à miracles » du Caire, de Philadelphie et de New-York ; c'est ce qui fut amplement établi, en 1884, par l'enquête du Dr Richard Hodgson, ainsi que nous le verrons plus loin. Les « messages précipités » étaient fabriqués par M^{me} Blavatsky avec la complicité d'un certain Damodar K. Mavalankar (un Brâhmane qui répudia publiquement sa caste) et de quelques autres, comme le déclara dès 1883 M. Allen O. Hume, qui, après avoir commencé à collaborer avec Sinnett à la rédaction du Bouddhisme Ésotérique, s'était retiré en constatant les multiples contradictions contenues dans la prétendue correspondance de Koot Hoomi qui devait servir de base à ce livre ; et Sinnett lui-même a avoué, d'autre part, que « plus les lecteurs connaîtront l'Inde, moins ils voudront croire que les lettres de Koot Hoomi ont été écrites par un natif de l'Inde » ¹ ! Déjà, au moment même de la rupture avec l'Arya Samâj, on avait découvert qu'une des lettres en question, reproduite dans le Monde Occulte qui parut en juin 1881 ², était tout simplement, pour une bonne partie, la copie d'un discours prononcé à Lake Pleasant, en août 1880, par le professeur Henry Kiddle, de New-York, et publié le même mois dans le journal spirite Banner of Light. Kiddle écrivit à Sinnett pour lui demander des explications ; celui-ci ne daigna même pas répondre, et, entre temps, des branches de la Société Théosophique furent fondées à Londres et à Paris. Mais le scandale n'allait pas tarder à éclater : en 1883, Kiddle, à bout de patience, se décida à rendre publique sa protestation ³, ce qui provoqua immédiatement, surtout dans la branche de Londres, de nombreuses et retentissantes démissions, notamment celles de C. C. Massey, qui en était alors président (et qui fut remplacé par Sinnett), de Stainton Moses, de F. W. Percival et de Miss Mabel Collins, l'auteur de la Lumière sur le Sentier et des Portes d'Or. Le Dr George Wyld, qui avait été le premier président de cette même branche de Londres, s'était déjà retiré en mai 1882, parce que M^{me} Blavatsky avait dit dans un article du Theosophist : « il n'y a pas de Dieu personnel ou impersonnel », à quoi il avait répondu fort logiquement : « S'il n'y a pas de Dieu, il ne peut y avoir d'enseignement théosophique. » Du reste, partout et à toutes les époques, nombre de personnes qui étaient imprudemment entrées dans la Société Théosophique s'en retirèrent de même lorsqu'elles furent suffisamment édifiées sur le compte de ses chefs ou sur la valeur de ses enseignements.

Ces faits déterminèrent, au moins momentanément, le remplacement de Koot Hoomi par un autre « Mahâtâmâ » du nom de Morya, celui-là même que M^{me} Blavatsky prétendit ensuite avoir rencontré à Londres en 1851, et avec lequel M^{me} Besant devait, elle aussi, entrer en communication quelques années plus tard. Il y avait d'ailleurs des liens très étroits et très anciens entre Morya, M^{me} Blavatsky et le colonel Olcott, s'il faut en croire M. Leadbeater, qui raconte à ce sujet une histoire qui se serait passée il y a quelques milliers d'années dans l'Atlantide, où ces trois

personnages se trouvaient déjà réunis ⁴ ! Morya, que Sinnett appelait « l'Illustre », et que M^{me} Blavatsky appelait plus familièrement « le général », n'est jamais désigné que par son initiale dans les appendices des rééditions du Monde Occulte (il n'était pas encore question de lui dans la première édition) ; voici la raison qui en est donnée : « Il est parfois difficile de savoir comment appeler les « Frères », même quand on connaît leurs vrais noms ; moins on emploie ceux-ci, mieux cela vaut, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles on peut ranger la profonde contrariété qu'éprouvent leurs vrais disciples quand de tels noms deviennent d'un usage fréquent et irrespectueux parmi les railleurs » ⁵. M^{me} Blavatsky a dit également : « Nos meilleurs théosophes préféreraient de beaucoup que les noms des Maîtres n'eussent jamais paru dans aucun de nos livres » ⁶ ; c'est pourquoi l'usage a prévalu de parler seulement des « Maîtres » K. H. (Koot Hoomi), M. (Morya), D. K. (Djwal Kûl). Ce dernier, qu'on donne pour la réincarnation d'Aryasanga, un disciple de Bouddha, est un nouveau venu parmi les « Mahâtâmâs » ; il n'a atteint l'« Adeptat » qu'à une date toute récente, puisque M.

1. Le Monde Occulte, pp. 128-129.

2. P. 102 de l'édition anglaise, pp. 196-197 de la traduction française.

3. Light, 1er septembre 1883 et 5 juillet 1884.

4. L'Occultisme dans la Nature, pp. 408-409.

5. Le Monde Occulte, pp. 248-249, note.

6. La Clef de la Théosophie, p.400.

Leadbeater dit qu'il n'y était pas encore parvenu lorsqu'il se montra à lui pour la première fois ¹.

Koot Hoomi et Morya sont toujours regardés comme les deux principaux guides de la Société Théosophique, et il paraît qu'ils sont destinés à une situation encore plus élevée que celle qu'ils occupent actuellement ; c'est aussi M. Leadbeater qui nous en informe en ces termes : « Beaucoup, parmi nos étudiants, savent que le Maître M., le Grand Adepté auquel se rattachaient plus particulièrement nos deux fondateurs, a été choisi pour être le Manou de la sixième race-mère (celle qui doit succéder à la nôtre), et que son ami inséparable, le Maître K. H., doit en être l'instructeur religieux » ², c'est-à-dire le Bodhisattwa. Dans les « vies d'Alcyone », dont nous aurons à parler plus tard, Morya est désigné sous le nom de Mars et Koot Hoomi sous celui de Mercure ; Djwal Kûl y est appelé Uranus, et le Bodhisattwa actuel Sûrya, nom sanscrit du soleil. Mars et Mercure sont, d'après l'enseignement théosophiste, celles des planètes physiques du système solaire qui appartiennent à la même « chaîne » que la terre : l'humanité terrestre se serait précédemment incarnée sur Mars, et elle devrait s'incarner ultérieurement sur Mercure. Le choix des noms de ces deux planètes, pour désigner respectivement le futur Manou et le futur Bodhisattwa, semble avoir été déterminé par le passage suivant de la Voix du Silence : « Regarde Migmar (Mars), alors qu'à travers ses voiles cramoisis son « Œil » caresse la terre ensommeillée. Regarde l'aura flamboyante de la « Main » de Lhagpa (Mercure) étendue avec amour protecteur sur la tête de ses ascètes » ³. Ici, l'œil correspond au cerveau, et la main correspond au cœur ; ces deux centres principaux de l'« Homme Céleste » représentent, d'autre part, dans l'ordre des facultés, la mémoire et l'intuition, dont la première se réfère au passé de l'humanité, et la seconde à son avenir ; ces concordances sont au moins curieuses à signaler à titre documentaire, et il faut y ajouter que le nom sanscrit de la planète Mercure est Budha. À propos de Mercure, il y a lieu de remarquer encore, dans la série des « vies d'Alcyone », une histoire où il apparaît sous la forme d'un pêcheur grec dont il avait pris le corps après avoir été tué par des barbares ; on profite de cette occasion pour citer un passage de Fénelon ⁴ où il est dit que le philosophe Pythagore avait été auparavant le pêcheur Pyrrhus, et qu'il avait passé pour le fils de Mercure, et on ajoute que « le rapprochement est intéressant » ⁵ ; il doit l'être en effet pour les théosophistes, qui croient fermement que leur « Maître » Koot Hoomi est la réincarnation de Pythagore.

Les théosophistes regardent les « Adeptes » comme des hommes vivants, mais des hommes qui ont développé en eux des facultés et des pouvoirs qui peuvent paraître surhumains : telle est, par exemple, la possibilité de connaître les pensées d'autrui et de communiquer directement et instantanément, par « télégraphie psychique », avec d'autres « Adeptes » ou avec leurs disciples, en quelque lieu qu'ils se trouvent, et celle de se transporter eux-mêmes, dans leur forme « astrale », non seulement d'une extrémité à l'autre de la terre, mais même sur d'autres planètes. Mais il ne suffit pas de savoir quelle idée les théosophistes se font de leurs « Mahâtmâs », et même ce n'est pas là ce qui importe le plus ; il faudrait encore, et surtout, savoir à quoi tout cela correspond dans la réalité. En effet, quand on a fait la part très large de la fraude et de la supercherie, et nous avons montré qu'il faut la faire, tout n'est pas encore dit sur ces personnages fantastiques, car il est peu d'impostures qui ne reposent pas sur une imitation, ou, si l'on préfère, sur une déformation de la réalité, et c'est d'ailleurs le mélange du vrai et du faux qui, lorsqu'il est habilement fait, les rend plus dangereux et plus difficiles à démasquer. La célèbre mystification de Léo Taxil fournirait à cet égard toute une série d'exemples fort instructifs ; et il y a là un rapprochement qui se présente assez naturellement à la pensée ⁶, parce que, comme Léo Taxil a fini par déclarer qu'il avait tout inventé, M^{me} Blavatsky a fait de même, quoique moins publiquement, dans certains moments de colère et de découragement.

1. L'Occultisme dans la Nature, pp. 403-404.

2. L'Occultisme dans la Nature, p. 381.

3. P. 54 de la traduction française d'Amaravella (E.-J. Coulomb). – Le traducteur de ce livre (qui a d'ailleurs, comme bien d'autres, fini par quitter la Société Théosophique) n'a rien de commun, si ce n'est le nom, avec les époux Coulomb que M^{me} Blavatsky avait connus au Caire, et qu'elle retrouva dans l'Inde comme nous le verrons plus loin.

4. Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité, publié en 1823.

5. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, par G.Revel, p. 234.

6. L'idée en est d'ailleurs venue aussi à d'autres qu'à nous (voir un article de M. Eugène Tavernier dans le Nouvelliste du Nord et du Pas-de-Calais, 29 juin 1921).

Non seulement elle a dit dans un de ses derniers ouvrages que l'accusation d'avoir imaginé les « Mahâtâmâs » et leurs enseignements, loin de lui porter préjudice, fait un honneur excessif à son intelligence, ce qui est d'ailleurs contestable, et « qu'elle en est presque venue à préférer que l'on ne croie pas aux Maîtres »¹ ; mais encore, en ce qui concerne les « phénomènes », nous trouvons sous la plume d'Olcott cette déclaration fort nette : « À certains jours, elle se trouvait dans des dispositions telles qu'elle se prenait à nier les pouvoirs mêmes dont elle nous avait donné le plus de preuves soigneusement contrôlées par nous ; elle prétendait alors qu'elle avait mis son public dedans ! »². Et Olcott se demande à ce propos « si elle n'avait pas voulu se moquer de ses propres amis » ; c'est bien possible, mais est-ce lorsqu'elle leur montrait des « phénomènes » qu'elle se moquait d'eux, ou lorsqu'elle les prétendait faux ? Quoi qu'il en soit, les négations de M^{me} Blavatsky faillirent bien dépasser le cercle de ses familiers, car elle écrivit un jour ceci à son compatriote Solovioff : « Je dirai et publierai dans le Times et dans tous les journaux que le « Maître » (Morya) et le « Mahâtâmâ Koot Hoomi » sont seulement le fruit de ma propre imagination, que je les ai inventés, que les phénomènes sont plus ou moins des apparitions spiritualistes, et j'aurai vingt millions de spirites derrière moi »³. Si cette menace n'avait pas suffi à produire l'effet voulu sur certains milieux qui devaient être visés à travers le destinataire de cette lettre, M^{me} Blavatsky n'aurait sans doute pas hésité à la mettre à exécution, et ainsi son équipée aurait fini exactement comme celle de Taxil ; mais celui qui a trompé en affirmant la vérité de tout ce qu'il racontait peut bien tromper encore en déclarant que tout cela était faux, soit pour échapper à des questions indiscretes, soit pour toute autre raison. En tout cas, il est de toute évidence qu'on ne peut imiter que ce qui existe : c'est ce qu'on peut faire remarquer notamment au sujet des phénomènes dits « psychiques », dont la simulation même suppose qu'il existe au moins dans cet ordre quelques phénomènes réels. De même, si les soi-disant « Mahâtâmâs » ont été inventés, ce qui ne fait pour nous aucun doute, non seulement ils l'ont été pour servir de masque aux influences qui agissaient effectivement derrière M^{me} Blavatsky, mais encore cette invention a été conçue d'après un modèle préexistant. Les théosophistes présentent volontiers les « Mahâtâmâs » comme les successeurs des Rishis de l'Inde védique et des Arhats du Bouddhisme primitif⁴ ; sur les uns et les autres, ils ne savent d'ailleurs pas grand-chose, mais l'idée très fautive qu'ils s'en forment a bien pu, en effet, fournir quelques-uns des traits qu'ils prêtent à leurs « Maîtres ». Seulement, l'essentiel est venu d'ailleurs, et de beaucoup moins loin : presque toutes les organisations initiatiques, même occidentales, se sont toujours réclamées de certains « Maîtres », auxquels des dénominations diverses ont été données ; tels furent précisément les « Adeptes » du Rosicrucianisme ; tels furent également les « Supérieurs Inconnus » de la haute Maçonnerie du XVIII^e siècle. Là aussi, il s'agit bien d'hommes vivants, possédant certaines facultés transcendantes ou supranormales ; et M^{me} Blavatsky, bien que n'ayant certainement jamais eu la moindre relation avec des « Maîtres » de ce genre, avait pu cependant recueillir sur eux plus d'informations que sur les Rishis et les Arhats, qui d'ailleurs, n'ayant jamais été regardés en aucune façon comme les chefs d'une organisation quelconque, ne pouvaient en cela servir de type aux « Mahâtâmâs ».

Nous avons vu que M^{me} Blavatsky fut en rapport avec des organisations rosicruciennes qui, tout en étant extrêmement éloignées à tous points de vue de la Rose-Croix originelle, n'en avaient pas moins conservé certaines notions relatives aux « Adeptes ». D'autre part, elle avait eu connaissance de divers ouvrages où se trouvent quelques données sur cette question ; ainsi, parmi les livres qu'elle étudia en Amérique en compagnie d'Olcott, et dont nous aurons à reparler, on trouve mentionnées l'Étoile Flamboyante du baron de Tschoudy et la Magia Adamica d'Eugenius Philalethes⁵. Le premier de ces deux livres, publié en 1766, et dont l'auteur fut le créateur de plusieurs hauts grades maçonniques, contient un « Catéchisme des Philosophes Inconnus »⁶, dont la plus grande partie est tirée des écrits du Rosicrucien Sendivogius, appelé aussi le Cosmopolite, et que certains croient être Michel Maier. Quant à l'auteur du second, qui date de 1650, c'est un autre Rosicrucien dont

1. La Clef de la Théosophie, pp. 395-397.

2. Extrait des Old Diady Leaves reproduit dans le Lotus Bleu, 27 novembre 1895, p. 418.

3. Lettre de février 1886.

4. Le Bouddhisme Ésotérique, pp. 18-24.

5. Lettre d'Olcott à Stainton Moses, 22 juin 1875.

6. Cette dénomination est celle d'un grade qui se retrouve dans plusieurs rites, notamment dans celui des Philalèthes ; on sait qu'elle servit de pseudonyme à Louis-Claude de Saint-Martin.

le vrai nom était, dit-on, Thomas Vaughan, bien qu'il ait été connu aussi sous d'autres noms dans divers pays : Childe en Angleterre, Zheil en Amérique, Carnobius en Hollande ¹ ; c'est d'ailleurs un personnage fort mystérieux, et ce qui est peut-être le plus curieux, c'est qu'« une tradition prétend qu'il n'a pas encore quitté cette terre » ². Les histoires de ce genre ne sont pas si rares qu'on pourrait le croire, et l'on cite des « Adeptes » qui auraient vécu plusieurs siècles et qui, apparaissant à des dates diverses, semblaient avoir toujours le même âge : nous citerons comme exemples l'histoire du comte de Saint-Germain, qui est sans doute la plus connue, et celle de Gualdi, l'alchimiste de Venise ; or les théosophistes racontent exactement les mêmes choses au sujet des « Mahâtmâs » ³. Il n'y a donc pas lieu de chercher ailleurs l'origine de ceux-ci, et l'idée même de situer leur demeure dans l'Inde ou dans l'Asie centrale provient des mêmes sources ; en effet, dans un ouvrage publié en 1714 par Sincerus Rhenatus, le fondateur de la « Rose-Croix d'Or », il est dit que les Maîtres de la Rose-Croix sont partis pour l'Inde depuis quelque temps, et qu'il n'en reste plus aucun en Europe ; la même chose avait déjà été annoncée précédemment par Henri Neuhaus, qui ajoutait que ce départ avait eu lieu après la déclaration de la guerre de Trente Ans. Quoiqu'il faille penser de ces assertions (dont il convient de rapprocher celle de Swedenborg, que c'est désormais parmi les Sages du Thibet et de la Tartarie qu'il faut chercher la « Parole perdue », c'est-à-dire les secrets de l'initiation), il est certain que les Rose-Croix eurent des liens avec des organisations orientales, musulmanes surtout ; en dehors de leurs propres affirmations, il y a à cet égard des rapprochements remarquables : le voyageur Paul Lucas, qui parcourut la Grèce et l'Asie Mineure sous Louis XIV, raconte qu'il rencontra à Brousse quatre derviches dont l'un, qui semblait parler toutes les langues du monde (ce qui est aussi une faculté attribuée aux Rose-Croix), lui dit qu'il faisait partie d'un groupe de sept personnes qui se retrouvaient tous les vingt ans dans une ville désignée à l'avance ; il lui assura que la pierre philosophale permettait de vivre un millier d'années, et lui raconta l'histoire de Nicolas Flamel que l'on croyait mort et qui vivait aux Indes avec sa femme ⁴.

Nous ne prétendons pas formuler ici une opinion sur l'existence des « Maîtres » et la réalité de leurs facultés extraordinaires ; il faudrait entrer dans de longs développements pour traiter comme il convient ce sujet, qui est d'une importance capitale pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des questions maçonniques, et en particulier de la question si controversée des « pouvoirs occultes » ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion d'y revenir. Tout ce que nous avons voulu montrer, c'est que M^{me} Blavatsky a simplement attribué aux « Mahâtmâs » ce qu'elle savait ou croyait savoir au sujet des « Maîtres » ; elle commit en cela certaines méprises, et il lui arriva de prendre à la lettre des récits qui étaient surtout symboliques ; mais elle n'eut pas de grands efforts d'imagination à faire pour composer le portrait de ces personnages, qu'elle relégua finalement dans une région inaccessible du Thibet pour rendre toute vérification impossible. Elle dépassait donc la mesure quand elle écrivait à Solovioff la phrase que nous avons citée plus haut, car le type selon lequel elle avait conçu les « Mahâtmâs » n'était nullement de son invention ; elle l'avait seulement déformé par sa compréhension imparfaite, et parce que son attention était surtout tournée du côté des « phénomènes », que les associations initiatiques sérieuses ont toujours regardés au contraire comme une chose fort négligeable ; de plus, elle établissait, plus ou moins volontairement, une confusion entre ces « Mahâtmâs » et ses vrais inspirateurs cachés, qui ne possédaient assurément aucun des caractères qu'elle leur prêtait ainsi fort gratuitement. Par la suite, partout où les théosophistes rencontrèrent quelque allusion aux « Maîtres », dans le Rosicrucianisme ou ailleurs, et partout où ils trouvèrent quelque chose d'analogue dans le peu qu'ils purent connaître des traditions orientales, ils prétendirent qu'il s'agissait des « Mahâtmâs » et de leur « Grande loge Blanche » ; c'est là proprement renverser l'ordre naturel des choses, car il est évident que la copie ne peut être antérieure au modèle. Ces mêmes théosophistes ont d'ailleurs cherché à utiliser de la même façon des éléments de provenances fort diverses et parfois inattendues ; c'est ainsi qu'ils ont voulu tirer

1. On l'a parfois confondu avec un autre Rosicrucien dont le pseudonyme était Eirenæus Philalethes ; suivant certains, ce dernier est George Starkey, qui vécut en Amérique ; suivant d'autres, c'est lui dont le vrai nom aurait été Childe, et Starkey n'aurait été que son disciple, au lieu d'être, comme le pensent les précédents, celui de Thomas Vaughan.

2. Histoire des Rose-croix, par Sédin, p. 158. – Léo Taxil donnait sa fameuse Diana Vaughan pour une descendante de ce personnage (voir Lotus Bleu, 27 décembre 1895).

3. Le Monde Occulte, pp. 269-270.

4. Voyage du sieur Paul Lucas, ch. XII.

parti des visions d'Anne-Catherine Emmerich, en identifiant au séjour mystérieux de leurs « Maîtres de Sagesse » le lieu, peut-être symbolique, que la religieuse westphalienne décrit sous le nom de « Montagne des Prophètes »¹.

La plupart des « Maîtres », avons-nous dit, sont censés habiter le Thibet : tels sont ceux que nous avons eu l'occasion de mentionner jusqu'ici, et ce sont ces « Maîtres » thibétains qui sont proprement les « Mahâtâmâs », bien que ce terme, comme nous l'avons fait remarquer, soit quelque peu tombé en désuétude. Il en est pourtant quelques autres dont la résidence est moins lointaine, au dire des théosophistes, du moins depuis que les « Mahâtâmâs » se sont décidément identifiés aux « Adeptes » au sens rosicrucien du mot ; l'un d'eux, notamment, séjournerait habituellement dans les Balkans ; il est vrai que le rôle qui est attribué à celui-là concerne plutôt le Rosicrucianisme, précisément, que le théosophisme ordinaire. A ce « Maître », qui paraît bien être un des « sept adeptes » dont parlait le comte Mac-Gregor, se rattache pour nous un souvenir personnel : il y a quelques années, en 1913 si nous ne nous trompons, on nous proposa de nous mettre en rapport avec lui (il s'agissait d'ailleurs d'une affaire avec laquelle, en principe, le théosophisme n'avait rien à voir) ; comme cela ne nous engageait à rien, nous acceptâmes volontiers, sans pourtant nous faire beaucoup d'illusions sur ce qui en résulterait. Au jour qui avait été fixé pour la rencontre (laquelle ne devait point avoir lieu « en astral »), il vint seulement un membre influent de la Société Théosophique, qui, arrivant de Londres où devait alors se trouver le « Maître », prétendit que celui-ci n'avait pu l'accompagner dans son voyage, et trouva un prétexte quelconque pour l'en excuser. Depuis lors, il ne fut plus jamais question de rien, et nous apprîmes seulement que la correspondance adressée au « Maître » était interceptée par M^{me} Besant. Sans doute, cela ne prouve pas l'inexistence du « Maître » dont il s'agit ; aussi nous garderons-nous bien de tirer la moindre conclusion de cette histoire, à laquelle, d'autre part, se trouva encore mêlé, comme par hasard, le nom du mystérieux Imperator.

La foi aux « Maître », et aux « Maîtres » rigoureusement tels qu'ils ont été définis par M^{me} Blavatsky et ses successeurs, est en quelque sorte la base même de tout le théosophisme, dont les enseignements ne peuvent avoir que cette seule garantie : ou ils sont l'expression du savoir acquis par les « Maîtres » et communiqué par eux, ou ils ne sont qu'un amas de rêveries sans valeur ; aussi la comtesse Wachtmeister a-t-elle dit que, « s'il n'existait pas de Mahâtâmâs ou Adeptes, les enseignements dits « théosophiques » seraient faux »², tandis que M^{me} Besant, de son côté, a déclaré formellement : « Sans les Mahâtâmâs, la Société est une absurdité »³. Avec les « Mahâtâmâs », au contraire, la Société prend un caractère unique, une importance exceptionnelle : « elle occupe dans la vie moderne une place toute spéciale, car son origine diffère entièrement de celle de toutes les institutions actuelles »⁴, « elle est un des grands monuments de l'histoire du monde »⁵, et « le fait d'entrer dans la Société Théosophique équivaut à se placer sous la protection directe des guides suprêmes de l'humanité »⁶. Donc, si les « Maîtres » ont pu sembler, à certains moments, rentrer un peu dans l'ombre, il n'en est pas moins vrai qu'ils n'ont jamais disparu et ne pouvaient pas disparaître du théosophisme ; peut-être ne se manifestent-ils pas par des « phénomènes » aussi éclatants qu'au début, mais, dans la Société, on parle tout autant d'eux aujourd'hui que du temps de M^{me} Blavatsky.

Malgré cela, les membres subalternes de la Société Théosophique reportent parfois sur leurs chefs visibles la vénération dont les « Maîtres » seuls étaient primitivement l'objet, vénération qui va jusqu'à une véritable idolâtrie ; est-ce parce qu'ils trouvent les « Maîtres » trop éloignés et trop inaccessibles, ou parce que le prestige de ces êtres extraordinaires rejaillit sur ceux que l'on croit être en relations constantes avec eux ? Peut-être l'une et l'autre de ces deux raisons y ont-elles une part ; on conseille à l'« étudiant » qui désire se mettre en rapport avec les « Maîtres » de passer d'abord par l'intermédiaire de leurs disciples, et surtout de la présidente de la Société Théosophique : « Il pourra, dit M. Wedgwood, mettre son esprit à l'unisson du sien (c'est-à-dire de celui de M^{me} Besant) au moyen de ses ouvrages, de ses écrits ou de ses conférences. Il s'aidera de son image pour atteindre

1. Voir notamment *Le Théosophe*, 16 février et 1er mars 1912, 16 août 1913.

2. *Reminiscences of H. P. Blavatsky*, ch. IV.

3. *Lucifer*, 11 décembre 1890.

4. *L'Occultisme dans la Nature*, p. 377.

5. *Ibid*, p.380.

6. *De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours*, pp. 66-67.

à elle dans sa méditation. Chaque jour, à intervalles réguliers, il fixera cette image dans son esprit et lui enverra des pensées d'amour, de dévotion, de gratitude et de force » ¹. Quand nous parlons d'idolâtrie, il ne faut pas croire qu'il y ait là la moindre exagération de notre part ; outre le texte précédent, où l'emploi du mot « dévotion » est déjà assez significatif, on pourra en juger par ces deux exemples : il y a quelques années, dans une lettre confidentielle qu'il adressait à ses collègues en une circonstance critique, M. George S. Arundale, principal du « Central Hindu College » de Bénarès, appelait M^{me} Besant « la future conductrice des dieux et des hommes » ; et plus récemment, dans une ville du Midi de la France, à la fête du « Lotus Blanc » (commémoration de la mort de M^{me} Blavatsky), un délégué du « Centre Apostolique » s'écriait devant le portrait de la fondatrice : « Adorez-la, comme je l'adore moi-même ! » Tout commentaire serait superflu, et nous n'ajouterons qu'un mot à ce sujet : si absurdes que soient des choses comme celles-là, il n'y a pas lieu de s'en étonner outre mesure, car, quand on sait à quoi s'en tenir sur les « Mahâtmas », on est autorisé, par la déclaration de M^{me} Besant en personne, à conclure que le théosophisme n'est qu'une « absurdité ».

1. Revue Théosophique française, 27 janvier 1914.

L'affaire de la société des recherches psychiques

L'incident du professeur Kiddle avait été un premier coup porté publiquement à la Société Théosophique ; Sinnett, qui avait tout d'abord gardé le silence sur cette affaire, se décida à présenter, dans la quatrième édition du *Monde Occulte*, une explication assez maladroitement fournie par Koot Hoomi lui-même : l'apparence du plagiat était due, disait celui-ci, à la maladresse et à la négligence d'un « chéla » (disciple régulier) qu'il avait chargé de « précipiter » et de transmettre son message, et qui en avait omis précisément la partie qui montrait que le passage incriminé n'était qu'une citation. Le « Maître » se trouvait obligé d'avouer qu'il avait eu l'« imprudence » de laisser partir sa lettre sans l'avoir relue pour la corriger ; il paraît qu'il était très fatigué, et il faut le croire car il avait singulièrement manqué de « clairvoyance » en cette occasion ¹. Après avoir rétabli ce qui devait être le texte intégral du message et avoir présenté à M. Kiddle de bien tardives excuses, Sinnett, faisant contre fortune bon cœur, terminait en ces termes : « Nous ne devons pas regretter trop l'incident, car il a donné lieu à des explications utiles et nous a permis de connaître plus intimement quelques détails pleins d'intérêt, ayant rapport aux méthodes dont les adeptes se servent parfois pour leur correspondance » ².

Sinnett voulait parler des explications du soi-disant Koot Hoomi sur les procédés de « précipitation » ; mais les vraies méthodes qui étaient employées réellement pour cette correspondance, ce sont les déclarations de M. Allen O. Hume qui, vers la même époque, avaient commencé à les faire connaître. Si les phénomènes se produisaient plus facilement et plus abondamment au quartier général de la Société que partout ailleurs, les causes n'en étaient peut-être pas « le magnétisme supérieur et sympathique possédé par M^{me} Blavatsky et une ou deux autres personnes, la pureté de vie de tous ceux qui y résident habituellement, et les influences que les Frères eux-mêmes y répandent constamment » ³. La vérité est que M^{me} Blavatsky, à Adyar, était entourée de compères qu'elle n'aurait pu emmener partout avec elle sans éveiller des soupçons : sans parler d'Olcott, il y avait là tout d'abord les époux Coulomb, ses anciens associés du « club à miracles » du Caire, qu'elle avait retrouvés dans l'Inde peu après son arrivée ; il y avait aussi un certain Babula, qui avait été au service d'un prestidigitateur français, et qui se vanta lui-même d'avoir « fabriqué et montré des Mahâtmâs en mousseline », tout comme les faux médiums à « matérialisations » ; il y avait encore plusieurs des prétendus « chélas », comme Damodar K. Mavalankar, Subba Rao et Mohini Mohun Chatterjee, qui aidaient M^{me} Blavatsky à écrire les « lettres précipitées », ainsi qu'elle-même l'avoua plus tard à Solovioff ⁴. Enfin, quand tous ces aides conscients ne suffisaient pas, il y avait encore les complices inconscients et involontaires, comme Dhabagiri Nath Bavadjî, qui, suivant la déclaration écrite qu'il fit le 30 septembre 1892, était totalement sous l'influence magnétique de M^{me} Blavatsky et de Damodar K. Mavalankar, croyait tout ce qu'ils lui disaient et faisait tout ce qu'ils lui suggéraient de faire. Avec un pareil entourage, bien des choses devaient être possibles, et M^{me} Blavatsky savait s'en servir à merveille lorsqu'il s'agissait de convertir des gens à ses théories, ou même d'en tirer des profits plus tangibles : « A présent, ma chère, écrivait-elle un jour à M^{me} Coulomb en parlant d'un M. Jacob Sassoon, changeons de programme ; il veut donner dix mille roupies, si seulement il voit un petit phénomène » ⁵.

Cependant, la multiplicité même des complices n'allait pas sans quelques inconvénients, car il était difficile de s'assurer de leur entière discrétion, et il paraît que les Coulomb ne furent pas irréprochables sous ce rapport. Aussi, voyant que les choses tournaient mal, M^{me} Blavatsky s'embarqua pour l'Europe avec Olcott et Mohini Mohun Chatterjee, après avoir formé un conseil d'administration composé de MM. Saint-George Lane Fox, le Dr Franz Hartmann, Devân Bahadur Ragnath Rao, Srinivas Rao et T. Subba Rao ; et elle avait demandé à M. Lane Fox de faire en sorte de la débarrasser des Coulomb. C'est ce qui fut fait sous un prétexte quelconque, en mai 1884, au moment même où M^{me} Blavatsky venait de proclamer à Londres : « Ma mission est de renverser

1. *Le Monde Occulte*, pp. 279-284. – Voir à ce sujet une chronique d'Anatole France dans le *Temps* du 24 avril 1887, et une autre de Georges Montorgueil dans le *Paris* du 29 avril 1887.

2. *Le Monde Occulte*, p. 295.

3. *Ibid.*, p. 245.

4. *A modern priestess of Isis*, p. 157.

5. Some account of my intercourse with M^{me} Blavatsky, par M^{me} Coulomb.

le spiritualisme, de convertir les matérialistes et de prouver l'existence des Frères du Thibet »¹. Furieux, les Coulomb ne tardèrent pas à se venger ; on dit qu'ils vendirent à des missionnaires les lettres de M^{me} Blavatsky qui étaient en leur possession ; toujours est-il que ces lettres furent publiées peu après dans un journal de Madras². Il faut croire que cette riposte fut particulièrement sensible à M^{me} Blavatsky, car celle-ci, dès les premières nouvelles qu'elle en reçut, dépêcha Olcott à Adyar pour « arranger les choses » et écrivit à Solovioff : « Tout est perdu, même l'honneur. J'ai envoyé ma démission et je me retirerai de la scène d'action. J'irai en Chine, au Thibet, au diable s'il le faut, où personne ne me trouvera, ne me verra, ne saura où je suis. Je serai morte pour tous, excepté pour deux ou trois amis dévoués comme vous, et je désire que l'on croie que je suis morte. Alors, dans une couple d'années, si la mort m'épargne, je reparaitrai avec une force renouvelée. Cela a été décidé et signé par le « général » (Morya) lui-même... l'effet de ma démission publiquement annoncée par moi sera immense »³. Quelques jours après, elle écrivait encore : « J'ai démissionné, et à présent c'est le gâchis le plus étrange. Le « général » a ordonné cette stratégie, et il sait. Naturellement, je reste membre de la Société, mais un simple membre, et je vais disparaître pour un an ou deux du champ de bataille... Je désirerais aller en Chine, si le Mahâtma le permet ; mais je n'ai pas d'argent. Si l'on sait où je suis, tout est perdu... Mon programme est celui-ci : qu'on parle de nous aussi mystérieusement que possible, et vaguement. Que les théosophes soient entourés d'un tel mystère que le diable lui-même soit incapable d'y voir quoi que ce soit, même à travers des lunettes »⁴. Mais elle se ravisa tout à coup : de Paris où elle se trouvait alors, elle se rendit à Londres pour quinze jours, puis repartit pour Adyar, où elle arriva au commencement de décembre 1884.

Or, pendant ce temps, la Société des recherches psychiques de Londres, dont l'attention avait été attirée par la propagande que la Société Théosophique faisait un peu partout en Europe, avait nommé une commission pour étudier la nature des « phénomènes » de M^{me} Blavatsky. Délégué par cette commission, le Dr Richard Hodgson se rendit à Adyar ; il y arriva en novembre 1884, et il y fit une minutieuse enquête qui dura jusqu'en avril 1885. Le résultat fut un long rapport dans lequel étaient exposés en détail tous les « trucs » employés par M^{me} Blavatsky, et qui aboutissait à cette conclusion formelle « qu'elle n'est pas le porte-parole de voyants que le public ignore, ni une aventurière vulgaire, mais qu'elle a conquis sa place dans l'histoire comme un des plus accomplis, des plus ingénieux et des plus intéressants imposteurs dont le nom mérite de passer à la postérité »⁵. Ce rapport ne fut publié qu'en décembre 1885, après avoir été soigneusement examiné par la Société des recherches psychiques, qui déclara en conséquence M^{me} Blavatsky « coupable d'une combinaison longuement continuée avec d'autres personnes, eu vue de produire, par des moyens ordinaires, une série d'apparentes merveilles pour le soutien du mouvement théosophique ». Cette nouvelle affaire eut un bien plus grand retentissement que les précédentes ; non seulement elle provoqua encore beaucoup de démissions à Londres, mais elle fut bientôt connue hors d'Angleterre⁶, et, jointe à d'autres incidents que nous rapporterons plus loin, elle fut pour la branche de Paris la cause d'une ruine presque complète.

Le rapport du Dr Hodgson était appuyé de nombreux documents probants, et notamment de la correspondance échangée entre M^{me} Blavatsky et les Coulomb, correspondance dont il est impossible de contester l'authenticité : M. Alfred Alexander, qui se fit l'éditeur de ces lettres, défia M^{me} Blavatsky de les poursuivre en justice. Quelque temps après, les Coulomb ayant fait citer celle-ci comme témoin dans un procès qu'ils avaient intenté à un membre de la Société Théosophique, le général Morgan, dont ils avaient à se plaindre, elle s'empressa, quoique malade, de repartir pour l'Europe, laissant cette fois Olcott à Adyar ; c'était au début d'avril 1885. D'autre part, cette correspondance, soumise à l'examen de deux des plus habiles experts d'Angleterre, a été reconnue authentique par eux ; elle l'a été également par M. Massey, l'ancien président de la branche de Londres, qui, lors de l'affaire Kiddle, avait découvert que l'arrivée de « lettres précipitées » dans sa maison n'était due qu'à l'habileté d'une

1. Pall Mall Gazette, 26 avril 1884.

2. Christian College Magazine, septembre à décembre 1884.

3. *A modern priestess of Isis*, pp. 94-95.

4. *Ibid.*, p. 99.

5. Proceedings of the Society for Psychical Research, décembre 1885, p. 503.

6. Voir Revue Scientifique, 16 avril 1887, p. 503 ; Revue Philosophique, avril 1887, p. 402 ; Revue de l'Hypnotisme, février 1887, p. 251, etc.

domestique aux gages de M^{me} Blavatsky¹. Ajoutons que les experts anglais examinèrent également les diverses lettres des « Mahâtâmâs » que le Dr Hodgson avait pu se faire remettre, et qu'ils affirmèrent qu'elles étaient l'œuvre de M^{me} Blavatsky et de Damodar K. Mavalankar, ce qui est en parfait accord avec les différentes déclarations que nous avons déjà reproduites ; du reste, Mavalankar quitta Adyar en même temps que M^{me} Blavatsky, et l'on prétendit qu'il était parti pour le Thibet.

Nous venons de dire que M^{me} Blavatsky était souffrante au moment de son départ ; elle profita de cette circonstance pour emmener avec elle le Dr Hartmann, qu'elle tenait à écarter d'Adyar, parce que son rôle avait été fort équivoque ; elle l'accusa même nettement d'avoir joué un double jeu et d'avoir fourni des armes à ses adversaires. « Cet homme affreux, écrivait-elle en parlant de lui, m'a fait plus de mal par sa défense, et souvent par sa fourberie, que les Coulomb par leurs francs mensonges... Un jour, il me défendit dans des lettres à Hume et à d'autres théosophes, et il insinua alors de telles infamies, que tous ses correspondants se retournèrent contre moi. C'est lui qui a converti d'ami en ennemi Hodgson, le représentant envoyé par la Société psychique de Londres pour enquêter sur les phénomènes dans l'Inde. C'est un cynique, un menteur, astucieux et vindicatif ; sa jalousie contre le Maître (sic) et son envie contre quiconque recevait du Maître la moindre attention, sont simplement répulsives... Actuellement, j'ai pu en débarrasser la Société en consentant à le prendre avec moi, sous prétexte qu'il est docteur. La Société et Olcott à sa tête en étaient si effrayés qu'ils n'ont pas osé l'expulser. Et il a fait tout cela dans l'intention de me dominer, de tirer de moi tout que je sais, de ne pas me voir accorder à Subba Rao d'écrire la Doctrine Secrète, et de l'écrire lui-même sous ma direction. Mais il s'est grandement abusé. Je l'ai amené ici, et je lui ai dit que je n'écrirais pas à présent la Doctrine Secrète, mais que j'écrirais pour les revues russes, et j'ai refusé de lui parler d'un simple mot d'occultisme. Voyant que j'avais fait le vœu de garder le silence et de ne rien lui enseigner, il est enfin parti. Aucun doute qu'il ne se mette à répandre des mensonges à mon sujet dans la Société allemande ; mais cela m'est égal maintenant, laissez-le mentir »². Vraiment, il faut convenir que ces apôtres de la « fraternité universelle » ont une façon tout à fait charmante de se traiter entre eux ! Les faits qui avaient donné lieu à ces accusations de M^{me} Blavatsky sont d'ailleurs assez obscurs : Hartmann avait, sur l'ordre des « Mahâtâmâs », préparé une réponse au rapport d'Hodgson, mais, le général Morgan ayant menacé de faire du bruit parce que son nom s'y trouvait, Olcott avait fait détruire ce travail³ ; le rôle de ce Morgan, général de l'armée des Indes, est encore un point énigmatique. Hartmann prit sa revanche quelques années plus tard, en 1889, en faisant publier (et on se demande comment il y parvint) par la revue théosophiste Lucifer, organe personnel de M^{me} Blavatsky, une nouvelle intitulée L'Image parlante d'Urur, qui n'était, sous le voile d'une allégorie transparente (Urur est le nom d'une localité voisine d'Adyar), qu'une âpre satire de la Société et de ses fondateurs.

À entendre M^{me} Blavatsky, ce qui arrivait était la faute de la Société qu'elle avait fondée et dont les membres n'avaient cessé de lui demander des merveilles : « C'est le « karma » de la Société Théosophique, disait-elle à la comtesse Wachtmeister, et il tombe sur moi. Je suis le bouc émissaire ; je suis destinée à supporter tous les péchés de la Société... O phénomènes maudits, que j'ai seulement produits pour plaire à des amis particuliers et pour instruire ceux qui m'entouraient ! ...⁴ Les gens me tourmentaient continuellement. C'était toujours : « Oh ! matérialisez ceci », ou : « Faites-moi entendre la clochette astrale », et ainsi de suite. Alors, comme je n'aimais pas les désappointer, j'accédais à leurs demandes ; à présent, je dois en souffrir »⁵. « Ces phénomènes maudits, lui écrivait-elle encore un peu plus tard, ont perdu ma réputation, ce qui est une petite affaire et ce que j'accepte allègrement, mais ils ont perdu aussi la Théosophie en Europe... Les phénomènes sont la malédiction et la ruine de la Société »⁶. Quoi qu'il en soit, et si malheureuse que M^{me} Blavatsky ait été réellement alors, il est à supposer que, si ses « phénomènes » avaient été de bon aloi, elle n'aurait pas manqué, dès son retour en Europe, de demander à les reproduire devant la Société

1. Daily Chronicle, de Londres, 17 et 18 septembre 1893 ; Religio-Philosophical Journal, de Chicago, juin 1885, article de M. William Emmett Coleman.

2. Lettre datée de Naples, 23 mai 1885.

3. Le Lotus, mars 1889, p. 708.

4. Reminiscences of H. P. Blavatsky, par la comtesse Constance Wachtmeister, ch. IV.

5. Ibid., ch. VIII.

6. Ibid., ch. IX.

des recherches psychiques, dont le jugement définitif n'était pas encore rendu à cette époque, et dont plusieurs membres, d'ailleurs, appartenaient en même temps à la branche théosophique de Londres ¹; mais elle se garda bien de recourir à cette expérience, qui aurait cependant constitué la seule réponse valable qu'elle pût faire à ses accusateurs. Au lieu de cela, elle se borna à dire que, « si on ne la retenait pas », et « s'il n'était des questions auxquelles elle avait solennellement juré de ne jamais répondre », elle poursuivrait ceux-ci devant les tribunaux, et à traiter de « mensonges », maintenant qu'elle était au loin, les révélations des Coulomb ²; et les « phénomènes » cessèrent à peu près complètement, tandis qu'ils s'étaient produits en abondance durant le séjour qu'elle avait fait en Europe au cours de l'année précédente ³.

À ce propos, nous devons dire que certains croient qu'il n'est plus question aujourd'hui, dans le théosophisme, de ces phénomènes occultes qui tinrent une si grande place dans ses débuts, soit parce qu'on aurait fini par se désintéresser de leur étude, soit parce qu'ils ne servaient au fond qu'à attirer des adhérents (M^{me} Blavatsky elle-même leur attribuait ce rôle, au dire de la comtesse Wachtmeister) ⁴ et qu'on pourrait désormais se passer d'y avoir recours pour cet usage. En réalité, si les mésaventures de M^{me} Blavatsky ont mis fin aux exhibitions tapageuses, parce qu'elles n'avaient que trop montré combien certaines maladroites sont dangereuses pour la réputation de leurs auteurs, les théosophistes n'en ont pas moins continué à s'occuper du « développement des pouvoirs latents de l'organisme humain », et tel a toujours été le but essentiel de la « section ésotérique », appelée aussi « École théosophique orientale ». Voici un extrait de la déclaration de principes de la Société Théosophique (assez différente de la première déclaration de New-York) qui en donne la preuve : « La Société Théosophique a pour but : 1° de former le noyau d'une fraternité universelle, sans distinction de sexe, couleur, race, rang, credo ni parti ; 2° d'encourager l'étude des littératures, religions et sciences aryennes et orientales ; 3° d'approfondir les lois inexplicables de la nature et les pouvoirs psychiques latents chez l'homme. Les deux premiers de ces objets sont exotériques et se basent sur l'unité de la Vie et de la Vérité sous toutes les divergences de Forme et d'époque. Le troisième est ésotérique et s'appuie sur la possibilité de réaliser cette unité et de comprendre cette vérité. » Du reste, pour se convaincre qu'il en est toujours ainsi, il n'y a qu'à parcourir les ouvrages de M. Leadbeater, où il n'est question que de « clairvoyance », de manifestations d'« Adeptes », d'« élémentals » et autres entités du « monde astral », et cela même dans les plus récents. Assurément, ces choses n'ont, en elles-mêmes, qu'un intérêt fort limité, mais les théosophistes ne les jugent pas de cette façon, elles ont le plus vif attrait pour la plupart d'entre eux, et il en est même qui ne s'intéressent à rien d'autre ; en tout cas, elles ont sur les théories, même d'un ordre peu élevé, le grand avantage d'être à la portée de toutes les intelligences et de pouvoir donner quelque apparence de satisfaction aux esprits les plus grossiers et les plus bornés ⁵.

Il y a des personnes qui pensent que la « section ésotérique » n'existe plus dans la Société Théosophique, mais il n'en est rien ; la vérité est que, pour donner le change, on en a fait une organisation nominalement séparée de la Société, mais néanmoins toujours soumise à la même direction. D'autre part, on a jugé bon de supprimer les signes de reconnaissance qui étaient autrefois en usage parmi les membres de la Société Théosophique, à l'imitation de la Maçonnerie et de bien d'autres sociétés secrètes, et qu'on regarde communément, mais à tort, comme constituant un des traits caractéristiques essentiels de toute société secrète. Nous disons à tort, car nous savons qu'il y a, surtout en Orient, certaines organisations qui sont précisément parmi les plus fermées de toutes, et qui ne font usage d'aucun moyen extérieur de reconnaissance ; cela, les théosophistes l'ignorent peut-être, et leur organisation ne peut à aucun égard être comparée à celles-là ; mais nous entendons simplement montrer par là que la suppression des signes ne prouve absolument rien et qu'il n'y faut attacher aucune importance, d'autant plus que ces signes, contrairement à ce qui a lieu ailleurs,

1. Myers lui-même, son président-fondateur, avait appartenu pendant trois ans à la Société Théosophique.

2. Voir la protestation, datée du 14 janvier 1886, qu'elle fit insérer dans une brochure de Sinnett intitulée *The Occult World Phenomena and the S. F. P. R.* – Voir aussi un article intitulé *Juges ou calomnieux ?* qu'elle publia un peu plus tard dans le *Lotus* (juin 1887).

3. Voir *Le Monde Occulte*, postface du traducteur, pp. 327-349.

4. *Reminiscences of H. P. Blavatsky*, ch. VIII.

5. Un Hindou nous disait un jour, en parlant de M. Leadbeater : « He is one of the most coarse-minded men I ever knew. »

pour la Maçonnerie par exemple, ne pouvaient pas avoir, dans cette société de création si récente, la moindre valeur symbolique traditionnelle.

M^{me} Blavatsky et Solovioff

Après son retour en Europe, M^{me} Blavatsky s'installa d'abord en Allemagne, à Wurtzbourg ; là se passèrent encore des faits qu'il est intéressant de rapporter. M^{me} Blavatsky avait invité Solovioff à venir passer quelque temps auprès d'elle, en lui promettant de tout lui enseigner et de lui montrer autant de phénomènes qu'il en voudrait ¹; mais Solovioff se méfiait, et, chaque fois que M^{me} Blavatsky tenta quelque chose, elle fut prise en flagrant délit de fraude, d'autant plus facilement qu'elle n'avait plus alors pour aide que le seul Bavadjî, qui l'avait accompagnée dans son voyage, ainsi que le Dr Hartmann et une certaine Miss Flynnes. En septembre 1885, Bavadjî, de passage à Paris, déclara à M^{me} Emilie de Morsier, alors secrétaire de la branche parisienne, et qui devait bientôt démissionner, que « M^{me} Blavatsky, sachant qu'elle ne pouvait gagner M. Solovioff que par l'occultisme, lui promettait toujours de lui enseigner de nouveaux mystères », et qu'elle demandait parfois : « Mais que puis-je lui dire encore ? Bavadjî, sauvez-moi, trouvez quelque chose ; je ne sais plus qu'inventer. » M^{me} de Morsier écrivit ces déclarations et, un peu plus tard, les remit sous sa signature à Solovioff ; celui-ci devait à son tour, en 1892, publier le récit de tout ce qu'il avait vu, ainsi que les lettres de M^{me} Blavatsky et les confidences orales qu'elle lui avait faites, dans des articles qui furent ensuite réunis en volume et traduits en anglais par le Dr Leaf, sous le titre *A modern priestess of Isis* ; cette traduction parut sous les auspices de la Société des recherches psychiques.

Un jour, Solovioff trouva Bavadjî, plongé dans un état hypnotique, écrivant péniblement quelque chose en russe, langue qu'il ignorait entièrement ; c'était un prétendu message dicté par un « Mahâtma », mais, par malheur, il s'y glissa une grossière erreur : par l'omission de quelques lettres, une phrase comme celle-ci : « Heureux sont ceux qui croient », était devenue : « Heureux sont ceux qui mentent » ²; en voyant cela, M^{me} Blavatsky entra dans une véritable fureur et prétendit que Bavadjî avait été le jouet d'un « élémental » ³. Une autre fois, une involontaire maladresse de M^{me} Blavatsky révéla à Solovioff le secret de la « clochette astrale » : « Un jour que sa fameuse clochette d'argent se faisait entendre, un objet tomba soudainement auprès d'elle sur le parquet. Je m'empressai de le ramasser. C'était une petite pièce d'argent, délicatement travaillée et façonnée. Helena Petrowna changea aussitôt de contenance et m'arracha l'objet des mains. Je toussai d'une manière significative et tournai la conversation sur des choses indifférentes » ⁴. Un autre jour encore, Solovioff trouva dans un tiroir un paquet d'enveloppes chinoises, exactement pareilles à celles dans lesquelles étaient habituellement contenues les prétendues lettres des « Maîtres » ⁵.

Solovioff finit par déclarer à M^{me} Blavatsky qu'il était temps de cesser toute cette comédie, et qu'il y avait déjà longtemps qu'il était convaincu de la fausseté de ses phénomènes ; mais, pour provoquer ses confidences, il ajouta : « Remplir le rôle que vous jouez, vous faire suivre des foules, intéresser les savants, fonder des sociétés dans des terres lointaines, créer un mouvement comme celui-là ! Pourquoi donc suis-je attiré à vous contre ma volonté ? De ma vie, je n'ai jamais rencontré une femme aussi extraordinaire que vous, et je suis sûr de ne jamais en rencontrer une autre. Oui, Helena Petrowna, je vous admire comme une force véritable. » M^{me} Blavatsky, se laissant prendre à cette flatterie, répondit : « Ce n'est pas pour rien que nous nous sommes rencontrés... Olcott est utile dans sa place, mais il est généralement semblable à un âne (sic). Combien de fois il m'a laissée là, combien de soucis il m'a causés par son incurable stupidité ! Si vous voulez seulement me venir en aide, nous étonnerons le monde à nous deux, nous aurons toutes choses dans nos mains » ⁶. C'est alors que Solovioff se fit désigner les véritables auteurs des lettres de Koot Hoomi ; il se fit même montrer encore la clochette magique que M^{me} Blavatsky dissimulait sous son châle, mais elle ne voulut pas lui en laisser examiner le mécanisme à loisir. Pour conclure cet entretien, M^{me} Blavatsky lui dit : « Préparez le terrain pour que je travaille en Russie ; je croyais que je ne pourrais jamais y retourner, mais à présent c'est possible. Quelques personnes font là-bas tout ce qu'elles peuvent, mais vous

1. *A modern priestess of Isis*, p. 138.

2. En anglais, « Blessed are they that lie », au lieu de « Blessed are they that believe » ; il paraît qu'un semblable jeu de mots peut aussi se produire en russe.

3. *A modern priestess of Isis*, p. 147.

4. *Ibid.*, p. 149.

5. *Ibid.*, p. 152.

6. *A modern priestess of Isis*, p. 153-154.

pouvez plus qu'aucune d'elles maintenant. Écrivez davantage, louangez la Société Théosophique, excitez l'intérêt, et créez les lettres russes de Koot Hoomi ; je vous donnerai tous les matériaux pour cela » ¹. Solovioff aurait certainement pu rendre à M^{me} Blavatsky les services qu'elle lui demandait, car, fils d'un historien célèbre et écrivain lui-même, il occupait en outre une situation à la Cour de Russie ; mais, loin d'accepter, il prit congé d'elle deux ou trois jours après et partit pour Paris, en se promettant bien de ne rien tenter en sa faveur, soit dans les milieux littéraires et les journaux russes, soit auprès de la Société des recherches psychiques dont le rapport était alors sous presse.

Au bout de quelque temps, M^{me} Blavatsky adressa à Solovioff la lettre dont nous avons déjà reproduit des extraits, et dans laquelle, pensant bien que le destinataire la communiquerait à quelques membres de la Société, elle menaçait de proclamer publiquement l'inexistence des « Mahâtmâs », tout en s'étendant beaucoup sur sa vie privée qui ne regardait personne. Quelques jours plus tard, elle écrivait encore une autre lettre, suppliant son compatriote de ne pas la « trahir » ; pour toute réponse, Solovioff adressa, le 16 février 1886, sa démission à M. Oakley, secrétaire de la Société d'Adyar, en donnant comme principal motif celui-ci : « M^{me} Blavatsky a voulu profiter de mon nom et m'a fait signer et publier le récit d'un phénomène obtenu par fraude au mois d'avril 1884. » C'était d'ailleurs l'habitude de M^{me} Blavatsky d'agir ainsi, et elle pensait tenir ses dupes par leur signature : « Croiriez-vous, avait-elle dit à Solovioff, qu'avant comme après la fondation de la Société Théosophique, je n'ai pas rencontré plus de deux ou trois hommes capables d'observer, de voir et de remarquer ce qui se passait autour d'eux ? C'est simplement étonnant. Au moins neuf personnes sur dix sont entièrement dépourvues de la capacité d'observation et du pouvoir de se rappeler exactement ce qui a eu lieu quelques heures auparavant. Combien de fois il est arrivé que, sous ma direction et sous ma révision, des procès-verbaux relatifs à des phénomènes ont été rédigés ! Les personnes les plus innocentes et les plus consciencieuses, même des sceptiques, même ceux qui me suspectent actuellement, ont signé en toutes lettres comme témoins au bas des procès-verbaux ; et toujours je savais que ce qui était arrivé n'était nullement ce qui était rapporté dans ces procès-verbaux » ².

Si Solovioff avait signé comme bien d'autres, il y eut pourtant quelques exceptions ; en effet, voici ce que le Dr Charles Richet écrivit à Solovioff le 12 mars 1893 : « J'ai connu M^{me} Blavatsky à Paris, en 1884, par l'entremise de M^{me} de Barrau... Lorsque je vous ai vu, vous m'avez dit : « Réservez votre jugement, elle m'a montré des choses qui me paraissent très étonnantes, mon opinion n'est pas faite encore, mais je crois bien que c'est une femme extraordinaire, douée de propriétés exceptionnelles. Attendez, et je vous donnerai de plus amples explications. » J'ai attendu, et vos explications ont été assez conformes à ce que je supposais tout d'abord, à savoir que c'était sans doute une mystificatrice, très intelligente assurément, mais dont la bonne foi était douteuse. Alors sont arrivées les discussions que la Société anglaise des recherches psychiques a publiées, et le doute n'a plus été possible. Cette histoire me paraît fort simple. Elle était habile, adroite, faisait des jongleries ingénieuses, et elle nous a, au premier abord, tous déroutés. Mais je mets au défi qu'on cite une ligne de moi, imprimée ou manuscrite, qui témoigne d'autre chose que d'un doute immense et d'une réserve prudente. À vrai dire, je n'ai jamais cru sérieusement à son pouvoir, car, en fait d'expériences, la seule vraie constatation que je puisse admettre, elle ne m'a jamais rien montré de démonstratif » ³. Il eût été bien souhaitable que le Dr Richet continuât toujours à faire preuve d'autant de prudence et de perspicacité qu'à cette époque ; mais lui aussi devait en arriver plus tard à signer des procès-verbaux de phénomènes médiumniques qui valaient bien ceux de M^{me} Blavatsky, et de « matérialisations » de tout point comparables à celles de John King et aux « Mahâtmâs en mousseline » de Babula.

Les informations de Solovioff, confirmant le rapport d'Hodgson, provoquèrent la démission de M^{me} de Morsier, de M. Jules Baissac et des autres membres les plus sérieux de la branche parisienne Isis, qui avait été organisée en 1884 sous la présidence d'un ancien membre de la Commune, Louis Dramard, ami intime de Benoît Malon et son collaborateur à la Revue Socialiste ⁴ ; aussi cette

1. Ibid., p. 158.

2. A modern priestess of Isis, p. 157.

3. Il paraît cependant, au dire de M^{me} Blavatsky, que Solovioff et M^{me} de Barrau avaient décidé le Dr Richet, alors directeur de la Revue Scientifique, à adhérer à la Société Théosophique (Le Lotus, juin 1887, p. 194) ; lorsqu'il eut ensuite pris parti contre M^{me} Blavatsky, celle-ci le traita de « sorcier inconscient » (id., octobre-novembre 1888, p.389).

4. La Revue Socialiste fut spécialement recommandée aux théosophistes dans le Lucifer, 15 mai 1888, p. 229.

branche ne tarda-t-elle pas à être obligée de se dissoudre, et Dramard attribua ce résultat aux menées des « cléricaux »¹. Un peu plus tard, une autre branche fut constituée pour remplacer l'Isis par Arthur Arnould², ancien « communard » lui aussi (de même encore qu'Edmond Bailly, l'éditeur des publications théosophistes), et reçut le titre distinctif d'Hermès ; elle compta d'abord parmi ses membres le Dr Gérard Encausse (papus), qui en était le secrétaire, et plusieurs occultistes de son école³. Mais en 1890, à la suite d'un différend dont les causes n'ont jamais été complètement éclaircies, Papus et ses partisans démissionnèrent ou furent expulsés ; Papus lui-même prétendit ensuite que, alors qu'il avait déjà donné sa démission, il avait appris des faits particulièrement graves qui l'auraient déterminé à demander son expulsion⁴. Quoi qu'il en soit, cette affaire provoqua encore la dissolution de l'Hermès, qui fut décidée le 8 septembre 1890, et une autre réorganisation eut lieu presque aussitôt ; la nouvelle branche, appelée Le Lotus, fut aussi présidée par Arthur Arnould, « sous la haute direction de M^{me} Blavatsky », et elle devait à son tour, en 1892, être transformée en « Loge Ananta ». Par la suite, les théosophistes accusèrent à maintes reprises les occultistes français de « faire de la magie noire » ; leurs adversaires ripostèrent en leur reprochant leur « orgueil » et leur « ivresse mentale ». Du reste, les querelles de ce genre sont loin d'être rares entre les différentes écoles que l'on peut appeler « néo-spiritualistes », et elles sont presque toujours d'une violence et d'une âpreté inouïes ; comme nous le faisons déjà remarquer précédemment, tous ces gens qui prêchaient la « fraternité universelle » feraient bien de commencer par faire preuve de sentiments un peu plus « fraternels » dans les rapports qu'ils ont entre eux⁵.

Pour ce qui est spécialement de l'accusation de « magie noire », elle est celle que les théosophistes portent le plus habituellement, et à peu près indistinctement, contre tous ceux qu'ils regardent comme leurs ennemis ou leurs concurrents ; nous avons déjà vu cette accusation formulée contre les membres de l'« Ordre de la Rosée et de la Lumière », et nous en trouverons encore un autre cas plus loin, cette fois dans une dispute entre théosophistes. D'ailleurs, M^{me} Blavatsky elle-même fut la première à donner l'exemple d'une semblable attitude, car, dans ses ouvrages, elle fait de fréquentes allusions aux « magiciens noirs », qu'elle appelle aussi Dougpas et « Frères de l'Ombre », et qu'elle oppose aux « Adeptes » de la « Grande Loge Blanche ». En réalité, les Dougpas sont, au Thibet, les Lamas rouges, c'est-à-dire les Lamas du rite primitif, antérieur à la réforme de Tsongkhapa ; les Lamas jaunes, ceux du rite réformé, sont appelés Gelougpas, et il n'y a d'ailleurs aucun antagonisme entre les uns et les autres. On peut se demander pourquoi M^{me} Blavatsky avait voué aux Dougpas une telle haine ; peut-être est-ce tout simplement qu'elle avait échoué dans quelque tentative pour entrer en relations avec eux, et qu'elle en avait ressenti un profond dépit ; c'est du moins, sans que nous puissions rien affirmer d'une façon absolue, l'explication qui nous paraît la plus vraisemblable, et d'ailleurs la plus conforme au caractère colère et vindicatif que ses meilleurs amis n'ont pu s'empêcher de reconnaître à la fondatrice de la Société Théosophique.

1. Lettre du 8 mars 1886, publiée dans le Lotus Bleu du 7 septembre 1890. C'est ce même Dramard qui écrivait dans une autre lettre : « Rien de bien ne peut nous venir du Christianisme, quelque déguisé qu'il puisse être » (Le Lotus, janvier 1889, p. 633).

2. Arthur Arnould avait pris, nous ne savons pour quelle raison, le pseudonyme de Jean Matthéus ; c'était le nom d'un négociant de Rouen, qui avait été nommé, en 1786, Grand-Maître Provincial de l'« Ordre Royal d'Écosse » pour la France.

3. Papus et quelques autres avaient déjà précédemment quitté l'Isis (Le Lotus, juillet 1888), mais non la Société Théosophique.

4. Le Voile d'Isis, 11 et 18 février 1891.

5. Voir Traité méthodique de Science Occulte, par Papus, pp. 997-998, 1021-1022 et 1061.

Pouvoir de suggestion de M^{me} Blavatsky

Malgré tout ce qu'on peut dire contre M^{me} Blavatsky, il reste cependant qu'elle avait une certaine habileté, et même quelque valeur intellectuelle, très relative sans doute, mais qui semble bien faire totalement défaut à ses successeurs ; avec ceux-ci, en effet, le côté doctrinal du théosophisme a tendu de plus en plus à passer au second plan, pour faire place à des déclamations sentimentales de la plus déplorable banalité. Ce qu'on ne saurait non plus contester à la fondatrice de la Société Théosophique, c'est un étrange pouvoir de suggestion, de fascination en quelque sorte, qu'elle exerçait sur son entourage et qu'elle se plaisait parfois à souligner dans les termes les plus désobligeants pour ses disciples : « Vous voyez comme ils sont fous, disait-elle à propos de Judge qui jeûnait et voyait des apparitions, et de quelle manière je les conduis par le nez » ¹. Nous avons déjà vu comment, plus tard, elle appréciait Olcott, dont la stupidité ne devait pourtant pas être aussi « incurable » que celle de certains autres, mais qui se comportait parfois maladroitement dans les fonctions présidentielles qu'elle lui avait confiées pour pouvoir s'abriter derrière lui, et qui tremblait devant tous ceux qui, comme Franz Hartmann, en savaient trop long sur les dessous de la Société.

Au cours de ses confidences à Solovioff, M^{me} Blavatsky dit encore : « Que doit-on faire quand, pour gouverner les hommes, il est nécessaire de les tromper ; quand, pour leur persuader de se laisser conduire où vous voulez, vous devez leur promettre et leur montrer des joujoux ?... Supposez que mes livres et le Theosophist aient été mille fois plus intéressants et plus sérieux, croyez-vous que j'aurais eu le moindre succès quelque part, si derrière tout cela il n'y avait pas eu les « phénomènes » ?... Savez-vous bien que, presque invariablement, plus un « phénomène » est simple et grossier, plus il a de chances de réussir ?... L'immense majorité des individus qui se considèrent et que les autres considèrent comme habiles est inconcevablement bête. Si vous saviez seulement combien de lions et d'aigles, dans tous les coins du globe, se sont changés en ânes à mon coup de sifflet, et ont agité avec obéissance leurs grandes oreilles au moment où je forçais la note ! » ² Ces passages sont tout à fait caractéristiques de la mentalité de M^{me} Blavatsky, et ils définissent admirablement le vrai rôle des « phénomènes », qui furent toujours le principal élément de succès du théosophisme dans certains milieux, et qui contribuèrent puissamment à faire vivre la Société... et ses chefs.

Ainsi, comme l'a reconnu Solovioff, « M^{me} Blavatsky était douée d'une sorte de magnétisme qui attirait avec une force irrésistible » ³; lui-même, s'il sut finalement se soustraire à cette influence, n'y avait pas toujours échappé complètement, puisqu'il avait signé au moins un des fameux procès-verbaux que M^{me} de Morsier, avec la plus entière bonne foi, elle aussi, rédigeait « sous la direction et la révision » de M^{me} Blavatsky. Arthur Arnould a déclaré également que « sa puissance de suggestion était formidable » ; il racontait à ce propos que souvent, à Londres, il lui arrivait de dire à quelqu'un : « Regardez sur vos genoux » ; et celui qui regardait apercevait, épouvanté, une araignée énorme ; alors elle disait en souriant : « Cette araignée n'existe pas, c'est moi qui vous la fais voir. » Olcott, de son côté, a écrit ceci dans ses *Old Diary Leaves* : « Nul ne fascinait mieux qu'elle quand elle le voulait, et elle le voulait quand elle désirait attirer les personnes dans son travail public. Alors, elle se faisait caressante de ton et de manières, donnait à sentir à la personne qu'elle la regardait comme sa meilleure, sinon sa seule amie... Je ne saurais dire qu'elle était loyale... Nous n'étions pour elle, je crois, rien de plus que des pions dans un jeu d'échecs, car elle n'avait pas d'amitié sincère. »

Nous avons cité plus haut le cas de Bavadjî, amené par la suggestion hypnotique à se faire le complice des fraudes de M^{me} Blavatsky, et cela d'une façon inconsciente, tout au moins tant qu'il fut à Adyar. Le plus souvent, cependant, M^{me} Blavatsky usait de la suggestion à l'état de veille, comme on le voit dans l'anecdote rapportée par Arthur Arnould ; ce genre de suggestion est habituellement plus difficile à réaliser que l'autre et demande une force de volonté et un entraînement beaucoup plus grands, mais il était généralement facilité par le régime alimentaire fort restreint que M^{me} Blavatsky imposait à ses disciples sous prétexte de les « spiritualiser ». C'est déjà ainsi que les choses se passaient à New-York : « Nos théosophes, disait-elle, sont en général tenus, non seulement de ne pas prendre une goutte de boisson, mais de jeûner continuellement. Je leur enseigne à ne pas manger

1. Lettre datée de New-York, 15 juin 1877.

2. A modern priestess of Isis, pp. 154-157.

3. Ibid., p. 220.

quoi que ce soit ; s'ils ne meurent pas, ils apprendront ; mais ils ne peuvent pas résister, ce qui est tant mieux pour eux » ¹. Il va sans dire que M^{me} Blavatsky elle-même était loin de s'appliquer un semblable régime : tout en recommandant énergiquement le végétarisme et en le proclamant même indispensable au « développement spirituel », elle ne l'adopta jamais pour son propre compte, non plus qu'Olcott d'ailleurs ; elle avait de plus l'habitude de fumer presque sans interruption du matin au soir. Mais tout le monde n'est pas également accessible à la suggestion ; c'est probablement quand celle-ci était impuissante à provoquer des hallucinations de la vue et de l'ouïe que M^{me} Blavatsky avait recours aux « Mahâtmâs de mousseline » et à sa clochette d'argent.

L'attraction qu'exerçait M^{me} Blavatsky est d'autant plus étonnante que son aspect physique était fort loin d'être agréable ; W. T. Stead a même dit qu'elle était « hideusement laide, monstrueusement grosse, avec des manières grossières et violentes, un caractère horrible et une langue profane », et encore qu'elle était « cynique, moqueuse, insensible, passionnée », en un mot qu'elle était « tout ce qu'un hiérophante des mystères divins ne doit pas être » ². Malgré cela, son action magnétique est indéniable, et l'on en trouve encore un exemple frappant dans l'influence qu'elle prit tout de suite sur M^{me} Annie Besant lorsque celle-ci lui fut présentée, en 1889, par le socialiste Herbet Burrows. La farouche libre penseuse qu'avait été jusqu'alors la future présidente de la Société Théosophique fut conquise dès la première entrevue, et sa « conversion » fut d'une telle soudaineté qu'on aurait peine à y croire, si elle-même n'en avait raconté toutes les circonstances avec une naïveté vraiment déconcertante ³. Il est vrai que M^{me} Besant semble avoir été, à cette époque tout au moins, particulièrement changeante et impressionnable ; un de ses anciens amis a dit : « Elle n'a pas le don de l'originalité ; elle est à la merci de ses émotions et spécialement de ses derniers amis » ⁴. Aussi fut-elle très probablement de bonne foi au début, peut-être même tant que vécut M^{me} Blavatsky, qui en fit sa secrétaire, et qui, au cours d'un voyage à Fontainebleau, fit apparaître devant elle le « Mahâtmâ » Morya. Par contre, il est extrêmement douteux, pour ne pas dire plus, qu'il ait continué à en être de même par la suite, quoique, comme M^{me} Blavatsky elle-même, comme Olcott et d'autres encore, elle ait pu souvent être suggestionnée avant de suggestionner les autres. Ce qui fait hésiter avant de porter un jugement absolu en pareille matière, c'est que tous ces personnages paraissent n'avoir été, ni vraiment inconscients du rôle qu'ils ont joué, ni tout à fait libres de s'y soustraire à volonté.

1. Lettre du 15 juin 1877.

2. Borderland, juillet 1895, pp. 208-209.

3. Weekly Sun, 1er octobre 1893. – Ce récit a été reproduit ensuite par M^{me} Besant dans son livre intitulé *An Autobiography*, publié en 1895.

4. Mrs. Besant's Theosophy, par G. W. Foote, directeur du Freethinker.

Dernières années de M^{me} Blavatsky

Après son séjour à Wurtzbourg, qui avait été entrecoupé de quelques voyages à Elberfeld où elle avait des amis, M. et M^{me} Gebhard, anciens disciples d'Eliphas Lévi, M^{me} Blavatsky alla à Ostende, où elle vécut quelque temps avec la comtesse Wachtmeister, et où elle se remit à la rédaction de la Doctrine Secrète. Il paraît, au dire des témoins, qu'elle travaillait avec un véritable acharnement, écrivant de six heures du matin à six heures du soir, et ne s'interrompant que tout juste pour prendre ses repas. Au commencement de 1887, elle retourna s'installer en Angleterre, à Norwood d'abord, puis, en septembre de la même année, à Londres ; elle était alors aidée dans son travail par les frères Bertram et Archibald Keightley, qui corrigeaient son mauvais anglais, et par D. E. Fawcett, qui collabora à la partie de l'ouvrage qui traite de l'évolution. C'est aussi en 1887 que fut fondée la revue anglaise Lucifer, sous la direction immédiate de M^{me} Blavatsky ; la Société n'avait eu jusqu'alors qu'un organe officiel, le Theosophist, publié à Adyar, auquel il faut ajouter le Path, organe spécial de la section américaine.

En 1887 parut également la première revue théosophiste française, intitulée Le Lotus, qui, dépourvue d'ailleurs de caractère officiel, fit preuve d'une certaine indépendance ; cette revue cessa sa publication au bout de deux ans, en mars 1889¹, et son directeur, F.-K. Gaboriau, s'exprima alors fort sévèrement sur ce qu'il appelait le « cas pathologique » de M^{me} Blavatsky, et avoua qu'il avait été entièrement trompé sur son compte lorsqu'il l'avait vue à Ostende en novembre 1886, « réfutant avec une habileté merveilleuse, que nous prenions alors pour de la sincérité, toutes les attaques portées contre elle, dénaturant les choses, faisant dire aux personnes des paroles que nous avons reconnues erronées longtemps après, bref, nous offrant, pendant les huit jours que nous avons demeuré dans la solitude avec elle, le type parfait de l'innocence, de l'être supérieur, bon, dévoué, pauvre et calomnié... Comme je suis plus porté à défendre qu'à accuser, il m'a fallu des preuves indubitables de la duplicité de cette personne extraordinaire pour que je vienne l'affirmer ici. » Suit un jugement peu flatteur sur la Doctrine Secrète, qui venait de paraître : « C'est une vaste encyclopédie sans ordre, avec une table des matières inexacte et incomplète, de tout ce qui s'agite depuis une dizaine d'années dans le cerveau de M^{me} Blavatsky... M. Subba Rao, qui devait corriger Secret Doctrine, y a renoncé en déclarant que c'était « un fouillis inextricable »...² Certes, ce livre ne saurait prouver l'existence des Mahâtmâs, il en ferait plutôt douter... J'aime croire que les Adeptes du Thibet n'existent pas ailleurs que dans les Dialogues philosophiques de M. Renan, qui avait inventé avant M^{me} Blavatsky et M. Olcott une fabrique de Mahâtmâs au centre de l'Asie sous le nom d'Asgaard, et rédigé des entretiens dans le style de Koot Hoomi avant la manifestation de celui-ci. » Enfin, voici l'appréciation qui était formulée sur le compte d'Olcott : « Le jour où il est venu en personne, à Paris, se mêler de nos travaux, ç'a été une désillusion complète pour tous les théosophes, qui se sont retirés alors, laissant la place à de plus novices. Un aplomb américain imperturbable, une santé de fer, pas la moindre éloquence, pas la moindre instruction, mais des qualités spéciales de compilateur (encore un trait américain), pas de savoir-vivre, une crédulité frisant la complicité et excusant à la rigueur ses maladresses, et, je dois l'ajouter, car cela contraste avec son associée et dominatrice, une certaine bonté qui serait plutôt de la bonhomie : tel est l'homme qui, actuellement, est le commis-voyageur du Bouddhisme »³.

Tout en abandonnant les fonctions administratives à Olcott, définitivement établi au quartier général d'Adyar, M^{me} Blavatsky s'était réservé ce qui concernait la « section ésotérique », où nul ne pouvait être admis sans son approbation. Cependant, le 25 décembre 1889, elle nomma Olcott « agent secret et unique représentant officiel de la section ésotérique pour les pays d'Asie » ; et, à

1. La Revue Théosophique dirigée par la comtesse d'Adhémar, et qui parut un peu plus tard, ne dura qu'une année ; en 1890 commença la publication du Lotus Bleu, qui, sous le titre de Revue Théosophique française qu'il a pris en 1898, existe encore aujourd'hui.

2. Subba Rao n'abandonna pourtant pas le théosophisme ; il mourut d'ailleurs en 1890, à l'âge de trente-quatre ans, d'une maladie fort mystérieuse, à propos de laquelle certains n'hésitèrent pas à prononcer le mot d'empoisonnement.

3. Sur le passage d'Olcott à Paris et « la façon tout américaine dont il embauchait des membres à la fournée », voir aussi Le Lotus, octobre-novembre 1888, p.510, et février 1889, pp. 703-704 – Ajoutons encore que F.-K. Gaboriau avait adressé à Olcott, le 12 décembre 1888, sa démission de membre de la Société Théosophique (id., décembre 1888, p. 575).

la même date, Olcott, qui se trouvait alors à Londres, la nomma en retour directrice d'un bureau ayant pour membres M^{me} Annie Besant, William Kingsland et Herbert Burrows, avec le titre de « représentants personnels et fondés de pouvoirs officiels du président pour la Grande-Bretagne et l'Irlande ». De cette façon, M^{me} Blavatsky avait entre les mains, pour le Royaume-Uni, toute la direction de la Société dans ses deux sections, et il en était de même d'Olcott pour l'Inde ; nous disons l'Inde seulement, car nous ne pensons pas qu'il y ait eu alors de branches théosophiques dans les autres pays d'Asie. Par contre, en Europe, il y avait déjà des branches dans plusieurs pays ; et six mois plus tard, exactement le 9 juillet 1890, Olcott délégua à M^{me} Blavatsky pleine autorité pour s'entendre avec ces diverses branches et les grouper dans une section européenne unique. Cette section devait jouir d'une autonomie complète, au même titre que la section américaine, déjà constituée sous la direction de William Q. Judge, vice-président de la Société ; il y avait ainsi trois sections autonomes dans la Société Théosophique. Aujourd'hui, il y a autant de « Sociétés Théosophiques nationales », c'est-à-dire de sections autonomes, qu'il y a de pays où se trouvent des théosophistes en nombre suffisant pour en former une ; mais, bien entendu, toutes, sauf les groupements dissidents, sont toujours rattachées au quartier général d'Adyar et en reçoivent les directions, qui sont acceptées sans la moindre discussion ; il n'y a donc d'autonomie réelle que pour l'organisation purement administrative.

À l'époque où nous en sommes arrivé, des incidents fâcheux se produisirent dans la section américaine : le Dr Elliott E. Cowes, un savant connu qui s'y était fourvoyé, mais qui n'avait pas tardé à s'apercevoir de bien des choses, forma une Société indépendante à laquelle adhérèrent plusieurs des branches qui existaient aux États-Unis ; naturellement, on se hâta de prononcer son exclusion. Le Dr Cowes riposta en publiant un article dans lequel il faisait connaître que les prétendues révélations des « Mahâtmas », à qui on attribuait maintenant l'inspiration d'Isis Dévoilée aussi bien que celle de la Doctrine Secrète, avaient été tirées en bonne partie, en ce qui concerne du moins le premier de ces deux ouvrages, des livres et manuscrits légués à M^{me} Blavatsky par le baron de Palmes ; et il faisait remarquer que ce qui aurait dû mettre sur la voie, c'est qu'un des auteurs les plus fréquemment cités dans ces communications soi-disant venues du Thibet était l'occultiste français Eliphas Lévi ¹. Le baron de Palmes était mort à New-York en 1876, en léguant à la Société Théosophique tout ce qu'il possédait ; Sinnett a prétendu que, en dehors de sa bibliothèque, il n'avait absolument rien laissé ² ; pourtant, M^{me} Blavatsky écrivait en juillet 1876 : « Il a laissé toute sa propriété à notre Société », et le 5 octobre suivant : « La propriété consiste en une bonne quantité de riches mines d'argent et dix-sept mille acres de terre. » Cela n'était sans doute pas à dédaigner ; mais, en tout cas, ce qui semble le mieux établi, c'est que le contenu de la bibliothèque fut largement utilisé pour la rédaction d'Isis Dévoilée, qui devait paraître l'année suivante. Les divulgations du Dr Cowes eurent quelque retentissement en Amérique, surtout à cause de la personnalité de leur auteur ; aussi Judge crut-il devoir engager un procès en dommages intérêts contre celui-ci et contre le journal où son article avait paru, pour « calomnies contre l'honneur des fondateurs de la Société » ³ ; ce procès n'eut ailleurs aucune suite, car il fut abandonné au moment de la mort de M^{me} Blavatsky, au nom de laquelle il avait été intenté. Cette dernière avait pris prétexte de cette affaire pour adresser aux membres de la branche française, le 23 septembre 1890, une longue lettre dans laquelle, se plaignant que des « calomnies » analogues fussent répandues à Londres, elle déclarait que ses « ennemis personnels » étaient aidés par « un membre des plus actifs de la Société en France », qui n'était autre que Papus, et qui avait « traversé une ou deux fois la Manche dans ce but honorable » ; elle ajoutait que sa patience était à bout, et menaçait d'assigner devant les tribunaux quiconque se permettrait désormais de porter contre elle de semblables accusations.

M^{me} Blavatsky mourut à Londres le 8 mai 1891 ; elle était malade depuis longtemps, et il paraît même qu'elle avait été deux ou trois fois abandonnée par les médecins ⁴ ; mais on prétendit qu'elle était mieux au moment de sa mort, qu'on attribua à l'intervention d'une influence occulte. D'après Sinnett, elle serait alors passée immédiatement dans un autre corps, masculin cette fois, et déjà en pleine maturité ; plus récemment, M. Leadbeater a écrit de même à ce sujet : « Ceux qui furent dans

1. New-York Sun, 20 juillet 1890.

2. Incidents in the life of M^{me} Blavatsky, p. 204.

3. New-York Daily Tribune, 10 septembre 1890.

4. D'après Olcott, la maladie dont elle souffrait était le mal de Bright (Le Lotus, juillet 1888, p. 225).

l'intimité de notre grande fondatrice, M^{me} Blavatsky, savent généralement que, lorsqu'elle quitta le corps dans lequel nous la connûmes, elle entra dans un autre corps qui venait d'être à l'instant quitté par son premier occupant. Quant à savoir si ce corps avait été spécialement préparé pour son usage, je n'en ai aucune information ; mais il y a d'autres exemples connus où cela fut fait »¹. Nous aurons par la suite à revenir sur cette singulière idée du remplacement d'une personnalité par une autre, la première ayant été simplement chargée de préparer à la seconde un organisme approprié que celle-ci devait venir occuper au moment voulu. En mai 1897, soit tout juste six ans après la mort de M^{me} Blavatsky, M^{me} Besant annonça la prochaine manifestation de sa réincarnation masculine ; cette manifestation ne s'est pas encore produite, mais M. Leadbeater continue à répéter en toute occasion que M^{me} Blavatsky est déjà réincarnée, et que le colonel Olcott doit se réincarner très prochainement, lui aussi, pour travailler de nouveau à ses côtés².

Ce sont là de remarquables exceptions à la loi qui avait été formulée par M^{me} Blavatsky elle-même et par Sinnett, et d'après laquelle il doit s'écouler normalement, entre deux vies successives, un intervalle de douze ou quinze cents ans ; il est vrai que, même pour les cas ordinaires, on a renoncé à cette prétendue loi, et c'est là, un exemple assez curieux de la variation des doctrines théosophistes, en même temps que de la façon dont on s'efforce de la dissimuler. M^{me} Blavatsky avait écrit ceci dans la Doctrine Secrète : « Sauf dans le cas de jeunes enfants et d'individus dont la vie a été écourtée par quelque accident, aucune entité spirituelle ne peut se réincarner avant qu'une période de plusieurs siècles ne se soit écoulée »³. Or M. Leadbeater a découvert que « l'expression entités spirituelles semble signifier que M^{me} Blavatsky n'avait en vue que les individus hautement développés »⁴ ! Et il donne un tableau où, suivant les « degrés d'évolution » des individus humains, les intervalles vont de deux mille ans et plus pour « ceux qui sont entrés sur le sentier », sauf exceptions, et de douze cents ans pour « ceux qui en approchent », jusqu'à quarante ou cinquante ans, et s'abaissent même à cinq ans quand on arrive aux « bas-fonds de l'humanité »⁵. Pour ce qui est du passage où Sinnett disait nettement que « parler d'une renaissance avant au moins quinze cents ans est une chose presque impossible »⁶, voici l'explication qu'en donne le même auteur : « On est fondé à croire que les lettres qui ont servi de base au Bouddhisme Ésotérique furent écrites par différents disciples des Maîtres sous la direction générale de ces derniers ; donc, tout en tenant compte des inexactitudes qui ont pu s'y introduire (nous savons qu'il s'en est glissé), il est impossible de supposer que les auteurs aient ignoré des faits très aisément accessibles à quiconque peut observer le processus de la réincarnation⁷. Souvenons-nous que la lettre en question ne fut pas écrite pour le public, mais adressée particulièrement à M. Sinnett, afin sans doute qu'elle fût communiquée aux quelques personnes qui travaillaient avec lui. Une telle moyenne, établie pour eux, serait exacte, mais nous ne pouvons l'admettre pour la race humaine tout entière au temps présent »⁸. Il est vraiment trop commode de s'en tirer ainsi, et la même méthode pourrait servir à effacer toutes les contradictions que M. Hume avait constatées dès 1883 ; quant aux « inexactitudes » mises sur le compte des disciples maladroits, n'est-ce pas Koot Hoomi lui-même qui, à propos de l'affaire Kiddle, avait donné l'exemple sur ce point ? Nous savons d'autre part que Mavalankar, Subba Rao et autres se donnaient pour des « chélas » ou disciples directs des « Maîtres » ; rien ne s'opposerait donc, d'après la citation que nous venons de faire, à ce qu'ils fussent les auteurs des lettres en question, comme ils le furent en effet, mais « sous la direction » de M^{me} Blavatsky. Dès lors qu'on n'attribue plus aux « Maîtres », dans la rédaction de ces messages, qu'un rôle de « direction générale », en passant d'ailleurs sous silence les procédés de « précipitation », il devient assurément beaucoup plus difficile de dénoncer une fraude manifeste. Il faut donc convenir que cette tactique ne manque pas d'une certaine habileté ; mais, pour s'y laisser prendre, il faudrait ignorer, comme l'ignorent peut-être bien des théosophistes actuels, toute l'histoire de la première période de la Société Théosophique ; Il est

1. Adyar Bulletin, octobre 1913.

2. L'Occultisme dans la Nature, pp. 72 et 414.

3. Secret Doctrine, t. II, p. 317 de l'édition anglaise.

4. L'Occultisme dans la Nature, p. 325.

5. Ibid., pp. 327-333.

6. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 128 ; cf. ibid., p. 173.

7. Au moyen de la « clairvoyance », à laquelle s'intéresse tout spécialement M. Leadbeater.

8. L'Occultisme dans la Nature, pp. 325-326.

vraiment regrettable pour celle-ci que, contrairement à l'usage des anciennes sociétés secrètes dont elle se prétend l'héritière, elle ait laissé derrière elle une telle abondance de documents écrits.

Les sources des ouvrages de M^{me} Blavatsky

Maintenant que nous avons suffisamment fait connaître la vie et le caractère de M^{me} Blavatsky, nous devons parler un peu de ses ouvrages : s'ils ne sont dus aux révélations d'aucun « Mahâtâmâ » authentique, d'où proviennent les connaissances assez variées dont ils témoignent ? Ces connaissances, elle les avait acquises d'une façon toute naturelle au cours de ses nombreux voyages, et aussi par des lectures diverses, faites d'ailleurs sans méthode et assez mal assimilées ; elle possédait « une culture vaste, quoique un peu sauvage », a dit Sinnett lui-même ¹. On raconte que, pendant ses premières pérégrinations dans le Levant en compagnie de Metamon, elle avait pénétré dans certains monastères du mont Athos, et que c'est dans leurs bibliothèques qu'elle découvrit, entre autres choses, la théorie alexandrine du Logos. Pendant son séjour à New-York, elle lut les ouvrages de Jacob Boehme, qui furent sans doute à peu près tout ce qu'elle connut jamais en fait de théosophie authentique, et ceux d'Eliphaz Lévi, qu'elle cite si fréquemment ; elle lut probablement aussi la Kabbala Denudata de Knorr de Rosenroth, et divers autres traités de kabbale et d'hermétisme. Dans les lettres qu'Olcott adressait à cette époque à Stainton Moses, il est fait mention de quelques ouvrages de caractère assez varié ; nous y lisons par exemple ceci : « Je vous renvoie pour une intéressante compilation des faits magiques, aux travaux de (Gougenot) des Mousseaux qui, quoique étant un catholique aveugle et un croyant implicite au diabolisme, a recueilli une multitude de faits précieux, que votre esprit plus éclairé et émancipé estimera à leur valeur. Vous trouverez aussi du bénéfice à lire les travaux sur les sectes orientales et les ordres sacerdotaux ; et quelques intéressantes particularités se trouvent dans les *Modern Egyptians* de Lane » ², Dans une lettre suivante, outre l'Étoile Flamboyante et la Magia Adamica dont nous avons déjà parlé, il est question d'un écrit hermétique anonyme, intitulé *The Key to the concealed things since the beginning of the world* ³. Dans une autre lettre encore, Olcott recommande à son correspondant la lecture du *Spiritisme dans le Monde* de Jacolliot et des autres livres du même auteur sur l'Inde, livres qui, d'ailleurs, ne contiennent absolument rien de sérieux ⁴ ; et toutes ces lectures étaient sans doute celles qu'Olcott lui-même faisait alors avec M^{me} Blavatsky, dont il disait dans cette même lettre, écrite en 1876 : « Attendez jusqu'à ce que nous ayons le temps de finir son livre, et vous trouverez alors l'occultisme traité en bon anglais ; beaucoup de mystères de Fludd et de Philalethes, de Paracelse et d'Agrippa, sont interprétés de manière que quiconque cherche peut lire. »

Ainsi, d'après cette dernière phrase, Olcott et d'autres collaborèrent à la rédaction d'Isis Dévoilée, de même que, plus tard, Subba Bao et d'autres collaborèrent à celle de la Doctrine Secrète ; c'est là une explication toute simple des variations de style qui se remarquent dans ces ouvrages, et que les théosophistes rapportent à des passages dictés par des « Maîtres » différents. On a même raconté, à ce propos, que M^{me} Blavatsky trouvait parfois à son réveil vingt ou trente pages d'une écriture différente de la sienne, faisant suite à ce qu'elle avait rédigé la veille ; nous ne contestons d'ailleurs pas ce fait en lui-même, car il est parfaitement possible qu'elle ait été somnambule et qu'elle ait réellement écrit pendant la nuit ce qu'elle trouvait ainsi le lendemain ; les cas de ce genre sont même assez communs pour qu'il n'y ait pas lieu de s'en émerveiller. Du reste, somnambulisme naturel et médiumnité vont assez souvent ensemble, et nous avons déjà expliqué que les fraudes dûment constatées de M^{me} Blavatsky ne devaient pas forcément lui faire dénier toute faculté médiumnique ; nous pouvons donc admettre qu'elle joua parfois le rôle de « médium écrivain », mais, comme il arrive le plus souvent en pareille occurrence, ce qu'elle écrivait alors n'était en somme que le reflet de ses propres pensées et de celles de son entourage.

Pour ce qui est de la provenance des livres dont M^{me} Blavatsky se servit à New-York, et dont certains pouvaient être assez difficiles à trouver, nous savons par M^{me} Emma Hardinge-Britten,

1. *Le Monde Occulte*, p. 45.

2. Lettre du 18 mai 1875.

3. Lettre du 22 juin 1875.

4. Nous lisons aussi dans le *Lotus Bleu* du 7 novembre 1890 que la « Loge Blavatsky », de Londres, recommandait la lecture de traductions anglaises de plusieurs ouvrages de cet auteur ; il est vrai que, dans le numéro suivant, une « note rectificative » déclara que la publication de ces traductions avait été simplement « annoncée » par le *Lucifer*.

ancien membre de la première Société Théosophique, et aussi membre de la H. B. of L. ¹, que, « avec l'argent de la Société, M^{me} Blavatsky acheta et garda, en sa qualité de bibliothécaire, beaucoup de livres rares dont le contenu a paru dans Isis Dévoilée » ². D'autre part, nous avons vu qu'elle hérita de la bibliothèque du baron de Palmes, et que cette bibliothèque contenait en particulier des manuscrits qui eurent le même usage, comme l'a dit le Dr Cowes, et qui partagèrent avec les lettres du Swâmî Dayânanda Saraswatî l'honneur d'être transformés ultérieurement en communications des « Mahâtâmâs ». Enfin, M^{me} Blavatsky avait pu trouver divers renseignements dans les papiers de Felt et dans les livres dont celui-ci se servait pour préparer ses conférences sur la magie et la « kabbale égyptienne », et qu'il lui laissa lorsqu'il disparut ; c'est à Felt que semble être due la première idée de la théorie des « élémentals », qu'il attribuait assez gratuitement aux anciens Égyptiens ³.

Quant aux doctrines proprement orientales, M^{me} Blavatsky n'a connu du Brâhmanisme et même du Bouddhisme que ce que tout le monde peut en connaître, et encore n'y a-t-elle pas compris grand'chose, comme le prouvent les théories qu'elle leur prête, et aussi les contresens qu'elle commet à chaque instant dans l'emploi des termes sanscrits. Du reste, M. Leadbeater a reconnu formellement qu'« elle ignorait le sanscrit », et que « l'arabe semble être la seule langue orientale qu'elle ait connue » (sans doute l'avait-elle appris pendant son séjour en Égypte) ⁴; et il attribue à cette ignorance du sanscrit la plupart des difficultés de la terminologie théosophique, difficultés telles qu'elles ont déterminé M^{me} Besant à remplacer par des équivalents anglais la plupart des termes d'origine orientale ⁵. Ceux-ci étaient pris bien souvent dans un sens qu'ils n'ont jamais eu en réalité; nous en avons vu un exemple pour le mot « Mahâtâmâ », qui a été remplacé par « Adeptes », et nous en trouverons un autre pour le mot « karma », qui a cependant été conservé. Quelquefois, M^{me} Blavatsky forgeait des mots qui ne peuvent exister en sanscrit sous la forme qu'elle leur donne, comme « Fohat », qui semble bien n'être qu'une corruption de « Mahat » ; d'autres fois encore, elle en fabriquait avec des éléments empruntés à des langues orientales différentes : on rencontre ainsi des composés moitié sanscrits et moitié thibétains ou mongols, comme « dêvachan », au lieu du sanscrit « dêva-loka », ou encore « Dhyân-Chohan », pour « Dhyâni-Bouddha ». Du reste, d'une façon générale, ces termes orientaux, employés un peu à tort et à travers, ne servent presque toujours qu'à déguiser des conceptions purement occidentales ; au fond, ils ne sont guère là que pour jouer un rôle analogue à celui des « phénomènes », c'est-à-dire pour attirer une clientèle qui s'en laisse facilement imposer par les apparences, et c'est pourquoi les théosophes ne pourront jamais y renoncer complètement. En effet, il y a bien des gens qui sont séduits par l'exotisme, même de la plus médiocre qualité, et qui sont d'ailleurs parfaitement incapables d'en vérifier la valeur ; un « snobisme » de ce genre n'est pas étranger au succès du théosophisme dans certains milieux.

Nous ajouterons encore un mot en ce qui concerne spécialement l'origine des textes thibétains soi-disant très secrets que M^{me} Blavatsky a cités dans ses ouvrages, notamment les fameuses Stances de Dzyan ⁶, incorporées dans la Doctrine Secrète, et la Voix du Silence. Ces textes contiennent bien des passages qui sont manifestement « interpolés » ou même inventés de toutes pièces, et d'autres qui ont été tout au moins « arrangés » pour les accommoder aux idées théosophistes ; quant à leurs parties authentiques, elles sont tout simplement empruntées à une traduction de fragments du Kandjur et du Tandjur, publiée en 1836, dans le XX^e volume des Asiatic Researches de Calcutta, par Alexandre Csoma de Kőrös. Celui-ci, qui était d'origine hongroise, et qui se faisait appeler Scander-Beg, était un original qui avait voyagé longtemps dans l'Asie centrale pour y découvrir, par la comparaison des langues, la tribu dont sa nation était issue ⁷.

C'est de l'amalgame de tous les éléments hétérogènes que nous venons d'indiquer que sortirent

1. Certains la regardent comme l'auteur des ouvrages anonymes intitulés Art Magic et Ghostland, qui se rattachent aux thèmes de cette école.

2. Lettre au journal Light, de Londres, 9 décembre 1893.

3. Cf. Old Diary Leaves, par Olcott.

4. L'Occultisme dans la Nature, p. 404.

5. Ibid., pp. 222 et 263.

6. Dzyan doit être une corruption d'un mot sanscrit, soit Jnânâ, connaissance, soit dhyâna, contemplation ; M^{me} Blavatsky a indiqué elle-même ces deux dérivations (la première dans le Lotus de décembre 1887, la seconde dans l'introduction de la Doctrine Secrète), sans paraître se rendre compte de leur incompatibilité.

7. Voir Correspondance de Victor Jacquemont, t. I, pp. 226-227, 255 et 357.

les grands ouvrages de M^{me} Blavatsky, Isis Dévoilée et la Doctrine Secrète ; et ces ouvrages furent ce qu'ils devaient être normalement dans de semblables conditions : des compilations indigestes et sans ordre, véritable chaos où quelques documents intéressants sont comme noyés au milieu d'une foule d'assertions sans aucune valeur ; assurément, ce serait perdre son temps que de chercher là-dedans ce qu'on peut trouver beaucoup plus facilement ailleurs. Du reste, les erreurs y abondent, ainsi que les contradictions, qui sont telles que les opinions les plus opposées pourraient y trouver leur satisfaction : par exemple, il est dit successivement qu'il y a un Dieu, puis qu'il n'y en a pas, que le « Nirvâna » est une annihilation, puis qu'il est tout le contraire, que la métempsychose est un fait, puis qu'elle est une fiction, que le végétarisme est indispensable au « développement psychique », puis qu'il est simplement utile, et ainsi du reste ¹. D'ailleurs, tout cela se comprend sans trop de peine, car, outre que les idées mêmes de M^{me} Blavatsky ont certainement varié dans une large mesure, elle écrivait avec une rapidité prodigieuse, sans jamais se reporter aux sources, ni probablement à ce qu'elle-même avait déjà rédigé. Pourtant, c'est cette œuvre si défectueuse qui a toujours formé le fond de l'enseignement théosophiste ; en dépit de tout ce qui a pu venir s'y adjoindre ou s'y superposer par la suite, et même des corrections qu'on a pu lui faire subir sous le couvert de l'« interprétation », elle jouit toujours, dans la Société, d'une autorité incontestée, et, si elle ne contient pas la doctrine tout entière, elle en contient tout au moins les principes fondamentaux, si tant est qu'on puisse parler de doctrine et de principes lorsqu'on se trouve en présence d'un ensemble aussi incohérent.

Quand nous parlons ici d'autorité incontestée, cela s'applique surtout à la Doctrine Secrète, car il ne paraît pas en être tout à fait de même pour Isis Dévoilée ; ainsi, M. Leadbeater, établissant une sorte de « plan d'études » pour le théosophisme, recommande vivement la première, qu'il appelle « le livre le meilleur de tous », mais ne mentionne même pas la seconde ². Nous allons indiquer une des raisons principale de cette réserve, qui s'explique aisément, car c'est surtout la comparaison de ces deux ouvrages qui fait ressortir les variations et les contradictions que nous signalions tout à l'heure. Entre autres choses, M^{me} Blavatsky a écrit ceci dans Isis Dévoilée : « La réincarnation, c'est-à-dire l'apparition du même individu ou plutôt de sa monade astrale deux fois sur la même planète, n'est pas une règle dans la nature ; elle est une exception, comme le phénomène tératologique d'un enfant a deux têtes. Elle est précédée d'une violation des lois harmoniques de la nature et n'arrive que quand cette dernière, cherchant à rétablir son équilibre dérangé, rejette violemment à la vie terrestre la monade astrale emportée du cercle de nécessité par crime ou par accident » ³. Il est facile de reconnaître dans ce passage l'influence de la H. B. of L. ; en effet, l'enseignement de celle-ci, bien qu'absolument « anti-réincarnationniste » en thèse générale, admet pourtant, bien à tort, quelques cas d'exception, trois exactement : celui des enfants mort-nés ou morts en bas âge, celui des idiots de naissance, et enfin les incarnations « messianiques » volontaires, qui se produiraient tous les six cents ans environ (à la fin de chacun des cycles appelés Naros par les Chaldéens), mais sans que le même esprit s'incarne jamais ainsi plus d'une fois, et sans qu'il y ait consécutivement deux semblables incarnations dans une même race ; ce sont les deux premiers de ces trois cas que M^{me} Blavatsky a pu comparer à des « phénomènes tératologiques » ⁴. Par la suite, quand le théosophisme fut devenu « réincarnationniste », ces deux mêmes cas demeurèrent encore des cas d'exception, mais en ce sens qu'on y admit la possibilité d'une réincarnation immédiate ⁵, tandis que, pour les cas normaux, on supposait alors, comme nous l'avons dit, un intervalle de quinze cents ans. D'autre part, M^{me} Blavatsky en vint à prétendre que « ce sont ceux qui n'ont pas compris qui accusent l'auteur d'Isis Dévoilée d'avoir prêché contre la réincarnation ; lorsque cet ouvrage fut écrit, il ne se trouvait personne, parmi les spirites anglais et américains, qui crût à la réincarnation, et ce qui y est dit à ce sujet est adressé aux spirites français, dont la théorie est absurde et manque de philosophie,... et

1. Un bon nombre de ces contradictions ont été relevées par M. Arthur Lillie dans un livre intitulé M^{me} Blavatsky and her Theosophy.

2. L'Occultisme dans la Nature, pp. 415-419.

3. Isis Unveiled, t. I, p. 351 de l'édition anglaise.

4. Isis Unveiled, t. I, p. 352.

5. Le Bouddhisme Ésotérique, pp. 173-174.

qui croient à une réincarnation immédiate et arbitraire »¹. Pourtant, c'est à ces spirites de l'école d'Allan Kardec, dont elle avait été autrefois, que M^{me} Blavatsky avait emprunté l'idée même de la réincarnation, quelques modifications, ou quelques perfectionnements si l'on veut, qu'elle ait pu y introduire, pour la rendre plus « philosophique », lorsqu'elle la reprit après l'avoir abandonnée temporairement sous une autre influence. Quant au passage d'Isis Dévoilée que nous avons cité, il est très net et n'offre rien d'obscur ou de difficile à comprendre : il n'y est aucunement question de discuter les modalités de la réincarnation, ni de savoir si elle est immédiate ou différée ; c'est bien la réincarnation elle-même qui, pour la généralité des cas, y est rejetée purement et simplement. Ici encore, la mauvaise loi de M^{me} Blavatsky est donc évidente ; et l'on voit que c'est elle qui fut la première à soutenir qu'on avait mal compris sa pensée quand on découvrait dans ses écrits quelque assertion gênante, voire même quelque contradiction formelle ; ses continuateurs devaient suivre cet exemple avec empressement chaque fois qu'il leur plairait d'introduire dans l'enseignement théosophiste quelque changement plus ou moins important.

1. La Clef de la Théosophie, p. 267. – Cf. Theosophist, août 1882 ; Le Lotus, mars 1887. Dans ce dernier article (p. 16), M^{me} Blavatsky avoue cependant un « manque de précision », et elle invoque comme excuse les « fautes importantes » qui se sont glissées dans l'édition d'Isis Dévoilée.

Le bouddhisme ésotérique

Nous avons dit dès le début qu'il n'y a pas à proprement parler de doctrine théosophiste, et l'on peut déjà s'en rendre compte maintenant par les quelques exemples de variations et de contradictions que nous avons donnés, soit chez M^{me} Blavatsky elle-même, soit entre elle et ses successeurs ; le mot de doctrine ne peut s'appliquer proprement en pareil cas. Cependant, la Société Théosophique prétend bien avoir une doctrine, on plutôt elle prétend à la fois qu'elle n'en a pas et que pourtant elle en a une. Voici, en effet, ce que dit M^{me} Blavatsky elle-même : « Lorsque nous disons que la Société n'a aucune doctrine particulière, cela signifie qu'aucune croyance particulière n'est obligatoire ; mais cela ne s'applique, naturellement, qu'à la généralité des membres. Vous savez que la Société est divisée en cercles intérieur et extérieur. Les membres du cercle intérieur (c'est-à-dire de la « section ésotérique ») ont, en effet, une philosophie, ou, si vous le préférez, un système religieux particulier »¹. Ainsi, la croyance à cette doctrine est « obligatoire » tout au moins pour les membres qui veulent aller plus loin que le « cercle extérieur » ; sans doute, dans celui-ci, on fait preuve, en principe, de la plus large tolérance, en y admettant des personnes qui professent toutes les opinions ; mais, même là, cette tolérance disparaît bien vite si ces personnes se permettent de discuter certains « enseignements », et on sait bien, lorsqu'une telle chose arrive, leur faire comprendre que leur place n'est pas au sein de la Société. Quant à la « section ésotérique », ceux qui ont fait preuve du moindre esprit critique peuvent être sûrs qu'ils n'y pénétreront jamais ; d'ailleurs, la demande d'admission que l'on fait signer aux candidats comporte une formule par laquelle ils doivent affirmer expressément l'authenticité d'enseignements dont ils sont censés ne rien connaître encore !

Ce soi-disant « système religieux particulier », qui constitue la doctrine officielle du théosophisme, et qu'on présente tout simplement comme « l'essence même de toutes les religions et de la vérité absolue »², porte la marque fort visible des sources multiples et discordantes d'où il a été tiré : loin d'être l'« origine commune » de toutes les doctrines, comme on voudrait le faire croire, il n'est que le résultat des emprunts qui y ont été faits sans grand discernement, et auxquels on s'est efforcé de donner artificiellement une apparence d'unité qui ne résiste pas à l'examen. Ce n'est en somme qu'un mélange confus de néo-platonisme, de gnosticisme, de kabbale judaïque, d'hermétisme et d'occultisme, le tout groupé tant bien que mal autour de deux ou trois idées qui, qu'on le veuille ou non, sont d'origine toute moderne et purement occidentale. C'est ce mélange hétéroclite qui a été présenté tout d'abord comme le « Bouddhisme ésotérique » ; mais, comme il était tout de même trop facile de s'apercevoir qu'il ne présentait avec le vrai Bouddhisme que des rapports bien vagues, il fallut essayer d'expliquer comment il pouvait être du Bouddhisme tout en n'en étant pas : « L'erreur (qui consiste à croire que nous sommes tous disciples de Gautama Bouddha) est venue d'un manque de compréhension du sens réel du titre de l'excellent ouvrage de M. A. P. Sinnett : Esoteric Buddhism ; ce dernier mot aurait dû être écrit avec un seul d, et alors Budhism aurait eu le sens réel qu'il devait avoir, celui de Religion de la Sagesse (de bodha, bodhi, intelligence, sagesse), au lieu de Bouddhisme, la philosophie religieuse de Gautama »³. Pour montrer le peu de valeur de cette distinction subtile, il suffit de dire qu'il y a aussi en sanscrit, pour désigner l'intelligence, le mot buddhi, qui s'écrit (ou plutôt se transcrit) avec deux d ; signalons en passant, à propos de ce dernier terme, que M^{me} Besant a décidé de le traduire par « raison pure », alors que ce qu'il signifie exactement est l'« intuition intellectuelle » ; le changement de terminologie ne suffit pas pour faire disparaître les confusions ! En toute rigueur, le « Bouddhisme » (avec un seul d) ne pourrait signifier que la « doctrine de Mercure », c'est-à-dire un équivalent « sanscritisé », si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'« hermétisme » gréco-égyptien ; mais l'idée de cette interprétation semble n'être jamais venue aux théosophistes, car nous ne pensons pas qu'il y ait eu là une allusion volontaire et directe aux enseignements d'un autre « Mercure », qui n'était encore connu alors que sous le nom de Koot Hoomi, et c'est vraiment dommage, car une telle allusion n'eût pas été dépourvue d'une certaine ingéniosité.

La déclaration que nous venons de reproduire n'empêche pas M^{me} Blavatsky de contribuer elle-même à maintenir l'équivoque, en exposant aussitôt après que le Bouddhisme (avec deux d)

1. La Clef de la Théosophie, p. 86.

2. La Clef de la Théosophie, pp. 83-84.

3. La Clef de la Théosophie, p. 20. – Cf. Le Lotus, septembre 1887, p. 325.

comporte à la fois des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques, de sorte qu'on est tout naturellement amené à se demander jusqu'à quel point le « Bouddhisme ésotérique » et le « Bouddhisme exotérique » peuvent être vraiment distincts l'un de l'autre. Du reste, Sinnett avait bien présenté la prétendue « doctrine ésotérique » qu'il était chargé d'exposer comme provenant du Bouddhisme proprement dit, ou d'une de ses branches, et en même temps comme constituant un lien entre celui-ci et le Brâhmanisme ; il établissait même ce lien de la façon la plus extraordinaire, en faisant de Shankarâchârya, qui fut un des plus irréductibles adversaires du Bouddhisme dans l'Inde, une « seconde incarnation » de Bouddha ¹, et cela d'après les assertions d'un Brâhmane « initié » du Sud de l'Inde, « sanscritiste des plus distingués et occultiste des plus sérieux » ², qui n'était autre que Subba Rao, Malgré tout, Sinnett ne pouvait s'empêcher de reconnaître que « cette manière de voir n'est nullement acceptée par les autorités hindoues non initiées », c'est-à-dire, en réalité, non théosophistes ; or tout Hindou ayant quelque autorité n'a jamais eu que le plus profond mépris pour le théosophisme, et de plus, ce n'est certes pas à Madras qu'il faut aller si l'on veut trouver des « sanscritistes distingués ». Il est vraiment bien facile, pour prévenir les objections de ses adversaires, de proclamer qu'ils ne sont pas « initiés », mais il le serait peut-être un peu moins de montrer des « initiés » de la sorte dont il s'agit qui n'aient aucune attache avec les milieux théosophistes.

En effet, la vérité est qu'il n'y eut jamais de « Bouddhisme ésotérique » authentique ; si l'on veut trouver de l'ésotérisme, ce n'est point là qu'il faut s'adresser, car le Bouddhisme fut essentiellement, à ses origines, une doctrine populaire servant d'appui théorique à un mouvement social à tendance égalitaire. Dans l'Inde, ce ne fut qu'une simple hérésie, qu'aucun lien réel n'a jamais pu rattacher à la tradition brâhmanique, avec laquelle elle avait au contraire rompu ouvertement, non seulement au point de vue social, en rejetant l'institution des castes, mais encore au point de vue purement doctrinal, en niant l'autorité du « Véda ». Du reste, le Bouddhisme représentait quelque chose de tellement contraire à l'esprit hindou que, depuis longtemps, il a complètement disparu de la contrée où il avait pris naissance ; il n'y a plus guère qu'à Ceylan et en Birmanie qu'il existe encore à l'état à peu près pur, et, dans tous les autres pays où il s'est répandu, il s'est modifié au point de devenir tout à fait méconnaissable. On a généralement, en Europe, une tendance à s'exagérer l'importance du Bouddhisme, qui est certainement de beaucoup la moins intéressante de toutes les doctrines orientales, mais qui, précisément parce qu'il constitue pour l'Orient une déviation et une anomalie, peut sembler plus accessible à la mentalité occidentale et moins éloigné des formes de pensée auxquelles elle est accoutumée. C'est probablement là la principale raison de la prédilection dont l'étude du Bouddhisme a toujours été l'objet de la part de la grande majorité des orientalistes, encore que, chez quelques-uns d'entre eux, il s'y soit joint des intentions d'un tout autre ordre, qui consistaient à essayer d'en faire l'instrument d'un antichristianisme auquel il est évidemment, en soi, tout à fait étranger. Émile Burnouf, en particulier, ne fut pas exempt de ces dernières préoccupations, et c'est ce qui le poussa à s'allier aux théosophistes, animés du même esprit de concurrence religieuse ; il y eut aussi en France, il y a quelques années, une tentative faite, sans grand succès d'ailleurs, pour propager un certain « Bouddhisme éclectique » assez fantaisiste, inventé par Léon de Rosny, à qui, bien qu'il ne fût pas théosophiste ³, Olcott décerne des éloges dans l'introduction qu'il écrivit spécialement pour la traduction française de son Catéchisme Bouddhique.

D'un autre côté, on ne peut pas nier que la Société Théosophique ait tenté de s'annexer le Bouddhisme, même simplement « exotérique » ; cette tentative fut marquée en premier lieu par la publication, en 1881, de ce Catéchisme Bouddhique d'Olcott que nous venons de mentionner. Cet opuscule était revêtu de l'approbation du Rév. H. Sumangala, principal du Vidyodaya Parivena (collège) de Colombo, qui s'intitulait pour la circonstance « Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud », dignité dont personne n'avait jusqu'alors soupçonné l'existence. Quelques années plus tard, le même Olcott, après un voyage au Japon et une tournée en Birmanie, se vanta d'avoir opéré la réconciliation des Églises Bouddhiques du Nord et du Sud ⁴. Sumangala écrivait alors : « Nous devons au colonel Olcott le catéchisme dans lequel nos enfants apprennent les premiers principes de

1. Le Bouddhisme Ésotérique, pp. 215-216.

2. Ibid., p. 221.

3. En revanche, il appartenait à la Maçonnerie (Lanterne, 18 avril 1894).

4. Voir les diverses informations publiées à ce sujet dans le Lotus Bleu, 27 décembre 1891, 27 avril, 27 septembre et 27 décembre 1892.

notre religion, et nos relations fraternelles d'à présent avec nos coreligionnaires du Japon et d'autres pays bouddhistes » ¹. Il convient d'ajouter que les écoles où était enseigné le catéchisme d'Olcott n'étaient que des créations théosophistes ; nous avons sur ce point le témoignage de M^{me} Blavatsky, qui écrivait en 1890 : « A Ceylan, nous avons rappelé à la vie et commencé à purifier le Bouddhisme ; nous avons établi des écoles supérieures, pris à peu près une cinquantaine d'écoles de moindre importance sous notre surveillance » ². D'autre part, vers la même époque, Sir Edwin Arnold, auteur de la Lumière de l'Asie, s'était rendu dans l'Inde pour travailler, lui aussi, au rapprochement des Églises Bouddhiques ; n'est-il pas permis de trouver bien suspectes ces initiatives occidentales en pareille matière ? C'est peut-être pour légitimer le rôle d'Olcott que M. Leadbeater a raconté qu'il avait été, dans une de ses incarnations antérieures, le roi Ashoka, grand protecteur du Bouddhisme, après avoir été aussi, dans une autre, Gushtasp, roi de Perse et protecteur du Zoroastrisme ³; les spirites ne sont donc pas seuls à avoir la manie de se croire des réincarnations de personnages illustres ! Quand Olcott mourut, on plaça sur son corps, avec le drapeau américain, « l'étendard bouddhiste qu'il avait imaginé lui-même et sur lequel étaient disposées, dans leur ordre, les couleurs de l'aura du Seigneur Bouddha » ⁴: fantaisie de « clairvoyant » à laquelle les Bouddhistes authentiques n'ont jamais pu accorder la moindre importance. Au fond, toute cette histoire se rattache surtout au rôle politique de la Société Théosophique, sur lequel nous aurons l'occasion de nous expliquer plus loin ; elle semble d'ailleurs n'avoir pas eu de suite en ce qui concerne l'union des différentes branches du Bouddhisme, mais il faut croire que les théosophistes n'ont pas renoncé à utiliser le Bouddhisme du Sud, car l'un d'entre eux, M. C. Jinarâjadâsa, annonçait, récemment qu'il avait reçu du « Grand-Prêtre de Colombo » le pouvoir d'admettre dans la religion bouddhique les Européens qui le désirent ⁵, Cela réduit l'Église en question, comme certaine Église chrétienne dont nous parlerons, au rang des multiples organisations que la Société Théosophique emploie comme auxiliaires pour sa propagande et pour la réalisation de ses desseins spéciaux.

1. Message adressé au « Parlement des Religions » de Chicago, en 1893.

2. Lotus Bleu, 7 octobre 1890.

3. L'Occultisme dans la Nature, p. 409.

4. L'Occultisme dans la Nature, p. 413.

5. Revue Théosophique française, septembre 1920.

Principaux points de l'enseignement théosophiste

Si l'on considère dans son ensemble la soi-disant doctrine théosophiste, on s'aperçoit tout d'abord que ce qui en constitue le point central, c'est l'idée d'« évolution »¹ ; or cette idée est absolument étrangère aux Orientaux, et, même en Occident, elle est de date fort récente. En effet, l'idée même de « progrès », dont elle n'est qu'une forme plus ou moins compliquée par des considérations prétendues « scientifiques », ne remonte guère au delà de la seconde moitié du XVIII^e siècle, ses véritables promoteurs ayant été Turgot et Condorcet ; il n'y a donc pas besoin de remonter bien loin pour trouver l'origine historique de cette idée, que tant de gens en sont arrivés, par l'effet de leurs habitudes mentales, à croire essentielle à l'esprit humain, alors que la plus grande partie de l'humanité continue pourtant à l'ignorer ou à n'en tenir aucun compte. De là résulte immédiatement une conclusion fort nette : dès lors que les théosophistes sont « évolutionnistes » (et ils le sont au point d'admettre généralement jusqu'au transformisme, qui est l'aspect le plus grossier de l'évolutionnisme, tout en s'écartant cependant sur certains points de la théorie darwinienne)², ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être, et leur système ne peut pas « avoir pour base la plus ancienne philosophie du monde »³. Sans doute, les théosophistes sont loin d'être les seuls à prendre pour une « loi » ce qui n'est qu'une simple hypothèse, et même, à notre avis, une hypothèse fort vaine ; toute leur originalité consiste ici à présenter cette prétendue loi comme une donnée traditionnelle, alors qu'elle serait plutôt tout le contraire. D'ailleurs, on ne voit pas très bien comment la croyance au progrès peut se concilier avec l'attachement à une « doctrine archaïque » (l'expression est de M^{me} Blavatsky) : pour quiconque admet l'évolution, la doctrine la plus moderne devrait logiquement être la plus parfaite ; mais les théosophistes, qui n'en sont pas à une contradiction près, ne semblent pas même se poser la question.

Nous ne nous arrêterons pas bien longuement sur l'histoire fantastique de l'évolution de l'humanité, telle que la décrivent les théosophistes : sept « races-mères » se succèdent au cours d'une « période mondiale », c'est-à-dire pendant que la « vague de vie » séjourne sur une même planète ; chaque « race » comprend sept « sous-races », dont chacune se divise elle-même en sept « branches ». D'autre part, la « vague de vie » parcourt successivement sept globes dans une « ronde », et cette « ronde » se répète sept fois dans une même « chaîne planétaire », après quoi la « vague de vie » passe à une autre « chaîne », composée également de sept planètes, et qui sera parcourue sept fois à son tour ; il y a ainsi sept « chaînes » dans un « système planétaire », appelé aussi « entreprise d'évolution », et enfin notre système solaire est formé de dix « systèmes planétaires » ; il y a d'ailleurs quelque flottement sur ce dernier point. Nous en sommes actuellement à la cinquième « race » de notre « période mondiale », et à la quatrième « ronde » de la « chaîne » dont la terre fait partie, et dans laquelle elle occupe le quatrième rang ; cette « chaîne » est également la quatrième de notre « système planétaire », et elle comprend, comme nous l'avons déjà indiqué, deux autres planètes physiques, Mars et Mercure, plus quatre globes qui sont invisibles et appartiennent à des « plans supérieurs » ; la « chaîne » précédente est appelée « chaîne lunaire », parce qu'elle n'est représentée sur le « plan physique » que par la lune. Certains théosophistes interprètent d'ailleurs ces données d'une façon assez différente, et prétendent qu'il ne s'agit en tout cela que d'états divers et d'« incarnations » successives de la terre elle-même, les noms des autres planètes n'étant ici que des désignations purement symboliques ; ces choses sont vraiment bien obscures, et nous n'en finirions pas si nous voulions relever toutes les assertions contradictoires auxquelles elles ont donné lieu. Il faut encore ajouter qu'il y a sept règnes, qui sont trois règnes « élémentaux », puis les règnes minéral, végétal, animal et humain, et que, en passant d'une « chaîne » à la suivante, les êtres d'un de ces règnes passent en général au règne immédiatement supérieur ; en effet, ce sont toujours les mêmes êtres qui sont censés accomplir leur évolution par de multiples incarnations au cours des différentes périodes que nous venons d'énumérer.

Les chiffres qui sont indiqués pour la durée de ces périodes ne sont pas moins invraisemblables

1. Un théosophiste a déclaré expressément que « la Doctrine secrète n'aurait pas été publiée si la théorie de l'évolution ne s'était fait jour dans le cerveau humain » (Les Cycles, par Amaravella : Lotus Bleu, 27 avril 1894, p. 78) ; nous dirions plutôt que, sans cela, elle n'aurait pas été imaginée.

2. Voir La Généalogie de l'Homme, par M^{me} Besant.

3. La Clef de la Théosophie, p. 86.

que tout le reste : ainsi, d'après la Doctrine Secrète, l'apparition de l'homme sur la terre dans la quatrième « ronde » remonte à dix-huit millions d'années, et il y en a trois cents millions que la « vague de vie » a atteint notre globe dans la première « ronde ». Il est vrai qu'on est beaucoup moins affirmatif aujourd'hui à cet égard qu'on ne l'était au début ; M. Leadbeater en est même venu à déclarer que « nous ignorons si toutes les rondes et toutes les périodes raciales ont une longueur égale », et que d'ailleurs « il est inutile de chercher à évaluer en années ces énormes périodes de temps »¹. En ce qui concerne les périodes plus restreintes, Sinnett a affirmé que « la présente race de l'humanité, la cinquième race de la quatrième ronde, a commencé à évoluer il y a un million d'années », que c'est « un nombre vrai, que l'on peut prendre à la lettre » (c'est lui-même qui souligne)² ; d'autre part, d'après les auteurs des « vies d'Alcyone » auxquelles nous avons déjà fait allusion, « la fondation de la cinquième race remonte à l'an 79997 avant Jésus-Christ »³ ; cette dernière affirmation, qui est d'une précision étonnante, ne semble guère pouvoir se concilier avec la précédente, et ce n'est vraiment pas la peine de se moquer des savants qui, sans doute, ne s'accordent guère mieux dans l'évaluation de la durée des périodes géologiques, mais qui, du moins, ne présentent leurs calculs que comme purement hypothétiques. Ici, au contraire, nous avons affaire à des gens qui prétendent être en mesure de vérifier directement leurs assertions, et avoir à leur disposition, pour reconstituer l'histoire des races disparues⁴, les « archives âkâshiques », c'est-à-dire les images mêmes des événements passés, enregistrées fidèlement et d'une façon indélébile dans l'« atmosphère invisible » de la terre.

Les conceptions que nous venons de résumer ne sont au fond qu'une absurde caricature de la théorie hindoue des cycles cosmiques ; celle-ci est en réalité tout autre et n'a, bien entendu, rien d'évolutionniste ; de plus, les nombres qui s'y rapportent sont essentiellement symboliques, et les prendre littéralement pour des nombres d'années ne peut être que l'effet d'une ignorance grossière, dont les théosophistes ne sont d'ailleurs pas seuls à faire preuve ; nous pouvons même dire, sans y insister davantage, que cette théorie est une de celles dont la véritable signification est le plus difficilement accessible aux Occidentaux en général. Pour en revenir aux conceptions théosophistes, si on entrait dans le détail, on y trouverait encore bien d'autres singularités : la description des premières races humaines et de leur solidification progressive en est un exemple ; d'autre part, dans la « ronde » actuelle, la séparation des sexes ne se serait effectuée que vers le milieu de la troisième race. Il paraît aussi que chaque « ronde » est consacrée plus spécialement au développement d'un des principes constitutifs de l'homme ; certains ajoutent même qu'un sens nouveau se développe à l'apparition de chaque race ; comment se fait-il donc que les peuples qu'on nous représente comme des vestiges des races antérieures, plus précisément de la troisième et de la quatrième, aient pourtant cinq sens tout comme nous ? Cette difficulté n'empêche pas de préciser que la « clairvoyance », qu'on s'attache tout particulièrement à obtenir dans la « section ésotérique », est le germe du sixième sens, qui deviendra normal dans la sixième « race mère », celle qui doit succéder immédiatement à la nôtre. D'ailleurs, c'est naturellement aux investigations des « clairvoyants » qu'est attribué tout ce roman préhistorique, dans lequel ce qu'on rapporte des civilisations antiques ressemble vraiment un peu trop aux inventions et aux découvertes de la science moderne : on y trouve jusqu'à l'aviation et à la radio-activité⁵, ce qui montre bien par quelles préoccupations les auteurs sont réellement influencés, et les considérations relatives à l'organisation sociale ne sont pas moins caractéristiques sous ce rapport⁶. Au même ordre de préoccupations très modernes, il faut rattacher encore le rôle que joue dans les théories théosophistes, aussi bien que dans les théories spirites, la « quatrième dimension » de l'espace ; les théosophistes vont même plus loin dans les « dimensions supérieures », et ils déclarent catégoriquement que l'espace a sept dimensions⁷, ce qui sera trouvé fort arbitrairement par les mathématiciens qui conçoivent des géométries à un nombre quelconque de dimensions, tout en ne les regardant d'ailleurs que comme de simples constructions algébriques,

1. L'Occultisme dans la Nature, p. 235.

2. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 172.

3. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, p. 65.

4. Voir par exemple l'Histoire de l'Atlantide, par W. Scott-Elliot.

5. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, pp. 222-232.

6. Voir notamment Le Pérou Antique, par C. W. Leadbeater : Revue Théosophique française, 1901.

7. L'Occultisme dans la Nature, pp. 82-85.

traduites en termes spatiaux par analogie avec la géométrie analytique ordinaire. On peut encore ranger dans la catégorie des fantaisies pseudo-scientifiques la description détaillée des différentes sortes d'atomes ¹; c'est encore par la « clairvoyance » que ces atomes ont été soi-disant observés, de même que c'est à cette faculté qu'on doit de connaître les couleurs des éléments invisibles de l'homme ²: il faut croire que ces organismes « hyperphysiques » sont doués de propriétés physiques ! Nous ajouterons, du reste, qu'il n'y a pas de « clairvoyants » que chez les théosophistes, et qu'ils ne manquent pas non plus chez les occultistes et les spirites ; le malheur est que les uns et les autres ne s'entendent pas, et que les visions de chacun sont toujours conformes aux théories professées par l'école à laquelle il appartient ; dans ces conditions, il faut assurément beaucoup de bonne volonté pour accorder quelque importance à toutes ces rêveries.

Nous venons de faire allusion aux éléments ou principes constitutifs de l'être humain ; cette question de la constitution de l'homme tient une grande place dans les « enseignements » des théosophistes, qui lui ont consacré un certain nombre de traités spéciaux ³; elle est d'ailleurs loin d'être aussi simple au fond qu'on se l'imagine souvent. En effet, ce n'est pas en quelques lignes qu'on pourrait montrer à quel point les théosophistes ont dénaturé, ici comme partout ailleurs, les conceptions orientales ; nous nous proposons de publier, lorsque les circonstances nous le permettront, un travail dans lequel nous exposerons les véritables conceptions hindoues sur cette question, et on pourra alors se rendre compte que les théosophistes n'en ont guère tiré qu'une terminologie qu'ils se sont appropriée sans la comprendre. Nous nous bornerons donc ici à dire que, pour les théosophistes, il y a dans l'homme sept principes distincts ; il y a du reste quelques divergences, non seulement quant à leur nomenclature (nous avons dit que M^{me} Besant avait fini par abandonner les termes sanscrits), mais même, ce qui est plus grave, quant à l'ordre dans lequel ils doivent être classés. Quoi qu'il en soit, ces principes sont regardés comme autant de « corps », qui seraient en quelque sorte emboîtés les uns dans les autres, ou qui tout au moins s'interpénétreraient, ne différant en somme que par leur plus ou moins grande subtilité ; c'est la une conception qui matérialise singulièrement les choses, et il n'existe naturellement rien de tel dans les doctrines hindoues. D'ailleurs, les théosophistes qualifient volontiers leur théorie de « matérialisme transcendant » ; pour eux, « tout est matière » sous des états différents, et « matière, espace, mouvement, durée, constituent la seule et même substance éternelle de l'Univers » ⁴. Il se peut que des propositions comme celles-là aient un sens pour certains Occidentaux modernes ; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles en sont totalement dépourvues pour des Orientaux, qui n'ont même pas la notion de « matière » à proprement parler (on ne trouve en sanscrit aucun mot qui y corresponde, même d'une façon très approximative) ; et, pour nous, elles ne peuvent que montrer les limitations très étroites où est enfermée la pensée théosophiste. Ce qu'il faut retenir, c'est que les théosophistes s'accordent tous à regarder la constitution de l'homme comme septénaire (ce que ne fait d'ailleurs aucune école hindoue) ; ce n'est qu'après coup que certains occultistes ont cherché à établir une correspondance entre cette conception et leur propre conception ternaire, en réunissant dans un même groupe des éléments qui sont distingués dans la première, et ils n'y sont pas toujours arrivés de la façon la plus heureuse ; cela est bon à noter pour éviter toute confusion entre des théories qui, bien qu'ayant manifestement des points de contact, n'en présentent pas moins des divergences importantes. Du reste, les théosophistes tiennent tellement à retrouver partout le septénaire (on a déjà pu s'en apercevoir dans l'exposé des périodes d'évolution) que, là où ils rencontrent des classifications qui ne comprennent que cinq principes ou cinq éléments, ce qui arrive fréquemment dans l'Inde aussi bien qu'en Chine, ils prétendent qu'il existe deux autres termes qu'on a tenus cachés ; naturellement, personne ne peut donner la raison d'une si singulière discrétion.

Une autre question qui est connexe de la précédente est celle des états que l'homme doit traverser après la mort ⁵; pour comprendre ce qui en est dit, il faut savoir que le septénaire humain est regardé comme comprenant, d'une part, un quaternaire inférieur, formé d'éléments périssables, et, d'autre

1. La Chimie occulte, par M^{me} Besant et C. W. Leadbeater.

2. L'Homme visible et invisible, par C. W. Leadbeater.

3. Voir notamment, outre l'ouvrage déjà mentionné de M. Leadbeater, divers « manuels » de M^{me} Besant ; L'Homme et ses corps, les sept principes de l'homme, etc.

4. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 274.

5. La Mort et l'au-delà, par M^{me} Besant ; L'autre côté de la mort, par C. W. Leadbeater.

part, un ternaire supérieur, formé d'éléments immortels ; ajoutons à ce propos que les principes supérieurs ne sont pleinement constitués que chez les hommes les plus « évolués », et qu'ils ne le seront chez tous qu'à la fin de la « septième ronde ». L'homme doit se dépouiller successivement de chacun de ses « corps » inférieurs, après un séjour plus ou moins long sur le « plan » correspondant ; ensuite vient une période de repos, dite « état dèvachanique », où il jouit de ce qu'il a acquis au cours de sa dernière existence terrestre, et qui prend fin lorsqu'il doit se revêtir de nouveaux « véhicules » inférieurs pour « retourner en incarnation ». C'est cette période « dèvachanique » dont on avait prétendu tout d'abord fixer la durée d'une façon uniforme ; nous avons vu comment on était revenu par la suite sur cette première opinion ; ce qu'il y a de remarquable, c'est que la durée d'un pareil état, qualifié par ailleurs de « subjectif », soit mesurable en unités de temps terrestre ! C'est toujours la même façon de matérialiser toutes choses, et on est assez mal venu, dans ces conditions, à tourner en ridicule le « Summerland » des spirites anglo-saxons ¹, qui n'est qu'un peu plus grossièrement matériel encore ; entre ces deux conceptions, il n'y a guère, après tout, qu'une différence de degré, et, de part et d'autre, on pourrait trouver une foule d'exemples des représentations saugrenues que l'imagination peut produire dans cet ordre d'idées, en transportant à d'autres états ce qui est essentiellement propre à la vie terrestre. Du reste, il serait peu utile de s'attarder à discuter la théorie que nous venons de résumer très sommairement, en la simplifiant le plus possible et en négligeant les cas exceptionnels ; pour montrer qu'elle manque absolument de base, il suffira de dire qu'elle suppose avant tout la réalité de quelque chose qui est proprement une absurdité : nous voulons parler de la réincarnation.

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de mentionner cette conception de la réincarnation, qui est regardée comme le moyen par lequel s'accomplit l'évolution, d'abord pour chaque homme en particulier, et ensuite, par voie de conséquence, pour l'humanité tout entière et même pour l'ensemble de l'univers. Certains vont même jusqu'à dire que la réincarnation est « le corollaire obligé de la loi d'évolution » ², ce qui doit être exagéré, puisqu'il est bien des évolutionnistes qui ne l'admettent nullement ; il serait assez curieux de voir discuter cette question entre évolutionnistes de différentes écoles, encore que nous doutions fort que d'une semblable discussion puisse sortir la moindre lumière. Quoi qu'il en soit, cette idée de réincarnation est encore, comme celle d'évolution, une idée très moderne ; elle paraît avoir surtout pris corps, vers 1830 ou 1848, dans certains milieux socialistes français : la plupart des révolutionnaires de cette époque étaient des « mystiques » dans le plus mauvais sens du mot, et l'on sait à quelles extravagances donnèrent lieu parmi eux les théories fouriéristes, saint-simoniennes, et autres de ce genre. Pour ces socialistes, la conception dont il s'agit, et dont les premiers inventeurs furent peut-être Fourier et Pierre Leroux ³, avait comme unique raison d'être d'expliquer l'inégalité des conditions sociales, ou du moins de lui enlever ce qu'ils y trouvaient de choquant, en l'attribuant aux conséquences des actions accomplies dans quelque existence antérieure ; il arrive aussi parfois aux théosophistes de mettre cette raison en avant ⁴, bien qu'ils y insistent généralement moins que les spirites. Au fond, une théorie comme celle-là n'explique rien du tout et ne fait que reculer la difficulté, si difficulté il y a, car, s'il y avait eu vraiment égalité au début, cette égalité n'aurait jamais pu être rompue, à moins qu'on ne conteste formellement la validité du principe de raison suffisante ; mais, dans ce dernier cas, la question ne se pose plus, et l'idée même de loi naturelle qu'on veut faire intervenir dans sa solution ne signifie plus rien. Du reste, il y a encore beaucoup mieux à dire que cela contre la réincarnation, car, en se plaçant au point de vue de la métaphysique pure, on peut en démontrer l'impossibilité absolue, et cela sans aucune exception du genre de celles qu'admettait la H. B. of L. ; nous entendons d'ailleurs ici l'impossibilité

1. La Clef de la Théosophie, pp, 209-210 ; La Mort et l'au-delà, p. 85 de la traduction française.

2. Essai sur l'évolution, par le Dr Th. Pascal ; La Théosophie en quelques chapitres, par le même auteur, pp. 28 et 35.

3. Ils semblent du moins avoir été les premiers à l'exprimer en France ; nous devons pourtant ajouter que la même idée avait été formulée antérieurement en Allemagne par Lessing, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Nous n'avons pu trouver aucune autre source plus ancienne, ni savoir si les socialistes français s'étaient inspirés de Lessing directement ou indirectement, ou s'ils ont, au contraire, « réinventé » d'eux-mêmes la théorie réincarnationniste, à laquelle ils ont donné, en tout cas, une diffusion qu'elle n'avait pu atteindre avant eux.

4. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 125 ; La Théosophie en quelques chapitres, p. 40.

de la réincarnation, non seulement sur la terre, mais aussi bien sur un astre quelconque ¹, ainsi que de certaines autres conceptions bizarres comme celle d'une multiplicité d'incarnations simultanées sur des planètes différentes ²; pour les théosophistes, il y a, comme on l'a vu, de très longues séries d'incarnations sur chacun des globes qui font partie d'un même système. La même démonstration métaphysique vaut également contre des théories telles que celle du « retour éternel » de Nietzsche ; mais, bien qu'elle soit fort simple en elle-même, son exposé nous entraînerait beaucoup trop loin, à cause de tout ce qu'il présuppose pour être bien compris. Nous dirons seulement, pour réduire à leur juste valeur les prétentions des théosophistes, qu'aucune doctrine traditionnelle n'a jamais admis la réincarnation, et que cette idée fut complètement étrangère à toute l'antiquité, bien qu'on ait voulu l'appuyer par une interprétation tendancieuse de quelques textes plus ou moins symboliques ; dans le Bouddhisme même, il est seulement question de « changements d'état », ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose qu'une pluralité de vies terrestres successives, et ce n'est que symboliquement, nous le répétons, que des états différents ont pu être parfois décrits comme des « vies » par analogie avec l'état actuel de l'être humain et avec les conditions de son existence terrestre ³. La vérité est donc tout simplement celle-ci : c'est aux milieux socialistes dont nous avons parlé qu'appartenaient les premiers spirites de l'école d'Allan Kardec, c'est là qu'ils prirent, comme quelques écrivains de la même époque ⁴, l'idée de réincarnation, et c'est dans l'école spirite française que M^{me} Blavatsky, comme un peu plus tard les occultistes de l'école papusienne, trouva cette idée à son tour ; ce que nous savons de la première période de sa vie ne permet aucun doute à cet égard. Nous avons vu, cependant, que la fondatrice de la Société Théosophique avait eu parfois quelques hésitations, et qu'elle avait même abandonné pendant un certain temps la théorie réincarnationniste, dont ses disciples, par contre, ont fait un véritable article de foi, qu'on doit affirmer sans même chercher à le justifier ; mais, d'une façon générale, et en laissant de côté la période où elle fut sous l'influence de la H. B. of L., elle aurait pu conserver et faire sienne la devise d'Allan Kardec : « Naître, mourir, renaître et progresser sans cesse, telle est la loi. » S'il y a eu divergence de vues entre M^{me} Blavatsky et les spirites français, ce n'est pas sur le principe même, mais seulement sur les modalités de la réincarnation, et ce dernier point est d'une importance bien secondaire par rapport au premier ; du reste, nous avons vu que les théosophistes actuels y ont encore introduit quelques modifications. Il est assez curieux de remarquer, d'autre part, que les spirites anglais et américains, contrairement aux spirites français, rejettent formellement la réincarnation ; du moins, ils la rejetaient tous du temps de M^{me} Blavatsky, mais il en est aujourd'hui quelques-uns qui l'admettent, probablement, bien qu'ils ne s'en rendent pas compte, sous l'influence des idées théosophistes, qui se sont si prodigieusement répandues dans les pays anglo-saxons. Bien entendu, il en est ici exactement comme dans le cas des expériences des « clairvoyants » : les « communications » reçues par les uns et les autres de ces spirites confirment chacun dans sa théorie, comme si elles n'étaient que le simple reflet de ses propres idées ; nous ne voulons d'ailleurs pas dire qu'il n'y ait que cela dans toutes les « communications » de ce genre, mais, à l'ordinaire, il y a certainement beaucoup de cela.

À la prétendue loi de la réincarnation se rattache la loi dite du « karma », d'après laquelle les conditions de chaque existence seraient déterminées par les actions accomplies au cours des existences précédentes : c'est « cette loi invisible et inconnue ⁵ qui adapte avec sagesse, intelligence et équité, chaque effet à chaque cause, et qui, par cette dernière, arrive jusqu'à celui qui l'a produite » ⁶. M^{me} Blavatsky l'appelle « loi de la rétribution », et Sinnett « loi de la causalité éthique » ; c'est bien, en effet, une causalité d'un genre spécial, dont la conception est subordonnée à des préoccupations d'ordre moral ; c'est, si l'on veut, une espèce de « justice immanente ». Une semblable conception se retrouve également, sauf le mot qui la désigne ici, chez les occultistes et chez les spirites, dont beaucoup vont même jusqu'à prétendre déterminer avec une extraordinaire précision, et dans les

1. Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science, par Louis Figuier.

2. L'Éternité par les Astres, par Blanqui.

3. Précisons aussi que, malgré les fausses interprétations qui ont cours aujourd'hui, la réincarnation n'a rien à voir avec la « métempsychose » des Orphiques et des Pythagoriciens, non plus qu'avec les théories de certains Kabbalistes juifs sur l'« embryonnat » et les « révolutions des âmes ».

4. Terre et Ciel, par Jean Reynaud ; Pluralité des existences de l'âme, par Pezzani.

5. Comment donc peut-on en parler ?

6. La Clef de la Théosophie, p. 282.

moindres détails, les relations entre ce qui arrive à un individu dans sa vie présente et ce qu'il a fait dans ses vies antérieures ; c'est surtout dans les ouvrages spirites que ces considérations abondent, et elles atteignent parfois le comble du ridicule. On doit reconnaître que les théosophistes, en général, ne vont pas tout à fait jusque-là ; mais ils n'en traitent pas moins avec de grands développements la théorie du « karma », dont le caractère moral explique la place de plus en plus large qu'elle tient dans leurs enseignements, car le théosophisme, entre les mains des successeurs de M^{me} Blavatsky, tend à devenir toujours plus « moraliste » et sentimental. D'autre part, certains en sont arrivés à personnifier le « karma », et ce pouvoir plus ou moins mystérieux et vague est devenu pour eux une entité véritable, une sorte d'agent chargé d'appliquer la sanction de chaque acte ; M^{me} Blavatsky s'était contentée d'attribuer ce rôle à des êtres spéciaux qu'elle appelait les « Seigneurs du karma », et auxquels elle donnait aussi le nom de « Lipikas », c'est-à-dire « ceux qui écrivent » ou enregistrent les actions humaines ¹. Dans cette conception théosophiste du « karma », nous trouvons un excellent exemple de l'abus des termes sanscrits mal compris, que nous avons déjà signalé : le mot « karma », en effet, signifie tout simplement « action », et rien d'autre ; il n'a jamais eu le sens de causalité (« cause » se dit en sanscrit « kârana »), et encore moins de cette causalité spéciale dont nous venons d'indiquer la nature. M^{me} Blavatsky a donc assigné tout à fait arbitrairement ce nom oriental de « karma » à une conception très occidentale, qu'elle n'a d'ailleurs pas inventée de toutes pièces, mais où il faut voir une déformation de certaines idées préexistantes, à commencer par l'idée même de causalité ; et cette déformation est encore, en partie tout au moins, un emprunt fait au spiritisme, car il va de soi qu'elle est étroitement liée au fond de la théorie réincarnationniste elle-même.

Nous n'insisterons pas sur les autres « enseignements », qui ont une moindre importance, et dont nous indiquerons seulement quelques points lorsque l'occasion s'en présentera dans la suite ; il en est d'ailleurs qui ne doivent pas être attribués à M^{me} Blavatsky elle-même, mais qui appartiennent en propre à ses successeurs. En tout cas, l'exposé que nous venons de donner, si succinct qu'il soit, nous paraît suffisant pour montrer le peu de sérieux de la soi-disant doctrine théosophiste, et surtout pour établir qu'elle ne repose, malgré ses prétentions, sur aucune base traditionnelle véritable. On doit la placer tout simplement, à côté du spiritisme et des diverses écoles d'occultisme, toutes choses avec lesquelles elle a une évidente parenté, dans cet ensemble de productions bizarres de la mentalité contemporaine auquel on peut donner la dénomination générale de « néo-spiritualisme ». La plupart des occultistes aiment aussi à se recommander d'une « tradition occidentale », qui est tout aussi fantaisiste que la « tradition orientale » des théosophistes, et pareillement formée d'un amalgame d'éléments disparates.

Autre chose est de rechercher le fond identique qui peut très réellement, dans bien des cas, se dissimuler sous la diversité de forme des traditions des différents peuples, et autre chose de fabriquer une pseudo-tradition en empruntant aux unes et aux autres des lambeaux plus ou moins informes et en les rassemblant tant bien que mal, plutôt mal que bien, surtout quand on n'en comprend vraiment ni la portée ni la signification, ce qui est le cas de toutes ces écoles. Celles-ci, à part les objections d'ordre théorique qu'on peut leur adresser, ont toutes en commun un inconvénient dont on ne saurait se dissimuler la gravité : c'est de déséquilibrer et de détraquer irrémédiablement les esprits faibles qui sont attirés dans ces milieux ; le nombre des malheureux que ces choses ont conduits à la ruine, à la folie, parfois même à la mort, est bien autrement considérable que ne peuvent se l'imaginer les gens insuffisamment renseignés, et nous en avons connu les plus lamentables exemples. On peut dire, sans aucune exagération, que la diffusion du « néo-spiritualisme » sous toutes ses formes constitue un véritable danger public, qu'on ne saurait dénoncer avec trop d'insistance ; les ravages accomplis, surtout par le spiritisme qui en est la forme la plus répandue et la plus populaire, ne sont déjà que trop grands, et ce qui est le plus inquiétant, c'est qu'ils semblent actuellement s'accroître de jour en jour.

Un inconvénient d'un autre ordre, qui est spécial au théosophisme, en raison des prétentions particulières qu'il affiche sous ce rapport, c'est, par la confusion qu'il crée et qu'il entretient, de discréditer l'étude des doctrines orientales et d'en détourner beaucoup d'esprits sérieux ; c'est aussi, d'autre part, de donner aux Orientaux la plus fâcheuse idée de l'intellectualité occidentale,

1. La vraie forme sanscrite de ce mot est « lipikâra » ; il n'a d'ailleurs jamais désigné réellement autre chose que des « écrivains » et des « scribes » au sens purement humain.

dont les théosophistes leur apparaissent comme de tristes représentants, non qu'ils soient seuls à faire preuve d'une totale incompréhension à l'égard de certaines choses, mais les allures d'« initiés » qu'ils veulent se donner rendent cette incompréhension plus choquante et plus inexcusable. Nous ne saurions trop insister sur ce point que le théosophisme ne représente absolument rien en fait de pensée orientale authentique, car il est tout à fait déplorable de voir avec quelle facilité les Occidentaux, par suite de l'ignorance complète où ils sont généralement de celle-ci, se laissent abuser par d'audacieux charlatans ; cela arrive même à des orientalistes professionnels, dont la compétence, il est vrai, ne dépasse guère le domaine de la linguistique ou celui de l'archéologie. Quant à nous, si nous sommes aussi affirmatif à ce sujet, c'est que l'étude directe que nous avons faite des véritables doctrines orientales nous en donne le droit ; et, de plus, nous savons très exactement ce qu'on pense du théosophisme dans l'Inde, où il n'eut jamais le moindre succès en dehors des milieux anglais ou anglophiles ; la mentalité occidentale actuelle est seule susceptible d'accueillir avec faveur des productions de ce genre. Nous avons déjà dit que les vrais Hindous ont pour le théosophisme, quand ils le connaissent, un profond mépris ; et les chefs de la Société Théosophique s'en rendent si bien compte que, dans les bureaux que leur organisation possède dans l'Inde, on ne peut se procurer aucun de leurs traités d'inspiration soi-disant orientale, non plus que les traductions ridicules qu'ils ont faites de certains textes, mais seulement des ouvrages relatifs au Christianisme ¹. Aussi le théosophisme est-il communément regardé, dans l'Inde, comme une secte protestante d'un caractère un peu particulier, et il faut bien reconnaître qu'il en a, aujourd'hui du moins, toutes les apparences : tendances « moralisatrices » de plus en plus accentuées et exclusives, hostilité systématique contre toutes les institutions traditionnelles hindoues, propagande britannique exercée sous le couvert d'œuvres de charité et d'éducation ; mais la suite le fera beaucoup mieux comprendre encore.

1. Article publié par M. Zeaeddin Akmal, de Lahore, dans la revue Zeit, de Vienne, en 1897. – Ces renseignements nous ont été personnellement confirmés par plusieurs Hindous à des dates plus récentes.

Le théosophisme et le spiritisme

Nous venons de dire que le théosophisme devait être classé dans ce que nous appelons, d'une façon générale, le « néo-spiritualisme », aussi bien pour en montrer le caractère essentiellement moderne que pour le distinguer du « spiritualisme » entendu dans son sens ordinaire et proprement philosophique, classique si l'on veut. Nous devons maintenant préciser que toutes les choses que nous réunissons sous ce nom, parce qu'elles possèdent en effet assez de caractères communs pour être regardées comme des espèces d'un même genre, et surtout parce qu'elles procèdent au fond d'une mentalité commune, n'en sont pas moins distinctes malgré tout. Ce qui nous oblige à y insister, c'est que, pour qui n'en a pas l'habitude, ces étranges dessous du monde contemporain, dont nous n'entendons présenter ici qu'une faible partie, font l'effet d'une véritable fantasmagorie ; c'est un chaos dans lequel il est certainement fort difficile de se reconnaître au premier abord, d'où résultent fréquemment des confusions, sans doute excusables, mais qu'il est bon d'éviter autant que possible. Occultisme de différentes écoles, théosophisme, spiritisme, tout cela se ressemble assurément par certains côtés et jusqu'à un certain point, mais diffère aussi à d'autres égards et doit être soigneusement distingué, alors même qu'on se préoccupe d'en établir les rapports. D'ailleurs, nous avons eu déjà l'occasion de voir que les chefs de ces écoles sont fréquemment en lutte les uns avec les autres, et qu'il leur arrive parfois de s'injurier publiquement ; il faut pourtant ajouter que cela ne les empêche pas de s'allier à l'occasion et de se trouver réunis au sein de certains groupements, maçonniques ou autres. Dans ces conditions, on peut être tenté de se demander si leurs querelles sont bien sérieuses, ou si elles ne sont pas plutôt destinées à cacher un accord que la prudence commande de laisser ignorer au dehors ; nous ne prétendons pas donner ici une réponse à cette question, d'autant plus qu'on aurait probablement tort de généraliser ce qui, en pareille matière, peut-être vrai dans certains cas particuliers : il peut arriver que des gens, sans cesser d'être adversaires ou rivaux, s'entendent néanmoins pour l'accomplissement de telle ou telle besogne déterminée, et ce sont là des choses qui se voient journellement, en politique par exemple. Pour nous, ce qu'il y a de plus réel dans les querelles dont nous parlons, ce sont les rivalités d'amour-propre entre les chefs d'écoles, ou entre ceux qui visent à l'être, et ce qui se passa dans le théosophisme après la mort de M^{me} Blavatsky nous en fournira un exemple typique. En somme, c'est à ces rivalités qu'on cherche à donner un prétexte avouable en mettant en avant des divergences théoriques qui, tout en étant très réelles aussi, n'ont peut-être qu'une importance assez secondaire pour des gens qui apparaissent tous comme dépourvus de principes stables et d'une doctrine bien définie, et dont les préoccupations dominantes n'appartiennent certainement pas à l'ordre de l'intellectualité pure.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne spécialement les rapports du théosophisme et du spiritisme, nous avons montré chez M^{me} Blavatsky, au moins depuis la fondation de sa Société (car il est difficile de savoir quel était précédemment le fond de sa pensée), une opposition manifeste aux théories spirites, « spiritualistes » comme on dit dans les pays anglo-saxons. Il serait facile de multiplier les textes où s'affirme cette attitude ; nous nous bornerons à en citer encore quelques fragments : « Si vous voulez parler de l'explication donnée par les spirites au sujet de certains phénomènes anormaux, nous n'y croyons certainement pas. Car, selon eux, toutes ces manifestations sont dues aux « esprits » de personnes (le plus souvent leurs parents) qui ont quitté ce monde et qui y reviennent pour entrer en communication avec ceux qu'ils ont aimés, ou auxquels ils sont restés attachés ; et voilà ce que nous nions formellement. Nous disons que les esprits des morts ne peuvent pas retourner sur la terre, sauf de rares exceptions,... et qu'ils n'ont de communication avec les hommes que par des moyens entièrement subjectifs »¹. Et M^{me} Blavatsky explique ensuite que les phénomènes spirites sont dus, soit au « corps astral » ou « double » du médium ou d'une des personnes présentes, soit à des « élémentals », soit enfin à des « coques », c'est-à-dire aux « dépouilles astrales » abandonnées par les défunts en quittant le « plan » correspondant, et qui, jusqu'à ce qu'elles se décomposent, demeureront douées d'un certain automatisme leur permettant de répondre avec un semblant d'intelligence. Un peu plus loin, elle dit : « Certainement, nous rejetons en bloc la philosophie spirite, si par « philosophie » vous entendez les théories grossières des spirites ; mais, franchement, ils n'ont pas de philosophie, et, parmi leurs défenseurs, ce sont les plus zélés, les plus sérieux et les plus intelligents qui le disent » ; et elle reproduit à ce propos « ce que dit M. A. Oxon (Stainton Moses), un

1. La Clef de la Théosophie, pp. 40-41.

des rares spirites philosophes, touchant la bigoterie (sic) et le manque d'organisation du spiritisme »¹, Ailleurs, elle déclare « égoïste et cruelle » la doctrine du « retour des esprits », parce que, d'après celle-ci, « la malheureuse humanité n'est pas libérée, même par la mort, des douleurs de cette vie ; pas une goutte des misères et des souffrances contenues dans la coupe de la vie n'échappera à ses lèvres, et, nolens volens, puisqu'elle voit tout maintenant (après la mort), il lui faudra boire l'amertume jusqu'à la lie... Le bonheur est-il possible pour qui possède cette connaissance (des souffrances de ceux qu'il a laissés sur la terre) ? Alors, vraiment, le « bonheur » est la plus grande malédiction que l'on puisse imaginer, et la damnation orthodoxe paraît, en comparaison, un véritable soulagement »². À cette doctrine spirite, elle oppose la conception du « dévachan », où l'homme « jouit d'un bonheur parfait, dans un oubli absolu de tout ce qui, durant sa dernière incarnation, lui a causé de la douleur ou du chagrin, et même dans l'oubli du fait qu'il existe au monde des choses telles que le chagrin et la douleur »³.

M^{me} Blavatsky admettait seulement « la possibilité de communications entre les vivants et les esprits désincarnés » dans des cas qu'elle regardait comme tout à fait exceptionnels, et qui étaient les suivants : « La première exception peut avoir lieu durant les quelques jours qui suivent immédiatement la mort d'une personne, avant que l'Ego ne passe dans l'état dévachanique. Ce qui reste douteux, c'est l'importance de l'avantage, qu'un mortel quelconque ait pu retirer du retour d'un esprit dans le plan objectif... La seconde exception se rapporte aux Nirmânakâyas », c'est-à-dire « à ceux qui, ayant gagné le droit d'entrer en Nirvâna et d'obtenir le repos cyclique,... ont renoncé à cet état par pitié pour l'humanité et pour ceux qu'ils ont laissés sur cette terre »⁴. La première de ces deux exceptions, si rare qu'on la suppose, n'en constituait pas moins une concession grave, ouvrant la porte à toutes sortes de compromissions : dès lors qu'on admet la moindre possibilité de communiquer avec les morts par des moyens matériels, il est difficile de savoir où l'on s'arrêtera⁵. En fait, il est des théosophistes qui ont adopté une attitude beaucoup moins intransigeante que celle de M^{me} Blavatsky, et qui, de même que certains occultistes, en sont arrivés à admettre que des « esprits » se manifestent réellement, et assez fréquemment, dans les séances spirites ; il est vrai qu'ils ajoutent que ces « esprits » sont des « élémentaires », c'est-à-dire des êtres humains de l'ordre le plus inférieur, et avec lesquels il est plutôt dangereux d'entrer en relations : nous doutons fort que des concessions de ce genre soient susceptibles de concilier à leurs auteurs les faveurs des purs spirites, qui ne se résoudront jamais à les regarder comme de vrais « croyants ».

Du reste, en pratique, les chefs du théosophisme n'ont jamais cessé de déconseiller les expériences spirites, et ils se sont appliqués souvent à en faire ressortir les dangers. M^{me} Blavatsky, oubliant ou feignant d'oublier ce qu'elle avait été à ses débuts, écrivait vers la fin de sa vie : « C'est parce que je crois à ces phénomènes... que mon être tout entier est pris d'un profond dégoût pour eux... Cela ne réussit qu'à ouvrir la porte à un essaim de « fantômes », bons, mauvais ou indifférents, dont le médium devient l'esclave pour le reste de sa vie. Je proteste donc, non pas contre le mysticisme spirituel, mais contre cette médiumnité qui vous met en rapport avec tous les lutins qui peuvent vous atteindre ; l'un est une chose sainte, qui élève et ennoblit ; l'autre est un phénomène du genre de ceux qui, il y a deux siècles, ont causé la perte de tant de sorciers et de sorcières... Je dis que tous ces rapports avec les morts sont, consciemment ou inconsciemment, de la nécromancie, par conséquent une pratique fort dangereuse... La sagesse collective de tous les siècles passés a protesté hautement contre les pratiques de ce genre. Je dis enfin, ce que je n'ai pas cessé de répéter en paroles et par écrit depuis quinze ans, que, tandis que quelques-uns des soi-disant « esprits » ne savent pas ce qu'ils disent et ne font que reproduire, à la façon de perroquets, ce qu'ils trouvent dans le cerveau du médium ou d'autres personnes, il y en a d'autres qui sont très dangereux et ne peuvent que conduire vers le mal. » Comme preuve du premier cas, elle cite le fait des « communications » réincarnationnistes en France, anti-réincarnationnistes en Angleterre et en Amérique ; quant au second, elle affirme que « les meilleurs, les plus puissants médiums, ont tous souffert dans leur

1. Ibid., pp. 45-46.

2. La Clef de la Théosophie, pp. 206-207.

3. Ibid., p. 208.

4. Ibid., pp. 211-212.

5. En réalité, il s'agit encore ici, comme pour la réincarnation, d'une impossibilité métaphysique, laquelle ne saurait souffrir la moindre exception.

corps et dans leur âme », et elle en donne des exemples : les uns étaient épileptiques, les autres sont morts de folie furieuse ; et « voici enfin les sœurs Fox, les plus anciens médiums, les fondatrices du spiritisme moderne ; après plus de quarante ans de rapports avec les « Anges », elles sont devenues, grâce à ces derniers, des folles incurables, qui déclarent à présent, dans leurs conférences publiques, que l'œuvre et la philosophie de leur vie entière n'ont été qu'un mensonge ! Je vous demande quel est le genre d'esprits qui leur inspirent une conduite pareille » ¹. La conclusion que semble appeler cette dernière phrase fait pourtant défaut, parce que M^{me} Blavatsky fait profession de ne pas croire au démon ; il n'en est pas moins vrai qu'il y a là des choses très justes, mais dont quelques-unes pourraient bien se retourner contre celle qui les a écrites : ses propres « phénomènes », si on en admet la réalité, différaient-ils tant que cela de ceux qu'elle assimile purement et simplement à la sorcellerie ? Il semble aussi qu'elle se place elle-même devant ce dilemme : ou elle ne fut qu'un faux médium à l'époque de ses « clubs à miracles », ou elle fut une malade ; ne va-t-elle pas jusqu'à dire que l'épilepsie est « le premier et le plus sûr symptôme de la véritable médiumnité » ? En tout cas, nous pensons également qu'un médium est toujours un être plus ou moins anormal et déséquilibré (ce qui rend compte de certains faits de fraude inconsciente) ; c'est en somme ce que Sinnett, de son côté, a exprimé en ces termes : « Un médium est un malade dont les principes ne sont pas étroitement unis ; ces principes peuvent, par conséquent, céder à l'attraction d'êtres flottant dans l'atmosphère et cherchant constamment à vivre en parasites de l'homme assez mal organisé pour ne pouvoir leur résister » ², d'où de nombreux cas d'obsession. Ces « êtres flottant dans l'atmosphère » sont surtout, pour l'auteur, des « coquilles astrales », mais ils pourraient bien être tout autre chose en réalité : on doit savoir assez quelle est la véritable nature des « puissances de l'air ». Voyons maintenant ce que dit M. Leadbeater, un de ceux qui sont pourtant entrés le plus avant dans la voie des concessions au spiritisme : « La médiumnité physique (celle des séances de matérialisation) est la plus grossière et la plus néfaste pour la santé. À mon avis, le fait de parler et de donner des communications en état de transe n'est pas aussi nuisible pour le corps physique, bien que, si l'on considère le peu de valeur de la plupart de ces communications, on soit tenté de croire qu'elles affaiblissent l'intelligence !... Des médiums avec lesquels j'ai eu des séances il y a trente ans, l'un est aujourd'hui aveugle, un autre ivrogne invétéré, et un troisième, menacé d'apoplexie et de paralysie, n'a préservé sa vie qu'en abandonnant complètement le spiritisme » ³. Certes, les chefs du théosophisme ont grandement raison de dénoncer ainsi les dangers de la médiumnité, et nous ne pouvons que les en approuver ; malheureusement, ils sont fort peu qualifiés pour un tel rôle, car ces dangers qu'ils signalent à leurs disciples ne sont guère plus redoutables, après tout, que ceux des « entraînements psychiques » auxquels ils les soumettent eux-mêmes : de part et d'autre, le résultat le plus clair est de détraquer bon nombre d'esprits faibles.

Il faut dire aussi que les avertissements du genre de ceux que nous venons de reproduire ne sont pas toujours écoutés, malgré toute l'autorité que ceux qui les formulent exercent d'ordinaire sur leurs adhérents ; dans la masse des théosophistes comme dans celle des occultistes, il se rencontre bien des personnes qui font en même temps du spiritisme, sans trop se préoccuper de la façon dont ces choses peuvent être conciliées, et peut-être même sans se demander si elles peuvent l'être. On ne doit pas trop s'étonner qu'il en soit ainsi, si l'on songe à toutes les contradictions qui sont contenues dans le théosophisme même, et qui n'arrêtent pas ces mêmes personnes, qui ne semblent ni les embarrasser ni leur donner à réfléchir : étant au fond beaucoup plus sentimentales qu'intellectuelles, elles se porteront indifféremment vers tout ce qui leur paraîtra apte à satisfaire leurs vagues aspirations pseudo-mystiques. C'est là un effet de cette religiosité inquiète et dévoyée, qui est un des traits les plus frappants du caractère de beaucoup de nos contemporains ; c'est surtout en Amérique qu'on en peut voir les manifestations les plus variées et les plus extraordinaires, mais l'Europe est loin d'en être indemne. Cette même tendance a aussi contribué pour une grande part au succès de certaines doctrines philosophiques telles que le bergsonisme, dont nous signalions précédemment les affinités avec le « néo-spiritualisme » ; le pragmatisme de William James, avec sa théorie de l'« expérience religieuse » et son appel au « subconscient » comme moyen de communication de l'être humain avec le Divin (ce qui nous apparaît comme un véritable cas de satanisme inconscient), en procède

1. La Clef de la Théosophie, pp. 270-273.

2. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 136.

3. L'Occultisme dans la Nature, pp. 121-123.

également. Il est bon de rappeler, à ce propos, avec quel empressement des théories comme celles-là ont été adoptées et mises à profit par la plupart des modernistes, dont l'état d'esprit est tout à fait analogue à celui des gens dont nous parlons en ce moment ; du reste, la mentalité moderniste et la mentalité protestante ne diffèrent en somme que par des nuances, si même elles ne sont identiques au fond, et le « néo-spiritualisme » en général tient d'assez près au Protestantisme ; en ce qui concerne spécialement le théosophisme, c'est surtout la seconde partie de son histoire qui permettra de s'en rendre compte.

Malgré tous les rapprochements qu'il y a lieu d'établir, on peut remarquer que, d'une façon générale, les théosophistes parlent des spirites avec un certain dédain : cette attitude est motivée par leurs prétentions à l'ésotérisme ; il n'y a rien de tel chez les spirites, qui n'admettent au contraire ni initiation ni hiérarchie d'aucune sorte, et c'est pourquoi l'on a pu dire parfois que le théosophisme et l'occultisme sont un peu, par rapport au spiritisme, ce qu'est l'aristocratie par rapport à la démocratie. Seulement, l'ésotérisme, qui devrait normalement être regardé comme l'apanage d'une élite, semble mal se concilier avec la propagande et la vulgarisation, et pourtant, chose extraordinaire, les théosophistes sont presque aussi propagandistes que les spirites, bien que d'une façon moins directe et plus insinuante ; c'est encore là une de ces contradictions qui abondent chez eux, tandis que les spirites sont parfaitement logiques sous ce rapport. D'ailleurs, le dédain des théosophistes à l'égard des spirites est assez peu justifié, non seulement parce que leur soi-disant ésotérisme est de la qualité la plus inférieure, mais aussi parce que beaucoup de leurs idées ont été primitivement, qu'ils le veuillent ou non, empruntées au spiritisme ; toutes les modifications qu'on a pu leur faire subir ne parviennent pas à dissimuler entièrement cette origine. En outre, il ne faudrait pas oublier que les fondateurs de la Société Théosophique avaient commencé par faire profession de spiritisme (nous en avons assez de preuves pour ne tenir aucun compte de leurs dénégations ultérieures), et que c'est aussi du spiritisme que sont venus plus tard d'autres théosophistes de marque : tel est notamment le cas de M. Leadbeater. Celui-ci est un ancien ministre anglican qui, d'après son propre témoignage, fut attiré au théosophisme par la lecture du *Monde Occulte* de Sinnett, ce qui est bien caractéristique de sa mentalité, car cet ouvrage ne traite que des « phénomènes » ; à cette époque, il suivait avec assiduité les séances du médium Eglinton. Il faut dire qu'Eglinton, à la suite d'un séjour qu'il avait fait dans l'Inde en 1882, et durant lequel il avait fréquenté divers théosophistes, avait été gratifié, sur le navire qui le ramenait en Europe, d'une apparition de Koot Hoomi, lequel s'était présenté à lui « par les signes d'un Maître Maçon » ; il est vrai que, après avoir certifié tout d'abord la réalité de cette manifestation, il se ressaisit par la suite et déclara qu'il n'avait été en présence que d'une simple « matérialisation » spirite ¹. Quoi qu'il en soit de cette histoire, où l'autosuggestion joua vraisemblablement le plus grand rôle, Eglinton, lors de ses relations avec M. Leadbeater, était « contrôlé par un esprit » nommé Ernest, celui que nous avons vu M^{me} Blavatsky mettre sur le même rang que son ancien « guide » John King. Cet Ernest s'étant un jour vanté de connaître les « Maîtres de Sagesse », M. Leadbeater eut l'idée de le prendre comme intermédiaire pour faire parvenir une lettre à Koot Hoomi ; ce n'est qu'au bout de plusieurs mois, et « non par l'entremise d'Ernest », qu'il reçut une réponse, dans laquelle le « Maître » lui disait qu'il « n'avait pas reçu sa lettre et ne pouvait la recevoir, étant donné le caractère du messenger », et l'engageait à aller passer quelque temps à Adyar. Là-dessus, M. Leadbeater alla trouver M^{me} Blavatsky, qui était alors à Londres, mais devait repartir le lendemain même pour l'Inde (c'était vers la fin de l'année 1884) ; au cours d'une soirée chez M^{me} Oakley, M^{me} Blavatsky « matérialisa » une nouvelle lettre du « Maître », et, suivant les conseils qui y étaient contenus, M. Leadbeater, abandonnant brusquement son ministère, prit le bateau quelques jours plus tard, rejoignit M^{me} Blavatsky en Égypte et l'accompagna à Adyar ; il était dès lors devenu un des membres les plus zélés de la Société Théosophique ².

Pour terminer ce chapitre, nous devons encore signaler qu'il y eut au moins une tentative faite par les théosophistes pour s'allier avec les spirites, peut-être devrions-nous dire plutôt pour accaparer le mouvement spirite à leur profit. Nous voulons parler d'un discours qui fut prononcé par M^{me} Besant, le 7 avril 1898, à une réunion de l'« Alliance Spiritualiste » de Londres, dont Stainton Moses avait été jadis président ; ici, nous anticipons donc un peu sur la suite des événements, afin de n'avoir pas à

1. *Le Monde Occulte*, pp. 254-264 ; *ibid.*, postface du traducteur, pp. 319-326 ; lettre d'Eglinton au Light, janvier 1886.

2. *L'Occultisme dans la Nature*, pp. 396-403.

revenir sur le sujet qui nous occupe présentement. Ce discours, qui contraste étrangement avec tout ce que nous avons vu jusqu'ici, nous apparaît comme un véritable chef-d'œuvre de mauvaise foi : M^{me} Besant, tout en reconnaissant qu'il y avait eu des « malentendus » et que « des paroles irréfléchies avaient été prononcées des deux côtés », proclamait que, « dans les nombreux exemplaires de la revue qu'elle édite avec M. Mead, on ne trouvera pas une parole âpre contre le mouvement spiritualiste » ; c'est possible, mais ce qu'elle n'avait pas écrit dans cette revue, elle l'avait dit ailleurs. En effet, le 20 avril 1890, au « Hall of Science » de Londres, elle avait déclaré textuellement que « la médiumnité est dangereuse et conduit à l'immoralité, à l'insanité et au vice », ce qui s'accordait parfaitement avec l'opinion de tous les autres chefs du théosophisme. Mais citons quelques-uns des passages les plus intéressants du discours de 1898 : « Je commencerai par parler de la question des forces qui guident nos deux mouvements spiritualiste et théosophique. Je considère ces deux mouvements comme une partie de la même tentative faite pour pousser le monde à lutter contre le matérialisme et à diriger la pensée humaine vers une direction spirituelle. C'est pourquoi je les regarde comme provenant, tous les deux, de ceux qui travaillent pour l'élévation morale et pour le progrès de l'humanité. Nous croyons, en somme, que ces deux mouvements procèdent d'hommes très développés, vivant sur le plan physique, mais ayant le pouvoir de passer à volonté dans le monde invisible, et étant, par là, en communication avec les désincarnés... Nous ne donnons point, comme vous le faites, une importance excessive à ce fait que ceux qui agissent dans ce mouvement ne vivent plus dans des corps physiques ; cette question nous est indifférente. Nous ne nous occupons pas de savoir, quand nous recevons des communications, si elles nous viennent d'âmes présentement incarnées ou désincarnées... Selon nous, le mouvement spiritualiste a été provoqué par une Loge d'Adeptes, pour employer le terme habituel, ou d'occultistes d'une haute élévation, d'hommes vivant dans un corps, mais dont les âmes se sont développées bien au delà du présent stage de l'évolution humaine... Ils adoptèrent un système de manifestations exceptionnelles, se servant des âmes des morts et les associant à leurs efforts de manière à donner au monde la pleine assurance que la mort ne termine pas la vie de l'homme et que l'homme n'est point changé par le passage de la vie à la mort, sauf par la perte de son corps physique. » Il est curieux de voir M^{me} Besant reprendre ici (à cela près qu'elle y fait intervenir les « âmes des morts ») la thèse de la H. B. of L. sur l'origine du spiritisme, et plus curieux encore qu'elle ait pensé la faire accepter par des spirites ; mais poursuivons. « Nous croyons, pour notre part, que le mouvement théosophique actuel doit son impulsion à une Loge de grands occultistes... et que cette seconde impulsion a été rendue nécessaire par le fait même que l'attention des partisans du premier mouvement était trop complètement attirée par un nombre énorme de phénomènes d'un caractère trivial. Et nous ajoutons que, lorsqu'on projeta la fondation de la Société Théosophique, il était entendu qu'elle devait travailler de concert avec la Société spirite ¹. Les spirites commencèrent à se détacher de M^{me} Blavatsky lorsqu'elle s'éleva contre l'abus des phénomènes. Elle assurait qu'il n'était point nécessaire de croire que les âmes des morts fussent les seuls agents de toute manifestation spirite ; que beaucoup d'autres agents pouvaient provoquer ces phénomènes ; que les plus insignifiants d'entre eux étaient produits par des élémentals ou esprits de la nature, entités appartenant au monde astral ; que quelques-unes seulement des communications pouvaient être l'œuvre des désincarnés ; que le plus grand nombre de ces phénomènes pouvaient être causés par la volonté d'un homme psychiquement entraîné, avec ou sans l'aide des âmes des morts ou des élémentals. Mais lorsque, en outre, elle affirma que l'âme humaine, dans le corps aussi bien que hors du corps, a le pouvoir de provoquer beaucoup de ces conditions, que ce pouvoir lui est inhérent et qu'elle n'a pas besoin de le gagner par la mort, pouvant l'exercer dans son corps physique aussi bien que lorsqu'elle en a été séparée, un grand nombre de spirites protestèrent et refusèrent d'avoir désormais aucune communication avec elle. » Voilà une singulière façon d'écrire l'histoire ; pour la juger, il suffit de se rappeler, d'une part, les déclarations antispirites de M^{me} Blavatsky, et, d'autre part, l'importance prépondérante qui fut accordée aux « phénomènes » à l'origine de la Société Théosophique. M^{me} Besant voulait avant tout persuader les spirites que « les forces qui guident les deux mouvements » étaient au fond les mêmes ; mais cela ne suffisait pas, et elle en arrivait à leur accorder, avec de légères réserves, la vérité même de leur hypothèse fondamentale : « Il faut enlever aux spirites l'idée que nous nions la réalité de leurs phénomènes. Dans le passé, une importance exagérée a été donnée à la théorie des coques ou cadavres astraux. Vous trouverez, il est

1. Il convient de faire remarquer que les spirites n'ont jamais formé une « Société », mais qu'ils ont toujours eu une multitude de groupements indépendants les uns des autres.

vrai, quelques écrivains déclarant que presque tous les phénomènes spirites, sont dus à l'action des coques ; mais permettez-moi de vous dire que ceci est l'opinion d'une très petite minorité de théosophes. M. Judge a fait une déclaration qu'il est impossible à tout théosophe instruit d'accepter, car il affirme que toutes les communications spirites sont l'œuvre de ces agents. Ce n'est pas là l'opinion de la majorité des théosophes ; et certainement ce n'est pas celle des théosophes instruits, ni de tous ceux qui, depuis M^{me} Blavatsky, ont quelque prétention à la connaissance de l'occultisme. Nous avons toujours affirmé que, tandis que quelques-unes de ces communications pouvaient être de cette nature, la plus grande partie d'entre elles provenait des désincarnés. » Ici, le mensonge est flagrant : il n'y a qu'à comparer la dernière phrase avec les textes de M^{me} Blavatsky que nous avons reproduits plus haut ; mais il y avait sans doute quelque habileté à rejeter sur Judge, alors dissident, la responsabilité de certaines affirmations gênantes, qu'il n'était pourtant pas seul à avoir formulées. Et voici maintenant la conclusion: « Depuis quelques années, nous avons adopté la politique de ne jamais dire un mot hostile ou dédaigneux à nos frères spirites. Pourquoi n'adopteriez-vous pas la même manière d'agir, venant ainsi à notre rencontre à mi-chemin, sur ce pont que nous voulons édifier de concert ? Pourquoi, dans vos journaux, ne pourriez-vous nous traiter comme nous vous traitons nous-mêmes ? Pourquoi vous créer une habitude de toujours dire quelque parole dure, blessante ou amère, quand vous faites allusion à nos livres et à nos revues ? Je vous demande d'adopter notre politique, car je pense avoir le droit de vous le demander, me l'étant imposée à moi-même depuis tant d'années... Je vous prie de ne plus nous considérer désormais comme des rivaux et comme des ennemis, mais de nous traiter en frères dont les méthodes sont différentes de vos méthodes, mais dont le but est identique au vôtre... Je suis venue à vous ce soir dans le but de rendre notre union possible à l'avenir, et, si elle n'est pas possible, dans celui de nous débarrasser au moins de tous les sentiments hostiles ; et j'espère que notre réunion n'aura point été complètement inutile. » L'emploi du mot de « politique » par M^{me} Besant elle-même, pour qualifier son attitude, est vraiment remarquable ; c'est bien le mot qui convient en effet, et cette politique avait à la fois un but immédiat, qui était de faire cesser les attaques des spirites contre le théosophisme, et un but plus éloigné, qui était de préparer, sous prétexte d'union, une véritable mainmise sur le mouvement « spiritualiste » ; ce qui s'est passé dans d'autres milieux, comme nous le verrons plus loin, ne permet aucun doute sur ce dernier point. Nous ne croyons pas, d'ailleurs, que les spirites se soient laissé circonvenir ; les avances de M^{me} Besant ne pouvaient leur faire oublier tant de déclarations contraires, et les deux partis restèrent sur leurs positions ; si nous nous y sommes arrêtés, c'est surtout parce qu'il y a là un excellent échantillon de la mauvaise foi théosophiste.

Le théosophisme et les religions

Avant de reprendre l'historique du théosophisme, il est encore deux questions que nous voulons traiter brièvement : la première est celle de l'attitude du théosophisme à l'égard des religions ; la seconde se rapporte à l'existence du serment dans la Société Théosophique. Sur le premier sujet, nous avons vu que M^{me} Blavatsky présentait sa doctrine comme « l'essence et l'origine commune de toutes les religions », sans doute parce qu'elle avait emprunté quelque chose à chacune d'entre elles. Nous avons dit aussi qu'on admet indistinctement, dans la « section exotérique », des personnes de toutes les opinions ; on se vante d'y faire preuve d'une tolérance sans bornes, et M^{me} Blavatsky, pour bien montrer qu'« aucun membre de la Société n'a le droit de forcer un autre membre à adopter ses opinions personnelles », cite ce passage des règlements : « Il est interdit aux agents de la Société mère de témoigner en public, soit en parole, soit en action, quelque préférence ou quelque hostilité pour l'une ou l'autre secte, religieuse ou philosophique. Tous ont également le droit de voir les traits essentiels de leur croyance religieuse exposés devant le tribunal d'un monde impartial. Et aucun agent de la Société n'a le droit, en sa qualité d'agent, de prêcher, à une réunion de membres, ses vues et ses croyances sectaires, à moins que son auditoire ne soit composé de ses coreligionnaires. Quiconque, après avoir été sérieusement averti, continuera d'enfreindre cette loi, sera provisoirement démissionné ou bien expulsé »¹. C'est cet article que quelques théosophistes devaient plus tard reprocher à M^{me} Besant d'avoir violé, en propageant une religion particulière de son invention, sur quoi M. Leadbeater leur fit observer avec une certaine aigreur « que cette politique est l'affaire de la présidente et non la leur, que celle-ci, en tant que présidente, en sait beaucoup plus long qu'eux à tous les points de vue, et qu'elle avait sans doute d'excellentes raisons que ces membres ignoraient complètement »². Ainsi, les dirigeants de la Société sont au-dessus des lois, qui n'ont sans doute été faites que pour les simples membres et les agents subalternes ; dans ces conditions, il est bien douteux que la tolérance qu'on proclame si haut soit toujours strictement respectée.

Du reste, même si l'on s'en tient à ce qui se trouve dans les ouvrages faisant autorité dans la Société Théosophique, on est bien forcé de constater que l'impartialité y fait souvent défaut. Nous avons déjà signalé l'antichristianisme avéré de M^{me} Blavatsky, qui n'était sans doute dépassé que par son antijudaïsme ; d'ailleurs, tout ce qui lui déplaisait dans le Christianisme, c'est au Judaïsme qu'elle en attribuait l'origine. C'est ainsi qu'elle écrivait : « Toute l'abnégation qui fait le sujet des enseignements altruistes de Jésus est devenue une théorie bonne à être traitée avec l'éloquence de la chaire, tandis que les préceptes d'égoïsme pratique de la Bible mosaïque, préceptes contre lesquels le Christ a tant prêché en vain, se sont enracinés dans la vie même des nations occidentales... Les Chrétiens bibliques préfèrent la loi de Moïse à la loi d'amour du Christ ; l'Ancien Testament, qui se prête à toutes leurs passions, sert de base à leurs lois de conquête, d'annexion et de tyrannie »³. Et encore : « Il faut convaincre les hommes de l'idée que, si la racine de l'humanité est une, il doit y avoir une seule vérité, qui se retrouve dans toutes les religions diverses ; excepté, pourtant, dans la religion juive, car cette idée n'est pas même exprimée dans la Kabbale⁴. » C'est la haine pour tout ce qu'on peut qualifier de « judéo-chrétien » qui amena l'entente, à laquelle nous avons fait allusion, entre M^{me} Blavatsky et l'orientaliste Burnouf⁵ : pour tous deux, le Christianisme ne valait rien parce qu'il avait été « judaïsé » par saint Paul ; et ils se plaisaient à opposer cette prétendue déformation aux enseignements du Christ, qu'ils présentaient comme une expression de la « philosophie aryenne », soi-disant transmise par les Bouddhistes aux Esséniens. C'est sans doute cette communauté de vues qui fit dire aux théosophistes que « la brillante intelligence de M. Émile Burnouf s'était élevée de son propre vol à des hauteurs qui confinent aux fières altitudes d'où rayonne l'enseignement des Maîtres de l'Himâlaya »⁶.

1. La Clef de la Théosophie, p. 72.

2. L'Occultisme dans la Nature, p. 384.

3. La Clef de la Théosophie, pp. 60 et 62.

4. La Clef de la Théosophie, p. 66.

5. Voir à ce sujet un article de Burnouf intitulé Le Bouddhisme en Occident, dans la Revue des Deux Mondes, 15 juillet 1888, et un article de M^{me} Blavatsky intitulé Théosophie et Bouddhisme, dans le Lotus, septembre 1888.

6. Lotus Bleu, 27 mai 1895.

Mais ce n'est pas tout, et nous allons maintenant voir Sinnett, qui fut toujours inspiré directement par M^{me} Blavatsky (sous le masque des « Maîtres »), s'attaquer, non plus à la seule religion juive, mais à toutes les religions en général, sans même en excepter le Bouddhisme « exotérique » : « Les idées religieuses, selon les théologiens, et les facultés spirituelles, selon la science ésotérique, sont choses complètement opposées... Rien ne peut être plus désastreux, pour les progrès humains, en ce qui regarde la destinée des individus, que cette notion, encore si répandue, qu'une religion, quelle qu'elle soit, suivie avec un esprit pieux et sincère, est une bonne chose pour la morale, et que, si tel ou tel point de doctrine vous semble absurde, il n'en est pas moins très utile de conserver, pour la grande majorité des peuples, des pratiques religieuses qui, observées dévotement, ne peuvent produire que de bons résultats. Certainement, toutes les religions se valent ; elles sont toutes également dangereuses pour l'Ego, dont la perte est aussi bien tirée dans l'une que dans l'autre, par son incrustation complète dans leur pratique. Et ici on ne fait aucune exception, même pour les religions qui n'ont à leur actif que bonté, douceur, mansuétude, pureté de mœurs, et dont l'esprit large et tolérant n'a jamais permis qu'une goutte de sang humain fût répandue pour la propagation de doctrines qui ne se sont imposées au monde que par la seule force de l'attraction et de la persuasion » ¹. « Ce qui doit frapper surtout, lisons-nous plus loin, c'est combien cette doctrine (ésotérique) est opposée à l'idée de maintenir les hommes sous le joug de n'importe quel système clérical, dont les dogmes et les enseignements sont faits pour abaisser les caractères, terrifier l'imagination. Quoi de plus abrutissant que la pensée d'un Dieu personnel, de la toute-puissance et du bon vouloir duquel les humains dépendent entièrement, d'un Dieu qui attend l'heure de leur mort, qui les guette, pour les précipiter, après quelques années d'une vie souvent fort malheureuse, dans un abîme de douleurs éternelles ou de joies sans fin ! » ². L'idée d'un Dieu personnel, si odieusement caricaturée dans ce dernier passage, est d'ailleurs une de celles qui ont été le plus souvent et le plus énergiquement repoussées par les théosophistes, au moins pendant la première période : « Nous ne croyons point, dit M^{me} Blavatsky, en un Dieu semblable à celui des Chrétiens, de la Bible et de Moïse. Nous rejetons l'idée d'un Dieu personnel, ou extra-cosmique et anthropomorphe, qui n'est que l'ombre gigantesque de l'homme, sans même reproduire ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. Nous disons et prouvons que le Dieu de la théologie n'est qu'un amas de contradictions, une impossibilité logique » ³.

En voilà assez pour qu'on soit fixé sur la valeur de cette assertion si souvent répétée par les chefs de la Société Théosophique, et d'après laquelle des adhérents de toutes les religions ne trouveraient dans les enseignements de cette Société rien qui pût offenser leurs croyances : « Elle ne cherche pas à éloigner les hommes de leur propre religion, dit M^{me} Besant, mais elle les pousse plutôt à rechercher l'aliment spirituel dont ils ont besoin dans les profondeurs de leur foi... La Société attaque non seulement les deux grands ennemis de l'homme, la superstition et le matérialisme, mais, partout où elle s'étend, elle propage la paix et la bienveillance, établissant une force pacificatrice dans les conflits de la civilisation moderne » ⁴. On verra plus tard ce qu'est le « Christianisme ésotérique » des théosophistes actuels ; mais il est bon, aussitôt après les citations que nous venons de faire, de lire cette page extraite d'un ouvrage de M. Leadbeater : « Pour faciliter la surveillance et la direction du monde, les Adeptes l'ont divisé en districts, à peu près comme l'Église a divisé son territoire en paroisses, avec cette différence que les districts ont quelquefois la dimension d'un continent. Sur chaque district préside un Adepte, comme un prêtre dirige sa paroisse. De temps en temps, l'Église tente un effort spécial qui n'est pas destiné au bien d'une seule paroisse, mais au bien général ; elle envoie ce que l'on appelle une « mission à l'intérieur » en vue de ranimer la foi et de réveiller l'enthousiasme dans un pays entier. Les résultats obtenus ne rapportent aucun bénéfice aux missionnaires, mais contribuent à augmenter l'efficacité du travail dans chaque paroisse. À certains points de vue, la Société Théosophique ressemble à une pareille mission, et les divisions naturelles faites sur la terre par les diverses religions correspondent aux différentes paroisses. Notre Société paraît au milieu de chacune d'elles, ne faisant aucun effort pour détourner les peuples de la religion qu'ils pratiquent, essayant au contraire de la leur faire mieux comprendre et surtout de la leur faire mieux vivre, souvent même les ramenant à une religion qu'ils avaient abandonnée en leur en présentant une conception

1. Le Bouddhisme Ésotérique, pp. 243 et 246.

2. Ibid., p. 272.

3. La Clef de la Théosophie, p. 88.

4. Introduction à la Théosophie, pp. 13-14.

plus élevée. D'autres fois, des hommes qui, bien que d'un tempérament religieux, n'appartenaient à aucune religion, parce qu'ils n'avaient pu se contenter des explications vagues de la doctrine orthodoxe, ont trouvé dans les enseignements théosophiques un exposé de la vérité qui a satisfait leur raisonnement et à laquelle ils ont pu souscrire, grâce à sa large tolérance ¹. Nous avons parmi nos membres des Jaïns, des Parsis, des Israélites, des Mahométans, des Chrétiens, et jamais aucun d'eux n'a entendu sortir de la bouche d'un de nos instructeurs un mot de condamnation contre sa religion ; au contraire, dans beaucoup de cas, le travail de notre Société a produit un véritable réveil religieux là où elle s'est établie. On comprendra facilement la raison de cette attitude en pensant que toutes les religions ont eu leur origine dans la Confrérie de la Loge Blanche. Dans son sein existe, ignoré de la masse, le véritable gouvernement du monde, et dans ce gouvernement se trouve le département de l'Instruction religieuse. Le Chef de ce département (c'est-à-dire le « Bodhisattwa ») a fondé toutes les religions, soit lui-même, soit par l'intermédiaire d'un disciple, adaptant son enseignement à la fois à l'époque et au peuple auquel il le destinait » ². Ce qu'il y a ici de nouveau, par rapport aux théories de M^{me} Blavatsky sur l'origine des religions, c'est seulement l'intervention du « Bodhisattwa » ; mais on peut constater que les prétentions extravagantes de la Société Théosophique n'ont fait qu'aller en augmentant. A ce propos, nous mentionnerons encore à titre de curiosité, d'après le même auteur, les multiples initiatives de tout genre que les théosophistes mettent indistinctement sur le compte de leurs « Adeptes » : « On nous dit qu'il y a quelques centaines d'années, les chefs de la Loge Blanche ont décidé qu'une fois tous les cent ans, pendant le dernier quart de chaque siècle, un effort spécial serait fait pour venir en aide au monde d'une manière quelconque. Certaines de ces tentatives sont facilement reconnaissables. Tel est, par exemple, le mouvement imprimé par Christian Rosenkretz ³ au XIV^e siècle, en même temps que Tsong-khapa réformait le Bouddhisme du Nord ⁴ ; telles sont encore en Europe la Renaissance dans les arts et les lettres, au XV^e siècle, et l'invention de l'imprimerie. Au XVI^e, nous avons les réformes d'Akbar aux Indes ; en Angleterre et ailleurs, la publication des ouvrages de Lord Bacon, avec la floraison splendide du règne d'Elisabeth ; au XVII^e, la fondation de la Société Royale des Sciences en Angleterre et les ouvrages scientifiques de Robert Boyle ⁵ et d'autres, après la Restauration. Au XVIII^e, on essaya d'exécuter un mouvement très important (dont l'histoire occulte sur les plans supérieurs n'est connue que d'un petit nombre), qui malheureusement échappa au contrôle de ses chefs et aboutit à la Révolution Française. Enfin, nous en arrivons, au XIX^e siècle, à la fondation de la Société Théosophique » ⁶. Voilà, certes, un beau spécimen de l'histoire accommodée aux conceptions spéciales des théosophistes ; que de gens ont dû être, sans s'en douter le moins du monde, des agents de la « Grande Loge Blanche » ! S'il n'y avait que des fantaisies comme celles-là, on pourrait se contenter d'en rire, car elles sont trop visiblement destinées à en imposer aux naïfs, et elles n'ont pas, après tout, une très grande importance ; ce qui en a bien davantage, et ce que la suite montrera, c'est la façon dont les théosophistes entendent s'acquitter de leur rôle de « missionnaires », notamment dans le « district » qui correspond au domaine du Christianisme.

1. La fin de cette phrase n'est pas très claire, à cause des incorrections qu'elle contient, au moins dans la traduction.

2. L'Occultisme dans la Nature, pp. 378-379.

3. Fondateur légendaire des Rose-Croix, dont tout ce qu'on raconte est, comme son nom même, purement symbolique ; la date où le Rosicrucianisme a pris naissance est d'ailleurs extrêmement douteuse.

4. Les théosophistes rééditent ici une confusion des orientalistes « non initiés » : le Lamaïsme n'a jamais été proprement du Bouddhisme.

5. Il y a sans doute ici une allusion aux relations de ce célèbre chimiste avec le Rosicrucien Eirenæus Philalethes.

6. Ibid., p. 380.

Le serment dans le théosophisme

Une des choses que l'on reproche le plus souvent aux sociétés secrètes, et en particulier à la Franc-Maçonnerie, c'est l'obligation à laquelle elles astreignent leurs membres de prêter un serment dont la nature peut varier, ainsi que l'étendue des obligations qu'il impose : c'est, dans la plupart des cas, le serment de silence, auquel se joint parfois un serment d'obéissance aux ordres de chefs connus ou inconnus. Le serment de silence lui-même peut concerner, soit les moyens de reconnaissance et le cérémonial spécial en usage dans l'association, soit l'existence même de celle-ci, ou son mode d'organisation, ou les noms de ses membres ; le plus souvent, il s'applique d'une façon générale à ce qui s'y fait et s'y dit, à l'action qu'elle exerce et aux enseignements qu'on y reçoit sous une forme ou sous une autre. Parfois, il y a encore des engagements d'une autre sorte, comme l'engagement de se conformer à une certaine règle de conduite, qui peut à bon droit paraître abusif dès lors qu'il revêt la forme d'un serment solennel. Nous n'entendons pas entrer ici dans la moindre discussion sur ce qui peut être dit pour et contre l'usage du serment, surtout en ce qui regarde le serment de silence ; la seule chose qui nous intéresse présentement, c'est que, si c'est là un sujet de reproche qui est valable contre la Maçonnerie et contre beaucoup d'autres sociétés plus ou moins secrètes, sinon contre toutes celles qui ont ce caractère, il est également valable contre la Société Théosophique. Celle-ci, il est vrai, n'est pas une Société secrète au sens complet du mot, car elle n'a jamais fait mystère de son existence, et la plupart de ses membres ne cherchent pas à cacher leur qualité ; mais ce n'est là qu'un côté de la question, et il faudrait avant tout s'entendre sur les différentes acceptions dont est susceptible l'expression de « Société secrète », ce qui n'est pas extrêmement facile, si l'on en juge par toutes les controverses qui se sont déroulées autour de cette simple affaire de définition. Le plus souvent, on a le tort de s'en tenir à une vue trop sommaire des choses ; on pense exclusivement aux caractères de certaines organisation, on s'en sert pour établir une définition, et ensuite on veut appliquer cette définition à d'autres organisations qui ont des caractères tout différents. Quoi qu'il en soit, nous admettons ici, comme suffisante tout au moins pour le cas qui nous occupe, l'opinion d'après laquelle une société secrète n'est pas forcément une société qui cache son existence ou ses membres, mais est avant tout une société qui a des secrets, quelle qu'en soit la nature. S'il en est ainsi, la Société Théosophique peut être regardée comme une société secrète ; et sa seule division en « section exotérique » et « section ésotérique » en serait déjà une preuve suffisante ; bien entendu, en parlant ici de « secrets », nous ne voulons pas désigner par là les signes de reconnaissance, aujourd'hui supprimés comme nous l'avons dit, mais les enseignements réservés strictement aux membres, ou même à certains d'entre eux à l'exclusion des autres, et pour lesquels on exige le serment de silence ; ces enseignements semblent être surtout, dans le théosophisme, ceux qui se rapportent au « développement psychique » puisque tel est le but essentiel de la « section ésotérique ». Il est hors de doute que, dans la Société Théosophique, il existe des serments des différents genres que nous avons indiqués, puisque nous avons là-dessus le témoignage formel de M^{me} Blavatsky elle-même ; voici en effet ce qu'elle dit : « Nous n'avons, franchement, aucun droit de refuser l'admission à la Société, et tout spécialement à la section ésotérique, dont il est dit que « celui qui y entre est né de nouveau ». Mais, si un membre, malgré le serment sacré qu'il a prêté sur sa parole d'honneur et au nom de son Moi immortel, s'obstine, après cette nouvelle naissance, et avec l'homme nouveau qui doit en résulter, à conserver les vices ou les défauts de son ancienne vie et à leur obéir dans le sein même de la Société, il va sans dire que très probablement on le priera de renoncer à son titre de membre et de se retirer ; ou, s'il refuse, il sera renvoyé » ¹. Il s'agit ici de l'engagement d'adopter une certaine règle de vie, et il n'y a pas que dans la « section ésotérique » exclusivement qu'un tel engagement soit exigé : « Il y a même quelques branches exotériques (publiques) dans lesquelles les membres prêtent serment sur leur « Soi supérieur » de mener la vie prescrite par la théosophie » ². Dans de pareilles conditions, il sera toujours possible, quand on voudra se débarrasser d'un membre gênant, de déclarer que sa conduite n'est pas « théosophique » ; du reste, on range expressément parmi les fautes de cet ordre toute critique qu'un membre se permet à l'égard de la Société et de ses dirigeants, et il paraît en outre que les effets doivent en être particulièrement terribles dans les existences futures : « J'ai remarqué, écrit M. Leadbeater, que certaines gens, ayant témoigné à un moment donné le plus grand dévouement à notre présidente (M^{me} Besant), ont aujourd'hui complètement

1. La Clef de la Théosophie, pp. 71-72.

2. Ibid., pp. 75-76.

changé d'attitude et commencent à la critiquer et à la calomnier. C'est là une mauvaise action dont le karma sera bien pire que s'il s'agissait d'une personne à qui ils ne devaient rien. Je ne veux pas dire qu'on n'a pas le droit de changer d'avis... Mais si, après s'être séparé de notre présidente, un homme se met à l'attaquer, à répandre sur elle de scandaleuses calomnies ainsi que l'ont fait tant de gens, il commet alors une faute très grave dont le karma sera extrêmement lourd. Il est toujours grave d'être vindicatif et menteur, mais quand c'est envers celui qui vous a tendu la coupe de vie (sic), ces fautes deviennent un crime dont les effets sont épouvantables »¹. Pour se faire une idée de ces effets, il n'y a qu'à se reporter deux pages plus haut, où on lit ceci : « Nous avons pu constater que la populace ignorante qui tortura Hypathie à Alexandrie, se réincarna en grande partie en Arménie, où les Turcs lui firent subir toutes sortes de cruautés »², Comme M^{me} Besant prétend précisément être Hypathie réincarnée, le rapprochement s'impose, et, étant donnée la mentalité des théosophistes, on comprend sans peine que des menaces comme celles-là doivent avoir quelque efficacité ; mais, vraiment, était-ce bien la peine, pour en arriver là, de dénoncer avec véhémence les religions qui, « au point de vue de leurs intérêts, n'ont rien trouvé de plus important et de plus pratique que de supposer un maître terrible, un juge inexorable, un Jéhovah personnel et tout-puissant, au tribunal duquel l'âme doit se présenter, après la mort, pour être jugée »³ ? Si ce n'est pas un « Dieu personnel », c'est le « karma » qui se charge de sauvegarder les intérêts de la Société Théosophique, et de venger les injures qui sont faites à ses chefs !

Revenons aux déclarations de M^{me} Blavatsky, et voyons maintenant ce qui concerne le serment de silence : « Quant à la section intérieure, appelée actuellement section ésotérique, dès 1880, ou a résolu et adopté la règle suivante : « Aucun membre n'emploiera dans un but égoïste ce qui peut lui être communiqué par un membre de la première section (qui est aujourd'hui un « degré » plus élevé) ; l'infraction à cette règle sera punie par l'expulsion. » Du reste, maintenant, avant de recevoir aucune communication de ce genre, le postulant doit prêter le serment solennel de ne jamais l'employer dans un but égoïste, et de ne révéler aucune des choses qui lui sont confiées, que lorsqu'il sera autorisé à le faire »⁴. Ailleurs encore, il est question de ces enseignements qui doivent être tenus secrets : « Bien que nous révélions tout ce qu'il nous est possible de dire, nous sommes néanmoins obligés d'omettre bien des détails importants, qui ne sont connus que de ceux qui étudient la philosophie ésotérique et qui, ayant prêté le serment du silence, sont, par conséquent, seuls autorisés à les savoir »⁵ (c'est M^{me} Blavatsky elle-même qui souligne les derniers mots) ; et, dans un autre passage, il est fait allusion à « un mystère, en rapport direct avec le pouvoir de la projection consciente et volontaire du « double » (ou corps astral), qui n'est jamais livré à personne, excepté aux « chélas » qui ont prêté un serment irrévocable, c'est-à-dire à ceux sur lesquels on peut au moins compter »⁶. M^{me} Blavatsky insiste surtout sur l'obligation d'observer toujours ce serment de silence, obligation subsistant même pour les personnes qui, volontairement ou non, auraient cessé de faire partie de la Société ; elle pose la question en ces termes : « Un homme renvoyé ou forcé de se retirer de la section est-il libre de révéler les choses qui lui ont été enseignées ou d'enfreindre l'une ou l'autre clause du serment qu'il a prêté ? » Et elle y répond : « Le fait de se retirer ou d'être renvoyé l'affranchit seulement de l'obligation d'obéir à son instructeur, et de prendre une part active à l'œuvre de la Société, mais ne le libère nullement de la promesse sacrée de garder les secrets qui lui ont été confiés... Tout homme et toute femme possédant le moindre sentiment d'honneur comprendra qu'un serment de silence prêté sur sa parole d'honneur, plus encore, prêté au nom de son « Moi supérieur », le Dieu caché en nous, doit lier jusqu'à la mort, et que, bien qu'ayant quitté la section et la Société, aucun homme, aucune femme d'honneur, ne songera à attaquer une association à laquelle il ou elle s'est lié de la sorte »⁷. Elle termine par cette citation d'un organe théosophiste, où s'exprime encore la menace des vengeances du « karma » : « Un serment prêté est irrévocable, dans le monde moral et dans le monde occulte à la fois. L'ayant violé une fois et ayant été punis, nous ne sommes pourtant pas dans

1. L'Occultisme dans la nature, pp. 367-368.

2. Ibid., pp. 365-366.

3. Le Bouddisme Ésotérique, p. 264.

4. La Clef de la Théosophie, p. 73.

5. Ibid., p. 137.

6. Ibid., p. 169.

7. La Clef de la Théosophie, p. 73-74.

le droit de le violer de nouveau ; et aussi longtemps que nous le ferons, le puissant levier de la loi (de karma) retombera sur nous » ¹.

Nous voyons encore, par ces textes, que le serment de silence prêté dans la « section ésotérique » se double d'un serment d'obéissance aux « instructeurs » théosophistes ; il faut croire que cette obéissance peut aller très loin, car il y a eu des exemples de membres qui, mis en demeure de sacrifier une bonne partie de leur fortune en faveur de la Société, l'ont fait sans hésitation. Les engagements dont nous venons de parler existent toujours, aussi bien que la « section ésotérique » elle-même, qui a pris, comme nous l'avons dit, la dénomination d'« École théosophique orientale », et qui ne saurait subsister dans d'autres conditions ; il paraît même qu'on oblige les membres qui veulent passer aux grades supérieurs à une sorte de confession générale, où ils exposent par écrit l'état de leur « karma », c'est-à-dire le bilan de leur existence dans ce qu'elle a de bon et de mauvais ; on pense les tenir par là, comme M^{me} Blavatsky pensait les tenir par les signatures qu'elle leur faisait apposer au bas des procès-verbaux de ses « phénomènes ». Du reste, l'habitude d'accepter les ordres de la direction sans jamais les discuter arrive à produire des résultats vraiment extraordinaires ; en voici un cas typique : en 1911, un congrès devait avoir lieu à Gênes, et il s'y rendit un grand nombre de théosophistes, dont certains venaient des pays les plus éloignés ; or, la veille de la date qui avait été fixée pour la réunion, tout fut décommandé sans qu'on jugeât à propos d'en donner la moindre raison, et chacun s'en retourna comme il était venu, sans protester et sans demander d'explications, tant il est vrai que, dans un milieu comme celui-là, toute indépendance est entièrement abolie.

1. The Path, de New-York, juillet 1889.

Les antécédents de M^{me} Besant

Annie Wood naquit en 1847, d'une famille irlandaise protestante ; dans sa jeunesse, elle se nourrit de littérature mystique ; elle vécut à Paris vers l'âge de quinze ans, et certains ont assuré qu'à cette époque elle s'était convertie au Catholicisme, ce qui est fort peu vraisemblable. Rentrée en Angleterre à dix-sept ans, elle épousa, quatre ans plus tard, le Rév. Frank Besant, ministre anglican, dont elle eut un fils et une fille ; mais son tempérament exalté ne tarda pas à rendre le ménage intenable ; son mari, qui semble avoir été un très brave homme, fit preuve de beaucoup de patience, et c'est elle qui finalement partit en emmenant ses deux enfants. Cela se passait en 1872, et il est probable qu'elle alla dès lors vivre avec le libre penseur Charles Bradlaugh, qui menait une violente campagne antireligieuse dans le *National Reformer*, et qui, de mystique qu'elle avait été jusque-là, la convertit à ses idées ; cependant, s'il faut en croire ce qu'elle-même raconte, elle n'aurait fait la connaissance de ce personnage qu'un peu plus tard, alors qu'elle faisait des copies dans les bibliothèques pour gagner sa vie ; en tout cas, son mari ne put jamais la faire condamner pour adultère. À la même époque, elle travailla aussi avec le Dr Aveling, gendre de Karl Marx ; elle étudia l'anatomie et la chimie et conquit, après trois échecs, le diplôme de bachelier ès sciences ; enfin, elle devint directrice du *National Reformer*, où elle signait ses articles du pseudonyme d'Ajax. C'est alors, vers 1874, qu'elle commença à faire de tous côtés des conférences, prêchant l'athéisme et le malthusianisme, et associant à ses théories altruistes les noms des trois grands bienfaiteurs de l'humanité, qui étaient pour elle Jésus, Bouddha et Malthus.

En 1876, une brochure malthusienne intitulée *Les Fruits de la Philosophie*, par Knoulton, fut poursuivie comme publication immorale ; un libraire de Bristol fut condamné à deux ans de prison pour l'avoir mise en vente, tandis que l'éditeur s'en tirait avec une forte amende. Aussitôt, Bradlaugh et M^{me} Besant louèrent un établissement de publicité où ils vendirent l'ouvrage incriminé, dont ils eurent même l'audace d'envoyer des exemplaires aux autorités ; en juin 1877, ils furent poursuivis à leur tour. Le jury déclara que « le livre en question avait pour but de dépraver la morale publique », et, comme les accusés manifestaient l'intention d'en continuer la vente malgré tout, ils furent condamnés à une peine sévère de prison accompagnée d'amende ; cependant, ce jugement ayant été cassé pour vice de forme, ils furent remis en liberté peu de temps après. Ils fondèrent alors une société appelée « Ligue Malthusienne », qui se donnait pour but « d'opposer une résistance active et passive à toute tentative faite pour étouffer la discussion de la question de population » ; le 6 juin 1878, un libraire ayant encore été condamné pour les mêmes faits, cette Ligue tint à Saint-James' Hall un meeting de protestation, où de véhéments discours furent prononcés par Bradlaugh et par M^{me} Besant ¹. C'est sans doute à la condamnation de cette dernière que Papus devait faire allusion lorsqu'il écrivit à Olcott, le 23 août 1890, qu'il « venait d'acquérir la preuve que certaines hautes fonctions de la Société Théosophique étaient confiées à des membres qui sortaient à peine de prison, après avoir été condamnés à plusieurs années pour outrage aux mœurs » ; malheureusement, sous cette forme, l'accusation contenait des inexactitudes qui permirent de la déclarer « fausse et diffamatoire ».

Il paraît que, au sujet des enfants de M^{me} Besant, un arrangement était intervenu tout d'abord entre elle et son mari ; mais celui-ci, à la suite des faits que nous venons de rapporter, engagea un procès pour en faire retirer la garde à sa femme. La cause fut jugée et portée à la Cour d'appel ; le 9 avril 1879, celle-ci confirma la sentence du premier tribunal, et M^{me} Besant se vit enlever sa fille ; le jugement se basait sur les opinions subversives dont elle faisait étalage et sur le fait d'avoir propagé « un ouvrage considéré comme immoral par un jury ». En septembre 1894, au cours d'une tournée de conférences en Australie, M^{me} Besant devait retrouver à Melbourne sa fille Mabel, devenue M^{me} Scott ², qu'elle avait déjà réussi à amener au théosophisme, mais qui, en 1910 ou 1911, se sépara d'elle et se convertit au Catholicisme.

En septembre 1880 eut lieu à Bruxelles un Congrès des libres penseurs, où M^{me} Besant montra que son parti, en Angleterre, avait pour but « la propagation de l'athéisme, du républicanisme,

1. Nous empruntons ces détails à un article publié par le *Journal des Économistes*, août 1880. – Le rôle de M^{me} Besant dans la propagande néo-malthusienne est indiqué aussi, mais sans détails, dans *La Question de la Population*, par Paul Leroy-Beaulieu, p. 299.

2. *Lotus Bleu*, 27 décembre 1894.

de l'enterrement civil, l'abolition de la Chambre des Pairs et du système de propriété encore en vigueur »¹; c'est elle qui prononça le discours de clôture, dans lequel elle fit la violente déclaration antireligieuse que nous avons citée au début. Pendant la même période, elle publia d'assez nombreux ouvrages, entre autres un Manuel du libre penseur en deux volumes, et divers « essais » dont les titres sont nettement caractéristiques des tendances et des opinions qui étaient alors les siennes². En novembre 1884, elle applaudit à l'affiliation de Bradlaugh au Grand-Orient de France³; mais les choses allaient bientôt changer de face : Bradlaugh, entré au Parlement, ne songea plus qu'à se débarrasser de M^{me} Besant ; la discorde surgit entre eux, et il lui retira la direction de son journal. Tant d'ingratitude envers celle qui avait été « l'amie des mauvais jours », comme elle le dit elle-même, la surprit et la révolta ; ses convictions en furent ébranlées, ce qui prouve qu'elles avaient toujours été plus sentimentales au fond que vraiment réfléchies. Plus tard, elle devait donner une singulière explication de ses errements passés : elle a prétendu avoir reçu des ordres des « Mahâtmâs » dès le temps (antérieur à la fondation de la Société Théosophique) où elle était la femme du Rév. Besant, et avoir été contrainte par eux d'abandonner celui-ci pour « vivre sa vie » : excuse trop facile, et avec laquelle on pourrait justifier les pires égarements.

C'est alors qu'elle se trouvait comme désespérée, ne sachant trop de quel côté se tourner, que M^{me} Besant lut, en 1886, le Monde Occulte de Sinnett ; là-dessus, elle se mit à étudier l'hypnotisme et le spiritisme et à cultiver, avec Herbert Burrows, les phénomènes psychiques. Ensuite, sur le conseil de W.T. Stead, alors directeur de la Palt Mall Gazelle à laquelle elle collaborait, elle entreprit la lecture de la Doctrine Secrète, en même temps qu'elle abandonnait définitivement les associations de libre pensée ; ses tendances premières à un mysticisme exagéré reprenant le dessus, elle commençait à s'autosuggestionner et à avoir des visions. C'est ainsi préparée qu'elle alla trouver M^{me} Blavatsky, dont le pouvoir magnétique fit le reste, comme nous l'avons déjà rapporté ; elle ne tarda pas, nous l'avons dit aussi, à devenir un des membres dirigeants de la section britannique (c'était à la fin de cette même année 1889 où elle avait adhéré effectivement au théosophisme), puis de la section européenne autonome qui fut constituée en 1890 sous l'autorité directe de M^{me} Blavatsky, avec G. R. S. Mead comme secrétaire général.

1. Le Français, 14 septembre 1880.

2. Un Monde sans Dieu ; L'Évangile de l'Athéisme ; Pourquoi je suis socialiste ; L'Athéisme et sa portée morale, etc.

3. Bradlaugh avait déjà demandé, le 15 mai 1862, son affiliation à la Loge Persévérante Amitié, mais elle lui avait été refusée ; il fut affilié à la Loge Union et Persévérance le 14 novembre 1884.

Débuts de la présidence de M^{me} Besant

Aussitôt après la mort de M^{me} Blavatsky, un violent débat s'éleva entre Olcott, Judge et M^{me} Besant, qui prétendaient tous les trois à sa succession, et dont chacun se déclarait en communication directe avec les « Mahâtmas », tout en accusant les autres d'imposture ; ces trois personnages entendaient d'ailleurs exploiter à leur profit la rivalité des trois sections asiatique, américaine et européenne, à la tête desquelles ils se trouvaient respectivement. Au début, on s'efforça naturellement de cacher ces dissensions ; M^{me} Blavatsky était morte le 8 mai 1891, et dès le 19 mai fut publiée à Londres une déclaration dans laquelle, après une protestation contre les « calomnies » dont la mémoire de la fondatrice était l'objet, on lisait ceci : « Quant à ce qui regarde l'idée bizarre que la mort de M^{me} Blavatsky aurait donné lieu à des contestations « pour sa place devenue vacante », permettez-nous de vous dire que l'organisation de la Société Théosophique n'a subi et ne subira aucun changement par suite de cette mort. Conjointement avec le colonel Olcott, président de la Société, et M. William Q. Judge, avocat éminent de New-York, vice-président et chef du mouvement théosophique en Amérique, M^{me} H. P. Blavatsky était fondatrice de la Société Théosophique ; c'est là une situation qui ne peut être donnée par un « coup d'État » ou autrement. M^{me} Blavatsky était, de plus, secrétaire-correspondante de la Société, poste absolument honorifique, et qui, selon nos statuts, n'est pas obligatoire. Depuis six mois, grâce à l'accroissement de notre Société, elle exerçait temporairement l'autorité de présidente pour l'Europe, déléguée par le colonel Olcott, dans le but de faciliter la bonne administration des affaires, et par sa mort cette délégation devient vacante. La grande situation de M^{me} Blavatsky était due à son savoir, à son pouvoir, à sa ferme loyauté, et non à l'influence de la charge officielle qu'elle remplissait. Donc notre organisation extérieure restera sans aucun changement d'aucune sorte. La fonction principale de H. P. Blavatsky était d'enseigner ; celui ou celle qui voudra prendre sa succession devra posséder son savoir. » Cette déclaration portait les signatures des dirigeants de la section européenne : M^{me} Annie Besant, C. Carter Blake, Herbert Burrows, Miss Laura M. Cooper, Archibald Keightley, G. R. S. Mead, et celles de Walter R. Old, secrétaire de la section anglaise, de la comtesse Wachtmeister et du Dr W. Wynn Westcott, qui devait, l'année suivante, succéder au Dr Robert Woodman comme « Supreme Magus » de la Societas Rosicruciana in Anglia.

Ce démenti aux bruits qui commençaient à courir ne correspondait pas à la vérité ; on s'en aperçut lorsque, le 1^{er} janvier 1892, Olcott abandonna la présidence ; il donna sa démission par une lettre adressée à Judge, dans laquelle il mettait en avant des raisons de santé, et priait humblement ses collègues « de le considérer, non comme une personne digne d'honneur, mais seulement comme un pécheur qui s'est trompé souvent, mais qui a toujours essayé de s'élever et d'aider ses semblables ». En rendant cette lettre publique, le 1^{er} février suivant, Olcott l'accompagna d'un commentaire où se montrait le souci de ménager également l'un et l'autre des deux concurrents qui allaient rester en présence : « Mes visites en Europe et en Amérique, disait-il, m'ont prouvé que l'état actuel du mouvement est très satisfaisant. J'ai pu constater également, à mon retour aux Indes, que la section indienne nouvellement formée est en bonnes mains et sur une base solide. En Europe, M^{me} Annie Besant, presque d'un seul élan, s'est placée au premier rang. Par l'intégrité bien connue de son caractère et de sa conduite, par son abnégation, son enthousiasme et ses capacités exceptionnelles, elle a dépassé tous ses collègues et profondément remué l'esprit des races de langue anglaise. Je la connais personnellement, et je sais qu'aux Indes elle sera aussi aimable, aussi fraternelle envers les Asiatiques que H. P. Blavatsky ou moi l'avons été... En Amérique, sous la ferme et capable direction de M. Judge, la Société s'est répandue de long en large dans le pays, et l'organisation y grandit chaque jour en puissance et en stabilité. Ainsi, les trois sections de la Société sont en très bonnes mains, et ma direction personnelle n'est plus indispensable. » Puis il annonçait ses intentions : « Je me retirerai dans ma petite maison d'Ootacamund, où je vivrai de ma plume et d'une partie de mes revenus du Theosophist. J'ai l'intention d'y compléter une partie inachevée, mais essentielle, de ma tâche, à savoir une compilation de l'histoire de la Société, et certains livres sur la religion et les sciences occultes et psychologique... Je serai toujours prêt à donner à mon successeur l'aide dont il aura besoin, et à mettre à la disposition de son comité mes meilleurs conseils, basés sur l'expérience de quarante années de vie publique et de dix-sept ans de présidence de notre Société. » Olcott n'ayant pas désigné de successeur, il devait être procédé par vote à l'élection d'un nouveau président ; entre temps, le démissionnaire, encore en fonctions, décida que le 8 mai, anniversaire de la mort de M^{me} Blavatsky, serait appelé « jour du Lotus Blanc », et qu'il devrait être célébré dans toutes les branches du monde

« d'une manière simple et digne, en évitant tout sectarisme, toute plate adulation, tout compliment vide, et en exprimant le sentiment général de reconnaissance aimante pour celle qui nous a apporté la carte du sentier ardu qui mène aux sommets de la science » ; nous avons rapporté précédemment un fait qui montre comment les théosophistes observent la recommandation d'« éviter toute plate adulation » !

Les 24 et 25 avril 1892 eut lieu, à Chicago, la Convention annuelle de la section américaine ; elle se montra disposée à refuser la démission du colonel Olcott et à le prier de conserver ses fonctions (sans doute craignait-on que M^{me} Besant fut élue), et elle émit le vœu que Judge fût choisi d'avance comme président à vie pour le jour où la présidence deviendrait vacante. Bientôt après, on apprenait que, « cédant aux vœux de ses amis et de la Convention américaine, ainsi qu'à la nécessité de terminer plusieurs affaires légales, le Colonel Olcott avait ajourné sa démission à une date indéfinie (sic) » ¹ ; le 21 août suivant, il retirait définitivement cette démission, en désignant Judge comme son successeur éventuel.

Cependant, un peu plus tard, à la suite de divers incidents fâcheux, et notamment du suicide de l'administrateur d'Adyar, S. E. Gopalacharlu, qui avait volé depuis plusieurs années des sommes importantes à la Société sans que personne s'en aperçût, il y eut un rapprochement entre Olcott et M^{me} Besant. En janvier 1894, cette dernière alla, avec la comtesse Wachtmeister, faire une tournée dans l'Inde, et Olcott les accompagna partout ; en mars, quand elle repartit pour l'Europe, Olcott lui avait attribué la direction de la « section ésotérique », sauf la fraction américaine qui était conservée à Judge. En novembre de la même année, Judge voulut destituer M^{me} Besant, mais il ne fut suivi que par une partie des membres de la section américaine ; en revanche, il fut plus que jamais accusé d'imposture par les partisans de M^{me} Besant. À ce moment, l'organe de la section française publiait, sous les initiales du commandant D. A. Courmes, un article où l'on pouvait lire ce qui suit : « À tort ou à raison, l'une des principales personnalités du mouvement théosophiste actuel, William Q. Judge, est accusée d'avoir fait passer pour projetées directement par un « Maître » certaines communications ayant peut-être mentalement cette provenance, mais portées sur papier par le seul fait de W. Q. Judge... La neutralité de la Société Théosophique et le caractère occulte des communications dites « précipitées » auraient empêché W. Q. Judge de s'expliquer complètement sur les faits qui lui étaient reprochés. De plus, des imprudences, filles de l'imperfection humaine, auraient encore aggravé l'incident,... et on peut dire que les théosophistes de langue anglaise sont, pour le moment, divisés en deux camps, pour ou contre W. Q. Judge » ². A quelque temps de là, le Path avertissait les membres de la Société Théosophique que « de mauvais plaisants et des gens mal intentionnés envoyaient à ceux qu'ils croyaient naïfs de prétendus messages occultes » ³ ; jamais on n'avait vu autant de soi-disant communications des « Maîtres », même du vivant de M^{me} Blavatsky. Enfin, le 27 avril 1895, les partisans de Judge se séparèrent entièrement de la Société d'Adyar pour constituer une organisation indépendante sous le titre de « Société Théosophique d'Amérique » ; cette organisation, qui existe toujours, fut présidée par Ernest T. Hargrove, puis par M^{me} Catherine Tingley ; avec cette dernière, son siège central fut transporté de New-York à Point-Loma (Californie) ; elle a des ramifications en Suède et en Hollande.

Sur les accusations portées contre Judge, voici les précisions instructives qui furent données, peu après la scission, dans un article que le Dr Pascal publia dans le Lotus Bleu : « Presque aussitôt après la mort de H. P. Blavatsky, de nombreux messages furent transmis par M. W. Q. Judge, comme venant d'un Maître hindou ; ces messages étaient soi-disant « précipités » par les procédés occultes et portaient l'empreinte du cryptographe du même Maître. Il fut bientôt reconnu que cette empreinte provenait d'un facsimile du sceau du Maître, fac-simile que le colonel Olcott avait fait graver à Delhi, dans le Panjab ⁴. Grâce à une erreur de dessin commise par le colonel Olcott, ce fac-simile était très reconnaissable ; il donnait une empreinte ressemblant à un W, tandis qu'il aurait dû représenter une M ⁵. Ce pseudo-sceau avait été donné à H. P. Blavatsky par le Colonel Olcott, et un certain nombre de

1. Lotus Bleu, 27 juin 1892.

2. Lotus Bleu, 27 décembre 1894.

3. Cité dans le Lotus Bleu, 27 mars 1895.

4. Dans quelle intention ? Il eût été intéressant de le savoir.

5. Initiale de Morya ; mais pourquoi le sceau de ce « Maître hindou » portait-il un caractère européen ?

théosophes l'avaient vu pendant sa vie ; à sa mort, il avait disparu... Quand le colonel Olcott vit pour la première fois l'empreinte qui accompagnait les messages de W. Q. Judge, il apprit à ce dernier qu'il avait fait graver un sceau dans le Panjab, et que ce sceau avait disparu ; il ajouta qu'il espérait bien que celui qui l'avait volé ne s'en servirait pas pour tromper ses frères, mais que, dans tous les cas, il saurait reconnaître cette empreinte entre mille. Dès ce moment, les messages nouveaux ne portèrent plus l'empreinte du cryptographe, et les messages anciens qui vinrent à la portée de W. Q. Judge eurent l'empreinte enlevée par le grattage » ¹. Il convient d'ajouter qu'un théosophe belge partisan de Judge, M. Oppermann, envoya une réponse à cet article ; mais la direction du Lotus Bleu, après en avoir annoncé la publication, se ravisa tout à coup et refusa formellement de l'insérer, sous prétexte que « la question avait été tranchée », au mois de juillet, par la Convention de Londres ². À cette Convention, Olcott avait simplement pris acte de la « sécession » et annulé les chartes des branches américaines dissidentes, puis réorganisé, avec les éléments qui n'avaient pas suivi Judge, une nouvelle section américaine, ayant pour secrétaire général Alexander Fullerton (une section australienne avait, d'autre part, été récemment fondée, avec le Dr A. Carol pour secrétaire général) ; puis Sinnett avait été nommé vice-président de la Société en remplacement de Judge. Quelques membres de la section européenne, après avoir vainement essayé de faire entendre une protestation en faveur de ce dernier, se séparèrent officiellement pour se constituer à leur tour en corps distinct, sous le titre de « Société Théosophique d'Europe », et sous la présidence d'honneur de Judge ; parmi eux était le Dr Archibald Keightley, dont le frère Bertram, par contre, demeura secrétaire général de la section indienne ; le Dr Franz Hartmann se joignit également aux dissidents.

Comme bien on pense, tous les événements que nous venons de rapporter n'avaient pas été sans transpercer au dehors, au moment même où ils s'étaient produits ; tout d'abord, on avait feint, dans les milieux théosophistes, de considérer les échos qu'en donnait la presse de Londres comme devant constituer une excellente réclame pour la Société. « Les journaux, disait-on en septembre 1891, ont fait beaucoup de bruit au sujet des lettres qu'Annie Besant déclare avoir reçues des Mahâtmâs depuis la mort de H. P. Blavatsky. Le Daily Chronicle a ouvert ses colonnes à la discussion, et nos frères ont profité de cette belle publicité pour exposer nos doctrines : plus de six colonnes par jour étaient remplies de lettres théosophiques et antithéosophiques, sans oublier les « clergymen » et les membres de la Société des recherches psychiques » ³. Mais les choses changèrent d'aspect lorsque, le mois suivant, on vit paraître, précisément dans le journal qui vient d'être mentionné, cette sévère appréciation : « Les théosophistes sont trompés et beaucoup découvriront leur déception ; ils ont, nous en avons peur, ouvert les portes à un véritable carnaval de duperie et d'imposture » ⁴. Cette fois, ceux qui étaient visés gardèrent un prudent silence sur cette « belle publicité », d'autant plus que la Westminster Gazette, de son côté, commençait bientôt à publier, sous la signature de F. Edmund Garrett, toute une série d'articles fort documentés, que l'on disait même inspirés par des membres de la « section ésotérique », et qui furent réunis en volume, en 1895, sous ce titre significatif : *Isis very much Unveiled*. D'autre part, un fameux « liseur de pensées », Stuart Cumberland, offrit une prime de mille livres à quiconque voudrait produire en sa présence un seul des phénomènes attribués aux « Mahâtmâs » ; ce défi, bien entendu, ne fut jamais relevé. En 1893, M. Nagarkar, membre du Brahma Samâj, et par conséquent peu suspect d'une hostilité de parti pris, déclarait à Londres que le théosophisme n'était regardé dans l'Inde que comme « une vulgaire ineptie », et il répondait à ses contradicteurs : « Vous n'avez pas la prétention, je suppose, vous qui connaissez à peine les choses de votre propre contrée, de m'apprendre les choses de mon pays et de ma compétence ; vos Mahâtmâs n'ont jamais existé et sont simplement une plaisanterie (joke) de M^{me} Blavatsky, qui a voulu savoir combien de fous pourraient y croire ; donner cette plaisanterie pour une vérité, c'est se rendre complice de la fausseté » ⁵. Enfin, le 2 octobre 1895, Herbert Burrows, celui-là même qui avait introduit M^{me} Besant dans la Société Théosophique, écrivait à W. T. Stead, alors directeur du *Borderland* : « Les récentes découvertes de fraudes qui ont divisé la Société m'ont conduit à de nouvelles investigations, qui m'ont entièrement prouvé que, pendant des années, la tromperie

1. Lotus Bleu, 27 juin 1895.

2. Id., 27 septembre 1895.

3. Lotus Bleu, 27 septembre 1891.

4. Daily Chronicle, 1er octobre 1891.

5. The Echo, de Londres, 4 juillet 1893.

a régné dans la Société... Le colonel Olcott, président de la Société, et M. Sinnett, le vice-président, croient que M^{me} Blavatsky a été partiellement de mauvaise foi. Aux accusations de fraude lancées par M^{me} Besant contre M. Judge, l'ancien vice-président, on peut ajouter les accusations contre le colonel Olcott, qui ont été portées à la fois par M^{me} Besant et M. Judge... Je ne puis accorder plus longtemps ma reconnaissance et mon appui à une organisation où ces choses suspectes et d'autres encore se passent ; et, sans cependant abandonner les idées essentielles de la théosophie, je quitte la Société, pour cette raison que, telle qu'elle existe à présent, je crois qu'elle est un danger permanent pour l'honnêteté et la vérité, et une perpétuelle porte ouverte à la superstition, à la déception et à l'imposture. » Et, en décembre 1895, on lisait dans l'English Theosophist, organe des dissidents : « M. Sinnett a déclaré lui-même que M. Judge fut dressé dans toutes ces fraudes par M^{me} Blavatsky... M^{me} Besant sait que M. Olcott et M. Sinnett croient que M^{me} Blavatsky a été de mauvaise foi ; mais elle n'a eu encore ni le courage moral ni l'honnêteté de le dire. »

On voit dans quelles conditions M^{me} Besant prit la direction de la Société Théosophique ; en fait, elle l'exerça sans contestation à partir de 1895, bien que ce ne soit qu'assez longtemps après qu'Olcott l'abandonna officiellement en sa faveur (nous n'avons pu retrouver la date exacte de sa démission définitive) ; il semble d'ailleurs qu'il ne se résigna que d'assez mauvaise grâce à renoncer à son titre de président, même devenu purement honorifique. Il mourut le 17 février 1907, après avoir mis à exécution son projet d'écrire, à sa façon, l'histoire de la Société, qui parut sous le titre d'Old Diary Leaves ; mais sa mauvaise humeur d'avoir été évincé s'y manifestait si visiblement, et certains passages paraissaient si compromettants, que la Theosophical Publishing Company hésita quelque temps à éditer cet ouvrage.

Au parlement des religions

En septembre 1893, à l'occasion de l'Exposition de Chicago, eut lieu dans cette ville, entre autres congrès de toutes sortes, le fameux « Parlement des Religions » : toutes les organisations religieuses ou simili-religieuses du monde avaient été priées d'y envoyer leurs représentants les plus autorisés pour y exposer leurs croyances et leurs opinions. Cette idée bien américaine avait été lancée plusieurs années à l'avance ; en France, le plus ardent propagandiste de ce projet avait été l'abbé Victor Charbonnel, qui fréquentait alors le salon de la duchesse de Pomar, et qui devait, par la suite, quitter l'Église pour la Maçonnerie, où il eut d'ailleurs quelques mésaventures. Si les Catholiques d'Europe s'abstinrent prudemment de figurer à ce congrès, il n'en fut pas de même de ceux d'Amérique ; mais la grande majorité fut formée, comme il était naturel, par les représentants des innombrables sectes protestantes, auxquels vinrent se joindre d'autres éléments passablement hétérogènes. C'est ainsi qu'on vit paraître à ce « Parlement » le Swâmî Vivekânanda, qui dénatura complètement la doctrine hindoue du « Vêdânta » sous prétexte de l'adapter à la mentalité occidentale ; si nous le mentionnons ici, c'est que les théosophistes le regardèrent toujours comme un de leurs alliés, l'appelant même « un de leurs Frères de la race aînée » (désignation qu'ils appliquent aussi à leurs « Mahâtâmâs ») et « un prince parmi les hommes »¹. La pseudo-religion inventée par Vivekânanda eut un certain succès en Amérique, où elle possède encore actuellement, ainsi qu'en Australie, un certain nombre de « missions » et de « temples » ; bien entendu, elle n'a du « Vêdânta » que le nom, car il ne saurait y avoir le moindre rapport entre une doctrine purement métaphysique et un « moralisme » sentimental et « consolant » qui ne se différencie des prêches protestants que par l'emploi d'une terminologie un peu spéciale.

M^{me} Besant parut aussi au « Parlement des Religions » pour y représenter la Société Théosophique, qui avait obtenu que, sur les dix-sept jours que devait durer le congrès, deux jours entiers fussent consacrés à l'exposé de ses théories : il faut croire que les organisateurs, pour lui faire une si large part, lui étaient singulièrement favorables. Les théosophistes en profitèrent naturellement pour y faire entendre un grand nombre d'orateurs ; Judge et M^{me} Besant y figurèrent côte à côte, car, tant que la scission entre eux ne fut pas un fait accompli, on s'efforça de cacher le plus possible au public les dissensions intérieures de la Société ; nous avons vu plus haut qu'on n'y réussissait pas toujours. M^{me} Besant était accompagnée de deux personnages assez singuliers, Chakravarti et Dharmapâla, avec qui elle avait fait la traversée d'Angleterre en Amérique, et sur lesquels il est bon de dire ici quelques mots.

Gyanendra Nath Chakravarti (le « Babu Chuckerbuthy » de Rudyard Kipling)², fondateur et secrétaire du Yoga Samâj et professeur de mathématiques au collège d'Allahabad, prononça un discours à la séance officielle d'ouverture du « Parlement » ; malgré son nom et ses qualités, et bien qu'il se prétendît Brâhmane, ce n'était pas un Hindou d'origine, mais un Mongol plus ou moins « hindouisé ». Il avait cherché, en décembre 1892, à entrer en relations avec les spirites anglais, en alléguant qu'il existait des rapports entre le « Yoga » hindou et les phénomènes « spiritualistes » ; nous ne voulons pas décider si c'était, de sa part, ignorance ou mauvaise foi, et peut-être y avait-il à la fois de l'une et de l'autre ; en tout cas, il va sans dire que les rapports en question sont purement imaginaires. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est l'analogie de cette tentative avec celle à laquelle M^{me} Besant devait se livrer, en 1898, auprès de l'« Alliance Spiritualiste » de Londres ; et ce qui fait surtout l'intérêt de ce rapprochement, c'est que Chakravarti, qui était tout au moins un hypnotiseur remarquable, s'il n'avait rien d'un véritable « Yogî », avait trouvé un excellent « sujet » en M^{me} Besant, et qu'il semble bien établi qu'il la tint assez longtemps sous son influence³. C'est à ce fait que Judge fit allusion lorsque, dans la circulaire qu'il adressa le 3 novembre 1894, aux « sections ésotériques » de la Société Théosophique (« par ordre du Maître », disait-il) pour destituer M^{me} Besant, il accusa celle-ci d'être « entrée inconsciemment dans le complot formé par les magiciens noirs qui luttent toujours contre les magiciens blancs », en dénonçant en même temps Chakravarti comme « un agent mineur des magiciens noirs ». Sans doute, on ne saurait accorder une grande

1. Lotus Bleu, 27 janvier 1895.

2. Poème maçonnique intitulé The Mother Lodge.

3. Lettre de M. Thomas Green, membre de la « section ésotérique » de Londres, publiée par le journal Light, 12 octobre 1895, p. 499 ; The Path, de New-York, juin 1895, p. 99.

importance à ces histoires de « magie noire », et il faut se souvenir ici de ce que nous en avons dit précédemment ; mais il n'en reste pas moins que ce fut Chakravarti, personnage fort suspect à bien des égards, qui, pendant un certain temps, inspira directement les faits et gestes de M^{me} Besant.

L'« Angakira » H. Dharmapâla (ou Dhammapâla ¹, un Bouddhiste de Ceylan, était délégué au « Parlement des Religions », avec le titre de « missionnaire laïque », par le « Grand-Prêtre » Sumangala, comme représentant du Mahâ-Bodhi Samâj (Société de la Grande Sagesse) de Colombo. On raconta que, pendant son séjour en Amérique, il avait « officié » dans une église catholique ; mais nous pensons que ce doit être là une simple légende, d'autant plus que lui-même se déclarait « laïque » ; peut-être y fit-il une conférence ; ce qui ne serait pas pour étonner outre mesure ceux qui connaissent les mœurs américaines. Quoi qu'il en soit, il passa plusieurs années à parcourir l'Amérique et l'Europe, faisant un peu partout des conférences sur le Bouddhisme ; en 1897, il était à Paris, où il parla au Musée Guimet et prit part au Congrès des orientalistes. La dernière manifestation de ce personnage dont nous ayons eu connaissance est une lettre qu'il écrivit de Calcutta, le 13 octobre 1910, au chef (désigné seulement par les initiales T. K.) d'une société secrète américaine appelée « Ordre de Lumière » (Order of Light), qui se qualifie aussi de « Grande École » (Great School), et qui recrute surtout ses adhérents dans les hauts grades de la Maçonnerie. Un des membres les plus actifs de cette organisation est un théosophe connu, le Dr J. D. Buck, qui est en même temps un dignitaire de la Maçonnerie écossaise, et qui fut, lui aussi, un des orateurs du « Parlement des Religions » ; M^{me} Blavatsky témoignait une estime particulière à ce Dr Buck, qu'elle appelait « un vrai Philaléthien » ², et auquel, en citant un passage d'une conférence qu'il avait faite en avril 1889 devant la Convention théosophique de Chicago, elle décernait cet éloge : « Il n'y a pas de théosophe qui ait mieux compris et mieux exprimé l'essence réelle de la théosophie que notre honorable ami le Dr Buck » ³. Il faut dire encore que l'« Ordre de Lumière » se distingue par une tendance anticatholique des plus accentuées ; or, dans sa lettre, Dharmapâla félicitait vivement les Maçons américains de leurs efforts pour « préserver le peuple de la servitude du diabolisme papal » (sic) et leur souhaitait le plus complet succès dans cette lutte, ajoutant que « le clergé, dans tous les pays et dans tous les âges, n'a jamais montré qu'un objet dont l'accomplissement semble être son unique désir, et qui est de réduire le peuple à l'esclavage et de le tenir dans l'ignorance ». Nous nous demandons si un pareil langage a reçu l'approbation du « Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud », qui a bien la prétention d'être à la tête d'un « clergé », encore qu'il n'ait rien existé de tel dans la conception et l'organisation du Bouddhisme primitif.

Les théosophistes se montrèrent fort satisfaits de l'excellente occasion de propagande qui leur avait été fournie à Chicago, et ils allèrent même jusqu'à proclamer que « le vrai Parlement des Religions avait été, en fait, le Congrès théosophique » ⁴. Aussi fut-il bientôt question, dans les milieux « néo-spiritualistes », de préparer un second congrès du même genre, qui devait être réuni à Paris en 1900 ; une idée plus ambitieuse fut même émise par un ingénieur lyonnais, P. Vitte, qui signait du pseudonyme d'Amo, et qui voulut transformer le « Congrès des Religions » en un « Congrès de l'Humanité », « rassemblant toutes les religions, les spiritualistes, les humanitaires, chercheurs et penseurs de tous ordres, ayant pour but commun la progression de l'Humanité vers un idéal meilleur et la foi en sa réalisation » ⁵. Toutes les religions du monde, et même toutes les doctrines, quel qu'en fût le caractère, devaient être « appelées à une fusion sympathique sur les grands principes communs pouvant assurer le salut de l'Humanité et préparer l'Unité et la paix future sur la terre » ⁶. Les théosophistes, aussi bien que les spirites et les occultistes de diverses écoles, adhérèrent à ce projet, dont le promoteur crut avoir opéré la réconciliation de ces frères ennemis, comme prélude à la « fusion sympathique » qu'il rêvait : « Les numéros de mai 1896 du Lotus Bleu et de l'Initiation, organes respectifs des Théosophes et des Martinistes français, écrivait-il alors, renouvellent en termes chaleureux et fermes leur adhésion au Congrès de l'Humanité. Le concours de ces deux grands mouvements spiritualistes qui rayonnent sur la terre entière suffirait déjà pour communiquer une

1. La première forme est celle du sanscrit, la seconde celle du pâli.

2. La Clef de la Théosophie, p. 76.

3. Ibid., p. 24.

4. Lotus Bleu, 27 octobre 1893 et 27 mars 1894.

5. La Paix Universelle, 15 septembre 1894.

6. Id., 30 novembre 1894.

vitalité intense au Congrès »¹. Cela ne suffisait pourtant pas, et c'était se faire bien des illusions : les « néo-spiritualistes », entre lesquels les querelles allaient d'ailleurs continuer comme par le passé, ne pouvaient tout de même pas avoir la prétention de constituer à eux seuls les « assises solennelles de l'Humanité » ; comme il n'y eut guère qu'eux qui s'y intéressèrent, le congrès n'eut pas lieu en 1900. A propos de M. Vitte, nous signalerons encore un trait curieux : Saint-Yves d'Alveydre lui ayant dit que « l'esprit celtique est aujourd'hui dans les Indes », il voulut aller s'en rendre compte et s'embarqua en septembre 1895 ; mais, à peine arrivé, il fut pris d'une sorte de peur irraisonnée et se hâta de revenir en France, où il était de retour moins de trois mois après son départ ; celui-là était du moins un esprit sincère, mais ce simple fait montre combien il était peu équilibré. Les occultistes, d'ailleurs, ne se laissèrent pas décourager par l'échec de leur « Congrès de l'Humanité » ; en attendant un moment plus favorable, il se constitua une sorte de bureau permanent, qui tint de loin en loin quelques séances dans des salles à peu près vides, où l'on se livra à de vagues déclamations pacifistes et humanitaires. Les féministes prirent aussi une certaine place dans cette organisation, à la tête de laquelle étaient, en dernier lieu, MM. Albert Jounet et Julien Hersent ; celui-ci, que ses amis avaient désigné pour la présidence des futurs « États-Unis du monde » lorsqu'ils seraient constitués, posa en 1913, pour commencer, sa candidature à la présidence de la République française ; ces gens n'ont vraiment pas le sens du ridicule !

Il y eut pourtant, à Paris, une suite au « Parlement des religions » de Chicago ; mais c'est seulement en 1913 qu'elle eût lieu, sous le nom de « Congrès du Progrès religieux », et sous la présidence de M. Boutroux, dont les idées philosophiques ont bien aussi quelque parenté avec les tendances « néo-spiritualistes », quoique d'une façon beaucoup moins marquée que celles de M. Bergson. Ce congrès fut presque entièrement protestant, et surtout « protestant libéral » ; mais l'influence germanique y eut la prépondérance sur l'influence anglo-saxonne : aussi les théosophistes fidèles à la direction de M^{me} Besant n'y furent ils pas conviés, tandis que l'on y entendit M. Édouard Schuré, représentant de l'organisation dissidente du Dr Rudolf Steiner, dont nous aurons à parler dans la suite.

1. La Paix Universelle, 30 juin 1896.

Le christianisme ésotérique

Il est temps d'en venir maintenant à ce qui constitue peut-être le trait le plus caractéristique de la nouvelle orientation (nouvelle au moins en apparence) donnée à la Société Théosophique sous l'impulsion de M^{me} Annie Besant, et que les antécédents de celle-ci ne pouvaient guère faire prévoir : nous voulons parler du « Christianisme ésotérique »¹. Il faut dire cependant que, antérieurement, le courant chrétien ou soi-disant tel, malgré ce qu'il semblait avoir d'incompatible avec les idées de M^{me} Blavatsky, était déjà représenté dans ce milieu par quelques éléments d'importance plus ou moins secondaire, qui, bien entendu, n'exprimaient pas ce qu'on pourrait appeler la doctrine officielle du théosophisme. Il y avait tout d'abord le « Rosicrucianisme » du Dr Franz Hartmann, dont nous avons parlé plus haut ; un Rosicrucianisme quelconque, si dévié qu'il soit par rapport au Rosicrucianisme originel, fait tout au moins usage d'un symbolisme chrétien ; mais il ne faut pas oublier que le Dr Hartmann, dans un de ses livres, a présenté le Christ comme un « Initié », opinion qui est aussi, d'autre part, celle de M. Édouard Schuré², inventeur d'un prétendu « ésotérisme helléno-chrétien » dont le caractère est des plus suspects, puisque, si l'on en juge par les titres mêmes des ouvrages où il est exposé, il doit conduire « du sphinx au Christ », puis... « du Christ à Lucifer » ! En second lieu, nous mentionnerons les travaux plus ou moins sérieux de George R. S. Mead, secrétaire général de la section européenne, sur le gnosticisme et les « mystères chrétiens » ; nous verrons plus loin que la restauration de ces « mystères chrétiens » est un des buts déclarés des théosophistes actuels. Outre ces ouvrages, largement inspirés des études des spécialistes « non-initiés », le même auteur a donné aussi des traductions très approximatives, pour ne pas dire plus, de quelques textes sanscrits, extraits des Upanishads ; on peut y trouver des exemples typiques de la façon dont ces textes sont « arrangés » par les théosophistes pour les besoins de leur interprétation particulière³. Enfin, il y avait eu déjà un « Christianisme ésotérique » proprement dit en connexion avec le théosophisme ; plus exactement, il y en avait même eu deux, qui n'étaient d'ailleurs pas sans avoir quelques rapports entre eux : l'un était celui de la doctoresse Anna Kingsford et d'Edward Maitland ; l'autre était celui de la duchesse de Pomar.

La première de ces deux théories fut exposée dans un livre intitulé *La Voie Parfaite*, qui parut en 1882 ; les noms des auteurs furent d'abord tenus secrets, « afin que leur œuvre ne fût jugée que sur ses propres mérites et non sur les leurs »⁴, mais ils figurèrent en tête des éditions ultérieures⁵ ; nous ajouterons qu'il y eut ensuite une traduction française, pour laquelle M. Édouard Schuré écrit une préface, et qui fut éditée aux frais de la duchesse de Pomar⁶. Le comte Mac-Gregor Mathers, dédiant sa *Kabbale Dévoilée* aux auteurs de la *Voie Parfaite*, déclarait ce livre « une des œuvres les plus profondément occultes qui aient été écrites depuis des siècles ». Au moment de la publication de la *Voie Parfaite*, Anna Kingsford et Edward Maitland étaient tous deux membres de la Société Théosophique ; il est vrai qu'ils s'en retirèrent peu après, vers l'époque où l'affaire Kiddle provoqua dans la branche anglaise les nombreuses démissions dont nous avons parlé d'autre part. Cependant, le 9 mai 1884, ils fondèrent à Londres une « Société Hermétique », dont Anna Kingsford fut présidente jusqu'à sa mort, survenue en 1888, et dont les statuts étaient en trois articles, calqués sur ceux de la déclaration de principes de la Société Théosophique, que nous avons reproduits précédemment ; chose étrange, Olcott assista à l'inauguration de cette Société et y prononça un discours, ce qui semble donner raison à ceux qui la considèrent comme une simple « section ésotérique » de la Société Théosophique ; il y a donc lieu de se demander si la démission des fondateurs avait été sincère, et

1. C'est le titre même d'un des ouvrages de M^{me} Besant : *Esoteric Christianity*.

2. Voir le livre de celui-ci intitulé *Les Grands Initiés*.

3. Voici les titres des principaux ouvrages de Mead : *Fragments d'une Foi oubliée* (le gnosticisme) ; *Pistis Sophia*, *Évangile gnostique* (d'après la traduction française d'Amélineau) ; *Essai sur Simon le Mage* ; *Apollonius de Tyane*, le philosophe-réformateur du 1er siècle de l'ère chrétienne ; *L'Évangile et les évangiles* ; *Le Mystère du Monde*, quatre essais ; *La Théosophie des Grecs*, Plotin, Orphée ; *La Théosophie des Védas*, les Upanishads.

4. Préface de la première édition, p. VII.

5. 1886 et 1890. – Nos citations seront faites d'après la troisième édition.

6. Les mêmes auteurs ont aussi, séparément ou en collaboration, publié quelques autres ouvrages moins importants : *La « Vierge du Monde »* et autres livres hermétiques, avec essais introductifs et annotations ; *L'« Astrologie Théologisée »* de Weigelius, avec un essai sur l'herméneutique de la Bible ; *« Vêtue du Soleil »* (allusion à l'apocalypse), *« livre des Illuminations d'Anna Kingsford »*, etc.

nous trouverons quelque chose d'analogue en ce qui concerne la duchesse de Pomar.

Jusqu'à quel point y avait-il opposition entre les théories d'Anna Kingsford et celles de M^{me} Blavatsky ? Les premières ont bien une étiquette chrétienne, mais, sans parler de leur esprit anticlérical fort prononcé (et, ici encore, c'est saint Paul qui est accusé d'avoir « introduit l'influence sacerdotale dans l'Église »)¹, la façon dont les dogmes du Christianisme y sont interprétés est très particulière : on y veut surtout rendre le Christianisme indépendant de toute considération historique², de sorte que, quand il y est parlé du Christ, c'est dans un sens « mystique », et par là il faut entendre qu'il s'agit toujours uniquement d'un principe intérieur que chacun doit s'efforcer de découvrir et de développer| soi-même. Or M^{me} Blavatsky donne aussi parfois le nom de Christos, soit à l'un des principes supérieurs de l'homme, sur le rang duquel elle varie d'ailleurs, soit à « la réunion des trois principes supérieurs en une Trinité qui représente le Saint-Esprit, le Père et le Fils, puisqu'elle est l'expression de l'esprit abstrait, de l'esprit différencié et de l'esprit incarné »³. Nous sommes ici en pleine confusion, mais ce qu'il faut retenir, c'est que, pour M^{me} Blavatsky comme pour Anna Kingsford, les « Christs » sont des êtres qui sont parvenus à développer en eux certains principes supérieurs, existant chez tout homme à l'état latent ; et Anna Kingsford ajoute même qu'ils ne se distinguent des autres « Adeptes » qu'en ce que, à la connaissance et aux pouvoirs qu'ont ceux-ci, ils joignent un profond amour de l'humanité⁴. M^{me} Blavatsky dit à peu près la même chose, en somme, quand elle enseigne que « le Christos est l'état de Bouddha »⁵; là-dessus encore, il n'y a pas un parfait accord entre les théosophistes, et ceux d'aujourd'hui pensent plutôt, comme nous le verrons, que c'est l'état immédiatement inférieur, celui du « Bodhisattwa ». L'antichristianisme de M^{me} Blavatsky, qui concernait surtout le Christianisme « orthodoxe » et soi-disant judaïsé, ne devait donc pas répugner outre mesure à la conception d'un « Christianisme ésotérique » comme celui-là, où l'on retrouve du reste un « syncrétisme » assez pareil au sien et presque aussi incohérent, bien que la confusion y soit peut-être moins inextricable. La principale différence, somme toute, c'est qu'une terminologie chrétienne remplace ici la terminologie orientale, et que le Bouddhisme s'y trouve relégué au second plan, tout en étant regardé comme le complément ou plutôt comme la préparation indispensable du Christianisme ; il y a sur ce sujet un passage trop curieux pour que nous ne le citions pas : « Bouddha et Jésus sont nécessaires l'un à l'autre ; et, dans l'ensemble du système ainsi complété, Bouddha est le mental, et Jésus est le cœur ; Bouddha est le général, Jésus est le particulier ; Bouddha est le frère de l'univers, Jésus est le frère des hommes ; Bouddha est la philosophie, Jésus est la religion ; Bouddha est la circonférence, Jésus est le centre ; Bouddha est le système, Jésus est le point de radiation ; Bouddha est la manifestation, Jésus est l'esprit ; en un mot, Bouddha est l'« Homme » (l'intelligence), Jésus est la « Femme » (l'intuition)... Personne ne peut être proprement chrétien s'il n'est aussi, et d'abord, bouddhiste. Ainsi, les deux religions constituent, respectivement, l'extérieur et l'intérieur du même Évangile, la fondation étant dans le Bouddhisme (ce terme comprenant le Pythagorisme)⁶, et l'illumination dans le Christianisme. Et, de même que le Bouddhisme est incomplet sans le Christianisme, de même le Christianisme est inintelligible sans le Bouddhisme »⁷. Anna Kingsford assure même que l'Évangile affirme cette relation dans le récit de la Transfiguration, où Moïse et Elie représenteraient Bouddha et Pythagore, comme étant leurs « correspondants hébraïques »⁸: singulière interprétation, mais qui n'est pas plus étonnante que ce qu'on trouve quelques pages plus loin, où l'auteur prétend, sur la foi d'étymologies fantaisistes, qu'Abraham représente les « mystères indiens », Isaac les « mystères égyptiens » et Jacob les « mystères grecs »⁹ ! Malgré tout, pour Anna Kingsford, le Christianisme est supérieur au Bouddhisme, comme l'intuition est supérieure à l'intelligence, ou comme la femme est supérieure à l'homme, car elle est une féministe convaincue, et elle regarde la femme comme « la plus haute

1. The Perfect Way, p. 270.

2. The Perfect Way, pp. 25-26 et 223.

3. La Clef de la Théosophie, pp. 96-97.

4. The Perfect Way, p. 216.

5. La Clef de la Théosophie, p. 218.

6. On peut douter que cette assimilation soit bien justifiable.

7. The Perfect Way, pp. 248-249.

8. Ibid., p. 247.

9. Ibid., pp. 251-252.

manifestation de l'humanité » ¹; ajoutons à cela, pour compléter sa physionomie, qu'elle fut une apôtre du végétarisme ² et une adversaire acharnée des théories de Pasteur.

Sur différentes questions, Anna Kingsford a des conceptions qui lui sont particulières : c'est ainsi, par exemple, qu'elle regarde la nature de l'homme comme quaternaire, et qu'elle attribue une importance toute spéciale au nombre treize, dans lequel elle voit le « nombre de la femme » et le « symbole de la perfection » ³; mais, sur la plupart des points importants, quelles que soient les apparences, elle est d'accord au fond avec les enseignements théosophistes. Elle admet notamment l'« évolution spirituelle », le « karma » et « la réincarnation » ; à propos de celle-ci, elle va même jusqu'à prétendre que « la doctrine de la progression et de la migration des âmes constituait le fondement de toutes les anciennes religions », et qu'« un des objets spéciaux des mystères antiques était de rendre l'initié capable de recouvrer la mémoire de ses incarnations antérieures » ⁴. Ces enseignements et bien d'autres de même valeur sont dus, paraît-il, à la même « source d'information » que l'ensemble de la doctrine, c'est-à-dire à l'exercice de l'intuition, « par laquelle l'esprit retourne vers son centre » et « atteint la région intérieure et permanente de notre nature », tandis que « l'intellect est dirigé vers l'extérieur pour obtenir la connaissance des phénomènes » ⁵. En vérité, on croirait presque entendre ici M. Bergson lui-même ; nous ne savons si celui-ci a connu Anna Kingsford, mais elle peut bien, en tout cas, être rangée à quelques égards parmi les précurseurs de l'intuitionnisme contemporain. Ce qui est curieux aussi à signaler chez elle, ce sont les rapports de l'intuitionnisme et du féminisme, et, d'ailleurs, nous ne croyons pas que ce soit là un cas isolé ; il y a, entre le mouvement féministe et divers autres courants de la mentalité actuelle, des relations dont l'étude ne serait pas dépourvue d'intérêt ; du reste, nous aurons à reparler du féminisme à propos du rôle maçonnique de M^{me} Besant.

Malgré l'affirmation d'Anna Kingsford, nous ne croyons pas que l'intuition, nous dirions plutôt l'imagination, ait été sa seule « source d'information », bien qu'on doive certainement à l'exercice de cette faculté les assertions fantaisistes dont nous avons donné quelques exemples. Il y a tout au moins, au point de départ, des éléments empruntés à différentes doctrines, surtout à la kabbale et à l'hermétisme, et les rapprochements qui sont indiqués çà et là témoignent à cet égard de connaissances qui, pour être assez superficielles, existent cependant. En outre, Anna Kingsford avait certainement étudié les théosophes au sens propre du mot, notamment Bœhme et Swedenborg ; c'est là surtout ce qu'elle avait de commun avec la duchesse de Pomar, et il y avait plus de théosophie chez toutes deux, bien qu'elle y fût encore assez mêlée, que chez M^{me} Blavatsky et ses successeurs. Pour ce qui est de la duchesse de Pomar, comme c'est surtout en France qu'elle développa son « Christianisme ésotérique », et comme d'ailleurs sa personnalité en vaut la peine, nous pensons qu'il sera bon de lui consacrer un chapitre spécial.

1. The Perfect Way, p. 23.

2. Elle a consacré à ce sujet un ouvrage spécial, intitulé The Perfect Way in Diet (La voie Parfaite dans le Régime).

3. Ibid., p. 244.

4. Ibid., p. 21.

5. Ibid., p. 3.

La duchesse de Pomar

C'était une singulière figure que cette Lady Caithness, duchesse de Pomar, qui se disait catholique et semblait bien l'être sincèrement, mais chez qui le Catholicisme s'alliait à une « théosophie chrétienne » inspirée principalement, comme nous l'avons dit, de Bœhme et de Swedenborg, et aussi à certaines conceptions particulières, bien plus étranges encore. Pour exposer ses idées, elle écrivit de nombreux ouvrages ¹; elle dirigeait aussi, à Paris, une revue intitulée L'Aurore du Jour Nouveau, « organe du Christianisme ésotérique ». Cette revue était consacrée à la « Logosophie », qui y était ainsi définie : « La Logosophie est la science du Logos ou Christ, telle qu'elle nous a été transmise dans les doctrines ésotériques des savants de l'Inde et des philosophes grecs et alexandrins... Le Christ, ou Logos, qui forme la base de nos enseignements, n'est pas précisément Jésus en sa qualité de personnage historique (le Fils de l'homme), mais plutôt Jésus sous son aspect divin de Fils de Dieu, ou Christ. Cette divinité à laquelle nous croyons doit être le but de nos aspirations, Nous avons le droit d'y prétendre, puisque nous sommes tous les fils du même Dieu, par conséquent d'essence divine, et ne nous a-t-il pas été ordonné de devenir parfaits comme notre Père qui est aux Cieux est parfait ? La Logosophie est donc la science de la divinité dans l'homme. Elle nous enseigne la manière d'attirer en nous l'étincelle divine que tout homme apporte avec lui en venant dans ce monde. C'est par son développement que nous pourrions exercer, déjà sur cette terre, des pouvoirs psychiques qui paraissent surhumains, et que, après notre mort physique, notre esprit sera réuni à celui de son divin Créateur et possédera l'immortalité dans les Cieux. » Ici encore, c'est la conception du Christianisme « interne » qui prédomine, bien qu'elle soit affirmée d'une façon moins exclusive que chez Anna Kingsford ; quant au « développement des pouvoirs psychiques » auquel il est fait allusion, ce n'est pas autre chose que le troisième des buts de la Société Théosophique, celui dont la réalisation est réservée à la « section ésotérique ».

Depuis 1882, M^{me} de Pomar s'intitulait « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident » ; contrairement à ce qu'on pourrait croire, sa Société n'était aucunement en concurrence avec celle de M^{me} Blavatsky, dont elle constituait au contraire, en réalité, une véritable « section ésotérique », ce qui explique le rapprochement que nous venons de signaler. En mai 1884, M^{me} Blavatsky écrivait à Solovioff « Depuis deux ans, quelques personnes se rencontrent dans la maison d'une certaine duchesse plus lady, qui aime à s'appeler présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident. Dieu la bénisse ! Laissez-la s'appeler comme elle veut. Elle est riche et possède un superbe hôtel à Paris. Cela n'est pas une objection : elle peut être utile » ². Ainsi, M^{me} Blavatsky tenait à ménager la duchesse de Pomar à cause de sa fortune, et, lorsqu'elle voulut fonder une branche à Paris sous le nom d'Isis, la duchesse de Pomar, de son côté, pensa qu'elle pourrait s'en servir comme d'un centre de recrutement pour sa propre organisation, à laquelle elle entendait conserver un caractère beaucoup plus fermé. D'ailleurs, ce qui prouve bien qu'il n'y avait entre elles aucune rivalité, c'est que la duchesse, répondant aux espérances de M^{me} Blavatsky, lui fournit effectivement des fonds pour lui permettre de répandre sa doctrine en France ; on a assuré notamment qu'elle lui avait donné à cet effet, en 1884, une somme de vingt-cinq mille francs ³.

Cependant, M^{me} de Pomar démissionna de la Société Théosophique en septembre 1881, en se plaignant qu'Olcott eût « manqué de tact » à son égard ⁴; cette démission dut d'ailleurs être retirée, car elle la donna de nouveau en 1886, cette fois en compagnie de M^{me} de Morsier et de plusieurs autres membres de la branche parisienne, à la suite des révélations de Solovioff. Malgré cela, au moment du

1. Voici les titres de quelques-uns d'entre eux : Une visite nocturne à Holyrood ; Fragments de Théosophie occulte d'Orient ; La Théosophie chrétienne ; La Théosophie bouddhiste ; La Théosophie sémitique ; Le Spiritualisme dans la Bible ; Interprétation ésotérique des Livres sacrés ; Révélations d'en haut sur la science de la vie ; Vieilles vérités sous un nouveau jour ; Le Mystère des Siècles ; L'Ouverture des Sceaux ; Le Secret du Nouveau Testament.

2. A modern priestess of Isis, p. 25.

3. Daily News, 5 novembre 1895.

4. Lettre de Solovioff à M^{me} Blavatsky, 26 septembre 1884.

« Congrès spirite et spiritualiste » de septembre 1889 ¹, dont on lui offrit la présidence d'honneur ², et où Papus déclara, dans son rapport général, qu'elle avait « bien mérité de la cause spiritualiste », M^{me} de Pomar n'avait pas encore cessé d'être « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident » ; elle se trouvait donc alors dans une situation analogue à celle d'Anna Kingsford avec sa « Société Hermétique » ; mais, un peu après cette date, exactement en mars 1890, M^{me} Blavatsky fonda à Paris une « section ésotérique » indépendante, sur les statuts et règlements de laquelle aucun renseignement ne fut donné publiquement, et dont les membres durent s'engager par serment à obéir d'une façon passive aux ordres de la direction. Il n'en est pas moins vrai que, jusque vers la fin de sa vie, la duchesse conserva avec la Société Théosophique des relations plutôt amicales ; ainsi, en juillet 1893, elle écrivait au secrétaire de la branche parisienne une lettre que publia le Lotus Bleu, et dans laquelle on lit ceci : « Quelles que soient les différences de point de vue qui existent entre moi et la Société Théosophique, je désire beaucoup la voir se développer en France, sachant qu'elle ne peut que contribuer au progrès des idées auxquelles je suis moi-même dévouée. Mais la mission qui m'a été confiée par Celui que j'appelle mon Maître, le Seigneur Jésus-Christ, absorbe toutes les ressources dont je puis disposer. » Elle s'inscrivait cependant pour une souscription annuelle de deux cents francs, et elle continuait en ces termes : « Je désire que les M. S. T. (membres de la Société Théosophique) aient connaissance des sentiments tout fraternels que j'éprouve à leur égard. Si nous suivons parfois des chemins différents, le but que nous poursuivons est le même, et je fais les vœux les plus sincères pour le succès de vos efforts ». Notons encore que, le 13 juin 1894, M^{me} de Pomar reçut chez elle M^{me} Besant, qui y fit une conférence sur le « pèlerinage de l'âme », et que cette séance fut présidée par le colonel Olcott. Le 11 juin, M^{me} Besant avait fait une autre conférence à l'Institut Rudy ; on n'avait pas encore jugé bon alors de mettre la Sorbonne à sa disposition, comme on devait le faire en 1911, et comme on vient de le faire de nouveau cette année même.

La duchesse de Pomar mourut le 3 novembre 1895 ; nous extrayons les lignes suivantes de l'article nécrologique que le commandant Courmes lui consacra dans le Lotus Bleu, et dont nous respectons scrupuleusement le style : « C'est une grande et vraiment noble existence qui vient de s'éteindre, parce que, si la duchesse ne se refusait pas à jouir de la fortune que Karma lui avait dispensée, elle en usait certainement plus encore en charités de tous genres dont le nombre et le détail seraient innombrables, et aussi en agissant éminemment sur le terrain de la haute bienfaisance intellectuelle, en répandant, surtout en France, sa patrie d'adoption, des flots de « Connaissance »,... Spiritualiste de la première heure, la duchesse de Pomar était entrée dans la Société Théosophique dès son avènement, en 1876, et elle était intimement liée avec M^{me} Blavatsky. Elle était présidente de la branche française « Orient et Occident », dont l'esprit théosophique, bien qu'indépendant, avait gardé un caractère plus spécialement chrétien, et même un peu spirite. Nous eussions assurément préféré qu'elle restât dans la donnée orientale qui nous paraît plus rapprochée des sources premières ; mais l'on sait que c'est le droit des théosophistes de suivre, dans leurs recherches vers la vérité, les voies qui conviennent le mieux à leurs dispositions naturelles » ³.

Ce sont des faits vraiment étranges que l'alliance de M^{me} de Pomar avec M^{me} Blavatsky et son école, et l'affirmation d'un but commun entre les mouvements dirigés par l'une et par l'autre ; ce qui n'est pas moins curieux peut-être, c'est le caractère extrêmement secret que la duchesse avait donné à son organisation. Voici en effet ce qu'elle écrivait à Arthur Arnould, dans une lettre que celui-ci publia en 1890 à l'occasion de la querelle avec Papus, ou que, plus exactement, il inséra dans un document qu'il qualifia de « strictement privé », mais qui fut cependant envoyé à des personnes étrangères à la Société Théosophique : « La Société Théosophique d'Orient et d'Occident, que j'ai l'honneur de présider, étant des plus ésotériques et par conséquent des plus secrètes, je ne comprends pas que le colonel Olcott ait eu l'imprudence d'en parler, car je l'avais prié de garder notre secret. Nos réunions sont tout à fait secrètes, et il nous est défendu d'en parler à qui que ce soit, en dehors de notre cercle assez nombreux maintenant et qui compte parmi ses membres quelques-uns des plus grands esprits de la France, mais auquel on est admis seulement après la plus haute des initiations et des épreuves très sérieuses. Quand je vous dirai que nous recevons nos instructions directement des plus hautes

1. Ici, « spiritualiste » veut dire occultiste.

2. Ce Congrès fut présidé par Jules Lermina ; ses autres présidents d'honneur étaient Charles Fauvety et Eugène Nus.

3. Lotus Bleu, 27 décembre 1895.

sphères, vous comprendrez que nous désirons garder le plus strict secret... « Quelles étaient donc ces instructions et ces communications mystérieuses, dont les moyens n'étaient probablement très différents de ceux qui sont en usage chez les spirites ordinaires, et quelle était la mission que M^{me} de Pomar prétendait avoir reçue ? Dans une lettre datée du 2 février 1892, et dont nous avons l'original entre les mains, elle disait à ce sujet : « ... Le culte que je professe pour Marie Stuart s'applique moins aux souvenirs de sa personnalité terrestre qu'à son individualité céleste ¹, toujours vivante, et qui depuis plus de trente ans m'a donné de nombreuses preuves de sa présence spirituel (sic) auprès de moi. Cet être déjà si grand, si noble sur la terre, a continué à se développer selon la loi éternelle de la vie de l'Esprit, et aujourd'hui arrivée à posséder la vérité qui affranchit, elle a dépassé de beaucoup ses convictions religieuses d'autrefois ². Sa mission est de donner aujourd'hui au monde, et spécialement à la France, les Vérités du Jour Nouveau qui doivent amener l'évolution de la race dans le sens d'une spiritualité plus haute, et j'ai eu le privilège d'être choisie par elle comme intermédiaire terrestre pour travailler à son œuvre. » Et plus loin, elle ajoutait encore que « cette Reine est aujourd'hui un Ange des plus hautes sphères célestes », sphères qu'elle appelait d'ailleurs le « Cercle du Christ » et le « Cercle de l'Étoile ».

Ce « Jour Nouveau » dont la duchesse de Pomar était ainsi chargée d'annoncer et de préparer la venue, c'était une nouvelle révélation, une ère qui devait succéder au Christianisme comme le Christianisme lui-même a succédé à l'ancienne Loi ; c'était, en un mot, la « venue du Saint-Esprit », conçu gnostiquement comme le « divin féminin » ³. C'était encore « la manifestation des fils et des filles de Dieu, non pas en tant qu'un être unique, mais comme plusieurs : cette race plus parfaite humanisera la terre, que nous savons avoir déjà passé par les périodes du développement minéral, végétal et animal, et nous voyons que cette dernière étape de développement est maintenant près de se compléter » ; et la duchesse va jusqu'à cette précision : « Nous pouvons dire véritablement que l'ancien monde a fini en 1881 et que le Seigneur a créé de nouveau un nouveau ciel et une terre nouvelle et que nous allons entrer dans la nouvelle année de Notre-Dame, 1882 » ⁴. Ces citations sont prises dans une curieuse brochure, remplie de calculs kabbalistiques, qui porte seulement comme titre les deux dates 1881-1882, et à la fin de laquelle on lit ceci : « Tandis que j'écris ces lignes, les heures de 1881, la dernière année de l'ancienne révélation, marchent rapidement vers la fin, et la première heure de l'Épouse céleste approche » ⁵. Il est permis de trouver que l'idée d'un Messie collectif, telle qu'elle est exprimée ici, a quelque chose d'assez bizarre ; elle n'est pourtant pas entièrement nouvelle, et nous signalerons sous ce rapport qu'on rencontre dans le Judaïsme des conceptions qui tendent à identifier le Messie avec le peuple d'Israël lui-même. Quoi qu'il en soit, c'est précisément le Messianisme, sous une forme ou sous une autre, qui semble donner la clef de cette « communauté de but » qu'affirmait M^{me} de Pomar à l'égard de la Société Théosophique, comme c'est aussi un Messianisme plus ou moins avoué qui est à la racine de bien d'autres mouvements « néo-spiritualistes ».

Si ce n'est guère que depuis une dizaine d'années qu'on a vu se formuler nettement, chez les théosophistes, la conception du « Messie futur », il n'en est pas moins vrai que celui-ci avait déjà été annoncé en ces termes par M^{me} Blavatsky elle-même : « Le prochain effort trouvera un corps, comptant un grand nombre de membres unis entre eux et prêts à accueillir le nouveau Porteur du flambeau de la Vérité. Les cœurs seront préparés à recevoir son message ; le langage qu'il lui faudra pour rendre les nouvelles vérités qu'il apportera, aura été trouvé ; une organisation toute faite attendra son arrivé, et s'empressera d'enlever de son chemin les obstacles et les difficultés d'une nature purement mécanique et matérielle. Réfléchissez un instant, et vous comprendrez ce que sera capable d'accomplir Celui auquel de telles circonstances tomberont en partage... » ⁶. Voilà donc bien le « but commun » des entreprises de M^{me} de Pomar et de M^{me} Blavatsky ; mais cette dernière, qui se

1. Les mots « personnalité » et « individualité » sont pris ici dans leur sens théosophiste, où leur rapport est exactement l'inverse de celui qu'ils doivent avoir normalement.

2. Que devient donc ici le catholicisme ?

3. Voir *Le Secret du Nouveau Testament*, pp. 496-505 : « Communication d'en haut, reçue dans le Sanctuaire de la Reine, à Holyrood », et signée « un envoyé de la Reine Marie ».

4. 1881-1882, pp. 49-50.

5. *Ibid.*, p. 85.

6. *La Clef de la Théosophie*, p. 406.

gardait bien d'ailleurs d'avancer des dates précises, prophétisait probablement à coup sûr, car il est à supposer qu'elle avait donné pour mission secrète à sa Société, non seulement de préparer la voie à « Celui qui doit venir », mais encore de susciter son apparition même au moment qui semblerait propice. Cette mission, M^{me} Besant, ancienne secrétaire de M^{me} Blavatsky et sa dernière confidente, devait l'accomplir avec l'aide de son associé, l'ancien ministre anglican Charles W. Leadbeater, qui paraît jouer auprès d'elle un rôle assez analogue à celui d'Olcott auprès de la fondatrice de la Société ; seule, la tournure « chrétienne » qui a été donnée au mouvement messianique en voie de réalisation ne correspond peut-être pas entièrement aux vues de M^{me} Blavatsky, et encore, si l'on se reporte à ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, on peut voir que, même sur ce point, le désaccord est plus apparent que réel. Du reste, le caractère instable et fuyant de la pseudo-doctrine théosophiste a l'avantage de permettre les transformations les plus imprévues ; à ceux qui y voient des contradictions, on se contente de répondre qu'ils n'ont pas compris, comme le font aussi, en pareil cas, les défenseurs de l'intuitionnisme bergsonien.

Le messie futur

Pour comprendre l'étrange équipée messianique qui fit quelque bruit en ces dernières années, il faut connaître la conception très particulière que les théosophistes se font du Christ, ou, plus généralement, de ce qu'ils appellent un « Grand Instructeur » ou « Instructeur du Monde ». Ces deux expressions sont la traduction des termes sanscrits Mahâguru et Jagadguru, qui servent simplement, en réalité, à désigner les chefs de certaines écoles brâhmaniques : ainsi, le Jagaddguru authentique est le chef de l'école védântine de Shankarâchârya. Disons en passant, à ce propos, et pour mettre en garde contre des confusions possibles, que le personnage auquel ce titre appartient légitimement à l'époque actuelle n'est pas celui qui se fait passer pour tel dans des publications où l'exposition du « Védânta » est notablement déformée à l'usage des Occidentaux (bien que la dénaturaton y soit encore moins complète, il faut le reconnaître, que chez Vivekânanda et ses disciples) ; cette histoire a des dessous politiques assez curieux, mais qui nous entraîneraient trop loin de notre sujet. Quand les théosophistes parlent du Mahâguru dans leurs ouvrages, le personnage dont il s'agit n'est aucun de ceux auxquels cette qualité est reconnue dans l'Inde, mais il est identique au Bodhisattwa, dont ils ont fait, comme nous l'avons vu déjà, le « chef du département de l'Instruction religieuse » dans le « gouvernement occulte du monde ». D'après la conception bouddhique, un Bodhisattwa est en quelque sorte un Bouddha « en devenir » : un être qui est sur le point d'atteindre l'état de Bouddha ou la possession de la sagesse suprême, et qui se trouve présentement au degré immédiatement inférieur à celui-là. Les théosophistes admettent bien cette conception, mais ils y ajoutent maintes fantaisies qui leur appartiennent en propre : c'est ainsi que, pour eux, il y a deux fonctions qui sont en quelque sorte complémentaires, celle du Manou et celle du Bodhisattwa ; en outre, il y a un Manou et un Bodhisattwa qui sont spécialement préposés à chacune des sept « races-mères ». Quand un Bodhisattwa a terminé son rôle, il devient Bouddha et est remplacé par un autre « Adepte » ; le Manou, lorsque s'achève la période dans laquelle il devait exercer ses fonctions, passe de même à un rang supérieur, mais qui n'est pas précisé. Enfin, l'ère du Manou et celle du Bodhisattwa ne coïncident pas : « Un Manou commence toujours avec la première sous-race de la race mère, tandis que le Bodhisattwa a toujours son œuvre à cheval sur deux grandes races »¹.

Ceci posé, nous pouvons revenir à la conception du « Christ historique », que les théosophistes ont soin de distinguer du « Christ mystique », c'est-à-dire du principe supérieur de l'homme, dont il a été question plus haut, et aussi du « Christ mythologique » ou « dieu solaire », car ils admettent les conclusions de la prétendue « science des religions » sur les « mythes » et leur interprétation astronomique. M^{me} Blavatsky faisait une distinction, qui ressemble à un jeu de mots, entre Christos et Chrestos : elle réservait le premier de ces deux termes au « Christ mystique », et elle regardait le second comme désignant un certain degré d'initiation dans les mystères antiques ; tout homme qui avait atteint ce degré était donc, non pas Christos, mais Chrestos, et tel put être le cas de Jésus de Nazareth, si toutefois l'on admet son existence historique, dont, pour sa part, elle doutait fortement. Voici, en effet, l'un des passages où elle s'explique le plus nettement à cet égard : « Pour moi, Jésus-Christ, c'est-à-dire l'Homme-Dieu des Chrétiens, copie des Avatars de tous les pays, du Chrishna hindou² comme de l'Horus égyptien, n'a jamais été un personnage historique. C'est une personnification glorifiée du type déifié des grands Hiérophantes des Temples, et son histoire racontée dans le Nouveau Testament est une allégorie, contenant certainement de profondes vérités ésotériques, mais c'est une allégorie. » Cette « allégorie », bien entendu, n'est pas autre chose que le fameux « mythe solaire » ; mais poursuivons : « La légende dont je parle est fondée, ainsi que je l'ai démontré à diverses reprises dans mes écrits et dans mes notes, sur l'existence d'un personnage nommé Jehoshua (dont on a fait Jésus), né à Lud ou Lydda vers l'an 120 avant l'ère moderne. Et si l'on contredit ce fait, ce à quoi je ne m'oppose guère, il faudra en prendre son parti et regarder le héros du drame du Calvaire comme un mythe pur et simple »³. Pourtant, un peu plus tôt, M^{me} Blavatsky s'était exprimée d'une façon bien différente et beaucoup plus affirmative sur le « fait » dont il s'agit : « Jésus fut un Chrestos,... qu'il ait vécu réellement pendant l'ère chrétienne, ou un siècle auparavant,

1. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, pp. 60-61.

2. C'est évidemment avec intention que M^{me} Blavatsky écrit Chrishna et non Krishna ; elle n'ose pourtant pas aller jusqu'à écrire Christna, comme le faisait Jaccoliot.

3. Le Lotus, avril 1888 (controverse avec l'abbé Roca).

sous le règne d'Alexandre Jannès et de sa femme Salomé, à Lud, ainsi que l'indique le Sepher Toldoth Jehoshua. » La source qu'elle cite ici est un livre rabbinique composé avec un évident parti pris de polémique antichrétienne, et dont on s'accorde généralement à regarder la valeur historique comme tout à fait nulle ; cela n'empêche pas que, répondant à « quelques savants d'après lesquels cette assertion serait erronée », et parmi lesquels il faut ranger Renan lui-même, elle ajoutait en note : « Je dis que les savants mentent ou déraisonnent. C'est nos Maîtres qui l'affirment. Si l'histoire de Jehoshua ou Jésus Ben Pandira est fausse, alors tout le Talmud, tout le canon juif est faux. Ce fut le disciple de Jehoshua Ben Parachia, le cinquième président du Sanhédrin depuis Ezra qui récrivit la Bible. Compromis dans la révolte des Pharisiens contre Jannæus en 105 avant l'ère chrétienne, il s'enfuit en Égypte, emmenant le jeune Jésus avec lui. Bien plus vrai est ce récit que celui du Nouveau Testament dont l'histoire ne dit mot » ¹. Ainsi, voilà des faits dont ses « Maîtres » eux-mêmes, à l'en croire, lui avaient garanti la réalité, et, quelques mois plus tard, elle ne s'oppose plus à ce qu'on les traite de simple légende ; comment expliquer de semblables contradictions, sinon par ce « cas pathologique » que devait dénoncer ensuite le directeur de la revue même qui avait publié toutes ces élucubrations.

Tout autre est l'attitude de M^{me} Besant, car elle affirme au contraire l'existence historique de Jésus, tout en la reportant, elle aussi, un siècle environ avant l'ère chrétienne ; nous allons résumer le récit singulier qu'elle fait à ce sujet dans son *Christianisme Ésotérique* ². L'enfant juif dont le nom fut traduit par celui de Jésus naquit en Palestine l'an 105 avant notre ère ; ses parents l'instruisirent dans les lettres hébraïques ; à douze ans, il visita Jérusalem, puis fut confié à une communauté essénienne de la Judée méridionale, Disons tout de suite que l'histoire des relations de Jésus avec les Esséniens n'a pas été inventée de toutes pièces par les théosophistes, et que, avant eux, bien d'autres organisations occultes ont voulu en tirer parti ; c'est d'ailleurs une habitude assez courante, dans ces milieux, de se réclamer des Esséniens, que certains prétendent rattacher aux Bouddhistes, on ne sait trop pourquoi, et chez lesquels on a voulu trouver une des origines de la Maçonnerie. Il y a même eu en France, il y a une trentaine d'année, une secte spirite qui se disait « essénienne », et pour laquelle il y avait deux Messies, Jésus et Jeanne d'Arc ; on y attachait une grande importance à un manuscrit relatif à la mort de Jésus, soi-disant retrouvé à Alexandrie, et publié à Leipzig en 1849 par un certain Daniel Ramée ; une traduction anglaise de cet écrit, dont le but manifeste est de nier la résurrection, a paru récemment en Amérique sous les auspices de la « Grande École » ou « Ordre de lumière » dont nous avons parlé précédemment. Mais revenons au récit de M^{me} Besant : à dix-neuf ans, Jésus entra au monastère du mont Serbal, où se trouvait une bibliothèque occultiste considérable, dont beaucoup de livres « provenaient de l'Inde transhimâlayenne » ; il parcourut ensuite l'Égypte, où il devint « un initié de la Loge ésotérique de laquelle toutes les grandes religions reçoivent leur fondateur », c'est-à-dire de la « Grande Loge Blanche », qui, à cette époque, n'était pas encore centralisée au Thibet, bien qu'un autre écrivain, qu'on assure d'ailleurs n'être pas théosophiste, et à l'égard duquel les théosophistes témoignèrent même quelque méfiance, prétende avoir retrouvé des traces du séjour de Jésus dans cette dernière contrée, où il aurait été connu sous le nom d'Issa ³.

La suite demande encore quelques explications, car c'est ici que nous en arrivons à la façon dont se produit, d'après les théosophistes, la manifestation d'un « Grand Instructeur », ou même parfois celle d'un « Maître » de moindre importance : pour épargner à un être aussi « évolué » la peine de se préparer lui-même un « véhicule » en passant par toutes les phases du développement physique ordinaire, il faut qu'un « initié » ou un « disciple » lui prête son corps, lorsque, après y avoir été spécialement préparé par certaines épreuves, il s'est rendu digne de cet honneur. Ce sera donc, à partir de ce moment, le « Maître » qui, se servant de ce corps comme s'il était le sien propre, parlera par sa bouche pour enseigner la « religion de la sagesse » ; il y a là quelque chose d'assez analogue au phénomène que les spirites appellent « incarnation », mais avec cette différence qu'il s'agirait dans ce cas d'une « incarnation » permanente. Il faut ajouter que des « Maîtres » vivants pourraient, d'une façon semblable, se servir occasionnellement du corps d'un disciple, ce qu'ils auraient fait souvent avec M^{me} Blavatsky ; on dit encore que les « Maîtres » ne se réservent pas exclusivement le privilège de la réincarnation par substitution, et qu'ils en font parfois bénéficier leurs disciples les

1. Le Lotus, décembre 1887.

2. Voir également l'ouvrage de Mead intitulé *Did Jesus live 100 B. C. ?*

3. La Vie inconnue de Jésus-Christ, par Nicolas Notovitch ; voir Lotus Bleu, 27 juillet 1894.

plus avancés : sur ce dernier point, nous avons rapporté plus haut les affirmations de Sinnett et de M. Leadbeater, d'après lesquelles M^{me} Blavatsky serait ainsi passée dans un autre corps aussitôt après sa mort. Mais le cas qui nous intéresse plus particulièrement ici est celui de la manifestation des « Maîtres » ; on semble admettre, sans toutefois l'affirmer toujours d'une façon absolue, que Bouddha se servit du moyen que nous venons d'indiquer ; voici ce que dit là-dessus M. Leadbeater : « Il se peut que le corps d'enfant né du roi Souddhodana et de la reine Mâyâ n'ait pas, dans les premières années, été habité par le Seigneur Bouddha lui-même, qui, comme le Christ, aurait demandé à un de ses disciples de prendre soin de ce véhicule et n'y serait entré qu'au moment où ce corps se trouva affaibli par les longues austérités qu'il s'infligea pendant six années pour trouver la vérité. S'il en est ainsi, il n'est pas étonnant que le prince Siddhârtha n'ait pas conservé la mémoire de toutes les connaissances acquises antérieurement par le Seigneur Bouddha, puisqu'il n'était pas la même personne » ¹. Siddhârtha aurait donc été, de même que Jésus, le disciple choisi par le « Maître » pour préparer un corps adulte et le lui céder ensuite, « sacrifice que ses disciples seront toujours heureux de lui faire » ²; et ce qui n'est donné que comme une simple hypothèse dans le passage que nous venons de citer est présenté ailleurs par le même auteur comme un fait certain et d'un caractère très général : « L'idée d'emprunter un corps approprié est toujours adoptée par les Grands Êtres lorsqu'ils pensent qu'il est bon de descendre parmi les hommes dans les conditions actuelles. Le Seigneur Gautama agit ainsi lorsqu'il vint sur terre pour atteindre la dignité de Bouddha. Le Seigneur Maitreya fit de même lorsqu'il vint en Palestine il y a deux mille ans » ³. En tout cas, en ce qui concerne la manifestation du Christ, dont il s'agit dans cette dernière phrase, les théosophistes actuels sont toujours très affirmatifs : M^{me} Besant dit que le « disciple » Jésus, parvenu à l'âge de vingt-neuf ans, était devenu « apte à servir de tabernacle et d'organe à un puissant Fils de Dieu, Seigneur de compassion et de sagesse » ; ce « Maître » descendit donc en Jésus, et, pendant les trois années de sa vie publique, « c'est lui qui vivait et se mouvait dans la forme de l'homme Jésus, prêchant, guérissant les maladies, et groupant autour de lui quelques âmes plus avancées » ⁴. Au bout de trois ans, « le corps humain de Jésus porta la peine d'avoir abrité la présence glorieuse d'un Maître plus qu'humain » ⁵; mais les disciples qu'il avait formés restèrent sous son influence, et, pendant plus de cinquante ans, il continua à les visiter au moyen de son « corps spirituel » et à les initier aux mystères ésotériques. Par la suite, autour des récits de la vie historique de Jésus, se cristallisèrent les « mythes » qui caractérisent un « dieu solaire », et qui, après qu'on eut cessé de comprendre leur signification symbolique, donnèrent naissance aux dogmes du Christianisme ; ce dernier point est à peu près le seul, dans toute cette histoire, où l'on retrouve les idées de M^{me} Blavatsky.

Le « Seigneur de compassion », dont il vient d'être question, est le Bodhisattwa Maitreya ; ce nom et ce titre, rapportés à la conception du « Bouddha futur », existent bien dans le Bouddhisme authentique ; mais on peut trouver assez maladroit cet essai de fusion entre le Bouddhisme et le Christianisme, qui constitue le caractère spécial du messianisme des théosophistes. C'est encore là un exemple de la manière éminemment fantaisiste dont ceux-ci prétendent accorder les diverses traditions auxquelles ils font des emprunts ; nous en avons déjà trouvé un autre dans l'association du Manou et du Bodhisattwa. Signalons encore, au même point de vue, que, toujours d'après les théosophistes actuels, Maitreya, longtemps avant de se manifester comme le Christ, était apparu dans l'Inde sous la figure de Krishna; seulement, il faut sans doute admettre que, à cette époque, il n'était pas encore Bodhisattwa, mais un « Adepte » d'un rang un peu inférieur (ce qu'est aujourd'hui Koot Hoomi, son successeur désigné), puisque Krishna est fort antérieur au moment où Gautama, le précédent Bodhisattwa, devint Bouddha. Pourtant, nous ne sommes pas bien sûr que certains théosophistes ne commettent pas un anachronisme à cet égard et ne croient pas Krishna postérieur à Bouddha ; en effet, M. Leadbeater, après avoir donné comme une règle générale l'emprunt fait par les « Grands Êtres » du corps d'un disciple, ajoute : « L'unique exception qui nous est connue est la suivante : lorsqu'un nouveau Bodhisattwa assume la fonction d'Instructeur du Monde après que son prédécesseur est devenu Bouddha, il naît comme un petit enfant ordinaire au moment de sa première

1. L'Occultisme dans la Nature, p. 322.
2. L'Occultisme dans la Nature, p. 319.
3. Adyar Bulletin, octobre 1913.
4. Esoteric Christianity, p. 134 de l'édition anglaise.
5. Ibid., P. 136.

apparition dans le monde en qualité d'Instructeur. Notre Seigneur, le présent Bodhisattwa, fit ainsi lorsqu'il naquit comme Shri Krishna dans les plaines dorées de l'Inde pour être aimé et honoré avec une passion de dévotion qui n'a peut-être jamais été égalée nulle part ailleurs »¹. Quoi qu'il en soit, c'est ce même Bodhisattwa Maitreya qui doit se manifester de nouveau de nos jours, dans des conditions analogues à celles que nous venons de décrire en ce qui concerne le Christ : « Le Grand Chef du département de l'Instruction religieuse, dit M. Leadbeater, le Seigneur Maitreya, qui a déjà enseigné sous le nom de Krishna aux Hindous et sous celui de Christ aux Chrétiens, a déclaré que bientôt il reviendrait dans le monde pour apporter la guérison et l'aide aux nations, et pour revivifier la spiritualité que la terre a presque perdue. Une des grandes œuvres de la Société Théosophique est de faire son possible pour préparer les hommes à sa venue, de façon qu'un plus grand nombre d'entre eux puisse profiter de l'occasion unique qui leur est offerte par sa présence même parmi eux. La religion qu'il a fondée lorsqu'il vint en Judée, il y a deux mille ans, est maintenant répandue sur toute la terre, mais, lorsqu'il quitta son corps physique, les disciples réunis pour envisager la situation nouvelle n'étaient, dit-on, que cent vingt. Un seul précurseur annonça sa venue la dernière fois ; maintenant, c'est à une Société de vingt mille membres, répartis sur le monde entier, qu'est donnée cette tâche ! Espérons que les résultats seront meilleurs cette fois que la dernière et que nous pourrons garder le Seigneur parmi nous plus de trois ans, avant que la méchanceté humaine ne l'oblige à se retirer ; puissions-nous aussi réunir autour de lui un plus grand nombre de disciples que jadis ! »². Tel est donc le but que l'on assigne aujourd'hui à la Société Théosophique, que M^{me} Besant déclarait, il y a déjà près de vingt ans, « avoir été choisie comme la pierre angulaire des futures religions de l'humanité,... le chaînon pur et béni entre ceux d'en haut et ceux d'en bas »³. Maintenant, la réussite complète que l'on souhaite pour la nouvelle manifestation du Bodhisattwa doit-elle être interprétée en ce sens que, cette fois, il parviendra à l'état de Bouddha parfait ? D'après Sinnett, « le Bouddha Maitreya ne viendra qu'après la disparition complète de la cinquième race et quand l'établissement de la sixième race sur la terre datera de plusieurs centaines de mille ans »⁴; mais Sinnett n'avait aucune connaissance des apparitions préalables de Maitreya comme Bodhisattwa, qui constituent une innovation dans le théosophisme. Du reste, quand on se rappelle combien a été réduit l'intervalle qui nous sépare du début de la cinquième race, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que sa fin fût beaucoup plus proche qu'on ne l'avait dit tout d'abord ; en tout cas, on nous annonce pour bientôt la naissance du noyau de la sixième race, « sous la direction d'un Manou bien connu des théosophes », qui est le « Maître » Morya⁵.

Le rôle que la Société Théosophique s'attribue ne se borne pas à annoncer la venue du « Grand Instructeur » ; il est aussi de trouver et de préparer, comme l'auraient fait jadis les Esséniens, le « disciple » de choix en qui s'incarnera, quand le moment sera arrivé, « Celui qui doit venir ». A vrai dire, l'accomplissement de cette mission n'a pas été sans quelques tâtonnements ; il y eut tout au moins une première tentative qui échoua piteusement, et qui remonte d'ailleurs à une époque où l'on n'était pas encore très exactement fixé sur la personnalité du futur « Porteur du flambeau de la Vérité », comme avait dit M^{me} Blavatsky. C'était à Londres, où une sorte de communauté de théosophistes existait alors dans le quartier de Saint-John's Wood ; on y élevait un jeune garçon, à l'air malingre et peu intelligent, mais dont les moindres paroles étaient écoutées avec respect et admiration, car ce n'était rien moins, paraît-il, que « Pythagore réincarné ». Il est d'ailleurs probable qu'il ne s'agissait pas là d'une réincarnation proprement dite, mais plutôt d'une manifestation du genre de celles dont nous venons de parler, puisque les théosophistes admettent que Pythagore est déjà réincarné en Koot Hoomi, et que celui-ci n'avait pas cessé de vivre. Cependant, il y a d'autres cas où une semblable interprétation ne paraît même pas possible, et les théosophistes ne s'embarrassent guère des pires difficultés : ainsi, certains d'entre eux ayant appelé M^{me} Blavatsky « le Saint-Germain du XIX^e siècle »⁶, il y en eut d'autres qui, prenant les choses à la lettre, crurent qu'elle avait été effectivement une réincarnation du comte de Saint-Germain, tandis que ce dernier, d'autre part,

1. Adyar Bulletin, octobre 1913.

2. L'Occultisme dans la Nature, p. 382.

3. Introduction à la Théosophie, p. 12.

4. Le Bouddhisme Ésotérique, p. 210.

5. L'Occultisme dans la Nature, p. 261. – Voir le livre de M^{me} Besant intitulé : Man whence, how and wither.

6. Lotus Bleu, 27 mai et 27 septembre 1895.

après avoir été regardé comme un simple envoyé de la « Grande Loge Blanche », se trouvait élevé au rang d'un « Maître » toujours vivant ; nous signalerons à ce propos qu'une biographie théosophiste de ce personnage, véritablement fort énigmatique d'ailleurs, a été écrite par M^{me} Isabel Cooper-Oakley, qui fut un des premiers disciples de M^{me} Blavatsky ¹. Il y a en tout cela des mystères qu'il vaut sans doute mieux ne pas trop chercher à approfondir, car on s'apercevrait probablement que les idées des théosophistes, là comme ailleurs, sont extrêmement flottantes et indécises, et on se trouverait même en présence des affirmations les plus inconciliables ; en tout cas, au dire de Sinnett, M^{me} Blavatsky elle-même prétendait avoir été incarnée précédemment dans un membre de sa propre famille, une tante qui était morte jeune, et avoir été auparavant une femme hindoue ayant des connaissances considérables en occultisme ; il n'était pas question là-dedans du comte de Saint-Germain.

Mais revenons à Pythagore, ou plutôt au jeune garçon que l'on destinait à lui fournir un nouveau « véhicule » : au bout de quelque temps, le père de cet enfant, un capitaine en retraite de l'armée britannique, retira brusquement son fils des mains de M. Leadbeater, qui avait été spécialement chargé de son éducation ². Il dut même y avoir quelque menace de scandale, car M. Leadbeater fut, en 1906, exclu de la Société Théosophique, pour des motifs sur lesquels on garda prudemment le silence ; ce n'est que plus tard qu'on eut connaissance d'une lettre écrite alors par M^{me} Besant, et dans laquelle elle parlait de méthodes « dignes de la plus sévère réprobation » ³. Réintégré cependant en 1908, après avoir « promis de ne pas répéter les conseils dangereux » donnés jadis par lui à des jeunes gens ⁴, et réconcilié avec M^{me} Besant dont il devint même le collaborateur constant à Adyar, M. Leadbeater devait jouer encore le principal rôle dans la seconde affaire, beaucoup plus connue, et qui allait aboutir à un dénouement presque similaire.

1. Il en est aussi, d'autre part, qui prétendent que le comte de Saint-Germain lui-même fut une réincarnation de Christian Rosenkreutz, le fondateur symbolique de la Rose-Croix (*The Rosicrucian Cosmo-Conception*, par Max Heindel, p. 433), et que ce dernier était déjà antérieurement un initié de haut grade, ayant vécu à l'époque du Christ.

2. Ces faits ont été rapportés dans un article signé J. Stonet, paru dans le *Sun* du 1er août 1913.

3. *Theosophical Voice*, du Chicago, mai 1908.

4. *Theosophist*, février 1908. – cette réintégration provoqua en Angleterre un certain nombre de démissions, notamment celles de MM. Sinnett et Mead (*The Hindu*, de Madras, 28 janvier 1911) ; le premier fut remplacé, comme vice-président de la société Théosophique, par Sir S. Subramanya Iyer, ancien premier juge de la Haute-Cour de Madras.

Les tribulations d'Alcyone

Dans l'affaire dont nous allons parler maintenant, ce n'est plus Pythagore ou Koot Hoomi qu'il s'agissait de manifester, sans doute à titre de « précurseur », mais bien le Bodhisattwa Maitreya lui-même ; et le jeune homme qu'on élevait à cet effet n'était plus un Anglais, mais un Hindou, Krishnamurti, dont M^{me} Besant s'était instituée la tutrice, ainsi que de son frère Nityânanda, qui devait avoir aussi quelque mission accessoire à remplir ; on les désignait habituellement par les pseudonymes astronomiques d'Alcyone et de Mizar. Tous deux accompagnèrent M^{me} Besant dans le voyage qu'elle fit à Paris en 1911, et parurent à ses côtés à la conférence qu'elle donna à la Sorbonne, le 15 juin, sous la présidence de M. Liard, le vice-recteur d'alors (qui, il est bon de le noter, était protestant), et dont le sujet était « le message de Giordano Bruno au monde actuel »¹. Pour comprendre ce titre, il faut savoir que M^{me} Besant prétend être la réincarnation de Giordano Bruno, de même qu'elle prétend avoir été précédemment la philosophe Hypathie, fille du mathématicien Théon d'Alexandrie ; autrefois, elle donnait à ce sujet une tout autre version, car elle a affirmé expressément, comme M^{me} Blavatsky, « qu'elle avait été hindoue dans sa vie antérieure »² ; de telles variations sont vraiment bien peu faites pour inspirer confiance, et c'est là encore une contradiction à ajouter à toutes celles que nous avons déjà eu l'occasion de relever jusqu'ici.

À l'époque où il vint à Paris pour la première fois (on devait l'y revoir en mai 1914), Alcyone était âgé de seize ans ; il avait déjà écrit, ou du moins on avait publié sous son nom, un petit livre intitulé *Aux pieds du Maître*, pour lequel les théosophistes témoignèrent la plus vive admiration, bien que ce ne fût guère qu'un recueil de préceptes moraux sans grande originalité³. M. Gaston Revel terminait un article consacré à ce livre par ces mots significatifs : « Demain, l'Annonciateur sera Dispensateur de nouveaux bienfaits ; puissent-ils être en grand nombre, puissent-ils être multitude, les cœurs qui suivront son Étoile ! »⁴. Auparavant, il avait paru un ouvrage des plus bizarres, ayant pour titre *Déchirures dans le voile du temps*, « par les principaux instructeurs théosophes : M^{me} Annie Besant, M. C. W. Leadbeater, en collaboration avec plusieurs autres personnes » ; c'était une sorte de roman, digne de l'histoire des anciennes races humaines, et provenant de la même source, où l'on racontait les trente incarnations successives d'Alcyone, les trente dernières du moins, car on assurait qu'il en avait eu bien d'autres avant celles-là⁵. En règle générale, on doit naturellement admettre que l'homme ne garde aucun souvenir de ses vies antérieures ; mais il paraît que les « principaux instructeurs théosophes » font exception grâce à leur « clairvoyance » qui leur permet de faire des investigations dans le passé ; nous venons de voir pourtant jusqu'à quel point on peut s'y fier. Une sorte d'adaptation française de cet ouvrage, ou plutôt de résumé accompagné de commentaires, fut publiée par M. Gaston Revel, en 1913, sous ce titre : *De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours*. Ce qu'il faut y noter, c'est le soin avec lequel les épisodes racontés ont été choisis de façon à fournir l'occasion de rappeler les divers enseignements théosophistes ; ce sont aussi les prédictions qu'on y a glissées plus ou moins habilement, à des dates diverses, au sujet du rôle futur d'Alcyone ; c'est enfin la façon dont se retrouvent, d'une existence à l'autre, les mêmes personnages, parmi lesquels les chefs de la Société Théosophique : « Cent cinquante environ des membres actuels de la Société, dit M. Leadbeater (qui y figure sous le nom de Sirius), se trouvent parmi les personnages principaux du drame qui se déroule au cours de ces vies (Hercule est M^{me} Besant, Vajra M^{me} Blavatsky, Ulysse Olcott, et ainsi de suite). Il est profondément intéressant de remarquer comment ceux qui, dans le passé, ont été souvent unis par les liens du sang, se trouvent, bien que nés cette fois dans des pays éloignés, rapprochés de nouveau par l'intérêt commun qu'ils ressentent pour les études théosophiques et unis

1. Tout dernièrement, le 26 juillet 1921, M^{me} Besant, venue à Paris pour présider le Congrès théosophique, a fait de nouveau une conférence dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne ; le vice-recteur actuel, M. Appell, qui a dû donner cette fois l'autorisation nécessaire à cet effet, et qui figurait d'ailleurs au premier rang de l'assistance, n'est-il pas également protestant ? – Voir à ce sujet un article de M. Eugène Tavernier dans la *Libre Parole* du 25 juillet 1921.

2. *The Two Worlds*, 20 avril 1894.

3. En 1913, il parut une autre brochure attribuée à Alcyone, intitulée *Le Service dans l'Éducation*.

4. *Le Théosophe*, 16 juin 1911.

5. Dans *Man : when, how and wither*, qui parut en 1913, il est donné des indications sur des incarnations plus anciennes, et même sur les existences « préhumaines » d'Alcyone et des chefs de la Société Théosophique au cours de la « chaîne lunaire » !

dans un même amour pour les Maîtres plus étroitement que par parenté terrestre »¹. On a bâti là-dessus toute une théorie du « rassemblement des Egos », en corrélation avec certaines époques que l'on regarde comme particulièrement importantes dans l'histoire des races humaines ; et on en profite pour déclarer que « la réelle fondation de la Société Théosophique remonterait à l'an 22662 avant Jésus-Christ »², assertion qu'il convient de rapprocher de ces fantastiques généalogies des sociétés secrètes auxquelles nous avons fait allusion précédemment³. Quant au héros de cette histoire, voici les précisions que l'on donne sur l'« initiation » à laquelle il serait parvenu récemment, après s'y être préparé peu à peu au cours de ses précédentes existences : « Alcyone est prêt désormais à accomplir de nouveaux devoirs, comme disciple direct de ceux des « Maîtres » qu'il a si bien servis dans le passé. C'est ainsi que, dans son incarnation actuelle, il retrouve en notre vénérée Présidente et en M. C. W. Leadbeater, les amis et parents d'autrefois. Peu après, il est admis sur le Sentier de probation, et cinq mois s'étaient à peine écoulés qu'il devenait disciple accepté. Peu de jours après, il devenait le « fils du Maître » et passait le premier Portail de la première grande Initiation, ce qui l'admet au nombre des membres de la Grande Loge Blanche qui gouverne l'humanité. Tous ceux qui l'ont autrefois connu, aimé, servi, sont aujourd'hui autour de lui, comme membres de la Société Théosophique »⁴. « Alcyone et ceux qui l'entourent appartiennent au cœur du monde ; de plus, ils sont les promesses de l'avenir ; à eux tous, ils constituent un groupe spécial, dit groupe des Serviteurs. Ce sont ceux qui secondent dans leur œuvre les grands Instructeurs de l'humanité »⁵. L'expression « appartenir au cœur du monde » signifie qu'ils sont les disciples directs du Bodhisattwa, tandis que les fondateurs de la Société Théosophique, en raison des liens qui étaient censés les rattacher personnellement au « Mahâtma » Morya, devaient appartenir au groupe du Manou ou au « cerveau du monde » ; peut-être veut-on suggérer par cette distinction un moyen d'expliquer et d'excuser certaines divergences.

Cependant, quelques protestations s'élevaient déjà de divers côtés, et, dans l'Inde surtout, certains bruits fâcheux commençaient à courir ; à ce propos, nous pensons qu'il est nécessaire de démentir de la façon la plus formelle la légende inepte d'après laquelle, dans l'Inde précisément des foules entières se seraient prosternées devant Krishnamurti. Assurément, on s'explique sans peine que cette légende ait été propagée par les théosophistes, afin de rehausser le prestige de leur futur Messie ; mais ce que nous comprenons beaucoup moins, c'est que quelques-uns de leurs adversaires aient jugé bon de se faire l'écho de semblables énormités ; on ne peut employer un autre mot quand on sait comment le théosophisme est apprécié par les Hindous⁶. Dès le début de 1911, le Dr M. C. Nanjunda Rao, professeur à l'École de médecine de Madras, que les théosophistes accusèrent par la suite d'avoir inspiré toute la campagne menée contre eux, écrivait dans l'Arya-Bâla Samâj Magazine, de Mysore : « Les agissements actuels des théosophistes constituent une sévère condamnation des méthodes adoptées pour glorifier ce jeune Krishnamurti (Alcyone) comme un second Christ qui vient sauver l'humanité affligée. » Disons, pour ceux que pourraient tromper certaines similitudes de titres, que l'Arya-Bâla Samâj, dont l'organe publia ces lignes, ne doit pas être confondu avec l'Arya Samâj, dont il a été question plus haut, non plus qu'avec une autre organisation appelée Arya-Bâla Bodhinî, qui ne fut qu'une des nombreuses créations de la Société Théosophique⁷. Cette Arya-Bâla Bodhinî est ou était (car nous ne savons si elle existe encore, et, en tout cas, elle ne dut jamais avoir un bien grand succès), une « Association de jeunes gens hindous », un peu trop analogue, par certains côtés, aux « Y. M. C. A. » ou « Associations chrétiennes de jeunes gens » que le Protestantisme anglo-américain s'efforce de répandre en tous pays, et où son esprit de prosélytisme se dissimule sous le masque d'une apparente neutralité.

D'autre part, en 1911 également, le Dr J. M. Nair avait déjà publié dans un organe médical,

1. L'Occultisme dans la Nature, p. 158.

2. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, p. 296.

3. La H, B. of L. ne fixait son origine qu'à « 4320 ans avant l'année 1881 de l'ère actuelle » ; c'était relativement modeste, et encore faut-il dire que ces dates se réfèrent au symbolisme des « nombres cycliques ».

4. Ibid., pp. 288-289

5. Ibid., pp. 295-296.

6. Autre légende : des gens qui ne connaissent pas le costume hindou se sont imaginé que la façon dont Alcyone était habillé était destinée à rappeler le type traditionnel du Christ ; cette histoire est certainement beaucoup moins invraisemblable que l'autre, mais, en fait, elle n'est pas vraie non plus.

7. Lotus Bleu, 27 avril 1895.

l'Antiseptic, un article extrêmement mordant contre le théosophisme, et il n'avait pas hésité à y accuser nettement M. Leadbeater d'immoralité ; cet article, intitulé Psychopathia sexualis chez un Mahâtmâ, fut réimprimé en brochure, puis reproduit par le grand journal quotidien Hindu. À la suite de ces attaques, et après un certain temps de réflexion, trois procès furent engagés, en décembre 1912, contre le Dr Nair, le Dr Râma Rao et l'éditeur du Hindu ; tous les trois furent perdus par la Société et sa présidente, qui prétendaient qu'on avait tort de les rendre responsables des théories de Leadbeater, attendu que celles-ci n'avaient jamais eu qu'un caractère purement privé et personnel. En se préparant ainsi à désavouer de nouveau Leadbeater, devenu trop compromettant, M^{me} Besant oubliait qu'elle avait écrit : « Une nuit que j'allais à la demeure du Maître, M^{me} Blavatsky m'a fait savoir que la défense de Leadbeater doit être entreprise contre les exagérations dont on l'accuse » ¹, et que, quelque temps après, elle avait même dit : « Je dois rester ou tomber avec lui » ; c'est ce que ses adversaires surent lui rappeler fort à propos, et, si M^{me} Besant y perdit ses procès, Leadbeater y gagna sans doute de n'être pas exclu une seconde fois de la Société. Mais le scandale fut grand, malgré les efforts parfois maladroits des amis dévoués de la présidente : c'est alors que M. Arundale, principal du « Central Hindu College » de Bénarès, écrivit la lettre confidentielle, d'un servilisme idolâtrique à l'égard de M^{me} Besant, dont nous avons parlé ailleurs ; cette lettre ayant été révélée par le Leader d'Allahabad, un certain nombre de professeurs du collège, qui faisaient auprès de leurs élèves une propagande théosophiste trop ardente, furent contraints, ainsi que le principal lui-même, de donner leur démission. Un journal hindou, le Behari, résuma fort bien l'impression générale en ces termes : « Si un mouvement doit être jugé par ses coryphées et si Leadbeater est un coryphée du théosophisme, alors le théosophisme, pour les profanes, n'est qu'une énigme tenant le milieu entre des indécences scabreuses et des prétentions audacieuses, entre un enseignement repoussant et une incroyable présomption. »

Tout cela finit par émouvoir le père de Krishnamurti et Nityânanda, M. G. Narayaniah (ou Narayan Iyer), qui était cependant un théosophiste convaincu, appartenant à la Société depuis 1882, et qui remplissait depuis 1908, sans rémunération, les fonctions de secrétaire correspondant adjoint de la « section ésotérique » à Adyar (son nom théosophique était Antarès) ; il voulut révoquer la délégation de ses droits de tutelle qu'il avait consentie le 6 mars 1910, et demanda à la Haute-Cour de Madras que ses fils lui fussent rendus. Après un procès dont le Times reproduisit tous les détails, le juge Bakewell ordonna, le 18 avril 1913, que les jeunes gens fussent restitués à leurs parents avant le 26 mai, en déclarant que le père était toujours le tuteur naturel de ses enfants ; dans les considérants de ce jugement, nous lisons textuellement ceci : « M. Leadbeater convint dans sa déposition qu'il a eu et qu'il continue d'avoir des opinions que je n'ai pas à spécifier autrement que comme étant sans contredit immorales et de nature à le disqualifier en tant qu'éducateur de jeunes garçons, et qui, ajoutées à son prétendu pouvoir de percevoir l'approche de pensées impures, font de lui un compagnon très dangereux pour des enfants. Il est vrai qu'aussi bien lui que la défenderesse ont déclaré qu'il a promis de ne pas exprimer et de ne pas mettre en pratique ces opinions, mais un père ne devrait pas être tenu de se fier à une promesse de ce genre » ². M^{me} Besant fit aussitôt appel de ce jugement, et, cet appel ayant été rejeté à Madras le 29 octobre 1913, elle prit le parti de s'adresser aux tribunaux d'Angleterre : ses deux pupilles étaient alors à Oxford pour y achever leur éducation (singulière préparation pour une mission messianique !) ³, et, dûment stylés par leur entourage (M. Arundale s'était fait leur précepteur particulier), ils déclarèrent qu'ils refusaient de retourner dans l'Inde ⁴. Cette fois, l'appel de M^{me} Besant fut admis à Londres, le 5 mai 1914, par le comité judiciaire du Conseil privé ⁵, et les choses restèrent en l'état ; naturellement, les théosophistes célébrèrent comme

1. The Link, organe théosophiste.

2. Les théosophistes ne pourront pas contester l'exactitude de ce texte, car nous le prenons dans une brochure intitulée Le Procès de Madras (p. 64), « publication réservée aux membres de la Société Théosophique », à qui, dans sa préface datée du 15 septembre 1913 (p. 3), M. Charles Blech recommande formellement « de ne pas répandre ces documents au dehors, de ne pas mentionner même cette brochure en dehors du cercle restreint de nos membres ».

3. Ce qui est le plus amusant, c'est que M^{me} Besant avait déclaré expressément, devant la Haute-Cour de Madras, qu'elle avait envoyé Krishnamurti « suivre une Université anglaise de manière à le préparer à devenir un instructeur spirituel » (Le Procès de Madras, p. 28).

4. Times, 28 janvier 1914.

5. Daily Mail, 6 mai 1914.

un triomphe cette décision, à laquelle on peut croire que certaines influences politiques n'avaient pas été étrangères (nous verrons ailleurs qu'on avait déjà essayé de les faire jouer à Madras), et un de leurs organes français écrivit à ce sujet : « M^{me} Annie Besant vient de gagner le procès qui avait été intenté contre elle. C'est là une bonne nouvelle qui ne nous surprend pas, car nous l'attendions. Notre mouvement ne s'en imposera dès à présent qu'avec une force plus irrésistible encore » ¹. Pourtant, depuis cette époque, il fut beaucoup moins question d'Alcyone, et il semble même qu'on n'en parle plus du tout aujourd'hui ; tous ces incidents étaient sans doute par trop défavorables à l'accomplissement de la mission qu'on lui destinait, et d'ailleurs on avait eu la prudence de ne le présenter tout d'abord que comme un « annonciateur », tout en faisant entrevoir assez clairement le rôle plus important qui devait lui être dévolu par la suite : de cette façon, on se réservait assez adroitement une autre issue pour le cas où les événements viendraient à mal tourner.

Cependant, on avait été moins prudent au cours du procès de Madras, et « certaines déclarations faites sous la foi du serment, pendant les débats de ce procès, sont sans nul doute les plus extraordinaires qui aient jamais été faites en plein prétoire : ainsi, par exemple, M^{me} Besant déclara sous la foi du serment qu'elle s'était trouvée dans la présence du Chef Suprême de l'Évolution de la terre (le Logos planétaire) ; qu'elle a été consciemment présente à l'« Initiation » de Krishnamurti à un certain endroit dans le Thibet ; qu'elle a toutes les raisons de croire que le Christ, ou le Seigneur Maitreya, ainsi qu'on le nomme en Orient, se servira, d'ici quelques années, pour Son travail parmi les hommes, du corps du disciple Krishnamurti, de même qu'il y a deux mille ans Il se servit du corps du disciple Jésus ; et qu'à une certaine réunion à Bénarès le Christ avait paru et, pendant quelques minutes, avait « adombré » Son « Élu ». M. Leadbeater fit, sous la foi du serment, des déclarations analogues et d'autres encore, disant qu'il avait fait des recherches sur Mars et sur Mercure, qu'il pouvait voir les pensées des hommes, et qu'il avait été chargé, il y a bien des années, par certains Êtres Surhumains, de chercher des jeunes gens adaptés au travail spirituel dans l'avenir. Plusieurs déclarations dans ces deux dépositions laissaient aussi entendre que M^{me} Besant et M. Leadbeater se trouveraient en communication constante avec les « Chefs intérieurs » de la Société Théosophique, généralement appelés les Maîtres » ². On croit rêver en lisant toutes ces choses, et l'on comprend qu'un journal hindou, le Poona Mail, ait écrit que M^{me} Besant, qui aurait été jusqu'à dire à M. Narayaniah que Leadbeater était « un Arhat sur les confins de la divinité », s'était « rendue coupable de blasphème » par les affirmations extravagantes qu'elle avait osé faire ainsi sous serment.

Ces histoires plus ou moins scandaleuses ne furent pas sans susciter des troubles au sein même de la Société Théosophique : la scission la plus retentissante fut celle du « Rosicrucien » Rudolf Steiner, qui entraîna la plupart des groupements d'Allemagne, de Suisse et d'Italie, plus un certain nombre d'autres répandus un peu partout, et qui forma avec ces éléments une nouvelle organisation indépendante, à laquelle il donna le nom de « Société Anthroposophique ». À la suite de cette scission, accomplie officiellement le 14 janvier 1913, M^{me} Besant reconstitua une nouvelle section allemande fort amoindrie, comprenant les quelques branches restées fidèles à la direction d'Adyar, et, le 7 mars suivant, elle désigna comme secrétaire général de cette section, en remplacement de Steiner, le Dr Hübbe Schleiden, directeur de la revue Sphinx ; celui-ci était mêlé depuis fort longtemps au mouvement théosophiste, et, dès 1884, il avait été favorisé de communications « précipitées » des « Mahâtmâs », dont la première lui était parvenue dans un train où il se trouvait en compagnie d'Olcott ³. En dehors du schisme de Steiner, dont nous allons parler plus longuement, il y en eut quelques autres moins importants : c'est ainsi que, le 30 octobre 1913, le groupe espagnol « Marc-Aurèle », de Pontevedra, se constitua en centre autonome, en déclarant « n'être plus en communion d'idées et de doctrines avec la présidente actuelle, s'en tenir aux enseignements de M^{me} Blavatsky, et désapprouver formellement la tendance nouvelle imprimée à la Société » ⁴. Enfin, certains théosophistes américains firent entendre des protestations indignées et créèrent une « Ligue de Réforme théosophique », qui compta parmi ses principaux membres le Dr Buck, dont il a été question plus haut ; dans le manifeste de cette ligue, qui eut pour organe la revue Divine Life, de Chicago, et qui publia en outre une série de brochures fort édifiantes sur les procès de Madras, nous relevons les

1. Le Théosophe, 16 mai 1914.

2. The Madras Standard, 24 avril 1913 (article signé C. I. Peacock, écrit pour la défense de M. Leadbeater).

3. Le Monde Occulte, pp. 332-335.

4. El Liberal, de Madrid, 18 novembre 1913.

passages suivants : « On se propose d'organiser aux États-Unis un corps de théosophistes destiné à amener une réforme des conditions où se trouve actuellement la Société Théosophique, dont la présidente, M^{me} Annie Besant, associée à M. Charles W. Leadbeater, a, pendant toute la durée de ses fonctions, causé la plus déplorable démoralisation du but et de l'idéal de cette Société... Contrairement aux principes les plus fondamentaux de la Théosophie ¹, un nouveau culte personnel est exploité par la présidente de la Société, et une religion particulière se développe sous son patronage. La conduite de M^{me} Besant à cet égard constitue une malversation caractérisée, et sa collaboration continue avec M. Leadbeater est de nature à jeter le discrédit sur la Société. »

1. Allusion à l'article des règlements que nous avons reproduit d'autre part, et qui interdit aux agents de la Société de prêcher comme tels une croyance religieuse particulière.

L'anthroposophie de Rudolf Steiner

Les théosophistes n'ont vraiment pas eu à se louer de leurs rapports avec les soi-disant Rosicruciens allemands : nous avons parlé précédemment des démêlés de M^{me} Blavatsky avec le Dr Franz Hartmann ; nous venons de voir comment, au début de 1913 et à propos de l'affaire Alcyone, Rudolf Steiner, secrétaire général de la section allemande de la Société Théosophique, se sépara entièrement de M^{me} Besant ¹. Pour se venger, celle-ci, prenant prétexte de ce que Steiner (né en 1861 à Kraljevic, en Hongrie) appartient à une famille catholique (et non juive comme certains l'ont prétendu), l'accusa d'être un Jésuite ²; si cela était vrai, il faudrait reconnaître qu'elle avait mis quelque temps à s'en apercevoir, car Steiner faisait partie de sa Société depuis une quinzaine d'années, et que sa « clairvoyance » ne lui avait guère servi en la circonstance. Cette accusation toute gratuite de « jésuitisme » est presque aussi courante que celle de « magie noire » dans les milieux « néo-spiritualistes », et elle ne mérite certes pas qu'on s'y arrête ; il y a des occultistes pour qui la crainte des Jésuites ou de leurs émissaires plus ou moins déguisés est devenue une véritable obsession. D'autre part, certains auteurs, et parmi eux M^{me} Blavatsky (qui avait peut-être emprunté cette idée à l'écrivain maçonnique J.-M. Hagon), n'ont pas hésité à attribuer aux Jésuites la fondation du grade de Rose-Croix dans la Maçonnerie écossaise ; d'autres prétendent que les Jésuites s'introduisirent au XVIII^e siècle dans diverses organisations rosicruciennes et les détournèrent de leur but primitif ; d'autres encore, allant plus loin, veulent identifier les Rose-Croix du XVII^e siècle eux-mêmes avec les Jésuites : autant de fantaisies pseudo-historiques qui ne résistent pas au moindre examen, et que nous ne mentionnons que pour montrer que, sous ce rapport, M^{me} Besant n'a rien inventé ; voyant se dresser devant elle un adversaire qui était d'origine catholique et se recommandait d'une école rosicrucienne (d'ailleurs imprécise et peut-être inexistante), elle ne pouvait manquer de le dénoncer comme un Jésuite ³. Quelques-uns ont cru que cette querelle entre Steiner et M^{me} Besant n'avait été qu'une simple comédie ⁴; bien qu'il faille toujours se méfier des apparences, nous ne pensons pas qu'il en soit ainsi, et, à notre avis, il y eut là au contraire une scission véritable, qui, outre l'affaire qui en fut l'occasion avouée, et sans parler de la question de rivalité personnelle, peut bien avoir eu aussi quelques motifs politiques ; sans doute, de part et d'autre, on s'est toujours défendu de faire de la politique, mais nous verrons plus loin que la Société Théosophique n'en a pas moins servi fidèlement les intérêts de l'impérialisme britannique, dont ses adhérents allemands étaient sans doute fort peu disposés à faire le jeu, étant allemands avant d'être théosophistes.

Nous avons dit que Steiner donna à sa nouvelle organisation le nom de « Société Anthroposophique », avec une intention manifeste de concurrence à l'égard de la Société Théosophique, aussi bien que pour caractériser sa conception propre, qui fait en effet de l'homme le centre de ce qu'il appelle la « science spirituelle ». Il faut ajouter, du reste, que le mot d'« anthroposophie » n'est pas, comme on pourrait le croire, un néologisme imaginé par Steiner, car un ouvrage du Rosicrucien Eugenius Philalethes ou Thomas Vaughan, qui date de 1650, a pour titre *Anthroposophia Magica*. La Société Anthroposophique a pris pour devise : « La Sagesse n'est que dans la Vérité », par imitation de celle de la Société Théosophique : « Il n'y a pas de religion plus haute que la Vérité » ; cette dernière n'est d'ailleurs qu'une traduction fort défectueuse de la devise des Mahârâdjas de Bénarès ⁵. Voici les principes sur lesquels la nouvelle organisation déclare se fonder, d'après une brochure de propagande qui fut publiée à l'époque même de sa création : « Pour se former une vie satisfaisante et saine, la nature humaine a besoin de connaître et de cultiver sa propre essence suprasensible et l'essence suprasensible du monde extérieur à l'homme. Les investigations naturelles de la science moderne

1. Voir au sujet de ce conflit, M^{me} Annie Besant et la Crise de la Société Théosophique, par Eugène Lévy.

2. Theosophist, janvier 1913.

3. Ajoutons à ce propos que Steiner n'a jamais été prêtre, comme l'a écrit par erreur le P. Giovanni Busnelli (Gregorianum, janvier 1920).

4. Le Dr Rudolf Steiner et la Théosophie actuelle, par Robert Kuentz (articles publiés dans le Feu, octobre, novembre et décembre 1913, et réunis ensuite en une brochure).

5. Salyât nâsti paro dharma. – Le mot sanscrit dharma a plusieurs significations, mais il n'a jamais eu proprement celle de « religion » ; bien qu'on puisse souvent le rendre approximativement par « loi », il est de ceux qu'il est à peu près impossible de traduire d'une façon exacte dans les langues européennes, parce que la notion qu'il exprime n'a véritablement aucun équivalent dans la pensée occidentale ; et d'ailleurs, si étonnant que cela puisse sembler à certains, ce cas est très loin d'être exceptionnel.

ne peuvent pas conduire à un tel but, bien qu'appelées à rendre d'inestimables services dans les limites de leur tâche et de leur domaine. La Société Anthroposophique va poursuivre ce but par l'encouragement des recherches sérieuses et vraies dirigées vers le suprasensible, et par l'entretien de l'influence que ces recherches exercent sur la conduite de la vie humaine. Une investigation vraie de l'esprit, et l'état d'âme qui en résulte, doivent donner à la Société Anthroposophique son caractère, dont l'expression peut se résumer dans les principes directeurs suivants : 1° Une collaboration fraternelle peut s'établir au sein de la Société entre tous les hommes acceptant comme base de cette collaboration affectueuse un fonds spirituel commun à toutes les âmes, quelle que soit la diversité de leur foi, de leur nationalité, de leur rang, de leur sexe, etc. 2° L'investigation des réalités suprasensibles cachées derrière toutes les perceptions de nos sens s'unira au souci de propager une science spirituelle véritable. 3° Le troisième objet de ces études sera la pénétration du noyau de vérité que renferment les multiples conceptions de la vie et de l'univers chez les différents peuples à travers les âges »¹. On retrouve là des tendances qui sont tout à fait analogues à celles de la Société Théosophique : d'une part, l'idée de « fraternité universelle » et le « moralisme » qui s'y rattache plus ou moins étroitement, car « la Société Anthroposophique s'orientera vers un idéal de coopération humaine... et n'atteindra son but spirituel que si ses membres se consacrent à un idéal de vie qui peut servir d'idéal universel à la conduite de la vie humaine »²; d'autre part, l'annonce d'« une méthode d'investigation spirituelle qui sait pénétrer dans les mondes suprasensibles »³, et qui consiste évidemment dans un développement de la « clairvoyance » ou de quelque autre faculté similaire, quel que soit le nom sous lequel on la désignera⁴.

Naturellement, la Société Anthroposophique se défend de vouloir constituer une religion, et même de se rattacher à n'importe quelle croyance particulière : « Rien ne doit rester plus étranger aux efforts de la Société qu'une activité favorable ou hostile à une orientation religieuse quelle qu'elle soit, car son but est l'investigation spirituelle, et non pas la propagation d'une foi quelconque ; aussi toute propagande religieuse sort-elle de ses attributions »⁵. Assurément, cela n'est que logique de la part de gens qui ont précisément reproché à M^{me} Besant d'avoir forfait aux principes théosophiques en se livrant à une « propagande religieuse » ; mais ce qu'il faut tout particulièrement noter à cet égard, c'est qu'on aurait le plus grand tort de croire que les doctrines du Dr Steiner se présentent avec un caractère spécifiquement chrétien : « L'investigateur spirituel qui contemple les plus nobles créations du génie humain au cours de son développement, ou qui approfondit les conceptions philosophiques ou les dogmes de tous les peuples et de tous les temps, ne s'attachera pas à la valeur même de ces dogmes ou de ces idées ; il les considérera comme une expression de l'effort humain, tendu vers la solution des grands problèmes spirituels intéressant l'humanité. Ainsi une désignation empruntée à une confession particulière ne saurait-elle énoncer le caractère fondamental de la Société. » Ainsi, les religions sont mises ici sur le même rang que les simples conceptions philosophiques et traitées comme des faits purement humains, ce qui est bien un point de vue « anthroposophique », ou même « anthropologique » ; mais poursuivons : « Si, par exemple, l'impulsion imprimée à l'évolution humaine par la personnalité du Christ est étudiée au cours des investigations de la science spirituelle, cette étude ne procédera pas des données d'une confession religieuse. Le résultat obtenu pourra être accueilli par le croyant d'une confession quelconque, au même titre qu'un fidèle de la religion hindoue ou du Bouddhisme se familiariserait avec l'astronomie de Copernic, qui ne fait pas davantage partie de ses documents religieux. Cette impulsion attribuée au Christ est le résultat exclusif d'investigations (sic) ; elle est présentée de façon à pouvoir être admise par les croyants de toute religion, et non pas seulement par les fidèles chrétiens à l'exclusion des autres »⁶. La comparaison avec l'astronomie de Copernic est vraiment une trouvaille admirable ; sans doute, il ne s'agit là que d'une exposition toute extérieure, où il n'est aucunement fait mention du Rosicrucianisme, et où, par une discrétion plutôt excessive, le nom de Steiner ne figure même pas, puisqu'on y dit seulement que la Société

1. Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique, pp. 1-2.

2. Ibid., p. 3. – On remarquera aussi l'inspiration nettement kantienne de cette dernière formule.

3. Ibid., p. 4.

4. Précisons pourtant qu'il ne s'agit ici ni de spiritisme ni de médiumnité, car quelques-uns, comme M. Kuentz, ont fait cette confusion entre des choses qui sont réellement fort distinctes.

5. Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique, p. 3.

6. Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique, pp. 4-5.

Anthroposophique a à sa tête un « Comité fondateur » composé du Dr Kark Unger, de M^{lle} Marie Von Sivers et de M. Michel Bauer, et ayant son siège provisoire à Berlin. Pour connaître un peu le fond de la pensée de Steiner, c'est plutôt à ses ouvrages qu'il faut s'adresser, et l'on voit alors que, si sa doctrine peut, sous un certain aspect, être regardée comme une sorte de « Christianisme ésotérique », c'est encore dans un sens qui ne diffère pas très sensiblement de ce que l'on rencontre sous ce nom chez les autres théosophistes ; en voici un exemple : « Le disciple, par la force de son initiation, se trouve initié au mystère auguste qui est uni au nom du Christ. Le Christ se montre à lui comme le grand idéal terrestre. Lorsque l'intuition a ainsi reconnu le Christ dans le monde spirituel, le disciple comprend le fait historique qui s'est passé sur la terre au cours de la période gréco-latine, et comment le Grand Être Solaire que nous appelons le Christ est alors intervenu dans l'évolution. C'est pour le disciple une expérience personnelle que la connaissance de ce fait »¹. Ici, il n'est pas question du « Bohdisattwa », car la façade simili-orientale du théosophisme a disparu ; mais le « Grand Être Solaire » dont il s'agit est vraisemblablement identique au Logos de notre système, tel que M^{me} Blavatsky le conçut d'après ce qu'elle crut comprendre du néo-platonisme, et tel que le conçoivent encore ses successeurs², qui en font le chef suprême des sept Logoï planétaires, et, par eux, de « la hiérarchie des puissants Adeptes qui s'élève jusqu'à la Divinité elle-même »³ en vertu de ce rattachement. Steiner diffère donc de M^{me} Besant en ce qu'il voit dans le Christ la manifestation d'un principe plus élevé, à moins que ce ne soit simplement une manifestation plus directe du même principe, par la suppression d'un certain nombre d'entités intermédiaires (deux exactement), car il y a toujours moyen de concilier de pareilles divergences quand on veut bien y apporter un peu de bonne volonté de part et d'autre, et d'ailleurs elles n'ont jamais été mises en avant pour motiver la rupture.

À propos de l'ouvrage de Steiner auquel nous avons emprunté la citation précédente, il convient de faire une remarque assez curieuse : ce livre, intitulé *La Science Occulte*, fut publié à Leipzig en 1910 ; or, l'année précédente, il avait paru à Seattle (Washington) un autre ouvrage ayant pour titre *The Rosicrucian Cosmo-Conception*, par Max Heindel, dans lequel étaient exposées des théories tout à fait semblables dans leur ensemble. On pourrait donc, au premier abord, penser que Steiner, qui ne donne aucune explication de l'identité de ses affirmations avec celles de Heindel, a fait des emprunts à celui-ci ; mais, d'autre part, comme Heindel a dédié un livre à Steiner lui-même, il est permis de supposer qu'il a au contraire tiré ses idées des enseignements de ce dernier avant qu'ils n'aient été rendus public, à moins pourtant que tous deux n'aient simplement puisé à une source commune. En tout cas, la différence la plus appréciable qu'il y ait entre eux (toute question de forme mise à part), c'est que Heindel n'hésite pas à attribuer nettement ses conceptions à la tradition rosicrucienne, tandis que Steiner se contente le plus souvent de parler au nom de « la science occulte », d'une façon extrêmement générale et vague, ce qui, du reste, est peut-être plus prudent. En effet, il n'est pas bien difficile de s'apercevoir que la plus grande partie des enseignements de Heindel, aussi bien que de ceux de Steiner, est tirée directement de la Doctrine Secrète, avec quelques modifications qui ne portent guère que sur les détails, mais en écartant avec soin tous les termes d'apparence orientale ; aussi ces conceptions n'ont-elles que fort peu de rapports avec le Rosicrucianisme authentique, et même ce qui y est présenté plus spécialement comme « terminologie rosicrucienne », ce sont presque toujours des expressions inventées par M^{me} Blavatsky. À un autre point de vue aussi, il y a, dans la réserve que garde Steiner, la preuve d'une certaine habileté, car on a toujours dit que les vrais Rose-Croix ne se proclamaient jamais tels, mais tenaient au contraire cette qualité cachée ; c'est sans doute une des raisons pour lesquelles Steiner évite de dire expressément, dans ses publications, qu'il se rattache au Rosicrucianisme, ce qui n'empêche qu'il le donne du moins à entendre et qu'il serait sûrement fort affligé qu'on ne le crût point. Nous ajouterons qu'il a dû se produire assez rapidement une scission entre Steiner et Heindel, car la dédicace de *The Rosicrucian Cosmo-Conception* a disparu dans les éditions plus récentes, et Heindel, qui a constitué de son côté une « Rosicrucian Fellowship » ayant son siège à Oceanside (Californie), a écrit dans un autre ouvrage, publié en 1916, que le premier messenger qui avait été choisi et instruit par les Frères de la Rose-Croix pour répandre leurs enseignements échoua dans certaines épreuves, de sorte qu'il fallut en chercher un second, qui

1. *La Science Occulte*, p. 338 de la traduction française.

2. Voir notamment *Le Credo Chrétien*, par C. W. Leadbeater.

3. *L'Occultisme dans la Nature*, p. 202.

n'est autre que Heindel lui-même ¹; et, bien que le premier ne soit pas nommé, il est certain que c'est de Steiner qu'il s'agit.

En ce qui concerne l'organisation de la Société Anthroposophique, voici quelques renseignements que nous trouvons dans la brochure dont nous avons déjà cité des extraits : « Le travail de la Société s'organise par groupes libres pouvant se former de façon indépendante dans tous les pays ou en tous lieux. Ces groupes pourront rester séparés ou se réunir, former des sociétés entre eux ou des associations plus libres, s'inspirant uniquement des conditions dictées par les circonstances de leur milieu. La Société Anthroposophique, dans ses visées réelles, n'est nullement une société au sens s'attachant d'habitude à ce mot ; le lien unissant les membres ne consiste pas en une organisation issue d'un règlement ou en tout autre cadre extérieur. » Il y a dans cette dernière phrase une idée qui pourrait être intéressante, d'autant plus que, effectivement, les vrais Rose-Croix n'ont jamais constitué de sociétés ; mais, si le mot de « société » est impropre, pourquoi donc s'en servir, et cela dans le titre même de l'organisation dont il s'agit ? « Seule, la culture de la science spirituelle au sens idéal consacré par l'exposé qui précède, confère au titre de membre sa physionomie intégrale et véritable. Ce titre, toutefois, entraîne certains droits comme, par exemple, l'accès de certains écrits de science spirituelle réservés aux seuls membres ², et d'autres prérogatives de ce genre... Au point de vue extérieur, le lien de la Société Anthroposophique ne différera ainsi en rien de ce qu'il serait, par exemple, au sein d'une société anthropologique ou d'une autre similaire » ³. Cela suppose évidemment qu'il existe, « au point de vue intérieur », un lien d'une autre nature, mais sur lequel on ne s'explique pas ; nous devons donc retrouver ici l'équivalent de la division de la Société Théosophique en « section exotérique » et « section ésotérique ». En effet, les enseignements que l'on dit être réservés aux membres ne sont pas donnés à tous ceux-ci indistinctement, ou du moins ils ne le sont qu'en partie ; il y a, dans la Société Anthroposophique, une autre organisation déjà formée antérieurement par Steiner, et qui en constitue maintenant le « cercle intérieur » ; cette organisation, sur laquelle aucune information n'est donnée publiquement, s'affirme rosicrucienne, et on y emploie, pour la réception des membres, des formes d'initiation tout à fait analogues à celles qui sont en usage dans la Maçonnerie ⁴, trop analogues même, car il y a là encore une raison, parmi bien d'autres, de douter de l'authenticité de ce Rosicrucianisme. Nous ne pouvons que rappeler à ce propos ce que nous avons dit précédemment : la plupart des groupements actuels qui se parent de cette étiquette ne peuvent revendiquer qu'une filiation toute fantaisiste, ou, tout au plus, un simple rattachement théorique ; c'est là, si l'on veut, un Rosicrucianisme d'intention, mais nous ne pensons pas qu'on puisse y voir autre chose, à moins que l'on ne prétende que l'emploi de certains symboles, indépendamment de toute autre considération et même du sens qu'on y attache, est suffisant pour constituer un lien effectif ⁵. Bien entendu, nous en dirons autant, à plus forte raison, pour ce qui est d'un rattachement supposé aux mystères antiques, dont il est fréquemment question dans les ouvrages de Steiner ⁶; nous verrons que l'idée de la « restauration des mystères » existe aussi chez M^{me} Besant et ses adhérents ; mais il ne peut s'agir en tout cela que d'essais de reconstitution pour lesquels on compte s'appuyer surtout sur l'« intuition » ou sur la « clairvoyance », et qui, par suite, seront toujours extrêmement sujets à caution.

Quoi qu'il en soit, on peut maintenant voir comment, dans la Société Anthroposophique, la très large autonomie qui est promise aux divers groupes extérieurs ne compromet pas l'unité de

1. The Rosicrucian Mysteries, pp. 12-14.

2. Ce sont surtout les conférences de Steiner, qui forment un ensemble énorme : il y en avait déjà vingt et une séries en 1913.

3. Esquisse des principes d'une Société Anthroposophique, pp. 4-5.

4. On trouvera une description assez détaillée de l'initiation au premier degré dans la brochure du P. L. de Grandmaison intitulée La Nouvelle Théosophie, pp. 36-37. – Nous devons dire à cette occasion qu'il y a certains points sur lesquels il ne nous est pas possible d'accepter les conclusions formulées dans cette brochure, notamment en ce qui concerne les origines du Rosicrucianisme (pp. 22-24), ainsi que le rôle du théosophisme dans l'Inde.

5. Il est possible que Steiner, à ses débuts, ait appartenu à l'« Illuminisme Rénové » de Léopold Engel, bien que nous ne puissions l'affirmer d'une façon absolue.

6. Voir Le Mystère chrétien et les Mystères antiques, traduction de l'ouvrage allemand intitulé Le Christianisme comme fait mystique.

direction : il suffira qu'il y ait, dans chacun de ces groupes, et même sans qu'ils soient nécessairement à leur tête, des « initiés » de l'organisation intérieure, qui se chargeront de transmettre, non pas précisément des ordres, mais plutôt des suggestions ; c'est généralement ainsi que les choses se passent dans les associations de ce genre. D'ailleurs, la Société Théosophique comprend aussi des sections ou des sociétés nationales qui possèdent l'autonomie administrative, et cela n'empêche pas la direction centrale d'exercer en fait un pouvoir presque absolu ; là aussi, c'est l'existence de la « section ésotérique », avec le serment d'obéissance qu'on fait prêter à ses membres, qui en fournit la possibilité. L'indépendance apparente est bien faite pour séduire ceux qui ne savent pas qu'elle n'est qu'illusoire, et c'est sans doute ce qui permit à la Société Anthroposophique de recueillir, dès son début, des adhésions plus ou moins nombreuses dans presque tous les pays ; elle en eut même quelques-unes en Angleterre, et elle en eut aussi en France, où nous nommerons seulement, comme ses représentants les plus connus, M. Édouard Schuré, dont nous avons eu déjà l'occasion de parler (et qui, après avoir quitté la Société Théosophique dès 1886, y était rentré en 1907), M. Eugène Lévy, M^{me} Alice Bellecroix et M. Jules Sauerwein, rédacteur au *Matin* et traducteur des ouvrages de Steiner.

D'un autre côté, Steiner voulut réaliser une idée très analogue à celle du monastère théosophique de Franz Hartmann: il fit construire à Dornach, près de Bâle, un temple « où les fervents de la science de l'esprit pourraient s'assembler, s'instruire et s'édifier dans un lieu préparé pour eux ». La description en est trop curieuse pour que nous n'en reproduisions pas quelques extraits : « L'édifice reflète bien la doctrine exposée par M. Steiner dans un grand nombre d'ouvrages et de conférences. Deux vastes coupoles s'élèvent sur la colline dominant un cirque boisé, couronné de vieilles ruines... Une des coupoles, plus grande que l'autre, symbolise l'Univers avec ses harmonies et les stades successifs de son évolution. Comme le nombre sept est celui qui, en occultisme, représente le déroulement des choses dans le temps, cette coupole est supportée par sept immenses colonnes de chaque côté. Les colonnes sont en forme de pentagrammes, constituées par des triangles qui s'emboîtent les uns dans les autres. Au-dessus de chaque colonne, un chapiteau orné représente une des formes planétaires de notre monde... La petite coupole est, pour ainsi dire, engagée dans la grande dont elle est issue. Sous cette coupole règne le nombre douze, celui de l'espace. Douze colonnes symbolisent les douze influences zodiacales, qui descendent sur le « microcosme » ou monde de l'être humain, tandis que, tout autour de l'édifice, des vitraux, dessinés par M. Steiner lui-même, peignent sous des couleurs sensibles les étapes du progrès de l'âme... M. Rudolf Steiner pense qu'un édifice où l'on doit étudier les forces de la nature doit, dans toutes ses parties, exprimer l'effort incessant, la métamorphose constante qui marquent le progrès de l'Univers » ¹, Pour subvenir aux frais de la construction, qui devaient s'élever à trois millions, il avait été constitué une association immobilière appelée « Société de Saint-Jean » (Johannesbau-Verein), par allusion aux anciennes confréries de Maçons opératifs. Le temple devait être achevé vers la fin de 1914, mais la guerre eut pour effet d'interrompre les travaux ou tout au moins de les retarder, et ce n'est qu'en 1920, croyons-nous, que l'édifice put enfin être inauguré ; il contient, entre autres choses, un théâtre où l'on doit jouer les « drames ésotériques » de MM. Steiner et Schuré ². Ajoutons que le Dr Steiner exerce une influence de plus en plus grande sur ses disciples, et que ceux-ci, qui étaient déjà plus de quatre mille en 1914, et parmi lesquels il y a beaucoup de femmes, ont pour lui une admiration et une vénération égales à celles que les théosophistes « orthodoxes », si l'on peut employer ce mot en pareil cas, professent à l'égard de M^{me} Besant.

1. Le *Matin*, 1er mai 1914.

2. Ceux de ce dernier ont été traduits en allemand par M^{lle} Marie von Sivers. – Il paraît cependant que M. Schuré s'est séparé de Steiner, pendant la guerre, à cause d'une brochure pangermaniste écrite par celui-ci, et que, depuis lors, il s'est de nouveau rapproché de la Société Théosophique, où il a même fait récemment quelques conférences sur l'« esprit celtique ».

L'ordre de l'étoile d'orient et ses annexes

Faut-il croire que les chefs de la Société Théosophique, découragés par les insuccès que nous avons relatés, ont fini par renoncer à leurs entreprises messianiques ? Nous avons bien des raisons de penser qu'il n'en est rien : sous une forme ou sous une autre, avec ou sans Alcyone (et plus probablement sans lui, car nous avons entendu dire qu'on prépare déjà actuellement en secret un autre futur Messie, destiné à le remplacer), le mouvement se continuera, car le « groupe des Serviteurs » fonctionne toujours comme par le passé. Il est bien entendu que nous voulons parler ici du groupe réel, et non de celui des personnages plus ou moins fantastiques auxquels les théosophistes donnent aussi ce nom, et qu'ils regardent comme composant l'entourage du Bodhisattwa ; à vrai dire, du reste, ce dont il s'agit n'est pas un groupe unique et nettement défini, ce sont plutôt des groupes multiples et divers, formant autant d'organismes distincts en apparence de la Société Théosophique, mais créés et dirigés par elle ; l'ensemble de toutes ces associations constitue ce qu'on appelle l'« Ordre de Service de la Société Théosophique ». Nous y reviendrons plus loin ; pour le moment, nous voulons signaler seulement quelques-uns de ces groupements auxiliaires, et tout d'abord « l'Ordre du Soleil Levant », organisé à Bénarès par M. Arundale, puis transformé, le 11 janvier 1911, en « Ordre indépendant de L'Étoile d'Orient »¹, avec Alcyone comme chef nominal et M^{me} Besant comme « protectrice », « pour grouper tous ceux qui, tant dans le sein de la Société Théosophique qu'en dehors, croient à la venue de l'Instructeur Suprême du Monde ». On espère « que ses membres pourront faire quelque chose sur le plan physique pour préparer l'opinion publique à l'idée de cette venue, en créant une atmosphère de sympathie et de vénération, et qu'ils pourront, en s'unissant, former sur les plans supérieurs un instrument dont le Maître pourra se servir ». Cet Ordre « n'exclut personne, et reçoit tous ceux qui, quelle que soit la forme que revêt leur foi, partagent l'espoir commun » ; l'acceptation des principes suivants est seule nécessaire pour y être admis : « 1° Nous croyons qu'un Grand Instructeur fera prochainement son apparition dans le monde, et nous voulons faire en sorte de régler notre vie pour être dignes de Le reconnaître lorsqu'Il viendra. 2° Nous essaierons donc de L'avoir toujours présent à l'esprit, et de faire en Son nom, et par conséquent le mieux que nous pourrons, tout travail qui fera partie de nos occupations journalières. 3° Autant que nos devoirs habituels nous le permettront, nous nous efforcerons de consacrer chaque jour une partie de notre temps à quelque travail défini qui puisse servir à préparer Sa venue. 4° Nous nous efforcerons de faire du dévouement, de la persévérance et de la douceur les caractéristiques dominantes de notre vie journalière. 5° Nous nous efforcerons de commencer et de terminer chaque journée par une courte sentence destinée à Lui demander Sa bénédiction sur tout ce que nous essayons de faire pour Lui et en Son nom². 6° Nous essaierons, le considérant comme notre principal devoir, de reconnaître et de vénérer la grandeur sans distinction de personne, et de coopérer, autant que possible, avec ceux que nous sentons être spirituellement nos supérieurs. » Sur les rapports de l'Ordre avec la Société Théosophique, voici ce que disait M. Leadbeater, en présence d'Alcyone, à une réunion de la section italienne à Gênes : « Tandis que la Société Théosophique demande de reconnaître la fraternité humaine, l'Ordre de l'Étoile d'Orient commande la croyance dans la venue d'un grand Maître et la soumission à ses six principes. D'autre part, on peut admettre les principes et les préceptes de l'Ordre sans accepter tous les enseignements de la Société Théosophique. La naissance de l'Ordre nous a révélé que, partout dans le monde, il y a des personnes qui attendent la venue du Maître, et grâce à lui on a pu les grouper... Le travail de l'Ordre et celui de la Société Théosophique sont identiques : élargir les idées des Chrétiens et de ceux qui croient qu'en dehors de leur petite Église il n'y a pas de salut ; enseigner que tous les hommes peuvent être sauvés... Pour une grande partie d'entre nous, la venue d'un grand Instructeur n'est qu'une croyance, mais, pour quelques-uns, c'est une certitude. Pour beaucoup, le Seigneur Maitreya n'est qu'un nom, alors qu'il est une grande entité pour certains d'entre nous qui l'ont vu et entendu souvent »³. Un peu plus tard, ces déclarations allaient être contredites sur certains points par M. Arundale, affirmant au nom d'Alcyone que l'« Ordre n'indique pas quel est l'Instructeur Suprême

1. Cet « Ordre de l'Etoile d'Orient » (Star in the East) ne doit pas être confondu avec un autre Ordre de dénomination similaire (Eastern Star), dont la fondation remonte à 1855, et qui n'est qu'une sorte d'annexe féminine de la Maçonnerie américaine.

2. On communique aux membres de l'Ordre, à cet usage, des formules spéciales qui sont changées de temps à autre.

3. Le Théosophe, 16 octobre 1912.

pour la venue duquel il a été fondé », qu'« aucun membre n'a le droit de dire, par exemple, que l'Ordre attend la venue du Christ ou du Seigneur Maitreya », et qu'« il serait préjudiciable aux intérêts de l'Ordre et à ceux de la Société Théosophique de regarder comme identiques les objets de ces deux organisations »¹. Nous lisons encore ailleurs que, « si quelques membres croient que l'Instructeur du Monde se servira de tel ou tel corps (allusion évidente à la mission d'Alcyone), ce ne sont là que des opinions personnelles et non des croyances auxquelles les autres membres doivent adhérer » ; il est probable qu'il en aurait été autrement si les choses avaient mieux tourné. En tout cas, voilà un exemple très net de la façon dont les chefs théosophistes savent se plier aux circonstances et modifier, suivant l'opportunité, les apparences qui doivent leur permettre de pénétrer dans des milieux divers et d'y recruter des auxiliaires pour la réalisation de leurs plans.

Il a été créé des organisations qui sont adaptées à chacun des milieux qu'on veut atteindre ; il en est aussi qui s'adressent spécialement à la jeunesse et même à l'enfance. C'est ainsi que fut fondée, à côté de l'« Étoile d'Orient », une autre association dite des « Serviteurs de l'Étoile », ayant pour « protecteur » Krishnamurti et pour chef Nityânanda ; « tous les membres de cet Ordre, à l'exception des membres honoraires, doivent être âgés de moins de vingt et un ans, et le plus jeune enfant qui désire servir peut en faire partie »². Antérieurement, il existait déjà deux autres organisations du même genre : la « Chaîne d'Or » et la « Table Ronde ». La « Chaîne d'Or » est un « groupement d'entraînement spirituel », où les enfants sont admis à partir de sept ans, et dont le but (du moins le but avoué) est exprimé dans la formule que les membres doivent répéter tous les matins : « Je suis un chaînon d'or de la chaîne d'amour qui enserme le monde ; il faut que je reste fort et brillant. Je veux tâcher d'être doux et bon pour toute créature vivante, de protéger et d'aider tous ceux qui sont plus faibles que moi. Et j'essaierai de n'avoir que des pensées pures et belles, de ne prononcer que des paroles pures et belles, de n'accomplir que des actions pures et belles. Puissent tous les chaînons devenir brillants et forts »³. Ce but apparaît comme à peu près identique à celui des « Ligues de Bonté » (Bands of Mercy), originaires d'Amérique, et introduites en Europe par M. Jérôme Périnet, de Genève ; ces Ligues sont d'inspiration manifestement protestante, et leurs jeunes adhérents doivent signer cette formule : « Je veux m'efforcer non seulement d'être bon pour toutes les créatures vivantes, mais d'empêcher qui que ce soit de les molester ou de leur nuire »⁴. On espère, dit-on, que cet engagement d'honneur, cette initiation à la valeur du serment, élèvera très vite l'enfant à la dignité d'homme ; c'est ce que prétendent aussi les promoteurs du « Scoutisme », autre institution non moins pénétrée de l'esprit protestant, et qui, née en Angleterre, n'est pas sans rapports avec le mouvement théosophiste ; en France même, les théosophistes patronnèrent activement la « Ligue d'Éducation nationale », fondée en 1911 pour la propagation du « Scoutisme ».

S'il n'est pas ouvertement question de la venue du « Grand Instructeur » dans la « Chaîne d'Or », il n'en est pas de même dans la « Table Ronde », dont on peut faire partie comme « associé » à partir de treize ans, comme « compagnon » à partir de quinze ans, et comme « chevalier » à partir de vingt et un ans (il est à peine utile de signaler l'analogie, certainement voulue, de ces trois grades avec ceux de la Maçonnerie), et dont les membres doivent prêter le serment formel du secret. Là, il s'agit de « suivre le grand Roi que l'Occident a nommé Christ et l'Orient Bodhisattwa : maintenant que l'espoir nous est donné de son retour prochain, le temps est venu de former des chevaliers qui prépareront Sa venue en Le servant dès à présent ; il est demandé à ceux qui entreront dans la Ligue de penser chaque jour à ce Roi, et de faire chaque jour une action pour Le servir ». Cette Ligue compta parmi ses premiers adhérents un certain nombre de dirigeants du mouvement « scoutiste », qui se donne aussi comme « une chevalerie nouvelle » ; au bout de peu de temps, elle eut des centres, non seulement en Angleterre et en Ecosse, mais encore en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Italie, en Hongrie, en Amérique, en Australie et en Nouvelle-Zélande⁵. En somme, c'est surtout un centre de recrutement pour l'« Étoile d'Orient », qui prétend être le noyau de la « religion nouvelle »,

1. The Daybreak, août 1913.

2. The Daybreak, octobre 1913, p. 151.

3. Nous empruntons ce texte à un article de M^{me} I. de Manziarly, paru dans le Théosophe du 1er mars 1914.

4. Le Théosophe, 16 septembre et 1er octobre 1913.

5. Le Théosophe, 1er août 1913.

le point de ralliement de tous ceux qui attendent la « venue du Seigneur » ¹.

D'un autre côté, il se fonda en France et en Belgique, en 1913, une certaine « Confrérie des Mystères de Dieu », dont le titre semble inspiré de celui de la « Confrérie des Amis de Dieu » de Tauler, et qui se présentait en ces termes : « Tous les lecteurs du Christianisme Ésotérique et de quelques-uns des ouvrages de M. Mead sont familiarisés à l'idée des Mystères chrétiens. Une vive espérance largement répandue chez quelques étudiants est que les Mystères pourront être restaurés d'une manière que nous ne saurions prévoir ², et qu'ainsi sera comblé un besoin profondément senti dans l'Église chrétienne. Dans cette espérance et avec la conviction que les temps sont venus, la Confrérie des Mystères de Dieu a été fondée avec ces deux buts : 1° rassembler en un seul corps, lier ensemble par des promesses solennelles de service et de fraternité, ceux des Chrétiens qui, dans une humble attitude d'attente pour être employés comme Il le jugera bon, veulent consacrer leur vie au service du Christ, et veulent vivre, étudier, prier et travailler dans l'espérance que les Mystères seront restaurés ; 2° l'étude en commun du Mysticisme chrétien, des légendes et des traditions mystiques, ainsi que des allusions éparses se rapportant aux Mystères chrétiens... Il doit être spécifié que le premier but de la Confrérie est basé sur la prochaine venue du Seigneur et implique la croyance en cette venue. Il est à espérer que les nombreux Chrétiens de l'Ordre de l'Étoile d'Orient intéressés dans le cérémonial et le symbolisme se joindront à la Confrérie et trouveront, dans sa ligne de travail, une occasion définie d'aider à préparer Son chemin et à aplanir Ses voies » ³.

Enfin, sans doute pour faire concurrence à l'organisation rosicrucienne du Dr Steiner, entrée dans une tout autre direction, il fut créé un nouveau « Temple de la Rose-Croix », ayant pour objet « l'étude des Mystères, du Rosicrucianisme, de la Kabbale, de l'Astrologie, de la Franc-Maçonnerie, du symbolisme, du cérémonial chrétien et des traditions occultes qui se rencontrent en Occident » ⁴. Il y a là un certain nombre de choses passablement disparates ; on ne voit pas très bien, par exemple, ce que vient y faire l'astrologie, d'autant plus que les théosophistes avaient déjà à leur disposition, pour l'étude de celle-ci, une organisation spéciale, dirigée en Angleterre par M. Alan Leo et en France par M. L. Miéville, et ayant pour organe la revue *Modern Astrology* ⁵. Mais, du reste, ce n'était pas là le but essentiel du « Temple de la Rose-Croix », qui, bien que « n'ayant aucune relation officielle avec l'Ordre de l'Étoile d'Orient », n'en devait pas moins « travailler à l'œuvre commune », c'est-à-dire à « préparer la voie du Seigneur », et, par ses formes rituelles, « fournir la base d'une partie du grand aspect cérémoniel de la religion nouvelle » ⁶. Pourtant, tout cela n'était pas encore suffisant : pour donner un corps à cette « religion nouvelle », les chefs de la Société Théosophique voulaient avoir à leur disposition une Église véritable, revêtue officiellement d'une dénomination chrétienne, voire même catholique, et c'est, comme nous allons le voir maintenant, ce qui fut fait en ces dernières années.

1. Il a existé jadis dans le théosophisme une autre « Société de la Table Ronde », d'un caractère tout différent : c'était un groupe fondé par des condamnés de la prison d'État de Folsom, en Californie, et « ayant pour but l'étude de la théosophie et leur amélioration morale » (*Lotus Bleu*, 27 avril 1895).

2. Au Congrès théosophique de Stockholm, le 14 juin 1913, M^{me} Besant fit une conférence sur la « restauration des Mystères » ; c'est là aussi, comme nous l'avons dit plus haut, un des buts que se propose de son côté le Dr Steiner.

3. *Le Théosophe*, 16 avril 1913 ; *Revue Théosophique belge*, juillet 1913. – Pour tout ce qui concernait cette organisation, on devait s'adresser, pour la France, à M. Raimond van Marle, et, pour la Belgique, à M. F. Wittemans.

4. *L'Acacia*, revue maçonnique, avril 1913, p. 257. – Dans le même article, il était aussi question de la fondation d'un « Groupe musical de la Société Théosophique ».

5. Le côté commercial n'était pas négligé dans cette organisation : nous avons sous les yeux le tarif des horoscopes, dont les prix « varient selon le travail et selon les besoins du client » ; « tous les horoscopes au-dessous de cinquante francs sont jugés d'après des données rigoureusement scientifiques ; dans tous les horoscopes de cinquante francs et au-dessus, le jugement scientifique est combiné avec l'intuitif (sic), chaque horoscope étant synthétisé par M. Alan Leo ».

6. *The Daybreak*, août 1913.

L'église vieille-catholique

Au début de 1914, on apprenait l'existence à Paris d'une certaine « Église Catholique Française », appelée aussi « Église Gallicane » ; il y avait déjà, d'ailleurs, une autre « Église Gallicane », dirigée par un certain abbé Volet, et possédant un organe intitulé *Le Catholique Français* ; c'est le propre de ces organisations schismatiques de se multiplier presque indéfiniment, à l'instar des sectes protestantes, et de se faire une concurrence parfois peu loyale. La nouvelle Église était placée provisoirement sous le contrôle de « Mgr Arnold Henri Mathieu, comte de Landave de Thomastown, archevêque vieux-catholique de Londres, métropolitain de Grande-Bretagne et d'Irlande », en attendant la consécration, comme « métropolitain de France et des Colonies », de son vicaire général, « Mgr Pierre René, vidame de Lignières ». Il paraît que, en réalité, ce dernier personnage s'appelait tout simplement Laurain ; mais les dignitaires de cette Église avaient la manie des titres nobiliaires, comme d'autres avaient celle des décorations fantaisistes ; c'est ainsi que l'évêque Villatte, dont l'essai de « cultuelle » fit jadis un certain bruit, avait inventé l'« Ordre de la Couronne d'Épines ». Quoi qu'il en soit, il était assez singulier qu'une Église qui se proclamait fièrement « Française et non Romaine », fût soumise, même provisoirement, à l'autorité d'un Anglais ; elle se fit connaître tout d'abord, précisément comme celle de Villatte (passé depuis lors à une Église syrienne sous le nom de Mar Timotheus), par des offres de prêtres schismatiques à des communes qui se trouvaient privées de leurs curés parce que les municipalités avaient en des difficultés avec les évêques¹. Bientôt, il parut un bulletin intitulé *Le Réveil Catholique*, qui eut exactement quatre numéros, de mars à août 1914, et dont la publication fut arrêtée par la guerre et par la mobilisation de l'« archevêque métropolitain »². Ce bulletin, pour établir la « succession apostolique » de Mgr Mathieu, consacré par Mgr Gérard Gul, archevêque janséniste d'Utrecht, énuméra toute la lignée des archevêques et évêques jansénistes hollandais ; de ceux-ci, et à travers plusieurs intermédiaires, on remontait à Bossuet, puis au cardinal Barberini, neveu du Pape Urbain VIII. On y put voir ensuite la « division religieuse » de la France en un archevêché et huit évêchés « régionnaires » ; plusieurs de ces derniers avaient déjà des titulaires désignés, parmi lesquels deux évêques d'une prétendue « Église Orthodoxe Latine », MM. Giraud, ancien frère lai de la Trappe, et Joanny Bricaud. Celui-ci, qui est fort connu dans les milieux occultistes, se faisait appeler précédemment « S. B. Jean II, Patriarche de l'Église Gnostique Universelle », et il se prétend aujourd'hui le successeur de Papus à la tête de l'« Ordre Martiniste » et de plusieurs autres organisations ; il convient d'ajouter que ces titres lui sont contestés par d'autres occultistes ; il serait d'ailleurs difficile d'énumérer toutes les Églises et tous les Ordres auxquels M. Bricaud a affirmé se rattacher successivement ou même simultanément. Si nous signalons spécialement la présence de cet occultiste dans le personnel de l'Église dont il s'agit ici, c'est que ce fait est encore un exemple des relations qui existent entre une foule de groupements qu'on pourrait croire, à première vue, tout à fait étrangers les uns aux autres. Cependant, il ne fut nullement question du théosophisme et de ses représentants dans l'« Église Catholique Française », qui semble bien n'avoir eu, comme la plupart des autres schismes analogues, qu'une existence éphémère ; c'est dans l'Église vieille-catholique d'Angleterre, qui lui avait donné naissance, que les théosophistes commençaient alors à s'introduire.

Le chef de cette Église vieille-catholique, l'archevêque Mathieu, qui s'appelle en réalité Arnold Harris Matthews, né à Montpellier de parents irlandais, s'était d'abord préparé à recevoir les ordres dans l'Église épiscopaliennne d'Ecosse ; puis il s'était fait catholique en 1875, et avait été ordonné prêtre à Glasgow en juin 1877. Il abandonna le sacerdoce en juillet 1889, et, en octobre 1890, il prit le nom italien d'Arnoldo Girolamo Povoleri ; il fit même paraître un avis dans le *Times* pour annoncer ce changement de nom. Il se maria en 1892 ; il se faisait alors appeler le Rév. Comte Povoleri di Vicenza, et c'est vers la même époque qu'il prit aussi le titre de comte de Landaff ; ajoutons encore que, récemment, on le vit figurer sous le nom de marquis de Povoleri, en compagnie de son fils et de sa fille, à certaines réceptions de l'impératrice Eugénie à Bayswater, où se rencontrait d'ailleurs une société plutôt mélangée³. A un certain moment, il sembla se réconcilier avec l'Église Catholique, mais

1. Nous pouvons citer, comme ayant reçu ces offres, la commune de Chevrières, dans le département de l'Isère.

2. L'administration était 5, rue du Pré-aux-Clercs ; le culte était célébré à l'« église Jeanne d'Arc », 18, passage Élysée des Beaux-Arts.

3. L'indépendance Belge, 10 mai 1918.

ce ne fut que pour peu de temps : en 1908, M. Mathew (c'est ainsi qu'il orthographiait maintenant son nom) se fit consacrer évêque par le Dr Gérard Gul, qui était à la tête de l'Église vieille-catholique de Hollande, formée des débris du Jansénisme unis à quelques dissidents qui, en 1870, avaient refusé d'accepter le dogme de l'infaillibilité pontificale ; les diverses Églises vieilles-catholiques (y compris celle qui est actuellement dirigée par les théosophistes) reconnaissent seulement le Pape comme « Patriarche et Primat de l'Occident ». Le nouvel évêque consacra à son tour deux autres prêtres anglais dévoyés, MM. Ignace Beale, et Arthur Howorth ; et, au bout de trois ans à peine, il fonda une « Église Catholique Orthodoxe d'Occident » répudiant toute subordination vis-à-vis d'Utrecht aussi bien que de Rome. Cette Église prit successivement diverses dénominations, qu'il serait peu utile et peu intéressant d'énumérer toutes, tandis que son chef essayait d'entrer en négociations, tantôt avec le Saint-Siège par le cardinal Merry del Val, tantôt avec l'Église Anglicane par l'archevêque de Canterbury et l'évêque de Londres, tantôt même avec l'Église Orthodoxe d'Orient par l'archevêque de Beyrouth¹ ; enfin, en 1911, il fut formellement excommunié par le Saint-Siège².

En 1913, le clergé de l'« Église vieille-catholique de Grande-Bretagne et d'Irlande » (telle était la dénomination qui avait finalement prévalu) s'augmenta de plusieurs membres, tous anciens ministres anglicans et théosophistes plus ou moins en vue : M. James Ingall Wedgwood, secrétaire général de la section anglaise de la Société Théosophique (désigné dans les « vies d'Alcyone » sous le nom de Lomia), M. Rupert Gauntlett, secrétaire d'un « Ordre des guérisseurs » rattaché à la Société Théosophique, M. Robert King, spécialiste des « consultations psychiques » basées sur l'examen de l'horoscope, et M. Reginald Farrer. En 1915, l'archevêque Mathew, qui ignorait tout du théosophisme, fut épouvanté en s'apercevant que M. Wedgwood et ses associés attendaient la venue d'un nouveau Messie ; il ferma son Église vieille-catholique et offrit sa soumission à Rome, puis se ressaisit presque aussitôt et fonda une « Église Catholique Uniate d'Occident ». Ne pouvant obtenir de M. Mathew la consécration épiscopale qu'il ambitionnait, M. Wedgwood s'adressa, mais vainement, à l'évêque Vernon Herford, qui dirige une sorte de chapelle nestorienne à Oxford ; il fut plus heureux auprès de M. Frederick Samuel Willoughby, consacré par M. Mathew en 1914, et expulsé de l'Église vieille-catholique l'année suivante. M. Willoughby consacra d'abord MM. King et Gauntlett (dont le premier fonda une branche de l'Église vieille-catholique en Ecosse), et ensuite, avec l'assistance de ceux-ci, M. Wedgwood, le 13 février 1916 ; dans le courant de cette même année 1916, il devait d'ailleurs faire sa soumission au Saint-Siège. M. Wedgwood partit aussitôt pour l'Australie ; il consacra à Sidney, comme « évêque pour l'Australasie », M. Charles Webster Leadbeater, ancien ministre anglican lui aussi, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire ; et celui-ci, assisté de M. Wedgwood, consacra à son tour, comme « auxiliaire pour l'Australasie », le « Jongheer » Julian Adrian Mazel, d'origine hollandaise. Le 20 avril 1916, une assemblée des évêques et du clergé de l'Église vieille-catholique de Grande-Bretagne adopta une nouvelle constitution, qui fut publiée sous la signature de M. Wedgwood, et dans laquelle il n'est fait, d'ailleurs, aucune allusion au théosophisme, non plus qu'au futur Messie. En novembre 1918, il y eut encore une autre déclaration de principes, dans laquelle le titre de l'Église vieille-catholique se trouve remplacé par celui d'« Église Catholique Libérale ». Cette dernière dénomination nous fait souvenir qu'il y eut aussi en France, il y a une dizaine d'années, un essai d'« Église Catholique Libérale »³ sous le patronage de quelques occultistes, notamment de M. Albert Jounet, qui est de ceux que l'on rencontre dans beaucoup d'organisations diverses, et parfois peu compatibles entre elles en apparence tout au moins ; il fut même le fondateur d'une « Alliance Spiritualiste » qui se vantait d'opérer la conciliation de toutes les doctrines, et qui, naturellement, ne réussit guère mieux que le « Congrès de l'Humanité »⁴.

Dans le Theosophist d'octobre 1916, M^{me} Besant, parlant de certains mouvements qui sont

1. Signalons incidemment, à propos que des tentatives d'alliance se poursuivent actuellement entre l'Église Anglicane et certaines fractions de l'Église Orthodoxe, pour des raisons qui sont probablement plus politiques que religieuses.

2. Ces notes biographiques sont empruntées, ainsi qu'une partie des détails qui suivent, à une brochure fort documentée qui a paru en Angleterre sous ce titre : *Some Fruits of Theosophy : The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed*, par Stanley Morison.

3. Cette Église avait son siège dans l'ancienne chapelle swedenborgienne de la rue Thouin.

4. En ces dernières années, M. Jounet avait adhéré à la Société Théosophique, mais il s'en retira au bout de fort peu de temps.

destinés, suivant elle, à acquérir une importance mondiale, mentionne parmi eux « le mouvement peu connu appelé vieux-catholique : c'est une Église chrétienne vivante, qui croîtra et multipliera avec les années, et qui a un grand avenir devant elle ; elle est vraisemblablement appelée à devenir la future Église de la Chrétienté quand Il viendra ». Dans le même article, il est question de deux autres mouvements, qui sont le « Theosophical Educational Trust », c'est-à-dire l'ensemble des œuvres d'éducation dirigées par la Société Théosophique, et la « Co-Maçonnerie », dont nous parlerons plus loin. C'est la première fois qu'il ait été question officiellement de l'Église vieille-catholique dans un organe théosophiste, et les espoirs que l'on fonde sur cette organisation s'y trouvent nettement définis. Du reste, M. Wedgwood lui-même, qui se montre si réservé dans ses déclarations épiscopales, est au contraire fort explicite devant ses collègues de la Société Théosophique ; en effet, il s'exprime ainsi dans un rapport à la Convention théosophique de 1918 : « L'Église vieille-catholique travaille à répandre les enseignements théosophiques dans les chaires chrétiennes ; et la partie la plus importante de sa tâche consiste à préparer les cœurs et les esprits des hommes à la venue du Grand Instructeur »¹. Le but des théosophistes, en s'emparant de cette Église, est donc bien exactement celui que nous avons indiqué : c'est le même que celui pour lequel ils ont fondé précédemment l'« Ordre de l'Étoile d'Orient », avec cette seule différence que cet Ordre s'adresse à tous sans distinction, tandis que l'Église vieille-catholique est spécialement destinée à attirer ceux qui, sans avoir peut-être de principes religieux bien définis, tiennent cependant à se dire chrétiens et à en conserver au moins toutes les apparences extérieures.

Voici donc la dernière transformation de M. Leadbeater, du moins jusqu'à ce jour, et les nouvelles occupations auxquelles ce « clairvoyant » se livre maintenant : « L'évêque Leadbeater fait des investigations dans le côté occulte de la messe, et il prépare un livre complet sur la science des sacrements... Le livre sur la messe sera illustré de diagrammes des divers stades de l'édifice eucharistique (sic), à mesure qu'il prend forme au cours de la messe. Le but et le rôle de chaque partie sont expliqués, et ainsi l'ouvrage ne contiendra pas seulement la théorie et la signification des sacrements, mais aussi la forme complète ou le côté architectural de la chose (sic)... Le principal événement de la semaine pour quelques-uns, à Sidney, est la grand-messe du dimanche matin, à laquelle l'évêque Leadbeater est toujours présent, et généralement officie ou prononce le sermon »². Quelle sincérité peut-il y avoir dans tout cela ? La trop grande habileté des chefs théosophistes à dissimuler leurs desseins et à mener de front les entreprises les plus opposées en apparence, pourvu seulement qu'ils pensent pouvoir les faire servir à la réalisation de ces desseins, ne permet assurément pas de se faire là-dessus beaucoup d'illusions.

1. The Vahan, organe officiel de la Société Théosophique, 1er juin 1918 ; The Messenger, de Krotona (Californie), septembre 1918. – Les théosophistes américains demeurés fidèles à M^{me} Besant ont choisi Krotona pour y établir leur quartier général, parce que cette localité porte le nom de celle où Pythagore institua son école, et aussi parce que la Californie, où les sectes occultes sont particulièrement nombreuses et florissantes, est désignée comme devant être le berceau de la « sixième race-mère ». En août 1917, M. Wedgwood a installé à Krotona une église vieille-catholique, qui a pour curé le Rév. Charles Hampton.

2. The Messenger, de Krotona, novembre 1918.

Théosophisme et Franc-Maçonnerie

Parallèlement à son œuvre religieuse, ou mieux pseudo-religieuse, que nous venons d'exposer, M^{me} Besant en accomplissait une autre d'un caractère tout différent, une œuvre maçonnique. Nous avons déjà vu que, dès l'origine, il y avait eu beaucoup de Maçons dans la Société Théosophique et autour d'elle ; du reste, l'idéal de « fraternité universelle » dont cette Société présente la réalisation comme le premier de ses buts lui est commun avec la Maçonnerie. Pourtant, il ne s'agissait là que de rapports purement individuels, n'engageant aucune organisation maçonnique, et il n'y en a jamais eu d'autres entre la Société Théosophique et la Maçonnerie dite « régulière » ; peut-être est-ce parce que celle-ci trouve le théosophisme trop compromettant, ou peut-être est-ce aussi pour d'autres raisons : nous n'entreprendrons pas de résoudre ici cette question. Il est probable que certains Maçons, qui sont en même temps et sans doute même avant tout des théosophistes, vont trop loin et prennent trop facilement leurs désirs pour la réalité lorsqu'ils écrivent des choses de ce genre : « La Franc-Maçonnerie et la Théosophie, quoi qu'on puisse dire de celle-ci, se rencontrent, se complètent et se soudent par leurs côtés initiatiques, absolument identiques ; elles sont toutes deux, de ce point de vue, une seule et même chose, vieille comme le monde »¹. Si le point de vue dont il s'agit est exclusivement doctrinal, il ne faut voir là qu'une expression de la prétention des théosophistes à posséder la doctrine qui est la source de toutes les autres, prétention qu'ils appliquent ici à la Maçonnerie comme ils le font ailleurs à l'égard des religions, mais qui est sans aucun fondement, puisque le théosophisme, on ne saurait trop le répéter, n'est qu'une invention essentiellement moderne. D'autre part, si l'on se place au point de vue historique, il est trop commode, et aussi beaucoup trop simple, de parler de la Maçonnerie en général comme d'une sorte d'entité indivisible ; les choses sont autrement compliquées dans la réalité, et, là comme quand il s'agit du Rosicrucianisme (nous l'avons déjà noté précédemment à propos de ce dernier), il faut toujours savoir faire les distinctions nécessaires et dire de quelle Maçonnerie on entend parler, quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on peut avoir sur les rapports ou l'absence de rapports des différentes Maçonneries entre elles. C'est pourquoi nous avons eu soin de préciser que ce que nous disions tout à l'heure ne concerne que la Maçonnerie « régulière » ; en effet, il en va tout autrement si l'on considère la Maçonnerie « irrégulière », beaucoup moins connue du grand public, et qui comprend des organisations fort variées, dont certaines sont étroitement liées à l'occultisme ; ce sont en général des groupements peu nombreux, mais qui se prétendent bien supérieurs à la Maçonnerie ordinaire, tandis que celle-ci, de son côté, affecte de les traiter avec le plus profond mépris, voire même de les regarder comme de vulgaires « contrefaçons ».

Une des figures les plus curieuses de cette Maçonnerie « irrégulière » fut l'Anglais John Yarker, qui mourut en 1913 : auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire et le symbolisme maçonniques, il professait sur ces sujets des idées très particulières, et il soutenait, entre autres opinions bizarres, que « le Maçon initié est prêtre de toutes les religions ». Créateur ou rénovateur de plusieurs rites, il était en même temps rattaché à une foule d'associations occultes, à prétentions initiatiques plus ou moins justifiées ; il était notamment membre honoraire de la Societas Rosicruciana in Anglia, dont les chefs faisaient également partie de ses propres organisations, tout en appartenant à cette Maçonnerie « régulière » que lui-même avait abandonnée depuis longtemps. Yarker avait été l'ami de Mazzini et de Garibaldi, et, dans leur entourage, il avait connu jadis M^{me} Blavatsky ; aussi celle-ci le nomma-t-elle membre d'honneur de la Société Théosophique dès qu'elle l'eut fondée. En échange, après la publication d'Isis Dévoilée, Yarker conféra à M^{me} Blavatsky le grade de « Princesse Couronnée », le plus élevé des grades « d'adoption » (c'est-à-dire féminins) du Rite de Memphis et Misraïm, dont il s'intitulait « Grand Hiérophante »². Ces politesses réciproques sont d'ailleurs d'usage entre les chefs de semblables groupements ; on peut trouver que le titre de « Princesse Couronnée » convenait fort mal à la mauvaise tenue légendaire de M^{me} Blavatsky, à tel point qu'il semblait presque une ironie ; mais nous avons connu d'autres personnes à qui le même titre avait été conféré, et qui ne possédaient pas même l'instruction la plus élémentaire. Yarker prétendait tenir de Garibaldi sa

1. Le Temple de la Vérité ou la Franc-Maçonnerie restituée dans sa véritable doctrine, par A. Micha, p. 59. – M. Georges Pécol, citant cette phrase dans l'article dont nous avons déjà fait mention à propos de M. Bergson, a le tort d'accepter sans restriction l'affirmation qui y est contenue (Les Lettres, décembre 1920, pp. 676-678).

2. On peut trouver une allusion à ce fait dans le Lotus Bleu du 7 juillet 1890, au début d'un article sur Le Maillet du Maître, qui devait ouvrir une série consacrée au symbolisme maçonnique, mais dont la suite ne parut jamais.

dignité de « Grand Hiérophante » ; la légitimité de cette succession fut toujours contestée en Italie, où existait une autre organisation du Rite de Memphis et Misraïm, qui se déclara indépendante de la sienne. Yarker avait pour principal auxiliaire, dans les dernières années, un certain Theodor Reuss, dont nous avons déjà parlé à propos de l'« Ordre des Templiers Orientaux » dont il s'est institué le chef ; ce Reuss, qui se fait appeler maintenant Reuss-Willsson, est un Allemand établi à Londres, où il a rempli longtemps, si même il ne les remplit encore, des fonctions officielles à la « Theosophical Publishing Company », et qui, nous a-t-on affirmé, ne pourrait rentrer dans son pays sans s'exposer à des poursuites judiciaires pour certaines indélicatesses commises antérieurement ; cela ne l'a pas empêché de fonder, sans quitter l'Angleterre, un soi-disant « Grand-Orient de l'Empire d'Allemagne », qui compta parmi ses dignitaires le Dr Franz Hartmann. Pour en revenir à Yarker, nous devons encore signaler que ce même personnage constitua un certain Rite Swedenborgien, qui, bien que soidisant « primitif et originel » (de même que le Rite de Memphis, de son côté, s'intitule « ancien et primitif »), était tout entier de son invention, et n'avait aucun lien avec les rites maçonniques qui, au XVIII^e siècle, s'étaient inspirés plus ou moins complètement des idées de Swedenborg, et parmi lesquels on peut citer notamment le rite des « Illuminés Théosophes », établi à Londres, en 1767, par Bénédicte Chastanier, et celui des « Illuminés d'Avignon », fondé par le bénédictin Dom A.-J. Pernéty. Il est d'ailleurs tout à fait certain que Swedenborg lui-même n'avait jamais institué aucun rite maçonnique, non plus qu'aucune Église, bien qu'il existe aussi actuellement, d'un autre côté, une « Église Swedenborgienne », dite « de la Nouvelle Jérusalem », qui est une secte nettement protestante. En ce qui concerne le Rite Swedenborgien de Yarker, nous possédons une liste de ses dignitaires, datée de 1897, où, suivant la chronologie qui est particulière à ce rite, 7770 A. O. S. (Ab Origine Symbolismi) : on y voit figurer le nom du colonel Olcott comme représentant du Suprême Conseil auprès des Grande Loge et Temple de Bombay. Ajoutons que, en 1900, Papus essaya d'établir en France une Grande Loge Swedenborgienne rattachée au même rite, tentative qui eut fort peu de succès ; Papus avait nommé Yarker membre du Suprême conseil de l'Ordre Martiniste ¹, et Yarker, par réciprocité, lui avait fait une place, avec le titre de « Grand Maréchal », dans le Suprême Conseil de son Rite Swedenborgien.

Ce qui précède est tout ce qu'il y a lieu de noter, au point de vue maçonnique, en ce qui concerne M^{me} Blavatsky et le colonel Olcott ; il convient toutefois de rappeler ici que ce dernier, antérieurement à la création de la Société Théosophique, appartenait à la Maçonnerie américaine « régulière ». Mais ce dont les fondateurs de la Société s'étaient contentés ne pouvait suffire à M^{me} Besant, et cela pour deux raisons : d'abord, son tempérament de propagandiste à outrance la portait à s'adresser de préférence à une organisation plus largement répandue, et elle entendait bien y jouer un rôle actif, et non pas purement honorifique ; ensuite, son féminisme ardent s'accommodait mal des grades « d'adoption », sorte d'annexe où les femmes sont tenues à l'écart des travaux sérieux, et il lui fallait une Maçonnerie qui admît au contraire les femmes au même titre que les hommes et sur un pied de complète égalité. C'est là une chose contraire aux principes maçonniques généralement reconnus, et pourtant il existait une telle organisation : c'était la Maçonnerie mixte fondée en France, en 1891, par Maria Deraismes et le Dr Georges Martin, et connue sous la dénomination du « Droit Humain ». Maria Deraismes, qui fut en son temps une des dirigeantes du mouvement féministe, avait été initiée en 1882, contrairement aux constitutions, par la Loge Les Libres-Penseurs, du Pecq, qui relevait de la Grande Loge Symbolique Écossaise ; cette initiation fut déclarée nulle, et la Loge où elle avait eu lieu fut « mise en sommeil » pour ce fait. Mais, quelques années plus tard, le Dr Georges Martin, ancien conseiller municipal de Paris et ancien sénateur de la Seine, qui, comme homme politique, se fit connaître surtout par son insistance à réclamer le droit de vote pour les femmes, et qui avait vu échouer tous ses efforts pour faire admettre celles-ci dans la Maçonnerie « régulière », s'associa avec Maria Deraismes pour fonder une Maçonnerie nouvelle, qui ne fut naturellement reconnue par aucune des obédiences déjà existantes, ni en France ni à l'étranger. Maria Deraismes mourut en 1894 ; après elle, c'est M^{me} Georges Martin qui fut placée à la tête de la Maçonnerie mixte, laquelle était alors uniquement « symbolique », c'est-à-dire ne pratiquait que trois degrés ; par la suite, on y introduisit les hauts grades, suivant le système écossais en trente-trois degrés, et en 1899 fut fondé le « Suprême Conseil Universel Mixte », qui en est depuis lors le pouvoir directeur. Ce Suprême Conseil

1. Ce Suprême Conseil ne devait compter que vingt et un membres, mais les chartes furent distribuées si généreusement que nous en avons connu plus de soixante.

est réputé pour son autocratie, qui, en France, provoqua un schisme en 1913 : une partie des Loges formèrent une nouvelle obédience indépendante, appelée « Grande Loge Mixte de France », ne reconnaissant plus que les trois grades symboliques, ainsi que cela avait lieu à l'origine. Cependant, la Maçonnerie mixte s'est répandue peu à peu dans divers pays, notamment en Angleterre, en Hollande, en Suisse et aux États-Unis ; sa première Loge anglaise fut consacrée à Londres, le 26 septembre 1902, sous le titre de Human Duty (Le Devoir Humain), tandis que les Loges françaises portent toutes la dénomination uniforme du « Droit Humain », suivie simplement d'un numéro d'ordre.

C'est dans cette Maçonnerie mixte qu'entra M^{me} Besant, et, là comme dans la Société Théosophique, elle obtint rapidement les plus hauts grades et les plus hautes fonctions : vénérable d'honneur de la Loge de Londres, elle fonda une autre Loge à Adyar sous le titre de Rising-Sun (Le Soleil Levant); puis elle devint vice-présidente du Suprême Conseil Universel Mixte, et « déléguée nationale » de ce même Suprême Conseil pour la Grande-Bretagne et ses dépendances. En cette dernière qualité, elle organisa la branche anglaise, sous le nom de « Co-Maçonnerie », et elle parvint à lui donner un grand développement, avec une certaine autonomie ; les concessions qu'elle obtint du Suprême Conseil pour réaliser cette organisation comme elle l'entendait sont peut-être la preuve la plus évidente de l'influence considérable qu'elle a su acquérir dans ce milieu. Elle donna à sa branche des statuts qui, sous prétexte d'adaptation à la mentalité anglo-saxonne, furent sensiblement différents de ceux qui étaient et sont encore en usage dans la branche française : ainsi, elle y rétablit toutes les anciennes formes rituelles qu'a toujours conservées avec soin la Maçonnerie anglaise et américaine, notamment l'usage de la Bible dans les Loges, et aussi la formule « A la gloire du Grand Architecte de l'Univers », que le Grand-Orient de France a supprimé en 1877, et que la Maçonnerie mixte française remplace par « À la gloire de l'Humanité ». En 1913, la Co-Maçonnerie britannique avait à sa tête un Grand Conseil, dont la Grande-Maîtresse était naturellement la S. : Annie Besant, assisté de la S. : Ursula M. Bright, chez qui elle réside habituellement lorsqu'elle séjourne en Angleterre, et dont le Grand Secrétaire était le F. : James I. Wedgwood, aujourd'hui évêque de l'Église vieille-catholique ; sa représentante pour les Indes était la S. : Francesca Arundale, tante de l'ancien principal du « Central Hindu College », qui est lui-même un membre éminent de la Co-Maçonnerie. L'influence théosophiste s'exerce aussi d'une façon très sensible dans la branche américaine de la Maçonnerie mixte : c'est la S. : Annie Besant qui installa, le 21 septembre 1909, la Loge de Chicago ¹; une théosophiste notoire, la S. : Alida de Leeuw, est vice-présidente de la Fédération américaine (dont le président est le F. : Louis Goaziou, d'origine française). Par contre, dans la branche française, les théosophistes et les occultistes n'avaient été jusqu'à ces dernières années qu'une petite minorité, bien que, parmi les fondatrices de la première Loge du « Droit Humain », il y ait eu déjà au moins une théosophiste, M^{me} Maria Martin, sœur de Miss Francesca Arundale ; elle devint plus tard Grande Secrétaire Générale du Suprême Conseil Universel Mixte, et, lorsqu'elle mourut, elle fut remplacée dans ces fonctions par une autre théosophiste, M^{me} Amélie Gédalge. Cette dernière est aujourd'hui parvenue à la présidence du Suprême Conseil, où elle remplace M^{me} Georges Martin, morte en 1914 ; il faut donc croire que, même en France, les théosophistes sont arrivés à s'assurer désormais la prépondérance. Les chefs du théosophisme semblent bien espérer, d'ailleurs, que la branche anglaise est appelée à supplanter la branche française dont elle est issue et à devenir un jour ou l'autre l'organisme central de la « Co-Maçonnerie Universelle » ; mais, même si le centre demeure officiellement en France, il n'en est pas moins soumis dès maintenant à leur influence directe : nouvel exemple de ces procédés d'accaparement que nous avons vus précédemment en œuvre dans l'Église vieille-catholique.

À son origine, la Maçonnerie mixte n'avait rien d'occultiste ni même de « spiritualiste » ; voici, quant à son esprit et à son but, la conception du Dr Georges Martin (nous respectons scrupuleusement le style) : « L'Ordre Maçonnique Mixte International est la première puissance maçonnique mixte philosophique, progressive et philanthropique organisée et constituée dans le monde, qui se place au-dessus de toutes les préoccupations d'idées philosophiques ou religieuses que puissent professer ceux qui demandent à en devenir membres... L'Ordre veut s'intéresser principalement aux intérêts vitaux de l'être humain sur la terre ; il veut étudier surtout dans ses Temples les moyens de réaliser la Paix entre tous les peuples et la Justice sociale, qui permettra à tous les humains de jouir, durant leur

1. Extrait du Bulletin mensuel de la Franc-Maçonnerie mixte, reproduit dans l'Acacia, janvier 1910, pp. 70-78.

vie, de la plus grande somme possible de félicité morale ainsi que de bien-être matériel »¹. Et nous lisons encore ailleurs : « Ne se réclamant d'aucune révélation divine et affirmant bien haut qu'elle n'est qu'une émanation de la raison humaine, cette institution fraternelle n'est pas dogmatique ; elle est rationaliste »². Malgré tout, et indépendamment même de toute intervention théosophiste, la Maçonnerie mixte a été amenée peu à peu, par la force des choses, à entretenir des relations plus ou moins suivies avec la plupart des autres organisations maçonniques « irrégulières », même avec celles qui ont le caractère occultiste le plus prononcé. C'est ainsi, par exemple, que, dans une liste des Past Grand Masters (Grands-Maîtres honoraires) du Rite National Espagnol, fondé par le F. : Villarino del Villar, et en rapports étroits avec les organisations du F. : John Yarker (qui, dans les dernières années de sa vie, devint d'ailleurs un des collaborateurs de la revue anglaise *The Co-Mason*), nous voyons les chefs de la Maçonnerie mixte, y compris M^{me} Besant, figurer côte à côte avec ceux des principales écoles d'occultisme, dont les querelles, comme nous l'avons déjà noté, n'excluent pas certaines alliances de ce genre³. Ce qui est assez curieux, c'est de voir avec quelle insistance, avec quelle âpreté même, tous ces groupements revendiquent la possession des plus pures doctrines maçonniques ; et la Co-Maçonnerie, qui est « irrégulière » au premier chef, se vante de restaurer la tradition primordiale, comme on le voit par cette phrase qui termine sa déclaration de principes : « La Co-Maçonnerie Universelle rétablit la coutume immémoriale d'admettre sur le pied d'égalité les hommes et les femmes aux Mystères desquels est dérivée la Franc-Maçonnerie, fondés sur la Fraternité, la Vérité et la pratique de toutes les vertus morales et sociales »⁴. Du reste, c'est une habitude constante de tous les schismes et de toutes les hérésies, dans quelque ordre que ce soit, de se présenter comme un retour à la pureté des origines : le Protestantisme lui-même ne veut-il pas se faire passer pour une manifestation du pur esprit évangélique, tel qu'il était aux temps du Christianisme primitif ?

La restauration des Mystères, à laquelle fait allusion la phrase que nous venons de citer, est également, nous l'avons vu, une des raisons d'être du « Christianisme ésotérique », de sorte que celui-ci et la Co-Maçonnerie apparaissent, sous ce rapport tout au moins, comme les deux faces complémentaires d'une même entreprise. Qu'on se souvienne aussi de la prétention qu'a la Maçonnerie, d'une façon générale, de constituer un lien entre tous les peuples et entre tous les cultes (c'est ce que la Maçonnerie écossaise, en particulier, entend par le « Saint-Empire ») ; et l'on pourra dès lors comprendre toute la signification de ces paroles prononcées, il y a longtemps déjà, par M^{me} Besant : « Ce que nous avons à faire maintenant, c'est de nous embarquer dans une période constructive, durant laquelle la Société Théosophique s'efforcera de se faire le centre de la Religion du monde, Religion dont le Bouddhisme, le Christianisme, l'Islamisme et toutes les autres sectes sont les parties intégrantes... En fait, nous considérons, non sans un solide fondement pour notre croyance, que nous représentons seuls l'Église Universelle éclectique et réellement catholique, reconnaissant comme frères et comme fidèles tous ceux qui, sous chaque forme de culte, recherchent la vérité et la justice »⁵. Ces prétentions pouvaient alors paraître fort extravagantes, et elles le sont en effet, mais on est moins tenté d'en rire lorsqu'on songe aujourd'hui à la persévérance acharnée avec laquelle, depuis un quart de siècle, celle qui les émettait a travaillé à en faire une réalité.

1. La Lumière Maçonnique, novembre-décembre 1912, p. 522.

2. La Lumière Maçonnique, pp. 472-473.

3. Par une erreur dont l'effet est assez comique, on a inscrit en toutes lettres, dans la liste dont il s'agit, Monsieur Annie Besant et Monsieur Marie Georges Martin.

4. La première phrase de la même déclaration mérite d'être citée comme un remarquable échantillon du jargon pompeux que l'on rencontre fréquemment dans les documents de ce genre : « L'Ordre de la Co-Maçonnerie Universelle, fondé sur la Liberté de Pensée, l'Unité, la Morale, la Charité, la Justice, la Tolérance et la Fraternité, est ouvert aux hommes et aux femmes, sans distinction de race et de religion. »

5. Déclaration de M^{me} Besant à W. T. Stead : *Borderland*, octobre 1897, p. 401.

Les organisations auxiliaires de la société théosophique

Nous avons déjà signalé l'existence de multiples groupements annexes de la Société Théosophique, qui lui permettent de pénétrer et d'agir dans les milieux les plus divers, et le plus souvent sans faire la moindre allusion à ses doctrines spéciales, sans mettre en avant aucun autre but que la « fraternité universelle » et certaines tendances moralisatrices qui peuvent sembler peu compromettantes. Il faut bien se garder d'effrayer, par des affirmations trop extraordinaires, les gens que l'on se propose d'attirer insensiblement pour s'en faire des auxiliaires plus ou moins inconscients ; l'histoire de l'Église vieille-catholique nous a fourni un exemple de cette dissimulation. Les théosophistes sont animés d'un ardent esprit de propagande, en quoi ils se révèlent bien occidentaux, malgré leurs prétentions contraires, car le prosélytisme répugne profondément à la mentalité orientale, à la mentalité hindoue en particulier ; et leurs méthodes d'infiltration rappellent étrangement celles qui sont communes à beaucoup de sectes protestantes. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que cette façon d'agir soit exclusivement propre à la période la plus récente de la Société Théosophique ; cette action extérieure s'est seulement développée comme la Société elle-même. Ainsi, dans un ouvrage de M^{me} Blavatsky, nous lisons ceci : « N'avez-vous pas entendu parler du parti et des cercles « nationalistes » qui se sont formés en Amérique depuis la publication du livre de Bellamy ¹ ? Ils commencent à se mettre en avant et le feront de plus en plus, au fur et à mesure que le temps s'écoulera. Eh bien ! l'origine de ce mouvement et de ces cercles est due aux Théosophes ; ainsi, le président et le secrétaire du Cercle nationaliste de Boston (Massachusetts) sont des Théosophes, et la majorité des membres de son bureau exécutif appartient à la Société Théosophique. L'influence de la Théosophie et de la Société Théosophique est évidente dans la constitution de tous ces cercles et du parti qu'ils forment, car ils ont pris pour base et pour premier principe fondamental la Fraternité de l'Humanité, telle que la Théosophie l'enseigne. Voici ce qui se trouve dans la déclaration de leurs principes : « Le principe de la Fraternité de l'Humanité est une des vérités éternelles qui décident du progrès du monde, en établissant la distinction qui existe entre la nature humaine et la nature animale. » Quoi de plus théosophique ? » ². D'autres part, vers la même époque, il se forma à Nantes une « Société d'Altruisme », dont le programme se répartissait sur des sujets divers : hygiène, morale, philosophie, sociologie, et qui comprenait une section d'études théosophiques, laquelle ne tarda pas à se constituer en « Branche Altruiste de la Société Théosophique » ; ce fut la seconde branche de la Société Théosophique en France ³.

Nous avons là un exemple de chacun des deux types d'organisations dont nous devons préciser ici la nature : il en est, en effet, qui, sans avoir aucun lien officiel avec la Société Théosophique, n'en sont pas moins dirigées ou inspirés par les théosophistes, comme les « cercles nationalistes » américains dont parlait M^{me} Blavatsky. Pour nous borner aux associations de ce genre qui existent en France, ou qui du moins y existaient à une date récente, nous citerons les suivantes, dont nous avons relevé les noms au hasard dans quelques publications théosophistes : « Société Végétarienne de France » ; « Ligue pour l'organisation du Progrès » ; « Assistance Morale Indépendante » (Les Vieillards assistés) ; « Association des Villégiatures féminines » ; « Société de Criminologie (sic) et de Défense sociale » ; « Société Idéaliste, Union internationale pour la réalisation d'un idéal supérieur dans les lettres, les arts et la pensée » ; et il y en a certainement d'autres encore. Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà noté le rôle que les théosophistes ont joué dans la diffusion du « Scoutisme » ; nous ajouterons qu'ils sont aussi très nombreux dans divers groupements à tendances plus ou moins nettement protestantes, comme, par exemple, la société « Foi et Vie ».

Quant aux associations qui, comme l'était la « Société d'Altruisme » de Nantes, sont proprement des organisations auxiliaires de la Société Théosophique et lui sont entièrement subordonnées, sans pourtant en porter toujours l'étiquette, nous avons dit plus haut qu'elles sont aujourd'hui réunies, pour la plupart, dans ce qu'on appelle l'« Ordre de Service de la Société Théosophique », qui se définit comme « un essai d'application de la théosophie en vue de pourvoir aux besoins de toutes les classes de l'humanité ». Voici une énumération des principales branches de cet « Ordre de

1. Looking backwards (Coup d'œil rétrospectif).

2. La Clef de la Théosophie, pp. 65-66.

3. Lotus Bleu, 7 avril 1890.

Service », avec l'indication du siège de chacune d'elle ¹: Éducation : « Le relèvement des classes déprimées », Allepy ; « Ligue de l'Éducation », Rangoon (Birmanie) ; « Éducation Théosophique », Amsterdam ; « Éducation Morale », Paris ; « Éducation Harmonieuse », La Haye ; « Éducation Nationale », Muzaffurpur (Inde) ; « Ligue pour l'Éducation des jeunes filles », Bénarès ; « Ligue pour l'Éducation », Bruxelles ; « Chaîne d'Or » et « Tables Rondes » pour la jeunesse. – Réforme des maux sociaux : « Abolition de la vivisection, de la vaccination et de l'inoculation », Londres, Manchester et Bournemouth ; « Antivivisection », New-York ; « Médical », Londres ; « La Sociologie et le Problème social », Manchester ; « Développement de la pureté sociale », Chicago ; « Développement de la tempérance et de la moralité », Surat (Inde) ; « Idéals élevés », Spokane (États-Unis) ; « Travaux d'hôpitaux et de prisons », Seattle (États-Unis) ; « Abolition des mariages entre enfants » (Inde) ; « Protection des animaux », Adyar ; « Les Sept M » ², Buitenzorg (Indes néerlandaises) ; « Ligue mentale internationale de la Paix », Rio-de-Janeiro ; « Ligue de l'Union mentale pour la Paix », Cuba ; « Wereldvrede » (Paix Universelle), La Haye ; « Ligue Théosophique belge pour la Paix Universelle », Bruxelles. – Propagation de la théosophie : « Traduction d'ouvrages sur la Sagesse de l'Islam » (c'est-à-dire le Sufisme) ³, Muzaffurpur ; « Ligue Braille » (édition d'ouvrages théosophiques pour les aveugles), Londres et Boston ; « Université Théosophique », Chicago ; « L'Oasis, pour répandre la théosophie parmi les ouvriers de l'arsenal », Toulon ; « L'Union Fraternelle, pour répandre la théosophie parmi les classes laborieuses », Paris ; « Science, Religion et Art », Brooklyn ; « Bodhalaya », Bombay ; « Mission Théosophique », New-York ; « Ligue de la Pensée Moderne », Adyar ; « Ligue Théosophique Espéranto » ⁴, Londres ; « Ligue de la Méditation journalière », Londres. – Buts divers : « Æsculapius », Bénarès et Manchester ; « Fraternité des Guérisseurs », Leyde ; « Ordre des Aides » ⁵, Melbourne ; « Ligue de l'Unité », Paris ; « Diminution de la souffrance », Paris ; « Ligue des Serviteurs suisses, pour le développement de la fraternité et de l'union », Neuchâtel ; « Ligue Idéaliste belge », Anvers ; « Association de la Pensée, pour préparer le monde à l'avènement du Maître », Capetown ; « Ordre indépendant de l'Étoile d'Orient » et « Serviteurs de l'Étoile » ; « Ligue Saint-Christophe, pour aider ceux qui ont un lourd karma physique », Londres ; « Redemption League, pour la protection de la femme et de la jeune fille » ; « Ordre de la Lyre, pour réaliser, par un contact toujours plus intime avec la Nature, le développement progressif du sens interne qui donne la perception de la Vie », Genève ; « Ligue européenne pour l'organisation des Congrès théosophiques ».

Nous reviendrons sur le caractère le plus général de ces associations, qui peut se résumer dans le mot de « moralisme » ; mais nous devons tout d'abord signaler, dans ce qu'on peut appeler l'activité extérieure de la Société Théosophique, la place considérable qu'occupent les œuvres d'éducation, sans même parler des collèges et écoles qui, dans l'Inde et ailleurs, sont aussi des fondations théosophistes. Nous avons déjà mentionné les efforts qui sont faits pour enrôler indirectement les enfants dès leur plus jeune âge, et les organisations qui ont été spécialement formées à cette intention ; nous noterons encore qu'il existait à Paris, avant la guerre, un journal mensuel intitulé *Le Petit Théosophe*, « s'adressant à la jeunesse de sept à quinze ans ». Mais il faut ajouter que, parmi les œuvres dites d'éducation, toutes ne s'adressent pas exclusivement aux enfants ou aux jeunes gens, et qu'il en est aussi qui sont destinées aux adultes : c'est ainsi qu'on vit les théosophistes porter un vif intérêt à l'œuvre des « Écoles d'été », qui sont « des réunions d'hommes animés d'un même idéal

1. La plus grande partie de cette énumération est empruntée à un rapport publié dans le *Théosophe* du 1er août 1913 ; nous y avons ajouté quelques nouvelles organisations créées depuis cette date.

2. Ces sept M sont les initiales des noms malais de sept choses dont les adhérents doivent prendre l'engagement de s'abstenir.

3. Il existe aussi un soi-disant « ordre des Sufis » qui est étroitement lié à la Société Théosophique ; cette organisation, fondée en Amérique en 1910 par Inayat Khan, a aujourd'hui des branches en Angleterre et en France ; il est bon de dire que les véritables Sufis n'ont jamais formé un Ordre ni une association quelconque. – Sur le Sufisme accommodé aux conceptions théosophistes, voir aussi l'islamisme Ésotérique, par Edmond Bailly.

4. L'intérêt pris à la propagation de l'espéranto par les théosophistes, ainsi que par la Maçonnerie, mérite d'être signalé spécialement ; ce mouvement a aussi des attaches avec celui du « Scoutisme », et, d'un autre côté, l'association de la « Paix par le Droit » a créé une « Bibliothèque espérantiste pacifiste ».

5. Il s'agit sans doute des « aides invisibles » institués en vue du « travail astral » par M. Leadbeater ; on a vu que celui-ci est actuellement établi en Australie, où se trouve le siège de l'Ordre en question.

qui profitent de leurs vacances pour passer quelque temps ensemble, se livrer à un enseignement mutuel et puiser dans le contact d'âmes sympathiques de nouvelles forces pour les luttes de la vie quotidienne ». Voici quelques extraits d'un article consacré par un organe théosophiste à cet « admirable moyen de propagande, mis à profit de plus en plus par les mouvements tendant à aider au progrès de l'humanité » : « Il y a deux sortes d'Écoles d'été. Les unes sont l'œuvre d'une société déterminée, et s'adressent surtout aux membres de cette société, comme les Écoles si réussies qui sont tenues chaque année en Angleterre par la Société Végétarienne de Manchester ou la Société Fabienne. On en compte un grand nombre en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Les autres, au contraire, font appel à tous les hommes qui ont comme lien commun, plus ou moins lâche d'ailleurs, de partager les mêmes opinions sur un sujet donné. On a vu ainsi des Écoles d'été spiritualistes réunissant des représentants de presque toutes les sectes protestantes d'Angleterre unis par un même désir de fraternité. De même, l'École d'été humanitaire tenue à Brighton les deux dernières années réunissait des libres-penseurs, des spirites, des théosophes, des occultistes, des antivivisectionnistes, des végétariens, des cité-jardinistes (sic) et même des matérialistes... On peut dire qu'étant donné les facilités d'expression et d'échange qu'on y rencontre, les Écoles d'été constituent une véritable « Coopération des Idées ». Nous pensons que le moment est venu de doter la France d'un pareil instrument de progrès. Nous avons l'intention de tenter d'ouvrir cette année une École d'été aux environs de Paris, probablement dans la forêt de Fontainebleau. La réussite, au point de vue du nombre des participants, est déjà assurée ; de nombreux Théosophes. Végétariens, Rythmiciens, Espérantistes, Harmonistes, Naturistes, pressentis, nous ont assuré de leur adhésion »¹. La guerre empêcha de donner suite à ce projet mais il ne faudrait pas s'étonner de le voir reprendre quelque jour sous une forme ou sous une autre ; on peut imaginer aisément quels étranges rassemblements doivent former des hommes recrutés dans tous ces milieux, assurément disparates, mais reliés malgré tout par de mystérieuses affinités.

Un autre point important à noter, c'est que la propagande, et non pas seulement celle des idées plus ou moins vagues de « fraternité » et de « moralité », mais même la propagande théosophiste nettement caractérisée, cherche volontiers à s'exercer dans les milieux ouvriers. Dans la nomenclature que nous avons donnée, on a pu voir qu'il existe à Paris une société qui se propose formellement ce but, et qu'il en est une autre dont l'action, chose remarquable, vise exclusivement les ouvriers de l'arsenal de Toulon, lesquels semblent d'ailleurs constituer un milieu de prédilection pour toutes sortes de propagandes plus ou moins suspectes, car on sait que cet arsenal s'est fréquemment révélé comme un actif foyer de menées révolutionnaires. Nous serions curieux de savoir comment les ouvriers apprécient certains points de l'enseignement théosophiste, si toutefois on les leur expose ; nous nous demandons s'ils peuvent être bien flattés d'apprendre, par exemple, qu'ils sont des « animaux lunaires », qui ne sont parvenus à l'humanité que dans la présente « chaîne planétaire », et certains même au cours de la « ronde » actuelle, tandis que les « bourgeois » étaient déjà des hommes dans la « chaîne » précédente ; nous n'inventons rien, c'est M. Leadbeater lui-même qui raconte tout cela le plus sérieusement du monde (le mot « bourgeois » est même en français dans son texte)² ; mais ces choses sont probablement de celles qu'on juge préférable de passer sous silence quand on s'adresse à un auditoire ouvrier. Quoi qu'il en soit, sur ce terrain éminemment « démocratique », le théosophisme se trouve en concurrence, et dans des conditions plutôt désavantageuses, avec le spiritisme, qui est mieux à la portée des esprits incultes (tandis que le théosophisme est plutôt fait pour séduire ceux qui possèdent une demi-culture), et dont la propagande non moins acharnée fait, en certaines régions surtout, de nombreuses victimes dans le monde ouvrier. Ainsi, il existe (ou du moins il existait avant la guerre, qui a dû y apporter quelque perturbation) une secte spirite dénommée « Fraternisme », dont le centre était à Douai, et qui avait recruté des milliers d'adhérents parmi les mineurs du Nord de la France ; une autre secte spirite assez analogue existait en Belgique sous le nom de « Sincérisme », et elle avait pour chef un Maçon de haut grade, le chevalier Le Clément de Saint-Marcq. Sans quitter les mêmes régions, nous trouvons encore un autre exemple très frappant dans le cas de l'« Antoinisme », cette pseudo-religion qui prit en Belgique un développement si extraordinaire, et qui possède même un temple à Paris depuis 1913 ; son fondateur, qu'on appelait le « Père Antoine », mort en 1912, était lui-même un ancien ouvrier mineur à peu près illettré ; c'était un « guérisseur » comme on en

1. Le Théosophe, 1er mars 1914.

2. L'Occultisme dans la Nature, pp. 226-230 et 331-333.

rencontre beaucoup parmi les spirites et les magnétiseurs, et ses « enseignements », que ses disciples regardent comme un nouvel Évangile, ne contiennent qu'une sorte de morale protestante mêlée de spiritisme, et qui est de la plus lamentable banalité. Ces « enseignements », qui sont parfois rédigés en un jargon presque incompréhensible, et où l'« intelligence » est sans cesse dénoncée comme le plus grand des maux, sont tout à fait comparables à certaines « communications » spirites ; du reste, Antoine était précédemment à la tête d'un groupe spirite, dit des « Vignerons du Seigneur », et ses disciples croient à la réincarnation comme les spirites ordinaires et les théosophistes. Au moment où la guerre éclata, la « religion antoiniste » était sur le point d'être reconnue officiellement ; un projet de loi avait été déposé à cet effet par deux des chefs de la Maçonnerie belge, les sénateurs Charles Magnette et Goblet d'Alviella. Depuis cette époque, on a raconté des choses singulières sur le respect tout spécial témoigné par les Allemands à l'égard des temples antoinistes, et que les adhérents de la secte attribuèrent à la protection posthume du « Père », Cette secte de « guérisseurs » n'est pas absolument unique en son genre : il en est une autre, d'origine américaine, connue sous la dénomination de « Christian Science », qui cherche actuellement à s'implanter en France, et il paraît même qu'elle a quelque succès dans certains milieux ¹ ; sa fondatrice, M^{me} Baker Eddy, avait annoncé qu'elle ressusciterait six mois après sa mort ; Cette prédiction ne s'est pas réalisée, ce qui n'a pas empêché l'organisation dont il s'agit de continuer à prospérer, tant est grande la crédulité de certains gens ². Mais, pour en revenir à l'Antoinisme, ce qu'il y a de particulièrement remarquable au point de vue où nous nous plaçons ici, c'est que les théosophistes lui témoignent une vive sympathie, comme le prouve cet extrait d'un de leurs journaux : « La Théosophie ayant une portée à la fois morale, métaphysique, scientifique et ésotérique, il n'est pas permis de dire que les enseignements théosophiques et antoinistes sont identiques ; mais on peut affirmer que la morale antoiniste et la morale théosophique présentent entre elles de très nombreux points de contact. Le Père, d'ailleurs, ne prétend que rénover l'enseignement de Jésus de Nazareth, trop matérialisé à notre époque par les religions qui se réclament de ce grand Être » ³. Un tel rapprochement est, au fond, assez peu flatteur pour le théosophisme ; mais il ne faut s'étonner de rien, car le « Père Antoine », malgré l'ignorance et la médiocrité intellectuelle dont il fit toujours preuve, fut considéré par certains occultistes plutôt naïfs comme « un des douze Grands-Maîtres Inconnus de la Rose-Croix » ; et les mêmes occultistes attribuaient aussi cette qualité à plusieurs autres « guérisseurs » du même genre, notamment à Francis Schlatter, un Alsacien émigré en Amérique, et qui disparut d'une façon assez mystérieuse vers 1897 ⁴ ; pourquoi n'arriverait-on pas tout aussi bien à faire de ces gens des sortes de « Mahâtâmâs » ?

Une propagande théosophiste d'un tout autre genre que celle qui nous a conduit à cette digression, c'est celle qui s'exerce dans les milieux artistiques et littéraires ; nous en avons un exemple tout récent. Au début de 1918 parut un journal intitulé L'Affranchi, qui, par la façon dont il comptait ses années d'existence, se donnait comme la suite de l'ancien Théosophe, mais dans lequel le mot même de « théosophie » ne fut jamais prononcé. Ce journal, qui avait pour devise : « Hiérarchie, Fraternité, Liberté », ne contenait que des articles signés de pseudonymes, dont une grande partie était consacrée aux questions sociales ; il y était fait de très discrètes allusions au « Messie futur », dont on présentait comme des précurseurs, à mots couverts, certains personnages en vue, parmi lesquels Wilson et Kerensky. À côté de ces articles, il y en avait d'autres qui traitaient de l'art et de son rôle dans l'« évolution », et aussi de bizarres poèmes décadents ; et le groupe des « Affranchis », dont ce journal était l'organe, se manifestait en même temps par des représentations et des expositions du modernisme le plus outrancier (il y eut même un « Guignol Affranchi ») ; on annonçait aussi l'apparition de deux nouvelles publications spéciales, L'Art et Le Travail, et on organisait même au siège social un service de consultations juridiques. Au même groupement appartenait encore la Revue

1. La revue La Science et la Vie, organe de vulgarisation scientifique et industrielle dans lequel on ne s'attendrait pas à trouver des choses de ce genre, a publié, depuis le début de 1919, toute une série d'articles consacrés à la propagande de la « Christian Science ».

2. Signalons encore l'existence, en Amérique, d'une autre secte analogue, celle des « Mental Scientists », qui prétendit guérir les maladies par leur simple négation ; pour cette raison, on les appelle aussi Deniers (Négateurs).

3. Article intitulé Une religion spirituelle, paru dans le Théosophe du 1er décembre 1913.

4. Histoire des Rose-Croix, par Sédire, pp. 55 et 126 : l'auteur déclare d'ailleurs que cette affirmation est erronée. – L'écrivain occultiste Auguste Strindberg a raconté dans Inferno (pp. 110-113), une histoire fantastique au sujet de ce Schlatter.

Baltique, « consacrée à la défense particulière des questions des pays baltiques, qui seront la clef de la paix mondiale », ce qui montre qu'on y mêlait les préoccupations politiques et diplomatiques à la littérature ¹. En août 1918, le groupe prit à bail la maison de Balzac, menacée de destruction, dont son administrateur, M. Carlos Larronde, devint conservateur, et dont on déclara vouloir faire le siège d'une « Corporation des Artistes » et « un centre de renaissance intellectuelle et artistique ». Il ne faut pas oublier que les théosophistes ont à leur disposition des fonds considérables, ce qui donne à leur propagande une force très réelle et qu'il serait vain de contester ; on en a une autre preuve dans l'important immeuble qu'ils ont fait édifier en ces dernières années à Paris, square Rapp, pour y établir leur « quartier général » ; cet immeuble est la propriété de la « Société Immobilière Adyar », dont le président est M. Charles Blech, secrétaire général de la section française de la Société Théosophique (ou « Société théosophique française », pour employer l'appellation qui a maintenant prévalu officiellement). À l'intérieur de l'organisation des « Affranchis » et au-dessus d'elle, il s'en trouvait deux autres plus fermées, le « Groupe mystique Tala » (Le Lien) et le « Centre Apostolique » ; celles-là, bien entendu, étaient nettement théosophistes. Enfin, en mai 1919, on annonça « l'intention d'établir à Saint-Rémi-lès-Chevreuse une École synthétique d'éducation où toutes les facultés de l'enfant recevront un développement parallèle et où les dons particuliers seront cultivés jusqu'à leur complet épanouissement ; chacun se classera d'après ses aptitudes et son travail ». Aujourd'hui, le groupe des « Affranchis » a changé de nom : il est devenu le groupe des « Veilleurs » ² (sans doute par allusion aux Egrégoroi du Livre d'Énoch, dont l'interprétation a toujours fortement préoccupé les occultistes), et il se livre à des essais de vie en commun qui font songer aux utopies socialistes de la première moitié du XIX^e siècle ; nous ne savons s'ils auront plus de succès que ces dernières, mais il est permis d'en douter, car nous avons entendu dire qu'il y avait eu déjà quelques scissions (notamment entre les groupements dirigés par MM. Gaston Revel et René Schwaller) qui font plutôt mal augurer de l'avenir.

Nous venons de citer incidemment un témoignage de l'admiration que les théosophistes professèrent à l'égard du président Wilson ; l'idée de la « Société des Nations », en effet, était assurément de celles qui ne pouvaient manquer de séduire et d'enthousiasmer ces « humanitaires ». Aussi vit-on se former en 1918 une « Union pour l'Affranchissement des Peuples », dont le « comité permanent » avait son siège dans les bureaux de l'Affranchi, et qui, dans son manifeste, « adressa l'hommage du monde reconnaissant au président Wilson, porte-parole de la conscience humaine », en ajoutant : « Une ère nouvelle commence pour l'humanité. La période atroce des guerres a pris fin. La Société des Nations s'opposera irrésistiblement aux menaces de la violence et au réveil de l'esprit conquérant. Le programme de paix formulé par le président Wilson sur la base du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes peut seul garantir au monde l'établissement définitif de la justice et de la concorde... Pendant la période libératrice qui commence, l'Union pour l'Affranchissement des Peuples sera, devant l'opinion universelle, l'interprète sincère et l'organe impartial des nationalités. Elle secondera les efforts de toutes les collectivités humaines dans leur évolution vers le bien. » En septembre de la même année, ce groupement théosophiste fit encore paraître une autre publication intitulée Le Drapeau Bleu, « journal du Monde Nouveau » et « organe de la Société des Nations et des Classes », avec cette devise : « Évoluer vers l'Unité, dans la Hiérarchie, par l'Amour » ; comme on le voit, l'idée d'évolution constitue pour les théosophistes une véritable obsession ³. Il paraît que le drapeau bleu est un « symbole de synergie, de sympathie, de synthèse dans l'ordre national et international » ⁴; on retrouve ici un exemple des formules pompeuses et vides qui ont

1. Parmi les principaux membres du groupe figurait d'ailleurs M. de Lubicz- Milosz, qui est aujourd'hui représentant officiel du gouvernement lithuanien à Paris.

2. L'association a été déclarée sous ce titre le 19 juillet 1920 ; à son siège social, 17, boulevard de Boulogne (Parc des Princes), fonctionne une œuvre d'éducation physique dite « Institut Eurythmothérapique », dirigée par M^{me} Madeleine Leprince et le Dr Thiers.

3. Deux théosophistes français, les Drs A. Auvar et M. Schultz, ont même inventé une doctrine spéciale à laquelle ils ont donné le nom plutôt barbare d'« évoluisme ».

4. Les espérantistes, de leur côté, ont pris comme emblème le drapeau vert, dont la couleur correspond au nom donné à la « langue auxiliaire internationale » qu'ils s'efforcent de propager ; ils ont aussi pour insigne une étoile à cinq branches, tout à fait analogue à l'« étoile flamboyante » de la Maçonnerie et à l'étoile d'argent que portent les membres de l'« Ordre de l'Étoile d'Orient » ; faut-il aussi faire un rapprochement du même genre pour l'étoile bleue qui sert de marque distinctive à certaines sociétés antialcooliques ?

cours dans tous les milieux de ce genre, et qui suffisent pour en imposer aux naïfs. Il fut également fondé, un peu plus tard, un groupe italien du « Drapeau Bleu », appelé « Società per l'Evolutione Nazionale », ayant pour organe la revue Vessillo, et pour devise : « Pour la Nation comme Individu, pour l'Humanité comme Nation ». Tout cela nous rappelle le fameux « Congrès de l'Humanité » dont nous avons parlé plus haut : l'inspiration est bien la même, et les résultats ne seront sans doute pas beaucoup plus brillants ; pourrait-il en être autrement, alors que même la « Société des Nations » officiellement constituée ne peut vivre et que nous assistons déjà à son effondrement ? En tout cas, il est un fait certain : c'est que les milieux dont nous nous occupons ici et ceux avec lesquels ils ont des affinités sont tous plus ou moins pacifistes et internationalistes ; mais, si l'internationalisme d'un grand nombre de théosophistes, de ceux qui forment la masse, est assurément réel et sincère, on peut se demander s'il en est bien de même de celui de leurs chefs, qui nous ont déjà donné tant de raisons de douter de leur sincérité en toutes choses ; nous essaierons plus loin de répondre à cette question.

Le moralisme théosophiste

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer que, depuis la mort de M^{me} Blavatsky, le côté doctrinal du théosophisme avait perdu de son importance au profit du côté moral et sentimental ; ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que ce dernier ait été absent à l'origine, puisque la « fraternité universelle » a toujours été le premier des trois buts proclamés par la Société Théosophique. Sous ce rapport, sinon en ce qui concerne la propagande théosophiste proprement dite, c'est M^{me} Blavatsky elle-même qui avait pris notamment l'initiative d'une action dans certains milieux ouvriers ; voici en effet ce qu'elle écrivait en 1890 : « À Londres, dans le vrai centre du matérialisme le plus luxueux, nous avons fondé, dans l'East-End, le premier club des Femmes-Ouvrières complètement libre de conditions et croyances théologiques. Jusqu'à ce jour, de pareils efforts ont été sectariens et ont imposé certaines croyances spéciales religieuses ; les nôtres sont basés sur la fraternité humaine seulement, et ne reconnaissent aucune différence de croyance comme barrière » ¹. Il s'agissait donc là, dans la pensée de la fondatrice, d'une concurrence directe aux institutions charitables à caractère confessionnel, et cette concurrence devait être également portée sur d'autres terrains, particulièrement sur celui de l'éducation ; c'est dans ce sens qu'il faut entendre des déclarations comme celle-ci : « Le devoir de tous les Théosophes, ayant cet objet (de la fraternité universelle) en vue, est de propager une éducation non-sectaire, dans tous les pays et par tous les moyens pratiques » ². Mais, de l'aveu même de nombreux théosophistes aujourd'hui dissidents, les œuvres d'éducation et autres de la Société Théosophique ont pris au contraire, avec M^{me} Besant, un caractère « sectaire » fort prononcé ; nous croyons d'ailleurs, pour notre part, que cette « évolution » fâcheuse était inévitable, car la Société Théosophique, qu'on le veuille ou non, est une secte comme une autre, et elle l'a toujours été, bien que son allure « pseudo-religieuse » soit certainement allée en s'accroissant. C'est précisément pour donner à leur mouvement le caractère d'une religion tout en assurant cependant que telle n'est point leur intention, que les chefs actuels du théosophisme insistent tant sur le « moralisme », car ils croient, conformément à la conception protestante, que c'est là l'essentiel en toute religion : « Toutes recommandent les mêmes vertus et condamnent les mêmes vices, dit M. Leadbeater,... et les membres de toutes les religions sont d'accord pour déclarer qu'un homme, pour mériter le nom d'homme de bien, doit être juste, bienveillant, généreux et véridique » ³. C'est avec la même intention que les théosophistes développent surtout aujourd'hui des théories comme celles du « karma » et de la réincarnation, et qu'ils s'étendent complaisamment sur ce qu'elles ont de « consolant » ⁴ ; du moins, ce sont eux qui les trouvent telles, tandis que d'autres peuvent les apprécier d'une façon tout opposée : simple différence, au fond, dans les dispositions sentimentales de chacun ; mais l'important quand on veut se rendre compte de la mentalité théosophiste, est de voir combien ce caractère « consolant » contribue à faire accepter des théories comme celles-là, indépendamment de toute justification logique qu'on ne saurait tenter sans quelque imprudence. Dans le fait d'avoir adopté une telle attitude, il y a le signe incontestable d'une faiblesse intellectuelle chez les dirigeants du théosophisme ; mais il y a encore autre chose : c'est la concurrence religieuse qui se poursuit, sous une forme différente de celle qu'elle revêtait au début ; pour rivaliser avec les religions, il fallait bien offrir des avantages comparables à ceux que trouve dans celles-ci le commun de leurs fidèles. Le théosophisme devait donc en arriver tôt ou tard, par la force des choses, à se présenter comme une secte religieuse ; qu'il l'avoue ou qu'il le nie, cela n'y change rien ; et cette secte, si l'on tient compte des origines de ses chefs, devait forcément avoir des tendances analogues à celles des sectes protestantes : c'est ce qui s'est produit effectivement, et ces tendances ont dans la prépondérance du « moralisme » une de leurs manifestations les plus significatives.

Si l'on se reporte à la liste des organisations auxiliaires de la Société Théosophique, que nous avons donnée dans le chapitre précédent, il est facile de se rendre compte que le but déclaré de presque toutes ces associations, en mettant à part celles qui ont un caractère très spécial et ouvertement théosophiste, se rattache à peu près exclusivement à un certain nombre d'idées directrices à base sentimentale : humanitarisme, pacifisme, antialcoolisme, végétarisme, qui sont particulièrement

1. Lotus Bleu, 7 octobre 1890, p. 237.

2. La Clef de la Théosophie, p.64.

3. L'Occultisme dans la Nature, p.379.

4. Voir par exemple une brochure intitulée À ceux qui souffrent, par M^{lle} Aimée Blech.

chères à la mentalité essentiellement « moraliste » du Protestantisme anglo-saxon. Certains mouvements actuels, certaines campagnes antialcooliques par exemple, ont des dessous fort curieux à étudier ; il serait très instructif d'y suivre, d'une part, l'influence du Protestantisme, et, d'autre part, celle de la Maçonnerie et des sociétés secrètes ; et nous ajouterons que l'étude du mouvement féministe, même en dehors de la « Co-Maçonnerie » dont nous avons parlé, ne serait pas moins intéressante au même point de vue. Nous nous bornerons ici à citer quelques exemples en ce qui concerne l'antialcoolisme et le végétarisme ; il est bien entendu que les organisations que nous allons mentionner n'ont aucun lien direct avec le théosophisme, mais il n'en est pas moins incontestable qu'elles procèdent du même esprit.

Il existe en Amérique deux sociétés secrètes, l'une masculine et l'autre féminine, appelées « Fils de Jonadab » et « Filles Unies de Réchab », qui basent leur organisation sur ce verset biblique : « Nous ne boirons pas de vin, car Jonadab, fils de Réchab, notre père, nous a fait ce commandement, disant : Vous ne boirez pas de vin, ni vous ni vos fils à tout jamais »¹ ; aucun membre qui a rompu son engagement ne peut être réintégré par la suite. Une autre association analogue est l'« Ordre des Fils de la Tempérance », qui est réservé aux hommes, mais auquel se joignent celui des « Filles de la Tempérance », pour les femmes, et celui des « Cadets de la Tempérance », pour les jeunes gens. A la question : « Pourquoi cet Ordre possède-t-il des secrets ? », voici la réponse qui est donnée : « Une ancienne allégorie enseignait que l'Envie et l'Oisiveté se marièrent un jour, et qu'elles eurent un enfant, dont le nom fut Curiosité. Cet enfant vit encore sur la terre, où il est comme une sorte d'être omniprésent qui assure sa subsistance en dérobant un peu à l'un, un peu à l'autre, et quelque chose à tous. C'est pour éviter les trop fréquentes incursions de cette créature indiscreète et importune que les secrets furent introduits dans notre Ordre. » Nous donnons cette citation parce qu'elle est assez caractéristique de la mentalité spéciale qui règne dans tous ces groupements ; nous ne croyons pas qu'on ait jamais songé, avant l'époque contemporaine, à former des sociétés secrètes pour des buts aussi puérils. D'autre part, il existe dans la Maçonnerie anglaise des Loges spéciales, dites « Loges de tempérance », dont les membres prennent l'engagement de s'abstenir rigoureusement de toute boisson alcoolique. Enfin, nous signalerons l'« Ordre indépendant des Bons Templiers », autre association d'origine américaine, qui exige aussi le serment formel du secret, sous prétexte d'habituer ses membres à être maîtres d'eux, et qui a de nombreuses attaches avec la Maçonnerie ; à côté des Loges d'adultes, où les membres des deux sexes sont admis à partir de seize ans, cet Ordre possède des Loges enfantines ou « Temples de la Jeunesse ». Il existe plusieurs branches de cette organisation dans divers pays d'Europe : Angleterre, pays scandinaves, Allemagne, Hongrie, Suisse, Belgique et France ; En 1906, le « Grand Chef Templier international » était M. Wawrinski, député au Parlement suédois ; le chef de la branche française est le Dr Legrain, médecin-chef de l'asile de Ville-Evrard².

L'antialcoolisme fait aussi partie des enseignements théosophistes : « L'alcool, a écrit M^{me} Blavatsky, est un pire ennemi que la viande pour l'avancement spirituel et moral, car, sous quelque forme que l'on s'en serve, la condition psychique de l'homme en éprouve une influence directe marquée et très nuisible »³. Quant au végétarisme, les raisons pour lesquelles les théosophistes le préconisent sont de différentes sortes ; tout d'abord, on met en avant, là aussi, la question de l'« évolution spirituelle » : « L'homme qui se nourrit de la chair des animaux absorbe aussi quelques-unes des propriétés de l'animal dont cette chair provient. La Science Occulte enseigne et prouve à ses disciples, par une démonstration oculaire (sic), que l'effet « abrutissant » et « animal » produit sur l'homme par cette nourriture a le plus de force lorsqu'il s'agit de la chair des grands animaux, moins par celle des oiseaux, moins encore par celle des poissons et des autres animaux à sang froid, mais que la nourriture qui a le moins d'influence de ce genre est celle qui provient des végétaux... Nous conseillons réellement, à ceux qui veulent se vouer à une étude sérieuse, de ne prendre que la nourriture qui sera la moins lourde pour leurs cerveaux et pour leur corps et qui contribuera le moins à retarder et à entraver le développement de leur intuition, ainsi que de leurs pouvoirs et de

1. Jérémie, XXV, 6.

2. Le Dr Legrain appartient en même temps à la Maçonnerie : il fut, en 1901, vénérable de la Loge La Jérusalem Écossaise.

3. La Clef de la Théosophie, p. 369.

leurs facultés intérieures »¹. Comme le montrent ces derniers mots, c'est surtout en vue de certains « entraînements psychiques » que le végétarisme est tout spécialement recommandé, sinon même imposé, aux membres de la « section ésotérique » ; mais, si M^{me} Blavatsky l'avait réellement cru aussi nécessaire à cet égard qu'elle le prétendait, il est probable qu'elle eût commencé par l'adopter pour son usage personnel, ce qu'elle ne fit jamais ; on ne peut, il est vrai, adresser le même reproche à M^{me} Besant. Les raisons précédentes sont assurément très discutables, mais, en tout cas, elles sont beaucoup moins ridicules que les considérations sentimentales qu'on y ajoute pour justifier le végétarisme d'une façon plus générale, et qui sont même celles sur lesquelles les théosophistes actuels paraissent insister le plus : nous sommes les frères des animaux, disent-ils, et on ne doit pas dévorer ses frères, même s'ils sont moins « évolués » que nous ; on pourrait leur répondre que, de la façon dont ils comprennent l'évolution, nous sommes aussi les frères des végétaux, voire même des minéraux, de sorte que leur raisonnement, rigoureusement poursuivi et appliqué, nous condamnerait à mourir de faim purement et simplement. Ce n'en est pas moins pour ce motif surtout que la plupart des théosophistes tiennent beaucoup au régime végétarien, auquel ils ajoutent toutefois d'ordinaire le lait et les œufs, qui sont pourtant bien des substances animales ; il est vrai qu'il y a dans le végétarisme plusieurs variétés et plusieurs degrés. Il ne s'agit pas, dans notre pensée, de condamner absolument le végétarisme en lui-même, mais ce qu'on peut dire raisonnablement, c'est que le régime alimentaire doit être uniquement affaire de climat, de race et de tempérament ; Papus a pu écrire très justement qu'« il faut être ignorant comme un théosophiste pour imposer à des Anglais le même régime alimentaire qu'à des Hindous »², et il raconte à ce propos le trait suivant : « À Londres, dans le quartier général d'une société mystique (la Société Théosophique), nous avons vu deux membres, la comtesse de W... et M^{me} M...³, mourant littéralement de faim pour éviter de manger des « êtres vivants », tandis que les fondateurs, sous prétexte de maladie, engouffraient à table de grandes tranches de poisson, suivies de monumentaux plats de riz et de légumes divers. Les dames désiraient avoir des « visions » ; en attendant, elles s'étaient procuré une jolie dose d'anémie cérébrale »⁴.

Nous avons mentionné, parmi les créations théosophistes, la « Société Végétarienne de France », qui a pour organe la revue *Hygie*, conjointement avec la « Société Belge pour l'étude de la Réforme Alimentaire » ; il a existé antérieurement une autre publication similaire, intitulée *La Réforme Alimentaire*, qui se proposait en outre de « combattre la vaccine et les méthodes pasteuriennes ». Sur ce dernier point, nous avons déjà noté l'animosité de la doctoresse Anna Kingsford contre Pasteur, et aussi l'existence, dans l'« Ordre de Service de la Société Théosophique », d'une association anglaise ayant pour but l'« abolition de la vivisection, de la vaccination et de l'inoculation ». Ce sont là des opinions qui peuvent être parfaitement soutenables en elles-mêmes, mais qu'on s'étonne de voir si étroitement mêlées à toutes sortes de niaiseries sentimentales et « humanitaires » (ou mieux humaine, comme disent les Anglais, d'un mot qui exprime une nuance à peu près intraduisible), ce qui ne peut que leur faire perdre tout caractère sérieux aux yeux de beaucoup de gens sensés.

Pour le végétarisme, nous pouvons trouver l'occasion de rapprochements tout à fait analogues à ceux que nous avons faits pour l'antialcoolisme ; et, pour commencer, nous dirons que la doctrine antoiniste, dont il a été question au chapitre précédent, recommande également le régime végétarien. D'un autre côté, nous connaissons une société secrète anglaise appelée « Ordre de la Réconciliation » (Order of the Atonement), dont le siège est à Brighton, et qui possède des « Grands Temples » à Paris, à Jérusalem et à Madras ; cette organisation se définit comme « un Ordre strictement templier et végétarien », deux choses entre lesquelles il est assurément difficile d'apercevoir la moindre relation logique ; du reste, on ne s'explique pas beaucoup mieux la dénomination de « Bons Templiers » appliquée à une association antialcoolique. Cet « Ordre de la Réconciliation » prétend tirer son origine « du Temple de Ioua (sic), dans la Cité Sainte », c'est-à-dire du Temple édifié par Salomon à Jérusalem, exactement comme la Maçonnerie ; ses membres prennent l'engagement de consacrer tous leurs efforts à hâter l'avènement de l'« Age d'Or ». Cette dernière expression, qui désigne évidemment ici l'époque où les hommes s'abstiendront de toute nourriture animale, fait penser à

1. La Clef de la Théosophie, pp. 367-368.

2. Traité élémentaire de Magie pratique, p. 128.

3. La première doit être la comtesse Wachtmeister ; nous ne savons qui est l'autre.

4. Ibid., pp. 130-131.

une autre association, fondée en Angleterre en 1895, et qui porte précisément le nom d'« Ordre de l'Age d'Or » ; les membres de cette organisation, qui se qualifient modestement de « Chevaliers de la Rédemption », vont beaucoup plus loin que les théosophistes dans le sens d'un strict végétarisme : non seulement ils prescrivent toute substance d'origine animale, mais encore ils sont « fruitariens » et s'abstiennent de tout aliment cuit ; il serait difficile de se montrer plus rigoureux. Cet Ordre, qui exprime son « idéal » en des formules particulièrement pompeuses et déclamatoires, a des adhérents dans l'Amérique du Nord, ce qui n'a rien d'étonnant, et même dans l'Inde ; dans cette dernière contrée, ils se recrutent à peu près exclusivement parmi les Jaïnistes. Le même Ordre compte parmi ses membres les plus éminents le Dr Wu-ting-fang, qui, en Chine, fut ministre dans le gouvernement provisoire révolutionnaire de Sun-yat-sen (qui, après s'être réfugié quelque temps au Japon, s'est fait récemment élire président d'une République chinoise du Sud, et qui, disons-le en passant, est protestant et appartient à la Maçonnerie américaine). Enfin, il revendiquait aussi comme « fruitarien » le président de la République mexicaine Francisco Madero (assassiné en 1913), qui était en même temps un occultiste et un Maçon de haut grade : il y a entre tout cela des relations bien inattendues. Mais en voilà assez sur ce sujet, que d'aucuns estimeront peut-être peu sérieux et peu digne de retenir l'attention ; Si pourtant nous nous y sommes arrêté, c'est que ces choses, si extravagantes qu'elles soient, sont loin d'être aussi inoffensives et aussi négligeables que pourrait le croire un observateur trop superficiel ; c'est aussi qu'elles montrent assez clairement quels sont les courants de la mentalité moderne auxquels s'apparente le théosophisme, et nous pensons qu'il ne sera pas inutile d'insister encore sur ce dernier point.

Théosophisme et protestantisme

Il nous paraît hors de doute que certaines des tendances qui s'affirment dans la propagande théosophiste, surtout celles que nous avons qualifiées de « moralistes », portent la marque de l'esprit protestant, et, plus spécialement, de l'esprit du Protestantisme anglo-saxon. Nous ne voulons pas dire, certes, que ces tendances soient le monopole exclusif du Protestantisme ; mais c'est là qu'elles sont prépondérantes, et c'est de là qu'elles se sont répandues plus ou moins largement dans le monde moderne. Du reste, nous trouvons encore une analogie entre le théosophisme et les courants actuels du Protestantisme (surtout le « Protestantisme libéral », qui en est la forme extrême, et d'ailleurs l'aboutissement logique) dans le fait de substituer une « religiosité » vague à la religion proprement dite, en faisant prédominer les éléments sentimentaux sur l'intellectualité, au point d'en arriver à éliminer celle-ci à peu près entièrement ; n'est-ce pas là aussi ce qu'ont voulu faire, au sein du Catholicisme même, les modernistes, dont la mentalité, nous l'avons déjà dit, est au fond toute protestante ? Toutes ces tendances se tiennent de fort près, et il n'y a pas lieu de s'étonner que les théosophistes qui se disent catholiques (car il y en a) proclament en toute occasion leurs sympathies modernistes ou « modernisantes »¹. Nous avons dit aussi que, d'une façon générale, le « néo-spiritualisme » s'apparente au Protestantisme ; c'est surtout dans les pays protestants que les sectes qui s'y rattachent prennent naissance, se développent et se multiplient d'une façon invraisemblable, ce qui est l'indice d'un grave déséquilibre de la mentalité religieuse ; mais, de toutes ces sectes, le théosophisme est peut-être, avec quelques groupements spirites que l'on pourrait qualifier de « piétistes », celle où l'influence de l'esprit protestant apparaît le plus manifestement.

Si l'on examine les méthodes que le théosophisme emploie à sa diffusion, il est facile de voir qu'elles sont identiques à celles dont usent les sectes protestantes : de part et d'autre, c'est le même acharnement à la propagande, et c'est aussi la même souplesse insinuante pour atteindre les divers milieux que vise cette propagande, en créant toutes sortes d'associations, plus ou moins indépendantes en apparence, mais toutes destinées à concourir à la même œuvre. Faut-il rappeler ici, par exemple, l'action protestante qui s'exerce en tous pays au moyen de ces « Unions Chrétiennes de Jeunes Gens » (Y. M. C. A.) et de leurs filiales², où tous sont admis sans distinction de confession religieuse, afin de faire aussi large que possible le champ d'un prosélytisme qui, pour être déguisé, n'en est pas moins ardent ? Et ce n'est pas tout : des associations comme celles-là, tout en se défendant d'être « confessionnelles », avouent cependant encore l'inspiration protestante qui les dirige ; mais, à côté d'elles, il en est d'autres qui affichent une neutralité absolue, et qui ne leur en sont pas moins étroitement rattachées, qui ont parfois à leur tête une partie du même personnel, ou qui, en tout cas, comptent une majorité protestante parmi leurs dirigeants. Telles sont les associations « neutres » de « boy-scouts », à côté des associations ouvertement protestantes³ ; la même chose a lieu pour les ligues antialcooliques ; et les diverses sociétés secrètes ou demi-secrètes dont nous avons parlé au chapitre précédent, tout en étant « neutres » pour la plupart, n'en ont pas moins une origine essentiellement protestante. Or ce sont bien les mêmes caractères que l'on retrouve dans les multiples organisations auxiliaires qu'ont instituées les théosophistes : que ces organisations aient un but de propagande théosophiste avouée, qu'elles se proclament indépendantes, et ouvertes à tous, tout en reconnaissant leur origine, ou même qu'elles dissimulent celle-ci plus ou moins soigneusement, toutes sont soumises, en fait, à une direction unique, toutes sont consacrées au « service » du théosophisme, directement ou indirectement, et parfois à l'insu d'une grande partie de leurs membres, parfaitement inconscients du rôle qu'on leur fait jouer.

Cette identité de tendances et de méthodes peut s'expliquer, d'une façon assez naturelle, par les origines protestantes des chefs du théosophisme et de la majorité de ses adhérents ; il y a même parmi eux bon nombre d'anciens « clergymen » qui, s'ils ont abandonné leur ministère, n'ont point pour cela changé leur mentalité, et qui la gardent intacte jusque sous le masque « vieux-catholique » qu'ils ont pris en dernier lieu. Mais faut-il s'en tenir là, et doit-on croire que l'esprit de concurrence religieuse oppose le théosophisme au Protestantisme proprement dit, comme il l'oppose, quoi qu'on

1. Voir par exemple une brochure anonyme intitulée *La Compagnie de Jésus et la Théosophie : Réponse d'une Catholique aux « Études »* (articles du R. P. de Grandmaison).

2. Parmi celles-ci, il faut citer, en France, l'œuvre des « Foyers du Soldat ».

3. Voir *La Question des Boy-Scouts ou Éclaireurs en France*, par Copin-Albancelli.

en dise, au Catholicisme ? Le cas n'est pas du tout le même, car il faut tenir compte de la multiplicité indéfinie des sectes, qui est essentiellement inhérente au Protestantisme, comme conséquence de son affirmation du « libre examen », c'est-à-dire, en somme, de son absence de principes et d'autorité traditionnelle ; or les sectes protestantes sont bien aussi en concurrence entre elles, ce qui ne les empêche pas d'être unies par des liens très réels, car elles ne sont que des expressions diverses d'une même mentalité générale ; et, ici, la rivalité n'implique pas nécessairement une hostilité foncière, parce qu'il n'y a rien qui soit comparable à l'unité catholique. C'est pour les mêmes raisons que les Églises schismatiques qui se disent catholiques (nous ne parlons pas, bien entendu, des Églises orthodoxes orientales) tendent invinciblement à se rapprocher du Protestantisme, et présentent d'ailleurs le même phénomène de dispersion ; il serait même difficile de tracer, entre ces schismes et les communions protestantes, une ligne de démarcation bien nette : les Anglicans, par exemple, n'aiment-ils pas à s'affirmer catholiques ? Au fond, l'attitude du théosophisme à l'égard des sectes protestantes ne diffère pas sensiblement de celle qu'ont ces différentes sectes dans leurs rapports entre elles ; et c'est pourquoi les Hindous peuvent le regarder, dans son orientation actuelle tout au moins, comme une secte protestante nouvelle, qui est venue s'ajouter à toutes celles qui existaient déjà : une de plus ou de moins, dans une telle multitude, cela ne peut avoir qu'une assez médiocre importance. Du reste, nous avons connu des gens qui étaient passés successivement par diverses sectes protestantes, et qui étaient venus de là au théosophisme ou inversement ; ces gens sont de ceux dont un théosophe belge démissionnaire a pu dire très justement qu'ils « donnent à certains groupes un air d'Armée du Salut »¹ ; et l'on a exactement la même impression en lisant certains passages des publications théosophistes, dont le ton est tout à fait semblable à celui des prêches protestants. De tels rapprochements ne sauraient être accidentels ; nous ne voulons pas dire, bien entendu, que le théosophisme procède de telle ou telle branche définie du Protestantisme ; mais, quand nous parlons du Protestantisme en général comme nous le faisons ici, il faut surtout entendre par là un certain état d'esprit, une certaine mentalité spéciale. C'est cet état d'esprit et cette mentalité que trahissent précisément toutes les analogies que nous avons relevées : ils sont bien ceux des théosophistes, comme ils sont, à des degrés divers, ceux de beaucoup d'autres « néo-spiritualistes », comme ils sont aussi, nous le répétons, ceux des modernistes et des immanentistes » soi-disant catholiques, et encore, dans le domaine philosophique, ceux des pragmatistes et des intuitionnistes contemporains. Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que, dans ces courants de pensée ou à leur point de départ, il peut y avoir des influences individuelles ou collectives s'exerçant d'une façon plus ou moins cachée, et favorisées dans leur action par l'enchevêtrement de tous ces groupements et de toutes ces écoles. Les divergences, si elles ne sont pas toutes superficielles, sont en tous cas beaucoup moins fondamentales que les tendances communes ; et l'on peut dire que tout se passe comme si l'on était en présence d'une multitude d'efforts tendant, chacun dans son domaine et selon ses moyens propres, à la réalisation d'un plan unique.

À propos des rapports du théosophisme avec le Protestantisme, une question se pose encore : si l'on estime que le théosophisme est antichrétien en principe et qu'il le demeure toujours malgré les actuelles apparences « néo-chrétiennes », faudra-t-il donc en conclure que le Protestantisme, lorsque ses tendances sont poussées à l'extrême, doit logiquement aboutir à l'antichristianisme ? Si paradoxale qu'une telle conclusion paraisse peut-être au premier abord (et surtout quand on se souvient que beaucoup de sectes protestantes aiment à se dire « chrétiennes » sans épithète, ou encore « évangéliques », il y a pourtant des faits qui sont tout au moins susceptibles de lui donner quelque vraisemblance² : tel est surtout le cas du « Protestantisme libéral », qui n'admet même plus la divinité du Christ, oui qui ne l'admet que comme une « façon de parler », et qui n'est plus, au fond, qu'un simple « moralisme » déguisé en pseudo-religion ; et cette dégénérescence est plus logique, à notre avis, que le moyen terme auquel s'arrête le Protestantisme qui se qualifie d'« orthodoxe », comme s'il pouvait y avoir une orthodoxie là où nulle règle ne peut intervenir efficacement pour

1. Lettre ouverte à M^{me} Besant, par M. Émile Sigogne : *Mysteria*, février 1914.

2. Cette conclusion est précisément celle d'un article consacré à M. Leadbeater et signé Thimothée (Charles Godard), publié dans l'Écho du merveilleux du 15 juillet 1912 ; cet article, qui ne concorde d'ailleurs pas entièrement avec notre propre manière de voir, se termine ainsi : « Après avoir rêvé sur les pages que M^{me} Annie Besant a écrites au sujet de la venue prochaine de l'Instructeur du Monde, du grand révélateur d'une religion mondiale, ils (les théosophistes) seront disposés à le reconnaître dans l'Antéchrist. Le protestantisme aura l'antichristianisme comme conséquence finale. »

limiter l'arbitraire des interprétations individuelles !

D'un autre côté, il faut encore noter que les idées messianiques et millénaristes prennent actuellement une singulière extension dans certaines sectes protestantes : telle est, par exemple, celle des « Adventistes », qui annoncent pour une date peu éloignée la fin du monde et le retour du Christ glorieux. En outre, aujourd'hui plus que jamais, les prophètes et les Messies prétendus pullulent étrangement dans tous les milieux où l'on s'occupe d'occultisme : nous en avons connu un certain nombre, en dehors d'Alcyone et du théosophisme, et on en annonce encore d'autres ; l'idée d'une prochaine « réincarnation du Christ » se répand maintenant dans les cercles spirites ; faut-il voir là un signe des temps ? Quoi qu'il en soit, et sans prétendre risquer la moindre prédiction, il est bien difficile, en présence de toutes ces choses, de s'empêcher de penser à ces paroles de l'Évangile : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes » ¹, Assurément, nous n'en sommes pas encore là ; les faux Messies que nous avons vus jusqu'ici n'ont fait que des prodiges d'une qualité fort inférieure, et ceux qui les ont suivis n'étaient probablement pas bien difficiles à séduire ; mais qui sait ce que nous réserve l'avenir ? Si l'on réfléchit que ces faux Messies n'ont jamais été que des instruments plus ou moins inconscients entre les mains de ceux qui les ont suscités, et si l'on se reporte en particulier à la série de tentatives faites successivement par les théosophistes, on est amené à penser que ce ne sont là que des essais, des expériences en quelque sorte, qui se renouvelleront sous des formes diverses jusqu'à ce que la réussite soit obtenue, et qui, en attendant, ont toujours pour résultat de jeter un certain trouble dans les esprits. Nous ne croyons pas, d'ailleurs, que les théosophistes, non plus que les occultistes et les spirites, soient de force à réussir pleinement par eux-mêmes une telle entreprise ; mais n'y aurait-il pas, derrière tous ces mouvements, quelque chose d'autrement redoutable, que leurs chefs mêmes ne connaissent peut-être pas, et dont ils ne sont pourtant à leur tour que de simples instruments ? Nous nous contenterons de poser cette dernière question sans chercher à la résoudre ici ; il faudrait, pour cela, faire intervenir des considérations extrêmement complexes, et qui nous entraîneraient bien au delà des limites que nous nous sommes fixées pour la présente étude.

1. St Matthieu, XXIX, 24.

Rôle politique de la société théosophique

Il nous reste maintenant à parler du rôle politique que joue la Société Théosophique, particulièrement dans l'Inde : ce rôle a été diversement apprécié ¹, et il est sans doute difficile de s'en faire une idée très nette, parce qu'il fait partie des choses que les théosophistes tiennent réellement secrètes, beaucoup plus secrètes que leur pseudo-ésotérisme ; Ils ont toujours affirmé que, en tant que théosophistes tout au moins, ils ne faisaient pas de politique, alléguant que « leur organisation est essentiellement internationale » ². Ce rôle existe pourtant, et, si la Société prise dans son ensemble est en effet internationale, sa direction n'en est pas moins devenue purement anglaise ; aussi, quelles qu'aient pu être parfois les apparences, nous avons la conviction, nous pourrions même dire la certitude, que le théosophisme, envisagé sous ce rapport, est surtout un instrument au service de l'impérialisme britannique. Il dut même en être ainsi dès le début, ou à peu près, car des témoins dignes de foi nous ont assuré que M^{me} Blavatsky, pendant son séjour dans l'Inde, recevait du gouvernement anglais une subvention annuelle assez importante (on nous a indiqué le chiffre de douze mille roupies) : c'était, paraît-il, le prix de certains services rendus contre son pays d'origine ; du reste, elle répudiait volontiers sa qualité de Russe et aimait à se dire Américaine (nous avons vu qu'elle s'était effectivement fait naturaliser en 1878). Hodgson, beaucoup moins compétent en ces matières qu'en ce qui concerne l'étude des phénomènes psychiques, eut donc le plus grand tort de la soupçonner d'être une espionne russe ; et si, comme il y a lieu de le croire, ce soupçon lui fut inspiré par certains fonctionnaires, c'est que ceux-ci n'en savaient pas plus long que lui : la police politique, dans l'Inde, est entièrement en dehors des services administratifs officiels, bien que certains de ses agents appartiennent en même temps à ces derniers ; toujours est-il que le gouvernement, qui devait savoir ce qu'il en était, ne tint aucun compte de l'accusation d'Hodgson. La Société Théosophique, à cette époque déjà, travaillait pour l'Angleterre ; et voici, à ce propos, une note bien significative que Sinnett (lui-même fonctionnaire du gouvernement) inséra dans son premier ouvrage: « Beaucoup de vieux Indiens et plusieurs livres sur la révolte de l'Inde parlent de la manière incompréhensible dont les nouvelles d'évènements ayant lieu à distance pénétraient quelquefois dans les bazars des natifs avant qu'elles arrivassent aux Européens, dans les mêmes endroits, malgré l'emploi des moyens de communications les plus rapides dont ils pouvaient disposer. L'explication qui m'a été donnée de ce fait est que les Frères (c'est-à-dire les « Mahâtâmâs »), qui à cette époque désiraient conserver le pouvoir britannique parce qu'ils le regardaient comme préférable pour l'Inde à tout autre système de gouvernement venant des natifs, distribuaient rapidement les nouvelles, suivant leurs méthodes particulières, lorsque ces nouvelles étaient de nature à calmer l'excitation populaire et à décourager les nouveaux soulèvements ³. Le sentiment qui les animait alors est le même que celui qui les anime encore aujourd'hui, et le gouvernement agirait sagement en favorisant le développement de l'influence de la Société Théosophique dans l'Inde. Les soupçons qui furent dirigés dans le principe contre ses fondateurs, quoique mal adressés, étaient cependant assez excusables, mais, aujourd'hui que l'on comprend mieux le caractère du mouvement, les fonctionnaires du gouvernement britannique dans l'Inde feraient bien, lorsque l'occasion s'en présente, de montrer de la sympathie pour les promoteurs de la Société, qui ont nécessairement une tâche ingrate à accomplir s'ils sont privés de toute marque de sympathie » ⁴.

En fait, l'appui moral et financier du gouvernement, sinon de tous ses fonctionnaires, ne fit jamais défaut à la Société Théosophique, non plus que celui de certains princes indigènes dont les sentiments anglophiles sont bien connus. Ainsi, le Mahârâja de Cooch-Behar, haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui mourut en Angleterre en 1911, était membre de la Société Théosophique ; il en organisa une branche dans la capitale de ses États en 1890, et fut élu en 1893 président de la branche

1. Ainsi, le Dr Ferrand croit que la Société Théosophique est réellement internationaliste, et il lui prête même des tendances hostiles à tout gouvernement établi ; le P. de Grandmaison, tout en reconnaissant qu'elle a fréquemment servi la puissance dans l'Inde, pense cependant qu'elle a pu varier parfois dans son attitude à cet égard.

2. La Clef de la Théosophie, p. 327.

3. Le fait dont il s'agit est très réel et a été souvent constaté, non seulement dans l'Inde, mais aussi dans les pays musulmans ; quant à l'explication donnée, elle est naturellement aussi fantaisiste que la personnalité même des « Mahâtâmâs ».

4. Le Monde Occulte, p. 157.

de Darjeeling ¹. Il était le gendre de Keshab Chander Sen, fondateur d'une des sectes du Brahma Samâj, appelée « Église de la Nouvelle Dispensation », et qui est peut-être celle dont les tendances vers le Christianisme protestant furent les plus prononcées. Son fils et successeur, le Mahârâja actuel, appartient également à la Maçonnerie anglaise, et il est un des dignitaires de l'Ordre du Secret Monitor, qui en est une dépendance. La Société Théosophique compte également, sinon parmi ses membres, du moins parmi ses protecteurs et bienfaiteurs, le Mahârâja de Kapurthala, autre haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui, en 1892, fit don d'une somme de deux mille roupies au « Budget commémoratoire de H. P. B. ², destiné à la publication de traductions orientales » ³. Et, puisque nous venons de faire allusion à la Maçonnerie dans l'Inde, voici un simple fait qui permettra de se rendre compte de ce que peut y être son rôle : le chef de la police secrète indigène était, en 1910, Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale, fonction qu'avait remplie précédemment le Mahârâja de Cooch-Behar.

Naturellement, l'appui gouvernemental prend pour prétexte les œuvres d'éducation qu'a fondées la Société Théosophique ; mais il se justifie surtout, en réalité, par la lutte qu'elle mène, précisément au moyen de ces œuvres, et aussi de diverses autres organisations, contre les institutions traditionnelles hindoues, en particulier contre l'institution des castes, à l'égard de laquelle les Européens ne montrent généralement tant d'hostilité que parce qu'ils sont incapables de comprendre les principes profonds sur lesquels elle repose ; du reste, la civilisation hindoue est tout entière basée sur une tradition qui se rattache à des principes d'ordre purement métaphysique. Bien entendu, les vrais Hindous, qui sont essentiellement traditionalistes, et qui, pour la raison que nous venons de dire, ne peuvent pas ne pas l'être, se gardent bien d'entrer en contact avec un tel milieu, d'autant plus qu'ils ne sauraient pardonner au théosophisme la dénaturation des doctrines orientales ; aussi témoignent-ils un profond mépris à ceux de leurs compatriotes, bien rares d'ailleurs, qui se sont affiliés à cette Société, et qui, par contre, comme ceux qui consentent à entrer dans la Maçonnerie, sont fort bien vus du gouvernement britannique, dont ils obtiennent parfois d'avantageuses situations. C'est ainsi, par exemple, qu'on plaça à la tête du service archéologique du Kashmir, il y a quelques années, le théosophiste J. C. Chatterji, auteur de plusieurs ouvrages ⁴ qui, malgré leurs titres et leurs prétentions, sont plus souvent inspirés de la philosophie évolutionniste (et très « exotérique ») d'Herbert Spencer que de l'antique doctrine orientale.

Quant à M^{me} Besant, ses protestations d'amitié à l'égard des Hindous n'ont jamais été prises au sérieux par ceux-ci : dès 1891, à l'époque où elle déclarait encore qu'« être converti au Christianisme est plus mauvais que d'être un sceptique ou un matérialiste », tout en se proclamant elle-même convertie à l'Hindouisme ⁵, M. S. C. Mukhopâdyâya écrivait, dans la revue *Light of the East*, que cet Hindouisme était du « pur battage », et qu'il n'y avait, autour de cette « Bouddhiste de fantaisie », que quelques centaines de théosophistes à peine sur deux cent cinquante millions d'Hindous ; et, considérant M^{me} Besant comme un simple agent politique anglais, il concluait en mettant ses compatriotes en garde contre elle, et en leur conseillant de résister plus que jamais à toute intrusion étrangère. Beaucoup plus tard, voici en quels termes, de la plus énergique sévérité, l'œuvre de M^{me} Besant était jugée par des patriotes hindous : « M^{me} Besant s'est fait remarquer par beaucoup de choses dans sa vie aventureuse, mais son dernier rôle est celui d'une ennemie subtile et dangereuse du peuple hindou, chez lequel elle voltige comme une chauve-souris dans les ténèbres de la nuit... De même que les sirènes entraînent par leurs chants les hommes à la ruine, cette femme éloquente et douée attire la jeunesse hindoue à sa destruction, par ses paroles mielleuses et mensongères. Le poison de sa parole argentée, bu par ses auditeurs charmés, est plus mortel que le venin du serpent... Depuis l'établissement du « Central Hindu College » à Bénarès, M^{me} Besant s'est enfoncée de plus en plus dans la fange de l'hypocrisie et du mensonge. Peut-être la passion orgueilleuse de la supériorité imaginaire de sa race a-t-elle vaincu sa ferveur religieuse. Elle a toujours été instable et inconstante dans son attachement aux idées et aux causes. Cette qualité de sa mentalité a amené

1. Lotus Bleu, 7 décembre 1890 et 27 mars 1893.

2. Les théosophistes désignent très fréquemment M^{me} Blavatsky par ces seules initiales.

3. Lotus Bleu, 27 septembre 1892. – Nous mentionnerons encore le Mahârâja de Durbungha, membre de la Société Théosophique, qu'il dota d'une somme de vingt-cinq mille roupies (Le Lotus, mars et juillet 1888).

4. Philosophie Ésotérique de l'Inde ; Vision des Sages de l'Inde ; Le Réalisme Hindou.

5. The Two Worlds, 20 avril 1894.

M. W. T. Stead à la nommer « la femme sans conviction stable ». Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à présent elle est complètement d'accord avec les plans de la caste étrangère qui gouverne les Indes et doit être comptée parmi les ennemis de l'Inde... Quelle est donc la fonction de M^{me} Besant dans les rangs des agents officiels ? Quelle méthode suit-elle ? On lui a confié la délicate mission de contrôler le système religieux hindou de l'intérieur. Le gouvernement ne peut toucher à notre religion directement et ouvertement. Mais la bureaucratie étrangère ne peut laisser tranquille une organisation aussi vaste et aussi influente, parce qu'elle craint toute institution qui peut unifier la race conquise. Par conséquent, les espions et les imposteurs sont envoyés déguisés pour entrer dans cette citadelle et tromper les gardiens. M^{me} Annie Besant et ses collègues de Bénarès, comme le Dr Richardson et M. Arundale, sont des impérialistes anglais, qui travaillent avec l'idée de contrôler la vie religieuse hindoue. Ils sont comme des loups dans des peaux de moutons et sont plus à redouter et à condamner que les ennemis brutaux et grossiers de l'Inde... C'est pourquoi elle a traduit la Bhagavad Gîtâ et fondé le « Central Hindu College »¹. Maintenant, elle a consacré toute son énergie à la propagande impérialiste de la Grande-Bretagne »². Et, par contre, ceux que ces mêmes patriotes hindous regardent comme des traîtres à leur cause n'ont que des éloges pour M^{me} Besant et son œuvre : nous n'en voulons pour preuve que le chaleureux plaidoyer publié en leur faveur, en juin 1913, et à l'occasion des procès de Madras, par le Rajput Herald, revue paraissant à Londres, qui se proclame « dévouée à l'Impérialisme » et sur la couverture de laquelle s'étale une carte de « l'Empire sur lequel le soleil luit toujours » (the Empire on which the sun ever shines) ; voilà, certes, une amitié bien compromettante. Du reste, M^{me} Besant elle-même ne devait-elle pas, en janvier 1914, créer à Adyar un nouveau périodique intitulé The Commonwealth, destiné plus particulièrement à l'Inde, et portant cette devise : « Pour Dieu, la Couronne et le Pays » (For God, Crown and Country) ? Longtemps auparavant, elle se faisait déjà gloire d'avoir obtenu, pour son « Central Hindu College », un portrait signé du roi Edouard VII, moyennant la gracieuse intervention de la princesse de Galles³ ; et n'est-ce pas elle aussi qui a fait inscrire, dans les statuts de la Co-Maçonnerie britannique, que celle-ci (y compris les Loges de l'Inde) « exige de ses membres la loyauté envers le Souverain »⁴ ? On sait en quel sens les Anglais entendent, en matière politique, les termes de « loyauté » et de « loyalisme » ; tout cela est donc parfaitement concluant et ne nous laisserait aucun doute, même si nous n'avions pas eu d'autres informations directes, et toutes concordantes, qui sont encore venues renforcer notre conviction.

D'ailleurs, nous pouvons citer quelques textes qui, dans le même ordre d'idées, sont assez édifiants aussi : il y a une dizaine d'années, M^{me} Besant déclarait, dans une conférence faite à Lahore, « que l'invasion étrangère a souvent servi au développement, et que les Hindous doivent cesser de haïr les Anglais ». Cette déclaration est à rapprocher d'un document un peu plus récent, le serment que doivent prêter les « Frères du Service », c'est-à-dire les adhérents d'une branche de l'« Ordre de Service de la Société Théosophique » qui fut organisée dans l'Inde, vers 1913, « parmi les membres les plus dévoués de la Société », soi-disant « pour faire entrer la Théosophie dans la pratique de la vie, et pour associer la Théosophie à la solution des réformes sociales ». Voici le texte de ce serment, dont le début ne laisse place à aucune équivoque : « Estimant que l'intérêt primordial de l'Inde est de se développer librement sous le pavillon britannique, de s'affranchir de toute coutume qui puisse nuire à l'union de tous les habitants, et de rendre à l'Hindouisme un peu de flexibilité sociale et de fraternisme vécu, je promets : 1° de ne tenir aucun compte des différences de caste ; 2° de ne pas marier mes fils tant qu'ils sont mineurs, ni mes filles avant qu'elles aient atteint leur dix-septième année ; 3° de donner l'instruction à ma femme et à mes filles, ainsi qu'aux autres femmes de ma famille, autant qu'elles s'y prêteront ; d'encourager l'instruction des filles et de m'opposer à la réclusion de la femme ; 4° d'encourager l'instruction du peuple autant que cela me sera possible ; 5° de ne tenir aucun compte, dans la vie sociale et politique, des différences de couleur et de race ; de faire ce que je pourrai pour favoriser l'entrée libre des races de couleur dans tous les pays, sur le

1. Ajoutons que cet établissement se trouve en concurrence avec le « Dayânananda Anglo-Vedic College » de Lahore, fondation de l'Arya Samâj : c'est ainsi que M^{me} Besant, tout en accomplissant son propre travail, venge à l'occasion les injures faites jadis à M^{me} Blavatsky.

2. La Sirène indienne, extrait du journal hindou Bandé Mâtaram, mars 1911.

3. Lettre à Leadbeater, 14 juillet 1906.

4. Article 7 des statuts de la Co-Maçonnerie.

même pied que les émigrants blancs ; 6° de combattre activement tout ostracisme social en ce qui concerne les veuves qui se remarient ; 7° d'encourager l'union des travailleurs dans tous les domaines de progrès spirituel, éducatif, social et politique, sous la direction du Congrès National Hindou » ¹. Ce prétendu « Congrès National Hindou », il est bon de le dire, fut créé par l'administration anglaise avec la coopération des théosophistes, si ce n'est même sous leur inspiration, et cela du vivant de M^{me} Blavatsky : celle-ci a écrit que ce Congrès était « un corps politique avec lequel notre Société n'a rien à faire, quoiqu'il fût organisé par nos membres, indiens et anglo-indiens » ; mais, dans le même article, elle ajoutait un peu plus loin : « Lorsque l'agitation politique commença, le Congrès National convoqué fut modelé d'après notre plan, et conduit principalement par nos membres qui avaient servi comme délégués à notre Convention » ². Jusqu'à ces derniers temps, ce Congrès est demeuré presque entièrement soumis à l'influence de M^{me} Besant ; son but véritable était d'endiguer les aspirations à l'autonomie, en leur donnant un semblant de satisfaction, d'ailleurs à peu près complètement illusoire ; le projet de « Home Rule » irlandais (et l'on sait comment il est accueilli) procède exactement de la même politique, qu'on essaie aussi d'appliquer à l'Égypte. Pour en revenir aux « Frères du Service », ce n'est pas une institution comme celle-là qui serait susceptible de donner au théosophisme, même si la chose était possible, un peu de prestige aux yeux des vrais Hindous ; ceux-ci ne sont guère portés à croire à toutes ces billevesées de « progrès » et de « fraternisme », non plus qu'aux bienfaits de l'« instruction obligatoire », ils se soucient fort peu de faire de leurs femmes et de leurs filles des « suffragettes » (c'est le but avoué des Loges « co-maçonniques » dans l'Inde aussi bien qu'en Europe et en Amérique), et ils ne consentiront jamais à se laisser persuader, sous prétexte d'« assimilation » à leurs dominateurs étrangers, de fouler aux pieds leurs coutumes les plus sacrées : l'engagement « de ne tenir aucun compte des différences de caste » équivaut, pour un Hindou, à une véritable abjuration.

Mais il y a mieux encore, et, au procès de Madras, M^{me} Besant, pour impressionner favorablement les juges, ne craignit pas de faire étalage de quelques-uns au moins des services qu'elle avait rendus au gouvernement, en prétendant qu'il fallait y voir le véritable motif de la campagne dirigée contre elle. Dans le mémoire qu'elle déposa pour sa défense, nous lisons ce qui suit : « La défenderesse expose que cette instance a été entreprise pour des motifs politiques et une malveillance personnelle à l'effet de porter atteinte à la défenderesse, en vertu d'un complot élaboré pour détruire sa vie ou sa réputation, parce qu'elle avait retenu la population studieuse de l'Inde de participer aux complots des « Extrémistes » et s'est efforcée de leur inspirer le loyalisme à l'Empire. Depuis qu'elle est intervenue pour mettre fin aux exercices de garçons faits en secret et au rassemblement d'armes dans le Mahârâshtra, pendant la vice-royauté de Lord Curzon, elle a été considérée comme un obstacle à toute propagande de violence parmi les étudiants et sa vie même a été menacée à la fois aux Indes et en Europe... La défenderesse demande que ces jeunes gens (ses deux pupilles) soient protégés par la Cour contre ce renouvellement d'influences qui les feraient haïr les Anglais, au lieu de les aimer et de leur être dévoués comme ils le sont aujourd'hui, et qui en feraient de mauvais citoyens » ³. D'autre part, voici le début d'un exposé des causes du procès, rédigé par M. Arundale : « On ne saurait comprendre le procès intenté contre M^{me} Besant si on le considère comme étant un fait isolé, au lieu de le considérer comme faisant partie d'un mouvement commencé depuis longtemps et ayant pour but de détruire l'influence qu'elle exerce sur la jeunesse dans l'Inde, car cette influence, elle l'a toujours exercée pour empêcher la jeunesse de prendre part à toute violence politique et pour empêcher les jeunes gens de s'affilier aux nombreuses sociétés secrètes qui actuellement constituent le véritable danger dans l'Inde. La campagne contre M^{me} Besant avait été commencée par le fameux Krishnavarma, qui dans son journal conseillait de l'assassiner, car il la considérait comme le plus grand obstacle pour le parti extrémiste ⁴. Les attaques de M. Tilak dans l'Inde, sans aller jusqu'à conseiller d'assassiner M^{me} Besant, avaient pour but de détruire son influence sur les jeunes Hindous. Le mouvement extrémiste avait à sa tête des hommes d'une orthodoxie stricte, tels que les deux

1. Nous empruntons ce texte au Bulletin Théosophique de décembre 1913.

2. Lotus Bleu, 7 octobre 1890, pp.235 et 236.

3. Le procès de Madras, pp. 46-47.

4. Dans une lettre datée du 15 septembre 1913, M^{me} Besant dut reconnaître que le parti « extrémiste » n'avait jamais encouragé aucun assassinat, et aussi que M^{me} Tingley (la continuatrice de Judge), qu'elle avait accusée de fournir de l'argent à ses adversaires, « ne s'était jamais mêlée de la politique de l'Inde ».

leaders principaux, Arabindo Ghosh et Tilak. M. Ghosh se trouve actuellement dans l'Inde française et M. Tilak est en prison. Les journaux de M. Tilak ont néanmoins continué leurs attaques contre M^{me} Besant, et dans Madras même le Hindu y a collaboré tant qu'il a pu »¹. Et voici encore la conclusion du même exposé : « Quelle que soit l'issue de ce procès, il n'y a aucun doute que si le complot contre M^{me} Besant réussit à détruire son influence dans l'Inde, l'un des principaux facteurs de rapprochement entre l'Angleterre et l'Inde aura disparu »².

Au fond, ce n'est pas précisément le gouvernement britannique qui est à blâmer de se servir de pareils auxiliaires, qu'il est toujours possible, d'ailleurs, de désavouer s'ils deviennent gênants ou commettent quelque maladresse : lors du procès de Madras, le 7 mai 1913, le Times émettait le vœu « que le gouvernement se garde de donner son approbation, ou même aucun semblant d'approbation, au mouvement théosophiste », ce qui sous-entendait, pour quiconque est au courant, qu'il l'avait effectivement approuvé et favorisé jusque-là. Du reste, dans une lettre écrite en réponse à cet article, et qui fut insérée dès le 9 mai, M. Wedgwood eut soin de rappeler qu'« il a été reconnu par de hauts fonctionnaires de l'Inde que l'influence de la Société Théosophique et le travail personnel de M^{me} Besant dans l'Inde ont été des plus efficaces pour inspirer à la jeunesse hindoue des sentiments de fidélité envers le gouvernement anglais ». Ce sont là des moyens politiques qui, si répugnants qu'ils puissent paraître à certains, sont en tous pays d'un usage plus ou moins courant : c'est ainsi que, il y a quelques années, on introduisit en Bohême diverses organisations occultes, dans lesquelles on s'efforçait de faire entrer les patriotes tchèques qui étaient particulièrement suspects au gouvernement de Vienne ; or l'un des chefs de ces organisations était tout simplement le directeur de la police secrète autrichienne ; l'histoire contemporaine de l'occultisme en Russie fournirait aussi de bien curieux exemples de faits plus ou moins similaires. Ceux qui sont blâmables en pareil cas, ce sont les gens qui consentent à se charger de ce rôle peu honorable, et qui n'est pas toujours exempt de tout danger : nous venons de voir M^{me} Besant se plaindre que sa vie ait été menacée, et si, en fait, il n'y a jamais eu contre elle aucun attentat véritable, il n'en est pas moins vrai que, malgré toutes les précautions dont elle s'entoure, il lui est arrivé de recevoir des pierres au cours de ses tournées dans l'Inde. On a bien essayé, en 1916, pour la réhabiliter aux yeux des Hindous et donner à ceux-ci quelque confiance en elle, d'un simulacre d'internement dans sa propre villa de Gulistan, ce qui ne l'empêcha d'ailleurs nullement d'y tenir des réunions ; mais cette ruse assez grossière ne put tromper personne, et il n'y a qu'en Europe que quelques-uns ont cru que cette mesure avait été motivée par un changement réel dans l'attitude politique de M^{me} Besant. On peut comprendre maintenant pourquoi certains Hindous associent volontiers son nom à celui de Rudyard Kipling, qui est assurément un grand écrivain (et M^{me} Besant n'est pas non plus dépourvue de tout talent), mais que diverses aventures qui font peu d'honneur à son caractère empêchent de retourner dans son pays natal ; et il y a cette circonstance aggravante, que tous deux sont d'origine irlandaise. Puisque nous parlons de Rudyard Kipling, nous signalerons qu'il a écrit un roman intitulé Kim, qui, à quelques détails près, peut être regardé comme une véritable autobiographie ; en particulier, ce qui y est rapporté sur la rivalité des Russes et des Anglais dans les régions septentrionales de l'Inde est rigoureusement historique. On y trouve aussi, entre autres choses, de curieux détails sur l'organisation de l'espionnage politique, et sur l'utilisation par les Anglais, à cet effet, d'une société secrète appelée Sat Bhai (Les Sept Frères) ; cette société existe bien réellement, et elle fut introduite en Angleterre par des officiers de l'armée des Indes en 1875, l'année même où fut fondée la Société Théosophique.

Il va sans dire que, si la duplicité des chefs du mouvement théosophiste ne fait pour nous aucun doute, la bonne foi de la plupart de ceux qui les suivent, surtout de ceux qui n'appartiennent pas à la nationalité anglaise, est tout à fait hors de question ; dans tous les milieux de ce genre, il faut toujours savoir distinguer entre les charlatans et leurs dupes, et, si l'on ne peut avoir que du mépris pour les uns, on doit plaindre les autres, qui forment la grande masse, et s'efforcer de les éclairer s'il en est temps encore, et si leur aveuglement n'est pas irrémédiable. Pendant que nous sommes sur ce chapitre, nous citerons encore un passage tout à fait remarquable, extrait d'un ouvrage relatif aux fameuses « vies d'Alcyone » : « Lorsque la famille ne suit pas la loi naturelle (en se groupant autour du père et de la mère), c'est le désordre. Il en est de même pour les nations du monde ; il doit y avoir la nation-père et la nation-mère, vivant dans une parfaite harmonie, ou c'est la guerre. La nation

1. Ibid., pp. 7-8.

2. Ibid., p. 13.

qui demain dirigera, celle qui remplira dans le monde un rôle semblable à celui de Manou, du père, sera probablement l'Angleterre ; du côté mère, ou Bodhisattwa, nous aurons les Indes. C'est de cette façon que le Manou et le Bodhisattwa s'appliqueront bientôt à remettre de l'ordre dans le monde en ce qui concerne les nations » ¹. Traduit en langage clair, ce passage signifie ceci : tandis que l'Inde, sous la domination anglaise, devra se contenter d'un rôle « spirituel » consistant à fournir, en la personne de Krishnamurti, un « support » à la manifestation du « Grand Instructeur » attendu, l'Angleterre est appelée à dicter ses lois au monde entier (le rôle essentiel du Manou est, en effet, le rôle de législateur). Ce sera bien la réalisation des « États-Unis du Monde », mais sous l'égide de la « nation dirigeante » et à son profit exclusif ; ainsi, l'internationalisme des chefs du théosophisme, c'est bien, tout simplement, l'impérialisme britannique porté à son degré le plus extrême, et, après tout, cela se comprend jusqu'à un certain point ; mais que penser de l'inconcevable naïveté des théosophistes français, qui acceptent avec docilité et répètent avec un servile empressement de semblables « enseignements » ?

La conception des rapports de l'Angleterre et de l'Inde, telle que nous venons de la voir formulée, n'est pas toute nouvelle, et M^{me} Besant n'a même pas le mérite de l'avoir inventée. En effet, dans la Voie Parfaite d'Anna Kingsford et Edward Maitland, nous lisons ce qui suit : « Puisque de l'union spirituelle dans la foi unique de Bouddha et du Christ naîtra la future rédemption du monde, les relations entre les deux peuples par lesquels, sur le plan physique, cette union doit être effectuée, deviennent un sujet d'une importance et d'un intérêt spéciaux. Envisagée sous cet aspect, la connexion qui existe entre l'Angleterre et l'Inde s'élève de la sphère politique à la sphère spirituelle » ². Les auteurs, chez qui nous avons déjà noté l'idée que le Bouddhisme et le Christianisme sont comme les deux éléments complémentaires d'une même religion, ont seulement oublié que le Bouddhisme a, depuis bien longtemps, cessé d'exister dans l'Inde ; mais voyons un peu plus loin : « Dans cette prévision de l'avenir imminent ³ doit se trouver le fil conducteur de la politique spirituelle du monde. Transporté du plan mystique au plan terrestre, les « rois de l'Orient » (allusion aux Rois-Mages de l'Évangile) sont ceux qui possèdent la souveraineté politique sur les provinces de l'Hindoustan. Sur le plan personnel, ce titre implique ceux qui possèdent la connaissance « magique », ou les clefs du royaume de l'Esprit ; avoir celui-ci, c'est être Mage. Dans l'un et l'autre de ces deux sens, le titre nous appartient désormais. De l'un des principaux dépôts de cette connaissance magique, la Bible, notre pays a été longtemps le gardien et le champion principal ⁴. Pendant trois siècles et demi, une période qui rappelle le mystique « un temps, des temps et la moitié d'un temps » ⁵, et aussi l'« année d'années » ⁶ du héros solaire d'Énoch, la Grande-Bretagne a amoureusement et fidèlement, quoiqu'inintelligemment, chéri la Lettre qui maintenant, par la découverte de l'interprétation ⁷, est, comme son prototype (allusion à l'Ascension du Christ), « transportée » sur le plan de l'Esprit. Possédant ainsi la Gnose, dans sa substance aussi bien que dans sa forme, notre pays sera prêt pour la souveraineté plus élevée, parce que spirituelle, à laquelle il est destiné, et qui survivra à son empire matériel... Donc, tout ce qui tend à unir l'Angleterre à l'Orient est du Christ, et tout ce qui tend à les séparer est de l'Antéchrist. » ⁸.

1. De l'an 25000 avant Jésus-Christ à nos jours, par G. Revel, p. 60 – Voir L'Ère d'un nouveau Cycle et L'Avenir Imminent, par M^{me} Besant.

2. The Perfect Way, p. 250.

3. On voit que M^{me} Besant a pris ici jusqu'au titre d'un de ses ouvrages.

4. Il y a ici une allusion au titre de Defensor Fidei que prennent les rois d'Angleterre depuis Henri VIII ; et cette allusion est d'autant plus nette que les trois siècles et demi dont il est question aussitôt après sont justement le temps écoulé depuis le schisme anglican.

5. Daniel, VII, 25.

6. C'est-à-dire trois cent soixante-cinq ans, ou plutôt, suivant la chronologie hébraïque, trois cent cinquante-cinq années lunaire (de trois cent cinquante-cinq jours), qui font seulement trois cent quarante-cinq années solaires environ. Or, de 1534, date du schisme d'Henri VIII, à 1879, date indiquée dans la prédiction d'Eliphaz Lévi dont allons parler, il y a exactement, en effet, trois cent quarante-cinq ans ; la concordance est trop remarquable pour ne pas donner à penser que la date de 1879 a dû être calculée sur la base que nous venons d'indiquer.

7. Grâce aux révélations « intuitives » d'Anna Kingsford.

8. The Perfect Way, p. 253.

Toute cette histoire, et plus spécialement cette dernière citation, nous rappelle une étrange coïncidence : Eliphas Lévi, qui mourut en 1875, avait annoncé qu'en 1879, c'est-à-dire au moment même où M^{me} Blavatsky devait fixer dans l'Inde le siège de sa Société, un nouveau « Royaume Universel » politique et religieux serait établi, que ce Royaume appartiendrait « à celui qui aurait les clefs de l'Orient », et que ces clefs seraient possédées « par la nation qui a la vie et l'activité la plus intelligente ». Cette prédiction était contenue dans un manuscrit qui était en la possession d'un occultiste de Marseille, élève d'Eliphas Lévi, le baron Spedalieri ; celui-ci le donna précisément à Edward Maitland, de sorte qu'il n'est pas douteux que c'est là qu'il faut chercher l'inspiration des lignes que nous venons de reproduire. Ajoutons qu'une lettre fort élogieuse de Spedalieri, ne parlant de rien moins que de « miracles d'interprétation », fut insérée dans la préface de la seconde édition de la Voie Parfaite ; sans en nommer l'auteur, on le désignait comme « l'ami, disciple et héritier littéraire du célèbre mage, feu l'abbé Constant (Eliphas Lévi), ce qui sera pour tous les initiés une suffisante indication de sa personnalité ». Plus tard, Maitland remit le manuscrit d'Eliphas Lévi au Dr Wynn Westcott, Supreme Magus de la Societas Rosicruciana in Anglia, et ce dernier le publia enfin en 1896 sous ce titre : *The Magical Ritual of the Sanctum Regnum*. Naturellement, les Anglais, qui ont volontiers, comme les Allemands, la prétention de constituer la « race supérieure », devaient être tentés d'appliquer la prédiction à leur nation, dominatrice de l'Inde (si Eliphas Lévi lui-même, bien que Français, ne l'avait déjà fait dans sa pensée), et nous venons de voir qu'ils n'y ont pas manqué ; mais les clefs matérielles de l'Orient ne suffisaient pas, il fallait aussi les clefs intellectuelles et spirituelles, et, s'ils ont compté sur la Société Théosophique pour en obtenir la possession, on doit reconnaître qu'ils se sont singulièrement trompés, tout autant que si, pour parvenir à la connaissance du véritable esprit de la Bible et de l'Évangile, ils ont compté sur le nouveau « Christianisme ésotérique », que ce soit d'ailleurs celui d'Anna Kingsford ou celui de M^{me} Besant.

Bien entendu, en mentionnant ici la prédiction d'Eliphas Lévi, nous ne voulons pas dire qu'il faille lui attribuer une importance extraordinaire, mais seulement que certains Anglais qui la connaissaient ont pu effectivement la prendre au sérieux et même tenter d'en aider la réalisation ; du reste, pour juger cette prédiction à sa juste valeur, il faudrait en connaître l'inspiration réelle, et ce qu'il y a de certain, c'est que son auteur avait des relations dans des milieux britanniques où l'on alliait l'occultisme à la diplomatie ¹. D'un autre côté, les théosophistes, comme on l'a vu plus haut, prétendent que le dernier quart de chaque siècle est tout particulièrement favorable à certaines manifestations occultes, qu'ils attribuent naturellement à l'action de leur « Grande Loge Blanche » ; quoi qu'il en soit de cette assertion, inacceptable pour nous sous la forme qu'ils lui donnent, il n'en est pas moins vrai que 1875 et les années qui suivirent marquent effectivement le point de départ de beaucoup d'activités assez énigmatiques : outre celles que nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à commencer par la Société Théosophique elle-même ², nous indiquerons encore un Ordre dit des « Frères de Lumière » (*Fratres Lucis*) ³, institué par un Israélite anglais nommé Maurice Vidal Portman, orientaliste et homme politique, qui, en 1876, faisait partie de l'entourage de Lord Lytton, alors vice-roi des Indes. On déclara d'ailleurs, comme il est presque toujours d'usage en pareil cas, qu'il ne s'agissait là que de la reconstitution d'un ancien Ordre du même nom, qui aurait été fondé à Florence en 1498 ; et, dans certains milieux théosophistes (ce qui prouve encore que tout cela se

1. Ce qui nous fait aussi penser qu'Eliphas Lévi avait bien en vue l'Angleterre, c'est le calcul que nous avons indiqué dans une note précédente.

2. Rappelons également à ce propos que l'année 1882, celle même où parut la Voie Parfaite, devait, d'après la duchesse de Pomar, être le commencement d'une ère nouvelle ; et, coïncidence singulière, on trouve une affirmation identique dans les enseignements de la H. B. of L.

3. Cet Ordre, dont le centre actuel est à Bradford, dans le Yorkshire, ne doit pas être confondu, malgré la similitude des noms, avec la F. T. L. (*Fraternitas Thesauri Lucis*) ou « Fraternité du Trésor de Lumière », organisation rosicrucienne, ou soi-disant telle, d'origine vraisemblablement américaine. – Il y a encore deux autres « Fraternités de Lumière », toutes deux américaines : l'une, *Brotherhood of Light* sans épithète, a son centre à Los Angeles (Californie) ; l'autre, *Hermetic Brotherhood of Light*, a déjà été mentionnée à propos de la *Hermetic Brotherhood of Luxor*, avec laquelle sa dénomination semble destinée à provoquer une confusion. Il faut y ajouter aussi l'« Ordre de Lumière » (*Order of Light*), également américain, dont nous avons eu à signaler l'existence dans le chapitre au « parlement des Religions ».

tient et s'enchaîne), on affirma même que « Swedenborg, Pasqualis ¹, Saint-Martin, Cazotte et plus tard Eliphas Lévi avaient été affiliés à l'Ordre des Fratres Lucis, tandis que Saint-Germain, Mesmer, Cagliostro et peut-être Ragon ² appartinrent à une branche égyptienne de la même Fraternité », en ajoutant avec quelque acrimonie que cette dernière branche « n'a rien de commun, bien entendu, avec certaine F. H. de Luxor (la H. B. of L.) d'invention anglo-américaine et toute récente » ³. Comme on assure d'autre part que le comte de Saint-Germain et M^{me} Blavatsky furent des envoyés d'un même centre ⁴, et comme cette dernière avait précisément séjourné en Égypte, on a sans doute voulu donner à entendre qu'elle aussi était rattachée aux Fratres Lucis, et que ceux-ci (qui doivent naturellement avoir pour antithèse ceux qu'elle appelle les « Frères de l'Ombre ») auraient été une émanation directe de la « Grande Loge Blanche ». C'est là une façon bien fantaisiste d'écrire l'histoire ; pour revenir à des choses plus sérieuses, nous dirons que Lord Lytton, dont nous venons de rencontrer le nom à propos des Fratres Lucis, est le célèbre auteur de *Zanoni*, de *l'Étrange Histoire et de la Race Future* (où les théosophistes ont puisé quelques inspirations, et notamment l'idée de la force mystérieuse appelée *vril*) ; il fut « Grand Patron » (c'est-à-dire président d'honneur) de la *Societas Rosicruciana*, et son fils fut ambassadeur d'Angleterre à Paris. Ce n'est sans doute pas par un simple hasard que ce nom de Lytton se retrouve à chaque instant mêlé à l'histoire de l'Occultisme ; c'est justement chez une personne appartenant à la même famille qu'Eliphas Lévi fit, à Londres, certaine évocation d'Apollonius de Tyane qu'il a décrite dans son *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, et dont le but était, paraît-il, la connaissance d'un secret social important. Tous ces rapprochements sont susceptibles d'offrir un grand intérêt à ceux qui voudraient étudier les dessous politique, ou politico-religieux, de l'occultisme contemporain et des organisations qui s'y rattachent de près ou de loin, dessous qui sont certainement plus dignes d'attention que tout l'appareil fantasmagorique dont on a jugé bon de s'entourer pour mieux les dissimuler aux yeux des « profanes ».

1. Il s'agit de Martinès de Pasqually, le fondateur du rite des « Élus Coëns », dont Louis-Claude de Saint-Martin fut le disciple avant de connaître les ouvrages théosophiques de Boehme et de Gichtel.

2. La raison de cette dernière supposition est sans doute que Ragon traduisit en français et publia, en 1821, un manuscrit d'un Maçon allemand nommé Köppen, datant de 1770 et intitulé *Crata Repoa*, qui contient un prétendu rituel des « Initiations aux anciens Mystères des Prêtres d'Égypte ».

3. *Les Cycles*, par E.-J. Coulomb : Lotus Bleu, 27 novembre 1893, p. 258. – Si ce qui nous a été dit au sujet de la personnalité de Metamon est bien exact, la dénégation relative à la H. B. of L. est vraiment amusante.

4. Lotus Bleu, 27 septembre 1895.

Conclusion

Nous avons voulu surtout, dans cette étude, faire œuvre d'information, et rassembler à cet effet une documentation, dont les éléments, jusqu'ici, ne pouvaient se trouver qu'épars un peu partout ; quelques-uns étaient même d'un accès assez difficile pour tous ceux qui n'ont point été favorisés dans leurs recherches par des circonstances quelque peu exceptionnelles. Pour ce qui est des doctrines, si nous n'avons pas estimé utile, en raison de leur inconsistance trop évidente, de nous y arrêter plus longuement que nous ne l'avons fait, et si nous avons, là encore, donné surtout des citations, c'est que nous pensons, comme un autre de leurs adversaires, que « le moyen le plus sûr de les réfuter, c'est de les exposer brièvement en laissant parler les maîtres eux-mêmes »¹ ; et nous ajouterons que le meilleur moyen de combattre le théosophisme, c'est, à notre avis, d'exposer son histoire telle qu'elle est. Nous pouvons donc laisser au lecteur le soin d'en tirer lui-même toutes les conclusions qu'il n'est que trop facile de dégager, car nous en avons certainement dit assez pour que quiconque aura eu la patience de nous suivre jusqu'au bout soit en état de porter sur le théosophisme un jugement définitif. À tous ceux qui sont dépourvus de parti pris, le théosophisme apparaîtra probablement plutôt comme une mauvaise plaisanterie que comme une chose sérieuse ; mais, malheureusement, cette mauvaise plaisanterie, loin d'être inoffensive, a fait bien des victimes et continue à en faire de plus en plus (d'après M^{me} Besant, la Société Théosophique proprement dite, sans parler de ses nombreuses organisations auxiliaires, comptait en 1913 vingt-cinq mille membres actifs)², et c'est là la raison principale qui nous a déterminé à entreprendre ce travail. Il faut dire aussi, d'ailleurs, que l'histoire de la Société Théosophique n'est pas dénuée d'intérêt en elle-même, car elle est assez instructive à divers égards ; elle soulève même bien des questions peu connues et que nous n'avons pu qu'indiquer en passant, parce que, pour les traiter d'une façon un peu approfondie, il aurait fallu entrer dans des considérations dépassant de beaucoup l'étendue et la portée du sujet que nous entendions traiter spécialement.

Notre exposé n'a pas la prétention d'être absolument complet sur tous les points ; mais, tel qu'il est, il est largement suffisant pour que les gens de bonne foi soient pleinement édifiés, et aussi pour que les théosophistes puissent se rendre compte que nous sommes très exactement informé de la plupart des particularités de leur histoire ; nous pouvons également les assurer que nous connaissons aussi bien qu'eux, et même mieux que beaucoup d'entre eux, le fond de leurs propres théories. Ils pourront donc se dispenser de rééditer contre nous le reproche d'« ignorance » qu'ils ont l'habitude d'adresser à leurs adversaires, car c'est à l'« ignorance » qu'ils attribuent généralement les attaques dont leur Société est l'objet, et, à la vérité, nous avons parfois constaté avec regret que certains avaient pu en effet donner prise à ce reproche, soit au point de vue historique, soit en ce qui concerne les théories. À ce propos, nous devons dire quelques mots d'une récente brochure intitulée *L'Église et la Théosophie*, reproduction d'une conférence faite par un théosophiste pour répondre à certaines attaques³, et dans laquelle se trouve mentionnée incidemment, sans commentaires, une étude portant le même titre que le présent volume, mais beaucoup moins développée, que nous avons fait paraître dans la *Revue de Philosophie*⁴, et qui, d'ailleurs, n'en était alors qu'au début de sa publication.

À l'adversaire qu'il vise spécialement, l'auteur de cette brochure reproche amèrement, entre autres choses, d'avoir exposé les doctrines de la réincarnation et du « karma » sans prononcer une seule fois le mot d'« évolution » ; cette réclamation est, selon nous, assez justifiée, et on ne pourra assurément

1. *La Nouvelle Théosophie*, par le P. de Grandmaison, p. 54.

2. Le procès de Madras, p. 41. – À cette époque, il existait des « Sociétés Théosophiques nationales » dans les pays suivants : Angleterre, Ecosse, France, Belgique, Pays-Bas, Scandinavie, Allemagne, Autriche, Bohême, Hongrie, Suisse, Italie, Russie, Finlande, États-Unis, Amérique Centrale, Inde, Australie, Nouvelle-Zélande, Afrique du Sud. L'Espagne et l'Amérique du Sud possédaient des groupements moins importants ou moins organisés, dirigés par des « agents présidentiels ». – Il semble d'ailleurs que le nombre des théosophistes se soit encore accru considérablement depuis la guerre ; on prétend même qu'il atteindrait aujourd'hui cinquante mille, et, au récent Congrès de Paris, trente-trois nations étaient représentées.

3. Conférence faite le 6 mars 1921, au siège de la Société Théosophique, par M. Georges Chevrier. – L'auteur est actuellement à la tête de la « section ésotérique » parisienne, ce qui donna quelque importance à ses déclarations.

4. Janvier-février, mars-avril, mai-juin et juillet-août 1921.

en dire autant contre nous, puisque, bien loin de commettre un tel « oubli », nous avons au contraire présenté l'idée évolutionniste comme constituant le centre même de toute la doctrine théosophiste. C'est à cette idée qu'il convient de s'attaquer avant tout, car, si on en montre l'inanité, tout le reste s'écroule par là même ; c'est là une réfutation autrement efficace que celle qui consiste à développer, contre les théories du « karma » et de la réincarnation, des arguments de sentiment qui valent tout juste autant que ceux que les théosophistes présentent en faveur des mêmes théories. Naturellement, ce n'est pas ici que nous pouvions songer à entreprendre une critique détaillée de l'évolutionnisme ; mais nous avons voulu établir que cette critique, qui peut être faite assez facilement, est valable en particulier contre le théosophisme, parce que, au fond, celui-ci n'est qu'une des nombreuses formes qu'a revêtues l'évolutionnisme, point de départ de presque toutes les erreurs spécifiquement modernes, et dont le prestige à notre époque n'est fait que d'un monstrueux amas de préjugés.

Un autre reproche que nous rencontrons dans la même brochure est celui d'« une confusion quant à la nature des méthodes de connaissance auxquelles est attribuée la documentation théosophique ». Sans aller au fond de la question et sans rechercher si cette confusion était aussi grave qu'on veut bien le dire, nous ferons cette simple remarque : l'adversaire qui est en cause avait eu tout d'abord le tort d'attribuer aux théosophistes une « théorie de la connaissance », ce qui, en réalité, ne correspond pas du tout à leur point de vue, de sorte que la confusion qu'il avait commise était surtout, à ce qu'il nous semble, entre le point de vue propre du théosophisme et celui de la philosophie, plus précisément de la philosophie moderne ; et, certes, les théosophistes ont bien assez de sottises à leur actif pour qu'on ne vienne pas, par surcroît, leur prêter celles d'autrui ! À cette occasion, il est encore une observation que nous pensons nécessaire de faire ici : quelques-uns s'étonneront probablement que, dans tout le cours de notre exposé, nous n'ayons pas prononcé le mot de « panthéisme », et pourtant c'est à dessein que nous nous en sommes abstenus ; nous savons bien que les théosophistes, ou du moins certains d'entre eux, se déclarent eux-mêmes assez volontiers « panthéistes », mais ce terme prête à équivoque, et il a été appliqué indistinctement à tant de doctrines diverses qu'on finit quelquefois par ne plus savoir au juste de quoi l'on parle quand on l'emploie, et qu'il faudrait bien des précautions pour lui restituer un sens précis et écarter toute confusion. De plus, il est des gens pour qui ce seul mot de « panthéisme » semble tenir lieu de toute réfutation sérieuse : dès qu'ils ont, à tort ou à raison, donné cette dénomination à une doctrine quelconque, ils croient pouvoir se dispenser de tout autre examen ; ce sont là des procédés de discussion qui ne sauraient être les nôtres.

Il est, toujours dans la même réponse, un troisième point que nous ne pouvons, pour notre part, qu'enregistrer avec une grande satisfaction, car c'est un véritable aveu qui vient, d'une façon assez inattendue, corroborer notre propre manière d'envisager les choses : c'est, en effet, une protestation contre « une identification abusive de la Théosophie au Brâhmanisme et à l'Hindouisme ». Les théosophistes n'ont pas toujours parlé ainsi, loin de là, et ils n'ont guère ici le droit de se plaindre, car ce sont eux les premiers auteurs responsables de cette « identification abusive », bien plus abusive encore qu'ils ne le proclament aujourd'hui ; s'ils en sont arrivés là, c'est que, au lieu de leur être avantageuse comme elle pouvait l'être au début, une telle identification est devenue fort gênante pour leur « Christianisme ésotérique », d'où une nouvelle contradiction à ajouter à toutes les autres. Sans prétendre donner de conseils à personne, nous pensons que tous les adversaires des théosophistes devraient en prendre bonne note pour éviter de commettre certaines fautes à l'avenir ; au lieu de prendre prétexte de leur critique du théosophisme pour insulter les Hindous, comme nous l'avons entendu faire, en caricaturant odieusement leurs doctrines qu'ils ne connaissent point, ils devraient, au contraire les regarder comme leurs alliés naturels dans cette lutte, car ils le sont effectivement et ne peuvent pas ne pas l'être : outre les raisons plus spéciales qu'ont les Hindous de détester profondément le théosophisme, celui-ci n'est pas plus acceptable pour eux que pour les Chrétiens (nous devrions plutôt dire pour les Catholiques, puisque le Protestantisme s'accommode de tout), et, d'une façon générale, pour tous ceux qui adhèrent à une doctrine ayant un caractère véritablement traditionnel. Enfin, il y a un passage que nous tenons à citer, d'autant plus qu'il nous concerne en partie ; après avoir affirmé que le théosophisme « ne combat aucune religion » (nous avons montré ce qu'il faut en penser), le conférencier continue en ces termes : « C'est très joli, nous dira-t-on, mais il n'en est pas moins vrai que vous attaquez bel et bien la religion du seul fait que vous professez des idées contraires aux vérités qu'elle proclame. Mais, ce reproche, pourquoi ne l'adressez-vous pas à la science officielle et, tout spécialement, aux biologistes qui professent à la

Faculté des Sciences des théories où le matérialisme trouve un total et définitif argument en faveur de sa thèse ?... Reconnaissez-vous donc à la Science des droits que vous refusez à la Théosophie, parce que, dans votre esprit, la Théosophie serait avant tout une religion, ou plutôt une pseudo-religion, comme l'écrit l'auteur dont j'ai signalé l'étude en cours de publication dans la Revue de Philosophie ? C'est là une opinion à laquelle nous ne pouvons nous associer, et, bien que cherchant la vérité par d'autres méthodes que la Science moderne, nous sommes en droit de revendiquer le même privilège que le sien, celui de dire ce que nous croyons être la vérité »¹.

Nous ne savons ce que d'autres pourront ou voudront répondre à cela, mais, quant à nous, notre réponse sera des plus simples : nous ne professons pas le moindre respect à l'égard de la « Science moderne » et « officielle », de ses méthodes et de ses théories ; nous l'avons déjà montré ailleurs, et ce que nous disions tout à l'heure à propos de l'évolutionnisme en est encore une preuve. Nous ne reconnaissons donc à la science, non plus qu'à la philosophie, aucun droit de plus qu'au théosophisme, et nous sommes prêt à dénoncer tout aussi bien, le cas échéant, les fausses opinions des savants « officiels », à qui nous devons seulement reconnaître, en général, le mérite d'une certaine franchise qui fait trop souvent défaut aux théosophistes. Pour ceux d'entre ces derniers qui sont vraiment sincères, nous ne souhaitons rien tant que d'en éclairer le plus grand nombre possible, car nous savons qu'il est bien des personnes qui, entrées dans la Société Théosophique par simple curiosité ou par fantaisie de désœuvrés, ignorent tout de son histoire et presque tout de ses enseignements, et celles-là n'ont peut-être pas encore toutes subi la déformation mentale qui, à la longue, résulte inévitablement de la fréquentation d'un semblable milieu.

Nous n'ajouterons plus qu'un mot : si nous ne sommes pas de ceux qui aiment à parler « au nom de la Science » et qui mettent la « raison » au-dessus de tout, nous ne prétendons pas non plus le moins du monde parler « au nom de l'Église » ni nous n'aurions d'ailleurs aucune qualité pour le faire ; si quelques théosophistes se sont imaginé une chose de ce genre (et la conférence sur L'Église et la Théosophie paraît l'indiquer), qu'ils se détrompent. Du reste, nous ne pensons pas que même leurs contradicteurs ecclésiastiques aient jamais fait cela, ni qu'ils aient pu parler ou écrire autrement qu'en leur nom personnel ; l'Église, à notre connaissance, n'est intervenue qu'une seule fois pour condamner le théosophisme et déclarer formellement que « ses doctrines ne sont pas conciliables avec la foi catholique »². En tout cas, pour notre part, l'attitude que nous avons prise à l'égard de ce que nous savons être l'erreur, et une erreur dangereuse pour la mentalité contemporaine, c'est en toute indépendance que nous l'avons adoptée ; nous ne nous associons à aucune campagne organisée, nous ne voulons pas même savoir s'il en existe, et nous nous permettons d'en douter quelque peu. Si les théosophistes veulent connaître les raisons de cette attitude qui est la nôtre, nous pouvons les assurer qu'il n'y en a point d'autre que celle-ci : c'est que, traduisant et appliquant mieux qu'ils ne le font la devise hindoue qu'ils se sont audacieusement appropriée, nous estimons qu'« il n'y a pas de droits supérieurs à ceux de la Vérité ».

1. L'Église et la Théosophie, p. 8.

2. Décision de la Congrégation du Saint-Office, 19 juillet 1919 : Acta Apostolicæ Sedis, 1er août 1919, p. 317. – Cette décision a été commentée par le P. Giovanni Busnelli dans un article intitulé Théosophie et Théologie, publié dans la revue Gregorianum, janvier 1920, et dont une traduction française a paru dans la Documentation Catholique, 10-17 septembre 1921.

L'ERREUR SPIRITE

Avant-propos

En abordant la question du spiritisme, nous tenons à dire tout de suite, aussi nettement que possible, dans quel esprit nous entendons la traiter. Une foule d'ouvrages ont déjà été consacrés à cette question, et, dans ces derniers temps, ils sont devenus plus nombreux que jamais ; pourtant, nous ne pensons pas qu'on ait encore dit là-dessus tout ce qu'il y avait à dire, ni que le présent travail risque de faire double emploi avec aucun autre. Nous ne nous proposons pas, d'ailleurs, de faire un exposé complet du sujet sous tous ses aspects, ce qui nous obligerait à reproduire trop de choses qu'on peut trouver facilement dans d'autres ouvrages, et ce qui serait, par conséquent, une tâche aussi énorme que peu utile. Nous croyons préférable de nous borner aux points qui ont été traités jusqu'ici de la façon la plus insuffisante : c'est pourquoi nous nous attacherons tout d'abord à dissiper les confusions et les méprises que nous avons eu fréquemment l'occasion de constater en cet ordre d'idées, et ensuite nous montrerons surtout les erreurs qui forment le fond de la doctrine spirite, si tant est que l'on puisse consentir à appeler cela une doctrine.

Nous pensons qu'il, serait difficile, et d'ailleurs peu intéressant, d'envisager la question, dans son ensemble, au point de vue historique ; en effet, on peut faire l'histoire d'une secte bien définie, formant un tout nettement organisé, ou possédant au moins une certaine cohésion ; mais ce n'est pas ainsi que se présente le spiritisme. Il est nécessaire de faire remarquer que les spirites ont été, dès l'origine, divisés en plusieurs écoles, qui se sont encore multipliées par la suite, et qu'ils ont toujours constitué d'innombrables groupements indépendants et parfois rivaux les uns des autres ; si même il était possible de dresser une liste complète de toutes ces écoles et de tous ces groupements, la fastidieuse monotonie d'une telle énumération ne serait certes pas compensée par le profit qu'on en pourrait retirer. Et encore faut-il ajouter que, pour pouvoir se dire spirite, il n'est nullement indispensable d'appartenir à une association quelconque ; il suffit d'admettre certaines théories, qui s'accompagnent ordinairement de pratiques correspondantes ; bien des gens peuvent faire du spiritisme isolément, ou en petits groupes, sans se rattacher à aucune organisation, et il y a là un élément que l'historien ne saurait atteindre. En cela, le spiritisme se comporte tout autrement que le théosophisme et la plupart des écoles occultistes ; ce point est loin d'être le plus important parmi tous ceux qui l'en distinguent, mais il est la conséquence de certaines autres différences moins extérieures, sur lesquelles nous aurons l'occasion de nous expliquer. Nous pensons que ce que nous venons de dire fait assez comprendre pourquoi nous n'introduisons ici les considérations historiques que dans la mesure où elles nous paraîtront susceptibles d'éclairer notre exposé, et sans en faire l'objet d'une partie spéciale.

Un autre point que nous n'entendons pas davantage traiter d'une façon complète, c'est l'examen des phénomènes que les spirites invoquent à l'appui de leurs théories, et que d'autres, tout en en admettant également la réalité, interprètent d'ailleurs d'une façon entièrement différente. Nous en dirons assez pour indiquer ce que nous pensons à cet égard, mais la description plus ou moins détaillée de ces phénomènes a été si souvent donnée par les expérimentateurs qu'il serait tout à fait superflu d'y revenir ; du reste, ce n'est pas là ce qui nous intéresse particulièrement, et nous préférons, à ce propos, signaler la possibilité de certaines explications que les expérimentateurs dont il s'agit, spirites ou non, ne soupçonnent certainement pas. Sans doute, il convient de remarquer que, dans le spiritisme, les théories ne sont jamais séparées de l'expérimentation, et nous n'entendons pas non plus les en séparer entièrement dans notre exposé ; mais ce que nous prétendons, c'est que les phénomènes ne fournissent qu'une base purement illusoire aux théories spirites, et aussi que, sans ces dernières, ce n'est plus du tout au spiritisme que l'on aurait affaire. D'ailleurs, cela ne nous empêche pas de reconnaître que, si le spiritisme était uniquement théorique, il serait beaucoup moins dangereux qu'il ne l'est et n'exercerait pas le même attrait sur bien des gens ; et nous insisterons d'autant plus sur ce danger qu'il constitue le plus pressant des motifs qui nous ont déterminé à écrire ce livre.

Nous avons déjà dit ailleurs combien est néfaste, à notre avis, l'expansion de ces théories diverses qui ont vu le jour depuis moins d'un siècle, et que l'on peut désigner, d'une façon générale, sous le nom de « néo-spiritualisme ». Assurément, il y a, à notre époque, bien d'autres « contre-vérités »

qu'il est bon de combattre également ; mais celles-là ont un caractère tout spécial, qui les rend plus nuisibles peut-être, et en tout cas d'une autre manière, que celles qui se présentent sous une forme simplement philosophique ou scientifique. Tout cela, en effet, est plus ou moins de la « pseudo-religion » ; cette expression, que nous avons appliquée au théosophisme, nous pourrions aussi l'appliquer au spiritisme ; bien que ce dernier affiche souvent des prétentions scientifiques en raison du côté expérimental dans lequel il croit trouver, non seulement la base, mais la source même de sa doctrine, il n'est au fond qu'une déviation de l'esprit religieux, conforme à cette mentalité « scientiste » qui est celle de beaucoup de nos contemporains. De plus, parmi toutes les doctrines « néo-spiritualistes », le spiritisme est certainement la plus répandue et la plus populaire, et cela se comprend sans peine, car il en est la forme la plus « simpliste », nous dirions même volontiers la plus grossière ; il est à la portée de toutes les intelligences, si médiocres soient-elles, et les phénomènes sur lesquels il s'appuie, ou du moins les plus ordinaires d'entre eux, peuvent aussi être facilement obtenus par n'importe qui. C'est donc le spiritisme qui fait le plus grand nombre de victimes, et ses ravages se sont encore accrus en ces dernières années, dans des proportions inattendues, par un effet du trouble que les récents événements ont apporté dans les esprits. Quand nous parlons ici de ravages et de victimes, ce ne sont point de simples métaphores : toutes les choses de ce genre, et le spiritisme plus encore que les autres, ont pour résultat de déséquilibrer et de détraquer irrémédiablement une foule de malheureux qui, s'ils ne les avaient rencontrées sur leur chemin, auraient pu continuer à vivre d'une vie normale. Il y a là un péril qui ne saurait être tenu pour négligeable, et que, dans les circonstances actuelles surtout, il est particulièrement nécessaire et opportun de dénoncer avec insistance ; et ces considérations viennent, pour nous, renforcer la préoccupation, d'ordre plus général, de sauvegarder les droits de la vérité contre toutes les formes de l'erreur.

Nous devons ajouter que notre intention n'est pas de nous en tenir à une critique purement négative ; il faut que la critique, justifiée par les raisons que nous venons de dire, nous soit une occasion d'exposer en même temps certaines vérités. Alors même que, sur bien des points, nous serons obligé de nous borner à des indications assez sommaires pour rester dans les limites que nous entendons nous imposer, nous n'en pensons pas moins qu'il nous sera possible de faire entrevoir ainsi bien des questions ignorées, susceptibles d'ouvrir de nouvelles voies de recherches à ceux qui sauront en apprécier la portée. Nous tenons d'ailleurs à prévenir que notre point de vue est fort différent, sous bien des rapports, de celui de la plupart des auteurs qui ont parlé du spiritisme, pour le combattre aussi bien que pour le défendre ; nous nous inspirons toujours, avant tout, des données de la métaphysique pure, telle que les doctrines orientales nous l'ont fait connaître ; nous estimons que c'est seulement ainsi qu'on peut réfuter pleinement certaines erreurs, et non en se plaçant sur leur propre terrain. Nous savons trop bien aussi que, au point de vue philosophique, et même au point de vue scientifique, on peut discuter indéfiniment sans en être plus avancé, et que se prêter à de telles controverses, c'est souvent faire le jeu de son adversaire, pour peu que celui-ci ait quelque habileté à faire dévier la discussion. Nous sommes donc plus persuadé que quiconque de la nécessité d'une direction doctrinale dont on ne doit jamais s'écarter, et qui seule permet de toucher impunément à certaines choses ; et, d'autre part, comme nous voulons ne fermer la porte à aucune possibilité, et ne nous élever que contre ce que nous savons être faux, cette direction ne peut être, pour nous, que de l'ordre métaphysique, dans le sens où nous avons dit ailleurs que l'on devait entendre ce mot. Il va de soi qu'un ouvrage comme celui-ci ne doit pas pour cela être regardé comme proprement métaphysique dans toutes ses parties : niais nous ne craignons pas d'affirmer qu'il y a, dans son inspiration, plus de métaphysique vraie que dans tout ce à quoi les philosophes donnent ce nom indûment. Et que personne ne s'effraie de cette déclaration : cette métaphysique vraie à laquelle nous faisons allusion n'a rien de commun avec les subtilités rebutantes de la philosophie, ni avec toutes les confusions que celle-ci crée et entretient à plaisir, et, de plus, la présente étude, dans son ensemble, n'aura rien de la rigueur d'un exposé exclusivement doctrinal. Ce que nous voulons dire, c'est que nous sommes guidés constamment par des principes qui, pour quiconque les a compris, sont d'une absolue certitude, et sans lesquels on risque fort de s'égarer dans les ténébreux labyrinthes du « monde inférieur », ainsi que trop d'explorateurs téméraires, malgré tous leurs titres scientifiques ou philosophiques, nous en ont donné le triste exemple.

Tout cela ne signifie point que nous méprisons les efforts de ceux qui se sont placés à des points de vue différents du nôtre ; bien au contraire, nous estimons que tous ces points de vue, pour autant

qu'ils sont légitimes et valable, ne peuvent que s'harmoniser et se compléter. Mais il y a des distinctions à faire et une hiérarchie à observer : un point de vue particulier ne vaut que dans un certain domaine, et il faut prendre garde aux limites au delà desquelles il cesse d'être applicable ; c'est ce qu'oublie trop souvent les spécialistes des sciences expérimentales. D'un autre côté, ceux qui se placent au point de vue religieux ont l'inappréciable avantage d'une direction doctrinale comme celle dont nous avons parlé, mais qui, en raison de la forme qu'elle revêt, n'est pas universellement acceptable, et qui d'ailleurs suffit à les empêcher de se perdre, mais non à leur fournir des solutions adéquates à toutes les questions. Quoi qu'il en soit, en présence des événements actuels, nous sommes persuadé qu'on ne fera jamais trop pour s'opposer à certaines activités malfaisantes, et que tout effort accompli dans ce sens, pourvu qu'il soit bien dirigé, aura son utilité, étant peut-être mieux adapté qu'un autre pour porter sur tel ou tel point déterminé ; et, pour parler un langage que quelques-uns comprendront, nous dirons encore qu'il n'y aura jamais trop de lumière répandue pour dissiper toutes les émanations du « Satellite sombre ».

Définition du spiritisme

Puisque nous nous proposons de distinguer tout d'abord le spiritisme de diverses autres choses que l'on confond trop souvent avec lui, et qui en sont pourtant fort différentes, il est indispensable de commencer par le définir avec précision. À première vue, il semble que l'on puisse dire ceci : le spiritisme consiste essentiellement à admettre la possibilité de communiquer avec les morts ; c'est là ce qui le constitue proprement, ce sur quoi toutes les écoles spirites sont nécessairement d'accord, quelles que soient leurs divergences théoriques sur d'autres points plus ou moins importants, qu'elles regardent toujours comme secondaires par rapport à celui-là. Mais ce n'est pas suffisant : le postulat fondamental du spiritisme, c'est que la communication avec les morts est, non seulement une possibilité, mais un fait ; si on l'admet uniquement à titre de possibilité, on n'est pas vraiment spirite par là même. Il est vrai que, dans ce dernier cas, on s'interdit de réfuter d'une façon absolue la doctrine des spirites, ce qui est déjà grave ; comme nous aurons à le montrer par la suite, la communication avec les morts, telle qu'ils l'entendent, est une impossibilité pure et simple, et ce n'est qu'ainsi que l'on peut couper court à toutes leurs prétentions d'une manière complète et définitive. En dehors de cette attitude, il ne saurait y avoir que des compromissions plus ou moins fâcheuses, et, quand on s'engage dans la voie des concessions et des accommodements, il est difficile de savoir où l'on s'arrêtera. Nous en avons la preuve dans ce qui est arrivé à certains, théosophistes et occultistes notamment, qui protesteraient énergiquement, et avec raison d'ailleurs, si on les traitait de spirites, mais qui, pour des raisons diverses, ont admis que la communication avec les morts pouvait avoir lieu réellement dans des cas plus ou moins rares et exceptionnels. Reconnaître cela, c'est en somme accorder aux spirites la vérité de leur hypothèse ; mais ceux-ci ne s'en contentent pas, et ce qu'ils prétendent, c'est que cette communication se produit d'une façon courante en quelque sorte, dans toutes leurs séances, et non pas seulement une fois sur cent ou sur mille. Donc, pour les spirites, il suffit de se placer dans certaines conditions pour que s'établisse la communication, qu'ils regardent ainsi, non comme un fait extraordinaire, mais comme un fait normal et habituel ; et c'est là une précision qu'il convient de faire entrer dans la définition même du spiritisme.

Il y a encore autre chose : jusqu'ici, nous avons parlé de communication avec les morts d'une façon très vague ; mais, maintenant, il importe de préciser que, pour les spirites, cette communication s'effectue par des moyens matériels. C'est là encore un élément qui est tout à fait essentiel pour distinguer le spiritisme de certaines autres conceptions, dans lesquelles on admet seulement des communications mentales, intuitives, une sorte d'inspiration ; les spirites les admettent bien aussi, sans doute, mais ce n'est pas à celles-là qu'ils accordent le plus d'importance. Nous discuterons ce point plus tard, et nous pouvons dire tout de suite que la véritable inspiration, que nous sommes fort loin de nier, a en réalité une tout autre source ; mais de telles conceptions sont certainement moins grossières que les conceptions proprement spirites, et les objections auxquelles elles donnent lieu sont d'un ordre quelque peu différent. Ce que nous regardons comme proprement spirite, c'est l'idée que les « esprits » agissent sur la matière, qu'ils produisent des phénomènes physiques, comme des déplacements d'objets, des coups frappés ou d'autres bruits variés, et ainsi de suite ; nous ne rappelons ici que les exemples les plus simples et les plus communs, qui sont aussi les plus caractéristiques. D'ailleurs, il convient d'ajouter que cette action sur la matière est supposée s'exercer non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un être humain vivant, possédant des facultés spéciales, et qui, en raison de ce rôle d'intermédiaire, est appelé « médium ». Il est difficile de définir exactement la nature du pouvoir « médiumnique » ou « médianimique », et, là-dessus, les opinions varient ; il semble qu'on le regarde le plus ordinairement comme étant d'ordre physiologique, ou, si l'on veut, psycho-physiologique. Remarquons dès maintenant que l'introduction de cet intermédiaire ne supprime pas les difficultés : il ne semble pas, au premier abord, qu'il soit plus facile à un « esprit » d'agir immédiatement sur l'organisme d'un être vivant que sur un corps inanimé quelconque ; mais ici interviennent des considérations un peu plus complexes.

Les « esprits », en dépit de l'appellation qu'on leur donne, ne sont pas regardés comme des êtres purement immatériels ; on prétend au contraire qu'ils sont revêtus d'une sorte d'enveloppe qui, tout en étant trop subtile pour être normalement perçue par les sens, n'en est pas moins un organisme matériel, un véritable corps, et que l'on désigne sous le nom plutôt barbare de « périsprit ». S'il en est ainsi, on peut se demander pourquoi cet organisme ne permet pas aux « esprits » d'agir directement

sur n'importe-quelle matière, et pourquoi il leur est nécessaire de recourir à un médium ; cela, à vrai dire, semble peu logique ; ou bien, si le « pèrisprit » est par lui-même incapable d'agir sur la matière sensible, il doit en être de même de l'élément correspondant qui existe dans le médium ou dans tout autre être vivant, et alors cet élément ne sert à rien dans la production des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer. Naturellement, nous nous contentons de signaler en passant ces difficultés, qu'il appartient aux spirites de résoudre s'ils le peuvent ; il serait sans intérêt de poursuivre une discussion sur ces points spéciaux, parce qu'il y a beaucoup mieux à dire contre le spiritisme ; et, pour nous, ce n'est pas de cette façon que la question doit être posée. Cependant, nous croyons utile d'insister un peu sur la manière dont les spirites envisagent généralement la constitution de l'être humain, et de dire tout de suite, de façon à écarter toute équivoque, ce que nous reprochons à cette conception.

Les Occidentaux modernes ont l'habitude de concevoir le composé humain sous une forme aussi simplifiée et aussi réduite que possible, puisqu'ils ne le font consister qu'en deux éléments, dont l'un est le corps, et dont l'autre est appelé indifféremment âme ou esprit ; nous disons les Occidentaux modernes, parce que, à la vérité, cette théorie dualiste ne s'est définitivement implantée que depuis Descartes. Nous ne pouvons entreprendre de faire ici un historique, même succinct, de la question ; nous dirons seulement que, antérieurement, l'idée qu'on se faisait de l'âme et du corps ne comportait point cette complète opposition de nature qui rend leur union vraiment inexplicable, et aussi qu'il y avait, même en Occident, des conceptions moins « simplistes », et plus rapprochées de celles des Orientaux, pour qui l'être humain est un ensemble beaucoup plus complexe. À plus forte raison était-on loin de songer alors à ce dernier degré de simplification que représentent les théories matérialistes, plus récentes encore que toutes les autres, et d'après lesquelles l'homme n'est même plus du tout un composé, puisqu'il se réduit à un élément unique, le corps. Parmi les anciennes conceptions auxquelles nous venons de faire allusion, on en trouverait beaucoup, sans remonter à l'antiquité, et en allant seulement jusqu'au moyen âge, qui envisagent dans l'homme trois éléments, en distinguant l'âme et l'esprit ; il y a d'ailleurs un certain flottement dans l'emploi de ces deux termes, mais l'âme est le plus souvent l'élément moyen, auquel correspond en partie ce que quelques modernes ont appelé le « principe vital », tandis que l'esprit seul est alors l'être véritable, permanent et impérissable. C'est cette conception ternaire que les occultistes, ou du moins la plupart d'entre eux, ont voulu rénover, en y introduisant d'ailleurs une terminologie spéciale ; mais ils n'en ont point compris le vrai sens, et ils lui ont enlevé toute portée par la manière fantaisiste dont ils se représentent les éléments de l'être humain : ainsi, ils font de l'élément moyen un corps, le « corps astral », qui ressemble singulièrement au « pèrisprit » des spirites. Toutes les théories de ce genre ont le tort de n'être au fond qu'une sorte de transposition des conceptions matérialistes ; ce « néo-spiritualisme » nous apparaît plutôt comme un matérialisme élargi, et encore cet élargissement même est-il quelque peu illusoire. Ce dont ces théories se rapprochent le plus, et où il faut probablement en chercher l'origine, ce sont les conceptions « vitalistes », qui réduisent l'élément moyen du composé humain au seul rôle de « principe vital », et qui semblent ne l'admettre guère que pour expliquer que l'esprit puisse mouvoir le corps, problème insoluble dans l'hypothèse cartésienne. Le vitalisme, parce qu'il pose mal la question, et parce que, n'étant en somme qu'une théorie de physiologistes, il se place à un point de vue fort spécial, donne prise à une objection des plus simples : ou l'on admet, comme Descartes, que la nature de l'esprit et celle du corps n'ont pas le moindre point de contact, et alors il n'est pas possible qu'il y ait entre eux un intermédiaire ou un moyen terme ; ou l'on admet au contraire, comme les anciens, qu'ils ont une certaine affinité de nature, et alors l'intermédiaire devient inutile, car cette affinité suffit à expliquer que l'un puisse agir sur l'autre. Cette objection vaut contre le vitalisme, et aussi contre les conceptions « néo-spiritualistes » en tant qu'elles en procèdent et qu'elles adoptent son point de vue ; mais, bien entendu, elle ne peut rien contre des conceptions qui envisagent les choses sous de tout autres rapports, qui, sont fort antérieures au dualisme cartésien, donc entièrement étrangères aux préoccupations que celui-ci a créées, et qui regardent l'homme comme un être complexe pour répondre aussi exactement que possible à la réalité, non pour apporter une solution hypothétique à un problème artificiel. On peut d'ailleurs, à des points de vue divers, établir dans l'être humain un nombre plus ou moins grand de divisions et de subdivisions, sans que de semblables conceptions cessent pour cela d'être conciliables ; l'essentiel est qu'on ne coupe pas cet être humain en deux moitiés qui semblent n'avoir aucun rapport entre elles, et qu'on ne cherche pas non plus à réunir après coup ces deux moitiés par un troisième terme dont la nature, dans ces conditions, n'est même pas concevable.

Nous pouvons maintenant revenir à la conception spirite, qui est ternaire, puisqu'elle distingue l'esprit, le « périsprit » et le corps ; en un sens, elle peut sembler supérieure à celle des philosophes modernes, en ce qu'elle admet un élément de plus, mais cette supériorité n'est qu'apparente, parce que la façon dont cet élément est envisagé ne correspond pas à la réalité. Nous reviendrons là-dessus par la suite, mais il est un autre point sur lequel, sans pouvoir le traiter complètement pour le moment, nous tenons à appeler dès maintenant l'attention, et ce point est celui-ci : si la théorie spirite est déjà fort inexacte en ce qui concerne la constitution de l'homme pendant la vie, elle est entièrement fautive lorsqu'il s'agit de l'état de ce même homme après la mort. Nous touchons ici au fond même de la question, que nous entendons réserver pour plus tard ; mais nous pouvons, en deux mots, dire que l'erreur consiste surtout en ceci : d'après le spiritisme, il n'y aurait rien de changé par la mort, si ce n'est que le corps a disparu, ou plutôt a été séparé des deux autres éléments, qui restent unis l'un à l'autre comme précédemment ; en d'autres termes, le mort ne différerait du vivant qu'en ce qu'il aurait un élément de moins, le corps. On comprendra sans peine qu'une telle conception soit nécessaire pour qu'on puisse admettre la communication entre les morts et les vivants, et aussi que la persistance du « périsprit », élément matériel, soit non moins nécessaire pour que cette communication puisse avoir lieu par des moyens également matériels ; il y a, entre ces divers points de la théorie, un certain enchaînement ; mais ce que l'on comprend beaucoup moins bien, c'est que la présence d'un médium constitue, aux yeux des spirites, une condition indispensable pour la production des phénomènes. Nous ne voyons pas, nous le répétons, pourquoi, l'hypothèse spirite étant admise, un « esprit » agirait autrement au moyen d'un « périsprit » étranger qu'au moyen du sien propre ; ou bien, si la mort modifie le « périsprit » de façon à lui enlever certaines possibilités d'action, la communication paraît bien compromise. Quoi qu'il en soit, les spirites insistent tellement sur le rôle du médium et y attachent une telle importance, qu'on peut dire sans exagération qu'ils en font un des points fondamentaux de leur doctrine.

Nous ne contestons nullement la réalité des facultés dites « médiumniques », et notre critique ne porte que sur l'interprétation qu'en donnent les spirites ; d'ailleurs, des expérimentateurs qui ne sont point spirites ne voient aucun inconvénient à employer le mot de « médiumnité », simplement pour se faire comprendre en se conformant à l'habitude reçue, et bien que ce mot n'ait plus alors sa raison d'être primitive ; nous continuerons donc à faire de même. D'un autre côté, quand nous disons que nous ne comprenons pas bien le rôle attribué au médium, nous voulons dire que c'est en nous plaçant au point de vue des spirites que nous ne le comprenons pas, du moins en dehors de certains cas déterminés : sans doute, si un « esprit » veut accomplir telles actions particulières, s'il veut parler par exemple, il ne pourra le faire qu'en s'emparant des organes d'un homme vivant ; mais ce n'est plus la même chose lorsque le médium ne fait que prêter à l'« esprit » une certaine force plus ou moins difficile à définir, et à laquelle on a donné des dénominations variées : force neurique, odique, ecténique, et bien d'autres encore. Pour échapper aux objections que nous avons soulevées précédemment, il faut admettre que cette force ne fait pas partie intégrante du « périsprit », et que, n'existant que dans l'être vivant, elle est plutôt de nature physiologique ; nous n'y contredisons pas, mais le « périsprit », si « périsprit » il y a, doit se servir de cette force pour agir sur la matière sensible, et alors on peut se demander quelle est son utilité propre, sans compter que l'introduction de ce nouvel intermédiaire est loin de simplifier la question. Enfin, il semble bien qu'il faille, ou distinguer essentiellement le « périsprit » et la force neurique, ou nier purement et simplement le premier pour ne conserver que la seconde, ou renoncer à toute explication intelligible. De plus, si la force neurique suffit à rendre compte de tout, ce qui s'accorde mieux que toute autre supposition avec la théorie médiumnique, l'existence du « périsprit » n'apparaît plus que comme une hypothèse toute gratuite ; mais aucun spirite n'acceptera cette conclusion, d'autant plus que, à défaut de toute autre considération, elle rend déjà bien douteuse l'intervention des morts dans les phénomènes, qu'il paraît possible d'expliquer plus simplement par certaines propriétés plus ou moins exceptionnelles de l'être vivant. Du reste, au dire des spirites, ces propriétés n'ont rien d'anormal : elles existent chez tout être humain, au moins à l'état latent ; ce qui est rare, c'est qu'elles atteignent un degré suffisant pour produire des phénomènes évidents, et les médiums proprement dits sont les individus qui se trouvent dans ce dernier cas, que leurs facultés se soient développées spontanément ou par l'effet d'un entraînement spécial ; encore cette rareté n'est-elle que relative.

Maintenant, il est encore un dernier point sur lequel nous jugeons utile d'insister : lorsqu'on parle

de « communiquer avec les morts », on emploie une expression dont bien des gens, à commencer par les spirites eux-mêmes, ne soupçonnent certainement pas l'ambiguïté ; si l'on entre réellement en communication avec quelque chose, quelle en est exactement la nature ? Pour les spirites, la réponse est extrêmement simple : ce avec quoi l'on communique, c'est ce qu'ils appellent improprement des « esprits » ; nous disons improprement à cause de la présence supposée du « périsprit » ; un tel « esprit » est identiquement le même individu humain qui a vécu antérieurement sur la terre, et, à cela près qu'il est maintenant « désincarné », c'est-à-dire dépouillé de son corps visible et tangible, il est demeuré absolument tel qu'il était durant sa vie terrestre, ou plutôt il est tel qu'il serait si cette vie s'était continuée jusqu'à maintenant ; c'est, en un mot, l'homme véritable qui « survit » et qui se manifeste dans les phénomènes du spiritisme. Mais nous étonnerons fort les spirites, et sans doute aussi la plupart de leurs adversaires, en disant que la simplicité même de cette réponse n'a rien de satisfaisant ; quant à ceux qui auront compris ce que nous avons déjà dit à propos de la constitution de l'être humain et de sa complexité, ils comprendront aussi la corrélation qui existe entre les deux questions. La prétention de communiquer avec les morts dans le sens que nous venons de dire est quelque chose de très nouveau, et elle est un des éléments qui donnent au spiritisme un caractère spécifiquement moderne ; autrefois, s'il arrivait qu'on parlât aussi de communiquer avec les morts, c'est d'une tout autre façon qu'on l'entendait ; nous savons bien que cela paraîtra fort extraordinaire à la grande majorité de nos contemporains, mais pourtant c'est ainsi. Nous expliquerons cette affirmation par la suite, mais nous avons tenu à la formuler avant d'aller plus loin, d'abord parce que, sans cela, la définition du spiritisme demeurerait vague et incomplète, encore que beaucoup puissent ne pas s'en apercevoir, et aussi parce que c'est surtout l'ignorance de cette question qui fait prendre le spiritisme pour autre chose que la doctrine d'invention toute récente qu'il est en réalité.

Les origines du spiritisme

Le spiritisme date exactement de 1848 ; il importe de remarquer cette date, parce que diverses particularités des théories spirites reflètent la mentalité spéciale de leur époque d'origine, et parce que c'est dans les périodes troublées, comme le fut celle-là, que les choses de ce genre, grâce au déséquilibre des esprits, naissent et se développent de préférence. Les circonstances qui entourèrent les débuts du spiritisme sont assez connues et ont été maintes fois relatées ; il nous suffira donc de les rappeler brièvement, en insistant seulement sur les points qui sont plus particulièrement instructifs, et qui sont peut-être ceux qu'on a le moins remarqués.

On sait que c'est en Amérique que le spiritisme, comme beaucoup d'autres mouvements analogues, eut son point de départ : les premiers phénomènes se produisirent en décembre 1847 à Hydesville, dans l'État de New-York, dans une maison où venait de s'installer la famille Fox, qui était d'origine allemande, et dont le nom était primitivement Voss. Si nous mentionnons cette origine allemande, c'est que, si l'on veut un jour établir complètement les causes réelles du mouvement spirite, on ne devra pas négliger de diriger certaines recherches du côté de l'Allemagne ; nous dirons pourquoi tout à l'heure. Il semble bien, d'ailleurs, que la famille Fox n'ait joué là-dedans, au début du moins, qu'un rôle tout involontaire, et que, même par la suite, ses membres n'aient été que des instruments passifs d'une force quelconque, comme le sont tous les médiums. Quoi qu'il en soit, les phénomènes en question, qui consistaient en bruits divers et en déplacements d'objets, n'avaient en somme rien de nouveau ni d'inusité ; ils étaient semblables à ceux que l'on a observés de tout temps dans ce qu'on appelle les « maisons hantées » ; ce qu'il y eut de nouveau, c'est le parti qu'on en tira ultérieurement. Au bout de quelques mois, on eut l'idée de poser au frappeur mystérieux quelques questions auxquelles il répondit correctement ; pour commencer, on ne lui demandait que des nombres, qu'il indiquait par des séries de coups réguliers ; ce fut un Quaker nommé Isaac Post qui s'avisait de nommer les lettres de l'alphabet en invitant l'« esprit » à désigner par un coup celles qui composaient les mots qu'il voulait faire entendre, et qui inventa ainsi le moyen de communication qu'on appela *spiritual telegraph*. L'« esprit » déclara qu'il était un certain Charles B. Rosna, colporteur de son vivant, qui avait été assassiné dans cette maison et enterré dans le cellier, où l'on trouva effectivement quelques débris d'ossements. D'autre part, on remarqua que les phénomènes se produisaient surtout en présence des demoiselles Fox, et c'est de là que résulta la découverte de la médiumnité ; parmi les visiteurs qui accouraient de plus en plus nombreux, il y en eut qui crurent, à tort ou à raison, constater qu'ils étaient doués du même pouvoir. Dès lors, le *modern spiritualism*, comme on l'appela tout d'abord, était fondé ; sa première dénomination était en somme la plus exacte, mais, sans doute pour abrégé, on en est arrivé, dans les pays anglo-saxons, à employer le plus souvent le mot *spiritualism* sans épithète ; quant au nom de « spiritisme », c'est en France qu'il fut inventé un peu plus tard.

Il se constitua bientôt des réunions ou *spiritual circles*, ou de nouveaux médiums se révélèrent en grand nombre ; d'après les « communications » ou « messages » qu'on y reçut, ce mouvement spirite, ayant pour but l'établissement de relations régulières entre les habitants des deux mondes, avait été préparé par des « esprits » scientifiques et philosophiques qui, pendant leur existence terrestre, s'étaient occupés spécialement de recherches sur l'électricité et sur divers autres fluides impondérables. En tête de ces « esprits » se trouvait Benjamin Franklin, que l'on prétend avoir donné souvent des indications sur la manière de développer et de perfectionner les voies de communications entre les vivants et les morts. Dès les premiers temps, en effet, on s'ingénia à trouver, avec le concours des « esprits », des moyens plus commodes et plus rapides : de là les tables tournantes et frappantes, puis les cadrans alphabétiques, les crayons attachés à des corbeilles ou à des planchettes mobiles, et autres instruments analogues. L'emploi du nom de Benjamin Franklin, outre qu'il était assez naturel dans un milieu américain, est bien caractéristique de quelques-unes des tendances qui devaient s'affirmer dans le spiritisme ; lui-même n'était assurément pour rien dans cette affaire, mais les adhérents du nouveau mouvement ne pouvaient vraiment faire mieux que de se placer sous le patronage de ce « moraliste » de la plus incroyable platitude. Et, à ce sujet, il convient de faire une autre réflexion : les spirites ont conservé quelque chose de certaines théories qui avaient cours vers la fin du XVIII^e siècle, époque où l'on avait la manie de parler de « fluides » à tout propos ; l'hypothèse du « fluide électrique », aujourd'hui abandonnée depuis longtemps, sert de type à bien d'autres conceptions, et le « fluide » des spirites ressemble tellement à celui des magnétiseurs, que le

mesmérisme, tout en étant fort éloigné du spiritisme, peut être regardé en un sens comme un de ses précurseurs et comme ayant contribué dans une certaine mesure à en préparer l'apparition.

La famille Fox, qui se considérait maintenant comme chargée tout spécialement de la mission de répandre la connaissance des phénomènes « spiritualistes », fut chassée de l'Église épiscopale méthodiste à laquelle elle appartenait. Par la suite, elle alla s'établir à Rochester, où les phénomènes continuèrent, et où elle fut d'abord en butte à l'hostilité d'une grande partie de la population ; il y eut même une véritable émeute dans laquelle elle faillit être massacrée, et elle ne dut son salut qu'à l'intervention d'un Quaker nommé George Willets. C'est la seconde fois que nous voyons un Quaker jouer un rôle dans cette histoire, et cela s'explique sans doute par quelques affinités que cette secte présente incontestablement avec le spiritisme : nous ne faisons pas seulement allusion aux tendances « humanitaires », mais aussi à l'étrange « inspiration » qui se manifeste dans les assemblées des Quakers, et qui s'annonce par le tremblement auquel ils doivent leur nom ; il y a là quelque chose qui ressemble singulièrement à certains phénomènes médiumniques, bien que l'interprétation diffère naturellement. En tout cas, on conçoit que l'existence d'une secte comme celle des Quakers ait pu contribuer à faire accepter les premières manifestations « spiritualistes »¹ ; peut-être y eut-il aussi, au XVIII^e siècle, une relation analogue entre les exploits des convulsionnaires jansénistes et le succès du « magnétisme animal »².

L'essentiel de ce qui précède est emprunté au récit d'un auteur américain, récit que tous les autres se sont ensuite contentés de reproduire plus ou moins fidèlement ; or il est curieux que cet auteur, qui s'est fait l'historien des débuts du *modern spiritualism*³, soit M^{me} Emma Hardinge-Britten, qui était membre de la société secrète désignée par les initiales « H. B. of L. » (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), dont nous avons déjà parlé ailleurs à propos des origines de la Société Théosophique. Nous disons que ce fait est curieux, parce que la H. B. of L., tout en étant nettement opposée aux théories du spiritisme, n'en prétendait pas moins avoir été mêlée d'une façon fort directe à la production de ce mouvement. En effet, d'après les enseignements de la H. B. of L., les premiers phénomènes « spiritualistes » ont été provoqués, non point par les « esprits » des morts, mais bien par des hommes vivants agissant à distance, par des moyens connus seulement de quelques initiés ; et ces initiés auraient été, précisément, les membres du « cercle intérieur » de la H. B. of L. Malheureusement, il est difficile de remonter, dans l'histoire de cette association, plus haut que 1870, c'est-à-dire que l'année même où M^{me} Hardinge-Britten publia le livre dont nous venons de parler (livre où il n'est d'ailleurs fait, bien entendu, aucune allusion à ce dont il s'agit maintenant) ; aussi certains ont-ils cru pouvoir dire que, malgré ses prétentions à une grande ancienneté, elle ne datait guère que de cette époque. Mais, même si cela était vrai, ce ne le serait que pour la forme que la H. B. of L. avait revêtue en dernier lieu ; en tout cas, elle avait recueilli l'héritage de diverses autres organisations qui, elles, existaient très certainement avant le milieu du XIX^e siècle, comme la « Fraternité d'Eulis », qui était dirigée, au moins extérieurement, par Paschal Beverly Randolph, personnage fort énigmatique qui mourut en 1875. Au fond, peu important le nom et la forme de l'organisation qui serait effectivement intervenue dans les événements que nous venons de rappeler ; et nous devons dire que la thèse de la H. B. of L., en elle-même et indépendamment de ces contingences, nous apparaît au moins comme fort plausible ; nous allons essayer d'en expliquer les raisons.

À cet effet, il ne nous paraît pas inopportun de formuler quelques observations générales sur les « maisons hantées », ou sur ce que certains ont proposé d'appeler des « lieux fatidiques » ; les faits de ce genre sont loin d'être rares, et ils ont été connus de tout temps ; on en trouve des exemples dans l'antiquité aussi bien qu'au moyen âge et dans les temps modernes, comme le prouve notamment, ce qui est rapporté dans une lettre de Pline le Jeune. Or les phénomènes qui se produisent en pareil cas offrent une constance tout à fait remarquable ; ils peuvent être plus ou moins intenses, plus ou moins complexes, mais ils ont certains traits caractéristiques qui se retrouvent toujours et partout ; d'ailleurs, le fait de Hydesville ne doit certainement pas être compté parmi les plus remarquables, car on n'y constata que les plus élémentaires de ces phénomènes. Il convient de distinguer au moins

1. Par une coïncidence assez curieuse, le fondateur de la secte des Quakers, au XVII^e siècle, s'appelait George Fox ; on prétend qu'il avait, ainsi que quelques-uns de ses disciples immédiats, le pouvoir de guérir les maladies.

2. Pour expliquer le cas des convulsionnaires, Allan Kardec fait intervenir, outre le magnétisme, « des esprits d'une nature peu élevée » (*Le Livre des Esprits*, pp. 210-212).

3. *History of modern american spiritualism*.

deux cas principaux dans le premier, qui serait celui de Hydesville si ce que nous avons rapporté est bien exact, il s'agit d'un lieu où quelqu'un a péri de mort violente, et où, de plus, le corps de la victime est demeuré caché. Si nous indiquons la réunion de ces deux conditions, c'est que, pour les anciens, la production des phénomènes était liée au fait que la victime n'avait pas reçu la sépulture régulière, accompagnée de certains rites, et que c'est seulement en accomplissant ces rites, après avoir retrouvé le corps, qu'on pouvait les faire cesser ; c'est ce qu'on voit dans le récit de Pline le Jeune, et il y a là quelque chose qui mériterait de retenir l'attention. À ce propos, il serait très important de déterminer exactement ce qu'étaient les « mânes » pour les anciens, et aussi ce que ceux-ci entendaient par divers autres termes qui n'étaient nullement synonymes, quoique les modernes ne sachent plus guère en faire la distinction ; les recherches de cet ordre pourraient éclairer d'une façon bien inattendue la question des évocations, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Dans le second cas, il ne s'agit plus de manifestations d'un mort, ou plutôt, pour rester dans le vague qui convient ici jusqu'à nouvel ordre, de quelque chose qui provient d'un mort ; on y saisit au contraire sur le fait l'action d'un homme vivant : il en est, dans les temps modernes, des exemples typiques, qui ont été soigneusement constatés dans tous leurs détails, et celui qui est le plus souvent cité, qui est devenu classique en quelque sorte, est constitué par les faits qui se produisirent au presbytère de Cideville, en Normandie, de 1849 à 1851, c'est-à-dire fort peu de temps après les événements de Hydesville, et alors que ceux-ci étaient encore à peu près inconnus en France ¹. Ce sont là, disons-le nettement, des faits de sorcellerie bien caractérisés, qui ne peuvent intéresser en rien les spirites, sauf en ce qu'ils paraissent fournir une confirmation à la théorie de la médiumnité entendue dans un sens assez large : il faut que le sorcier qui veut se venger des habitants d'une maison arrive à toucher l'un d'eux, qui deviendra dès lors son instrument inconscient et involontaire, et qui servira pour ainsi dire de « support » à une action qui pourra désormais s'exercer à distance, mais seulement lorsque ce « sujet » passif sera présent. Ce n'est pas un médium au sens où les spirites l'entendent, puisque l'action dont il est le moyen n'a pas la même origine, mais c'est quelque chose d'analogue, et l'on peut supposer tout au moins, sans préciser autrement, que des forces du même ordre sont mises en jeu dans tous les cas ; c'est ce que prétendent les occultistes contemporains qui ont étudié ces faits, et qui, il faut le dire, ont tous été plus ou moins influencés par la théorie spirite. En effet, depuis que le spiritisme existe, lorsqu'une maison hantée est signalée quelque part, on commence, en vertu d'une idée préconçue, par chercher le médium, et, avec un peu de bonne volonté, on arrive toujours à en découvrir un ou même plusieurs ; nous ne voulons pas dire qu'on ait toujours tort ; mais il y a eu aussi bien des exemples de lieux entièrement déserts, de demeures abandonnées, où des phénomènes de hantise se produisaient en l'absence de tout être humain, et l'on ne peut prétendre que des témoins accidentels, qui souvent ne les observaient que de loin, y aient joué le rôle de médiums. Il est peu vraisemblable que les lois suivant lesquelles agissent certaines forces, quelles qu'elles soient, aient été changées ; nous maintiendrons donc, contre les occultistes, que la présence d'un médium n'est pas toujours une condition nécessaire, et qu'il faut, ici comme ailleurs, se défier des préjugés qui risquent de fausser le résultat d'une observation. Nous ajouterons que la hantise sans médium appartient au premier des deux cas que nous avons distingués : un sorcier n'aurait aucune raison de s'en prendre à un lieu inhabité, et d'ailleurs il se peut qu'il ait besoin, pour agir, de conditions qui ne sont point requises pour des phénomènes qui se produisent spontanément, alors même que ces phénomènes présentent des apparences à peu près similaires de part et d'autre. Dans le premier cas, qui est la véritable hantise, la production des phénomènes est attachée au lieu même qui a été le théâtre d'un crime ou d'un accident, et où certaines forces se trouvent condensées d'une façon permanente ; c'est donc sur le lieu que les observateurs devraient alors porter principalement leur attention ; maintenant, que l'action des forces en question soit parfois intensifiée par la présence de personnes douées de certaines propriétés, cela n'a rien d'impossible, et c'est peut-être ainsi que les choses se sont passées à Hydesville, en admettant toujours que les faits aient été rapportés exactement, ce que nous n'avons d'ailleurs aucune raison spéciale de mettre en doute.

Dans ce cas qui semble explicable par « quelque chose » que nous n'avons pas défini, qui provient d'un mort, mais qui n'est certainement pas son esprit, si par esprit on entend la partie supérieure

1. Les faits de Cideville ont été rapportés dès 1853 par Eudes de Mirville, qui en avait été le témoin oculaire, dans un livre intitulé *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*, où se trouve aussi l'indication de plusieurs faits analogues, et qui fut suivi de cinq autres volumes traitant du même ordre de questions.

de l'être, cette explication doit-elle exclure toute possibilité d'intervention d'hommes vivants ? Nous ne le croyons pas nécessairement, et nous ne voyons pas pourquoi une force préexistante ne pourrait pas être dirigée et utilisée par certains hommes qui en connaissent les lois ; il semble plutôt que cela doive être relativement plus facile que d'agir là où aucune force de ce genre n'existait antérieurement, ce que fait pourtant un simple sorcier. Naturellement, on doit supposer que des « adeptes », pour employer un terme rosicrucien dont l'usage est devenu assez courant, ou des initiés d'un rang élevé, ont des moyens d'action supérieurs à ceux des sorciers, et d'ailleurs très différents, non moins que le but qu'ils se proposent ; sous ce dernier rapport, il faudrait remarquer aussi qu'il peut y avoir des initiés de bien des sortes, mais, pour le moment, nous envisageons la chose d'une façon tout à fait générale. Dans l'étrange discours qu'elle prononça en 1898 devant une assemblée de spirites, et que nous avons cité longuement dans notre histoire du théosophisme ¹, M^{me} Annie Besant prétendit que les « adeptes » qui avaient provoqué le mouvement « spiritualiste » s'étaient servis des « âmes des morts » ; comme elle se proposait de tenter un rapprochement avec les spirites, elle sembla, avec plus ou moins de sincérité, prendre cette expression d'« âmes des morts » dans le sens que ceux-ci lui-donnent ; mais nous qui n'avons aucune arrière-pensée « politique », nous pouvons fort bien l'entendre d'une tout autre façon, comme désignant simplement ce « quelque chose » dont nous avons parlé. Il nous semble que cette interprétation s'accorde beaucoup mieux que toute autre avec la thèse de la H. B. of L. ; assurément, ce n'est pas là ce qui nous importe le plus, mais cette constatation nous donne à penser que les membres de l'organisation dont il s'agit, ou tout au moins ses dirigeants, savaient vraiment à quoi s'en tenir sur la question ; en tout cas, ils le savaient certainement mieux que M^{me} Besant, dont la thèse, malgré le correctif qu'elle y apportait, n'était pas beaucoup plus acceptable pour les spirites. Nous croyons d'ailleurs qu'il est exagéré, en la circonstance, de vouloir faire intervenir des « adeptes » au sens strict de ce mot ; mais nous répétons qu'il se peut que des initiés, quels qu'ils soient, aient provoqué les phénomènes de Hydesville, en se servant des conditions favorables qu'ils y rencontraient, ou qu'ils aient à tout le moins imprimé une certaine direction déterminée à ces phénomènes alors qu'ils avaient déjà commencé à se produire. Nous n'affirmons rien à cet égard, nous disons seulement que la chose n'a rien d'impossible, quoi que certains puissent en penser ; nous ajouterons cependant qu'il y a encore une autre hypothèse qui peut paraître plus simple, ce qui ne veut pas dire forcément qu'elle soit plus vraie : c'est que les agents de l'organisation en cause, que ce soit la H. B. of L. ou toute autre, se soient contentés de profiter de ce qui se passait pour créer le mouvement « spiritualiste », en agissant par une sorte de suggestion sur les habitants et les visiteurs de Hydesville. Cette dernière hypothèse représente pour nous un minimum d'intervention, et il faut bien accepter au moins ce minimum, car, sans cela, il n'y aurait aucune raison plausible pour que le fait de Hydesville ait eu des conséquences que n'avaient jamais eues les autres faits analogues qui s'étaient présentés antérieurement ; si un tel fait était, par lui-même, la condition suffisante de la naissance du spiritisme, celui-ci serait certainement apparu à une époque beaucoup plus reculée. Du reste, nous ne croyons guère aux mouvements spontanés, que ce soit dans l'ordre politique, ou dans l'ordre religieux, ou dans ce domaine assez mal défini dont nous nous occupons présentement ; il faut toujours une impulsion, encore que les gens qui deviennent ensuite les chefs apparents du mouvement puissent souvent en ignorer la provenance tout autant que les autres ; mais il est bien difficile de dire exactement comment les choses se sont passées dans un cas de ce genre, car il est évident que ce côté des événements ne se trouve consigné dans aucun procès-verbal, et c'est pourquoi les historiens qui veulent à toute force ne s'appuyer que sur les seuls documents écrits n'en tiennent aucun compte et préfèrent le nier purement et simplement, alors que c'est peut-être ce qu'il y a de plus essentiel. Ces dernières réflexions ont, dans notre pensée, une portée très générale ; nous les bornerons là pour ne pas nous lancer dans une trop longue digression, et nous reviendrons sans plus tarder à ce qui concerne spécialement l'origine du spiritisme.

Nous avons dit qu'il y avait eu des cas similaires à celui de Hydesville, et plus anciens ; le plus semblable de tous, c'est ce qui se passa en 1762 à Döbelsdorf, en Saxe, où le « spectre frappeur » répondit exactement de la même façon aux questions qu'on lui posait ² ; si donc il n'avait pas fallu autre chose, le spiritisme aurait fort bien pu naître en cette circonstance, d'autant plus que l'événement eut assez de retentissement pour attirer l'attention des autorités et celle des savants. D'autre part,

1. Discours prononcé à l'Alliance Spiritualiste de Londres, le 7 avril 1898 : *Le Théosophisme*, pp. 133-137.

2. Une relation de ce fait, d'après les documents contemporains, a été publiée dans la *Revue Spirite* en 1858.

quelques années avant les débuts du spiritisme, le D^r Kerner avait publié un livre sur le cas de la « voyante de Prevorst », M^{me} Hauffe, autour de laquelle se produisaient de nombreux phénomènes du même ordre ; on remarquera que ce cas, comme le précédent, a eu lieu en Allemagne, et, bien qu'il y en ait eu aussi en France et ailleurs, c'est une des raisons pour lesquelles nous avons noté l'origine allemande de la famille Fox. Il est intéressant, à ce propos, d'indiquer d'autres rapprochements : dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, certaines branches de la haute Maçonnerie allemande s'occupèrent particulièrement d'évocations ; l'histoire la plus connue dans ce domaine est celle de Schroeffer, qui se suicida en 1774. Ce n'était pas de spiritisme qu'il s'agissait alors, mais de magie, ce qui est extrêmement différent, comme nous l'expliquerons par la suite ; mais il n'en est pas moins vrai que des pratiques de ce genre, si elles avaient été vulgarisées, auraient pu déterminer un mouvement tel que le spiritisme, par suite des idées fausses que le grand public se serait faites inévitablement à leur sujet. Il y eut certainement aussi en Allemagne, depuis le début du XIX^e siècle, d'autres sociétés secrètes qui n'avaient pas le caractère maçonnique, et qui s'occupaient également de magie et d'évocations, en même temps que de magnétisme ; or là H. B. of L., ou ce dont elle prit la suite, fut précisément en rapport avec certaines de ces organisations. Sur ce dernier point, on peut trouver des indications dans un ouvrage anonyme intitulé *Ghostland*¹, qui fut publié sous les auspices de la H. B. of L., et que quelques-uns ont même cru pouvoir attribuer à M^{me} Hardinge-Britten ; pour notre part, nous ne croyons pas que celle-ci en ait été réellement l'auteur, mais il est au moins probable que c'est elle qui s'occupa de l'éditer². Nous pensons qu'il y aurait lieu de diriger de ce côté des investigations dont le résultat pourrait être fort important pour dissiper certaines obscurités ; si pourtant le mouvement spirite ne fut pas suscité tout d'abord en Allemagne, mais en Amérique, c'est qu'il devait trouver dans cette dernière contrée un milieu plus favorable que partout ailleurs, comme le prouve du reste la prodigieuse éclosion de sectes et d'écoles « néo-spiritualistes » qu'on a pu y constater depuis lors, et qui se continue actuellement plus que jamais.

Il nous reste à poser ici une dernière question : quel but se proposaient les inspireurs du *modern spiritualism* à ses débuts ? Il semble que le nom même qui fut alors donné à ce mouvement l'indique d'une façon assez claire : il s'agissait de lutter contre l'envahissement du matérialisme, qui atteignit effectivement à cette époque sa plus grande extension, et auquel on voulait opposer ainsi une sorte de contrepoids ; et, en appelant l'attention sur des phénomènes pour lesquels le matérialisme, du moins le matérialisme ordinaire, était incapable de fournir une explication satisfaisante, on le combattait en quelque sorte sur son propre terrain, ce qui ne pouvait avoir de raison d'être qu'à l'époque moderne, car le matérialisme proprement dit est d'origine fort récente, aussi bien que l'état d'esprit qui accorde aux phénomènes et à leur observation une importance presque exclusive. Si le but fut bien celui que nous venons de définir, en nous référant d'ailleurs aux affirmations de la H. B. of L., c'est maintenant le moment de rappeler ce que nous avons dit plus haut en passant, qu'il y a des initiés de sortes très différentes, et qui peuvent se trouver souvent en opposition entre eux ; ainsi, parmi les sociétés secrètes allemandes auxquelles nous avons fait allusion, il en est qui professaient au contraire des théories absolument matérialistes, quoique d'un matérialisme singulièrement plus étendu que celui de la science officielle. Bien entendu, quand nous parlons d'initiés comme nous le faisons en ce moment, nous ne prenons pas ce mot dans son acception la plus élevée, mais nous voulons simplement désigner par là des hommes possédant certaines connaissances qui ne sont pas dans le domaine public ; c'est pourquoi nous avons eu soin de préciser qu'il devait y avoir erreur à supposer que des « adeptes » aient pu être intéressés, au moins directement, à la création du mouvement spirite. Cette remarque permet de s'expliquer qu'il existe des contradictions et des oppositions entre des écoles différentes ; nous ne parlons naturellement que des écoles qui ont des connaissances réelles et sérieuses, bien que d'un ordre relativement inférieur, et qui ne ressemblent en rien aux multiples formes du « néo-spiritualisme » ; ces dernières en seraient plutôt des contrefaçons. Maintenant, une autre question se présente encore : susciter le spiritisme pour lutter contre le matérialisme, c'était en somme combattre une erreur par une autre erreur ; pourquoi

1. Cet ouvrage a été traduit en français, mais assez mal, et seulement en partie, sous ce titre : *Au Pays des Esprits*, qui est fort équivoque et ne rend pas le sens réel du titre anglais.

2. D'autres ont cru que l'auteur de *Ghostland* et d'*Art Magic* était le même que celui de *Light of Egypt*, de *Celestial Dynamics* et de *Language of the Stars* (Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, p. 122) ; mais nous pouvons affirmer que c'est là une erreur. L'auteur des trois derniers ouvrages, également anonymes, est T. H. Burgoyne, qui fut secrétaire de la H. B. of L. ; les deux premiers sont de beaucoup antérieurs.

donc agir ainsi ? Il se peut, à vrai dire, que le mouvement ait promptement dévié en s'étendant et se popularisant, qu'il ait échappé au contrôle de ses inspireurs, et que le spiritisme ait pris dès lors un caractère qui ne répondait guère à leurs intentions ; quand on veut faire œuvre de vulgarisation, on doit s'attendre à des accidents de ce genre, qui sont à peu près inévitables, car il est des choses qu'on ne met pas impunément à la portée du premier venu, et cette vulgarisation risque d'avoir des conséquences qu'il est presque impossible de prévoir ; et, dans le cas qui nous occupe, si même les promoteurs avaient prévu ces conséquences dans une certaine mesure, ils pouvaient encore penser, à tort et à raison, que c'était là un moindre mal en comparaison de celui qu'il s'agissait d'empêcher. Nous ne croyons pas, quant à nous, que le spiritisme soit moins pernicieux que le matérialisme, quoique ses dangers soient tout différents ; mais d'autres peuvent juger les choses autrement, et estimer aussi que la coexistence de deux erreurs opposées, se limitant pour ainsi dire l'une l'autre, soit préférable à la libre expansion d'une seule de ces erreurs. Il se peut même que bien des courants d'idées, aussi divergents que possible, aient eu une origine analogue, et aient été destinés à servir à une sorte de jeu d'équilibre qui caractérise une politique très spéciale ; en cet ordre de choses, on aurait le plus grand tort de s'en tenir aux apparences extérieures. Enfin, si une action publique de quelque étendue ne peut s'opérer qu'au détriment de la vérité, certains en prennent assez facilement leur parti, trop facilement peut-être ; on connaît l'adage : *vulgus vult decipi*, que quelques-uns complètent ainsi : *ergo decipiatur* ; et c'est là encore un trait, plus fréquent qu'on ne le croirait, de cette politique à laquelle nous faisons allusion. On peut ainsi garder la vérité pour soi et répandre en même temps des erreurs qu'on sait être telles, mais qu'on juge opportunes ; ajoutons qu'il peut y avoir aussi une tout autre attitude, consistant à dire la vérité pour ceux qui sont capables de la comprendre, sans trop se préoccuper des autres ; ces attitudes contraires ont peut-être toutes deux leur justification, suivant les cas, et il est probable que la première seule permet une action très générale ; mais c'est là un résultat auquel tous ne s'intéressent pas également, et la seconde répond à des préoccupations d'un ordre plus purement intellectuel. Quoi qu'il en soit, nous n'apprécions pas, nous exprimons seulement, à titre de possibilités, les conclusions auxquelles conduisent certaines déductions que nous ne pouvons songer à exposer entièrement ici ; cela nous entraînerait fort loin, et le spiritisme n'apparaîtrait plus là-dedans que comme un incident tout à fait secondaire. Du reste, nous n'avons pas la prétention de résoudre complètement toutes les questions que nous sommes amené à soulever ; nous pouvons cependant affirmer que, sur le sujet que nous avons traité dans ce chapitre, nous en avons dit certainement beaucoup plus qu'il n'en avait jamais été dit jusqu'ici.

Débuts du spiritisme en France

Dès 1850, le *modern spiritualism* était répandu partout aux États-Unis, grâce à une propagande dans laquelle, fait à noter, les journaux socialistes se signalèrent tout particulièrement ; et, en 1852, les « spiritualistes » tinrent à Cleveland leur premier congrès général. C'est aussi en 1852 que la nouvelle croyance fit son apparition en Europe : elle fut importée d'abord en Angleterre par des médiums américains ; de là, l'année suivante, elle gagna l'Allemagne, puis la France. Toutefois, il n'y eut alors dans ces divers pays rien de comparable à l'agitation causée en Amérique, où, pendant une dizaine d'années surtout, phénomènes et théories furent l'objet des discussions les plus violentes et les plus passionnées.

C'est en France, comme nous l'avons dit, qu'on employa pour la première fois la dénomination de « spiritisme » ; et ce mot nouveau servit à désigner quelque chose qui, tout en se basant sur les mêmes phénomènes, était effectivement assez différent, quant aux théories, de ce qu'avait été jusqu'alors le *modern spiritualism* des Américains et des Anglais. On a souvent remarqué, en effet, que les théories exposées dans les « communications » dictées par les prétendus « esprits » sont généralement en rapport avec les opinions du milieu où elles sont produites, et où, naturellement, elles n'en sont acceptées qu'avec plus d'empressement ; cette observation peut permettre de se rendre compte, au moins en partie, de leur origine réelle. Les enseignements des « esprits », en France, furent donc en désaccord avec ce qu'ils étaient dans les pays anglo-saxons sur nombre de points qui, pour, n'être pas de ceux que nous avons fait entrer dans la définition générale du spiritisme, n'en sont pas moins importants ; ce qui fit la plus grande différence, ce fut l'introduction de l'idée de réincarnation, dont les spirites français firent un véritable dogme, alors que les autres refusèrent presque tous de l'admettre. Ajoutons d'ailleurs que c'est surtout en France qu'on paraît avoir éprouvé, presque dès le début, le besoin de rassembler les « communications » obtenues de façon à en former un corps de doctrine ; c'est ce qui fait qu'il y eut une école spirite française possédant une certaine unité, du moins à l'origine, car cette unité était évidemment difficile à maintenir, et il se produisit par la suite diverses scissions qui donnèrent naissance à autant d'écoles nouvelles.

Le fondateur de l'école spirite française, ou du moins celui que ses adhérents s'accordent à regarder comme tel, fut Hippolyte Rivail : c'était un ancien instituteur de Lyon, disciple du pédagogue suisse Pestalozzi, qui avait abandonné l'enseignement pour venir à Paris, où il avait dirigé pendant quelque temps le théâtre des Folies Marigny. Sur le conseil des « esprits », Rivail prit le nom celtique d'Allan Kardec, qui était censé avoir été le sien dans une existence antérieure ; c'est sous ce nom qu'il publia les divers ouvrages qui furent, pour les spirites français, le fondement même de leur doctrine, et qui le sont toujours restés pour la plupart d'entre eux¹. Nous disons que Rivail publia ces ouvrages, mais non qu'il les écrivit à lui seul ; en effet, leur rédaction, et par suite la fondation du spiritisme français, furent en réalité l'œuvre de tout un groupe, dont il n'était en somme que le porte-parole. Les livres d'Allan Kardec sont une sorte d'œuvre collective, le produit d'une collaboration ; et, par là, nous entendons autre chose que la collaboration des « esprits », proclamée par Allan Kardec lui-même, qui déclare les avoir composés à l'aide des « communications » que lui et d'autres avaient reçues, et qu'il avait d'ailleurs fait contrôler, revoir et corriger par des « esprits supérieurs ». En effet, pour les spirites, puisque l'homme est fort peu changé par la mort, on ne peut se fier à ce que disent tous les « esprits » : il en est qui peuvent nous tromper, soit par malice, soit par simple ignorance, et c'est ainsi qu'on prétend expliquer les « communications » contradictoires ; seulement, il est permis de se demander comment les « esprits supérieurs » peuvent être distingués des autres. Quoi qu'il en soit, il est une opinion qui est assez répandue, même parmi les spirites, et qui est entièrement erronée : c'est celle d'après laquelle Allan Kardec aurait écrit ses livres sous une sorte d'inspiration ; la vérité est qu'il ne fut jamais médium, que c'était au contraire un magnétiseur (nous disons au contraire parce que ces deux qualités semblent incompatibles), et que c'est au moyen de ses « sujets » qu'il obtenait des « communications ». Quant aux « esprits supérieurs » par qui celles-ci furent corrigées et coordonnées, ils n'étaient pas tous « désincarnés » ; Rivail lui-même ne fut pas étranger à ce

1. Les principaux ouvrages d'Allan Kardec sont les suivants : *Le Livre des Esprits ; le Livre des Médiums ; La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme ; Le Ciel et l'Enfer ou la Justice divine selon le spiritisme ; L'Évangile selon le spiritisme ; Le Spiritisme à sa plus simple expression ; Caractères de la révélation spirite*, etc.

travail, mais il ne semble, pas y avoir eu la plus grande part ; nous croyons que l'arrangement des « documents d'outre-tombe », comme on disait, doit être attribué surtout à divers membres du groupe qui s'était formé autour de lui. Seulement, il est probable que la plupart d'entre eux, pour des raisons diverses, préféreraient que cette collaboration demeurât ignorée du public ; et d'ailleurs, si on avait su qu'il y avait là des écrivains de profession, cela eût peut-être fait douter un peu de l'authenticité des « communications », ou tout au moins de l'exactitude avec laquelle elles étaient reproduites, bien que leur style, du reste, fût loin d'être remarquable.

Nous pensons qu'il est bon de rapporter ici, sur Allan Kardec et sur la façon dont fut composée, sa doctrine, ce qui a été écrit par le fameux médium anglais Dunglas Home, qui se montra souvent plus sensé que bien d'autres spirites : « Je classe la doctrine d'Allan Kardec parmi les illusions de ce monde, et j'ai de bonnes raisons pour cela... Je ne mets nullement en doute sa parfaite bonne foi... Sa sincérité se projeta, nuage magnétique, sur l'esprit sensitif de ceux qu'il appelait ses médiums. Leurs doigts confiaient au papier les idées qui s'imposaient ainsi forcément à eux, et Allan Kardec recevait ses propres doctrines comme des messages envoyés du monde des esprits. Si les enseignements fournis de cette manière émanaient réellement des grandes intelligences qui, selon lui, en étaient les auteurs, auraient-ils pris la forme que nous leur voyons ? Où donc Jamblique apprit-il si bien le français d'aujourd'hui ? Et comment Pythagore a-t-il pu si complètement oublier le grec, sa langue natale ?... Je n'ai jamais rencontré un seul cas de clairvoyance magnétique où le sujet ne reflêtât directement ou indirectement les idées du magnétiseur. Ceci est démontré d'une manière frappante par Allan Kardec lui-même. Sous l'empire de sa volonté énergique, ses médiums étaient autant de machines à écrire, qui reproduisaient servilement ses propres pensées. Si parfois les doctrines publiées n'étaient pas conformes à ses désirs, il les corrigeait à souhait. On sait qu'Allan Kardec *n'était pas médium*. Il ne faisait que magnétiser ou « psychologiser » (qu'on nous pardonne ce néologisme) des personnes plus impressionnables que lui »¹. Cela est tout à fait exact, sauf que la correction des « enseignements » ne doit pas être attribuée au seul Allan Kardec, mais à son groupe tout entier ; et, de plus, la teneur même des « communications » pouvait déjà être influencée par les autres personnes qui assistaient aux séances, ainsi que nous l'expliquerons plus loin.

Parmi les collaborateurs d'Allan Kardec qui n'étaient pas de simples « sujets », quelques-uns étaient doués de facultés médiumniques diverses ; il en est un, en particulier, qui possédait un curieux talent de « médium dessinateur ». Nous avons trouvé à ce sujet, dans un article qui parut en 1859, deux ans après la publication du *Livre des Esprits*, un passage que nous croyons intéressant de reproduire, étant donnée la personnalité dont il s'agit : « Il y a quelques mois, une quinzaine de personnes appartenant à la société polie et instruite, dont quelques-unes ont même un nom dans la littérature, étaient réunies dans un salon du faubourg Saint-Germain pour contempler des dessins à la plume exécutés manuellement par un médium présent à la séance, mais inspirés et dictés par... Bernard Palissy. Je dis bien : M. S..., une plume à la main, une feuille de papier blanche devant lui, mais sans l'idée d'aucun sujet d'art, avait évoqué le célèbre potier. Celui-ci était venu et avait imprimé à ses doigts la suite de mouvements nécessaires pour exécuter sur le papier des dessins d'un goût exquis, d'une grande richesse d'ornementation, d'une exécution très délicate et très fine, dont un représente, si l'on veut bien le permettre, la maison habitée par Mozart dans la planète Jupiter ! Il faut ajouter, pour prévenir toute stupéfaction, que Palissy se trouve être le voisin de Mozart dans ce lieu retiré, ainsi qu'il l'a très positivement indiqué au médium. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que cette maison ne soit celle d'un grand musicien, car elle est toute décorée de croches et de clefs... Les autres dessins représentent également des constructions élevées dans diverses planètes ; l'une d'elles est celle du grand-père de M. S... Celui-ci parle de les réunir toutes dans un album ; ce sera littéralement un album de l'autre monde »². Ce M. S..., qui, en dehors de ses singulières productions artistiques, fut un des collaborateurs les plus constants d'Allan Kardec, n'est autre que le célèbre dramaturge Victorien Sardou. Au même groupe appartenait un autre auteur dramatique, beaucoup moins connu aujourd'hui, Eugène Nus ; mais celui-ci, par la suite, se sépara du spiritisme dans une certaine mesure »³ et il fut un des premiers adhérents français de la Société Théosophique.

1. *Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 112-114.

2. *La Doctrine spirite*, par le D^r Dechambre : *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 1859.

3. Voir les ouvrages d'Eugène Nus intitulés *Choses de l'autre monde*, *Les Grands Mystères* et *À la recherche des destinées*.

Nous mentionnerons encore, d'autant plus qu'il est probablement un des derniers survivants de la première organisation intitulée « Société parisienne d'études spirites », M. Camille Flammarion ; il est vrai qu'il n'y vint qu'un peu plus tard, et qu'il était fort jeune alors ; mais il est difficile de contester que les spirites l'aient regardé comme un des leurs, car, en 1869, il prononça un discours aux obsèques d'Allan Kardec. Pourtant, M. Flammarion a parfois protesté qu'il n'était point spirite, mais d'une façon quelque peu embarrassée ; ses ouvrages n'en montrent pas moins assez clairement ses tendances et ses sympathies ; et nous voulons parler ici de ses ouvrages en général, et non pas seulement de ceux qu'il a consacrés spécialement à l'étude des phénomènes dits « psychiques » ; ces derniers sont surtout des recueils d'observations, où l'auteur, malgré ses prétentions « scientifiques », a d'ailleurs fait entrer bien des faits qui n'ont point été sérieusement contrôlés. Ajoutons que son spiritisme, avoué ou non, n'empêcha pas M. Flammarion d'être nommé membre honoraire de la Société Théosophique lorsque celle-ci fut introduite en France ¹.

S'il y a dans les milieux spirites un certain élément « intellectuel », ne fût-il qu'une petite minorité, on peut se demander comment il se fait que tous les livres spirites, à commencer par ceux d'Allan Kardec, soient manifestement d'un niveau si bas. Il est bon de rappeler, à cet égard, que toute œuvre collective reflète surtout la mentalité des éléments les plus inférieurs du groupe qui l'a produite ; si étrange que cela paraisse, c'est pourtant une remarque qui est familière à tous ceux qui ont quelque peu étudié la « psychologie des foules » ; et c'est sans doute là une des raisons pour lesquelles les prétendues « révélations d'outre-tombe » ne sont généralement qu'un tissu de banalités, car elles sont effectivement, dans bien des cas, une œuvre collective, et, comme elles sont la base de tout le reste, ce caractère doit naturellement se retrouver dans toutes les productions spirites. De plus, les « intellectuels » du spiritisme sont surtout des littérateurs ; nous pouvons noter ici l'exemple de Victor Hugo, qui, pendant son séjour à Jersey, fut converti au spiritisme par M^{me} de Girardin ² ; chez les littérateurs, le sentiment prédomine le plus souvent sur l'intelligence, et le spiritisme est surtout chose sentimentale. Quant aux savants qui, ayant abordé l'étude des phénomènes sans idée préconçue ont été amenés, d'une façon plus ou moins détournée et dissimulée, à entrer dans les vues des spirites (et nous ne parlons pas de M. Flammarion, qui est plutôt un vulgarisateur, mais de savants jouissant d'une réputation plus sérieuse et mieux établie), nous aurons l'occasion de revenir sur leur cas ; mais nous pouvons dire tout de suite que, en raison de leur spécialisation, la compétence de ces savants se trouve limitée à un domaine restreint, et que, hors de ce domaine, leur opinion n'a pas plus de valeur que celle du premier venu ; et d'ailleurs l'intellectualité proprement dite a fort peu de rapports avec les qualités requises pour réussir dans les sciences expérimentales telles que les modernes les conçoivent et les pratiquent.

Mais revenons aux origines du spiritisme français : on peut y vérifier ce que nous avons affirmé précédemment, que les « communications » sont en harmonie avec les opinions du milieu. En effet, le milieu où se recrutèrent surtout les premiers adhérents de la nouvelle croyance, ce fut celui des socialistes de 1848 ; on sait que ceux-ci étaient, pour la plupart, des « mystiques » dans le plus mauvais sens du mot, ou, si l'on veut, des « pseudo-mystiques » ; il était donc tout naturel qu'ils vinsent au spiritisme, avant même que la doctrine n'en eût été élaborée, et, comme ils influèrent sur cette élaboration, ils y retrouvèrent ensuite non moins naturellement leurs propres idées, réfléchies par ces véritables « miroirs psychiques » que sont les médiums. Rivail, qui appartenait à la Maçonnerie, avait pu y fréquenter beaucoup des chefs d'écoles socialistes, et il avait probablement lu les ouvrages de ceux qu'il ne connaissait pas personnellement ; c'est de là que proviennent la plupart des idées qui furent exprimées par lui et par son groupe, et notamment, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire ailleurs, l'idée de réincarnation ; nous avons signalé, sous ce rapport, l'influence certaine de Fourier et de Pierre Leroux ³. Certains contemporains n'avaient pas manqué de faire le rapprochement, et parmi eux le D^r Dechambre, dans l'article dont nous avons déjà cité un extrait un peu plus haut ; à propos de la façon dont les spirites envisagent la hiérarchie des êtres supérieurs, et après avoir rappelé les idées des néo-platoniciens (qui en étaient d'ailleurs beaucoup plus éloignées qu'il ne semble le croire), il ajoute ceci : « Les instructeurs invisibles de M. Allan Kardec n'auraient pas eu besoin de converser dans les airs avec l'esprit de Porphyre pour en savoir, si long ; ils n'avaient

1. *Le Lotus*, avril 1887, p. 125.

2. Voir le récit donné par Auguste Vacquerie dans ses *Miettes de l'histoire*.

3. *Le Théosophisme*, p. 116.

qu'à causer quelques instants avec M. Pierre Leroux, plus facile probablement à rencontrer, ou encore avec Fourier ¹. L'inventeur du Phalanstère aurait été flatté de leur apprendre que notre âme revêtira un corps de plus en plus éthéré à mesure qu'elle traversera les huit cents existences (en chiffre rond) auxquelles elle est destinée. » Ensuite, parlant de la conception « progressiste », ou, comme on dirait plutôt aujourd'hui, « évolutionniste », à laquelle l'idée de la réincarnation est étroitement liée, le même auteur dit encore : « Ce dogme ressemble fort à celui de M. Pierre Leroux, pour qui les manifestations de la vie universelle, auxquelles il ramène la vie de l'individu, ne sont à chaque nouvelle existence qu'une étape de plus vers le progrès » ². Cette conception avait une telle importance pour Allan Kardec, qu'il l'avait exprimée dans une formule dont il avait fait en quelque sorte sa devise : « Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la loi. » Il serait facile de trouver bien d'autres similitudes portant sur des points secondaires ; mais il ne s'agit pas, pour le moment, de poursuivre un examen détaillé des théories spirites, et ce que nous venons de dire suffit pour montrer que, si le mouvement « spiritualiste » américain fut en réalité provoqué par des hommes vivants, c'est à des esprits également « incarnés » qu'on doit la constitution de la doctrine spirite française, directement pour ce qui est d'Allan Kardec et de ses collaborateurs, et indirectement quant aux influences plus ou moins « philosophiques » qui s'exercèrent sur eux ; mais, cette fois, ceux qui intervinrent ainsi n'étaient plus du tout des initiés, même d'un ordre inférieur. Nous n'entendons pas, pour les raisons que nous avons dites, continuer à suivre le spiritisme dans toutes les étapes de son développement ; mais les considérations historiques qui précèdent, ainsi que les explications dont elles ont été l'occasion, étaient indispensables pour permettre de comprendre ce qui va suivre.

-
1. Voir surtout, à ce sujet, la *Théorie des quatre mouvements* de Fourier.
 2. *La Doctrine spirite*, par le D^r Dechambre.

Caractère moderne du spiritisme

Ce qu'il y a de nouveau dans le spiritisme, comparé à tout ce qui avait existé antérieurement, ce ne sont pas les phénomènes, qui ont été connus de tout temps, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer à propos des « maisons hantées » ; et il serait d'ailleurs bien étonnant que ces phénomènes, s'ils sont réels, aient attendu jusqu'à notre époque pour se manifester, ou que du moins personne ne s'en soit aperçu jusque là. Ce qu'il y a de nouveau, ce qui est spécialement moderne, c'est l'interprétation que les spirites donnent des phénomènes dont ils s'occupent, la théorie par laquelle ils prétendent les expliquer ; mais c'est justement cette théorie qui constitue proprement le spiritisme, comme nous avons eu soin d'en avertir dès le début ; sans elle, il n'y aurait pas de spiritisme, mais il y aurait quelque chose d'autre, et quelque chose qui pourrait même être totalement différent. Il est tout à fait essentiel d'insister là-dessus, d'abord parce que ceux qui sont insuffisamment au courant de ces questions ne savent pas faire les distinctions nécessaires, et ensuite parce que les confusions sont entretenues par les spirites eux-mêmes, qui se plaisent à affirmer que leur doctrine est vieille comme le monde. C'est là, d'ailleurs, une attitude singulièrement illogique chez des gens qui font profession de croire au progrès ; les spirites ne vont pas jusqu'à se recommander d'une tradition imaginaire, comme le font les théosophistes contre qui nous avons formulé ailleurs la même objection ¹, mais ils semblent voir du moins, dans l'ancienneté qu'ils attribuent faussement à leur croyance (et beaucoup le font certainement de très bonne foi), une raison susceptible de la fortifier dans une certaine mesure. Au fond, tous ces gens n'en sont pas à une contradiction près, et s'ils ne s'aperçoivent même pas de la contradiction, c'est parce que l'intelligence entre pour fort peu de chose dans leur conviction ; c'est pourquoi leurs théories, étant surtout d'origine et d'essence sentimentales, ne méritent pas vraiment le nom de doctrine, et, s'ils y sont attachés, c'est presque uniquement parce qu'ils les trouvent « consolantes » et propres à satisfaire les aspirations d'une vague religiosité.

La croyance même au progrès, qui joue un rôle si important dans le spiritisme, montre déjà que celui-ci est chose essentiellement moderne, puisqu'elle est elle-même toute récente et ne remonte guère au delà de la seconde moitié du XVIII^e siècle, époque dont les conceptions, nous l'avons vu, ont laissé des traces dans la terminologie spirite, de même qu'elles ont inspiré toutes ces théories socialistes et humanitaires qui ont, d'une façon plus immédiate, fourni les éléments doctrinaux du spiritisme, parmi lesquels il faut noter tout spécialement l'idée de la réincarnation. Cette idée, en effet, est extrêmement récente aussi, malgré des assertions contraires maintes fois répétées, et qui ne reposent que sur des assimilations entièrement erronées ; c'est également vers la fin du XVIII^e siècle que Lessing la formula pour la première fois, à notre connaissance du moins, et cette constatation reporte notre attention vers la Maçonnerie allemande, à laquelle cet auteur appartenait, sans compter qu'il fut vraisemblablement en rapport avec d'autres sociétés secrètes du genre de celles dont nous avons parlé précédemment ; il serait curieux que ce qui souleva tant de protestations de la part des « spiritualistes » américains ait eu des origines apparentées à celles de leur propre mouvement. Il y aurait lieu de se demander si ce n'est pas par cette voie que la conception exprimée par Lessing a pu se transmettre un peu plus tard à certains socialistes français ; mais nous ne pouvons rien assurer à cet égard, car il n'est pas prouvé que Fourier et Pierre Leroux en aient eu réellement connaissance, et il peut se faire, après tout, que la même idée leur soit venue d'une façon indépendante, pour résoudre une question qui les préoccupait fortement, et qui était tout simplement celle de l'inégalité des conditions sociales. Quoi qu'il en soit, ce sont eux qui ont été vraiment les promoteurs de la théorie réincarnationniste, popularisée par le spiritisme qui la leur a empruntée, et où d'autres sont ensuite venus la chercher à leur tour. Nous renverrons à la seconde partie de cette étude l'examen approfondi de cette conception, qui, si grossière qu'elle soit, a acquis de nos jours une véritable importance en raison de l'étonnante fortune que le spiritisme français lui a faite : non seulement elle a été adoptée par la plupart des écoles « néo-spiritualistes » qui ont été créées ultérieurement, et dont certaines, comme le théosophisme en particulier, sont arrivées à la faire pénétrer dans les milieux, jusqu'alors réfractaires, du spiritisme anglo-saxon mais encore on voit des gens qui l'acceptent sans être rattachés de près ou de loin à aucune de ces écoles, et qui ne se doutent pas qu'ils, subissent en cela l'influence de certains courants mentaux dont ils ignorent à peu près tout, dont peut-être ils connaissent à peine l'existence. Pour le moment, nous nous bornerons à dire, en nous réservant de l'expliquer par la

1. *Le Théosophisme*, p. 108.

suites que la réincarnation n'a absolument rien de commun avec des conceptions anciennes comme celles de la « métempsychose » et de la « transmigratio », auxquelles les « néo-spiritualistes » veulent l'identifier abusivement ; et l'on peut au moins pressentir, par ce que nous avons dit en cherchant à définir le spiritisme, que l'explication des différences capitales qu'ils méconnaissent se trouve dans ce qui se rapporte à la constitution de l'être humain, aussi bien pour cette question que pour celle de la communication avec les morts, sur laquelle nous allons dès maintenant nous arrêter plus longuement.

Il est une erreur assez répandue, qui consiste à vouloir rattacher le spiritisme au culte des morts, tel qu'il existe plus ou moins dans toutes les religions, et aussi dans diverses doctrines traditionnelles qui n'ont aucun caractère religieux ; en réalité, ce culte, sous quelque forme qu'il se présente, n'implique nullement une communication effective avec les morts ; tout au plus pourrait-on parler peut-être, dans certains cas, d'une sorte de communication idéale, mais jamais de cette communication par des moyens matériels dont l'affirmation constitue le postulat fondamental du spiritisme. En particulier, ce qu'on appelle le « culte des ancêtres », établi en Chine conformément aux rites confucianistes (qui, il ne faut pas l'oublier, sont purement sociaux et non point religieux), n'a absolument rien à voir avec des pratiques évocatoires quelconques ; et cet exemple est pourtant un de ceux auxquels ont recours le plus fréquemment les partisans de l'antiquité et de l'universalité du spiritisme, qui précisent même que les évocations se font souvent, chez les Chinois, par des procédés tout à fait semblables aux leurs. Voici à quoi est due cette confusion : il y a effectivement, en Chine, des gens qui font usage d'instruments assez analogues aux « tables tournantes » ; mais ce sont là des pratiques divinatoires qui sont du domaine de la magie et qui sont tout à fait étrangères aux rites confucianistes. D'ailleurs, ceux qui font de la magie une profession sont profondément méprisés, là aussi bien que dans l'Inde, et l'emploi de ces procédés est regardé comme blâmable, en dehors de certains cas déterminés dont nous n'avons pas à nous occuper ici, et qui n'ont qu'une similitude tout extérieure avec les cas ordinaires ; l'essentiel, en effet, n'est pas le phénomène provoqué, mais le but pour lequel on le provoque, et aussi la façon dont il est produit. Ainsi, la première distinction qu'il y a lieu de faire est entre la magie et le « culte des ancêtres », et c'est même plus qu'une distinction, puisque c'est, en fait aussi bien qu'en droit, une séparation absolue ; mais il y a encore autre chose : c'est que la magie n'est point le spiritisme, qu'elle en diffère théoriquement du tout au tout, et pratiquement dans une très large mesure. D'abord, nous devons faire remarquer que le magicien est tout le contraire d'un médium ; il joue dans la production des phénomènes un rôle essentiellement actif, tandis que le médium est, par définition, un instrument purement passif ; le magicien aurait, sous ce rapport, plus d'analogie avec le magnétiseur, et le médium avec le « sujet » de celui-ci ; mais il faut ajouter que le magicien n'opère pas nécessairement au moyen d'un « sujet », que cela est même fort rare, et que le domaine où s'exerce son action est autrement étendu et complexe que celui où opère le magnétiseur. En second lieu, la magie n'implique point que les forces qu'elle met en jeu soient des « esprits » ou quelque chose d'analogue, et, là même où elle présente des phénomènes comparables à ceux du spiritisme, elle en fournit une tout autre explication ; on peut fort bien, par exemple, employer un procédé de divination quelconque sans admettre que les « âmes des morts » soient pour quoi que ce soit dans les réponses obtenues. Ce que nous venons de dire a d'ailleurs une portée tout à fait générale : les procédés que les spirites se félicitent de rencontrer en Chine existaient aussi dans l'antiquité gréco-romaine ; ainsi, Tertullien parle de la divination qui se faisait « par le moyen des chèvres et des tables », et d'autres auteurs, comme Théocrite et Lucien, parlent aussi de vases et de cribles qu'on faisait tourner ; mais, en tout cela, c'est exclusivement de divination qu'il s'agit. Du reste, même si les « âmes des morts » peuvent, dans certains cas, être mêlées à des pratiques de ce genre (ce que semble indiquer le texte de Tertullien), ou, en d'autres termes, si révocation vient, plus ou moins exceptionnellement, s'y joindre à la divination pure et simple, c'est que les « âmes » dont il s'agit sont autre chose que ce que les spirites appellent des « esprits » ; elles sont seulement ce « quelque chose » à quoi nous avons fait allusion plus haut pour expliquer certains phénomènes, mais dont nous n'avons pas encore précisé la nature. Nous y reviendrons plus à loisir dans un instant, et nous achèverons ainsi de montrer que le spiritisme n'a aucun droit à se recommander de la magie, même envisagée dans cette branche spéciale qui concerne les évocations, si tant est que ce puisse être là une recommandation ; mais, de la Chine, à propos de laquelle nous avons été conduit à ces considérations, il nous faut auparavant passer à l'Inde, à propos de laquelle il a été commis d'autres erreurs du même ordre que nous tenons à relever également en particulier.

Nous avons trouvé, à cet égard, des choses étonnantes dans un livre qui a pourtant une apparence sérieuse, ce qui est d'ailleurs la raison pour laquelle nous croyons devoir le mentionner ici spécialement : ce livre, assez connu, est celui du D^r Paul Gibier ¹, qui n'était nullement un spirite ; il veut avoir une attitude scientifiquement impartiale, et toute la partie expérimentale semble fort consciencieusement faite. Seulement, on peut se demander comment il se fait que presque tous ceux qui se sont occupés de ces choses, même en prétendant s'en tenir à un point de vue strictement scientifique et en s'abstenant de conclure en faveur de l'hypothèse spirite, aient cru nécessaire d'afficher des opinions anticatholiques qui ne paraissent pas avoir un rapport bien direct avec ce dont il s'agit ; il y a là quelque chose qui est vraiment étrange ; et le livre du D^r Gibier contient, dans ce genre, des passages capables de rendre jaloux M. Flammarion lui-même, qui aime tant à introduire des déclamations de cette sorte jusque dans ses ouvrages de vulgarisation astronomique. Mais ce n'est pas à cela que nous voulons nous arrêter pour le moment ; il y a autre chose sur quoi il est plus important d'insister, parce que beaucoup de gens peuvent ne pas s'en apercevoir : c'est que ce même livre contient, en ce qui concerne l'Inde, de véritables énormités. La provenance, d'ailleurs, en est facile à indiquer : l'auteur a eu le tort très grave d'ajouter foi, d'une part, aux récits fantaisistes de Louis Jacolliot ², et, d'autre part, aux documents non moins fantaisistes qui lui avaient été communiqués par une certaine « Société Atmique » qui existait alors à Paris (c'était en 1886), et qui d'ailleurs n'était guère représentée que par son seul fondateur, l'ingénieur Tremeschini. Nous ne nous arrêterons pas sur les erreurs de détail, comme celle qui consiste à prendre le titre d'un traité astronomique pour le nom d'un homme ³ ; elles ne sont intéressantes qu'en ce qu'elles montrent déjà le peu de sérieux des renseignements utilisés. Nous avons parlé d'énormités ; nous ne croyons pas que le mot soit trop fort pour qualifier des choses comme celles-ci : « La doctrine spirite moderne... se trouve presque complètement d'accord avec la religion ésotérique actuelle des brahmes. Or celle-ci s'enseignait aux initiés des degrés inférieurs dans les temples de l'Himâlaya, il y a peut-être plus de *cent mille ans* ! Le rapprochement est au moins curieux, et l'on peut dire, sans tomber dans le paradoxe, que le spiritisme n'est que le brahmanisme ésotérique à l'air libre » ⁴. D'abord, il n'y a pas de « Brahmanisme ésotérique » à proprement parler, et, comme nous nous sommes déjà expliqué là-dessus ailleurs ⁵, nous n'y reviendrons pas ; mais, y en eût-il un, il ne pourrait pas avoir le moindre rapport avec le spiritisme, parce que ce serait contradictoire avec les principes mêmes du Brâhmanisme en général, et aussi parce que le spiritisme est une des doctrines les plus grossièrement exotériques qui aient jamais existé. Si l'on veut faire allusion à la théorie de la réincarnation, nous répéterons qu'elle n'a jamais été enseignée dans l'Inde, même par les Bouddhistes, et qu'elle appartient en propre aux Occidentaux modernes ; ceux qui prétendent le contraire ne savent pas de quoi ils parlent ⁶ ; mais l'erreur de notre auteur est encore plus grave et plus complète, car voici ce que nous lisons plus loin : « Chez les brahmes, la pratique de l'évocation des morts est la base fondamentale de la liturgie des temples et le fond de la doctrine religieuse » ⁷. Cette assertion est exactement le contraire de la vérité : nous pouvons affirmer de la façon la plus catégorique que tous les Brâhmanes sans exception, bien loin de faire de l'évocation un élément fondamental de leur doctrine et de leurs rites, la proscrirent absolument et sous toutes ses formes. Il paraît que ce sont « les récits des voyageurs européens », et probablement surtout ceux de Jacolliot, qui ont appris au D^r Gibier que « les évocations des âmes des ancêtres ne peuvent être faites que par les brahmes des divers degrés » ⁸ ; or les pratiques de ce genre, quand elles ne peuvent être entièrement supprimées, sont du moins abandonnées à des hommes des classes les plus inférieures, souvent même à des *chândâlas*, c'est-à-dire à des hommes sans caste (ce que les Européens appellent des *parias*), et encore s'efforce-t-on de les en détourner autant qu'il est

1. *Le Spiritisme ou Fakirisme occidental*.

2. *Le Spiritisme dans le Monde ; La Bible dans l'Inde ; Les Fils de Dieu ; Christna et le Christ ; Histoire des Vierges ; La Genèse de l'Humanité*, etc.

3. *Sûrya-Siddhânta* (orthographié *Souryo-Shiddhanto*) ; on précise même que cet astronome imaginaire aurait vécu il y a cinquante-huit mille ans !

4. *Le Spiritisme*, p. 76.

5. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 152 154.

6. Le D^r Gibier va jusqu'à traduire *avatars* par « réincarnations » (p. 117), et il croit que ce terme s'applique à l'âme humaine.

7. *Le Spiritisme*, p. 117.

8. *Ibid.*, p. 118.

possible. Jacolliot est manifestement de mauvaise foi dans bien des cas, comme lorsqu'il travestit *Isha Krishna* en *Jezeus Christna* pour les besoins d'une thèse antichrétienne ; mais, de plus, lui et ses pareils peuvent fort bien avoir été parfois mystifiés, et, s'il leur est arrivé, au cours de leur séjour dans l'Inde, d'être témoins de phénomènes réels, on s'est certainement bien gardé de leur en faire connaître la véritable explication. Nous faisons allusion surtout aux phénomènes des fakirs ; mais, avant d'aborder ce point, nous dirons encore ceci : dans l'Inde, lorsqu'il arrive que ce que les spirites appellent médiumnité se manifeste spontanément (nous disons spontanément parce que nul ne chercherait jamais à acquérir ou à développer cette faculté), on considère que c'est là une véritable calamité pour le médium et pour son entourage ; les gens du peuple n'hésitent pas à attribuer au diable les phénomènes de cet ordre, et ceux mêmes qui y mêlent les morts dans une certaine mesure n'envisagent que l'intervention des *prêtas*, c'est-à-dire d'éléments inférieurs qui demeurent attachés au cadavre, éléments rigoureusement identiques aux « mânes » des anciens Latins, et qui ne représentent aucunement l'esprit. Partout, du reste, les médiums naturels ont toujours été regardés comme des « possédés » ou des « obsédés », suivant les cas, et on ne s'est occupé d'eux que pour s'efforcer de les délivrer et de les guérir ; il n'y a que les spirites qui aient fait de cette infirmité un privilège, qui cherchent à l'entretenir et à la cultiver, voire même à la provoquer artificiellement, et qui entourent d'une incroyable vénération les malheureux qui en sont affligés, au lieu de les regarder comme un objet de pitié ou de répulsion. Il suffit de n'avoir aucun préjugé pour voir clairement le danger de cet étrange renversement des choses : le médium, quelle que soit la nature des influences qui s'exercent sur lui et par lui, doit être considéré comme un véritable malade, comme un être anormal et déséquilibré ; dès lors que le spiritisme, bien loin de remédier à ce déséquilibre, tend de toutes ses forces à le propager, il doit être dénoncé comme dangereux pour la salubrité publique ; et, d'ailleurs, ce n'est pas là son unique danger.

Mais revenons à l'Inde, à propos de laquelle il nous reste à traiter une dernière question, afin de dissiper l'équivoque qui s'exprime dans le titre même que le D^r Gibier a donné à son livre : qualifier le spiritisme de « fakirisme occidental », c'est prouver tout simplement qu'on ne connaît rien, non du spiritisme sur lequel il est trop facile de se renseigner, mais du fakirisme. Le mot *fakir*, qui est arabe et signifie proprement un « pauvre » ou un « mendiant », est appliqué dans l'Inde à une catégorie d'individus qui sont fort peu considérés en général, sauf des Européens, et qu'on ne regarde que comme des sortes de jongleurs amusant la foule par leurs tours. En disant cela, nous ne voulons pas dire que l'on conteste le moins du monde la réalité de leurs pouvoirs spéciaux ; mais ces pouvoirs, dont l'acquisition suppose un entraînement long et pénible, sont d'ordre inférieur et, comme tels, jugés peu désirables ; les rechercher, c'est montrer qu'on est incapable d'atteindre des résultats d'un autre ordre, pour lesquels ils ne peuvent être qu'un obstacle ; et nous trouvons encore ici un exemple du discrédit qui s'attache, en Orient, à tout ce qui est du domaine de la magie. En fait, les phénomènes des fakirs sont parfois simulés ; mais cette simulation même suppose une puissance de suggestion collective, s'exerçant sur tous les assistants, qui n'est guère moins étonnante, à première vue, que la production des phénomènes réels ; cela n'a rien de commun avec la prestidigitation (qui est exclue par les conditions mêmes auxquelles se soumettent tous les fakirs), et c'est bien autre chose que l'hypnotisme des Occidentaux. Quant aux phénomènes réels, dont les autres sont une imitation, ils sont, nous l'avons dit, du ressort de la magie ; le fakir, toujours actif et conscient, dans leur production, est un magicien, et, dans l'autre cas, il peut être assimilé à un magnétiseur ; il ne ressemble donc en rien au médium, et même, si un individu possède la moindre dose de médiumnité, cela suffit à le rendre incapable d'obtenir aucun des phénomènes du fakirisme de la façon qui caractérise essentiellement celui-ci, car les procédés mis en œuvre sont diamétralement opposés, et cela même pour les effets qui présentent quelque ressemblance, extérieure ; du reste, cette ressemblance n'existe que pour les plus élémentaires des phénomènes présentés par les fakirs. D'autre part, aucun fakir n'a jamais prétendu que les « esprits » ou les « âmes des morts » eussent la moindre part à la production de ces phénomènes ou du moins, s'il en est qui ont dit quelque chose de ce genre à des Européens tels que Jacolliot, ils n'en croyaient absolument rien ; comme la plupart des Orientaux, ils ne faisaient en cela que répondre dans le sens de l'opinion préconçue qu'ils découvraient chez leurs interlocuteurs, à qui ils ne voulaient pas faire connaître la vraie nature des forces qu'ils maniaient ; et d'ailleurs, à défaut d'autres motifs pour agir ainsi, ils devaient juger que toute explication véritable eût été parfaitement inutile, étant donnée la mentalité des gens à qui ils avaient affaire. Si peu instruits que soient certains fakirs, ils ont encore quelques notions qui

paraîtraient « transcendantes » à la généralité des Occidentaux actuels ; et, sur les choses même qu'ils sont incapables d'expliquer, ils n'ont point ces idées fausses qui sont tout l'essentiel du spiritisme, car ils n'ont aucune raison de faire des suppositions qui seraient en complet désaccord avec toutes les conceptions traditionnelles hindoues. La magie des fakirs n'est point de la magie évocatoire, que nul n'oserait exercer publiquement ; les morts n'y sont donc absolument pour rien ; et, d'autre part, la magie évocatoire elle-même, si l'on comprend bien ce qu'elle est, peut plutôt contribuer à renverser l'hypothèse spirite qu'à la confirmer. Nous avons cru bon de donner tous ces éclaircissements, au risque de paraître un peu long, parce que, sur cette question du fakirisme et sur celles qui lui sont connexes, l'ignorance est générale en Europe : les occultistes n'en savent guère plus là-dessus que les spirites et les « psychistes »¹ ; d'un autre côté, certains écrivains catholiques qui ont voulu traiter le même sujet se sont bornés à reproduire les erreurs qu'ils ont trouvées chez les autres² ; quant aux savants « officiels », ils se contentent naturellement de nier ce qu'ils ne peuvent expliquer, à moins que, plus prudemment encore, ils ne préfèrent le passer sous silence.

Si les choses sont telles que nous venons de le dire dans les antiques civilisations qui se sont maintenues jusqu'à nos jours, comme celles de la Chine et de l'Inde, il y a déjà de fortes présomptions pour qu'il en ait été de même dans les civilisations disparues qui, d'après tout ce qu'on en sait, reposaient sur des principes traditionnels analogues. C'est ainsi, par exemple, que les anciens Égyptiens envisageaient la constitution de l'être humain d'une façon qui ne s'éloigne guère des conceptions hindoues et chinoises ; il semble bien qu'il en ait été de même pour les Chaldéens ; on avait donc dû tirer de là des conséquences semblables, tant en ce qui concerne les états posthumes que pour expliquer spécialement les évocations. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail, mais seulement à donner des indications générales ; et il ne faut pas s'arrêter à certaines divergences apparentes, qui ne sont point des contradictions, mais qui correspondent seulement à une diversité de points de vue ; d'une tradition à une autre, si la forme diffère, le fond reste identique, et cela tout simplement parce que la vérité est une. Cela est tellement vrai que des peuples comme les Grecs et les Romains, qui avaient déjà perdu en grande partie la raison d'être de leurs rites et de leurs symboles, gardaient cependant encore certaines données qui concordent parfaitement avec tout ce qu'on trouve plus complètement ailleurs, mais que les modernes ne comprennent plus ; et l'ésotérisme de leurs « mystères » comportait probablement beaucoup d'enseignements qui, chez les Orientaux, sont exposés plus ouvertement, sans pourtant être jamais vulgarisés, parce que leur nature même s'y oppose ; d'ailleurs, nous avons bien des raisons de penser que les « mystères » eux-mêmes avaient une origine tout orientale. Nous pouvons donc, en parlant de la magie et des évocations, dire que tous les anciens les comprenaient de la même façon ; on retrouverait partout les mêmes idées, quoique revêtues d'expressions diverses, parce que les anciens, comme les Orientaux d'aujourd'hui, savaient vraiment à quoi s'en tenir sur ces choses. Dans tout ce qui nous est parvenu, on ne trouve pas trace de quoi que ce soit qui ressemble au spiritisme ; et pour le reste, nous voulons dire pour ce qui est entièrement perdu, il est trop évident que les spirites ne peuvent l'invoquer en leur faveur, et que, si l'on peut en dire quelque chose, c'est que des raisons de cohérence et d'analogie conduisent à penser qu'ils n'y trouveraient pas davantage de quoi justifier leurs prétentions.

C'est la distinction de la magie et du spiritisme que nous voulons encore préciser, maintenant, de façon à compléter ce que nous en avons déjà dit ; et tout d'abord, pour écarter certains malentendus, nous dirons que la magie est proprement une science expérimentale, qui n'a rien à voir avec des conceptions religieuses ou pseudo-religieuses quelconques ; ce n'est point ainsi que se comporte le spiritisme, dans lequel ces dernières sont prédominantes, et cela même lorsqu'il se prétend « scientifique ». Si la magie a toujours été traitée plus ou moins comme une « science occulte », réservée à un petit nombre, c'est en raison des graves dangers qu'elle présente ; pourtant, sous ce rapport, il y a une différence entre celui qui, s'entourant de toutes les précautions nécessaires,

1. Pour l'interprétation occultiste, voir *Le Fakirisme hindou*, par Sédir.

2. Voir *Le Fakirisme*, par Charles Godard, qui cite Jacolliot comme une autorité, croit à l'existence de l'« adepte » Koot-Hoomi, et va jusqu'à confondre le fakirisme avec le *yoga* et avec diverses choses d'un tout autre caractère. Cet auteur était d'ailleurs un ancien occultiste, bien qu'il l'ait nié en des termes qui nous autorisent à suspecter fortement sa sincérité (*L'Occultisme contemporain*, p. 70) : maintenant qu'il est mort, il n'y a sans doute aucun inconvénient pour personne à faire connaître qu'il collabora longtemps à l'*Initiation* sous le pseudonyme de *Saturninus* ; dans l'*Echo du Merveilleux*, il signait *Timothée*.

provoque consciemment des phénomènes dont il a étudié les lois, et celui qui, ignorant tout de ces lois, se met à la merci de forces inconnues en attendant passivement ce qui va se produire ; on voit par là tout l'avantage que le magicien a sur le spirite, médium ou simple assistant, même en admettant que toutes les autres conditions soient comparables. En parlant des précautions nécessaires, nous pensons aux règles précises et rigoureuses auxquelles sont soumises les opérations magiques, et qui ont toutes leur raison d'être ; les spirites négligent jusqu'aux plus élémentaires de ces règles, ou plutôt ils n'en ont pas la moindre idée, et ils agissent comme des enfants qui, inconscients du danger, joueraient avec les machines les plus redoutables, et déclencheraient ainsi, sans que rien puisse les en protéger, des forces capables de les foudroyer. Il va sans dire que tout cela n'est pas pour recommander la magie, bien au contraire, mais uniquement pour montrer que, si elle est dangereuse, le spiritisme l'est bien davantage ; et il l'est encore d'une autre façon, en ce sens qu'il est dans le domaine public, tandis que la magie fut toujours réservée à quelques-uns, d'abord parce qu'on la tenait volontairement cachée, précisément parce qu'on l'estimait redoutable, et ensuite en raison des connaissances qu'elle suppose et de la complexité de ses pratiques. D'ailleurs, il est à remarquer que ceux qui ont de ces choses une connaissance complète et profonde se sont toujours abstenus rigoureusement des pratiques magiques, à part quelques cas tout à fait exceptionnels, et où ils agissent d'une tout autre manière que le magicien ordinaire ; celui-ci est donc le plus souvent un « empirique », dans une certaine mesure du moins, non qu'il soit dépourvu de toute connaissance, mais en ce sens qu'il ne sait pas toujours les vraies raisons de tout ce qu'il fait ; mais, en tout cas, si de tels magiciens s'exposent à certains dangers, comme ils ont toujours été peu nombreux (et d'autant moins nombreux que ces pratiques, à part celles qui sont relativement inoffensives, sont sévèrement prohibées, et à juste titre, par la législation de tous les peuples qui savent de quoi il s'agit), le péril est très limité, tandis que, avec le spiritisme, il est pour tous sans exception. Mais en voilà assez sur la magie en général ; nous ne considérerons plus maintenant que la magie évocatoire, branche fort restreinte, et la seule avec laquelle le spiritisme puisse prétendre avoir des rapports ; à vrai dire, bien des phénomènes qui se manifestent dans les séances spirites ne relèvent point de ce domaine spécial, et il n'y a alors d'évocation que dans l'intention des assistants, non dans les résultats effectivement obtenus ; mais, sur la nature des forces qui interviennent dans ce cas, nous réserverons nos explications pour un autre chapitre. Pour tout ce qui rentre dans cette catégorie, même s'il s'agit de faits semblables, il est trop évident que l'interprétation magique et l'interprétation spirite sont totalement différentes ; pour les évocations, nous allons voir qu'elles ne le sont guère moins, en dépit de certaines apparences trompeuses.

De toutes les pratiques magiques, les pratiques évocatoires sont celles qui, chez les anciens, furent l'objet des interdictions les plus formelles ; et pourtant on savait alors que ce qu'il pouvait s'agir d'évoquer réellement, ce n'étaient point des « esprits » au sens moderne, que les résultats auxquels on pouvait prétendre étaient en somme de bien moindre importance ; comment donc eût-on jugé le spiritisme, à supposer, ce qui n'est pas, que les affirmations de celui-ci répondissent à quelque possibilité ? On savait bien, disons-nous, que ce qui peut être évoqué ne représente point l'être réel et personnel, désormais hors d'atteinte parce qu'il est passé à un autre état d'existence (nous en reparlerons dans la seconde partie de cette étude), que ce sont uniquement ces éléments inférieurs que l'être a en quelque sorte laissés derrière lui, dans le domaine de l'existence terrestre, à la suite de cette dissolution du composé humain que nous appelons la mort. C'est là, nous l'avons déjà dit, ce que les anciens Latins appelaient les « mânes. » ; c'est aussi ce à quoi les Hébreux donnaient le nom d'*ob*, qui est toujours employé dans les textes bibliques quand il est question d'évocations, et que certains prennent à tort pour la désignation d'une entité démoniaque. En effet, la conception hébraïque de la constitution de l'homme concorde parfaitement avec toutes les autres ; et, en nous servant, pour nous faire mieux comprendre à ce sujet, de correspondances empruntées au langage aristotélicien, nous dirons que non seulement l'*ob* n'est point l'esprit ou l'« âme rationnelle » (*neshamah*), mais qu'il n'est pas davantage l'« âme sensitive » (*ruahh*), ni même l'« âme végétative » (*nepshesh*). Sans doute, la tradition judaïque semble indiquer, comme une des raisons de la défense d'évoquer l'*ob*¹, qu'un certain rapport subsiste entre lui et les principes supérieurs, et ce point serait à examiner de plus près en tenant compte de la façon assez particulière dont cette même tradition envisage les états posthumes de l'homme ; mais, en tout cas, ce n'est pas à l'esprit que l'*ob* demeure lié directement et

1. *Deutéronome*, XVIII, 11.

immédiatement, c'est au contraire au corps, et c'est pourquoi la langue rabbinique l'appelle *habal de garmin* ou « souffle des ossements »¹; c'est précisément ce qui permet d'expliquer les phénomènes que nous avons signalés plus haut. Ainsi, ce dont il s'agit ne ressemble en rien au « périsprit » des spirites, ni au « corps astral » des occultistes, qui sont supposés revêtir l'esprit même du mort ; et d'ailleurs il y a encore une autre différence capitale, car ce n'est nullement un corps ; c'est, si l'on veut, comme une forme subtile, qui peut seulement prendre une apparence corporelle illusoire en se manifestant dans certaines conditions, d'où le nom de « double » que lui donnaient alors les Égyptiens. Du reste, ce n'est véritablement qu'une apparence sous tous les rapports : séparé de l'esprit, cet élément ne peut être conscient au vrai sens de ce mot ; mais il possède néanmoins un semblant de conscience, image virtuelle, pour ainsi dire, de ce qu'était la conscience du vivant ; et le magicien, revivifiant cette apparence en lui prêtant ce qui lui fait défaut, donne temporairement à sa conscience réflexe une consistance suffisante pour en obtenir des réponses lorsqu'il l'interroge, ainsi que cela a lieu notamment quand l'évocation est faite pour un but divinatoire, ce qui constitue proprement la « nécromancie ». Nous nous excuserons si ces explications, qui seront d'ailleurs complétées par ce que nous dirons à propos de forces d'un autre ordre, ne paraissent pas parfaitement claires ; il est fort difficile de rendre ces choses en langage ordinaire, et on est bien forcé de se contenter d'expressions qui ne représentent souvent que des approximations ou des « façons de parler » ; la faute en est pour une bonne part à la philosophie moderne, qui, ignorant totalement ces questions, ne peut nous fournir une terminologie adéquate pour les traiter. Maintenant, il pourrait encore se produire, à propos de la théorie que nous venons d'esquisser, une équivoque qu'il importe de prévenir : il peut sembler, si l'on s'en tient à une vue superficielle des choses, que l'élément posthume dont il s'agit soit assimilable à ce que les théosophistes appellent des « coques », qu'ils font effectivement intervenir dans l'explication de la plupart des phénomènes du spiritisme ; mais il n'en est rien, quoique cette dernière théorie soit bien probablement dérivée de l'autre, mais par une déformation qui prouve l'incompréhension de ses auteurs. En effet, pour les théosophistes, une « coque » est un « cadavre astral », c'est-à-dire le reste d'un corps en voie de décomposition ; et, outre que ce corps est censé n'avoir été abandonné par l'esprit que plus ou moins longtemps après la mort, au lieu d'être essentiellement lié au « corps physique », la conception même de « corps invisibles » nous apparaît comme grossièrement erronée, et elle est une de celles qui nous font qualifier le « néo-spiritualisme » de « matérialisme transposé ». Sans doute, la théorie de la « lumière astrale » de Paracelse, qui est d'ailleurs d'une portée beaucoup plus générale que ce dont nous nous occupons présentement, contient au moins une part de vérité ; mais les occultistes ne l'ont guère comprise, et elle a fort peu de rapports avec leur « corps astral » ou avec le « plan » auquel ils donnent le même nom, conceptions toutes modernes, en dépit de leurs prétentions, et qui ne s'accordent avec aucune tradition authentique.

Nous joindrons à ce que nous venons de dire quelques réflexions qui, pour ne pas se rapporter directement à notre sujet, ne nous en paraissent pas moins nécessaires, parce qu'il faut tenir compte de la mentalité spéciale des Occidentaux actuels. Ceux-ci, en effet, quelles que soient leurs convictions religieuses ou philosophiques, sont pratiquement « positivistes », en grande majorité du moins ; il semble même qu'ils ne puissent sortir de cette attitude sans verser dans les extravagances du « néo-spiritualisme », peut-être parce qu'ils ne connaissent rien d'autre. Cela est à un tel point que bien des gens très sincèrement religieux, mais influencés par le milieu, tout en ne pouvant faire autrement que d'admettre certaines possibilités en principe, se refusent énergiquement à en accepter les conséquences et en arrivent à nier en fait, sinon en droit, tout ce qui ne rentre pas dans l'idée qu'ils se font de ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire » ; à ceux-là, les considérations que nous exposons ne paraîtront sans doute pas moins étranges ni moins, choquantes qu'aux « scientistes » les plus bornés. Cela nous importerait assez peu, à vrai dire, si les gens de cette sorte ne se croyaient parfois plus compétents que quiconque en fait de religion, et même qualifiés pour porter, au nom de cette religion, un jugement sur des choses qui dépassent leur entendement ; c'est pourquoi nous pensons qu'il est bon de leur faire entendre un avertissement, sans trop nous illusionner pourtant sur les effets qu'il produira. Nous rappellerons donc que nous n'entendons nullement nous placer ici au point de vue religieux, et que les choses dont nous parlons appartiennent à un domaine entièrement distinct de celui de la religion ; d'ailleurs, si nous exprimons certaines conceptions,

1. Et non pas « corps de la résurrection », comme l'a traduit l'occultiste allemand Carl von Leiningen (communication faite à la Société Psychologique de Munich, le 5 mars 1887).

c'est exclusivement parce que nous savons qu'elles sont vraies, donc indépendamment de toute préoccupation étrangère à la pure intellectualité ; mais nous ajouterons que, malgré cela, ces conceptions permettent, mieux que beaucoup d'autres, de comprendre certains points concernant la religion elle-même. Nous demanderons par exemple ceci : comment peut-on justifier le culte catholique des reliques, ou encore le pèlerinage aux tombeaux des saints, si l'on n'admet pas que quelque chose qui n'est pas matériel demeure, d'une manière ou d'une autre, attaché au corps après la mort ? Cependant, nous ne dissimulerons pas que, en unissant ainsi les deux questions, nous présentons les choses d'une façon trop simplifiée ; en réalité, les forces dont il s'agit dans ce cas (et nous employons à dessein ce mot de « forces » dans un sens très général) ne sont point identiques à celles dont nous nous sommes occupé précédemment, quoiqu'il y ait un certain rapport ; elles sont d'un ordre bien supérieur, parce qu'il intervient autre chose qui est comme surajouté, et leur mise en œuvre ne relève plus aucunement de la magie, mais plutôt de ce que les néo-platoniciens appelaient la « théurgie » : encore une distinction qu'il convient de ne pas oublier. Pour prendre un autre exemple du même ordre, le culte des images et l'idée que certains lieux jouissent de privilèges spéciaux sont tout à fait inintelligibles si l'on n'admet pas qu'il y a là de véritables centres de forces (quelle que soit d'ailleurs la nature de ces forces), et que certains objets peuvent jouer en quelque sorte un rôle de « condensateurs » : qu'on se reporte simplement à la Bible et qu'on y voie ce qui est dit de l'arche d'alliance, ainsi que du temple de Jérusalem, et l'on comprendra peut-être, ce que nous voulons dire. Nous touchons ici à la question des « influences spirituelles », sur laquelle nous n'avons pas à insister, et dont le développement rencontrerait d'ailleurs bien des difficultés ; pour l'aborder, on doit faire appel à des données proprement métaphysiques, et de l'ordre le plus élevé. Nous citerons seulement un dernier cas : dans certaines écoles d'ésotérisme musulman, le « Maître » (*Sheikh*) qui fut leur fondateur, bien que mort depuis des siècles, est regardé comme toujours vivant et agissant par son « influence spirituelle » (*barakah*) ; mais cela ne fait intervenir à aucun degré sa personnalité réelle, qui est, non seulement au delà de ce monde, mais aussi au delà de tous les « paradis », c'est-à-dire des états supérieurs qui ne sont encore que transitoires. On voit assez combien nous sommes loin ici, non plus seulement du spiritisme, mais même de la magie ; et, si nous en avons parlé, c'est surtout pour ne pas laisser incomplète l'indication des distinctions nécessaires ; la différence qui sépare ce dernier ordre de choses de tous les autres est même la plus profonde de toutes.

Nous pensons maintenant en avoir dit assez pour montrer que, avant les temps modernes, il n'y eut jamais rien de comparable au spiritisme ; pour l'Occident, nous avons surtout envisagé l'antiquité, mais tout ce qui se rapporte à la magie est également valable pour le moyen âge. Si pourtant on voulait à toute force trouver quelque chose à quoi l'on pût assimiler le spiritisme jusqu'à un certain point, et à la condition de ne le considérer que dans ses pratiques (puisque ses théories ne se rencontrent pas ailleurs), ce qu'on trouverait serait tout simplement la sorcellerie. En effet, les sorciers sont manifestement des « empiriques », encore que le plus ignorant d'entre eux en sache peut-être plus long que les spirites à plus d'un égard ; ils ne connaissent que les branches les plus basses de la magie, et les forces qu'ils mettent en jeu, les plus inférieures de toutes, sont celles-là mêmes auxquelles les spirites ont ordinairement affaire. Enfin, les cas de « possession » et d'« obsession », en corrélation étroite avec les pratiques de la sorcellerie, sont les seules manifestations authentiques de la médiumnité que l'on ait constatées avant l'apparition du spiritisme ; et, depuis lors, les choses ont-elles tellement changé que les mêmes mots ne leur soient plus applicables ? Nous n'en croyons rien ; mais vraiment, si les spirites ne peuvent se recommander que d'une parenté aussi suspecte et aussi peu enviable, nous leur conseillerions plutôt de renoncer à revendiquer pour leur mouvement une filiation quelconque, et de prendre leur parti d'une modernité qui, en bonne logique, ne devrait point être une gêne pour des partisans du progrès.

Spiritisme et occultisme

L'occultisme est aussi une chose fort récente, peut-être même un peu plus récente encore que le spiritisme ; ce terme semble avoir été employé pour la première fois par Alphonse-Louis Constant, plus connu sous le pseudonyme d'Eliphas Lévi, et il nous paraît bien probable que c'est lui qui en fut l'inventeur. Si le mot est nouveau, c'est que ce qu'il sert à désigner ne l'est pas moins : jusque là, il y avait eu des « sciences occultes », plus ou moins occultes d'ailleurs, et aussi plus ou moins importantes ; la magie était une de ces sciences, et non leur ensemble comme certains modernes l'ont prétendu ¹ ; de même l'alchimie, l'astrologie et bien d'autres encore ; mais on n'avait jamais cherché à les réunir en un corps de doctrine unique, ce qu'implique essentiellement la dénomination d'« occultisme ». À vrai dire, ce soi-disant corps de doctrine est formé d'éléments bien disparates : Eliphas Lévi voulait le constituer surtout avec la kabbale hébraïque, l'hermétisme et la magie ; ceux qui vinrent après lui devaient donner à l'occultisme un caractère assez différent. Les ouvrages d'Eliphas Lévi, quoique beaucoup moins profonds qu'ils ne veulent en avoir l'air, exercèrent une influence extrêmement étendue : ils inspirèrent les chefs des écoles les plus diverses, comme M^{me} Blavatsky, la fondatrice de la Société Théosophique, surtout à l'époque où elle publia *Isis Dévoilée*, comme l'écrivain maçonnique américain Albert Pike, comme les néo-rosicruciens anglais. Les théosophistes ont d'ailleurs continué à employer assez volontiers le mot d'occultisme pour qualifier leur propre doctrine, qu'on peut bien regarder en effet comme une variété spéciale d'occultisme, car rien ne s'oppose à ce qu'on fasse de cette désignation le nom générique d'écoles multiples dont chacune a sa conception particulière ; toutefois, ce n'est pas ainsi qu'on l'entend le plus habituellement. Eliphas Lévi mourut en 1875, l'année même où fut fondée la Société Théosophique ; en France, il se passa alors quelques années pendant lesquelles il ne fut plus guère question d'occultisme ; c'est vers 1887 que le D^r Gérard Encausse, sous le nom de Papus, reprit cette dénomination, en s'efforçant de grouper autour de lui tous ceux qui avaient des tendances analogues, et c'est surtout à partir du moment où il se sépara de la Société Théosophique, en 1890, qu'il prétendit en quelque sorte monopoliser le titre d'occultisme au profit de son école. Telle est la genèse de l'occultisme français ; on a dit parfois que cet occultisme n'était en somme que du « papusisme », et cela est vrai à plus d'un égard, car une bonne partie de ses théories ne sont effectivement que l'œuvre d'une fantaisie individuelle ; il en est même qui s'expliquent tout simplement par le désir d'opposer, à la fausse « tradition orientale » des théosophistes, une « tradition occidentale » non moins imaginaire. Nous n'avons pas ici à faire l'histoire de l'occultisme, ni à exposer l'ensemble de ses doctrines ; mais, avant de parler de ses rapports avec le spiritisme et de ce qui l'en distingue, ces explications sommaires étaient indispensables, afin que personne ne puisse s'étonner de nous voir classer l'occultisme parmi les conceptions « néo-spiritualistes ».

Comme les théosophistes, les occultistes en général sont pleins de dédain pour les spirites, et cela se comprend jusqu'à un certain point, car le théosophisme et l'occultisme ont tout au moins une apparence superficielle d'intellectualité que n'a même pas le spiritisme, et ils peuvent s'adresser à des esprits d'un niveau un peu supérieur. Aussi voyons-nous Papus, faisant allusion au fait qu'Allan Kardec était un ancien instituteur, traiter le spiritisme de « philosophie primaire » ² ; et voici comment il apprécie les milieux spirites : « Ne recrutant que peu de croyants dans les milieux scientifiques, cette doctrine s'est rabattue sur la quantité d'adhérents que lui fournirent les classes moyennes et surtout le peuple. Les « groupes d'études », tous plus « scientifiques » les uns que les autres, sont formés de personnes toujours très honnêtes, toujours de grande bonne foi, anciens officiers, petits commerçants ou employés, dont l'instruction scientifique et surtout philosophique laisse beaucoup à désirer. Les instituteurs sont des « lumières » dans ces groupes » ³. Cette médiocrité est en effet très frappante ; mais Papus, qui critique si vivement le défaut de sélection parmi les adhérents du spiritisme, fut-il lui-même, pour sa propre école, toujours exempt de tout reproche sous ce rapport ? Nous aurons suffisamment répondu à cette question lorsque nous aurons fait remarquer que son rôle fut surtout celui d'un « vulgarisateur » ; cette attitude, bien différente de celle d'Eliphas Lévi est tout à fait incompatible avec des prétentions à l'ésotérisme, et il y a là une contradiction que nous ne nous

1. Papus, *Traité méthodique de Science occulte*, p. 324.

2. *Traité méthodique de Science occulte*, pp. 324 et 909.

3. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 331.

chargeons pas d'expliquer. En tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que l'occultisme, pas plus que le théosophisme, n'a rien de commun avec un ésotérisme véritable, sérieux et profond ; il faut n'avoir aucune notion de ces choses pour se laisser séduire par le vain mirage d'une « science initiatique » supposée, qui n'est en réalité qu'une érudition toute superficielle et de seconde ou de troisième main. La contradiction que nous venons de signaler n'existe pas dans le spiritisme, qui rejette absolument tout ésotérisme, et dont le caractère éminemment « démocratique » s'accorde parfaitement avec un intense besoin de propagande ; c'est plus logique que l'attitude des occultistes mais les critiques de ceux-ci n'en sont pas moins justes en elles-mêmes, et il nous arrivera de les citer à l'occasion.

Nous ne reviendrons pas, parce que nous en avons déjà reproduit ailleurs de nombreux extraits ¹, sur les critiques, parfois fort violentes, qu'adressèrent au spiritisme les chefs du théosophisme, dont plusieurs avaient pourtant passé par cette école ; celles des occultistes français sont, d'une façon générale, formulées en termes plus modérés. Au début, il y eut cependant des attaques assez vives de part et d'autre ; les spirites étaient particulièrement offensés de se voir traités en « profanes » par des gens parmi lesquels se trouvaient quelques-uns de leurs anciens « frères » ; mais on put ensuite, remarquer des tendances à la conciliation, surtout du côté des occultistes, que leur « éclectisme » prédisposait à des concessions plutôt regrettables. Le premier effet en fut la réunion à Paris, dès 1889, d'un « Congrès spirite et spiritualiste » où toutes les écoles étaient représentées ; naturellement, cela ne fit pas disparaître les dissensions et les rivalités ; mais, peu à peu, les occultistes en arrivèrent à faire, dans leur « syncrétisme » peu cohérent, une part de plus en plus large aux théories spirites, assez vainement d'ailleurs, car les spirites ne consentirent jamais pour cela à les regarder comme de vrais « croyants ». Il y eut pourtant des exceptions individuelles : tandis que ce glissement se produisait, l'occultisme se « vulgarisait » de plus en plus, et ses groupements, plus largement ouverts qu'à l'origine, accueillait des gens qui, pour y entrer, ne cessaient point d'être spirites ; ceux-là représentaient peut-être une élite dans le spiritisme, mais une élite bien relative, et le niveau des milieux occultistes alla toujours en s'abaissant ; peut-être décrivons-nous quelque jour cette « évolution » à rebours. Nous avons déjà parlé, à propos du théosophisme, de ces gens qui adhèrent simultanément à des écoles dont les théories se contredisent, et qui ne s'en soucient guère, parce qu'ils sont avant tout des sentimentaux ; nous ajouterons que, dans tous ces groupements, l'élément féminin prédomine, et que beaucoup ne s'intéressèrent jamais, dans l'occultisme, qu'à l'étude des « arts divinatoires », ce qui donne la juste mesure de leurs capacités intellectuelles.

Avant d'aller plus loin, nous donnerons l'explication d'un fait que nous avons signalé dès le début : il y a, parmi les spirites, nombre d'individus et de petits groupes isolés, tandis, que les occultistes se rattachent presque toujours à quelque, organisation, plus ou moins solide, plus ou moins bien constituée, mais permettant à ceux qui en font partie de se dire « initiés » à quelque chose, ou leur donnant l'illusion de l'être. C'est que les spirites n'ont aucune initiation et ne veulent même entendre parler de rien qui y ressemble de près ou de loin, car un des caractères essentiels de leur mouvement est d'être ouvert à tous sans distinction et de n'admettre aucune espèce de hiérarchie ; aussi certains de leurs adversaires ont-ils fait complètement fausse route en croyant pouvoir parler d'une « initiation spirite », qui est entièrement inexistante ; il faut dire d'ailleurs que, de divers côtés, on a bien abusé de ce mot d'« initiation ». Les occultistes, au contraire, prétendent se recommander d'une tradition, à tort il est vrai, mais enfin ils le prétendent ; c'est pourquoi ils pensent qu'il leur faut une organisation appropriée par laquelle les enseignements puissent se transmettre régulièrement ; et, si un occultiste se sépare d'une telle organisation, c'est ordinairement pour en fonder une autre à côté et devenir « chef d'école » à son tour. A la vérité, les occultistes se trompent lorsqu'ils croient que la transmission des connaissances traditionnelles doit se faire par une organisation revêtant la forme d'une « société », au sens nettement défini où ce mot est pris habituellement par les modernes ; leurs groupements ne sont qu'une caricature des écoles vraiment initiatiques. Pour montrer le peu de sérieux de la soi-disant initiation des occultistes, il suffit, sans entrer dans d'autres considérations, de mentionner la pratique, courante chez eux, des « initiations par correspondance » ; il n'est pas difficile de devenir « initié » dans ces conditions, et ce n'est qu'une formalité sans valeur ni portée ; mais on tient du moins à sauvegarder certaines apparences. À ce propos, nous devons dire encore, pour qu'on ne se méprenne pas sur nos intentions, que ce que nous reprochons surtout à l'occultisme, c'est de n'être point ce pour quoi il se donne ; et notre attitude, à cet égard, est très différente de

1. *Le Théosophisme*, pp. 124-129.

celle de la plupart de ses autres adversaires, elle est même inverse en quelque sorte. En effet, les philosophes universitaires, par exemple, font grief à l'occultisme de vouloir dépasser les étroites limites dans lesquelles eux-mêmes renferment leurs conceptions, tandis que, pour nous, il a plutôt le tort de ne pas les dépasser effectivement, sauf sur quelques points particuliers où il n'a fait que s'approprier des conceptions antérieures, et sans toujours les comprendre très bien. Ainsi, pour les autres, l'occultisme va ou veut aller trop loin ; pour nous, au contraire, il ne va pas assez loin, et de plus, volontairement ou non, il trompe ses adhérents sur le caractère et la qualité des connaissances qu'il leur fournit. Les autres se tiennent en deçà, nous nous plaçons au delà ; et il en résulte cette conséquence : aux yeux des occultistes, philosophes universitaires et savants officiels sont de simples « profanes », tout aussi bien que les spirites, et ce n'est pas nous qui y contredirons ; mais, à nos yeux, les occultistes également ne sont que des « profanes », et nul ne peut penser autrement parmi ceux qui savent ce que sont les vraies doctrines traditionnelles.

Cela étant dit, nous pouvons revenir à la question des rapports de l'occultisme et du spiritisme ; et nous devons préciser que, dans ce qui suit, il s'agira exclusivement de l'occultisme papusien, très différent, nous l'avons dit, de celui d'Eliphas Lévi. Ce dernier, en effet, était formellement antispirite, et, en outre, il ne crut jamais à la réincarnation ; s'il feignit parfois de se considérer lui-même comme Rabelais réincarné, ce ne fut de sa part qu'une simple plaisanterie : nous avons eu sur ce point le témoignage de quelqu'un qui l'a connu personnellement, et qui, étant d'ailleurs réincarnationniste, ne peut aucunement être suspecté de partialité en la circonstance. Or, la théorie de la réincarnation est un des emprunts que l'occultisme, aussi bien que le théosophisme, a faits au spiritisme, car il y a de tels emprunts, et ces écoles ont bel et bien subi l'influence du spiritisme qui leur est antérieur, en dépit de tout le mépris qu'elles témoignent à son égard. Pour la réincarnation, la chose est très claire : nous avons dit ailleurs comment M^{me} Blavatsky prit cette idée aux spirites français et la transplanta dans les milieux anglo-saxons ; d'autre part, Papus et quelques-uns des premiers adhérents de son école avaient commencé par être théosophistes, et presque tous les autres vinrent directement du spiritisme ; il n'y a donc pas besoin de chercher plus loin. Sur des points moins fondamentaux, nous avons déjà eu un exemple de l'influence spirite dans l'importance capitale que l'occultisme accorde au rôle des médiums pour la production de certains phénomènes ; on peut en trouver un autre dans la conception du « corps astral », qui n'est pas sans avoir pris bien des particularités du « pèrisprit », mais avec cette différence, pourtant, que l'esprit est supposé abandonner le « corps astral », plus ou moins longtemps après la mort, de la même façon qu'il a abandonné le « corps physique », tandis que le « pèrisprit » est censé persister indéfiniment et accompagner l'esprit dans toutes ses réincarnations. Un autre exemple encore, c'est ce que les occultistes appellent l'« état de trouble », c'est-à-dire un état d'inconscience dans lequel l'esprit se trouverait plongé immédiatement après la mort : « Pendant les premiers moments de cette séparation, dit Papus, l'esprit ne se rend pas compte du nouvel état où il est ; il est dans le trouble, il ne croit pas être mort, et ce n'est que progressivement, souvent au bout de plusieurs jours et même de plusieurs mois, qu'il a conscience de son nouvel état » ¹. Ce n'est là que l'exposé de la théorie spirite ; mais, ailleurs, Papus reprend cette théorie à son compte et précise que « l'état de trouble s'étend depuis le commencement de l'agonie jusqu'à la libération de l'esprit et la disparition des écorces » ², c'est-à-dire des éléments les plus inférieurs du « corps astral ». Les spirites parlent constamment d'hommes qui sont restés plusieurs années sans savoir qu'ils étaient morts, gardant toutes les préoccupations de leur existence terrestre et s'imaginant accomplir encore les actions qui leur étaient habituelles, et certains d'entre eux se donnent même la mission bizarre d'« éclairer les esprits » à ce sujet ; Eugène Nus ³ et d'autres auteurs ont raconté des histoires de ce genre longtemps avant Papus, de sorte que la source où ce dernier a puisé son idée de l'« état de trouble » n'est nullement douteuse. Il convient de mentionner encore ce qui concerne les conséquences attribuées aux actions à travers la série des existences successives, ce que les théosophistes appellent le « karma » ; occultistes et spirites rivalisent de détails invraisemblables sur ces choses, et nous y reviendrons quand nous reparlerons de la réincarnation ; là encore, les spirites peuvent revendiquer la priorité. En poursuivant cet examen, on trouverait encore bien d'autres points où la similitude ne peut s'expliquer que par des emprunts faits au spiritisme, auquel l'occultisme doit ainsi beaucoup

1. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 327.

2. *L'état de trouble et l'évolution posthume de l'être humain*, p 17.

3. *A la recherche des destinées*.

plus qu'il ne l'avoue ; il est vrai que tout ce qu'il lui doit ne vaut pas grand'chose ; mais ce qui est le plus important, c'est de voir comment et dans quelle mesure les occultistes admettent l'hypothèse fondamentale du spiritisme, c'est-à-dire la communication avec les morts.

On peut constater dans l'occultisme une préoccupation très visible de donner aux théories un aspect « scientifique », au sens où les modernes l'entendent ; quand on récuse, et souvent à bon droit, la compétence des savants ordinaires en certains ordres de questions, il serait peut-être plus logique de ne pas chercher à imiter leurs méthodes et de ne pas paraître s'inspirer de leur esprit ; mais enfin nous ne faisons que constater un fait. Il faut d'ailleurs noter que les médecins, chez qui se recrutent en très grande partie les « psychistes » dont nous parlerons par la suite, ont fourni aussi un important contingent à l'occultisme, sur lequel les habitudes mentales qu'ils tiennent de leur éducation et de l'exercice de leur profession ont manifestement réagi ; et c'est ainsi que l'on peut s'expliquer la place énorme que tiennent, notamment dans les ouvrages de Papus, des théories que nous pouvons appeler « psychophysiologiques ». Dès lors, la part de l'expérimentation devait être également considérable, et les occultistes, pour avoir une attitude « scientifique » ou réputée comme telle, devaient tourner principalement leur attention du côté des phénomènes, que les véritables écoles initiatiques ont toujours traités au contraire comme quelque chose de fort négligeable ; ajoutons que cela ne suffit point à concilier à l'occultisme la faveur ni même la sympathie des savants officiels. Du reste, l'attrait des phénomènes ne s'exerça pas que sur ceux qui étaient mus par des préoccupations « scientifiques » ; il en est qui les cultivèrent avec de tout autres intentions, mais avec non moins d'ardeur, car c'est ce côté de l'occultisme qui, avec les « arts divinatoires », intéressait presque uniquement une grande partie de son public, dans laquelle il faut ranger naturellement tous ceux qui étaient plus ou moins spirites. À mesure que ce dernier élément s'accrut, on se relâcha de plus en plus de la rigueur « scientifique » qu'on avait affichée au début ; mais, indépendamment de cette déviation, le caractère expérimental et « phénoméniste » de l'occultisme le prédisposait déjà à entretenir avec le spiritisme des rapports qui, pour n'être pas toujours agréables et courtois, n'en étaient pas moins compromettants. Ce que nous y trouvons à redire, ce n'est pas que l'occultisme ait admis la réalité des phénomènes, que nous ne contestons point, ni même qu'il les ait étudiés spécialement, et nous reviendrons là-dessus à propos du « psychisme » ; mais c'est qu'il ait accordé à cette étude une importance excessive, étant données les prétentions qu'il émettait dans un ordre plus intellectuel, et c'est surtout qu'il ait cru devoir admettre partiellement l'explication spirite, en cherchant seulement à diminuer le nombre des cas auxquels elle serait applicable. « L'occultisme, dit Papus, admet comme absolument réels tous les phénomènes du spiritisme. Cependant, il restreint considérablement l'influence des esprits dans la production de ces phénomènes, et les attribue à une foule d'autres influences en action dans le monde invisible »¹. Il va sans dire que les spirites protestent énergiquement contre cette restriction, non moins que contre l'affirmation « que l'être humain se scinde en plusieurs entités après la mort et que ce qui vient se communiquer n'est pas l'être tout entier, mais un débris de l'être, une coque astrale » ; et d'ailleurs ils ajoutent que, d'une façon générale, « la science occulte est bien trop difficile à comprendre et bien trop compliquée pour les lecteurs habituels des livres spirites »², ce qui ne prouve pas précisément en faveur de ces derniers. Pour notre part, dès lors qu'on admet dans quelque mesure l'« influence des esprits » dans les phénomènes, nous ne voyons pas très bien l'intérêt qui s'attache à la restreindre, soit quant au nombre des cas où elle se manifeste, soit quant aux catégories d'« esprits » qui peuvent être réellement évoquées. Sur ce dernier point, en effet, voici ce que dit encore Papus : « Il semble incontestable que les âmes des morts aimés puissent être évoquées et puissent venir dans certaines conditions. Partant de ce point vrai, les expérimentateurs à imagination active n'ont pas été longs à prétendre que les âmes de tous les morts, anciens et modernes, étaient capables de subir l'action d'une évocation mentale »³. Il y a quelque chose de véritablement extraordinaire dans cette façon de faire une sorte d'exception pour les « morts aimés », comme si des considérations sentimentales étaient capables de faire fléchir les lois naturelles ! Ou l'évocation des « âmes des morts », au sens des spirites, est une possibilité, ou elle n'en est pas une ; dans le premier cas, il est bien arbitraire de prétendre assigner des limites à cette possibilité, et il serait peut-être plus normal de se rallier tout simplement

1. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 347.

2. *Ibid.*, p. 344.

3. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 331.

au spiritisme. En tout cas, on est assez mal venu, dans de telles conditions, à reprocher à celui-ci ce caractère sentimental auquel il doit certainement la plus grande part de son succès, et on n'a guère le droit de faire des déclarations de ce genre : « La Science doit être vraie et non sentimentale, aussi n'a-t-elle cure de cet argument qui veut que la communication avec les morts ne puisse être discutée parce qu'elle constitue une idée très consolante »¹. Cela est d'ailleurs parfaitement juste, mais, pour être autorisé à le dire, il faut être soi-même indemne de tout sentimentalisme, et ce n'est pas le cas ; sous ce rapport, il n'y a au fond qu'une différence de degré entre le spiritisme et l'occultisme, et, dans ce dernier, les tendances sentimentales et pseudo-mystiques ne firent qu'aller en s'accroissant au cours de cette rapide déchéance à laquelle nous avons déjà fait allusion. Mais, dès les premiers temps, et sans sortir de la question de la communication avec les morts, ces tendances s'affirmaient déjà très suffisamment dans des phrases comme celle-ci : « Quand une mère éplorée voit sa fille se manifester à elle, d'une manière évidente, quand une fille restée seule sur terre voit son père défunt lui apparaître et lui promettre son appui, il y a quatre-vingts chances sur cent pour que ces phénomènes soient bien produits par les « esprits », les *moi* des défunts »². La raison pour laquelle ce sont là des cas privilégiés est, paraît-il, que, « pour qu'un *esprit*, pour que l'être lui-même vienne se communiquer, il faut qu'une *relation fluidique* quelconque existe entre l'évocateur et l'évoqué ». Il faut donc croire que le sentiment doit être considéré comme quelque chose de « fluidique » ; n'avions-nous pas raison de parler de « matérialisme transposé » ? Du reste, toutes ces histoires de « fluides » viennent des magnétiseurs et des spirites : là encore, dans sa terminologie aussi bien que dans ses conceptions, l'occultisme a subi l'influence de ces écoles qu'il qualifie dédaigneusement de « primaires ».

Les représentants de l'occultisme se sont quelquefois départis de leur attitude méprisante à l'égard des spirites, et les avances qu'ils leur firent en certaines circonstances ne sont pas sans rappeler un peu le discours dans lequel Mme Annie Besant, devant l'Alliance Spiritualiste de Londres, déclarait en 1898 que les deux mouvements, « spiritualiste » et théosophiste, avaient eu la même origine. Les occultistes ont même été plus loin en un sens, puisqu'il leur est arrivé d'affirmer que leurs théories ne sont pas seulement apparentées à celles des spirites, ce qui est incontestable, mais qu'elles leur sont identiques au fond ; Papus l'a dit en propres termes dans la conclusion du rapport qu'il présenta au « Congrès spirite et spiritualiste » de 1889 : « Comme il est facile de le voir, les théories du spiritisme sont les mêmes que celles de l'occultisme, mais en moins détaillé. La portée des enseignements du spiritisme est par suite plus grande, puisqu'il peut être compris par un bien plus grand nombre de personnes. Les enseignements, même théoriques, de l'occultisme sont, de par leur complication même, réservés aux cerveaux pliés à toutes les difficultés des conceptions abstraites. Mais au fond c'est une doctrine identique qu'enseignent les deux grandes écoles »³. Il y a là quelque exagération, et peut-être pourrions-nous qualifier cette attitude de « politique », sans toutefois prêter aux occultistes des intentions comparables à celles de M^{me} Besant ; du reste, les spirites se méfièrent toujours et ne répondirent guère à ces avances, semblant plutôt redouter qu'on ne voulût les amener à tenter une fusion avec d'autres mouvements. Quoi qu'il en soit, il est permis de trouver que l'« éclectisme » des occultistes français est singulièrement large, et bien incompatible avec leur prétention de posséder une doctrine sérieuse et de s'appuyer sur une tradition respectable ; nous irons même plus loin, et nous dirons que toute école qui a quelque chose de commun avec le spiritisme perd par là même tout droit à présenter ses théories comme l'expression d'un véritable ésotérisme.

Malgré tout, on aurait le plus grand tort de confondre occultisme et spiritisme ; si cette confusion est faite par des gens mal informés, la faute, il est vrai, n'en est pas seulement à leur ignorance, mais aussi pour une part, comme nous venons de le voir, aux imprudences des occultistes eux-mêmes. Pourtant, d'une façon générale, il y a plutôt entre les deux mouvements une sorte d'antagonisme, s'affirmant plus violemment du côté des spirites, plus discrètement du côté des occultistes ; il a d'ailleurs suffi, pour heurter les convictions et les susceptibilités des spirites, que les occultistes relèvent quelques-unes de leurs extravagances, ce qui ne les empêche pas d'en commettre eux-mêmes à l'occasion. On peut comprendre maintenant pourquoi nous avons dit que, pour être spirite, il ne fallait pas seulement admettre la communication avec les morts dans des cas plus ou moins

1. *Ibid.*, p. 324.

2. *Ibid.*, p. 847.

3. *Ibid.*, p. 359-360.

exceptionnels ; en outre, les spirites ne veulent entendre parler à aucun prix des autres éléments que les occultistes font intervenir dans la production des phénomènes, et sur lesquels nous reviendrons, si ce n'est que quelques-uns d'entre eux, un peu moins bornés et moins fanatiques que les autres, acceptent qu'il y ait parfois une action inconsciente du médium et des assistants. Enfin, il y a dans l'occultisme une foule de théories auxquelles rien ne correspond dans le spiritisme ; quelle qu'en soit la valeur réelle, elles témoignent tout au moins de préoccupations moins restreintes, et, en somme, les occultistes se sont quelque peu calomniés quand ils ont, avec plus ou moins de sincérité, affecté de traiter les deux écoles sur un pied d'égalité ; il est vrai que, pour être supérieure au spiritisme, une doctrine n'a pas besoin d'être bien solide ni de faire preuve d'une bien grande élévation intellectuelle.

Spiritisme et psychisme

Nous avons dit précédemment que, si nous nions absolument toutes les théories du spiritisme, nous ne contestons pas pour cela la réalité des phénomènes que les spirites invoquent à l'appui de ces théories ; nous devons maintenant nous expliquer un peu plus amplement sur ce point. Ce que nous avons voulu dire, c'est que nous n'entendons contester « a priori » la réalité d'aucun phénomène, dès lors que ce phénomène nous apparaît comme possible ; et nous devons admettre la possibilité de tout ce qui n'est pas intrinsèquement absurde, c'est-à-dire de tout ce qui n'implique pas de contradiction ; en d'autres termes, nous admettons en principe tout ce qui répond à la notion de la possibilité entendue en un sens qui est à la fois métaphysique, logique et mathématique. Maintenant, s'il s'agit de la réalisation d'une telle possibilité dans un cas particulier et défini, il faut naturellement envisager d'autres conditions : dire que nous admettons en principe tous les phénomènes dont il s'agit, ce n'est point dire que nous acceptons, sans autre examen, tous les exemples qui en sont rapportés avec des garanties plus ou moins sérieuses ; mais nous n'avons pas à en faire la critique, ce qui est l'affaire des expérimentateurs, et, au point de vue où nous nous plaçons, cela ne nous importe nullement. En effet, dès lors qu'un certain genre de faits est possible, il est sans intérêt pour nous que tel ou tel fait particulier qui y est compris soit vrai ou faux ; la seule chose qui puisse nous intéresser est de savoir comment les faits de cet ordre peuvent être expliqués, et, si nous avons une explication satisfaisante, toute autre discussion nous paraît superflue. Nous comprenons fort bien que telle ne soit pas l'attitude du savant qui amasse des faits pour arriver à se faire une conviction, et qui ne compte que sur le résultat de ses observations pour édifier une théorie ; mais notre point de vue est fort éloigné de celui-là, et d'ailleurs nous ne pensons pas que les faits seuls puissent vraiment servir de base à une théorie, car ils peuvent presque toujours être expliqués également par plusieurs théories différentes. Nous savons que les faits dont il est question sont possibles, puisque nous pouvons les rattacher à certains principes que nous connaissons ; et, comme cette explication n'a rien de commun avec les théories spirites, nous avons le droit de dire que l'existence des phénomènes et leur étude sont choses absolument indépendantes du spiritisme. De plus, nous savons qu'il existe effectivement de tels phénomènes ; nous avons d'ailleurs, à cet égard, des témoignages qui n'ont pu être influencés en rien par le spiritisme, puisque les uns lui sont fort antérieurs, et que les autres proviennent de milieux où il n'a jamais pénétré, de pays où son nom même est aussi inconnu que sa doctrine ; les phénomènes, comme nous l'avons déjà dit, n'ont rien de nouveau ni de spécial au spiritisme. Nous n'avons donc aucune raison pour mettre en doute l'existence de ces phénomènes, et nous en avons au contraire beaucoup pour la regarder comme réelle ; mais il est bien entendu qu'il s'agit toujours en cela de leur existence envisagée d'une façon générale, et d'ailleurs, pour le but que nous nous proposons ici, toute autre considération est parfaitement inutile.

Si nous croyons devoir prendre ces précautions et formuler ces réserves, c'est parce que, sans parler des récits qui ont pu être inventés de toutes pièces par de mauvais plaisants ou pour les besoins de la cause, il s'est produit, d'innombrables cas de fraude, ainsi que les spirites eux-mêmes sont bien forcés de le reconnaître ¹ ; mais de là à soutenir que tout n'est que supercherie, il y a fort loin. Nous ne comprenons même pas que les négateurs de parti pris insistent autant qu'ils le font sur les fraudes constatées et croient y trouver un argument solide en leur faveur ; nous le comprenons d'autant moins que, comme nous l'avons dit en une autre occasion ², toute supercherie est toujours une imitation de la réalité ; cette imitation peut sans doute être plus ou moins déformée, mais enfin on ne peut songer à simuler que ce qui existe, et ce serait faire trop grand honneur aux fraudeurs que de les croire capables de réaliser quelque chose d'entièrement nouveau, ce à quoi l'imagination humaine ne parvient d'ailleurs jamais. Au surplus, il y a, dans les séances spirites, des fraudes de plusieurs catégories : le cas le plus simple, mais non le seul, est celui du médium professionnel qui, lorsqu'il ne peut produire de phénomènes authentiques pour une cause ou pour une autre, est poussé par l'intérêt à les simuler ; c'est pourquoi tout médium rétribué doit être tenu pour suspect et surveillé de très près ; et même, à défaut de l'intérêt, la seule vanité peut aussi inciter un médium à frauder. Il est arrivé à la plupart des médiums, même aux plus réputés, d'être pris en flagrant délit ; cela ne prouve

1. Le médium Dunglas Home s'est chargé, d'une façon assez peu charitable pour ses collègues, de dénoncer et d'expliquer un grand nombre de fraudes (*Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 186-235).

2. *Le Théosophisme*, pp. 50-52.

point qu'ils ne possèdent pas des facultés très réelles, mais seulement qu'ils ne peuvent pas toujours en faire usage à volonté ; les spirites, qui sont souvent des impulsifs, ont en de tels cas le tort de passer d'un extrême à l'autre et de regarder comme un faux médium, d'une façon absolue, celui à qui pareille mésaventure est advenue, ne fût-ce qu'une seule fois. Les médiums ne sont nullement des saints, comme voudraient le faire croire certains spirites fanatiques, qui les entourent d'un véritable culte ; mais ils sont des malades, ce qui est tout autre chose, en dépit des théories saugrenues de quelques psychologues contemporains. Il faut toujours tenir compte de cet état anormal, qui permet d'expliquer des fraudes d'un autre genre : le médium, comme l'hystérique, éprouve cet irrésistible besoin de mentir, même sans raison, que tous les hypnotiseurs constatent aussi chez leurs sujets, et il n'a en pareil cas qu'une bien faible responsabilité, si même il en a une ; de plus, il est éminemment apte, non seulement à s'autosuggestionner, mais encore à subir les suggestions de son entourage, et à agir en conséquence sans savoir ce qu'il fait : il suffit qu'on attende de lui la production d'un phénomène déterminé pour qu'il soit poussé à le simuler automatiquement¹. Ainsi, il y a des fraudes qui ne sont que semi-conscientes, et d'autres qui sont totalement inconscientes, et où le médium fait souvent preuve d'une habileté qu'il est bien loin de posséder dans son état ordinaire ; tout cela relève d'une psychologie anormale, qui n'a jamais d'ailleurs été étudiée comme elle devrait l'être ; bien des gens ne se doutent pas qu'il y a, jusque dans ce domaine des simulations, un sujet de recherches qui ne seraient point dénuées d'intérêt. Nous laisserons maintenant de côté cette question de la fraude, mais non sans exprimer le regret que les conceptions ordinaires des psychologues et leurs moyens d'investigation soient si étroitement limités que des choses comme celles auxquelles nous venons de faire allusion leur échappent presque complètement, et que, même quand ils veulent s'en occuper, ils n'y comprennent à peu près rien.

Nous ne sommes pas seul à penser que l'étude des phénomènes peut être entreprise d'une façon absolument indépendante des théories spirites ; c'est aussi l'avis de ceux qu'on appelle « psychistes », qui sont ou veulent être en général des expérimentateurs sans idées préconçues (nous disons en général, parce que, là aussi, il y aurait bien quelques distinctions à faire), et qui même s'abstiennent souvent de formuler aucune théorie. Nous conservons les mots de « psychisme » et de « phénomènes psychiques » parce qu'ils sont les plus habituellement employés, et aussi parce que nous n'en avons pas de meilleurs à notre disposition ; mais ils ne sont pas sans donner prise à quelques critiques : ainsi, en toute rigueur, « psychique » et « psychologique » devraient être parfaitement synonymes, et pourtant ce n'est pas de cette façon qu'on l'entend. Les phénomènes dits « psychiques » sont entièrement en dehors du domaine de la psychologie classique, et, si même on suppose qu'ils peuvent avoir quelques rapports avec celle-ci, ce ne sont en tout cas que des rapports extrêmement lointains ; du reste, à notre avis, les expérimentateurs s'illusionnent lorsqu'ils croient pouvoir faire rentrer tous ces faits indistinctement dans ce qu'on est convenu d'appeler « psycho-physiologie ». La vérité est qu'il y a là des faits de bien des sortes, et qui ne peuvent être ramenés à une explication unique ; mais la plupart des savants ne sont point si dépourvus d'idées préconçues qu'ils se l'imaginent, et, surtout lorsqu'il s'agit de « spécialistes », ils ont une tendance involontaire à tout réduire à ce qui fait l'objet de leurs études ordinaires ; c'est dire que les conclusions des « psychistes », quand ils en donnent, ne doivent être acceptées que sous bénéfice d'inventaire. Les observations mêmes peuvent être affectées par des préjugés ; les pratiquants de la science expérimentale ont d'ordinaire des idées assez particulières sur ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, et, de la meilleure foi du monde, ils obligent les faits à s'accorder avec ces idées ; d'autre part, ceux mêmes qui sont le plus opposés aux théories spirites peuvent néanmoins, à leur insu et contre leur gré, subir en quelque façon l'influence du spiritisme. Quoi qu'il en soit, il est très certain que les phénomènes dont il s'agit peuvent faire l'objet d'une science expérimentale comme les autres, différente des autres sans doute, mais du même ordre, et n'ayant en somme ni plus ni moins d'importance ou d'intérêt ; nous ne voyons pas du tout pourquoi il en est qui se plaisent à qualifier ces phénomènes de « transcendants »

1. Nous rappellerons aussi le cas des faux médiums qui, consciemment ou non, et probablement sous l'influence au moins partielle d'une suggestion, semblent avoir été les instruments d'une action assez mystérieuse ; à ce propos, nous renverrons à ce que nous avons dit des manifestations du prétendu « John King » en exposant les origines du théosophisme.

ou de transcendants », ce qui est un peu ridicule ¹. Cette dernière remarque eu appelle une autre : c'est que la dénomination de « psychisme », malgré ses inconvénients, est en tout cas bien préférable à celle de « métapsychique », inventée par le D^r Charles Richet, et adoptée ensuite par le D^r Gustave Geley et quelques autres ; « métapsychique », en effet, est un mot évidemment calqué sur « métaphysique », ce qui ne se justifie par aucune analogie ². Quelque opinion que l'on ait sur la nature et la cause des phénomènes en question, on peut les regarder comme « psychiques », d'autant plus que ce mot en est arrivé à avoir pour les modernes un sens fort vague, et non pas comme étant « au delà du psychique » ; certains seraient même plutôt en deçà : en outre, l'étude de n'importe quels phénomènes fait partie de la « physique » au sens très général où l'entendaient les anciens, c'est-à-dire de la connaissance de la nature, et est sans aucun rapport avec la métaphysique, ce qui est « au delà de la nature » étant par là même au delà de toute expérience possible. Il n'y a rien qui puisse être mis en parallèle avec la métaphysique, et tous ceux qui savent ce qu'est vraiment celle-ci ne peuvent protester trop énergiquement contre de pareilles assimilations ; il est vrai que, de nos jours, ni les savants ni même les philosophes ne semblent en avoir la moindre notion.

Nous venons de dire qu'il y a bien des sortes de phénomènes psychiques, et nous ajouterons tout de suite, à cet égard, que le domaine du psychisme nous paraît susceptible de s'étendre à beaucoup d'autres phénomènes que ceux du spiritisme. Il est vrai que les spirites sont fort envahissants : ils s'efforcent d'exploiter au profit de leurs idées une multitude de faits qui devraient leur rester tout à fait étrangers, n'étant point provoqués par leurs pratiques, et n'ayant aucune relation directe ou indirecte avec leurs théories, puisqu'on ne peut évidemment songer à y faire intervenir les « esprits des morts » ; sans parler des phénomènes mystiques », au sens propre et théologique de cette expression, phénomènes qui échappent d'ailleurs totalement à la compétence des savants ordinaires, nous citerons seulement des faits comme ceux qu'on réunit sous le nom de « télépathie », et qui sont incontestablement des manifestations d'êtres actuellement vivants ³. Les incroyables prétentions des spirites à s'annexer les choses les plus diverses ne sont pas sans contribuer à créer et à entretenir dans le public des confusions regrettables : nous avons eu, à maintes reprises, l'occasion de constater qu'il est des gens qui vont jusqu'à confondre le spiritisme avec le magnétisme et même avec l'hypnotisme ; cela ne se produirait peut-être pas si fréquemment si les spirites ne se mêlaient pas de faits qui ne les regardent en rien. À vrai dire, parmi les phénomènes qui se produisent dans les séances spirites, il en est qui relèvent effectivement du magnétisme ou de l'hypnotisme, et dans lesquels le médium ne se comporte pas autrement qu'un sujet somnambulique ordinaire ; nous faisons notamment allusion au phénomène que les spirites appellent « incarnation », et qui n'est pas autre chose au fond qu'un cas de ces « états seconds », dits improprement « personnalités multiples », qui se manifestent fréquemment aussi chez des malades et chez des hypnotisés ; mais, naturellement, l'interprétation spirite est toute différente. La suggestion joue également un grand rôle dans tout cela, et tout ce qui est suggestion et transmission de pensée se rattache évidemment à l'hypnotisme ou au magnétisme (nous n'insistons pas sur la distinction qu'il y a lieu de faire entre ces deux choses, distinction qui est assez difficile à préciser, et qui n'importe pas ici) ; mais, dès lors qu'on a fait rentrer dans ce domaine un phénomène quelconque, le spiritisme n'a plus rien à y voir. Par contre, nous ne voyons aucun inconvénient à ce que de tels phénomènes soient rattachés au psychisme, dont les limites sont fort indécises et mal définies ; peut-être le point de vue des expérimentateurs modernes ne s'oppose-t-il pas à ce qu'on traite comme une science unique ce qui peut faire l'objet de plusieurs sciences distinctes pour ceux qui l'étudient d'une autre façon et qui, nous ne craignons pas de le dire

1. Il existe même une « Société d'études de photographie transcendante », fondée par Emmanuel Vauchez et présidée par le D^r Foveau de Courmelles, qui a pour but « d'encourager et de récompenser les photographes des êtres et des radiations de l'espace » ; il est curieux de voir à quel point certains mots peuvent être détournés de leur sens normal.

2. Tout récemment, le D^r Richet, présentant son *Traité de Métapsychique* à l'Académie des Sciences, a déclaré textuellement : « Comme Aristote, au-dessus de la physique, a introduit la métaphysique, au-dessus de la psychique, je présente la métapsychique. » On ne saurait être plus modeste !

3. Un grand nombre de ces faits ont été rassemblés par Gurney, Myers et Podmore, membres de la Société des recherches psychiques de Londres, dans un ouvrage intitulé *Phantasms of the Living*. Il existe une traduction française de cet ouvrage ; mais le traducteur a cru devoir lui donner ce titre bizarre : *Les Hallucinations télépathiques*, qui est en complet désaccord avec l'intention des auteurs, puisqu'il s'agit de phénomènes réels, et qui trahit curieusement l'étroitesse de vues de la science officielle.

nettement, savent mieux de quoi il s'agit en réalité.

Cela nous conduit à parler un peu des difficultés du psychisme : si les savants n'arrivent pas, dans ce domaine, à obtenir des résultats bien sûrs et bien satisfaisants, ce n'est pas seulement parce qu'ils ont affaire à des forces qu'ils connaissent mal, mais c'est surtout parce que ces forces n'agissent pas de la même façon que celles qu'ils ont l'habitude de manier, et parce qu'elles ne peuvent guère être soumises aux méthodes d'observation qui réussissent pour ces dernières. En effet, les savants ne peuvent se vanter de connaître sûrement la vraie nature de l'électricité, par exemple, et pourtant cela ne les empêche pas de l'étudier à leur point de vue « phénoméniste », ni surtout de l'utiliser sous le rapport des applications pratiques ; il faut donc que, dans le cas qui nous occupe, il y ait autre chose que cette ignorance à laquelle les expérimentateurs se résignent assez facilement. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que la compétence d'un savant « spécialiste » est chose fort limitée ; en dehors de son domaine habituel, il ne peut prétendre à une autorité plus grande que celle du premier venu, et, quelle que soit sa valeur, il n'aura d'autre avantage que celui que peut lui donner l'habitude d'une certaine précision dans l'observation ; encore cet avantage ne compense-t-il qu'imparfaitement certaines déformations professionnelles. C'est pourquoi les expériences psychiques de Crookes, pour prendre un des exemples les plus connus, n'ont point à nos yeux l'importance exceptionnelle que beaucoup se croient obligés de leur attribuer ; nous reconnaissons très volontiers la compétence de Crookes en chimie et en physique, mais nous ne voyons aucune raison de l'étendre à un ordre tout différent. Les titres scientifiques les plus sérieux ne garantissent même pas les expérimentateurs contre des accidents assez vulgaires, comme de se laisser tout simplement mystifier par un médium : cela est peut-être arrivé à Crookes ; cela est sûrement arrivé au D^r Richet, et les trop fameuses histoires de la villa Carmen, à Alger, font même assez peu d'honneur à la perspicacité de ce dernier. Du reste, il y a à cela une excuse, car ces choses sont bien propres à dérouter un physicien ou un physiologiste, voire même un psychologue ; et, par un fâcheux effet de la spécialisation, rien n'est plus naïf et plus dépourvu de tout moyen de défense que certains savants dès qu'on les sort de leur sphère habituelle : nous ne connaissons pas de plus bel exemple, sous ce rapport, que celui de la fantastique collection d'autographes que le célèbre faussaire Vrain-Lucas fit accepter comme authentiques par le mathématicien Michel Chasles ; nul psychiste n'a encore atteint un semblable degré d'extravagante crédulité¹.

Mais ce n'est pas seulement en face de la fraude que les expérimentateurs se trouvent désarmés, faute de connaître mieux la psychologie spéciale des médiums et autres sujets auxquels ils ont recours ; ils sont encore exposés à bien d'autres dangers. D'abord, quant à la façon de conduire des expériences si différentes de celles auxquelles ils sont accoutumés, ces savants se trouvent parfois plongés dans le plus grand embarras, encore qu'ils ne veuillent pas en convenir, ni peut-être se l'avouer à eux-mêmes ; ainsi, ils n'arrivent pas à comprendre qu'il y ait des faits qu'on ne peut pas reproduire à volonté, et que ces faits soient pourtant aussi réels que les autres ; ils prétendent aussi imposer des conditions arbitraires ou impossibles, comme d'exiger la production en pleine lumière de phénomènes auxquels l'obscurité peut être indispensable ; ils riraient assurément, et à bon droit, de l'ignorant qui, dans le domaine des sciences physico-chimiques, ferait montre d'un aussi complet mépris de toutes les lois et voudrait pourtant à toute force observer quelque chose. Ensuite, à un point de vue plus théorique, ces mêmes savants sont portés à méconnaître les limites de l'expérimentation et à lui demander ce qu'elle ne peut donner ; parce qu'ils s'y sont consacrés exclusivement, ils s'imaginent volontiers qu'elle est la source unique de toute connaissance possible ; et, d'ailleurs, un spécialiste est plus mal placé que quiconque pour apprécier les limites au delà desquelles ses méthodes habituelles cessent d'être valables. Enfin, voici ce qu'il y a peut-être de plus grave : il est toujours extrêmement imprudent, nous l'avons dit, de mettre en jeu des forces dont on ignore tout ; or, à cet égard, les psychistes les plus « scientifiques » n'ont pas de grands avantages sur les vulgaires spirites. Il y a des choses auxquelles on ne touche pas impunément, lorsqu'on n'a pas la direction doctrinale voulue pour être sûr de ne jamais s'égarer ; nous ne le répéterons jamais assez, d'autant plus que, dans le domaine dont il s'agit, un tel égarement est un des effets les plus communs et les plus funestes des forces sur lesquelles on expérimente ; le nombre des gens qui y perdent la raison ne

1. Henri Poincaré, plus prudent que bien d'autres, ou plus conscient de son manque de préparation, refusa de tenter une expérience avec Eusapia Paladino, trop certain à l'avance, écrivait-il, « qu'il serait roulé » (article de M. Philippe Pagnat dans les *Entretiens Idéalistes* », juin 1914, p. 387).

le prouve que trop. Or la science ordinaire est absolument impuissante à donner la moindre direction doctrinale, et il n'est pas rare de voir des psychiatres qui, sans aller jusqu'à déraisonner à proprement parler, s'égarer cependant d'une façon déplorable : nous comprenons dans ce cas tous ceux qui, après avoir débuté avec des intentions purement « scientifiques », ont fini par être « convertis » au spiritisme plus ou moins complètement, et plus ou moins ouvertement. Nous dirons même plus : il est déjà fâcheux, pour des hommes qui devraient savoir réfléchir, d'admettre la simple possibilité de l'hypothèse spirite, et cependant il est des savants (nous pourrions même dire que presque tous en sont là) qui ne voient pas pourquoi on ne peut l'admettre, et qui même, en l'écartant « a priori », auraient peur de manquer à l'impartialité à laquelle Us sont tenus ; ils n'y croient pas, c'est entendu, mais enfin ils ne la rejettent pas d'une façon absolue, ils se tiennent seulement sur la réserve, dans une attitude de doute pur et simple, aussi éloignée de la négation que de l'affirmation. Malheureusement, il y a de grandes chances pour que celui qui aborde les études psychiques avec de telles dispositions n'en reste pas là, et pour qu'il glisse insensiblement du côté spirite plutôt que du côté opposé : d'abord, sa mentalité a déjà au moins un point commun avec celle des spirites, en ce qu'elle est essentiellement « phénoméniste » (nous ne prenons pas ce mot dans le sens où on l'applique à une théorie philosophique, nous désignons simplement par là cette sorte de superstition du phénomène qui fait le fond de l'esprit « scientiste ») ; ensuite, il y a l'influence du milieu spirite lui-même, avec lequel le psychiste va nécessairement se trouver en contact au moins indirect, ne serait-ce que par l'intermédiaire des médiums avec lesquels il travaillera, et ce milieu est un épouvantable foyer de suggestion collective et réciproque. L'expérimentateur suggestionne incontestablement le médium, ce qui fausse d'ailleurs les résultats dès qu'il a la moindre idée préconçue, si obscure soit-elle ; mais, sans s'en douter, il peut être à son tour suggestionné par lui ; et ce ne serait rien encore s'il n'y avait que le médium, mais il y a aussi toutes les influences que celui-ci traîne avec lui, et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont éminemment malsaines. Le psychiste, dans ces conditions, va se trouver à la merci d'un incident quelconque, le plus souvent d'ordre tout sentimental : à Lombroso, Eusapia Paladino fait voir le fantôme de sa mère ; Sir Oliver Lodge reçoit des « communications » de son fils tué à la guerre ; il n'en faut pas davantage pour déterminer des « conversions ». Ces cas sont peut-être encore plus fréquents qu'on ne le pense, car il y a certainement des savants qui, par crainte de se mettre en désaccord avec leur passé, n'oseraient pas avouer leur « évolution » et se dire franchement spirites, ni même manifester simplement à l'égard du spiritisme une sympathie trop accentuée. Il y en a même qui n'aiment pas qu'on sache qu'ils s'occupent d'études psychiques, comme si cela devait les déconsidérer aux yeux de leurs confrères et du public, trop habitués à assimiler ces choses au spiritisme ; c'est ainsi que M^{me} Curie et M. d'Arsonval, par exemple, ont caché pendant fort longtemps qu'ils se livraient à ce genre d'expérimentation. Il est curieux de citer, à ce propos, ces quelques lignes d'un article que la *Revue Scientifique* consacra jadis au livre du D^r Gibier dont nous avons déjà parlé : « M. Gibier appelle de ses vœux la formation d'une société pour étudier cette nouvelle branche de la physiologie psychologique, et paraît croire qu'il est chez nous le seul, sinon le premier, parmi les savants compétents, à s'intéresser à cette question. Que M. Gibier se rassure et soit satisfait. Un certain nombre de chercheurs très compétents, ceux mêmes qui ont commencé par le commencement et ont déjà mis un certain ordre dans le fouillis du surnaturel (*sic*), s'occupent de cette question et continuent leur œuvre... sans en entretenir le public »¹. Une semblable attitude est vraiment étonnante chez des gens qui, d'ordinaire, aiment tant la publicité, et qui proclament sans cesse que tout ce dont ils s'occupent peut et doit être divulgué aussi largement que possible. Ajoutons que le directeur de la *Revue Scientifique*, à cette époque, était le D^r Richet ; celui-là du moins, sinon les autres, ne devait pas toujours s'enfermer dans cette prudente réserve.

Il est encore une autre remarque qu'il est bon de faire : c'est que certains psychiatres, sans pouvoir être soupçonnés de se rallier au spiritisme, ont de Singulières affinités avec le « néo-spiritualisme » en général, ou avec l'une ou l'autre de ses écoles ; les théosophistes, en particulier, se sont vantés d'en avoir attiré beaucoup dans leurs rangs, et un de leur organes assurait jadis « que tous les savants qui se sont occupés de spiritisme et que l'on cite comme des classiques, n'ont pas du tout été amenés à croire au spiritisme (à part un ou deux), que presque tous ont donné une interprétation se rapprochant de celle des théosophes, et que les plus célèbres sont *membres de la Société Théosophique* »². Il est

1. *Revue Scientifique*, 13 novembre 1886, pp. 631-632.

2. *Le Lotus*, octobre 1887.

certain que les spirites revendiquent beaucoup trop facilement comme étant des leurs tous ceux qui ont été mêlés de près ou de loin à ces études et qui ne sont pas leurs adversaires déclarés ; mais les théosophistes, de leur côté, ont peut-être été un peu trop prompts à faire état de certaines adhésions qui n'avaient rien de définitif ; ils devaient pourtant alors avoir présent à la mémoire l'exemple de Myers et de divers autres membres de la Société des recherches psychiques de Londres, et aussi celui du D^r Richet, qui n'avait fait que passer dans leur organisation, et qui n'avait pas été parmi les derniers, en France, à faire écho à la dénonciation des supercheries de M^{me} Blavatsky par ladite Société des recherches psychiques ¹. Quoi qu'il en soit, la phrase que nous venons de citer contenait peut-être une allusion à M. Flammarion, qui fut pourtant toujours plus près du spiritisme que de toute autre conception ; elle en contenait certainement une à William Crookes, qui avait effectivement adhéré à la Société Théosophique en 1883, et qui fut même membre du Conseil directeur de la *London Lodge*. Quant au D^r Richet, son rôle dans le mouvement « pacifiste » montre qu'il a bien gardé toujours quelque chose de commun avec les « néo-spiritualistes », chez qui les tendances humanitaires ne s'affirment pas moins bruyamment ; pour ceux qui sont au courant de ces mouvements, des coïncidences comme celle-là constituent un signe beaucoup plus net et plus caractéristique que d'autres ne seraient tentés de le croire. Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà fait allusion aux tendances anticatholiques de certains psychistes comme le D^r Gibier ; nous aurions même pu, en ce qui concerne celui-ci, parler plus généralement de tendances antireligieuses, à moins pourtant qu'il ne s'agisse de « religion laïque », suivant l'expression chère à Charles Fauvety, un des premiers apôtres du spiritisme français ; voici en effet quelques lignes que nous extrayons de sa conclusion, et qui sont un suffisant échantillon de ces déclamations : « Nous avons foi dans la Science et nous croyons fermement qu'elle débarrassera à tout jamais l'humanité du parasitisme de toutes les espèces de brahmes (l'auteur veut dire de prêtres), et que la religion, ou plutôt la morale devenue scientifique, sera représentée, un jour, par une section particulière dans les académies des sciences de l'avenir » ². Nous nous en voudrions d'insister sur de pareilles niaiseries, qui malheureusement ne sont point inoffensives ; il y aurait pourtant une curieuse étude à faire sur la mentalité des gens qui invoquent ainsi la « Science » à tout propos, et qui prétendent la mêler à ce qu'il y a de plus étranger à son domaine : c'est encore là une des formes que le déséquilibre intellectuel prend volontiers chez nos contemporains, et qui sont peut-être moins éloignées les unes des autres qu'elles ne le semblent ; n'y a-t-il pas un « mysticisme scientifique », voire même un « mysticisme matérialiste », qui sont, tout aussi bien que les aberrations « néo-spiritualistes », d'évidentes déviations du sentiment religieux ³ ?

Tout ce que nous avons dit des savants, nous pouvons le dire aussi des philosophes qui s'occupent pareillement de psychisme ; ils sont beaucoup moins nombreux, mais enfin il y en a aussi quelques-uns. Nous avons eu ailleurs ⁴ l'occasion de mentionner incidemment le cas de William James, qui, sur la fin de sa vie, manifesta des tendances très prononcées vers le spiritisme ; il est nécessaire d'y insister, d'autant plus que certains ont trouvé « un peu gros » que nous ayons qualifié ce philosophe de spirite et surtout de « sataniste inconscient ». À ce sujet, nous avertirons d'abord nos contradicteurs éventuels, de quelque côté qu'ils se trouvent, que nous tenons en réserve beaucoup de choses autrement « grosses » encore, ce qui ne les empêche pas d'être rigoureusement vraies ; et d'ailleurs, s'ils savaient ce que nous pensons de l'immense majorité des philosophes modernes, les admirateurs de ce qu'on est convenu d'appeler des « grands hommes » seraient sans doute épouvantés. Sur ce que nous appelons « satanisme inconscient », nous nous expliquerons dans une autre partie ; mais, pour le spiritisme de William James, il aurait fallu remarquer qu'il ne s'agissait que de la dernière période

1. Dans une lettre que nous avons citée ailleurs (*Le Théosophisme*, p. 74), le D^r Richet dit qu'il avait connu M^{me} Blavatsky par l'entremise de M^{me} de Barrau ; la même personne joua aussi un certain rôle auprès du D^r Gibier, comme on le voit par cette note qui vient à la suite d'un éloge du « grand et consciencieux savant » Burnouf : « Nous devons aussi une mention spéciale à l'œuvre considérable de M. Louis Leblois, de Strasbourg, dont nous devons la connaissance à une dame d'un grand mérite, M^{me} Caroline de Barrau, mère d'un de nos anciens élèves, aujourd'hui notre ami, le D^r Emile de Barrau » (*Le Spiritisme*, p. 110). L'ouvrage de Leblois, intitulé *Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité*, contribua, après ceux de Jaccoliot, à inculquer au D^r Gibier les idées fausses qu'il a exprimées sur l'Inde et ses doctrines, et que nous avons signalées précédemment.

2. *Le Spiritisme*, p. 383.

3. La « religion de l'Humanité », inventée par Auguste Comte, est un des exemples qui illustrent le mieux ce que nous voulons dire ici ; mais la déviation peut fort bien exister sans aller jusqu'à de telles extravagances.

4. *Le Théosophisme*, pp. 35 et 130.

(nous parlions d'« aboutissement final »), car les idées de ce philosophe ont prodigieusement varié. Or il est un fait avéré : c'est que William James avait promis de faire, après sa mort, tout ce qui serait en son pouvoir pour communiquer avec ses amis ou avec d'autres expérimentateurs ; cette promesse, faite assurément « dans l'intérêt de la science », n'en prouve pas moins qu'il admettait la possibilité de l'hypothèse spirite ¹, chose grave pour un philosophe (ou qui devrait être grave si la philosophie était ce qu'elle veut être), et nous avons des raisons de supposer qu'il était allé encore plus loin en ce sens ; il va sans dire, du reste, qu'une foute de médiums américains ont enregistré des « messages » signés de lui. Cette histoire nous fait souvenir de celle d'un autre Américain non moins illustre, l'inventeur Edison, qui prétendit récemment avoir découvert un moyen de communiquer avec les morts ²; nous ne savons ce qu'il en est advenu, car le silence s'est fait là-dessus, mais nous avons toujours été bien tranquille sur les résultats ; cet épisode est instructif en ce qu'il montre encore que les savants les plus incontestables, et ceux, qu'on pourrait croire les plus « positifs », ne sont point à l'abri de la contagion spirite. Mais revenons aux philosophes : à côté de William James, nous avons nommé M. Bergson ; pour celui-ci, nous nous contenterons de reproduire, parce qu'elle est assez significative par elle-même, la phrase que nous avons déjà citée : « Ce serait quelque chose, ce serait même beaucoup que de pouvoir établir sur le terrain de l'expérience la probabilité de la survivance pour un temps x » ³. Cette déclaration est au moins inquiétante, et elle nous prouve que son auteur, déjà si près des idées « néo-spiritualistes » par plus d'un côté, est vraiment engagé sur une voie bien dangereuse, ce que nous regrettons surtout pour ceux qui, lui accordant leur confiance, risquent d'y être entraînés à sa suite. Décidément, pour prémunir contre les pires absurdités, la philosophie ne vaut pas mieux que la science, puisqu'elle n'est pas même capable, nous ne disons pas de prouver (nous savons bien que ce serait trop lui demander), mais de faire comprendre ou seulement pressentir, si confusément que ce soit, que l'hypothèse spirite n'est qu'une impossibilité pure et simple.

Nous aurions pu donner encore bien d'autres exemples, à tel point que, même en laissant de côté ceux qui sont plus moins suspects de spiritisme, les psychistes qui ont des tendances « néo-spiritualistes » paraissent être le plus grand nombre ; en France, c'est surtout l'occultisme, au sens où nous l'avons entendu au chapitre précédent, qui a fortement influencé la plupart d'entre eux. Ainsi, les théories du D'Grasset, pourtant catholique, ne sont pas sans présenter certains rapports avec celles des occultistes ; celles du D' Durand de Gros, du D' Dupouy, du D' Baraduc, du colonel de Rochas, s'en, rapprochent bien davantage encore. Nous ne citons là que quelques noms, pris presque au hasard ; quant à fournir des textes justificatifs, ce ne serait pas bien difficile, mais nous ne pouvons songer à le faire ici, parce que cela nous éloignerait trop de notre sujet, Nous nous en tiendrons donc à ces quelques constatations, et nous demanderons si tout cela s'explique suffisamment par le fait que le psychisme représente un domaine mal connu et mal défini, ou si ce n'est pas plutôt, justement parce qu'il y a trop de cas concordants, le résultat inévitable d'investigations téméraires entreprises, dans ce domaine plus dangereux que tout autre, par des gens qui ignorent jusqu'aux plus élémentaires des précautions à prendre pour l'aborder avec sécurité. Pour conclure, nous ajouterons simplement ceci : en droit, le psychisme est tout à fait indépendant, non seulement du spiritisme, mais aussi de toute sorte de « néo-spiritualisme », et même, s'il veut être purement expérimental, il peut à la rigueur être indépendant de toute théorie quelconque ; en fait, les psychistes sont le plus souvent en même temps des « néo-spiritualistes » plus ou moins conscients et plus ou moins, avoués, et cet état de choses est d'autant plus regrettable qu'il est de nature à jeter sur ces études, aux yeux des gens sérieux et intelligents, un discrédit qui finira par laisser le champ libre entièrement aux charlatans et aux déséquilibrés.

1. Cette attitude était aussi celle d'un philosophe universitaire français, M. Emile Boirac, qui, dans un mémoire intitulé *L'Étude scientifique du spiritisme*, présenté au « Congrès de psychologie expérimentale » de 1911, déclara que l'hypothèse spirite représentait « une des explications philosophiques possibles des faits psychiques », et qu'on ne pouvait la repousser « a priori » comme « antiscientifique » ; elle n'est peut-être pas antiscientifique ni antiphilosophique, mais elle est certainement antimétaphysique, ce qui est beaucoup plus grave et plus décisif.

2. Il y a déjà assez longtemps que deux spirites hollandais, MM. Zaalberg van Zelst et Matla, avaient construit un « dynamistographe » ou « appareil destiné à communiquer avec l'au-delà sans médium » (*Le Monde Psychique*, mars 1912).

3. *L'Énergie Spirituelle*.

L'explication des phénomènes

Bien que notre intention ne soit pas d'étudier spécialement les phénomènes du spiritisme, nous devons parler au moins sommairement de leur explication, ne serait-ce que pour montrer qu'on peut fort bien se passer de l'hypothèse spirite, avant d'apporter contre celle-ci des raisons plus décisives. Faisons remarquer, d'ailleurs, que ce n'est point un ordre logique que nous entendons suivre en cela : il y a, en dehors de toute considération relative aux phénomènes, des raisons pleinement suffisantes pour faire rejeter d'une façon absolue l'hypothèse dont il s'agit ; l'impossibilité de celle-ci étant établie, il faut bien, même si l'on n'a pas d'autre explication toute prête pour rendre compte des phénomènes, se décider à en chercher une. Seulement, la mentalité de notre époque, étant surtout tournée du côté expérimental, sera mieux préparée, dans bien des cas, à admettre qu'une théorie est impossible et à examiner sans parti pris les preuves qui en sont données, si on lui a montré tout d'abord qu'elle est inutile, et qu'il existe d'autres théories susceptibles de la remplacer avantageusement. D'un autre côté, il importe de dire tout de suite que beaucoup des faits en question, sinon tous, ne relèvent point de la science ordinaire, ne sauraient rentrer dans les cadres étroits que les modernes ont fixés à celle-ci, et sont, en particulier, tout à fait en dehors du domaine de la physiologie et de celui de la psychologie classique, contrairement à ce que pensent certains psychismes qui s'illusionnent grandement à cet égard. N'éprouvant aucun respect pour les préjugés de la science officielle, nous n'estimons point que nous ayons à nous excuser de l'apparente étrangeté de quelques-unes des considérations qui vont suivre ; mais il est bon de prévenir ceux qui, en raison des habitudes acquises, pourraient les trouver par trop extraordinaires. Tout cela, encore une fois, ne veut point dire que nous accordions aux phénomènes psychiques le moindre caractère « transcendant » ; d'ailleurs, aucun phénomène, de quelque ordre qu'il soit, n'a en lui-même un tel caractère, mais cela n'empêche pas qu'il y en ait beaucoup qui échappent aux moyens d'action de la science occidentale moderne, qui n'est point si « avancée » que le croient ses admirateurs, ou qui du moins ne l'est que sur des points très particuliers. La magie même, du fait qu'elle est une science expérimentale, n'a absolument rien de « transcendant » ; ce qui peut par contre être regardé comme tel, c'est la « théurgie », dont les effets, même lorsqu'ils ressemblent à ceux de la magie, en diffèrent totalement quant à leur cause ; et c'est précisément la cause, et non pas le phénomène qu'elle produit, qui est alors d'ordre transcendant. Qu'il nous soit permis, pour mieux nous faire comprendre, d'emprunter ici une analogie à la doctrine catholique (nous parlons seulement d'analogie et non d'assimilation, ne nous plaçant pas au point de vue théologique) : il y a des phénomènes, tout à fait semblables extérieurement, qui ont été constatés chez des saints et chez des sorciers ; or il est bien évident que c'est seulement dans le premier cas qu'on peut leur attribuer un caractère « miraculeux » et proprement « surnaturel » ; dans le second cas, ils peuvent tout au plus être dits « préternaturels » ; si pourtant les phénomènes sont les mêmes, c'est donc que la différence ne réside point dans leur nature, mais uniquement dans leur cause, et ce n'est que du « mode » et des « circonstances » que de tels phénomènes tirent leur caractère surnaturel. Il va sans dire que, lorsqu'il s'agit du psychisme, nulle cause transcendante ne saurait intervenir, que l'on considère les phénomènes provoqués ordinairement par les pratiques spirites, ou les phénomènes magnétiques et hypnotiques, ou tous ceux qui leur sont plus ou moins connexes ; nous n'avons donc pas à nous préoccuper ici des choses d'ordre transcendant, et c'est dire qu'il est des questions, comme celle des « phénomènes mystiques » par exemple, qui peuvent rester entièrement en dehors des explications que nous envisagerons. D'autre part, nous n'avons pas à examiner tous les phénomènes psychiques indistinctement, mais seulement ceux qui ont quelque rapport avec le spiritisme ; encore pourrions-nous, parmi ces derniers, laisser de côté ceux qui, comme les phénomènes d'« incarnation » que nous avons déjà mentionnés, ou comme ceux que produisent les « médiums guérisseurs », se ramènent en réalité, soit à la suggestion, soit au magnétisme proprement dit, puisqu'il est manifeste qu'ils s'expliquent très suffisamment en dehors de l'hypothèse spirite. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait aucune difficulté dans l'explication des faits de cet ordre, mais les spirites ne peuvent tout de même pas prétendre à s'annexer tout le domaine de l'hypnotisme et du magnétisme ; du reste, il est possible que ces faits se trouvent, comme par surcroît, quelque peu éclaircis par les indications que nous donnerons à propos des autres.

Après ces observations générales, indispensables pour poser et délimiter la question comme elle doit l'être, nous pouvons rappeler les principales théories qui ont été émises pour expliquer les phénomènes du spiritisme ; il y en a un assez grand nombre, mais le D^r Gibier a cru pouvoir

les ramener à quatre types ¹; sa classification n'est pas sans défauts, loin de là, mais elle peut nous servir de point de départ. La première, qu'il appelle « théorie de l'être collectif », se définirait ainsi : « Un fluide spécial se dégage de la personne du médium, se combine avec le fluide des personnes présentes pour constituer un personnage nouveau, temporaire, indépendant dans une certaine mesure, et produisant les phénomènes connus. » Ensuite vient la théorie « démoniaque », d'après laquelle « tout est produit par le diable ou ses suppôts », et qui revient en somme à assimiler le spiritisme à la sorcellerie. En troisième lieu, il y a une théorie que le D^r Gibier appelle bizarrement « gnômique », selon laquelle « il existe une catégorie d'êtres, un monde immatériel, vivant à côté de nous et manifestant sa présence dans certaines conditions : ce sont ces êtres qu'on a connus de tout temps sous le nom de génies, fées, sylvains, lutins, gnomes, farfadets, etc. » ; nous ne savons pourquoi il a choisi les gnomes plutôt que d'autres pour donner une dénomination à cette théorie, à laquelle il rattache celle des théosophistes (en l'attribuant faussement au Bouddhisme), qui met les phénomènes sur le compte des « élémentals ». Enfin, il y a la théorie spirite, suivant laquelle « toutes ces manifestations sont dues aux esprits ou âmes des morts, qui se mettent en rapport avec les vivants, en manifestant leurs qualités ou leurs défauts, leur supériorité ou, au contraire, leur infériorité, tout comme s'ils vivaient encore ». Chacune de ces théories, sauf la théorie spirite qui seule est absurde, peut contenir une part de vérité et expliquer effectivement, non pas tous les phénomènes, mais certains d'entre eux ; le tort de leurs partisans respectifs est surtout d'être trop exclusifs et de vouloir tout ramener à une théorie unique. Quant à nous, nous ne pensons même pas que tous les phénomènes sans exception doivent nécessairement être expliqués par l'une ou l'autre des théories qui viennent d'être énumérées, car il y a dans cette liste des omissions et des confusions ; d'ailleurs, nous ne sommes pas de ceux qui croient que la simplicité d'une explication est une sûre garantie de sa vérité : on peut assurément souhaiter qu'il en soit ainsi, mais les choses ne sont point obligées de se conformer à nos désirs, et rien ne prouve qu'elles doivent être ordonnées précisément de la façon qui serait la plus commode pour nous ou la plus propre à faciliter notre compréhension ; un tel « anthropocentrisme », chez nombre de savants et de philosophes, suppose vraiment de bien naïves illusions.

La théorie « démoniaque » a le don de mettre spécialement en fureur les spirites aussi bien que les « scientifiques », les uns et les autres faisant pareillement profession de ne pas croire au démon ; pour les spirites, il semble qu'il ne doive pas y avoir dans le « monde invisible » autre chose que des êtres humains, ce qui est bien la limitation la plus invraisemblablement arbitraire qui se puisse imaginer. Gomme nous aurons à nous expliquer plus loin sur le « satanisme », nous n'y insisterons pas pour le moment ; nous ferons seulement remarquer que l'opposition à cette théorie, qui n'est guère moindre chez les occultistes que chez les spirites, se comprend beaucoup moins de leur part, puisqu'ils admettent l'intervention d'êtres assez variés, ce qui prouve que leurs conceptions sont moins bornées. À ce point de vue, la théorie « démoniaque » pourrait s'associer d'une certaine façon à celle que le D^r Gibier appelle « gnômique », puisque, dans l'une et dans l'autre, il s'agit d'une action exercée par des êtres non humains ; rien ne s'oppose en principe, non seulement à ce qu'il y ait de tels êtres, mais encore à ce qu'ils soient aussi diversifiés que possible. Il est très certain que, presque chez tous les peuples et à toutes les époques, il a été question d'êtres tels que ceux dont le D^r Gibier fait mention, et ce ne doit pas être sans raison, car, quels que soient les noms qui leur ont été donnés, ce qui est dit de leur façon d'agir concorde remarquablement ; seulement, nous ne pensons pas qu'ils aient jamais été regardés comme proprement « immatériels », et d'ailleurs la question, sous ce rapport, ne se posait pas exactement de la même manière pour les anciens que pour les modernes, les notions mêmes de « matière » et d'« esprit » ayant grandement changé de signification. D'autre part, la façon dont ces êtres ont été « personnifiés » se rattache surtout aux conceptions populaires, qui recouvrent une vérité plutôt qu'elles ne l'expriment, et qui correspondent plutôt aux apparences manifestées qu'à la réalité profonde ; et c'est un semblable « anthropomorphisme », d'origine tout exotérique, que l'on peut reprocher aussi à la théorie des « élémentals », qui est bien véritablement dérivée de la précédente, qui en est, si l'on veut, une forme modernisée. En effet, les « élémentals », au sens premier de ce mot, ne sont pas autre chose que les « esprits des éléments », que l'ancienne magie partageait en quatre catégories : salamandres ou esprits du feu, sylphes ou esprits de l'air, ondins ou esprits de l'eau, gnômes ou esprits de la terre ; bien entendu, ce mot d'« esprits » n'était point pris là

1. *Le Spiritisme*, pp. 310-311.

au sens des spirites, mais il désignait des êtres subtils, doués seulement d'une existence temporaire, et n'ayant par conséquent rien de « spirituel » dans l'acception philosophique moderne ; encore n'est-ce là que l'expression exotérique d'une théorie sur le vrai sens de laquelle nous reviendrons dans la suite. Les théosophistes ont accordé une importance considérable aux « élémentals » ; nous avons dit ailleurs que M^{me} Blavatsky en dut vraisemblablement l'idée à George H. Felt, membre de la H. B. of L., qui l'attribuait d'ailleurs tout à fait gratuitement aux anciens Égyptiens. Par la suite, cette théorie fut plus ou moins étendue et modifiée, tant par les théosophistes eux-mêmes que par les occultistes français, qui la leur empruntèrent évidemment, tout en prétendant ne rien leur devoir ; du reste, elle est de celles sur lesquelles les idées de ces écoles ne furent jamais bien fixées, et nous ne voudrions pas être chargé de concilier tout ce qui a été dit des « élémentals ». La masse des théosophistes et des occultistes s'en tient à la conception la plus grossièrement anthropomorphique ; mais il en est qui ont voulu donner à la théorie une allure plus « scientifique », et qui, manquant complètement de données traditionnelles pour lui restituer son sens original et ésotérique, l'ont tout simplement accommodée aux idées modernes ou aux caprices de leur propre fantaisie. Ainsi, les uns ont essayé d'identifier les « élémentals » aux monades de Leibnitz ¹ ; les autres les ont réduits à n'être plus que des « forces inconscientes », comme Papus pour qui ils sont en outre « les globules sanguins de l'univers » ², ou même de simples « centres de forces », en même temps que des « potentialités d'êtres » ³ ; d'autres encore ont cru y voir « des embryons d'âmes animales ou humaines » ⁴ ; il en est aussi quelques-uns qui, dans un tout autre sens, ont poussé la confusion jusqu'à les assimiler aux « hiérarchies spirituelles » de la kabbale judaïque, d'où il résulterait qu'il faut comprendre sous ce nom d'« élémentals » les anges et les démons, auquel on prétend ainsi faire « perdre leur caractère fantaisiste » ⁵ ! Ce qui est surtout fantaisiste, ce sont ces assemblages de conceptions disparates dont les occultistes sont coutumiers ; celles où il se trouve quelque chose de vrai ne leur appartiennent pas en propre, mais sont des conceptions anciennes plus ou moins mal interprétées, et les occultistes semblent avoir pris à tâche, sans doute involontairement, de brouiller toutes les notions plutôt que de les éclaircir ou d'y mettre de l'ordre.

Un exemple de ces fausses interprétations nous a déjà été fourni par la théorie des « coques astrales », que le D^r Gibier a complètement oubliée dans sa nomenclature, et qui est encore un emprunt fait par l'occultisme au théosophisme ; comme nous avons rétabli plus haut le vrai sens de ce dont elle est une déformation, nous n'y reviendrons pas, mais nous rappellerons que c'est seulement de la façon que nous avons indiquée alors que l'on peut admettre dans certains phénomènes une intervention des morts, ou plutôt un simulacre d'intervention des morts, puisque leur être réel n'y est aucunement intéressé et n'est point affecté par ces manifestations. Quant à la théorie des « élémentaires », sur laquelle l'occultisme et le théosophisme ne se différencient pas plus nettement que sur les précédentes, elle apparaît comme extrêmement flottante, se confondant parfois avec celle des « coques », et allant ailleurs, et le plus fréquemment, jusqu'à s'identifier à l'hypothèse spirite elle-même, à laquelle elle apporte seulement certaines restrictions. D'une part, Papus a écrit ceci : « Ce que le spirite appelle un *esprit*, un *moi*, l'occultiste l'appelle un *élémentaire*, une *coque astrale* » ⁶. Nous ne pouvons croire qu'il ait été de bonne foi en faisant cette assimilation, inacceptable pour les spirites ; mais poursuivons : « Les principes inférieurs illuminés par l'intelligence de l'âme humaine (avec laquelle ils n'ont plus qu'un « lien fluide ») forment ce que les occultistes appellent un élémentaire, et flottent autour de la terre dans le monde invisible, tandis que les principes supérieurs évoluent sur un autre plan... Dans la plupart des cas, l'esprit qui vient dans une séance est l'élémentaire de la personne évoquée, c'est-à-dire un être qui ne possède du défunt que les instincts et la mémoire des choses terrestres » ⁷. Cela est assez net, et, s'il y a une différence entre une « coque » proprement dite et un « élémentaire », c'est que la première est littéralement un « cadavre astral », tandis que le

1. Conférence faite à l'*Argan Theosophical Society* de New-York, le 14 décembre 1886, par C. H. A. Bjerregaard : *Le Lotus*, septembre 1888.

2. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 373.

3. Marius Decrespe (Maurice Despris), *Les Microbes de l'Astral*.

4. *Ibid.*, p. 39.

5. Jules Lermina, *Magie pratique*, pp. 218-220.

6. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 347.

7. *Ibid.*, p. 351.

second est censé garder encore un « lien fluidique » avec les principes supérieurs ; remarquons en passant que cela paraît impliquer que tous les éléments de l'être humain doivent se situer quelque part dans l'espace ; les occultistes, avec leurs « plans », prennent une image assez grossière pour une réalité. Mais, d'autre part, les affirmations que nous venons de reproduire n'empêchent pas le même auteur, en d'autres endroits du même ouvrage, de qualifier les « élémentaires » d'« êtres conscients et volontaires », de les présenter comme « les cellules nerveuses de l'univers », et d'assurer que « ce sont eux qui apparaissent aux malheureuses victimes des hallucinations de la sorcellerie sous la figure du diable, auquel (sic) on fait des pactes »¹ ; ce dernier rôle, du reste, est plus souvent attribué par les occultistes aux « élémentals ». Ailleurs encore, Papus précise que l'« élémentaire » (et là il prétend que ce terme, qui n'a pourtant rien d'hébraïque, appartient à la kabbale) « est formé par l'esprit immortel supérieurement, par le corps astral (partie supérieure) médianement, par les écorces inférieurement »². Ce serait donc, d'après cette nouvelle version, l'être humain véritable et complet, tel qu'il est constitué pendant le temps plus ou moins long où il séjourne dans le « plan astral » ; c'est là l'opinion qui a prévalu parmi les occultistes, aussi bien que parmi les théosophistes, et les uns et les autres en sont arrivés à admettre assez généralement que cet être peut être évoqué tant qu'il se trouve dans cet état, c'est-à-dire au cours de la période qui va de la « mort physique » à la « mort astrale ». Seulement, on ajoute que les « désincarnés » qui se manifestent le plus volontiers dans les séances spirites (exception faite pour les « morts aimés ») sont les hommes dont la nature est la plus inférieure, notamment les ivrognes, les sorciers et les criminels, et aussi ceux qui ont péri de mort violente, surtout les suicidés ; et c'est même à ces êtres inférieurs, avec lesquels les relations sont réputées fort dangereuses, que certains théosophistes réservent l'appellation d'« élémentaires ». Les spirites, qui sont absolument opposés à toutes les théories dont il a été question jusqu'ici ne semblent pas apprécier beaucoup cette concession, pourtant très grave, et cela se comprend en somme : ils reconnaissent bien eux-mêmes qu'il y a de « mauvais esprits » qui se mêlent à leurs séances, mais, s'il n'y avait que ceux-là, il n'y aurait qu'à s'abstenir soigneusement des pratiques du spiritisme ; c'est en effet ce que recommandent les dirigeants de l'occultisme et surtout du théosophisme, mais sans pouvoir, sur ce point, se faire écouter d'une certaine catégorie de leurs adhérents, pour qui tout ce qui est « phénomène », quelle qu'en soit la qualité, possède un attrait irrésistible.

Nous en arrivons maintenant aux théories qui expliquent les phénomènes par l'action des êtres humains vivants, et que le D^r Gibier réunit assez confusément sous le nom, impropre pour certaines d'entre elles, de « théorie de l'être collectif ». La théorie qui mérite vraiment ce nom vient en réalité se greffer sur une autre qui n'en est pas nécessairement solidaire, et que l'on appelle quelquefois théorie « animiste » ou « vitaliste » ; sous sa forme la plus commune, celle qui s'exprime d'ailleurs dans la définition donnée par le D^r Gibier, on pourrait encore l'appeler théorie « fluidique ». Le point de départ de cette théorie, c'est qu'il y a dans l'homme quelque chose qui est susceptible de s'extérioriser, c'est-à-dire de sortir des limites du corps, et bien des constatations tendent à prouver qu'il en est effectivement ainsi ; nous rappellerons seulement les expériences du colonel de Rochas et de divers autres psychistes sur l'« extériorisation de la sensibilité » et l'« extériorisation de la motricité ». Admettre cela n'implique évidemment l'adhésion à aucune école ; mais certains ont éprouvé le besoin de se représenter ce « quelque chose » sous l'aspect d'un « fluide », qu'ils nomment tantôt « fluide nerveux », tantôt « fluide vital » ; ceux-là sont naturellement des occultistes, qui, là comme partout où il est question de « fluides », n'ont fait que se mettre à la suite des magnétiseurs et des spirites. Ce prétendu « fluide », en effet, ne fait qu'un avec celui des magnétiseurs : c'est l'*od* de Reichenbach, que l'on a voulu rapprocher des « radiations invisibles » de la physique moderne³ ; c'est lui qui se dégagerait du corps humain sous la forme d'effluves que certains croient avoir photographiés ; mais ceci est une autre question, qui est tout à fait à côté de notre sujet. Quant aux spirites, nous avons dit qu'ils tenaient du mesmérisme cette idée des « fluides », auxquels ils ont également recours pour expliquer la médiumnité ; ce n'est pas là-dessus que portent les divergences, mais seulement sur ceci, que les spirites veulent qu'un « esprit » vienne se servir du « fluide » extériorisé du médium, tandis qu'occultistes et simples psychistes supposent plus raisonnablement que ce dernier, dans nombre

1. *Ibid.*, pp. 373 et 909-910.

2. *L'état de trouble et révolution posthume de l'être humain*, pp. 12-13.

3. Voir la brochure de Papus intitulée *Lumière invisible, Médiumnité et Magie*. – Ne pas confondre cet *od* très moderne avec l'*ob* hébraïque.

de cas, pourrait bien faire à lui seul tous les frais du phénomène. Effectivement, si quelque chose de l'homme s'extériorise, il n'est point besoin de recourir à des facteurs étrangers pour expliquer des phénomènes tels que des coups frappés ou des déplacements d'objets sans contact, qui ne constituent d'ailleurs pas pour cela une « action à distance », car, en somme, un être est partout où il agit : en quelque point que se produise cette action, c'est que le médium y a projeté, sans doute inconsciemment, quelque chose de lui-même. Pour nier qu'une telle chose soit possible, il ne peut y avoir que ceux qui croient que l'homme est absolument limité par son corps, ce qui prouve qu'ils ne connaissent qu'une bien faible partie de ses possibilités ; cette supposition, nous le savons bien, est la plus habituelle chez les Occidentaux modernes, mais elle ne se justifie que par l'ignorance commune : elle revient, en d'autres termes, à soutenir que le corps est en quelque sorte la mesure de l'âme, ce qui est, dans l'Inde, une des thèses hétérodoxes des *Jainas* (nous n'employons les mots de corps et d'âme que pour nous faire comprendre plus facilement), et ce qu'il est trop aisé de réduire à l'absurde pour que nous y insistions : conçoit-on que l'âme doive ou même puisse suivre les variations quantitatives du corps, et que, par exemple, l'amputation d'un membre entraîne en elle un amoindrissement proportionnel ? Du reste, on a peine à comprendre que la philosophie moderne ait posé une question aussi dépourvue de sens que celle du « siège de l'âme », comme s'il s'agissait de quelque chose de « localisable » ; et les occultistes ne sont pas davantage exempts de reproche sous ce rapport, puisqu'ils ont une tendance à localiser, même après la mort, tous les éléments de l'être humain ; pour ce qui est des spirites, ils répètent à chaque instant que les « esprits » sont « dans l'espace », ou encore dans ce qu'ils nomment l'« erraticité ». C'est précisément cette même habitude de tout matérialiser que nous critiquons aussi dans la théorie « fluidique » : nous n'y trouverions rien à redire si, au lieu de parler de « fluides », on parlait simplement de « forces », comme le font d'ailleurs des psychistes plus prudents ou moins atteints par le « néo-spiritualisme » ; ce mot de « forces » est sans doute bien vague, mais il n'en vaut que mieux dans un cas comme celui-là, car nous ne voyons pas que la science ordinaire soit en état de permettre une plus grande précision.

Mais revenons aux phénomènes que peut expliquer la force extériorisée : les cas que nous avons mentionnés sont les plus élémentaires de tous ; en sera-t-il encore de même quand on y trouvera la marque d'une certaine intelligence, comme, par exemple, quand la table qui se meut répond plus ou moins bien aux questions qu'on lui pose ? Nous n'hésiterons pas à répondre affirmativement pour un grand nombre de cas : il est plutôt exceptionnel que les réponses ou les « communications » obtenues dépassent sensiblement le niveau intellectuel du médium ou des assistants le spirite qui, possédant quelques facultés médiumniques, s'enferme chez lui pour consulter sa table à propos de n'importe quoi, ne se doute pas que c'est tout simplement avec lui-même qu'il communique par ce moyen détourné, et c'est pourtant ce qui lui arrive le plus ordinairement. Dans les séances des groupes, la présence d'assistants plus ou moins nombreux vient un peu compliquer les choses : le médium n'en est plus réduit à sa seule pensée, mais, dans l'état spécial où il se trouve et qui le rend éminemment accessible à la suggestion sous toutes ses formes, il pourra tout aussi bien refléter et exprimer la pensée de l'un quelconque des assistants. D'ailleurs, dans ce cas comme dans le précédent, il ne s'agit pas forcément d'une pensée qui est nettement consciente au moment présent, et même une telle pensée ne s'exprimera guère que si quelqu'un a la volonté bien arrêtée d'influencer les réponses ; habituellement, ce qui se manifeste appartient plutôt à ce domaine très complexe que les psychologues appellent le « subconscient ». On a parfois abusé de cette dernière dénomination, parce qu'il est commode, en maintes circonstances, de faire appel à ce qui est obscur et mal défini ; il n'en est pas moins vrai que le « subconscient » correspond à une réalité ; seulement, il y a de tout là-dedans, et les psychologues, dans la limite des moyens dont ils disposent, seraient fort embarrassés pour y mettre un peu d'ordre. Il y a d'abord ce qu'on peut appeler la « mémoire latente » : rien ne s'oublie jamais d'une façon absolue, comme le prouvent les cas de « réviviscence » anormale qui ont été assez souvent constatés ; il suffit donc que quelque chose ait été connu de l'un des assistants, même s'il croit l'avoir complètement oublié, pour qu'il n'y ait pas lieu de chercher ailleurs si cela vient à s'exprimer dans une « communication » spirite. Il y a aussi toutes les « prévisions » et tous les « pressentiments », qui arrivent parfois, même normalement, à devenir assez clairement conscients chez certaines personnes ; c'est à cet ordre qu'il faut certainement rattacher bien des prédictions spirites qui se réalisent, sans compter qu'il y en a beaucoup d'autres, et probablement un plus grand nombre, qui ne se réalisent pas, et qui représentent de vagues pensées quelconques prenant corps

comme peut le faire n'importe quelle rêverie ¹. Mais nous irons plus loin : une « communication » énonçant des faits réellement inconnus de tous les assistants peut cependant provenir du « subconscient » de l'un d'eux, car, sous ce rapport aussi, on est fort loin de connaître ordinairement toutes les possibilités de l'être humain : chacun de nous peut être en rapport, par cette partie obscure de lui-même, avec des êtres et des choses dont il n'a jamais eu connaissance au sens courant de ce mot, et il s'établit là d'innombrables ramifications auxquelles il est impossible d'assigner des limites définies. Ici, nous sommes bien loin des conceptions de la psychologie classique ; cela pourra donc sembler fort étrange, de même que le fait que les « communications » peuvent être influencées par les pensées de personnes non présentes ; pourtant, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il n'y a à tout cela aucune impossibilité. Nous reviendrons à l'occasion sur la question du « subconscient » ; pour le moment, nous n'en parlons que pour montrer que les spirites sont fort imprudents d'invoquer, comme preuves certaines à l'appui de leur théorie, des faits du genre de ceux auxquels nous venons de faire allusion.

Ces dernières considérations permettront de comprendre ce qu'est la théorie de l'« être collectif » proprement dite et quelle part de vérité elle renferme ; cette théorie, disons le tout de suite, a été admise par quelques spirites plus indépendants que les autres, et qui ne croient pas qu'il soit indispensable de faire intervenir les « esprits » dans tous les cas sans exception : tels sont Eugène Nus, qui est sans doute le premier à avoir employé cette expression d'« être collectif » ², et M. Camille Flammarion. D'après cette théorie, l'« être collectif » serait formé par une sorte de combinaison des « périsprits » ou des « fluides » du médium et des assistants, et il se fortifierait à chaque séance, pourvu que les assistants soient toujours les mêmes ; les occultistes se sont emparés de cette conception avec d'autant plus d'empressement qu'ils pensaient pouvoir la rapprocher des idées d'Eliphas Lévi sur les *eggrégores* ³ ou « entités collectives ». Il faut cependant remarquer, pour ne pas pousser trop loin l'assimilation, que, chez Eliphas Lévi, il s'agissait, beaucoup plus généralement, de ce qu'on pourrait appeler l'« âme » d'une collectivité quelconque, comme une nation par exemple ; le grand tort des occultistes, en des cas comme celui-là, est de prendre à la lettre certaines façons de parler, et de croire qu'il s'agit véritablement d'un être comparable à un être vivant, et qu'ils situent naturellement sur le « plan astral ». Pour en revenir à l'« être collectif » des séances spirites, nous dirons simplement que, en laissant de côté tout « fluide », il ne faut y voir que ces actions et réactions des divers « subconscients » en présence, dont nous avons parlé tout à l'heure, l'effet des relations qui s'établissent entre eux d'une manière plus ou moins durable, et qui s'amplifient à mesure que le groupe se constitue plus solidement. Il y a d'ailleurs des cas où le « subconscient », individuel ou collectif, explique tout à lui seul, sans qu'il y ait la moindre extériorisation de force chez le médium ou chez les assistants : il en est ainsi pour les « médiums à incarnations » et même pour les « médiums écrivains » ; ces états, redisons-le encore une fois, sont rigoureusement identiques à des états somnambuliques purs et simples (à moins qu'il ne s'agisse d'une véritable « possession », mais cela n'arrive pas si couramment). À ce propos, nous ajouterons qu'il y a de grandes ressemblances entre le médium, le sujet hypnotique, et aussi le somnambule naturel ; il y a un certain ensemble de conditions « psycho-physiologiques » qui leur sont communes, et la façon dont ils se comportent est bien souvent la même. Nous citerons ici ce que dit Papus sur les rapports de l'hypnotisme et du spiritisme : « Une série d'observations rigoureuses nous a conduit à cette idée que le spiritisme et l'hypnotisme n'étaient pas deux champs d'études différents, mais bien les degrés divers d'un même ordre de phénomènes ; que le *médium* présentait avec le *sujet* des points communs nombreux, points qu'on n'a pas, que je sache, fait suffisamment ressortir jusqu'ici. Mais le spiritisme conduit à des résultats expérimentaux bien plus complets que l'hypnotisme ; le médium est bien un sujet, mais un sujet qui pousse les phénomènes au delà du domaine actuellement connu

1. Il y a aussi des prédictions qui ne se réalisent que parce qu'elles ont agi à la façon de suggestions ; nous y reviendrons quand nous parlerons spécialement des dangers du spiritisme.

2. *Les Grands Mystères*.

3. C'est ainsi qu'Eliphas Lévi écrit ce mot, qu'il a tiré du *Livre d'Hénoch*, et dont il donne une étymologie latine qui est absurde ; l'orthographe correcte serait *égrégores* ; le sens ordinaire en grec est « veilleurs », mais il est bien difficile de savoir à quoi ce mot s'applique exactement dans le texte, qui peut se prêter à toutes sortes d'interprétations fantaisistes.

en hypnotisme »¹. Sur ce point du moins, nous pouvons être d'accord avec les occultistes, mais avec quelques réserves : d'une part, il est certain que l'hypnotisme peut aller beaucoup plus loin que ce qu'ont étudié jusqu'ici certains savants, mais nous ne voyons pourtant aucun avantage à étendre cette dénomination de manière à y faire rentrer tous les phénomènes psychiques sans distinction ; d'autre part, comme nous l'avons dit plus haut, tout phénomène qui est rattaché à l'hypnotisme échappe par là même au spiritisme, et d'ailleurs les résultats expérimentaux obtenus par les pratiques spirites ne constituent point le spiritisme lui-même : ce qui est spiritisme, ce sont les théories, non les faits, et c'est en ce sens que nous disons que le spiritisme n'est qu'erreur et illusion.

Il est encore certaines catégories de phénomènes dont nous n'avons pas parlé, mais qui sont parmi ceux qui supposent évidemment une extériorisation : ce sont les phénomènes qui sont connus sous les noms d'« apports » et de « matérialisations ». Les « apports » sont en somme des déplacements d'objets, mais avec cette complication que les objets proviennent alors de lieux qui peuvent être très éloignés, et qu'il semble souvent qu'ils aient dû passer à travers des obstacles matériels. Si le médium émet, d'une façon ou d'une autre, des prolongements de lui-même pour exercer une action sur les objets, la distance plus ou moins grande ne fait rien à l'affaire, elle implique seulement des facultés plus ou moins développées, et, si l'intervention des « esprits » ou d'autres entités extra-terrestres n'est pas toujours nécessaire, elle ne l'est jamais. La difficulté, ici, réside plutôt dans le fait du passage, réel ou apparent, à travers la matière : pour l'expliquer, certains supposent qu'il y a successivement « dématérialisation » et « rematérialisation » de l'objet apporté ; d'autres construisent des théories plus ou moins compliquées, dans lesquelles ils font jouer le principal rôle à la « quatrième dimension » de l'espace. Nous n'entrerons point dans la discussion de ces diverses hypothèses, mais nous ferons observer qu'il convient de se méfier des fantaisies que l'« hypergéométrie » a inspirées aux « néo-spiritualistes » de différentes écoles ; aussi nous semble-t-il préférable d'envisager simplement, dans le transport de l'objet, des « changements d'état » que nous ne préciserons pas autrement ; et nous ajouterons qu'il se peut, en dépit de la croyance des physiciens modernes, que l'impénétrabilité de la matière ne soit que très relative. Mais, en tout cas, il nous suffit de signaler que, là encore, l'action supposée des « esprits » ne résout absolument rien : dès lors qu'on admet le rôle du médium, il n'est que logique de chercher à expliquer des faits comme ceux-là par des propriétés de l'être vivant ; d'ailleurs, pour les spirites, l'être humain, par la mort, perd certaines propriétés plutôt qu'il n'en acquiert de nouvelles ; enfin, en se plaçant en dehors de toute théorie particulière, l'être vivant est manifestement, au point de vue d'une action s'exerçant sur la matière physique, dans des conditions plus favorables qu'un être dans la constitution duquel n'entre aucun élément de cette matière.

Quant aux « matérialisations », ce sont peut-être les phénomènes les plus rares, mais aussi ceux que les spirites croient les plus probants : comment pourrait-on douter de l'existence et de la présence d'un « esprit » alors qu'il prend une apparence parfaitement sensible, qu'il se revêt d'une forme qui peut être vue, touchée, et même photographiée (ce qui exclut l'hypothèse d'une hallucination) ? Pourtant, les spirites eux-mêmes reconnaissent bien que le médium est pour quelque chose là-dedans : une sorte de substance, d'abord informe et nébuleuse, semble se dégager de son corps, puis se condense graduellement ; cela, tout le monde l'admet, sauf ceux qui contestent la réalité même du phénomène ; mais les spirites ajoutent qu'un « esprit » vient ensuite modeler cette substance, cet « ectoplasme », comme l'appellent certains psychistes, lui donner sa forme, et l'animer comme un véritable corps temporaire. Malheureusement, il y a eu des « matérialisations » de personnages imaginaires, comme il y a eu des « communications » signées par des héros de romans : Eliphas Lévi assure que des personnes ont fait évoquer par Dunglas Home les fantômes de parents supposés, qui n'avaient jamais existé² ; on a cité aussi des cas où les formes « matérialisées » reproduisaient tout simplement des portraits, ou même des figures fantaisistes empruntées à des tableaux ou à des dessins que le médium avait vus : « Lors du Congrès spirite et spiritualiste de 1889, dit Papus, M. Donald Mac-Nab nous montra un cliché photographique représentant une matérialisation de jeune fille qu'il avait pu toucher ainsi que six de ses amis et qu'il avait réussi à photographier. Le médium en léthargie était visible à côté de l'apparition. Or cette apparition matérialisée n'était que la reproduction *matérielle* d'un vieux dessin datant de plusieurs siècles et qui avait beaucoup frappé

1. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 874. – Suit un parallèle entre le médium et le sujet, qu'il est inutile de reproduire ici, puisque notre intention n'est pas d'entrer dans le détail des phénomènes.

2. *La Clef des Grands Mystères*.

le médium alors qu'il était éveillé »¹. D'un autre côté, si la personne évoquée est reconnue par un des assistants, cela prouve évidemment que cet assistant en avait une image dans sa mémoire, et de là peut fort bien venir la ressemblance constatée ; si au contraire personne n'a connu le soi-disant « désincarné » qui se présente, son identité ne peut être vérifiée, et l'argument spirite tombe encore. Du reste, M. Flammarion lui-même a dû reconnaître que l'identité des « esprits » n'a jamais été démontrée, que les cas les plus remarquables peuvent toujours donner lieu à contestation ; et comment pourrait-il en être autrement, si l'on songe que, même pour un homme vivant, il est à peu près impossible théoriquement, sinon pratiquement, de donner de son identité des preuves vraiment rigoureuses et irréfutables ? Il faut donc s'en tenir à la théorie dite de l'« idéoplastie », d'après laquelle non seulement le substratum de la « matérialisation » est fourni par le médium, mais encore sa forme même est due à une idée ou plus exactement à une image mentale, soit du médium également, soit d'un assistant quelconque, cette image pouvant d'ailleurs n'être que « subconsciente » ; tous les faits de cet ordre peuvent s'expliquer par cette théorie, et certains d'entre eux ne peuvent pas s'expliquer autrement. Remarquons en passant que, cela étant admis, il en résulte qu'il n'y a pas nécessairement fraude lorsqu'il se présente des « matérialisations » dépourvues de relief comme les dessins dans lesquels on en retrouve le modèle ; bien entendu, cela n'empêche pas que les fraudes soient très fréquentes en fait, mais des cas comme ceux-là devraient être examinés de plus près, au lieu d'être écartés de parti pris. On sait d'ailleurs qu'il y a des « matérialisations » plus ou moins complètes : il y a parfois des formes qui peuvent être touchées, mais qui n'arrivent pas à se rendre visibles ; il y a aussi des apparitions qui ne sont que partielles, et ces dernières sont le plus souvent des formes de mains. Ces apparitions de mains isolées mériteraient de retenir l'attention : on a cherché à les expliquer en disant que, « comme un objet se prend ordinairement avec la main, le désir de prendre un objet doit nécessairement éveiller l'idée de main et par conséquent la représentation mentale d'une main »² ; tout en acceptant cette explication en principe, il est permis de penser qu'elle n'est peut-être pas toujours suffisante, et nous rappellerons à ce propos que des manifestations similaires ont été constatées dans des cas qui sont du domaine de la sorcellerie, comme les faits de Cideville que nous avons déjà mentionnés. La théorie de l'« idéoplastie », d'ailleurs, n'exclut pas forcément toute intervention étrangère, comme pourraient le croire ceux qui sont trop portés à systématiser ; elle restreint seulement le nombre des cas où il faut y faire appel ; notamment, elle n'exclut pas l'action d'hommes vivants non présents corporellement {c'est ainsi qu'opèrent les sorciers}, ni celle de forces diverses sur lesquelles nous reviendrons.

Certains disent que ce qui s'extériorise est le « double » du médium ; cette expression est impropre, au moins en ce sens que ce prétendu « double » peut prendre une apparence fort différente de celle du médium lui-même. Pour les occultistes, ce « double » est évidemment identique au « corps astral » ; il en est qui s'exercent à obtenir, d'une façon consciente et volontaire, le « dédoublement » ou la « sortie en astral », c'est-à-dire en somme à réaliser activement ce que fait passivement le médium, tout en avouant que les expériences de ce genre sont extrêmement dangereuses. Quand les résultats ne sont pas purement illusoires et dus à une simple autosuggestion, ils sont en tout cas mal interprétés ; nous avons déjà dit qu'il n'est pas possible d'admettre le « corps astral », non plus que les « fluides », parce que ce ne sont là que des représentations fort grossières, consistant à supposer des états matériels qui ne diffèrent guère de la matière ordinaire que par une moindre densité. Quand nous parlons d'un « état subtil », c'est tout autre chose que nous voulons dire : ce n'est pas un corps de matière raréfiée, un « aérosome », suivant le terme adopté par quelques occultistes ; c'est quelque chose qui est véritablement « incorporel » ; nous ne savons d'ailleurs si on doit le dire matériel ou immatériel, et peu nous importe, car ces mots n'ont qu'une valeur très relative pour quiconque se place en dehors des cadres conventionnels de la philosophie moderne, et cet ordre de considérations demeure complètement étranger aux doctrines orientales, les seules où, de nos jours, la question dont il s'agit soit étudiée comme elle doit l'être. Nous tenons à préciser que ce à quoi nous faisons allusion présentement est essentiellement un état de l'homme vivant, car l'être, à la mort, est changé bien autrement que par la simple perte de son corps, contrairement à ce que soutiennent les spirites et même les occultistes ; aussi ce qui est susceptible de se manifester après la mort ne peut-

1. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 881.

2. *Étude expérimentale, de quelques phénomènes de force, psychique*, par Donald Mac-Nab : *Le Lotus*, mars 1889, p. 729.

il être regardé que comme une sorte de vestige de cet état subtil de l'être vivant, et ce n'est pas plus cet état lui-même que le cadavre n'est l'organisme animé. Pendant, la vie, le corps est l'expression d'un certain état de l'être, mais celui-ci a également, et en même temps, des états incorporels, parmi lesquels celui dont nous parlons est d'ailleurs le plus proche de l'état corporel ; cet état subtil doit se présenter à l'observateur comme une force ou un ensemble de forces plutôt que comme un corps, et l'apparence corporelle des « matérialisations » n'est que surajoutée exceptionnellement à ses propriétés ordinaires. Tout cela a été singulièrement déformé par les occultistes, qui disent bien que le « plan astral » est le « monde des forces », mais que cela n'empêche point d'y placer des corps ; encore convient-il d'ajouter que les « forces subtiles » sont bien différentes, tant par leur nature que par leur mode d'action, des forces qu'étudie la physique ordinaire.

Ce qu'il y a de curieux à noter comme conséquence de ces dernières considérations, c'est ceci ; ceux même qui admettent qu'il est possible d'évoquer les morts (nous voulons dire l'être réel des morts) devraient admettre qu'il soit également possible, et même plus facile, d'évoquer un vivant, puisque le mort n'a pas acquis, à leurs yeux, d'éléments nouveaux, et que d'ailleurs, quel que soit l'état dans lequel on le suppose, cet état, comparé à celui des vivants, n'offrira jamais une similitude aussi parfaite que si l'on compare des vivants entre eux, d'où il suit que les possibilités de communication, si elles existent, ne peuvent en tout cas être qu'amoindries et non pas augmentées. Or il est remarquable que les spirites s'insurgent violemment contre cette possibilité d'évoquer un vivant, et qu'ils semblent la trouver particulièrement redoutable pour leur théorie ; nous qui dénonçons tout fondement à celle-ci, nous reconnaissons au contraire cette possibilité, et nous allons tâcher d'en montrer un peu plus clairement les raisons. Le cadavre n'a pas de propriétés autres que celles de l'organisme animé, il garde seulement certaines des propriétés qu'avait celui-ci ; de même, l'*ob* des Hébreux, ou le *prêta* des Hindous, ne saurait avoir de propriétés nouvelles par rapport à l'état dont il n'est qu'un vestige ; si donc cet élément peut être évoqué, c'est que le vivant peut l'être aussi dans son état correspondant. Bien entendu, ce que nous venons de dire suppose seulement une analogie entre différents états, et non une assimilation avec le corps ; l'*ob* (conservons-lui ce nom pour plus de simplicité) n'est pas un « cadavre astral », et ce n'est que l'ignorance des occultistes, confondant analogie et identité, qui en a fait la « coque » dont nous avons parlé ; les occultistes, disons-le encore une fois, n'ont recueilli que des lambeaux de connaissances incomprises. Que l'on veuille bien remarquer encore que toutes les traditions s'accordent à reconnaître la réalité de l'évocation magique de l'*ob*, quelque nom qu'elles lui donnent ; en particulier, la Bible hébraïque rapporte le cas de l'évocation du prophète Samuel ¹, et d'ailleurs, si ce n'était une réalité, les défenses qu'elle contient à ce sujet seraient sans portée et sans signification. Mais revenons à notre question : si un homme vivant peut être évoqué, il y a, avec le cas du mort, cette différence que, le composé qu'il est n'étant point dissocié, l'évocation affectera nécessairement son être réel ; elle peut donc avoir des conséquences autrement graves sous ce rapport que celle de l'*ob*, ce qui ne veut point dire que cette dernière n'en ait pas aussi, mais dans un autre ordre. D'un autre côté, la possibilité d'évocation doit être réalisable surtout si l'homme est endormi, parce qu'il se trouve précisément alors, quant à sa conscience actuelle, dans l'état correspondant à ce qui peut être évoqué, à moins toutefois qu'il ne soit plongé dans le véritable sommeil profond, où rien ne peut l'atteindre et où aucune influence extérieure ne peut plus s'exercer sur lui ; cette possibilité se réfère seulement à ce que nous pouvons appeler l'état de rêve, intermédiaire entre la veille et le sommeil profond, et c'est également de ce côté, disons-le en passant ; qu'il faudrait chercher effectivement la véritable explication de tous les phénomènes du rêve, explication qui n'est pas moins impossible aux psychologues qu'aux physiologistes. Il est à peine utile de dire que nous ne conseillerions à personne de tenter l'évocation d'un vivant, ni surtout de se soumettre volontairement à une telle expérience, et qu'il serait extrêmement dangereux de donner publiquement la moindre indication pouvant aider à obtenir ce résultat ; mais le plus fâcheux est qu'il peut arriver qu'on l'obtienne quelquefois sans l'avoir cherché, et c'est là un des inconvénients accessoires que présente la vulgarisation des pratiques empiriques des spirites ; nous ne voulons pas exagérer l'importance d'un tel danger, mais c'est déjà trop qu'il existe, si exceptionnellement que ce soit. Voici ce que dit à ce sujet un psychiste qui s'est posé en adversaire résolu de l'hypothèse spirite, l'ingénieur Donald Mac-Nab : « Il peut arriver que dans une séance on matérialise l'identité physique d'une personne éloignée, en rapport psychique avec le médium. Alors, si on agit maladroitement, on peut tuer cette personne. Bien des cas

1. *I Samuel*, XXVIII.

de mort subite peuvent se rapporter à cette cause »¹. Ailleurs, le même auteur envisage aussi, outre l'évocation proprement dite, d'autres possibilités du même ordre : « Une personne éloignée peut assister psychiquement à la séance, de sorte que l'on s'explique très bien que l'on puisse observer le fantôme de cette personne ou de toute autre image contenue dans son inconscient, y compris celles des personnes mortes qu'elle a connues. La personne qui se manifeste ainsi n'en a généralement pas conscience, mais elle éprouve une sorte d'absence ou d'abstraction. Ce cas est moins rare qu'on ne pense »². Que l'on remplace simplement ici « inconscient » par « subconscient », et l'on verra que c'est exactement, au fond, ce que nous avons dit plus haut de ces obscures ramifications de l'être humain qui permettent d'expliquer tant de choses dans les « communications » spirites. Avant d'aller plus loin, nous ferons encore remarquer que le « médium à matérialisations » est toujours plongé dans ce sommeil spécial que les spirites anglo-saxons appellent *trance*, parce que sa vitalité, aussi bien que sa conscience, est alors concentrée dans l'« état subtil » ; et même, à vrai dire, cette *trance* est bien plus semblable à une mort apparente que ne l'est le sommeil ordinaire, parce qu'il y a alors, entre cet « état subtil » et l'état corporel, une dissociation plus ou moins complète. C'est pourquoi, dans toute expérience de « matérialisation », le médium est constamment en danger de mort, non moins que l'occultiste qui s'essaie au « dédoublement » ; pour éviter ce danger, il faudrait recourir à des moyens spéciaux que ni l'un ni l'autre ne sauraient avoir à leur disposition ; malgré toutes leurs prétentions, les occultistes « pratiquants » sont, tout comme les spirites, de simples empiriques qui ne savent pas même ce qu'ils font.

L'« état subtil » dont nous parlons, et auquel doivent être rapportées en général, non seulement les « matérialisations », mais aussi toutes les autres manifestations qui supposent une « extériorisation » à un degré quelconque, cet état, disons-nous, porte le nom de *tajasa* dans la doctrine hindoue, parce que celle-ci regarde le principe correspondant comme étant de la nature de l'élément igné (*téjas*), qui est à la fois chaleur et lumière. Cela pourrait être mieux compris par un exposé de la constitution de l'être humain telle que cette doctrine l'envisage ; mais nous ne pouvons songer à l'entreprendre ici, car cette question exigerait toute une étude spéciale, que nous avons d'ailleurs l'intention de faire quelque jour. Pour le moment, nous devons nous borner à signaler très sommairement quelques-unes des possibilités de cet « état subtil », possibilités qui dépassent d'ailleurs de beaucoup tous les phénomènes du spiritisme, et auxquelles ceux-ci ne sont même plus comparables ; telles sont par exemple les suivantes : possibilité de transférer dans cet état l'intégralité de la conscience individuelle, et non plus seulement une portion de « subconscience » comme cela a lieu dans le sommeil ordinaire et dans les états hypnotiques et médiumniques ; possibilité de « localiser » cet état en un endroit quelconque, ce qui est l'« extériorisation » proprement dite, et de condenser en cet endroit, par son moyen, une apparence corporelle qui est analogue à la « matérialisation » des spirites, mais sans l'intervention d'aucun médium ; possibilité de donner à cette apparence, soit la forme même du corps (et alors elle mériterait vraiment le nom de « double »), soit toute autre forme correspondant à une image mentale quelconque ; enfin, possibilité de « transposer » dans cet état, si l'on peut ainsi s'exprimer, les éléments constitutifs du corps lui-même, ce qui semblera sans doute plus extraordinaire encore que tout le resté. On remarquera qu'il y a là de quoi expliquer, entre autres, choses, les phénomènes de « bilocation », qui sont de ceux auxquels nous faisons allusion lorsque nous disions qu'il y a des phénomènes dont on trouve des exemples, extérieurement semblables, chez des saints et chez des sorciers ; on y trouve également l'explication de ces histoires, trop répandues pour être sans fondement, de sorciers qui ont été vus errant sous des formes animales, et l'on pourrait encore y voir pourquoi les coups portés à ces formes ont leur répercussion, en blessures réelles, sur le corps même du sorcier, aussi bien que lorsque le fantôme de celui-ci se montre sous sa forme naturelle, qui peut d'ailleurs n'être pas visible pour tous les assistants ; sur ce dernier point comme sur bien d'autres, le cas de Cideville est particulièrement frappant et instructif. D'un autre côté, c'est à des réalisations très incomplètes et très rudimentaires de la dernière des possibilités que nous, avons énumérées qu'il faudrait rattacher les phénomènes de « lévitation », dont nous n'avons pas parlé précédemment (et pour lesquels il faudrait répéter la même observation que pour la « bilocation »), les changements de poids constatés chez les médiums (et qui ont donné à certains psychistes l'illusion absurde de pouvoir « peser l'âme »), et aussi ces « changements d'état

1. Article déjà cité : *Le Lotus*, mars 1889, p. 732. – La dernière phrase est même soulignée dans le texte.

2. *Ibid.*, p. 742.

ou tout au moins de modalité, qui doivent se produire dans les « apports ». Il y a de même des cas que l'on pourrait regarder comme représentant une « bilocation » incomplète : tels sont, tous les phénomènes de « télépathie », c'est-à-dire les apparitions d'êtres humains à distance, se produisant pendant leur vie ou au moment même de leur mort, apparitions qui peuvent d'ailleurs présenter des degrés de consistance extrêmement variables. Les possibilités dont il s'agit, étant bien au delà du domaine du psychisme ordinaire, permettent d'expliquer « a fortiori » beaucoup des phénomènes qu'étudie celui-ci ; mais ces phénomènes, comme on vient de le voir, n'en représentent que des cas atténués, réduits aux proportions les plus médiocres. Nous ne parlons d'ailleurs en tout cela que de possibilités, et nous convenons qu'il est des choses sur lesquelles il serait assez difficile d'insister, étant donnée surtout la tournure de la mentalité dominante à notre époque ; à qui ferait-on croire, par exemple, qu'un être humain, dans certaines conditions, peut quitter l'existence terrestre sans laisser un cadavre derrière lui ? Pourtant, nous en appellerons encore au témoignage de la Bible : Hénoch « ne parut plus, parce que Dieu l'avait pris »¹ ; Moïse « fut enseveli par le Seigneur, et personne n'a connu son sépulcre »² ; Elie monta aux cieux sur un « char de feu »³, qui rappelle étrangement le « véhicule igné » de la tradition hindoue ; et, si ces exemples impliquent l'intervention d'une cause d'ordre transcendant, il n'en est pas moins vrai que cette intervention même présuppose certaines possibilités dans l'être humain. Quoi qu'il en soit, nous n'indiquons tout cela que pour donner à réfléchir à ceux qui en sont capables, et pour leur faire concevoir jusqu'à un certain point l'étendue de ces possibilités de l'être humain, si complètement insoupçonnées du plus grand nombre ; pour ceux-là aussi, nous ajouterons que tout ce qui se rapporte à cet « état subtil » touche de très près à la nature même de la vie, que des anciens nomme Aristote, d'accord en cela avec les Orientaux, assimilaient à la chaleur même, propriété spécifique de l'élément *têjas*⁴. En outre, cet élément est en quelque sorte polarisé en chaleur et lumière, d'où il résulte que l'« état subtil » est lié à l'état corporel de deux façons différentes et complémentaires, par le système nerveux quant à la qualité lumineuse, et par le sang quant à la qualité calorique ; il y a là les principes de toute une « psycho-physiologie » qui n'a aucun rapport avec celle des Occidentaux modernes, et dont ceux-ci n'ont pas la moindre notion. Ici, il faudrait encore rappeler le rôle du sang dans la production de certains phénomènes, son emploi dans divers rites magiques et même religieux, et aussi son interdiction, en tant qu'aliment, par des législations traditionnelles comme celle des Hébreux ; mais cela pourrait nous entraîner bien loin, et d'ailleurs ces choses ne sont pas de celles dont il est indifférent de parler sans réserve. Enfin, l'« état subtil » ne doit pas être envisagé seulement dans les êtres vivants individuels, et, comme tout autre état, il a sa correspondance dans l'ordre cosmique ; c'est à quoi se réfèrent les mystères de l'« Œuf du Monde », cet antique symbole commun aux Druides et aux Brâhmanes.

Il semble que nous soyons bien loin des phénomènes du spiritisme ; cela est vrai, mais c'est pourtant la dernière remarque que nous venons de faire qui va nous y ramener, en nous permettant de compléter l'explication que nous en proposons, et à laquelle il manquait encore quelque chose. L'être vivant, en chacun de ses états, est en rapport avec le milieu cosmique correspondant ; cela est évident pour l'état corporel, et, pour les autres, l'analogie doit être observée ici comme en toutes choses ; la véritable analogie, correctement appliquée, ne saurait, cela va sans dire, être rendue responsable de ces abus de la fausse analogie que l'on relève à chaque instant chez les occultistes. Ceux-ci, sous le nom de « plan astral », ont dénaturé, caricaturé pour ainsi dire, le milieu cosmique qui correspond à l'« état subtil », milieu incorporel, dont un « champ de forces » est la seule image que puisse se faire un physicien, et encore sous la réserve que ces forces sont tout autres que celles qu'il est habitué à manier. Voilà donc de quoi expliquer les actions étrangères qui peuvent, dans certains cas, venir s'adjoindre à l'action des êtres vivants, s'y combiner en quelque sorte pour la production des phénomènes ; et, là encore, ce qu'il faut craindre le plus en formulant des théories, c'est de limiter arbitrairement des possibilités que l'on peut dire proprement indéfinies (nous ne disons pas infinies). Les forces susceptibles d'entrer en jeu sont diverses et multiples ; qu'on doive les

1. Genèse, V, 24.

2. Deutéronome, XXXIV, 6.

3. II Rois, II, 11.

4. Il ne s'agit pas pour cela d'un « principe vital » au sens de certaines théories modernes, qui ne sont guère moins déformées que celle du « corps astral » ; nous ne savons dans quelle mesure le « médiateur plastique » de Cudworth peut échapper à la même critique.

regarder comme provenant d'êtres spéciaux, ou comme de simples forces dans un sens plus voisin de celui où le physicien entend ce mot, peu importe quand on s'en tient aux généralités, car l'un et l'autre peuvent être vrais suivant les cas. Parmi ces forces, il en est qui sont, par leur nature, plus rapprochées du monde corporel et des forces physiques, et qui, par conséquent, se manifesteront plus aisément en prenant contact avec le domaine sensible par l'intermédiaire d'un organisme vivant (celui d'un médium) ou par tout autre moyen. Or ces forces sont précisément les plus inférieures de toutes, donc celles dont les effets peuvent être les plus funestes et devraient être évités le plus soigneusement ; elles correspondent, dans l'ordre cosmique, à ce que sont les plus basses régions du « subconscient » dans l'être humain. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger toutes les forces auxquelles la tradition extrême-orientale donne la dénomination générique d'« influences errantes », forces dont le maniement constitue la partie la plus importante de la magie, et dont les manifestations, parfois spontanées, donnent lieu à tous ces phénomènes dont la « hantise » est le type le plus connu ; ce sont, en somme, toutes les énergies non individualisées, et il y en a naturellement de bien des sortes. Certaines de ces forces peuvent être dites vraiment « démoniaques » ou « sataniques » ; ce sont celles-là, notamment, que met en jeu la sorcellerie, et les pratiques spirites peuvent aussi les attirer souvent, quoique involontairement ; le médium est un être que sa malencontreuse constitution met en rapport avec tout ce qu'il y a de moins recommandable en ce monde, et même dans les mondes inférieurs. Dans les « influences errantes » doit être également compris tout ce qui, provenant des morts, est susceptible de donner lieu à des manifestations sensibles, car il s'agit là d'éléments qui ne sont plus individualisés : tel est l'*ob* lui-même, et tels sont à plus forte raison tous ces éléments psychiques de moindre importance qui représentent « le produit de la désintégration de l'inconscient (ou mieux du « subconscient ») d'une personne morte »¹ ; ajoutons que, dans les cas de mort violente, l'*ob* conserve pendant un certain temps un degré tout spécial de cohésion et de quasi-vitalité, ce qui permet de rendre compte de bon nombre de phénomènes. Nous ne donnons là que quelques exemples, et d'ailleurs, nous le répétons, il n'y a point à indiquer une source nécessaire de ces influences ; d'où qu'elles viennent, elles peuvent être captées suivant certaines lois ; mais les savants ordinaires, qui ne connaissent absolument rien de ces lois, ne devraient pas s'étonner d'avoir quelques déconvenues et de ne pouvoir se faire obéir de la « force psychique », qui paraît quelquefois se plaire à déjouer les plus ingénieuses combinaisons de leur méthode expérimentale ; ce n'est pas que cette force (qui d'ailleurs n'est pas *une*) soit plus « capricieuse » qu'une autre, mais encore faut-il savoir la diriger ; malheureusement, elle a d'autres méfaits à son actif que les tours qu'elle joue aux savants. Le magicien, qui connaît les lois des « influences errantes », peut les fixer par divers procédés, par exemple en prenant pour support certaines substances ou certains objets agissant à la façon de « condensateurs » ; il va sans dire qu'il n'y a qu'une ressemblance purement extérieure entre les opérations de ce genre et l'action des « influences spirituelles » dont il a été question précédemment. Inversement, le magicien peut aussi dissoudre les « conglomérats » de force subtile, qu'ils aient été formés volontairement par lui ou par d'autres, ou qu'ils se soient constitués spontanément ; à cet égard, le pouvoir des pointes a été connu de tout temps. Ces deux actions inverses sont analogues à ce que l'alchimie appelle « coagulation » et « solution » (nous disons analogues et non identiques, car les forces mises en œuvre par l'alchimie et par la magie ne sont pas exactement du même ordre) ; elles constituent l'« appel » et le « renvoi » par lesquels s'ouvre et se ferme toute opération de la « magie cérémonielle » occidentale ; mais celle-ci est éminemment symbolique, et, en prenant à la lettre la façon dont elle « personnifie » les forces, on en arriverait aux pires absurdités ; c'est d'ailleurs ce que font les occultistes. Ce qu'il y a de vrai sous ce symbolisme, c'est surtout ceci : les forces en question peuvent être réparties en différentes classes, et la classification adoptée dépendra du point de vue où l'on se place ; celle de la magie occidentale distribue les forces, suivant leurs affinités, en quatre « royaumes élémentaires », et il ne faut pas chercher d'autre origine ni d'autre signification réelle à la théorie moderne des « élémentals »². D'autre part, dans l'intervalle compris entre les deux phases inverses qui sont les deux extrêmes de son opération, le magicien peut prêter aux forces qu'il a captées une sorte de conscience, reflet ou prolongement de la sienne propre, qui leur constitue comme une individualité temporaire ; et c'est cette individualisation factice qui, à ceux que nous appelons des empiriques et qui appliquent des règles incomprises, donne l'illusion d'avoir affaire à

1. Article déjà cité de Donald Mac-Nab : *Le Lotus*, mars 1889, p. 742.

2. La magie utilise aussi, en outre, des classifications à base astrologique ; mais nous n'avons pas à nous en occuper ici.

des êtres véritables. Le magicien qui sait ce qu'il fait, s'il interroge ces pseudo-individualités qu'il a lui-même suscitées aux dépens de sa propre vitalité, ne peut voir là qu'un moyen de faire apparaître, par un développement artificiel, ce que son « subconscient » contenait déjà à l'état latent ; la même théorie est d'ailleurs applicable, avec les modifications voulues, à tous les procédés divinatoires quels qu'ils soient. C'est là aussi que réside, lorsque la simple extériorisation des vivants n'y suffit pas entièrement, l'explication des « communications » spirites, avec cette différence que les influences, n'étant dirigées dans ce cas par aucune volonté, s'y expriment de la façon la plus incohérente et la plus désordonnée ; il y a bien aussi une autre différence, qui est dans les procédés mis en œuvre, car l'emploi d'un être humain comme « condensateur », antérieurement au spiritisme, était l'apanage des sorciers de la plus basse classe ; et il y en a même encore une troisième, car, nous l'avons déjà dit, les spirites sont plus ignorants que le dernier des sorciers, et aucun de ceux-ci n'a jamais poussé l'inconscience jusqu'à prendre les « influences errantes » pour les « esprits des morts ». Avant de quitter ce sujet, nous tenons à ajouter encore que, outre le mode d'action dont nous venons de parler et qui est le seul connu des magiciens ordinaires, du moins en Occident, il en est un autre tout différent, dont le principe consiste à condenser les influences en soi-même, de façon à pouvoir s'en servir à volonté et à avoir ainsi à sa disposition une possibilité permanente de produire certains phénomènes ; c'est à ce mode d'action que doivent être rapportés les phénomènes des fakirs ; mais qu'on n'oublie pas que ceux-ci ne sont encore que des ignorants relatifs, et que ceux qui connaissent le plus parfaitement les lois de cet ordre de choses sont en même temps ceux qui se désintéressent le plus complètement de leur application.

Nous ne prétendons pas que les indications qui précèdent constituent, sous la forme très abrégée que nous leur avons donnée, une explication absolument complète des phénomènes du spiritisme ; cependant, elles contiennent tout ce qu'il faut pour fournir cette explication, dont nous avons tenu à montrer au moins la possibilité avant d'apporter les vraies preuves de l'inanité des théories spirites. Nous avons dû condenser dans ce chapitre des considérations dont le développement demanderait plusieurs volumes ; encore y avons-nous insisté plus qu'il ne nous aurait convenu de le faire si les circonstances actuelles ne nous avaient prouvé la nécessité d'opposer certaines vérités au flot montant des divagations « néo-spiritualistes ». Ces choses, en effet, ne sont pas de celles sur lesquelles il nous plaît de nous arrêter, et nous sommes loin d'éprouver, pour le « monde intermédiaire » auquel elles se rapportent, l'attrait que témoignent les amateurs de « phénomènes » ; aussi ne voudrions-nous pas avoir, dans ce domaine, à aller au delà de considérations tout à fait générales et synthétiques, les seules d'ailleurs dont l'exposé ne puisse présenter aucun inconvénient. Nous avons la conviction que ces explications, telles qu'elles sont, vont déjà beaucoup plus loin que tout ce qu'on pourrait trouver ailleurs sur le même sujet ; mais nous tenons à avertir expressément qu'elles ne sauraient être d'aucune utilité à ceux qui voudraient entreprendre des expériences ou tenter de se livrer à des pratiques quelconques, choses qui, loin de devoir être favorisées si peu que ce soit, ne seront jamais déconseillées assez énergiquement.

Diversité des écoles spirites

Avant d'aborder l'examen des théories spirites, nous devons rappeler que ces théories varient considérablement suivant les écoles ; ce qui constitue le spiritisme en général, c'est seulement l'hypothèse de la communication avec les morts et de leur manifestation par des moyens d'ordre sensible. Pour tout le reste, il peut y avoir des divergences et il y en a effectivement, même sur des points aussi importants que la réincarnation, admise par les uns et rejetée par les autres ; et la constatation de ces divergences serait déjà une raison de douter sérieusement de la valeur des prétendues révélations spirites. En effet, ce qui fait le caractère tout spécial du spiritisme, c'est que ce qu'il présente comme sa doctrine est entièrement basé sur les enseignements des « esprits » ; il y a là une contrefaçon de la « révélation », au sens religieux, qu'il n'est pas inutile de souligner, d'autant plus que les spirites ne se font pas faute de prétendre que c'est à des manifestations du même ordre que les religions ont dû leur origine, et d'en assimiler les fondateurs à des médiums très puissants, voyants et thaumaturges tout ensemble. Les miracles, en effet, sont ramenés par eux à la proportion des phénomènes qui se produisent dans leurs séances, les prophéties à celle des « messages » qu'ils reçoivent ¹, et les exploits de leurs « médiums guérisseurs », notamment, sont volontiers mis en parallèle avec les guérisons rapportées dans l'Évangile ² ; ces gens semblent tenir par-dessus tout à « naturaliser le surnaturel ». Nous avons d'ailleurs l'exemple d'une pseudo-religion, l'Antoinisme, fondée en Belgique par un « guérisseur », ancien chef d'un groupe spirite, dont les enseignements, pieusement recueillis par ses disciples, ne renferment guère qu'une sorte de morale protestante exprimée en un jargon presque incompréhensible ; on peut en dire à peu près autant de certaines sectes américaines comme la « Christian Science », qui, si elles ne sont point spirites, sont du moins « néo-spiritualistes ». Disons aussi dès maintenant, puisque l'occasion s'en présente, que les spirites se plaisent à interpréter l'Évangile à leur façon, suivant l'exemple du Protestantisme, dont l'influence sur tous ces mouvements ne saurait être niée : c'est ainsi qu'ils croient y trouver jusqu'à des arguments en faveur de la réincarnation. Du reste, si certains spirites se disent volontiers chrétiens, ils ne le sont qu'à la manière des protestants libéraux, car cela n'implique point qu'ils reconnaissent la divinité du Christ, qui n'est pour eux qu'un « esprit supérieur » : telle est l'attitude des spirites français de l'école d'Allan Kardec (il est même une fraction qui s'intitule expressément « chrétienne kardéciste »), et aussi de ceux qui adhèrent plus spécialement au « néo-christianisme » imaginé par le vaudevilliste Albin Valabrègue, lequel est d'ailleurs israélite. Nous connaissons des occultistes qui, au lieu de se dire chrétiens comme tout le monde, préfèrent se qualifier de « christiques », afin de marquer par là qu'ils n'entendent adhérer à aucune Église constituée ; les spirites devraient bien trouver aussi quelque mot propre à éviter toute équivoque, car ils sont certainement beaucoup plus éloignés du christianisme réel que les occultistes auxquels nous faisons allusion.

Mais revenons aux enseignements des « esprits » et à leurs innombrables contradictions : même en admettant que ces « esprits » soient ce pour quoi ils se donnent, quel intérêt peut-on avoir à écouter ce qu'ils disent s'ils ne s'accordent pas entre eux, et si, malgré leur changement de condition, ils n'en savent pas plus long que les vivants ? Nous savons bien ce que répondent les spirites, qu'il y a des « esprits inférieurs » et des « esprits supérieurs », et que ces derniers seuls sont dignes de foi, tandis que les autres, bien loin de pouvoir « éclairer » les vivants, ont souvent besoin au contraire d'être « éclairés » par eux, sans compter les « esprits farceurs » auxquels on doit une foule de « communications » triviales ou même obscènes, et qu'il faut se contenter de chasser purement et simplement ; mais comment distinguer ces diverses catégories d'« esprits » ? Les spirites s'imaginent avoir affaire à un « esprit supérieur » lorsqu'ils reçoivent une « communication » à laquelle ils trouvent un caractère « élevé », soit parce qu'elle a une allure de prêche, soit parce qu'elle contient des divagations vaguement philosophiques ; mais, malheureusement, les gens sans parti pris n'y voient généralement qu'un tissu de platitudes, et si, comme il arrive Souvent, cette « communication » est signée d'un grand homme, elle tendrait à faire croire que celui-ci a fait tout, autre chose que de « progresser » depuis sa mort, ce qui met en défaut l'évolutionnisme spirite. D'autre part, ces

1. Dans un livre intitulé *Spirite et Chrétien*, Alexandre Bellemare a été jusqu'à écrire ceci : « Nous réduisons les prophètes de l'ancienne loi au niveau des médiums ; nous abaissons ce qui a été indûment élevé ; nous rectifions un sens dénaturé. Et encore, s'il nous fallait faire un choix, nous donnerions de beaucoup la préférence à ce qu'écrivent journallement les médiums actuels sur ce qu'ont écrit les médiums de l'Ancien Testament. »

2. Voir Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme*, pp. 89-91 ; *Dans l'invisible*, pp. 423-439.

« communications » sont celles qui renferment des enseignements proprement dits ; comme il en est de contradictoires, elles ne peuvent toutes émaner pareillement d'« esprits supérieurs », de sorte que le ton sérieux qu'elles affectent n'est pas une garantie suffisante ; mais à quel autre critérium peut-on recourir ? Chaque groupe est naturellement en admiration devant les « communications » qu'il obtient, mais se défie aisément de celles que reçoivent les autres, surtout lorsqu'il s'agit de groupes entre lesquels il existe une certaine rivalité ; en effet, chacun d'eux a généralement son médium attitré, et les médiums font preuve d'une incroyable jalousie à l'égard de leurs confrères, prétendant monopoliser certains « esprits », contestant l'authenticité des « communications » d'autrui, et les groupes tout entiers les suivent dans cette attitude ; et tous les milieux où l'on prêche la « fraternité universelle » en sont là plus ou moins ! Quand il y a contradiction dans les enseignements, c'est encore bien autre chose : tout ce que les uns attribuent à des « esprits supérieurs », les autres y voient l'œuvre d'« esprits inférieurs », et réciproquement, comme dans la querelle entre réincarnationnistes et antiréincarnationnistes ; chacun fait appel au témoignage de ses « guides » ou de ses « contrôles »¹, c'est-à-dire des « esprits » en qui il a mis sa confiance, et qui, bien entendu, s'empressent de le confirmer dans l'idée de leur propre « supériorité » et de l'« infériorité » de leurs contradicteurs. Dans ces conditions, et quand les spirites sont si loin de s'entendre sur la qualité de leurs « esprits », comment pourrait-on ajouter foi à leurs facultés de discernement ? Et, même si l'on ne discute pas la provenance de leurs enseignements, ceux-ci peuvent-ils avoir beaucoup plus de valeur que les opinions des vivants, puisque ces opinions, même erronées, persistent après la mort, à ce qu'il paraît, et ne doivent s'effacer ou se corriger qu'avec une extrême lenteur ? C'est ainsi qu'on veut expliquer, par exemple, que, tandis que la majorité des « communications », surtout en France, sont d'un « déisme » qui sent la fin du XVIII^e siècle, il en est quelques-unes qui sont franchement athées, et il y en a même de matérialistes, ce qui est moins paradoxal que cela n'en a l'air, étant donné ce que sont les conceptions spirites de la vie future. Du reste, des « communications » de ce genre peuvent aussi trouver des partisans dans quelques milieux ; Jules Lermina, le « vieux petit employé » de la *Lanterne*, n'acceptait-il pas volontiers la qualification de « spirite matérialiste » ? Devant toutes ces incohérences, il n'est que prudent, de la part des spirites, de reconnaître que leur doctrine n'est pas absolument stable, qu'elle est susceptible d'« évoluer » comme les « esprits » eux-mêmes ; et peut-être, avec leur mentalité spéciale, ne sont-ils pas éloignés de voir là une marque de supériorité. Ils déclarent en effet « s'en remettre à la raison et aux progrès de la science, se réservant de modifier leurs croyances à mesure que le progrès et l'expérience en démontreront la nécessité »² ; on ne saurait, assurément être plus moderne et plus « progressiste ». Les spirites pensent probablement, comme Papus, que « cette idée de l'évolution progressive met fin à toutes les conceptions plus ou moins profondes des théologies sur le Ciel et l'Enfer »³ ; les pauvres gens ne se doutent pas que, en s'enthousiasmant pour cette idée, ils sont tout simplement dupes de la plus naïve de toutes les illusions.

Dans les conditions que nous venons de décrire, on conçoit que le spiritisme soit quelque peu anarchique et ne puisse avoir une organisation bien définie ; il a cependant été formé, dans différents pays, des sortes d'associations très larges, où les divers groupes spirites, ou du moins la majorité d'entre eux, s'unissent sans renoncer à leur autonomie ; il s'agit plutôt là d'une entente que d'une direction effective. Telles sont les « Fédérations » comme il en existe notamment en Belgique et dans plusieurs États de l'Amérique du Sud ; en France, il a été fondé, en 1919, une « Union Spirite » dont les prétentions sont plus grandes, car à son siège réside un « Comité de direction du spiritisme », mais nous ne savons jusqu'à quel point cette direction est suivie, et, en tout cas, il est certain qu'il y a toujours des dissidents⁴. Au sein même de l'école kardéciste proprement dite, l'accord n'est pas absolument parfait : les uns, comme M. Léon Denis, déclarent s'en tenir strictement au kardécisme pur ; les autres, comme M. Gabriel Delanne, veulent donner au mouvement spirite des tendances

1. Le premier terme est celui des spirites français, le second celui des spirites anglo-saxons.

2. D^r Gibier, *Le Spiritisme*, p. 141. – Cf. Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme*, p. 282.

3. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 360.

4. Au Congrès spirite qui se tint à Bruxelles en janvier 1910, il avait été formé un projet plus ambitieux encore, celui d'une « Fédération Spirite Universelle » ; il ne semble pas qu'il y ait jamais été donné suite, bien qu'il ait été constitué alors un « Bureau international du Spiritisme », sous la présidence du chevalier Le Clément de Saint-Marcq.

plus « scientifiques ». Certains spirites affirment même que « le spiritisme-religion doit céder la place au spiritisme-science »¹; mais, au fond, le spiritisme, quelque forme qu'il revête, et quelles que soient ses prétentions « scientifiques », ne pourra jamais être autre chose qu'une pseudo-religion. Nous pouvons reproduire, comme particulièrement significatives sous ce rapport, les questions qui furent posées et discutées, en 1913, au Congrès spirite international de Genève : « A quel rôle le spiritisme peut-il prétendre dans l'évolution religieuse de l'humanité ? Le spiritisme est-il la religion scientifique universelle ? Quel est le rapport entre le spiritisme et les autres religions existant actuellement ? Le spiritisme peut-il être assimilé à un culte ? » La déclaration que nous venons de citer n'émane d'ailleurs pas de l'école kardéciste ; elle est empruntée à l'organe d'une secte dénommée « Fraternisme », qui professe des théories assez particulières, et qui a acquis un développement considérable, surtout dans les milieux ouvriers du Nord de la France ; nous en reparlerons à l'occasion, ainsi que de quelques autres sectes du même genre, qui ne sont pas parmi les moins dangereuses.

En Amérique, le lien entre tous les groupements est surtout constitué par de vastes réunions en plein air appelées *camp-meetings*, qui se tiennent à intervalles plus ou moins réguliers, et où l'on entend pendant plusieurs jours les discours et les exhortations des chefs du mouvement et des médiums « inspirés » ; c'est tout autre chose que les congrès européens. C'est d'ailleurs dans son pays d'origine, comme il est naturel, que le spiritisme a donné naissance aux associations les plus nombreuses et du caractère le plus varié ; nulle part, il ne s'est jamais posé plus ouvertement en religion que dans quelques-unes de ces associations. En effet, il est des spirites qui n'ont pas craint de former des « Églises », avec une organisation tout à fait semblable à « elle des innombrables sectes protestantes du même pays : telle est, par exemple, l'« Église du Vrai Spiritualisme », fondée sous l'inspiration de l'« esprit » du Rév. Samuel Watson, un ancien pasteur méthodiste qui s'était jadis converti au *modern spiritualism*. D'autres préfèrent la forme de ces sociétés secrètes ou demi-secrètes qui sont si fort en honneur aux États-Unis, et qui se décorent à l'envi des titres les plus pompeux, les plus impressionnants pour les « profanes » ; un Américain pourra en imposer à ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit, en se présentant comme membre de l'« Ancien Ordre de Melchisédek », autrement appelé « Fraternité de Jésus »², ou d'un quelconque « Ordre des Mages » (il y en a plusieurs de ce nom) ; et l'on sera tout étonné de découvrir ensuite qu'on a tout simplement affaire à un vulgaire spirite. Des organisations de ce genre peuvent d'ailleurs aussi n'être pas spécialement spirites, mais compter un très grand nombre de spirites parmi leurs membres ; du reste, dans les multiples formes du « néo-spiritualisme », il y en a quelques-unes qui ne sont guère qu'un spiritisme plus ou moins perfectionné. C'est à tel point qu'on se demande parfois si l'apparence occultiste et les prétentions ésotériques de tel ou tel groupement ne sont pas un simple masque pris par quelques spirites qui ont voulu s'isoler de la masse et opérer une sorte de sélection relative ; et, si les spirites en général répudient tout ésotérisme, la présence de certains d'entre eux dans les milieux proprement occultistes prouve déjà qu'il peut y avoir bien des accommodements et des transitions ; la conduite de ces gens n'est pas toujours rigoureusement conforme à leurs principes, si tant est qu'ils aient des principes. C'est surtout chez les spirites anglo-saxons qu'on trouve des choses du genre de celles auxquelles nous faisons allusion : nous avons déjà parlé ailleurs d'une société anglaise soi-disant rosicrucienne, dite « Ordre de la Rosée et de la Lumière », que les organisations avec lesquelles elle était en concurrence accusèrent de pratiquer la « magie noire »³; ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle n'avait aucun rapport avec l'ancienne Rose-Croix dont elle prétendait tirer son origine, que la plupart de ses membres étaient spirites, et que, en réalité, on y faisait plutôt du spiritisme qu'autre chose. « Leurs guides, lisons-nous en effet dans une lettre publiée par un organe théosophiste, sont des élémentaires : Francisco le moine, M. Sheldon, et Abdallah ben Yusuf, ce dernier ancien adepte arabe ; ils sacrifient des chevreux ; ils ont voulu former un cercle pour obtenir des informations d'une manière défendue. Il y a aussi parmi eux des astrologues et des sectateurs aveugles d'Hiram

1. *Le Fraterniste*, 19 décembre 1913.

2. Cet Ordre, sous les auspices duquel fonctionne l'« Association des Camp-Meetings de Sion-Hill », dans l'Arkansas, est dirigé par un « Suprême Temple » qui se réunit annuellement dans cette même localité, et qui est composé de délégués « choisis par les Royaumes de Lumière » (*sic*).

3. *Le Théosophisme*, pp. 33-34.

Butler »¹. Ce dernier personnage avait fondé à Boston une « Fraternité Ésotérique », qui se donnait pour but « l'étude et le développement du vrai sens interne de l'inspiration divine, et l'interprétation de toutes les Écritures » ; les ouvrages assez nombreux qu'il publia ne contiennent rien de sérieux. Toutefois, dans l'exemple que nous venons de donner, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'une école spirite à proprement parler ; mais on peut supposer, ou bien que le spiritisme s'était infiltré dans une organisation préexistante, ou bien qu'il n'y avait là qu'un déguisement destiné à faire illusion au moyen d'un nom usurpé ; en tout cas, si ce n'était véritablement que du spiritisme, cela voulait pourtant affecter d'être autre chose. Si nous avons cité ce cas, c'est pour mieux montrer toutes les formes qu'un mouvement comme celui-là est susceptible de prendre ; et, à ce propos, nous rappellerons encore l'influence que le spiritisme a manifestement exercée sur l'occultisme et le théosophisme, malgré l'antagonisme apparent où il se trouve vis-à-vis de ces écoles plus récentes, dont les fondateurs et les chefs, ayant d'abord été spirites pour la plupart, gardèrent toujours quelque chose de leurs premières idées.

1. *Lucifer*, 15 juin 1889.

L'influence du milieu

Bien que les théories spirites soient tirées des « communications » des prétendus « esprits », elles sont toujours en rapport étroit avec les idées qui ont cours dans le milieu où elles s'élaborent ; cette constatation appuie fortement la thèse que nous avons exposée, et d'après laquelle la principale source réelle de ces « communications » se trouverait dans le « subconscient » du médium et des assistants. Nous rappelons qu'il peut d'ailleurs se former une sorte de combinaison des divers « subconscients » en présence, de façon à donner tout au moins l'illusion d'une « entité collective » ; nous disons l'illusion, parce qu'il n'y a que les occultistes qui, avec leur manie de voir en tout et partout des « êtres vivants » (et ils reprochent aux religions leur prétendu anthropomorphisme !), peuvent se laisser prendre aux apparences jusqu'à croire qu'il s'agit là d'un être véritable. Quoi qu'il en soit, la formation de cette « entité collective », si l'on veut conserver cette façon de parler, explique le fait, remarqué par tous les spirites, que les « communications » sont d'autant plus nettes et plus cohérentes que les séances sont tenues plus régulièrement et toujours avec les mêmes assistants ; aussi insistent-ils sur ces conditions, même sans en connaître la raison, et hésitent-ils souvent à admettre de nouveaux membres dans des groupes déjà constitués, préférant les engager à former d'autres groupes ; du reste, une réunion trop nombreuse se prêterait mal à l'établissement de liens solides et durables entre ses membres. L'influence des assistants peut aller très loin et se manifester autrement encore que dans les « communications », si l'on en croit le spirite russe Aksakoff, d'après lequel l'aspect des « matérialisations » se modifierait chaque fois que de nouveaux assistants sont introduits dans les séances ou elles se produisent, ces « matérialisations » continuant cependant à se présenter sous la même identité ; naturellement, ce fait s'explique pour lui par les emprunts que les « esprits matérialisés » font aux « périsprits » des vivants, mais nous pouvons, quant à nous, y voir la réalisation d'une sorte d'« image composite » à laquelle chacun fournit quelques traits, une fusion s'opérant entre les produits des divers « subconscients » individuels.

Bien entendu, nous n'excluons pas la possibilité d'action d'influences étrangères ; mais, d'une façon générale, ces influences, quelles qu'elles soient, lorsqu'elles interviennent, doivent être en conformité avec les tendances des groupements où elles se manifestent. En effet, il faut qu'elles y soient attirées par certaines affinités ; les spirites, ignorant les lois suivant lesquelles agissent ces influences, sont bien forcés d'accueillir ce qui se présente et ne peuvent le déterminer à leur gré. D'autre part, nous avons dit que les « influences errantes » ne peuvent être regardées comme proprement conscientes par elles-mêmes ; c'est à l'aide des « subconscients » humains qu'elles se forment une conscience temporaire, de sorte que, au point de vue des manifestations intelligentes, le résultat est ici exactement le même que lorsqu'il n'y a que la seule action des forces extériorisées des assistants. La seule exception qu'il y ait lieu de faire concerne la conscience réflexe qui peut demeurer inhérente à des éléments psychiques ayant appartenu à des êtres humains et actuellement en voie de désagrégation ; mais les réponses qui proviennent de cette source ont généralement un caractère fragmentaire et incohérent, de sorte que les spirites eux-mêmes n'y font guère attention ; et pourtant c'est là tout ce qui provient authentiquement des morts, encore que l'« esprit » de ceux-ci, ou leur être réel, n'y soit assurément pour rien.

Il y a encore lieu d'envisager autre chose, dont l'action peut être très importante : ce sont les éléments empruntés, non plus aux assistants immédiats, mais à l'ambiance générale. L'existence de tendances ou de courants mentaux dont la force est prédominante pour une époque et pour un pays déterminés est assez ordinairement connue, au moins vaguement, pour qu'on puisse comprendre sans peine ce que nous voulons dire. Ces courants agissent plus ou moins sur tout le monde, mais leur influence est particulièrement forte sur les individus que l'on peut appeler « sensitifs », et, chez les médiums, cette qualité est portée à son plus haut degré. D'autre part, chez les individus normaux, c'est principalement dans le domaine du « subconscient » que s'exerce cette même influence ; elle s'affirmera donc plus nettement quand le contenu de ce « subconscient » apparaîtra au dehors, ainsi qu'il arrive précisément dans les séances spirites, et l'on doit rapporter à cette origine beaucoup de ces banalités invraisemblables qui s'étalent dans les « communications ». Il peut même y avoir, dans cet ordre, des manifestations qui semblent présenter un plus grand intérêt : il y a des idées dont on dit vulgairement qu'elles sont « dans l'air », et l'on sait que certaines découvertes scientifiques ont été faites simultanément par plusieurs personnes travaillant indépendamment les unes des autres ;

si de tels résultats n'ont jamais été obtenus par les médiums, c'est que, même s'ils reçoivent une idée de ce genre, ils sont bien incapables d'en tirer parti, et tout ce qu'ils feront dans ce cas sera de l'exprimer sous une forme plus ou moins ridicule, quelquefois presque incompréhensible, mais qui fera l'admiration des ignorants parmi lesquels le spiritisme recrute l'immense majorité de ses adhérents. Voilà de quoi expliquer les « communications » à allure scientifique ou philosophique, que les spirites présentent comme une preuve de la vérité de leur doctrine, lorsque le médium, étant trop inintelligent ou illettré, leur semble évidemment incapable d'avoir inventé de pareilles choses ; et encore devons-nous ajouter que, dans bien des cas, ces « communications » sont tout simplement le reflet de lectures quelconques, peut-être comprises, et qui ne sont pas forcément celles du médium lui-même. Les idées ou les tendances mentales dont nous parlons agissent un peu à la façon des « influences errantes », et même cette dénomination est si compréhensive qu'on peut les y faire rentrer, comme constituant une classe spéciale de ces influences : elles ne sont pas forcément incorporées au « subconscient » des individus, elles peuvent aussi demeurer à l'état de courants plus ou moins indéterminés (mais qui, cela va sans dire, n'ont rien des courants « fluidiques » des occultistes), et se manifester néanmoins dans les séances spirites. En effet, dans ces séances, ce n'est pas seulement le médium, c'est le groupe tout entier qui se met dans un état de passivité ou, si l'on veut, de « réceptivité » ; c'est ce qui lui permet d'attirer les « influences errantes » en général, puisqu'il serait incapable de les capter en exerçant sur elles une action positive comme le fait le magicien. Cette passivité, avec toutes les conséquences qu'elle entraîne, est le plus grand de tous les dangers du spiritisme ; il faut d'ailleurs y joindre, sous ce rapport, le déséquilibre et la dissociation partielle que ces pratiques provoquent dans les éléments constitutifs de l'être humain, et qui, même chez ceux qui ne sont pas médiums, ne sont point négligeables : la fatigue éprouvée par les simples assistants après une séance le montre assez, et, à la longue, les effets peuvent être des plus funestes.

Il est un autre point qui demanderait une attention toute particulière : il existe des organisations qui sont tout le contraire des groupes spirites, en ce sens qu'elles s'appliquent à provoquer et à entretenir, de façon consciente et volontaire, certains courants mentaux. Si l'on considère d'une part une telle organisation, et d'autre part un groupe spirite, on voit ce qui pourra se produire : l'une émettra un courant, l'autre le recevra ; on aura ainsi un pôle positif et un pôle négatif entre lesquels s'établira une sorte de « télégraphie psychique », surtout si l'organisation envisagée est capable, non seulement de produire le courant, mais aussi de le diriger. Une explication de ce genre est d'ailleurs applicable aux faits de « télépathie » ; mais, dans ceux-ci, la communication s'établit entre deux individus, et non entre deux collectivités, et, en outre, elle est le plus souvent tout accidentelle et momentanée, n'étant pas plus voulue d'un côté que de l'autre. On voit que ceci se rattache à ce que nous avons dit des origines réelles du spiritisme et du rôle qui a pu y être joué par des hommes vivants, sans que ceux-ci aient semblé y prendre la moindre part : un mouvement comme celui-là était éminemment propre à servir à la propagation de certaines idées, dont la provenance pouvait demeurer entièrement ignorée de ceux mêmes qui y participeraient ; mais l'inconvénient était que l'instrument ainsi créé pouvait aussi se trouver à la merci d'autres influences quelconques, peut-être même opposées à celles qui étaient primitivement en action. Nous ne pouvons insister davantage là-dessus, ni donner ici une théorie plus complète de ces centres d'émission mentale auxquels nous faisons allusion ; bien que ce soit assez difficile, il est possible que nous le fassions en une autre occasion. Nous n'ajouterons qu'un mot à ce sujet, afin d'éviter toute fausse interprétation : lorsqu'il s'agit d'expliquer la « télépathie », les psychistes font volontiers appel à quelque chose qui ressemble plus ou moins aux « ondes hertziennes » ; il y a là, en effet, une analogie qui peut aider, sinon à comprendre les choses, du moins à se les représenter dans une certaine mesure ; mais, si l'on dépasse les limites dans lesquelles cette analogie est valable, on n'a plus qu'une image presque aussi grossière que celle des « fluides », malgré son apparence plus « scientifique » ; en réalité, la nature des forces dont il s'agit est essentiellement différente de celle des forces physiques.

Mais revenons à l'influence du milieu considérée dans le cas le plus général : que cette influence ait agi préalablement sur les spirites eux-mêmes, ou qu'elle prenne corps spécialement à l'occasion de leurs séances, c'est à elle qu'il faut rapporter la plupart des variations que subissent les théories du spiritisme. C'est ainsi, par exemple, que les « esprits » sont « polygamistes » chez les Mormons, et que, dans d'autres milieux américains, ils sont « néo-malthusiens » ; et il est certain que l'attitude des diverses fractions à l'égard de la réincarnation s'explique d'une façon toute semblable. En effet, nous

avons vu comment cette idée de la réincarnation avait trouvé en France un milieu tout préparé pour la recevoir et la développer ; par contre, si les spirites anglo-saxons l'ont rejetée, c'est, au dire de certains, en raison de leurs conceptions « bibliques ». À vrai dire, ce motif n'apparaît pas comme absolument suffisant en lui-même, puisque les spirites français invoquent le témoignage de l'Évangile en faveur de la réincarnation ; et, dans un milieu protestant surtout, les interprétations les plus fantaisistes peuvent se donner libre cours. Seulement, si les « esprits » anglais et américains ont déclaré que la réincarnation était en désaccord avec la Bible (qui d'ailleurs n'en parle pas, pour la bonne raison que c'est une idée toute moderne), c'est que telle était la pensée de ceux qui les interrogeaient ; dans le cas contraire, ils auraient sûrement exprimé une tout autre opinion, et ils n'auraient même pas été embarrassés pour apporter des textes à l'appui, puisque les réincarnationnistes le font effectivement. Il y a mieux encore : il paraît que, en Amérique particulièrement, la réincarnation est repoussée parce que la possibilité que leur esprit revienne animer le corps d'un nègre fait horreur aux blancs¹ ! Si les « esprits » américains ont mis en avant un pareil motif, ce n'est pas seulement, comme le disent les spirites français, parce qu'ils n'étaient pas complètement « dégagés » de leurs préjugés terrestres ; c'est parce qu'ils n'étaient que le reflet de la mentalité de ceux qui recevaient leurs « messages », c'est-à-dire de la mentalité vulgaire des Américains ; et l'importance accordée à des considérations de cet ordre montre, en outre, à quel point peut être poussé ce ridicule sentimentalisme qui est commun à tous les spirites. S'il est aujourd'hui des spirites anglo-saxons qui admettent la réincarnation, c'est sous l'influence des idées théosophistes ; le spiritisme ne fait jamais que suivre les courants mentaux, il ne peut en aucun cas leur donner naissance, en raison de cette attitude de passivité que nous avons signalée. Du reste, les tendances les plus générales du spiritisme sont celles de l'esprit moderne lui-même, comme la croyance au progrès et à l'évolution par exemple ; tout le reste vient de courants plus particuliers, agissant dans des milieux moins étendus, mais surtout, la plupart du temps, dans les milieux que l'on peut regarder comme « moyens » sous le rapport de l'intelligence et de l'instruction. À ce point de vue, il y aurait lieu de remarquer le rôle joué par les conceptions que répandent les ouvrages de vulgarisation scientifique ; beaucoup de spirites appartiennent à la classe à laquelle s'adressent ces ouvrages, et, s'il en est dont le niveau mental est encore inférieur, les mêmes idées leur parviennent par l'intermédiaire des autres, ou bien ils les puisent tout simplement dans l'ambiance. Quant aux idées d'un ordre plus élevé, comme elles ne sont point intensifiées par une semblable expansion, elles ne viennent jamais se refléter dans les « communications » spirites, et il y a plutôt à s'en féliciter, car le « miroir psychique » qu'est un médium ne pourrait que les déformer, et cela sans profit pour personne, les spirites étant parfaitement incapables d'apprécier ce qui dépasse les conceptions courantes.

Lorsqu'une école spirite est parvenue à constituer un semblant de doctrine, à fixer certaines grandes lignes, les variations, à l'intérieur de cette école, ne portent plus que sur des points secondaires, mais, dans ces limites, elles continuent à suivre les mêmes lois. Il peut cependant arriver que les « communications » persistent alors à traduire une mentalité qui est plutôt celle de l'époque où cette école s'est établie, parce que cette mentalité est demeurée celle de ses adhérents, bien qu'elle ne corresponde plus entièrement à l'ambiance. C'est ce qui s'est produit pour le kardécisme, qui a toujours gardé quelques traits de ces milieux socialistes de 1848 dans lesquels il a pris naissance ; mais il faut dire aussi que l'esprit qui animait ces milieux n'a pas entièrement disparu, même en dehors du spiritisme, et qu'il leur a survécu, sous des formes diverses, dans toutes les variétés d'« humanitarisme » qui se sont développées depuis lors ; mais le kardécisme est demeuré plus près des anciennes formes, tandis que d'autres étapes de ce développement se sont en quelque sorte « cristallisées » dans des mouvements « néo-spiritualistes » de date plus récente. Du reste, les tendances démocratiques sont inhérentes au spiritisme en général, et même, d'une façon plus ou moins accentuée, à tout le « néo-spiritualisme » ; il en est ainsi parce que le spiritisme, reflétant fidèlement l'esprit moderne en cela comme en bien d'autres choses, est et ne peut être qu'un produit de la mentalité démocratique ; c'est, comme on l'a dit très justement, « la religion du démocrate, l'hérésie où pouvait seule aboutir, en religion, la démocratie »². Quant aux autres écoles « néo-spiritualistes », elles sont pareillement des créations spécifiquement modernes, influencées d'ailleurs, de près ou de loin, par le spiritisme lui-même ; mais celles qui admettent une pseudo-initiation, si

1. D^r Gibier, *Le Spiritisme*, pp. 138-139.

2. *Les Lettres*, décembre 1921, pp. 913-914.

illusoire qu'elle soit, et par suite une certaine hiérarchie, sont moins logiques que le spiritisme, car il y a là, qu'on le veuille ou non, quelque chose qui est nettement contraire à l'esprit démocratique. Sous ce rapport, mais dans un ordre d'idées un peu différent, il y aurait un sujet de remarques bien curieuses dans certaines attitudes contradictoires, comme celle des branches de la Maçonnerie actuelle (surtout en France et dans les autres pays dits latins) qui, tout en affichant les prétentions les plus farouchement démocratiques, n'en conservent pas moins soigneusement l'ancienne hiérarchie, sans s'apercevoir de l'incompatibilité ; et c'est précisément cette inconscience de la contradiction qui est surtout digne d'attirer l'attention de ceux qui veulent étudier les caractères de la mentalité contemporaine ; mais cette inconscience ne se manifeste peut-être nulle part avec autant d'ampleur, si l'on peut dire, que chez les spirites et chez ceux qui ont avec eux quelques affinités.

À certains égards, l'observation de ce qui se passe dans les milieux spirites peut fournir, pour les raisons que nous venons d'exposer, des indications assez nettes sur les tendances qui prédominent à un moment donné, par exemple dans le domaine de la politique. Ainsi, les spirites français demeurèrent longtemps, en grande majorité, attachés à des conceptions socialistes fortement teintées d'internationalisme ; mais, quelques années avant la guerre, un changement se produisit : l'orientation générale fut alors celle d'un radicalisme à tendances patriotiques accentuées ; il n'y eut que l'anticléricalisme qui ne varia jamais. Aujourd'hui, l'internationalisme a reparu sous des formes diverses : c'est naturellement dans les milieux de ce genre que des idées comme celle de la « Société des Nations » devaient susciter le plus d'enthousiasme ; et, d'autre part, parmi les ouvriers qui sont gagnés au spiritisme, celui-ci est redevenu socialiste, mais d'un socialisme à la mode nouvelle, bien différent de celui de 1848, qui était ce qu'on pourrait appeler un socialisme de « petite bourgeoisie ». Enfin, nous savons qu'on fait actuellement beaucoup de spiritisme dans certains milieux communistes ¹, et nous sommes persuadé que tous les « esprits » doivent y prêcher le bolchevisme ; sans cela, d'ailleurs, ils ne sauraient y trouver le moindre crédit.

En considérant les « communications » comme nous venons de le faire, nous n'avons en vue que celles qui sont obtenues en dehors de toute fraude, car les autres n'ont évidemment aucun intérêt ; la plupart des spirites sont certainement de très bonne foi, et il n'y a que les médiums professionnels qui puissent être suspectés « à priori », même lorsqu'ils ont donné des preuves manifestes de leurs facultés. D'ailleurs, les tendances réelles des milieux spirites se montrent mieux dans les petits groupes privés que dans les séances des médiums en renom ; encore faut-il savoir distinguer entre les tendances générales et celles qui sont propres à tel ou tel groupe. Ces dernières se traduisent spécialement dans le choix des noms sous lesquels se présentent les « esprits », surtout ceux qui sont les « guides » attitrés du groupe ; on sait que ce sont généralement des noms de personnages illustres, ce qui ferait croire que ceux-là se manifestent beaucoup plus volontiers que les autres et qu'ils ont acquis une espèce d'ubiquité (nous aurons à faire une remarque analogue au sujet de la réincarnation), mais aussi que les qualités intellectuelles qu'ils possédaient sur cette terre se sont fâcheusement amoindries. Dans un groupe où la religiosité était la note dominante, les « guides » étaient Bossuet et Pie IX ; dans d'autres où l'on se pique de littérature, ce sont de grands écrivains, parmi lesquels celui qu'on rencontre le plus souvent est Victor Hugo, sans doute parce qu'il fut spirite lui-même. Seulement, il y a ceci de curieux : chez Victor Hugo, n'importe qui ou même n'importe quoi s'exprimait en vers d'une parfaite correction, ce qui concorde avec notre explication ; nous disons n'importe quoi, car il recevait parfois des « communications » d'entités fantaisistes, comme « l'ombre du sépulcre » (il n'y a qu'à se reporter à ses œuvres pour en voir la provenance) ² ; mais, chez le commun des spirites, Victor Hugo a oublié jusqu'aux règles les plus élémentaires de la prosodie, si ceux qui

1. Lénine lui-même s'est déclaré spirite dans une conversation avec une institutrice parisienne qui eut naguère des démêlés avec la justice ; il est difficile de savoir si cette profession de foi fut vraiment sincère, ou s'il ne faut voir là qu'un simple acte de politesse à l'égard d'une fervente spirite ; en tout cas, il y a longtemps que le spiritisme sévit furieusement en Russie, dans toutes les classes de la société.

2. Signalons à ce propos que l'« Esprit de Vérité » (dénomination tirée de l'Évangile) figure parmi les signataires du manifeste qui sert de préambule au *Livre des Esprits* (la préface de *L'Évangile selon le Spiritisme* porte cette même signature), et aussi que Victor Hennequin, un des premiers spirites français, qui d'ailleurs mourut fou, était inspiré par l'« âme de la terre », qui le persuada qu'il était élevé au rang de « sous-dieu » de la planète (voir Eugène Nus, *Choses de l'autre monde*, p. 139) ; comment les spirites, qui attribuent tout aux « désincarnés », expliquent-ils ces bizarreries ?

l'interrogent les ignorent eux-mêmes. Il y a pourtant des cas moins défavorables : un ancien officier (il y en a beaucoup parmi les spirites), qui s'est fait connaître par des expériences de « photographie de la pensée » dont les résultats sont au moins contestables, est fermement convaincu que sa fille est inspirée par Victor Hugo ; cette personne possède effectivement une facilité de versification peu commune, et elle s'est même acquis quelque notoriété, ce qui ne prouve rien assurément, à moins d'admettre avec certains spirites que toutes les prédispositions naturelles sont dues à une influence des « esprits », et que ceux qui font preuve de certains talents dès leur jeunesse sont tous des médiums sans le savoir ; d'autres spirites, par contre, ne veulent voir dans les mêmes faits qu'un argument en faveur de la réincarnation. Mais revenons aux signatures des « communications », et citons ce que dit à ce sujet un psychiste peu suspect de partialité, le D^r L. Moutin : « Un homme de science ne sera point satisfait et sera loin d'approuver des communications idiotes d'Alexandre le Grand, de César, du Christ, de la Sainte Vierge, de saint Vincent de Paul, de Napoléon I^{er}, de Victor Hugo, etc., que soutiennent exactes une foule de pseudo-médiums. L'abus des grands noms est détestable, car il fait naître le scepticisme. Nous avons souvent démontré à *ces médiums* qu'ils se trompaient, en posant, aux soi-disant esprits présents, des questions qu'ils devaient connaître, mais que les médiums ignoraient. Ainsi, par exemple, Napoléon I^{er} ne se souvenait plus de Waterloo ; saint Vincent de Paul ne savait plus un mot de latin ; le Dante ne comprenait pas l'italien ; Lamartine, Alfred de Musset étaient incapables d'accoupler deux vers. Prenant *ces esprits* en flagrant délit d'ignorance et faisant toucher la vérité du doigt à *ces médiums*, pensez-vous que nous ébranlions leur conviction ? Non, car *l'esprit-guide* soutenait que nous étions de mauvaise foi et que nous cherchions à empêcher une *grande mission* de s'accomplir, *mission dévolue à son médium*. Nous avons connu plusieurs de ces *grands missionnaires* qui ont terminé leur *mission* dans des maisons spéciales ! »¹. Papus, de son côté, dit ceci : Quand saint Jean, la Vierge Marie ou Jésus Christ viennent se communiquer, cherchez dans l'assistance un croyant catholique, c'est de son cerveau et pas d'autre chose qu'est issue l'idée directrice. De même quand, ainsi que je l'ai vu, d'Artagnan se présente, inutile de voir (*sic*) qu'il s'agit d'un fervent d'Alexandre Dumas. » Nous n'avons à cela que deux corrections à faire : d'une part, il faut remplacer le « cerveau » par le « subconscient » (ces « néo-spiritualistes » parlent quelquefois comme de purs matérialistes) ; d'autre part, comme les « croyants catholiques » proprement dits sont plutôt rares dans les groupes spirites, tandis que les « communications » du Christ ou des saints ne le sont pas du tout, il faudrait parler seulement d'une influence d'idées catholiques, subsistant à l'état « subconscient » chez ceux mêmes qui s'en croient le plus complètement « affranchis » ; la nuance est assez importante. Papus poursuit en ces termes : « Quand Victor Hugo vient faire des vers de treize pieds ou donner des conseils culinaires, quand M^{me} de Girardin vient déclarer sa flamme posthume à un médium américain², il y a quatre-vingt-dix chances sur cent pour qu'il s'agisse là d'une erreur d'interprétation. Le point de départ de l'idée impulsive doit être cherché tout près »³. Nous dirons plus nettement : dans ces cas et dans tous les autres sans exception, il y a toujours une erreur d'interprétation de la part des spirites ; mais ces cas sont peut-être ceux où l'on peut découvrir le plus facilement l'origine véritable des « communications », pour peu qu'on se livre à une petite enquête sur les lectures, les goûts et les préoccupations habituelles des assistants. Bien entendu, les « communications » les plus extraordinaires par leur contenu ou par leur provenance supposée ne sont pas celles que les spirites accueillent avec le moins de respect et d'empressement ; ces gens sont complètement aveuglés par leurs idées préconçues, et leur crédulité semble n'avoir pas de bornes, tandis que leur intelligence et leur discernement en ont de fort resserrées ; nous parlons de la masse, car il y a des degrés dans l'aveuglement. Le fait d'accepter les théories spirites peut être une preuve de sottise ou seulement d'ignorance ; ceux qui sont dans le premier cas sont incurables, et on ne peut

1. *Le Magnétisme humain, l'Hypnotisme et le Spiritualisme moderne*, pp. 370-371.

2. Il s'agit d'Henry Lacroix, dont nous parlerons plus loin.

3. *Traité méthodique de Science occulte* p. 847 ; cf. *ibid.*, p. 341. – Voici encore un exemple cité par Dunglas Home, et qui peut assurément être compté parmi les plus extravagants : « Dans les notes d'une séance tenue à Naples, parmi les esprits qui se présentèrent devant trois personnes, on voit Margherita Pusterla, Denys de Syracuse, Cléopâtre, Richard Cœur-de-Lion, Aladdin, Belcadel, Guerrazzi, Manin et Vico ; puis Abraham, Melchisédec, Jacob, Moïse, David, Sennachérib, Elisée, Joachim, Judith, Jaël, Samuel, Daniel, Marie-Madeleine, saint Paul, saint Pierre et saint Jean, sans compter les autres, car on assure dans ces notes que les esprits de la Bible vinrent tous, les uns après les autres, se présenter devant le Nazaréen, précédé par Jean-Baptiste » (*Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 168. 169).

que les plaindre ; quant à ceux qui se trouvent dans le second cas, il n'en est peut-être pas de même, et on peut chercher à leur faire comprendre leur erreur, à moins qu'elle ne soit tellement enracinée en eux qu'elle leur ait imprimé une déformation mentale irrémédiable.

Immortalité et survivance

Entre autres prétentions injustifiées, les spirites ont celle de fournir la « preuve scientifique » ou la « démonstration expérimentale de l'immortalité de l'âme »¹; cette affirmation implique un certain nombre d'équivoques, qu'il importe de dissiper avant même de discuter l'hypothèse fondamentale de la communication avec les morts. Tout d'abord, il peut y avoir une équivoque portant sur le mot même d'« immortalité », car ce mot n'a pas le même sens pour tout le monde : ce que les Occidentaux appellent ainsi n'est pas ce que les Orientaux désignent par des termes qui peuvent cependant sembler équivalents, qui le sont même parfois exactement si l'on s'en tient au seul point de vue philologique. Ainsi, le mot sanscrit *amrita* se traduit bien littéralement par « immortalité », mais il s'applique exclusivement à un état qui est supérieur à tout changement, car l'idée de « mort » est ici étendue à un changement quelconque. Les Occidentaux, au contraire, ont l'habitude de n'appeler « mort » que la fin de l'existence terrestre, et d'ailleurs ils ne conçoivent guère les autres changements analogues, car il semble que ce monde soit pour eux la moitié de l'Univers, tandis que, pour les Orientaux, il n'en représente qu'une portion infinitésimale ; nous parlons ici des Occidentaux modernes, car l'influence du dualisme cartésien est bien pour quelque chose dans cette façon si restreinte d'envisager l'Univers. Il faut y insister d'autant plus que ces choses sont généralement ignorées, et, en outre, ces considérations faciliteront grandement la réfutation proprement dite de la théorie spirite : au point de vue de la métaphysique pure, qui est le point de vue oriental, il n'y a pas en réalité deux mondes, celui-ci et « l'autre », corrélatifs et pour ainsi dire symétriques ou parallèles ; il y a une série indéfinie et hiérarchisée de mondes, c'est-à-dire d'états d'existence (et non pas de lieux), dans laquelle celui-ci n'est qu'un élément qui n'a ni plus ni moins d'importance ou de valeur que n'importe quel autre, qui est simplement à la place qu'il doit occuper dans l'ensemble, au même titre que tous les autres. Par suite, l'immortalité, au sens que nous avons indiqué, ne peut pas être atteinte dans « l'autre monde » comme le pensent les Occidentaux, mais seulement au delà de tous les mondes, c'est-à-dire de tous les états conditionnés ; notamment, elle est en dehors du temps et de l'espace, et aussi de toutes les conditions analogues à celles-là ; étant absolument indépendante du temps et de tout autre mode possible de la durée, elle s'identifie à l'éternité même. Cela ne veut point dire que l'immortalité telle que la conçoivent les Occidentaux n'ait pas aussi une signification réelle, mais qui est tout autre : elle n'est en somme qu'une prolongation indéfinie de la vie, dans des conditions modifiées et transposées, mais qui demeurent toujours comparables à celles de l'existence terrestre ; le fait même qu'il s'agit d'une « vie » le prouve suffisamment, et il est à remarquer que cette idée de « vie » est une de celles dont les Occidentaux s'affranchissent le plus difficilement, même quand ils ne professent pas à son égard le respect superstitieux qui caractérise certains philosophes contemporains ; il faut ajouter qu'ils n'échappent guère plus facilement au temps et à l'espace, et, si on n'y échappe pas, il n'y a pas de métaphysique possible. L'immortalité, au sens occidental, n'est pas en dehors du temps, suivant la conception ordinaire, et, même suivant une conception moins « simpliste », elle n'est pas en dehors d'une certaine durée ; c'est une durée indéfinie, qui peut être appelée proprement « perpétuité », mais qui n'a aucun rapport avec l'éternité, pas plus que l'indéfini, qui procède du fini par développement, n'en a avec l'infini. Cette conception correspond effectivement à un certain ordre de possibilités ; mais la tradition extrême-orientale, se refusant à la confondre avec celle de l'immortalité vraie, lui accorde seulement le nom de « longévité » ; au fond, ce n'est qu'une extension dont sont susceptibles les possibilités de l'ordre humain. On s'en aperçoit aisément lorsqu'on se demande ce qui est immortel dans l'un et l'autre cas : au sens métaphysique et oriental, c'est la personnalité transcendante ; au sens philosophico-théologique et occidental, c'est l'individualité humaine. Nous ne pouvons développer ici la distinction essentielle de la personnalité et de l'individualité ; mais, ne sachant que trop quel est l'état d'esprit de bien des gens, nous tenons à dire expressément qu'il serait vain de chercher une opposition entre les deux conceptions dont nous venons de parler, car, étant d'ordre totalement différent, elles ne s'excluent pas plus qu'elles ne se confondent. Dans l'Univers, il y a place pour toutes les possibilités, à la condition qu'on sache mettre chacune d'elles à son rang véritable ; malheureusement, il n'en est point de même dans les systèmes des philosophes, mais c'est là une contingence dont on aurait grand tort de s'embarrasser.

Quand il est question de « prouver expérimentalement l'immortalité », il va de soi qu'il ne saurait

1. Un ouvrage de M. Gabriel Delanne a pour titre *L'Âme est immortelle : Démonstration expérimentale*.

en aucune façon s'agir de l'immortalité métaphysique : cela est, par définition même, au delà de toute expérience possible ; d'ailleurs, les spirites n'en ont évidemment pas la moindre idée, de sorte qu'il n'y a lieu de discuter leur prétention qu'en se plaçant uniquement au point de vue de l'immortalité entendue au sens occidental. Même à ce point de vue, la « démonstration expérimentale » dont ils parlent apparaît comme une impossibilité, pour peu qu'on veuille y réfléchir un instant ; nous n'insisterons pas sur l'emploi abusif qui est fait du mot « démonstration » : l'expérience est incapable de « démontrer » proprement quelque chose, au sens rigoureux de ce mot, celui qu'il a en mathématiques par exemple ; mais passons là-dessus, et remarquons seulement que c'est une étrange illusion, propre à l'esprit moderne, que celle qui consiste à faire intervenir la science, et spécialement la science expérimentale, dans des choses où elle n'a que faire, et à croire que sa compétence peut s'étendre à tout. Les modernes, enivrés par le développement qu'ils sont parvenus à donner à ce domaine très particulier, et s'y étant d'ailleurs appliqués si exclusivement qu'ils ne voient plus rien en dehors, en sont arrivés tout naturellement à méconnaître les limites à l'intérieur desquelles l'expérimentation est valable, et au delà desquelles elle ne peut plus donner aucun résultat ; nous parlons ici de l'expérimentation dans son sens le plus général, sans aucune restriction, et, bien entendu, ces limites seront encore plus étroites si l'on n'envisage que les modalités assez peu nombreuses qui constituent les méthodes reconnues et mises en usage par les savants ordinaires. Il y a précisément, dans le cas qui nous occupe, une méconnaissance des limites de l'expérimentation ; nous en rencontrerons un autre exemple à propos des prétendues preuves de la réincarnation, exemple plus frappant peut-être encore, ou du moins d'apparence plus singulière, et qui nous donnera l'occasion de compléter ces considérations en nous plaçant à un point de vue un peu différent.

L'expérience ne porte jamais que sur des faits particuliers et déterminés, ayant lieu en un point défini de l'espace et en un moment également défini du temps ; du moins, tels sont tous les phénomènes qui peuvent être l'objet d'une constatation expérimentale dite « scientifique » (et c'est là ce qu'entendent aussi les spirites). Cela est assez ordinairement reconnu, mais on se méprend peut-être plus aisément sur la nature et la portée des généralisations auxquelles l'expérience peut légitimement donner lieu (et qui la dépassent d'ailleurs considérablement) : ces généralisations ne peuvent porter que sur des classes ou des ensembles de faits, dont chacun, pris à part, est tout aussi particulier et aussi déterminé que celui sur lequel on a fait les constatations dont on généralise ainsi les résultats, de sorte que ces ensembles ne sont indéfinis que numériquement, en tant qu'ensembles, non quant à leurs éléments. Ce que nous voulons dire, c'est ceci : on n'est jamais autorisé à conclure que ce qu'on a constaté en un certain lieu de la surface terrestre se produit semblablement en tout autre lieu de l'espace, ni qu'un phénomène que l'on a observé dans une durée très limitée est susceptible de se prolonger pendant une durée indéfinie ; naturellement, nous n'avons pas ici à sortir du temps et de l'espace, ni à considérer autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences ou des manifestations extérieures. Il faut savoir distinguer entre l'expérience et son interprétation : les spirites, ainsi que les psychistes, constatent certains phénomènes, et nous n'entendons pas discuter la description qu'ils en donnent ; c'est l'interprétation des spirites, quant à la cause réelle de ces phénomènes, qui est radicalement fautive. Admettons pourtant, pour un instant, que cette interprétation soit correcte, et que ce qui se manifeste soit véritablement un être humain « désincarné » ; s'ensuivra-t-il nécessairement que cet être soit immortel, c'est-à-dire que son existence posthume ait une durée réellement indéfinie ? On voit sans peine qu'il y a là une extension illégitime de l'expérience, consistant à attribuer l'indéfini temporel à un fait constaté pour un temps défini ; et, même en acceptant l'hypothèse spirite, cela seul suffirait à en réduire l'importance et l'intérêt à d'assez modestes proportions. L'attitude des spirites qui s'imaginent que leurs expériences établissent l'immortalité n'est pas mieux fondée logiquement que ne le serait celle d'un homme qui, n'ayant jamais vu mourir un être vivant, affirmerait qu'un tel être doit continuer à exister indéfiniment dans les mêmes conditions, pour la seule raison qu'il aurait constaté cette existence dans un certain intervalle ; et cela, nous le répétons, sans rien préjuger de la vérité ou de la fausseté du spiritisme même, puisque notre comparaison, pour être entièrement juste, suppose même implicitement sa vérité.

Il y a pourtant des spirites qui se sont aperçus plus ou moins clairement de ce qu'il y avait là d'illusoire, et qui, pour faire disparaître ce sophisme inconscient, ont renoncé à parler d'immortalité pour ne plus parler que de « survie » ou de « survivance » ; ils échappent ainsi, nous le reconnaissons très volontiers, aux objections que nous venons de formuler. Nous ne voulons pas dire que ces spirites,

en général, ne soient pas aussi persuadés que les autres de l'immortalité, qu'ils ne croient pas comme eux à la perpétuité de la « survivance » ; mais cette croyance a alors le même caractère que chez les non-spirites, elle ne diffère plus très sensiblement de ce qu'elle peut être, par exemple, pour les adhérents d'une religion quelconque, sauf en ce que, pour l'appuyer, on ajoute aux raisons ordinaires le témoignage des « esprits » ; mais les affirmations de ceux-ci sont bien sujettes à caution, car, aux yeux des spirites eux-mêmes, elles peuvent n'être souvent que le résultat des idées qu'ils avaient sur cette terre : si un spirite « immortaliste » explique de cette façon les « communications » qui nient l'immortalité (car il y en a), en vertu de quel principe accordera-t-il plus d'autorité à celles qui l'affirment ? Au fond, c'est tout simplement parce que ces dernières sont en accord avec ses propres convictions ; mais encore faut-il que ces convictions aient une autre base, qu'elles soient établies indépendamment de son expérience, donc fondées sur des raisons qui ne sont plus spécialement propres au spiritisme. En tout cas, il nous suffit de constater que des spirites sentent la nécessité de renoncer à la prétention de prouver « scientifiquement » l'immortalité : c'est déjà un point acquis, et même un point important pour déterminer exactement la portée de l'hypothèse spirite.

L'attitude que nous venons de définir en dernier lieu est aussi celle des philosophes contemporains qui ont des tendances plus ou moins marquées vers le spiritisme ; la seule différence, c'est que ces philosophes mettent au conditionnel ce que les spirites affirment catégoriquement ; en d'autres termes, les uns se contentent de parler de la possibilité de prouver expérimentalement la survivance, tandis que les autres regardent la preuve comme déjà faite. M. Bergson, immédiatement avant d'écrire la phrase que nous avons reproduite plus haut, et où il envisage précisément cette possibilité, reconnaît que « l'immortalité elle-même ne saurait être prouvée expérimentalement » ; sa position est donc très nette à cet égard ; et, pour ce qui est de la survivance, il pousse la prudence jusqu'à parler seulement de « probabilité », peut-être parce qu'il se rend compte, jusqu'à un certain point, que l'expérimentation ne donne pas de véritables certitudes. Seulement, tout en réduisant ainsi la valeur de la preuve expérimentale, il trouve que « ce serait déjà quelque chose », que « ce serait même beaucoup » ; aux yeux d'un métaphysicien, au contraire, et même sans y apporter tant de restrictions, ce serait fort peu de chose, pour ne pas dire que ce serait tout à fait négligeable. En effet, l'immortalité au sens occidental est déjà chose toute relative, qui, comme telle, ne se rapporte pas au domaine de la métaphysique pure ; que dire d'une simple survivance ? Même en dehors de toute considération métaphysique, nous ne voyons pas bien qu'il puisse y avoir, pour l'homme, un intérêt capital à savoir, de façon plus ou moins probable ou même certaine, qu'il peut compter sur une survivance qui n'est peut-être que « pour un temps x » ; cela peut-il avoir pour lui beaucoup plus d'importance que de savoir plus ou moins exactement ce que durera sa vie terrestre, dont on ne lui présente ainsi qu'une prolongation indéterminée ? On voit combien ceci diffère du point de vue proprement religieux, qui compterait pour rien une survivance qui ne serait pas assurée de la perpétuité ; et, dans l'appel que le spiritisme fait à l'expérience en cet ordre de choses, on peut voir, étant données les conséquences qui en résultent, une des raisons (elle est loin d'être la seule) pour lesquelles il ne sera jamais qu'une pseudo-religion.

Nous avons encore à signaler un autre côté de la question : pour les spirites, quel que soit le fondement de leur croyance à l'immortalité, tout ce qui survit dans l'homme est immortel ; ce qui survit, c'est, rappelons-le, l'ensemble constitué par l'« esprit » proprement dit et par le « périsprit » qui en est inséparable. Pour les occultistes, ce qui survit, c'est pareillement l'ensemble de l'« esprit » et du « corps astral » ; mais, dans cet ensemble, l'« esprit » seul est immortel, et le « corps astral » est périssable¹ ; et pourtant occultistes et spirites prétendent également baser leurs affirmations sur l'expérience, qui montrerait ainsi aux uns la dissolution de l'« organisme invisible » de l'homme, tandis que les autres n'auraient jamais eu l'occasion de rien constater de semblable. D'après la théorie occultiste, il y aurait une « seconde mort », qui serait sur le « plan astral » ce que la mort au sens ordinaire est sur le « plan physique » ; et les occultistes sont bien forcés de reconnaître que les phénomènes psychiques ne sauraient en tout cas prouver la survivance au delà du « plan astral ». Ces divergences montreraient le peu de solidité des prétendues preuves expérimentales, tout au moins en ce qui concerne l'immortalité, s'il en était encore besoin après les autres raisons que nous avons données, et qui d'ailleurs sont beaucoup plus décisives à nos yeux, puisqu'elles en établissent la complète inanité ; malgré tout, il n'est pas sans intérêt de constater que, deux écoles

1. Papus, *Traité méthodique de Science occulte*, p. 371.

d'expérimentateurs se plaçant dans la même hypothèse, ce qui est immortel pour l'une ne l'est pas pour l'autre. Il faut ajouter, en outre, que la question se trouve encore compliquée, tant pour les spirites que pour les occultistes, par l'introduction de l'hypothèse de la réincarnation : la « survivance » envisagée, et dont les conditions sont diversement décrites par les différentes écoles, ne représente naturellement que la période intermédiaire entre deux vies terrestres successives, puisque, à chaque nouvelle « incarnation », les choses doivent évidemment se retrouver dans le même état qu'à la précédente. C'est donc toujours, somme toute, d'une « survivance » provisoire qu'il s'agit, et, en définitive, la question demeure entière : on ne peut dire, en effet, que cette alternance régulière d'existences terrestres et ultra-terrestres doive se continuer indéfiniment ; les différentes écoles pourront discuter là-dessus, mais ce n'est pas l'expérience qui viendra jamais les départager. Ainsi, si la question est reculée, elle n'est point pour cela résolue, et le même doute subsiste toujours quant à la destinée finale de l'être humain ; du moins, c'est là ce que devrait avouer un réincarnationniste qui voudrait rester conséquent avec lui-même, car sa théorie est plus incapable que toute autre d'apporter ici une solution, surtout s'il prétend se tenir sur le terrain de l'expérience ; il en est qui croient en effet avoir trouvé des preuves expérimentales de la réincarnation, mais cela est une autre affaire, que nous examinerons plus loin.

Ce qui est à retenir, c'est que ce que les spirites disent de la « survie » ou de la « survivance » s'applique essentiellement, pour eux, à l'intervalle compris entre deux « incarnations » ; c'est là la condition des « esprits » dont ils croient observer les manifestations ; c'est ce qu'ils nomment l'« erraticité », ou encore la vie « dans l'espace », comme si ce n'était pas aussi dans l'espace que se déroule l'existence terrestre ! Un terme comme celui de « survie » est très bien approprié pour désigner leur conception, car elle est littéralement celle d'une vie continuée, et dans des conditions aussi proches que possible de celles de la vie terrestre. Il n'y a pas, chez eux, cette transposition qui permet à d'autres de concevoir la « vie future » et même perpétuelle d'une façon qui répond à une possibilité, quelle que soit d'ailleurs la place que cette possibilité occupe dans l'ordre total ; au contraire, la « survie », telle qu'ils se la représentent, n'est qu'une impossibilité, parce que, transportant telles quelles dans un état les conditions d'un autre état, elle implique un ensemble d'éléments incompatibles entre eux. Cette supposition impossible est d'ailleurs absolument nécessaire au spiritisme, parce que, sans elle, les communications avec les morts ne seraient même pas concevables ; pour pouvoir se manifester comme ils sont censés le faire, il faut que les « désincarnés » soient très près des vivants sous tous les rapports, et que l'existence des uns ressemble singulièrement à celle des autres. Cette similitude est poussée à un degré à peine croyable, et qui montre jusqu'à l'évidence que les descriptions de cette « survie » ne sont qu'un simple reflet des idées terrestres, un produit de l'imagination « subconsciente » des spirites eux-mêmes ; nous pensons qu'il est bon de nous arrêter quelques instants sur ce côté du spiritisme, qui n'est pas un des moins ridicules.

Les représentations de la survie

On raconte que certains sauvages se représentent l'existence posthume sur le modèle exact de la vie terrestre : le mort continuerait à accomplir les mêmes actions, à chasser, à pêcher, à faire la guerre, à se livrer en un mot à toutes ses occupations habituelles, sans oublier celles de boire et de manger ; et l'on ne manque pas, bien entendu, de faire remarquer combien de semblables conceptions sont naïves et grossières. À vrai dire, il convient de se méfier toujours un peu de ce qu'on rapporte sur les sauvages, et cela pour plusieurs raisons : d'abord, les récits des voyageurs, source unique de toutes ces histoires, sont souvent fantaisistes ; ensuite, quelqu'un qui croit rapporter fidèlement ce qu'il a vu et entendu peut cependant n'y avoir rien compris et, sans s'en apercevoir, substituer aux faits son interprétation personnelle ; enfin, il y a des savants, ou soi-disant tels, qui viennent encore superposer à tout cela leur propre interprétation, résultat d'idées préconçues : ce qu'on obtient par cette dernière élaboration, ce n'est pas ce que pensent les sauvages, mais ce qu'ils doivent penser conformément à telle théorie « anthropologique » ou « sociologique ». En réalité, les choses sont moins simples, ou, si l'on préfère, elles sont compliquées d'une tout autre façon, parce que les sauvages, tout comme les civilisés, ont des manières de penser qui leur sont particulières, donc qui sont difficilement accessibles aux hommes d'une autre race ; et, avec les sauvages, on a fort peu de ressources pour les comprendre et pour s'assurer qu'on les comprend bien, parce que, généralement, ils ne savent guère expliquer ce qu'ils pensent, en admettant qu'eux-mêmes s'en rendent bien compte. Pour ce qui est de l'assertion que nous rapportions tout à l'heure, on prétend l'appuyer sur un certain nombre de faits qui ne prouvent absolument rien, comme les objets qu'on dépose auprès des morts, les offrandes d'aliments qu'on fait sur les tombeaux ; des rites tout semblables ont existé ou existent encore chez des peuples qui ne sont nullement des sauvages, et ils n'y correspondent point à ces conceptions grossières dont on croit qu'ils sont un indice, parce que leur vraie signification est tout autre que celle que leur attribuent les savants européens, et parce que, en réalité, ils concernent uniquement certains éléments inférieurs de l'être humain. Seulement, les sauvages, qui sont pour nous, non point des « primitifs », mais au contraire des dégénérés, peuvent avoir conservé certains rites sans les comprendre, et cela depuis des temps fort reculés ; la tradition, dont le sens s'est perdu, a fait place chez eux à la routine, ou à la « superstition » au sens étymologique du mot. Dans ces conditions, nous ne voyons aucun inconvénient à ce que certaines tribus tout au moins (il ne faut pas trop généraliser) en soient arrivées à concevoir la vie future à peu près comme on le dit ; mais il n'y a pas besoin d'aller si loin pour trouver, et d'une façon beaucoup plus certaine, des conceptions ou plutôt des représentations qui soient exactement celles-là. D'abord, on en trouverait très probablement, à notre époque autant qu'à toute autre, dans les classes inférieures des peuples qui vantent le plus leur civilisation : si l'on cherchait des exemples parmi les paysans des divers pays d'Europe, nous sommes persuadé que la récolte ne manquerait pas d'être abondante. Mais il y a mieux : dans les mêmes pays, les exemples les plus nets, ceux qui revêtent les formes les plus précises dans leur grossièreté, ne seraient peut-être pas fournis par des illettrés, mais bien plutôt par des gens qui possèdent une certaine instruction, dont quelques-uns sont même regardés communément comme des « intellectuels ». Nulle part, en effet, les représentations du genre spécial dont il s'agit ne se sont jamais affirmées avec autant de force que chez les spirites ; il y a là un curieux sujet d'études, que nous nous permettons de recommander aux sociologues, qui, là du moins, ne courront pas le risque d'une erreur d'interprétation.

Nous ne saurions mieux faire que de citer ici, pour commencer, quelques extraits d'Allan Kardec lui-même ; et voici tout d'abord ce qu'il dit au sujet de l'« état de trouble » qui suit immédiatement la mort : « Ce trouble présente des circonstances particulières, selon le caractère des individus et surtout selon le genre de mort. Dans les morts violentes, par suicide, supplice, accident, apoplexie, blessures, etc., l'esprit est surpris, étonné, et ne croit pas être mort ; il le soutient avec opiniâtreté ; pourtant il voit son corps, il sait que ce corps est le sien, et il ne comprend pas qu'il en soit séparé ; il va auprès des personnes qu'il affectionne, leur parle, et ne conçoit pas pourquoi elles ne l'entendent pas. Cette illusion dure jusqu'à l'entier dégagement du périsprit ; alors seulement l'esprit se reconnaît et comprend qu'il ne fait plus partie des vivants. Ce phénomène s'explique aisément. Surpris à l'improviste par la mort, l'esprit est étourdi du brusque changement qui s'est opéré en lui ; pour lui, la mort est encore synonyme de destruction, d'anéantissement ; or, comme il pense, qu'il voit, qu'il entend, à son sens il n'est pas mort ; ce qui augmente son illusion, c'est qu'il se voit un corps semblable

au précédent pour la forme, mais dont il n'a pas encore eu le temps d'étudier la nature éthérée ; il le croit solide et compact comme le premier ; et quand on appelle son attention sur ce point, il s'étonne de ne pas pouvoir se palper... Certains esprits présentent cette particularité quoique la mort ne soit pas arrivée inopinément ; mais elle est toujours plus générale chez ceux qui, quoique malades, ne pensaient pas à mourir. On voit alors le singulier spectacle d'un esprit assistant à son convoi comme à celui d'un étranger, et en parlant comme d'une chose qui ne le regarde pas, jusqu'au moment où il comprend la vérité... Dans les cas de mort collective, il a été observé que tous ceux qui périssent en même temps ne se revoient pas toujours immédiatement. Dans le trouble qui suit la mort, chacun va de son côté, ou ne se préoccupe que de ceux qui l'intéressent »¹. Voici maintenant pour ce qu'on pourrait appeler la vie journalière des « esprits » : « La situation des esprits et leur manière de voir les choses varient à l'infini en raison du degré de leur développement moral et intellectuel. Les esprits d'un ordre élevé ne font généralement sur la terre que des séjours de courte durée ; tout ce qui s'y fait est si mesquin en comparaison des grandeurs de l'infini (*sic*), les choses auxquelles les hommes attachent le plus d'importance sont si puériles à leurs yeux, qu'ils y trouvent peu d'attraits, à moins qu'ils n'y soient appelés en vue de concourir au progrès de l'humanité. Les esprits d'un ordre moyen y séjournent plus fréquemment, quoiqu'ils considèrent les choses d'un point de vue plus élevé que de leur vivant. Les esprits vulgaires y sont en quelque sorte sédentaires et constituent la masse de la population ambiante du monde invisible ; ils ont conservé à peu de chose près les mêmes idées, les mêmes goûts et les mêmes penchants qu'ils avaient sous leur enveloppe corporelle ; ils se mêlent à nos réunions, à nos affaires, à nos amusements, auxquels ils prennent une part plus ou moins active, selon leur caractère. Ne pouvant satisfaire leurs passions, ils jouissent de ceux qui s'y abandonnent et les y excitent. Dans le nombre, il en est de plus sérieux qui voient et observent pour s'instruire et se perfectionner »². Il paraît en effet que les « esprits errants », c'est-à-dire ceux qui attendent une nouvelle incarnation, s'instruisent « en voyant et observant ce qui se passe dans les lieux qu'ils parcourent », et aussi « en écoutant les discours des hommes éclairés et les avis des esprits plus élevés qu'eux, ce qui leur donne des idées qu'ils n'avaient pas »³. Les pérégrinations de ces « esprits errants », si instructives qu'elles soient, ont l'inconvénient d'être presque aussi fatigantes que les voyages terrestres ; mais « il y a des mondes particulièrement affectés aux êtres errants, mondes dans lesquels ils peuvent habiter temporairement, sortes de bivouacs, de camps pour se reposer d'une trop longue erraticité, état toujours un peu pénible. Ce sont des positions intermédiaires parmi les autres mondes, graduées suivant la nature des esprits qui peuvent s'y rendre, et ceux-ci jouissent d'un bien-être plus ou moins grand »⁴. Tous les « esprits » ne peuvent pas aller partout indifféremment ; voici comment ils expliquent eux-mêmes les relations qu'ils ont entre eux : « Les esprits des différents ordres se voient, mais ils se distinguent les uns des autres. Ils se fuient ou se rapprochent, selon l'analogie ou l'antipathie de leurs sentiments, comme cela a lieu parmi vous. *C'est tout un monde dont le vôtre est le reflet obscurci* »⁵. Ceux du même rang se réunissent par une sorte d'affinité et forment des groupes ou familles d'esprits unis par la sympathie et le but qu'ils se proposent : les bons par le désir de faire le bien, les mauvais par le désir de faire le mal, la honte de leurs fautes et le besoin de se trouver parmi des êtres semblables à eux. Telle une grande cité où les hommes de tous rangs et de toutes conditions se voient et se rencontrent sans se confondre ; où les sociétés se forment par l'analogie des goûts ; où le vice et la vertu se coudoient sans se rien dire... Les bons vont partout, et il faut qu'il en soit ainsi pour qu'ils puissent exercer leur influence sur les mauvais ; mais les régions habitées par les bons sont interdites aux esprits imparfaits, afin que ceux-ci ne puissent y apporter le trouble des mauvaises passions... Les esprits se voient et se comprennent ; la parole est matérielle : c'est le reflet de l'esprit. Le fluide universel établit entre eux une communication constante ; c'est le véhicule de la transmission de la pensée, comme pour vous l'air est le véhicule du son ; une sorte de télégraphe universel qui relie tous les mondes, et permet aux esprits de correspondre d'un monde à l'autre... Ils constatent leur individualité par le périsprit qui en fait des êtres distincts les uns pour

1. *Le Livre des Esprits*, pp. 72-73.

2. *Ibid.*, p. 145.

3. *Ibid.*, pp. 109-110.

4. *Ibid.*, p. 111.

5. Cette phrase est soulignée dans le texte ; en renversant le rapport qu'elle indique, on aurait l'exacte expression de la vérité.

les autres, comme le corps parmi les hommes »¹. Il ne serait pas difficile de multiplier ces citations, d'y joindre des textes qui montrent les « esprits » intervenant dans presque tous les événements de la vie terrestre, et d'autres qui précisent encore les « occupations et missions des esprits » ; mais cela deviendrait vite fastidieux ; il est peu de livres dont la lecture soit aussi insupportable que celle de la littérature spirite en général. Il nous semble que les extraits précédents peuvent se passer de tout commentaire ; nous ferons seulement ressortir, parce qu'elle est particulièrement importante et revient à chaque instant, l'idée que les « esprits » conservent toutes les sensations des vivants ; la seule différence est qu'elles ne leur parviennent plus par des organes spéciaux et localisés, mais par le « périsprit » tout entier ; et les facultés les plus matérielles, les plus évidemment dépendantes de l'organisme corporel, comme la perception sensible, sont regardées comme « des attributs de l'esprit », qui « font partie de son être »².

Après Allan Kardec, il est bon de citer le plus « représentatif » de ses disciples actuels, M. Léon Denis : « Les esprits d'ordre inférieur, enveloppés de fluides épais, subissent les lois de la gravitation et sont attirés vers la matière... Tandis que l'âme épurée parcourt la vaste et radieuse étendue, séjourne à son gré sur les mondes et ne voit guère de limites à son essor, l'esprit impur ne peut s'éloigner du voisinage des globes matériels... La vie de l'esprit avancé est essentiellement active, quoique sans fatigues. Les distances n'existent pas pour lui. Il se transporte avec la rapidité de la pensée. Son enveloppe, semblable à une vapeur légère, a acquis une telle subtilité qu'elle devient invisible aux esprits inférieurs. Il voit, entend, sent, perçoit, non plus par les organes matériels qui s'interposent entre la nature et nous et interceptent au passage la plupart des sensations, mais directement, sans intermédiaire, par toutes les parties de son être. Aussi ses perceptions sont-elles autrement claires et multipliées que les nôtres. L'esprit élevé nage en quelque sorte au sein d'un océan de sensations délicieuses. Des tableaux changeants se déroulent à sa vue, des harmonies suaves le bercent et l'enchantent. Pour lui, les couleurs sont des parfums, les parfums sont des sons. Mais, si exquises que soient ses impressions, il peut s'y soustraire et se recueillir à volonté, en s'enveloppant d'un voile fluide, en s'isolant au sein des espaces. L'esprit avancé est affranchi de tous les besoins corporels. La nourriture et le sommeil n'ont pour lui aucune raison d'être... Les esprits inférieurs emportent avec eux, au delà de la tombe, leurs habitudes, leurs besoins, leurs préoccupations matérielles. Ne pouvant s'élever au-dessus de l'atmosphère terrestre, ils reviennent partager la vie des humains, se mêler à leurs luttes, à leurs travaux, à leurs plaisirs... On rencontre dans l'erraticité des foules immenses toujours à la recherche d'un état meilleur qui les fuit... C'est en quelque sorte le vestibule des espaces lumineux, des mondes meilleurs. Tous y passent, tous y séjournent, mais pour s'élever plus haut... Toutes les régions de l'univers sont peuplées d'esprits affairés. Partout des foules, des essaims d'âmes montent, descendent, s'agitent au sein de la lumière ou dans les régions obscures. Sur un point, des auditoires s'assemblent pour recevoir les instructions d'esprits élevés. Plus loin, des groupes se forment pour faire fête à un nouvel arrivant. Ailleurs, d'autres esprits combinent les fluides, leur prêtent mille formes, mille teintes fondues et merveilleuses, les préparent aux subtils usages que leur destinent les génies supérieurs. D'autres foules se pressent autour des globes et les suivent dans leurs révolutions, foules sombres, troublées, qui influent à leur insu sur les éléments atmosphériques... L'esprit, étant fluide lui-même, agit sur les fluides de l'espace. Par la puissance de sa volonté, il les combine, les dispose à sa guise, leur prête les couleurs et les formes qui répondent à son but. C'est par le moyen de ces fluides que s'exécutent des œuvres qui défient toute comparaison et toute analyse : tableaux changeants, lumineux ; reproductions de vies humaines, vies de foi et de sacrifice, apostolats douloureux, drames de l'infini... C'est dans les demeures fluidiques que se déploient les pompes des fêtes spirituelles. Les esprits purs, éblouissants de lumière, s'y groupent par familles. Leur éclat, les nuances variées de leurs enveloppes, permettent de mesurer leur élévation, de déterminer leurs attributs... La supériorité de l'esprit se reconnaît à son vêtement fluide. C'est comme une enveloppe tissée avec les mérites et les qualités acquises dans la succession de ses existences. Terne et sombre pour l'âme inférieure, sa blancheur augmente dans la proportion des progrès réalisés et devient de plus en plus pure. Déjà brillante chez l'esprit élevé, elle donne aux âmes supérieures un éclat insoutenable »³. Et qu'on n'aille pas dire que ce ne sont là que des façons de

1. *Le Livre des Esprits*, pp. 135-137.

2. *Ibid.*, pp. 116-117.

3. *Après la mort*, pp. 270-090.

parler plus ou moins figurées ; tout cela, pour les spirites, doit être pris rigoureusement à la lettre.

Si extravagantes que soient les conceptions des spirites français au sujet de la « survie », il semble qu'elles soient encore dépassées par celles des spirites anglo-saxons, et par tout ce que ceux-ci racontent des merveilles du *Summerland* ou « pays d'été », comme ils appellent le « séjour des esprits ». Nous avons dit ailleurs que les théosophistes critiquent parfois sévèrement ces sottises, en quoi ils n'ont pas tort : c'est ainsi que M^{me} Besant parle de « la plus grossière de toutes les représentations, celle du *Summerland* moderne, avec ses « maris-esprits », ses « femmes-esprits », ses « enfants-esprits », allant à l'école et à l'université et devenant des esprits adultes »¹. Cela est fort juste, assurément, mais on peut se demander si les théosophistes ont bien le droit de se moquer ainsi des « spiritualistes » ; on en jugera par ces quelques citations que nous empruntons à un autre théosophiste éminent, M. Leadbeater : « Après la mort, en arrivant sur le plan astral, les gens ne comprennent pas qu'ils sont morts, et, même s'ils s'en rendent compte, ils ne perçoivent pas tout d'abord en quoi ce monde diffère du monde physique... Ainsi parfois l'on voit des personnes récemment décédées essayer de manger, se préparer des repas complètement imaginaires, tandis que d'autres se construisent des maisons. J'ai positivement vu dans l'au-delà un homme se bâtir une maison pierre à pierre, et, bien qu'il créât chaque pierre par un effort de sa pensée, il n'avait pas compris qu'il aurait tout aussi bien pu construire la maison entière d'un seul coup, par le même procédé, sans se donner plus de mal. Peu à peu il fut conduit, en découvrant que les pierres n'avaient pas de pesanteur, à s'apercevoir que les conditions de ce nouveau milieu différaient de celles auxquelles il était accoutumé sur terre, ce qui l'amena à en continuer l'examen. Dans le *Summerland*², les hommes s'entourent de paysages qu'ils se créent eux-mêmes ; d'aucuns cependant s'évitent cette peine et se contentent de ceux qui ont déjà été imaginés par d'autres. Les hommes qui vivent sur le sixième sous-plan, c'est-à-dire près de la terre, sont entourés de la contre-partie astrale des montagnes, des arbres, des lacs physiques, de sorte qu'ils ne sont pas tentés d'en édifier eux-mêmes ; ceux qui habitent les sous-plans supérieurs, qui planent au-dessus de la surface terrestre, se créent tous les paysages qu'ils veulent... Un matérialiste éminent, bien connu pendant sa vie de l'un de nos collègues de la Société Théosophique, fut récemment découvert par celui-ci sur la subdivision la plus élevée du plan astral ; il s'y était entouré de tous ses livres et y poursuivait ses études à peu près comme sur terre »³. À part la complication des « plans » et des « sous-plans », nous devons avouer que nous ne voyons pas bien la différence ; il est vrai que M. Leadbeater est un ancien spirite, qui peut être encore influencé par ses idées antérieures, mais beaucoup de ses collègues sont dans le même cas ; le théosophisme a vraiment fait trop d'emprunts au spiritisme pour se permettre de le critiquer. Il est bon de remarquer que les théosophistes attribuent généralement à la « clairvoyance » les prétendues constatations de ce genre, tandis que les spirites les admettent sur la foi de simples « communications » ; pourtant, le spiritisme a aussi ses « voyants », et ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, là où il y a divergence entre les écoles, il y a pareillement désaccord entre les visions, celles de chacun étant toujours conformes à ses propres théories ; on ne peut donc pas leur accorder une plus grande valeur qu'aux « communications », qui sont dans le même cas, et la suggestion y joue manifestement un rôle prépondérant.

Mais revenons aux spirites : ce que nous connaissons de plus extraordinaire, dans l'ordre de choses dont il s'agit, c'est un livre intitulé *Mes expériences avec les esprits*, écrit par un Américain d'origine française, nommé Henry Lacroix ; cet ouvrage, qui fut publié à Paris en 1889, prouve que les spirites n'ont pas la moindre conscience du ridicule. Papus lui-même a traité l'auteur de « fanatique dangereux » et a écrit que « la lecture de ce livre suffit à éloigner à jamais du spiritisme tous les hommes sensés »⁴ ; Donald Mac-Nab dit que « les personnes qui ne sont pas ennemies d'une douce gaîté n'ont qu'à lire cet ouvrage pour se rendre compte de l'extravagance des spirites », et il « recommande spécialement ce cas à l'attention des aliénistes »⁵. Il faudrait pouvoir reproduire cette élucubration presque en entier pour montrer jusqu'où peuvent aller certaines aberrations ; c'est véritablement incroyable, et ce serait certainement faire une excellente propagande antispirite que d'en recommander la lecture à ceux que la contagion n'a pas encore gagnés, mais qui risquent d'en

1. *La Mort et l'au-delà*, p. 85 de la traduction française.

2. L'auteur théosophiste accepte donc ici jusqu'au terme même qu'emploient les « spiritualités ».

3. *L'Occultisme dans la Nature*, pp. 19-20 et 44.

4. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 341.

5. *Le Lotus*, mars 1889, p. 736.

être atteints. On peut voir là-dedans, entre autres curiosités, la description et le dessin de la « maison fluïdique » de l'auteur (car, à l'en croire, il vivait dans les deux mondes à la fois), et aussi les portraits de ses « enfants-esprits », dessinés par lui « sous leur contrôle mécanique » : il s'agit de douze enfants (sur quinze) qu'il avait perdus, et qui avaient continué à vivre et à grandir « dans le monde fluïdique » ; plusieurs même s'y marièrent ! Signalons à ce propos que, d'après le même auteur, « il y aurait assez fréquemment, aux États-Unis, des mariages entre les vivants et les morts » ; il cite le cas d'un juge nommé Lawrence, qui se fit remarier avec sa femme décédée par un pasteur de ses amis ¹ ; si le fait est vrai, il donne une triste idée de la mentalité des spirites américains. Ailleurs, on apprend comment les « esprits » se nourrissent, s'habillent, se construisent des demeures ; mais ce qu'il y a de mieux, ce sont peut-être les manifestations posthumes de M^{me} de Girardin et les divers épisodes qui s'y rattachent ; en voici un échantillon : « C'était la nuit, et j'étais occupé à lire ou à écrire, quand je vis Delphine (M^{me} de Girardin) arriver auprès de moi avec un fardeau dans ses bras, qu'elle déposa à mes pieds. Je ne vis pas tout de suite ce que c'était, mais je m'aperçus bientôt que cela avait une forme humaine. Je compris alors ce qu'on voulait de moi. C'était de dématérialiser cet esprit malheureux qui portait le nom d'Alfred de Musset ! Et ce qui confirmait pour moi cette version, c'est que Delphine s'était sauvée avec hâte, après avoir rempli sa besogne, comme si elle craignait d'assister à l'opération... L'opération consistait à enlever de la forme entière de l'esprit une sorte d'épiderme, qui se reliait à l'intérieur de l'organisme par toute espèce de fibres ou d'attaches, ou à l'*écorcher*, enfin, ce que je fis avec sang-froid, en commençant par la tête, malgré les cris perçants et les convulsions violentes du patient, que j'entendais et que je voyais assurément, mais sans en tenir aucun compte... Le lendemain, Delphine arriva pour me parler de son protégé, et elle m'annonça qu'après avoir prodigué à ma *victime* tous les soins voulus pour la remettre des effets de la terrible opération que je lui avais fait subir, les amis avaient organisé un « festin de païen » pour célébrer sa délivrance » ². Non moins intéressant est le récit d'une représentation théâtrale chez les « esprits » : « Tandis que Céleste (une des « filles-esprits » de l'auteur) m'accompagnait un jour dans une de mes promenades, Delphine arriva inopinément auprès de nous, et elle dit à ma fille : « Pourquoi n'invites-tu pas ton père à aller t'entendre à l'Opéra ? » Céleste répondit : « Mais il faudra que je demande au directeur ! »... Quelques jours après, Céleste vint m'annoncer que son directeur m'invitait et qu'il serait enchanté de me recevoir avec les amis qui m'accompagneraient. Je me rendis un soir à l'Opéra avec Delphine et une dizaine d'amis (esprits)... La salle immense, en amphithéâtre, où nous nous rendîmes, regorgeait d'assistants. Heureusement, dans nos places choisies, avec nos amis, nous avions de l'espace pour nous mouvoir en toute liberté. L'auditoire, composé à peu près de vingt mille personnes, devenait par moments une mer agitée, quand la pièce remuait les cœurs du public connaisseur. *Aridide, ou les Signes du Temps*, tel est le nom de cet opéra, où Céleste, comme premier sujet, a paru avantageusement, resplendissante, embrasée du feu artistique qui l'anime. À sa douze-centième représentation, cet effort d'une collaboration des têtes les plus en renom captive encore tellement les esprits, que la foule des curieux, ne trouvant pas de place dans l'enceinte, formait de ses corps compressés une voûte (ou un toit) compacte à l'édifice. La troupe active, en relief, sans compter les comparses ni l'orchestre, était de cent cinquante artistes de premier ordre... Céleste est venue souvent me dire le nom d'autres pièces où elle figurait. Elle m'annonça une fois que Balzac avait composé un bien bel opéra ou un drame à larges vues, et qui était en répétition » ³. Malgré ses succès, la pauvre Céleste, quelque temps après, se brouilla avec son directeur et fut congédiée ! Une autre fois, l'auteur assiste à une séance d'un autre genre, « dans un beau temple circulaire, dédié à la Science » ; là, sur l'invitation du président, il monte à la tribune et prononce un grand discours « devant cette docte assemblée de cinq à six cents esprits s'occupant de science : c'était une de leurs réunions périodiques » ⁴. A quelque temps de là, il entre en relations avec l'« esprit » du peintre Courbet, le guérit d'une « ivrognerie posthume », puis le fait nommer « directeur d'une grande académie de peinture qui jouit d'une belle réputation dans la zone où il se trouvait » ⁵. Voici maintenant la Maçonnerie des « esprits », qui n'est pas sans présenter quelques analogies avec la

1. *Mes expériences avec les esprits*, p. 174.

2. *Ibid.*, pp. 22-24.

3. *Ibid.*, pp. 101-103. – Cela n'empêche pas les « esprits », en dehors de ces représentations qui leur sont spécialement destinées, d'assister aussi à celles qui se donnent dans notre monde (*ibid.*, pp. 155-156).

4. *Mes expériences avec les esprits*, pp. 214-215.

5. *Ibid.*, p. 239.

« Grande Loge Blanche » des théosophistes : « Les « grands frères » sont des êtres qui ont passé par tous les degrés de la vie spirituelle et de la vie matérielle. Ils forment une société, à diverses classes, laquelle société se trouve *établie* (pour me servir d'un mot terrestre) sur les confins du monde fluidique et du monde éthéré, lequel est le plus haut, le monde « parfait ». Cette société, appelée la Grande Frérie, est l'avant-garde du monde éthéré ; c'est le gouvernement administratif des deux sphères, spirituelle et matérielle, ou du monde fluidique et de la terre. C'est cette société, avec le concours législatif du monde éthéré proprement dit, qui gouverne les esprits et les « mortels », à travers toutes leurs phases d'existence » ¹. En un autre passage, on peut lire le récit d'une « initiation majeure » dans la « Grande Frérie », celle d'un défunt spirite belge nommé Jobard ²; cela ressemble passablement aux initiations maçonniques, mais les « épreuves » y sont plus sérieuses et ne sont pas purement symboliques. Cette cérémonie fut présidée par l'auteur lui-même, qui, bien que vivant, avait un des plus hauts grades dans cette étrange association ; un autre jour, on le voit « se mettre à la tête de la troupe du Tiers-Ordre (*sic*), composé à peu près de dix mille esprits, masculins et féminins », pour aller « dans une colonie peuplée par des esprits un peu rétrogrades », et « purifier l'atmosphère de ce lieu, où se trouvait au delà d'un million d'habitants, par un procédé chimique à nous connu, afin de produire un réactif salutaire dans les idées entretenues parmi ces populations » ; il paraît que « ce pays formait une dépendance de la France fluidique » ³, car, là comme chez les théosophistes, chaque région de la terre a sa « contre-partie fluidique ». La « Grande Frérie » est en lutte avec une autre organisation, également « fluidique », qui est, bien entendu, « un Ordre clérical » ⁴; du reste, l'auteur, en ce qui le concerne personnellement, déclare expressément que « le principal but de sa mission est de miner et de restreindre l'autorité cléricale dans l'autre monde, et par contre-coup dans celui-ci » ⁵. En voilà assez sur ces folies ; mais nous tenions à en donner un petit aperçu, parce qu'elle font apparaître, en quelque sorte à l'état de grossissement, une mentalité qui est aussi, à un degré plus ou moins atténué, celle de beaucoup d'autres spirites et « néo-spiritualistes » ; n'est-on pas fondé, dès lors, à dénoncer ces choses comme un véritable danger public ?

Donnons encore, à titre de curiosité, cette description, bien différente des précédentes, qu'un « esprit » a faite de sa vie dans l'au-delà : « Le plus souvent, l'homme meurt sans avoir conscience de ce qui lui arrive. Il revient à la conscience après quelques jours, quelquefois après quelques mois. Le réveil est loin d'être agréable. Il se voit entouré d'êtres qu'il ne reconnaît pas : la tête de ces êtres ressemble le plus souvent à un crâne de squelette. La terreur qui s'empare de lui lui fait souvent perdre connaissance une deuxième fois. Peu à peu, on s'accoutume à ces visions. Le corps des esprits est matériel et se compose d'une masse gazeuse ayant à peu près la pesanteur de l'air ; ce corps se compose d'une tête et d'une poitrine ; il n'a ni bras, ni jambes, ni abdomen. Les esprits se meuvent avec une vitesse qui dépend de leur volonté. Quand ils se meuvent bien vite, leur corps s'allonge et devient cylindrique ; quand ils se meuvent avec la plus grande vitesse possible, leur corps prend la forme d'une spirale qui compte quatorze tours avec un diamètre de trente-cinq centimètres. La spire peut avoir un diamètre d'environ quatre centimètres. Dans cette forme, ils obtiennent une vitesse qui égale celle du son... Nous nous trouvons ordinairement dans les demeures des hommes, car la pluie et le vent nous sont très désagréables. Nous voyons ordinairement insuffisamment ; il y a trop peu de lumière pour nous. La lumière que nous préférons est l'acétylène ; c'est la lumière idéale. En second lieu, les médiums répandent une lumière qui nous permet de voir jusqu'à une distance d'environ un mètre autour d'eux ; cette lumière attire les esprits. Les esprits voient peu des habits de l'homme ; les habits ressemblent à un nuage ; ils voient même quelques organes intérieurs du corps humain ; mais ils ne voient pas le cerveau à cause du crâne osseux. Mais ils entendent les hommes penser, et quelquefois ces pensées se font entendre bien loin quoique aucune parole n'ait été prononcée par la bouche. Dans le monde des esprits règne la loi du plus fort, c'est un état d'anarchie. Si les séances ne réussissent pas, c'est qu'un esprit malveillant ne quitte pas la table et se repose dessus d'une séance à l'autre, de sorte que les esprits qui désirent entrer en communication sérieuse avec les membres du cercle ne peuvent pas s'approcher de la table... En moyenne, les esprits vivent de cent à cent cinquante ans. La densité

1. *Ibid.*, p. 81.

2. *Ibid.*, pp. 180-183.

3. *Ibid.*, pp. 152-154.

4. *Ibid.*, pp. 170-171.

5. *Ibid.*, p. 29.

du corps augmente jusqu'à l'âge de cent ans ; après cela, la densité et la force diminuent, et enfin ils se dissolvent, comme tout se dissout dans la nature... Nous sommes soumis aux lois de la pression de l'air ; nous sommes matériels ; nous ne nous intéressons pas, nous nous ennuyons. Tout ce qui est matière est soumis aux lois de la matière : la matière se décompose ; notre vie ne dure pas plus de cent cinquante ans au plus ; alors nous mourons pour toujours »¹. Cet « esprit » matérialiste et négateur de l'immortalité doit être regardé par la majorité des spirites comme passablement hétérodoxe et peu « éclairé » ; et les expérimentateurs qui ont reçu ces étranges « communications » assurent en outre que « les esprits les plus intelligents protestent positivement contre l'idée de Dieu »² ; nous avons bien des raisons de penser qu'eux-mêmes avaient de fortes préférences pour l'athéisme et le « monisme » Quoi qu'il en soit, les gens qui ont enregistré sérieusement les divagations dont nous venons de donner un échantillon sont de ceux qui ont la prétention d'étudier les phénomènes « scientifiquement » : ils s'entourent d'appareils impressionnants, et ils s'imaginent même avoir créé une nouvelle science, la « psychologie physique » ; n'y a-t-il pas là de quoi dégoûter de ces études les hommes sensés, et n'est-on pas tenté d'excuser ceux qui préfèrent tout nier « à priori » ? Pourtant, tout à côté de l'article auquel nous avons emprunté les citations précédentes, nous en trouvons un autre dans lequel un psychiste, qui n'est d'ailleurs qu'un spirite à peine déguisé, déclare tranquillement que « les douteurs, les contradicteurs et les entêtés dans l'étude des phénomènes psychiques doivent être considérés comme des malades », que « l'esprit scientifique préconisé dans ces sortes d'examen peut provoquer, à la longue, chez l'examineur une sorte de manie, si l'on peut dire,... un délire chronique, à paroxysmes, une sorte de folie lucide », enfin que « le doute s'installant sur un terrain prédisposé peut évoluer jusqu'à la folie maniaque »³. Évidemment, les gens qui sont trop bien équilibrés doivent passer pour des fous aux yeux de ceux qui sont plus ou moins détraqués ; il n'y a là rien que de très naturel, mais il est peu rassurant de penser que, si le spiritisme continue à gagner du terrain, il viendra peut-être un jour où quiconque se permettra de le critiquer s'exposera tout simplement à être interné dans quelque asile d'aliénés !

Une question à laquelle les spirites attachent une grande importance, mais sur laquelle ils ne peuvent arriver à s'entendre, est celle de savoir si les « esprits » conservent leur sexe ; elle les intéresse surtout par les conséquences qu'elle peut avoir au point de vue de la réincarnation : si le sexe est inhérent au « périsprit », il doit demeurer invariable dans toutes les existences. Évidemment, pour ceux qui ont pu assister à des « mariages d'esprits », comme Henry Lacroix, la question est résolue affirmativement, ou plutôt elle ne se pose même pas ; mais tous les spirites ne jouissent pas de facultés aussi exceptionnelles. Allan Kardec, d'ailleurs, s'était prononcé nettement pour la négative : « Les esprits n'ont point de sexes comme vous l'entendez, car les sexes dépendent de l'organisation (il veut sans doute dire de l'organisme). Il y a entre eux amour et sympathie, mais fondés sur la similitude des sentiments. » Et il ajoutait : « Les esprits s'incarnent hommes ou femmes parce qu'ils n'ont pas de sexe ; comme ils doivent progresser en tout, chaque sexe, comme chaque position sociale, leur offre des épreuves et des devoirs spéciaux et l'occasion d'acquérir de l'expérience. Celui qui serait toujours homme ne saurait que ce que savent les hommes »⁴. Mais ses disciples n'ont point la même assurance, sans doute parce qu'ils ont reçu à ce sujet trop de « communications » contradictoires ; aussi, en 1913, un organe spirite, le *Fraterniste*, éprouva le besoin de poser expressément la question, et il le fit en ces termes : « Comment concevez-vous la vie de l'au-delà ? En particulier, les esprits ou, plus exactement, les périsprits conservent-ils leur sexe ou devient-on neutre en entrant dans le plan astral ? Et si l'on perd le sexe, comment expliquer qu'en s'incarnant à nouveau un sexe soit nettement déterminé ? On sait que beaucoup d'occultistes prétendent que le périsprit est le moule sur lequel se forme le nouveau corps. » La dernière phrase contient une erreur en ce qui concerne les occultistes proprement dits, puisque ceux-ci disent au contraire que le « corps astral », qui est pour eux l'équivalent du « périsprit », se dissout dans l'intervalle de deux « incarnations » ; l'opinion qu'elle exprime est plutôt celle de certains spirites ; mais il y a tant de confusions dans tout cela qu'on est assurément excusable de ne pas s'y reconnaître. M. Léon Denis, après avoir « demandé l'avis de ses guides spirituels », répondit que « le sexe subsiste, mais reste neutre et sans utilité », et

1. Communication reçue par MM. Zaalberg van Zelst et Matla, de la Haye : *Le Monde Psychique*, mars 1912.

2. *Le Secret de la Mort*, par Matla et Zaalberg van Zelst : *id.*, avril 1912.

3. *Id.*, mars 1912.

4. *Le Livre des Esprits*, p. 88.

que, « lors de la réincarnation, le périsprit se relie de nouveau à la matière et reprend le sexe qui lui était habituel », à moins toutefois « qu'un esprit ne désire changer de sexe, ce qui lui est accordé ». M. Gabriel Delanne se montra, sur ce point particulier, plus fidèle à l'enseignement d'Allan Kardec, car il déclara que « les esprits sont asexués, tout simplement parce qu'ils n'ont pas besoin de se reproduire dans l'au-delà », et que « certains faits de réincarnation semblent prouver que les sexes alternent pour le même esprit suivant le but auquel (*sic*) il s'est proposé ici-bas ; c'est, du moins, ce qui semble ressortir comme enseignement des communications reçues un peu partout depuis un demi-siècle »¹. Parmi les réponses qui furent publiées, il y eut aussi celles de plusieurs occultistes, notamment de Papus, qui, invoquant l'autorité de Swedenborg, écrivait ceci : « Il existe des sexes pour les êtres spirituels, mais ces sexes n'ont aucun rapport avec leurs analogues sur la terre. Il y a dans le plan invisible des êtres sentimentalement féminins et des êtres mentalement masculins. En venant sur terre, chacun de ces êtres peut prendre un autre sexe matériel que le sexe astral qu'il possédait. » D'autre part, un occultiste dissident, M. Ernest Bosc, avouait franchement concevoir la vie dans l'au-delà « absolument comme dans ce bas monde, mais avec cette différence que, de l'autre côté, n'ayant plus à nous occuper entièrement de nos intérêts matériels, il nous reste beaucoup plus de temps pour travailler mentalement et spirituellement à notre évolution ». Ce « simplisme » ne l'empêchait pas de protester à juste titre contre une énormité qui suivait le questionnaire du *Fraterniste*, et qui était celle-ci : « On comprendra toute l'importance de cette question lorsque nous aurons dit que, pour beaucoup de spiritistes (*sic*), les esprits sont asexués, cependant que les occultistes croient aux incubes et aux succubes, accordant ainsi un sexe à nos amis de l'Espace. » Personne n'avait jamais dit que les incubes et les succubes fussent des humains « désincarnés » ; certains occultistes semblent les regarder comme des « élémentals », mais, avant eux, tous ceux qui y ont cru ont été unanimes à les considérer comme des démons et rien d'autre ; si c'est là ce que les spirites appellent « leurs amis de l'Espace », c'est tout à fait édifiant !

Nous avons dû anticiper un peu sur la question de la réincarnation ; nous signalerons encore, pour terminer ce chapitre, un autre point qui donne lieu à autant d'opinions divergentes que le précédent : les réincarnations se font-elles toutes sur la terre, ou peuvent-elles se faire aussi dans d'autres planètes ? Allan Kardec enseigne que « l'âme peut revivre plusieurs fois sur le même globe, si elle n'est pas assez avancée pour passer dans un monde supérieur »² ; pour lui, il peut y avoir une pluralité d'existences terrestres, mais il y a, aussi des existences sur d'autres planètes, et c'est le degré d'évolution des « esprits » qui détermine leur passage de l'une à l'autre. Voici les précisions qu'il donne en ce qui concerne les planètes du système solaire : « Selon les esprits, de tous les globes qui composent notre système planétaire, la terre est un de ceux dont les habitants sont le moins avancés physiquement et moralement ; Mars lui serait encore inférieur et Jupiter de beaucoup supérieur à tous égards. Le soleil ne serait point un monde habité par des êtres corporels, mais un lieu de rendez-vous des esprits supérieurs, qui de là rayonnent par la pensée vers les autres mondes, qu'ils dirigent par l'entremise d'esprits moins élevés auxquels ils se transmettent par l'intermédiaire du fluide universel. Comme constitution physique, le soleil serait un foyer d'électricité. Tous les soleils sembleraient être dans une position identique. Le volume et l'éloignement du soleil n'ont aucun rapport nécessaire avec le degré d'avancement des mondes, puisqu'il paraîtrait que Vénus serait plus avancée que la terre, et Saturne moins que Jupiter. Plusieurs esprits qui ont animé des personnes connues sur la terre ont dit être réincarnés dans Jupiter, l'un des mondes les plus voisins de la perfection, et l'on a pu s'étonner de voir, dans ce globe si avancé, des hommes que l'opinion ne plaçait pas ici-bas sur la même ligne. Cela n'a rien qui doive surprendre, si l'on considère que certains esprits habitant cette planète ont pu être envoyés sur la terre pour y remplir une mission qui, à nos yeux, ne les plaçait pas au premier rang ; secondement, qu'entre leur existence terrestre et celle dans Jupiter, ils ont pu en avoir d'intermédiaires dans lesquelles ils se sont améliorés ; troisièmement, enfin, que dans ce monde, comme dans le nôtre, il y a différents degrés de développement, et qu'entre ces degrés il peut y avoir la distance qui sépare chez nous le sauvage de l'homme civilisé. Ainsi, de ce que l'on habite Jupiter, il ne s'ensuit pas que l'on soit au niveau des êtres les plus avancés, pas plus qu'on n'est au niveau d'un savant de l'institut parce qu'on habite Paris »³. Nous avons déjà vu

1. *Le Fraternaliste*, 13 mars 1914.

2. *Le Livre des Esprits*, pp. 76-77.

3. *Le Livre des Esprits*, pp. 81-82.

l'histoire des « esprits » habitant Jupiter à propos des dessins médiumniques de Victorien Sardou ; on pourrait se demander comment il se fait que ces « esprits », tout en vivant présentement sur une autre planète, peuvent cependant envoyer des « messages » aux habitants de la terre ; les spirites croiraient-ils donc avoir résolu à leur façon le problème des communications interplanétaires ? Leur opinion semble être que ces communications sont effectivement possibles par leurs procédés, mais seulement dans le cas où il s'agit d'« esprits supérieurs », qui, « tout en habitant certains mondes, n'y sont pas confinés comme les hommes sur la terre, et peuvent mieux que les autres être partout »¹. Certains « clairvoyants » occultistes et théosophistes, comme M. Leadbeater, prétendent posséder le pouvoir de se transporter sur d'autres planètes pour y faire des « investigations » ; sans doute doivent-ils être rangés parmi ces « esprits supérieurs » dont parlent les spirites ; mais ceux-ci, même s'ils pouvaient aussi s'y transporter en personne, n'ont nul besoin de se donner cette peine, puisque les « esprits », incarnés ou non, viennent d'eux-mêmes satisfaire leur curiosité et leur raconter ce qui se passe dans ces mondes. À vrai dire, ce que racontent ces « esprits » n'est pas bien intéressant ; dans le livre de Dunglas Home que nous avons déjà cité à propos d'Allan Kardec, il y a un chapitre intitulé *Absurdités*, dont nous détachons ce passage : « Les quelques données scientifiques que nous soumettons à l'appréciation du lecteur nous ont été fournies sous forme de brochure. C'est un recueil précieux qui ferait les délices du monde savant. On y voit, par exemple, que le verre joue un grand rôle dans la planète Jupiter ; c'est une matière indispensable, le complément nécessaire à toute existence aisée dans ces parages. Les morts sont mis dans des caisses en verre, et celles-ci placées à titre d'ornement dans les habitations. Les maisons aussi sont en verre, de sorte qu'il ne fait pas bon lancer des pierres-dans cette planète. Il y a des rangées de ces palais de cristal qui s'appellent *Séména*. On y pratique une sorte de cérémonie mystique, et à cette occasion, c'est-à-dire une fois tous les sept ans, on promène le saint sacrement par les villes en verre sur un char en verre. Les habitants sont de taille gigantesque, comme dit Scarron ; ils ont de sept à huit pieds de hauteur. Ils ont pour animaux domestiques une race spéciale de grands perroquets. On en trouve invariablement un, lorsqu'on entre dans une maison, derrière la porte, en train de tricoter des bonnets de nuit... Si nous en croyons un autre médium, non moins bien renseigné, c'est le riz qui s'accommode le mieux au sol de la planète Mercure, si je ne me trompe. Mais là, il ne pousse pas comme sur la terre sous forme de plante ; grâce à des influences climatériques et à une manipulation entendue, il s'élance dans les airs à une hauteur qui dépasse la cime des plus grands chênes. Le citoyen mercuriel qui désire jouir à la perfection de l'*otium cum dignitate* doit, lorsqu'il est jeune, mettre tout son avoir dans une rizière. Il choisit, parmi les plus altières de son domaine, une tige pour y grimper jusqu'au faite ; puis, à l'exemple du rat dans un fromage, il s'introduit à l'intérieur de l'énorme cosse pour en dévorer le fruit délicieux. Quand il a tout mangé, il recommence la même besogne sur une autre tige »². Il est regrettable que Home n'ait pas donné de références précises, mais nous n'avons aucune raison de douter de l'authenticité de ce qu'il rapporte, et qui est certainement dépassé de beaucoup par les extravagances d'Henry Lacroix ; ces niaiseries, qui sont bien dans le ton ordinaire des « communications » spirites, dénotent surtout une grande pauvreté d'imagination. Cela est bien loin de valoir les fantaisies des écrivains qui ont supposé des voyages dans d'autres planètes, et qui, du moins, ne prétendaient pas que leurs inventions fussent l'expression de la réalité ; il est d'ailleurs des cas où de tels ouvrages ont exercé une influence certaine : nous avons entendu une « voyante » spirite donner une description des habitants de Neptune qui était manifestement inspirée des romans de Wells. Il est à remarquer que, même chez les écrivains les mieux doués sous le rapport de l'imagination, les fantaisies de ce genre sont toujours restées bien terrestres au fond : ils ont constitué les habitants des autres planètes avec des éléments empruntés à ceux de la terre et plus ou moins modifiés, soit quant à leurs proportions, soit quant à leur arrangement ; il ne pouvait en être autrement, et c'est là un des meilleurs exemples qu'on puisse donner pour montrer que l'imagination n'est rien de plus qu'une faculté d'ordre sensible. Cette observation doit faire comprendre pourquoi nous rapprochons ici ces conceptions de celles qui concernent la « survie » proprement dite : c'est que, dans les deux cas, la source réelle est exactement la même ; et le résultat est ce qu'il peut être quand on a affaire à l'imagination « subconsciente » de gens fort ordinaires et plutôt au-dessous de la moyenne. Ce sujet, comme nous l'avons dit, se relie d'ailleurs directement à la question même de la communication avec les morts : ce sont ces représentations toutes terrestres qui permettent de croire à la possibilité d'une

1. *Ibid.*, p. 81.

2. *Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 179-181.

telle communication ; et nous sommes ainsi conduit à aborder enfin l'examen de l'hypothèse fondamentale du spiritisme, examen qui sera grandement facilité et simplifié par tout ce qui précède.

La communication avec les morts

En discutant la communication avec les morts, ou la réincarnation, ou tout autre point de la doctrine spirite, il est un genre d'arguments dont nous ne tiendrons aucun compte : ce sont les arguments d'ordre sentimental, que nous regardons comme absolument nuls, aussi bien dans un sens que dans l'autre. On sait que les spirites ont volontiers recours à ces raisons qui n'en sont point, qu'ils en font le plus grand cas, et qu'ils sont sincèrement persuadés qu'elles peuvent réellement justifier leurs croyances ; cela est tout à fait conforme à leur mentalité. Les spirites, assurément, sont loin d'avoir le monopole du sentimentalisme, qui est assez généralement prédominant chez les Occidentaux modernes ; mais leur sentimentalisme revêt des formes particulièrement irritantes pour quiconque est exempt de leurs préjugés : nous ne connaissons rien de plus sottement puéril que ces invocations adressées aux « chers esprits », ces chants par lesquels s'ouvrent la plupart des séances, cet absurde enthousiasme en présence des « communications » les plus banales et des manifestations les plus ridicules. Il n'y a rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que les spirites insistent à tout propos sur ce qu'il y a de « consolant » dans leurs théories ; qu'ils les trouvent telles, c'est leur affaire, et nous n'avons rien à y voir ; nous constatons seulement qu'il y en a d'autres, au moins aussi nombreux, qui ne partagent point cette appréciation et qui pensent même exactement le contraire, ce qui, du reste, ne prouve rien non plus. En général, quand deux adversaires se servent des mêmes arguments, il est bien probable que ces arguments ne valent rien ; et, dans le cas présent, nous avons toujours été étonné de voir que certains ne trouvent rien de mieux à dire contre le spiritisme que ceci, qu'il est peu « consolant » de se représenter les morts venant débiter des inepties, remuer des tables, se livrer à mille facéties plus ou moins grotesques ; certes, nous serions plutôt de cet avis que de celui des spirites, qui, eux, trouvent cela très « consolant », mais nous ne pensons pas que ces considérations aient à intervenir quand il s'agit de se prononcer sur la vérité ou la fausseté d'une théorie. D'abord, rien n'est plus relatif : chacun trouve « consolant » ce qui lui plaît, ce qui s'accorde avec ses propres dispositions sentimentales, et il n'y a pas à discuter là-dessus, pas plus que sur tout ce qui n'est qu'affaire de goût ; ce qui est absurde, c'est de vouloir persuader aux autres que telle appréciation vaut mieux que l'appréciation contraire. Ensuite, tous n'ont pas un égal besoin de « consolations » et, par suite, ne sont pas disposés à accorder la même importance à ces considérations ; à nos yeux, elles n'en ont qu'une bien médiocre, parce que ce qui nous importe, c'est la vérité : les sentimentaux n'envisagent pas les choses ainsi, mais, encore une fois, leur manière de voir ne vaut que pour eux, tandis que la vérité doit s'imposer également à tous, pour peu qu'on soit capable de la comprendre. Enfin, la vérité n'a pas à être « consolante » ; s'il en est qui, la connaissant, lui trouvent ce caractère, c'est tant mieux pour eux, mais cela ne vient que de la façon spéciale dont leur sentimentalité s'en trouve affectée ; à côté de ceux-là, il peut y en avoir d'autres sur qui l'effet produit sera tout différent et même opposé, et il est même certain qu'il y en aura toujours, car rien n'est plus variable et plus divers que le sentiment ; mais, dans tous les cas, la vérité n'y sera pour rien.

Cela dit, nous rappellerons que, quand il s'agit de communication avec les morts, cette expression implique que ce avec quoi l'on communique est l'être réel du mort ; c'est bien ainsi que l'entendent les spirites, et c'est là ce que nous avons à considérer exclusivement. Il ne saurait être question de l'intervention d'éléments quelconques provenant des morts, éléments plus ou moins secondaires et dissociés ; nous avons dit que cette intervention est parfaitement possible, mais les spirites, par contre, ne veulent pas en entendre parler ; nous n'avons donc plus à nous en occuper ici, et nous aurons une observation semblable à faire en ce qui concerne la réincarnation. Ensuite, nous rappellerons également que, pour les spirites, il s'agit essentiellement de communiquer avec les morts par des moyens matériels ; du moins, c'est en ces termes que nous avons défini leur prétention au début, parce qu'ils étaient suffisants pour nous faire comprendre ; mais il y a là une équivoque possible, parce qu'il peut y avoir des conceptions de la matière qui soient extrêmement différentes, et que ce qui n'est pas matériel pour les uns peut cependant l'être pour les autres sans compter ceux à qui l'idée même de matière est étrangère ou paraît vide de sens ; nous dirons donc, pour plus de clarté et de précision, que les spirites envisagent une Communication établie par des moyens d'ordre sensible. C'est là, en effet, ce qui constitue l'hypothèse fondamentale du spiritisme ; c'est précisément ce dont nous affirmons l'impossibilité absolue, et nous allons avoir maintenant à en donner les raisons. Nous tenons à ce que l'on comprenne bien notre position à cet égard : un philosophe, tout en se refusant à admettre la vérité ou même la probabilité de la théorie spirite,

peut cependant la regarder comme représentant une hypothèse comme une autre, et, même s'il la trouve fort peu plausible, il peut se faire que la communication avec les morts ou la réincarnation lui apparaissent comme des « problèmes », qu'il n'a peut-être aucun moyen de résoudre ; pour nous, au contraire, il n'y a là aucun « problème », parce que ce ne sont que des impossibilités pures et simples. Nous ne prétendons pas que la démonstration en soit facilement compréhensible pour tous, parce qu'elle fait appel à des données d'ordre métaphysique, d'ailleurs relativement élémentaires ; nous ne prétendons pas non plus l'exposer ici d'une façon absolument complète, parce que tout ce qu'elle présuppose ne saurait être développé dans le cadre de cette étude, et il est des points que nous reprendrons ailleurs. Cependant, cette démonstration, lorsqu'elle est pleinement comprise, entraîne la certitude absolue, comme tout ce qui a un caractère vraiment-métaphysique ; si donc certains ne la trouvent pas pleinement satisfaisante, la faute n'en sera qu'à l'expression imparfaite que nous lui donnerons, ou à la compréhension également imparfaite qu'ils en auront eux-mêmes.

Pour que deux êtres puissent communiquer entre eux par des moyens sensibles, il faut d'abord que tous deux possèdent des sens, et, de plus, il faut que leurs sens soient les mêmes, au moins partiellement ; si l'un d'eux ne peut avoir de sensations, ou s'ils n'ont pas de sensations communes, aucune communication de cet ordre n'est possible. Cela peut sembler très évident, mais ce sont les vérités de ce genre qu'on oublie le plus facilement, ou auxquelles on ne fait pas attention ; et pourtant elles ont souvent une portée qu'on ne soupçonne pas. Des deux conditions que nous venons d'énoncer, c'est la première qui établit d'une façon absolue l'impossibilité de la communication avec les morts au moyen des pratiques spirites ; quant à la seconde, elle compromet au moins très gravement la possibilité des communications interplanétaires. Ce dernier point se rattache immédiatement à ce que nous avons dit à la fin du chapitre précédent ; nous allons l'examiner en premier lieu, car les considérations qu'il va nous permettre d'introduire faciliteront la compréhension de l'autre question, celle qui nous intéresse principalement ici.

Si l'on admet la théorie qui explique toutes les sensations par des mouvements vibratoires plus ou moins rapides, et si l'on considère le tableau où sont indiqués les nombres de vibrations par seconde qui correspondent à chaque sorte de sensations, on est frappé par le fait que les intervalles représentant ce que nos sens nous transmettent sont très petits par rapport à l'ensemble : ils sont séparés par d'autres intervalles où il n'y a rien de perceptible pour nous, et, de plus, il n'est pas possible d'assigner une limite déterminée à la fréquence croissante ou décroissante des vibrations ¹, de sorte qu'on doit considérer le tableau comme pouvant se prolonger de part et d'autre par des possibilités indéfinies de sensations, auxquelles ne correspond pour nous aucune sensation effective. Mais dire qu'il y a des possibilités de sensations, c'est dire que ces sensations peuvent exister chez des êtres autres que nous, et qui, par contre, peuvent n'avoir aucune de celles que nous avons ; quand nous disons nous, ici, nous ne voulons pas dire seulement les hommes, mais tous les êtres terrestres en général, car il n'apparaît pas que les sens varient chez eux dans de grandes proportions, et, même si leur extension est susceptible de plus ou de moins, ils restent toujours fondamentalement les mêmes. La nature de ces sens semble donc bien être déterminée par le milieu terrestre ; elle n'est pas une propriété inhérente à telle ou telle espèce, mais elle tient à ce que les êtres considérés vivent sur la terre et non ailleurs ; sur toute autre planète, analogiquement, les sens doivent être déterminés de même, mais ils peuvent alors ne coïncider en rien avec ceux que possèdent les êtres terrestres, et même il est extrêmement probable que, d'une façon générale, il doit en être ainsi. En effet, toute possibilité de sensation doit pouvoir être réalisée quelque part dans le monde corporel, car tout ce qui est sensation est essentiellement une faculté corporelle ; ces possibilités étant indéfinies, il y a très peu de chances pour que les mêmes soient réalisées deux fois, c'est-à-dire pour que des êtres habitant deux planètes différentes possèdent des sens qui coïncident en totalité ou même en partie. Si l'on suppose cependant que cette coïncidence puisse se réaliser malgré tout, il y a encore une fois très peu de chances pour qu'elle se réalise précisément dans des conditions de proximité temporelle et spatiale telles qu'une communication puisse s'établir ; nous voulons dire que ces chances, qui sont déjà infinitésimales pour tout l'ensemble du monde corporel, se trouvent indéfiniment réduites si l'on envisage seulement les astres qui existent simultanément à un moment quelconque, et indéfiniment

1. Il est évident que la fréquence d'une vibration par seconde ne représente aucunement une limite minima, la seconde étant une unité toute relative, comme l'est d'ailleurs toute unité de mesure ; l'unité arithmétique pure est seule absolument indivisible.

plus encore si, parmi ces astres, on ne considère que ceux qui sont très voisins les uns des autres, comme le sont les différentes planètes appartenant à un même système ; il doit en être ainsi, puisque le temps et l'espace représentent eux-mêmes des possibilités indéfinies. Nous ne disons pas qu'une communication interplanétaire soit une impossibilité absolue ; nous disons seulement que ses chances de possibilité ne peuvent s'exprimer que par une quantité infinitésimale à plusieurs degrés, et que, si l'on pose la question pour un cas déterminé, comme celui de la terre et d'une autre planète du système solaire, on ne risque guère de se tromper en les regardant comme pratiquement nulles ; c'est là, en somme, une simple application de la théorie des probabilités. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que ce qui fait obstacle à une communication interplanétaire, ce ne sont pas des difficultés du genre de celles que peuvent éprouver par exemple, pour communiquer entre eux, deux hommes dont chacun ignore totalement le langage de l'autre ; ces difficultés ne seraient pas insurmontables, parce que ces deux êtres pourraient toujours trouver, dans les facultés qui leur sont communes, un moyen d'y remédier dans une certaine mesure ; mais, là où les facultés communes n'existent pas, du moins dans l'ordre où doit s'opérer la communication, c'est-à-dire dans l'ordre sensible, l'obstacle ne peut être supprimé par aucun moyen, parce qu'il tient à la différence de nature des êtres considérés. Si des êtres sont tels que rien de ce qui provoque des sensations en nous n'en provoque en eux, ces êtres sont pour nous comme s'ils n'existaient pas, et réciproquement ; quand bien même ils seraient à côté de nous, nous n'en serions pas plus avancés, et nous ne nous apercevions peut-être même pas de leur présence, ou, en tout cas, nous ne reconnâtrions probablement pas que ce sont là des êtres vivants. Cela, disons-le en passant, permettrait même de supposer qu'il n'y a rien d'impossible à ce qu'il existe dans le milieu terrestre des êtres entièrement différents de tous ceux que nous connaissons, et avec lesquels nous n'aurions aucun moyen d'entrer en rapport ; mais nous n'insisterons pas là-dessus, d'autant plus que, s'il y avait de tels êtres, ils n'auraient évidemment rien de commun avec notre humanité. Quoi qu'il en soit, ce que nous venons de dire montre combien il y a de naïveté dans les illusions que se font certains savants à l'égard des communications interplanétaires ; et ces illusions procèdent de l'erreur que nous avons signalée précédemment, et qui consiste à transporter partout des représentations purement terrestres. Si l'on dit que ces représentations sont les seules possibles pour nous, nous en convenons, mais il vaut mieux n'avoir aucune représentation que d'en avoir de fausses ; il est parfaitement vrai que ce dont il s'agit n'est pas imaginable, mais il ne faut pas en conclure que cela n'est pas concevable, car cela l'est au contraire très facilement. Une des grandes erreurs des philosophes modernes consiste à confondre le concevable et l'imaginable ; cette erreur est particulièrement visible chez Kant, mais elle ne lui est pas spéciale, et elle est même un trait général de la mentalité occidentale, du moins depuis que celle-ci s'est tournée à peu près exclusivement du côté des choses sensibles ; pour quiconque fait une semblable confusion, il n'y a évidemment pas de métaphysique possible.

Le monde corporel, comportant des possibilités indéfinies, doit contenir des êtres dont la diversité est pareillement indéfinie ; pourtant, ce monde tout entier ne représente qu'un seul état d'existence, défini par un certain ensemble de conditions déterminées, qui sont communes à tout ce qui s'y trouve compris, encore qu'elles puissent s'y exprimer de façons extrêmement variées. Si l'on passe d'un état d'existence à un autre, les différences seront incomparablement plus grandes, puisqu'il n'y aura plus de conditions communes, celles-là étant remplacées par d'autres qui, d'une façon analogue, définissent cet autre état ; il n'y aura donc plus, cette fois, aucun point de comparaison avec l'ordre corporel et sensible envisagé dans son intégralité, et non plus seulement dans telle ou telle de ses modalités spéciales, comme celle qui constitue, par exemple, l'existence terrestre. Des conditions comme l'espace et le temps ne sont aucunement applicables à un autre état, parce qu'elles sont précisément de celles qui définissent l'état corporel ; si même il y a ailleurs quelque chose qui y correspond analogiquement, ce « quelque chose » ne peut, en tout cas, donner lieu pour nous à aucune représentation ; l'imagination, faculté de l'ordre sensible, ne saurait atteindre des réalités d'un autre ordre, pas plus que ne le peut la sensation elle-même, qui lui fournit tous les éléments de ses constructions. Donc, ce n'est pas dans l'ordre sensible que l'on pourra jamais trouver un moyen d'entrer en rapport avec ce qui est d'un autre ordre ; il y a là une hétérogénéité radicale, ce qui ne veut pas dire une irréductibilité principielle : s'il peut y avoir communication entre deux états différents, ce ne peut être que par l'intermédiaire d'un principe commun et supérieur à ces deux états, et non directement de l'un à l'autre ; mais il est bien évident que la possibilité que nous envisageons ici ne concerne à aucun degré le spiritisme. À ne considérer que les deux états en eux-mêmes, nous

dirons ceci : la possibilité de communication nous apparaissait tout à l'heure comme extrêmement improbable, alors qu'il ne s'agissait pourtant encore que d'êtres appartenant à des modalités diverses d'un même état ; maintenant qu'il s'agit d'êtres appartenant à des états différents, la communication entre eux est une impossibilité absolue. Nous précisons qu'il est question seulement, pour le moment tout au moins, d'une communication qu'on supposerait établie par les moyens que chacun de ces êtres peut trouver dans les conditions de son propre état, c'est-à-dire par les facultés qui résultent en lui de ces conditions mêmes, ce qui est le cas des facultés sensibles dans l'ordre corporel ; et c'est bien, en effet, aux facultés sensibles que les spirites ont recours. C'est une impossibilité absolue, parce que les facultés dont il s'agit sont rigoureusement propres à un seul des états envisagés, comme le sont les conditions dont elles dérivent ; si ces conditions étaient communes aux deux états, ceux-ci se confondraient et n'en seraient qu'un seul, puisque c'est par ces conditions que se définit un état d'existence¹. L'absurdité du spiritisme est ainsi pleinement démontrée, et nous pourrions nous en tenir là ; pourtant, comme la rigueur même de cette démonstration peut la rendre difficilement saisissable pour ceux qui ne sont pas habitués à envisager les choses de cette façon, nous y joindrons quelques observations complémentaires qui, en présentant la question sous un aspect un peu différent et plus particularisé, rendront cette absurdité plus apparente encore.

Pour qu'un être puisse se manifester dans le monde corporel, il faut qu'il possède des facultés appropriées, c'est-à-dire des facultés de sensation et d'action, et qu'il possède aussi des organes correspondant à ces facultés ; sans de tels organes, en effet, ces facultés pourraient bien exister, mais seulement à l'état latent et virtuel, elles seraient de pures potentialités qui ne s'actualiseraient pas, et elles ne serviraient en rien à ce dont il s'agit. Donc, si même on suppose que l'être qui a quitté l'état corporel pour passer à un autre état conserve en lui, d'une certaine façon, les facultés de l'état corporel, ce ne peut être qu'à titre de potentialités, et ainsi elles ne peuvent lui être désormais d'aucun usage pour communiquer avec les êtres corporels. Un être peut d'ailleurs porter en lui des potentialités correspondant à tous les états dont il est susceptible, et même il le doit en quelque manière, sans quoi ces états ne seraient pas des possibilités pour lui ; mais nous parlons ici de l'être dans sa réalité totale, et non pas de cette partie de l'être qui ne renferme que les possibilités d'un seul état, comme l'individualité humaine par exemple. Cela est donc bien au delà de tout ce que nous avons à envisager présentement, et, si nous y avons fait allusion, c'est uniquement pour ne rien négliger de ce qui pourrait sembler susceptible de donner lieu à quelque objection ; d'autre part, pour éviter toute équivoque, nous devons ajouter que ce que représente l'individualité humaine n'est pas précisément l'état corporel seul, mais comporte en outre divers prolongements qui, avec cet état corporel proprement dit, constituent encore un seul et même état ou degré de l'existence universelle. Ici, nous n'avons guère à nous préoccuper de cette dernière complication, puisque, s'il est vrai que l'état corporel n'est pas un état absolument complet, il est pourtant seul en cause dans toute manifestation sensible ; au fond, sensible et corporel s'identifient complètement. Pour revenir à notre point de départ, nous pouvons donc dire qu'une communication par des moyens sensibles n'est possible qu'entre des êtres qui possèdent un corps ; cela revient en somme à dire qu'un être, pour se manifester corporellement, doit être lui-même corporel, et, sous cette dernière forme, la chose n'est que trop évidente. Les spirites eux-mêmes ne peuvent aller ouvertement contre cette évidence ; c'est pourquoi, sans trop se rendre compte des raisons qui les y obligent, ils supposent que leurs « esprits » conservent toutes les facultés de sensation des êtres terrestres, et ils leur attribuent en outre un organisme, une sorte de corps qui n'en est pas un, puisqu'il aurait des propriétés incompatibles avec la notion même de corps, et qu'il n'aurait pas toutes les propriétés qui sont essentiellement inhérentes à cette notion : il en garderait bien quelques-unes, comme d'être soumis à l'espace et au temps, mais cela est loin d'être suffisant. Il ne saurait y avoir de milieu : ou un être a un corps, ou il n'en a pas ; s'il est mort au sens ordinaire du mot, ce que les spirites appellent « désincarné », cela veut dire qu'il a quitté son corps ; dès lors, il n'appartient plus au monde corporel, d'où il suit que toute manifestation sensible lui est devenue impossible ; nous serions presque tenté de nous excuser d'avoir à insister sur des choses si simples au fond, mais nous savons que cela est nécessaire.

1. Il y aurait une réserve à faire, en ce sens qu'il est, comme nous le dirons plus loin, une condition commune à tout état individuel, à l'exclusion des états non-individuels ; mais ceci n'affecte en rien notre démonstration, que nous avons tenu à présenter sous une forme aussi simple que possible, sans pourtant que ce soit au détriment de la vérité.

Nous ferons remarquer encore que cette argumentation ne préjuge rien de l'état posthume de l'être humain : de quelque façon que l'on conçoive cet état, on peut s'accorder à reconnaître qu'il n'est nullement corporel, à moins que l'on n'accepte ces grossières représentations de la « survie » que nous avons décrites au chapitre précédent, avec tous les éléments contradictoires qu'elles comportent ; cette dernière opinion n'est pas de celles que l'on peut discuter sérieusement, et toute autre opinion, quelle qu'elle soit, doit entraîner nécessairement la négation formelle de l'hypothèse spirite. Cette remarque est très importante, parce qu'il y a deux cas à envisager effectivement : ou bien l'être, après la mort, et du fait même de ce changement, est passé dans un état entièrement différent et défini par des conditions tout autres que celles de son état précédent, et alors sa réfutation que nous avons exposée en premier lieu s'applique immédiatement et sans aucune restriction ; ou bien il demeure encore dans quelque modalité du même état, mais autre que la modalité corporelle, et caractérisée par la disparition de l'une au moins des conditions dont la réunion est nécessaire pour constituer la corporéité : la condition qui a forcément disparu (ce qui ne veut pas dire que d'autres ne puissent pas avoir disparu aussi), c'est la présence de la matière, ou, d'une façon plus précise et plus exacte, de la « matière quantifiée »¹. Nous pouvons admettre que ces deux cas correspondent l'un et l'autre à des possibilités : dans le premier, l'individualité humaine a fait place à un autre état, individuel ou non, qui ne peut plus aucunement être dit humain ; dans le second, au contraire, on peut dire que l'individualité humaine subsiste par quelqu'un de ces prolongements auxquels nous avons fait allusion, mais cette individualité est dès lors incorporelle, donc incapable de manifestation sensible, ce qui suffit pour qu'elle ne puisse être absolument pour rien dans les phénomènes du spiritisme. Il est à peine besoin d'indiquer que c'est au second cas que répond, entre autres, la conception de l'immortalité entendue au sens religieux et occidental ; en effet, c'est bien de l'individualité humaine qu'il s'agit alors, et d'ailleurs le fait qu'on y transporte l'idée de vie, si modifiée qu'on la suppose, implique que cet état conserve certaines des conditions de l'état précédent, car la vie même, dans toute l'extension dont elle est susceptible, n'est qu'une de ces conditions et rien de plus. Il y aurait encore un troisième cas à envisager : c'est celui de l'immortalité entendue au sens métaphysique et oriental, c'est-à-dire du cas où l'être est passé, d'une façon immédiate ou différée (car peu importe, quant au but final, qu'il y ait eu ou non des états intermédiaires), à l'état inconditionné, supérieur à tous les états particuliers dont il a été question jusqu'ici, et en lequel tous ces états ont leur principe ; mais cette possibilité est d'un ordre trop transcendant pour que nous nous y arrêtions actuellement, et il va de soi que le spiritisme, avec son point de départ « phénoménique », n'a rien à voir avec les choses de cet ordre ; il nous suffira de dire qu'un tel état est au delà, non plus seulement de la manifestation sensible, mais de toute manifestation sous quelque mode que ce soit.

Nous n'avons naturellement envisagé, dans tout ce qui précède, que la communication avec les morts telle que l'admettent les spirites ; on pourrait encore se demander, après en avoir établi l'impossibilité, s'il n'y a pas, par contre, possibilité de communication d'un tout autre genre, se traduisant par une sorte d'inspiration ou d'intuition spéciale, en l'absence de tout phénomène sensible ; sans doute, cela ne peut guère intéresser les spirites, mais cela pourrait en intéresser d'autres. Il est difficile de traiter complètement cette question, parce que, si c'est là une possibilité, les moyens d'expression font à peu près entièrement défaut pour en rendre compte ; d'ailleurs, pour que ce soit vraiment une possibilité, cela suppose réalisées des conditions tellement exceptionnelles qu'il est presque inutile d'en parler. Nous dirons cependant que, d'une façon générale, pour pouvoir se mettre en rapport avec un être qui est dans un autre état, il faut avoir développé en soi-même les possibilités de cet état, de sorte que, même si celui qui y parvient est un homme vivant actuellement sur la terre, ce n'est pourtant pas en tant qu'individualité humaine terrestre qu'il peut y parvenir, mais seulement en tant qu'il est aussi autre chose en même temps. Le cas le plus simple, relativement, est celui où l'être avec lequel il s'agit de communiquer est demeuré dans un des prolongements de l'état individuel humain ; il suffit alors que le vivant ait étendu sa propre individualité, dans une direction correspondante, au delà de la modalité corporelle à laquelle elle est communément limitée en acte, sinon en puissance (car les possibilités de l'individualité intégrale sont évidemment les mêmes en tous, mais elles peuvent demeurer purement virtuelles pendant toute l'existence terrestre) ; ce cas peut se trouver réalisé dans certains « états mystiques », et cela peut même se produire alors sans que la volonté de celui qui le réalise y soit intervenue activement. Si nous considérons ensuite le cas où il s'agit de communiquer

1. *Materia quantitate signata*, suivant l'expression scolastique.

avec un être qui est passé à un état entièrement différent de l'état humain, nous pouvons dire que C'est pratiquement une impossibilité, car la chose ne serait possible que si le vivant avait atteint un état supérieur, assez élevé pour représenter un principe commun aux deux autres et permettre par là de les unir, comme impliquant « éminemment » toutes leurs possibilités particulières ; mais alors la question n'a plus aucun intérêt, car, étant parvenu à un tel état, il n'aura nul besoin de redescendre à un état inférieur qui ne le concerne pas directement ; enfin, de toute manière, il s'agit en cela de tout autre chose que de l'individualité humaine ¹. Quant à la communication avec un être qui aurait atteint l'immortalité absolue, elle supposerait que le vivant possède lui-même l'état correspondant, c'est-à-dire qu'il ait actuellement et pleinement réalisé sa propre personnalité transcendante ; du reste, on ne peut parler de cet état comme analogue à un état particulier et conditionné : il ne saurait plus y être question de rien qui ressemble à des individualités, et le mot même de communication perd sa signification, précisément parce que toute comparaison avec l'état humain cesse ici d'être applicable. Ces explications peuvent paraître quelque peu obscures encore, mais il faudrait, pour les éclairer davantage, trop de développements complètement étrangers à notre sujet ²; ces développements pourront, à l'occasion, trouver place dans d'autres études. D'ailleurs, la question est loin d'avoir l'importance que certains pourraient être tentés de lui attribuer, parce que la véritable inspiration est tout autre chose que cela en réalité : elle n'a point sa source dans une communication avec d'autres êtres, quels qu'ils soient, mais bien dans une communication avec les états supérieurs de son propre être, ce qui est totalement différent. Aussi pourrions-nous répéter, pour ce genre de choses dont nous venons de parler, ce que nous avons dit déjà à propos de la magie, bien qu'elles soient assurément d'un ordre plus élevé : ceux qui savent vraiment de quoi il s'agit et qui en ont une connaissance profonde se désintéressent entièrement de l'application ; quant aux « empiriques » (dont l'action se trouve d'ailleurs restreinte ici, par la force des choses, au seul cas où n'intervient qu'une extension de l'individualité humaine), on ne peut évidemment, les empêcher d'appliquer à tort et à travers les quelques connaissances fragmentaires et incoordonnées dont ils ont pu s'emparer comme par surprise, mais il est toujours bon de les avertir qu'ils ne sauraient le faire qu'à leurs risques et périls.

1. Nous avons supposé ici que l'être non-humain est dans un état encore individuel ; s'il était dans un état supra-individuel, bien que toujours conditionné, il suffirait que le vivant atteigne le même état, mais alors les conditions seraient telles qu'on ne pourrait guère plus parler de communication, dans un sens analogue à l'acception humaine, qu'on ne le peut quand il s'agit de l'état inconditionné.

2. Il faudrait aussi, après avoir supposé que l'initiative vient du vivant, reprendre la question en sens inverse, ce qui entraînerait encore d'autres complications.

La réincarnation

Nous ne pouvons songer à entreprendre ici une étude absolument complète de la question de la réincarnation, car il faudrait un volume entier pour l'examiner sous tous ses aspects ; peut-être y reviendrons-nous quelque jour ; la chose en vaut la peine, non pas en elle-même, car ce n'est qu'une absurdité pure et simple, mais en raison de l'étrange diffusion de cette idée de réincarnation, qui est, à notre époque, une de celles qui contribuent le plus au détraquement mental d'un grand nombre. Ne pouvant cependant nous dispenser présentement de traiter ce sujet, nous en dirons du moins tout ce qu'il y a de plus essentiel à en dire ; et notre argumentation vaudra, non seulement contre le spiritisme kardéciste, mais aussi contre toutes les autres écoles « néo-spiritualistes » qui, à sa suite, ont adopté cette idée, sauf à la modifier dans des détails plus ou moins importants. Par contre, cette réfutation ne s'adresse pas, comme la précédente, au spiritisme envisagé dans toute sa généralité, car la réincarnation n'en est pas un élément absolument essentiel, et on peut être spirite sans l'admettre, tandis qu'on ne peut pas l'être sans admettre la manifestation des morts par des phénomènes sensibles. En fait, on sait que les spirites américains et anglais, c'est-à-dire les représentants de la plus ancienne forme du spiritisme, furent tout d'abord unanimes à s'opposer à la théorie réincarnationniste, que Dunglas Home, en particulier, critiqua violemment ¹ ; il a fallu, pour que certains d'entre eux se décident plus tard à l'accepter, que cette théorie ait, dans l'intervalle, pénétré les milieux anglo-saxons par des voies étrangères au spiritisme. En France même, quelques-uns des premiers spirites, comme Piérart et Anatole Barthe, se séparèrent d'Allan Kardec sur ce point ; mais, aujourd'hui, on peut dire que le spiritisme français tout entier a fait de la réincarnation un véritable « dogme » ; Allan Kardec lui-même, d'ailleurs, n'avait pas hésité à l'appeler de ce nom ². C'est au spiritisme français, rappelons-le encore, que cette théorie fut empruntée par le théosophisme d'abord, puis par l'occultisme papusien et diverses autres écoles, qui en ont fait également un de leurs articles de foi ; ces écoles ont beau reprocher aux spirites de concevoir la réincarnation d'une façon peu « philosophique », les modifications et les complications diverses qu'elles y ont apportées ne sauraient masquer cet emprunt initial.

Nous avons déjà noté quelques-unes des divergences qui existent, à propos de la réincarnation, soit parmi les spirites, soit entre eux et les autres écoles ; là-dessus comme sur tout le reste, les enseignements des « esprits » sont passablement flottants et contradictoires, et les prétendues constatations des « clairvoyants » ne le sont pas moins. Ainsi, nous l'avons vu, pour les uns, un être humain se réincarne constamment dans le même sexe ; pour d'autres, il se réincarne indifféremment dans un sexe ou dans l'autre, sans qu'on puisse fixer aucune loi à cet égard ; pour d'autres encore, il y a une alternance plus ou moins régulière entre les incarnations masculines et féminines. De même, les uns disent que l'homme se réincarne toujours sur la terre ; les autres prétendent qu'il peut aussi bien se réincarner, soit dans une autre planète du système solaire, soit même sur un astre quelconque ; certains admettent qu'il y a généralement plusieurs incarnations terrestres consécutives avant de passer à un autre séjour, et c'est là l'opinion d'Allan Kardec lui-même ; pour les théosophistes, il n'y a que des incarnations terrestres pendant toute la durée d'un cycle extrêmement long, après quoi une race humaine tout entière commence une nouvelle série d'incarnations dans une autre sphère, et ainsi de suite. Un autre point qui n'est pas moins discuté, c'est la durée de l'intervalle qui doit s'écouler entre deux incarnations consécutives : les uns pensent qu'on peut se réincarner immédiatement, ou tout au moins au bout d'un temps très court, tandis que, pour les autres, les vies terrestres doivent être séparées par de longs intervalles ; nous avons vu ailleurs que les théosophistes, après avoir d'abord supposé que ces intervalles étaient de douze ou quinze cents ans au minimum, en sont arrivés à les réduire considérablement, et à faire à cet égard des distinctions suivant les « degrés d'évolution » des individus ³. Chez les occultistes français, il s'est produit également une variation qu'il est assez curieux de signaler : dans ses premiers ouvrages, Papus, tout en attaquant les théosophistes avec lesquels il venait de rompre, répète après eux que, « d'après la science ésotérique, une âme ne peut se réincarner qu'au bout de quinze cents ans environ, sauf dans quelques exceptions

1. *Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 118-141.

2. *Le Livre des Esprits*, pp. 75 et 96.

3. *Le Théosophisme*, pp. 88-90.

très nettes (mort dans l'enfance, mort violente, adeptat) »¹, et il affirme même, sur la foi de M^{me} Blavatsky et de Sinnett, que « ces chiffres sont tirés de calculs astronomiques par l'ésotérisme hindou »², alors que nulle doctrine traditionnelle authentique n'a jamais parlé de la réincarnation, et que celle-ci n'est qu'une invention toute moderne et tout occidentale. Plus tard, Papus rejette entièrement la prétendue loi établie par les théosophistes et déclare qu'on n'en peut donner aucune, disant (nous respectons soigneusement son style) qu'« il serait aussi absurde de fixer un terme fixe de douze cents ans comme de dix ans au temps qui sépare une incarnation d'un retour sur terre, que de fixer pour la vie humaine sur terre une période également fixe »³. Tout cela n'est guère fait pour inspirer confiance à ceux qui examinent les choses avec impartialité, et, si la réincarnation n'a pas été « révélée » par les « esprits » pour la bonne raison que ceux-ci n'ont jamais parlé réellement par l'intermédiaire des tables ou des médiums, les quelques remarques que nous venons de faire suffisent déjà pour montrer qu'elle ne peut pas davantage être une vraie connaissance ésotérique, enseignée par des initiés qui, par définition, sauraient à quoi s'en tenir. Il n'y a donc même pas besoin d'aller au fond de la question pour écarter les prétentions des occultistes et des théosophistes ; il reste que la réincarnation soit l'équivalent d'une simple conception philosophique ; effectivement, elle n'est que cela, et elle est même au niveau des pires conceptions philosophiques, puisqu'elle est absurde au sens propre de ce mot. Il y a bien des absurdités aussi chez les philosophes, mais du moins ne les présentent-ils généralement que comme des hypothèses ; les « néo-spiritualistes » s'illusionnent plus complètement (nous admettons ici leur bonne foi, qui est incontestable pour la masse, mais qui ne l'est pas toujours pour les dirigeants), et l'assurance même avec laquelle ils formulent leurs affirmations est une des raisons qui les rendent plus dangereuses que celles des philosophes.

Nous venons de prononcer le mot de « conception philosophique » ; celui de « conception sociale » serait peut-être encore plus juste en la circonstance, si l'on considère ce que fut l'origine réelle de l'idée de réincarnation. En effet, pour les socialistes français de la première moitié du XIX^e siècle, qui l'inculquèrent à Allan Kardec, cette idée était essentiellement destinée à fournir une explication de l'inégalité des conditions sociales, qui revêtait à leurs yeux un caractère particulièrement choquant. Les spirites ont conservé ce même motif parmi ceux qu'ils invoquent le plus volontiers pour justifier leur croyance à la réincarnation, et ils ont même voulu étendre l'explication à toutes les inégalités, tant intellectuelles que physiques ; voici ce qu'en dit Allan Kardec : « Ou les âmes à leur naissance sont égales, ou elles sont inégales, cela n'est pas douteux. Si elles sont égales, pourquoi ces aptitudes si diverses ?... Si elles sont inégales, c'est que Dieu les a créées ainsi, mais alors pourquoi cette supériorité innée accordée à quelques-unes ? Cette partialité est-elle conforme à sa justice et à l'égal amour qu'il porte à toutes ses créatures ? Admettons, au contraire, une succession d'existences antérieures progressives, et tout est expliqué. Les hommes apportent en naissant l'intuition de ce qu'ils ont acquis ; ils sont plus ou moins avancés, selon le nombre d'existences qu'ils ont parcourues, selon qu'ils sont plus ou moins éloignés du point de départ, absolument comme dans une réunion d'individus de tous âges chacun aura un développement proportionné au nombre d'années qu'il aura vécu ; les existences successives seront, pour la vie de l'âme, ce que les années sont pour la vie du corps... Dieu, dans sa justice, n'a pu créer des âmes plus ou moins parfaites ; mais, avec la pluralité des existences, l'inégalité que nous voyons n'a plus rien de contraire à l'équité la plus rigoureuse »⁴. M. Léon Denis dit pareillement : « La pluralité des existences peut seule expliquer la diversité des caractères, la variété des aptitudes, la disproportion des qualités morales, en un mot toutes les inégalités qui frappent nos regards. En dehors de cette loi, on se demanderait en vain pourquoi certains hommes possèdent le talent, de nobles sentiments, des aspirations élevées, alors que tant d'autres n'ont en partage que sottise, passions viles et instincts grossiers. Que penser d'un Dieu qui, en nous assignant une seule vie corporelle, nous aurait fait des parts aussi inégales et, du sauvage au civilisé, aurait réservé aux hommes des biens si peu assortis et un niveau moral si différent ? Sans la loi des réincarnations, c'est l'iniquité qui gouverne le monde... Toutes ces obscurités se dissipent devant la doctrine des existences multiples. Les êtres qui se distinguent par leur puissance intellectuelle ou leurs vertus ont plus vécu, travaillé davantage, acquis une expérience

1. *Traité méthodique de Science occulte*, pp. 296-297.

2. *Ibid.*, p. 341.

3. *La Réincarnation*, pp. 42-43.

4. *Le Livre des Esprits*, pp. 102-103.

et des aptitudes plus étendues » ¹. Des raisons similaires sont alléguées même par les écoles dont les théories sont moins « primaires » que celles du spiritisme, car la conception réincarnationniste n'a jamais pu perdre entièrement la marque de son origine ; les théosophistes, par exemple, mettent aussi en avant, au moins accessoirement, l'inégalité des conditions sociales. De son côté, Papus fait exactement de même : « Les hommes recommencent un nouveau parcours dans le monde matériel, riches ou pauvres, heureux socialement ou malheureux, suivant les résultats acquis dans les parcours antérieurs, dans les incarnations précédentes » ². Ailleurs, il s'exprime encore plus nettement à ce sujet : « Sans la notion de la réincarnation, la vie sociale est une iniquité. Pourquoi des êtres inintelligents sont-ils gorgés d'argent et comblés d'honneurs, alors que des êtres de valeur se débattent dans la gêne et dans la lutte quotidienne pour des aliments physiques, moraux ou spirituels ?... On peut dire, en général, que la vie sociale actuelle est déterminée par l'état antérieur de l'esprit et qu'elle détermine l'état social futur » ³.

Une telle explication est parfaitement illusoire, et voici pourquoi : d'abord, si le point de départ n'est pas le même pour tous, s'il est des hommes qui en sont plus ou moins éloignés et qui n'ont pas parcouru le même nombre d'existences (c'est ce que dit Allan Kardec), il y a là une inégalité dont ils ne sauraient être responsables, et que, par suite, les réincarnationnistes doivent regarder comme une « injustice » dont leur théorie est incapable de rendre compte. Ensuite, même en admettant qu'il n'y ait pas de ces différences entre les hommes, il faut bien qu'il y ait eu, dans leur évolution (nous parlons suivant la manière de voir des spirites), un moment où les inégalités ont commencé, et il faut aussi qu'elles aient une cause ; si l'on dit que cette cause, ce sont les actes que les hommes avaient déjà accomplis antérieurement, il faudra expliquer comment ces hommes ont pu se comporter différemment avant que les inégalités se soient introduites parmi eux. Cela est inexplicable, tout simplement parce qu'il y a là une contradiction : si les hommes avaient été parfaitement égaux, ils auraient été semblables sous tous rapports, et, en admettant que cela fût possible, ils n'auraient jamais pu cesser de l'être, à moins que l'on ne conteste la validité du principe de raison suffisante (et, dans ce cas, il n'y aurait plus lieu de chercher ni loi ni explication quelconque) ; s'ils ont pu devenir inégaux, c'est évidemment que la possibilité de l'inégalité était en eux, et cette possibilité préalable suffisait à les constituer inégaux dès l'origine, au moins potentiellement. Ainsi, on n'a fait que reculer la difficulté en croyant la résoudre, et, finalement, elle subsiste tout entière ; mais, à vrai dire, il n'y a pas de difficulté, et le problème lui-même n'est pas moins illusoire que sa solution prétendue. On peut dire de cette question la même chose que de beaucoup de questions philosophiques, qu'elle n'existe que parce qu'elle est mal posée ; et, si on la pose mal, c'est surtout, au fond, parce qu'on fait intervenir des considérations morales et sentimentales là où elles n'ont que faire : cette attitude est aussi inintelligente que le serait celle d'un homme qui se demanderait, par exemple, pourquoi telle espèce animale n'est pas l'égal de telle autre, ce qui est manifestement dépourvu de sens. Qu'il y ait dans la nature des différences qui nous apparaissent comme des inégalités, tandis qu'il y en a d'autres qui ne prennent pas cet aspect, ce n'est là qu'un point de vue purement humain ; et, si on laisse de côté ce point de vue éminemment relatif, il n'y a plus à parler de justice ou d'injustice dans cet ordre de choses. En somme, se demander pourquoi un être n'est pas l'égal d'un autre, c'est se demander pourquoi il est différent de cet autre ; mais, s'il n'en était aucunement différent, il serait cet autre au lieu d'être lui-même. Dès lors qu'il y a une multiplicité d'êtres, il faut nécessairement qu'il y ait des différences entre eux ; deux choses identiques sont inconcevables, parce que, si elles sont vraiment identiques, ce ne sont pas deux choses, mais bien une seule et même chose ; Leibnitz a entièrement raison sur ce point. Chaque être se distingue des autres, dès le principe, en ce qu'il porte en lui-même certaines possibilités qui sont essentiellement inhérentes à sa nature, et qui ne sont les possibilités d'aucun autre être ; la question à laquelle les réincarnationnistes prétendent apporter une réponse revient donc tout simplement à se demander pourquoi un être est lui-même et non pas un autre. Si l'on veut voir là une injustice, peu importe, mais, en tous cas, c'est une nécessité ; et d'ailleurs, au fond, ce serait plutôt le contraire d'une injustice : en effet, la notion de justice, dépouillée de son caractère sentimental et spécifiquement humain, se réduit à celle d'équilibre ou d'harmonie ; or, pour qu'il y ait harmonie totale dans l'Univers, il faut et il suffit que chaque être soit à la place qu'il doit occuper,

1. *Après la mort*, pp. 164-166.

2. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 167.

3. *La Réincarnation*, pp. 113 et 118.

comme élément de cet Univers, en conformité avec sa propre nature. Cela revient précisément à dire que les différences et les inégalités, que l'on se plaît à dénoncer comme des injustices réelles ou apparentes, concourent effectivement et nécessairement, au contraire, à cette harmonie totale ; et celle-ci ne peut pas ne pas être, car ce serait supposer que les choses ne sont pas ce qu'elles sont, puisqu'il y aurait absurdité à supposer qu'il peut arriver à un être quelque chose qui n'est point une conséquence de sa nature ; ainsi les partisans de la justice peuvent se trouver satisfaits par surcroît, sans être obligés d'aller à l'encontre de la vérité.

Allan Kardec déclare que « le dogme de la réincarnation est fondé sur la justice de Dieu et la révélation »¹ ; nous venons de montrer que, de ces deux raisons d'y croire, la première ne saurait être invoquée valablement ; quant à la seconde, comme il veut évidemment parler de la révélation des « esprits », et comme nous avons établi précédemment qu'elle est inexistante, nous n'avons pas à y revenir. Toutefois, ce ne sont là encore que des observations préliminaires, car, de ce qu'on ne voit aucune raison d'admettre une chose, il ne s'ensuit pas forcément que cette chose soit fausse ; on pourrait encore, tout au moins, demeurer à son égard dans une attitude de doute pur et simple. Nous devons dire, d'ailleurs, que les objections que l'on formule ordinairement contre la théorie réincarnationniste ne sont guère plus fortes que les raisons que l'on invoque d'autre part pour l'appuyer ; cela tient, en grande partie, à ce qu'adversaires et partisans de la réincarnation se placent également, le plus souvent, sur le terrain moral et sentimental, et que les considérations de cet ordre ne sauraient rien prouver. Nous pouvons refaire ici la même observation qu'en ce qui concerne la question de la communication avec les morts : au lieu de se demander si cela est vrai ou faux, ce qui seul importe, on discute pour savoir si cela est ou n'est pas « consolant », et l'on peut discuter ainsi indéfiniment sans en être plus avancé, puisque c'est là un critérium purement « subjectif », comme dirait un philosophe. Heureusement, il y a beaucoup mieux à dire contre la réincarnation, puisqu'on peut en établir l'impossibilité absolue ; mais, avant d'en arriver là, nous devons encore traiter une autre question et préciser certaines distinctions, non seulement parce qu'elles sont fort importantes en elles-mêmes, mais aussi parce que, sans cela, certains pourraient s'étonner de nous voir affirmer que la réincarnation est une idée exclusivement moderne. Trop de confusions et de notions fausses ont cours depuis un siècle pour que bien des gens, même en dehors des milieux « néo-spiritualistes », ne s'en trouvent pas gravement influencés ; cette déformation est même arrivée à un tel point que les orientalistes officiels, par exemple, interprètent couramment dans un sens réincarnationniste des textes où il n'y a rien de tel, et qu'ils sont devenus complètement incapables de les comprendre autrement, ce qui revient à dire qu'ils n'y comprennent absolument rien.

Le terme de « réincarnation » doit être distingué de deux autres termes au moins, qui ont une signification totalement différente, et qui sont ceux de « métempsychose » et de « transmigration » ; il s'agit là de choses qui étaient fort bien connues des anciens, comme elles le sont encore des Orientaux, mais que les Occidentaux modernes, inventeurs de la réincarnation, ignorent absolument². Il est bien entendu que, lorsqu'on parle de réincarnation, cela veut dire que l'être qui a déjà été incorporé reprend un nouveau corps, c'est-à-dire qu'il revient à l'état par lequel il est déjà passé ; d'autre part, on admet que cela concerne l'être réel et complet, et non pas simplement des éléments plus ou moins importants qui ont pu entrer dans sa constitution à un titre quelconque. En dehors de ces deux conditions, il ne peut aucunement être question de réincarnation ; or la première la distingue essentiellement de la transmigration, telle qu'elle est envisagée dans les doctrines orientales, et la seconde ne la différencie pas moins profondément de la métempsychose, au sens où l'entendaient notamment les Orphiques et les Pythagoriciens. Les spirites, tout en affirmant faussement l'antiquité de la théorie réincarnationniste, disent bien qu'elle n'est pas identique à la métempsychose ; mais, suivant eux, elle s'en distingue seulement en ce que les existences successives sont toujours « progressives », et en ce qu'on doit considérer exclusivement les êtres humains : « Il y a, dit Allan Kardec, entre la métempsychose des anciens et la doctrine moderne de la réincarnation, cette grande différence que les esprits rejettent de la manière la plus absolue la transmigration de l'homme

1. *Le Livre des Esprits*, p. 75.

2. Il y aurait lieu de mentionner aussi les conceptions de certains kabbalistes, que l'on désigne sous les noms de « révolution des âmes » et d'« embryonnat » ; mais nous n'en parlerons pas ici, parce que cela nous entraînerait bien loin ; d'ailleurs, ces conceptions n'ont qu'une portée assez restreinte, car elles font intervenir des conditions qui, si étrange que cela puisse sembler, sont tout à fait spéciales au peuple d'Israël.

dans les animaux, et réciproquement »¹. Les anciens, en réalité, n'ont jamais envisagé une telle transmigration, pas plus que celle de l'homme dans d'autres hommes, comme on pourrait définir la réincarnation ; sans doute, il y a des expressions plus ou moins symboliques qui peuvent donner lieu à des malentendus, mais seulement quand on ne sait pas ce qu'elles veulent dire véritablement, et qui est ceci : il y a dans l'homme des éléments psychiques qui se dissocient après la mort, et qui peuvent alors passer dans d'autres êtres vivants, hommes ou animaux, sans que cela ait beaucoup plus d'importance, au fond, que le fait que, après la dissolution du corps de ce même homme, les éléments qui le composaient peuvent servir à former d'autres corps ; dans les deux cas, il s'agit des éléments mortels de l'homme, et non point de la partie impérissable qui est son être réel, et qui n'est nullement affectée par ces mutations posthumes. À ce propos, Papus a commis une méprise d'un autre genre, en parlant « des confusions entre la réincarnation ou retour de l'esprit dans un corps matériel, après un stage astral, et la métempsychose ou traversée par le corps matériel de corps d'animaux et de plantes, avant de revenir dans un nouveau corps matériel »² ; sans parler de quelques bizarreries d'expression qui peuvent être des lapsus (les corps d'animaux et de plantes ne sont pas moins « matériels » que le corps humain, et ils ne sont pas « traversés » par celui-ci, mais par des éléments qui en proviennent), cela ne pourrait en aucune façon s'appeler « métempsychose », car la formation de ce mot implique qu'il s'agit d'éléments psychiques, et non d'éléments corporels. Papus a raison de penser que la métempsychose ne concerne pas l'être réel de l'homme, mais il se trompe complètement sur sa nature ; et d'autre part, pour la réincarnation, quand il dit qu'« elle a été enseignée comme un mystère ésotérique dans toutes les initiations de l'antiquité »³, il la confond purement et simplement avec la transmigration véritable.

La dissociation qui suit la mort ne porte pas seulement sur les éléments corporels, niais aussi sur certains éléments que l'on peut appeler psychiques ; cela, nous l'avons déjà dit en expliquant que de tels éléments peuvent intervenir parfois dans les phénomènes du spiritisme et contribuer à donner l'illusion d'une action réelle des morts ; d'une façon analogue, ils peuvent aussi, dans certains cas, donner l'illusion d'une réincarnation. Ce qu'il importe de retenir, sous ce dernier rapport, c'est que ces éléments (qui peuvent, pendant la vie, avoir été proprement conscients ou seulement « subconscients ») comprennent notamment toutes les images mentales qui, résultant de l'expérience sensible, ont fait partie de ce qu'on appelle mémoire et imagination : ces facultés, ou plutôt ces ensembles, sont périssables, c'est-à-dire sujets à se dissoudre, parce que, étant d'ordre sensible, ils sont littéralement des dépendances de l'état corporel ; d'ailleurs, en dehors de la condition temporelle, qui est une de celles qui définissent cet état, la mémoire n'aurait évidemment aucune raison de subsister. Cela est bien loin, assurément, des théories de la psychologie classique sur le « moi » et son unité ; ces théories n'ont que le défaut d'être à peu près aussi dénués de fondement, dans leur genre, que les conceptions des « néo-spiritualistes ». Une autre remarque qui n'est pas moins importante, c'est qu'il peut y avoir transmission d'éléments psychiques d'un être à un autre sans que cela suppose la mort du premier : en effet, il y a une hérédité psychique aussi bien qu'une hérédité physiologique, cela est assez peu contesté, et c'est même un fait d'observation vulgaire ; mais ce dont beaucoup ne se rendent probablement pas compte, c'est que cela suppose au moins que les parents fournissent un germe psychique, au même titre qu'un germe corporel ;

1. *Le Livre des Esprits*, p. 96 ; cf. *ibid.*, pp. 262-264.

2. *La Réincarnation*, p. 9. – Papus ajoute : « Il ne faut jamais confondre la réincarnation et la métempsychose, l'homme ne rétrogradant pas et l'esprit ne devenant jamais un esprit d'animal, sauf en plan astral, à l'état génial, mais ceci est encore un mystère. » Pour nous, ce prétendu mystère n'en est pas un : nous pouvons dire qu'il s'agit du « génie de l'espèce », c'est-à-dire de l'entité qui représente l'esprit, non pas d'une individualité, mais d'une espèce animale tout entière ; les occultistes pensent, en effet, que l'animal n'est pas comme l'homme un individu autonome, et que, après la mort, son Âme retourne à l'« essence élémentaire », propriété indivise de l'espèce. D'après la théorie à laquelle Papus fait allusion en termes énigmatiques, les génies des espèces animales seraient des esprits humains parvenus à un certain degré d'évolution et à qui cette fonction aurait été assignée spécialement ; du reste, il y a des « clairvoyants » qui prétendent avoir vu ces génies sous la forme d'hommes à têtes d'animaux, comme les figures symboliques des anciens Égyptiens. La théorie en question est entièrement erronée : le génie de l'espèce est bien une réalité, même pour l'espèce humaine, mais il n'est pas ce que croient les occultistes, et il n'a rien de commun avec les esprits des hommes individuels ; quant au « plan » où il se situe, cela ne rentre pas dans les cadres conventionnels fixés par l'occultisme.

3. *La Réincarnation*, p. 6.

et ce germe peut impliquer potentiellement un ensemble fort complexe d'éléments appartenant au domaine de la « subconscience », en outre des tendances où prédispositions proprement dites qui, en se développant, apparaîtront d'une façon plus manifeste ; ces éléments « subconscients », au contraire, pourront ne devenir apparents que dans des cas plutôt exceptionnels. C'est la double hérédité psychique et corporelle qu'exprime cette formule chinoise : « Tu revivras dans tes milliers de descendants », qu'il serait bien difficile, à coup sûr, d'interpréter dans un sens réincarnationniste, quoique les occultistes et même les orientalistes aient réussi bien d'autres tours de force comparables à celui-là. Les doctrines extrême-orientales envisagent même de préférence le côté psychique de l'hérédité, et elles y voient un véritable prolongement de l'individualité humaine ; c'est pourquoi, sous le nom de « postérité » (qui est d'ailleurs susceptible aussi d'un sens supérieur et purement spirituel), elles l'associent à la « longévité », que les Occidentaux appellent immortalité.

Comme nous le verrons par la suite, certains faits que les réincarnationnistes croient pouvoir invoquer à l'appui de leur hypothèse s'expliquent parfaitement par l'un ou l'autre des deux cas que nous venons d'envisager, c'est-à-dire, d'une part, par la transmission héréditaire de certains éléments psychiques, et, d'autre part, par l'assimilation à une individualité humaine d'autres éléments psychiques provenant de la désintégration d'individualités humaines antérieures, qui n'ont pas pour cela le moindre rapport spirituel avec celle-là. Il y a, en tout ceci, correspondance et analogie entre l'ordre psychique et l'ordre corporel ; et cela se comprend, puisque l'un et l'autre, nous le répétons, se réfèrent exclusivement à ce qu'on peut appeler les éléments mortels de l'être humain. Il faut encore ajouter que, dans l'ordre psychique, il peut arriver, plus ou moins exceptionnellement, qu'un ensemble assez considérable d'éléments se conserve sans se dissocier et soit transféré tel quel à une nouvelle individualité ; les faits de ce genre sont, naturellement, ceux qui présentent le caractère le plus frappant aux yeux des partisans de la réincarnation, et pourtant ces cas ne sont pas moins illusoire que tous les autres ¹. Tout cela, nous l'avons dit, ne concerne ni n'affecte aucunement l'être réel ; on pourrait, il est vrai, se demander pourquoi, s'il en est ainsi, les anciens semblent avoir attaché une assez grande importance au sort posthume des éléments en question. Nous pourrions répondre en faisant simplement remarquer qu'il y a aussi bien des gens qui se préoccupent du traitement que leur corps pourra subir après la mort, sans penser pour cela que leur esprit doive en ressentir le contre-coup ; mais nous ajouterons qu'effectivement, en règle générale, ces choses ne sont point absolument indifférentes ; si elles l'étaient, d'ailleurs, les rites funéraires n'auraient aucune raison d'être, tandis qu'ils en ont au contraire une très profonde. Sans pouvoir insister là-dessus, nous dirons que l'action de ces rites s'exerce précisément sur les éléments psychiques du défunt ; nous avons mentionné ce que pensaient les anciens du rapport qui existe entre leur non-accomplissement et certains phénomènes de « hantise », et cette opinion était parfaitement fondée. Assurément, si on ne considérait que l'être en tant qu'il est passé à un autre état d'existence, il n'y aurait point à tenir compte de ce que peuvent devenir ces éléments (sauf peut-être pour assurer la tranquillité des vivants) ; mais il en va tout autrement si l'on envisage ce que nous avons appelé les prolongements de l'individualité humaine. Ce sujet pourrait donner lieu à des considérations que leur complexité et leur étrangeté même nous empêchent d'aborder ici ; nous estimons, du reste, qu'il est de ceux qu'il ne serait ni utile ni avantageux de traiter publiquement d'une façon détaillée.

Après avoir dit en quoi consiste vraiment la métempychose, nous avons maintenant à dire ce

1. Certains pensent qu'un transfert analogue peut s'opérer pour des éléments corporels plus ou moins subtilisés, et ils envisagent ainsi une « métempychose » à côté de la « métempychose » ; on pourrait être tenté de supposer, à première vue, qu'il y a là une confusion et qu'ils attribuent à tort la corporéité aux éléments psychiques inférieurs ; cependant, il peut s'agir réellement d'éléments d'origine corporelle, mais « psychisés », en quelque sorte, par cette transposition dans l'« état subtil » dont nous avons indiqué précédemment la possibilité ; l'état corporel et l'état psychique, simples modalités différentes d'un même état d'existence qui est celui de l'individualité humaine, ne sauraient être totalement séparés. Nous signalons à l'attention des occultistes ce que dit à ce sujet un auteur dont ils parlent volontiers sans le connaître, Keleph ben Nathan (Dutoit-Membrini), dans *La Philosophie Divine*, t. I, pp. 62 et 292-293 ; à beaucoup de déclamations mystiques assez creuses, cet auteur mêle parfois ainsi des aperçus fort intéressants. Nous profiterons de cette occasion pour relever une erreur des occultistes, qui présentent Dutoit-Membrini comme un disciple de Louis-Claude de Saint-Martin (c'est M. Joanny Bricaud qui a fait cette découverte), alors qu'il s'est au contraire exprimé sur le compte de celui-ci en termes plutôt défavorables (*ibid.*, t. I, pp. 245 et 345) ; il y aurait tout un livre à faire, et qui serait bien amusant, sur l'érudition des occultistes et leur façon d'écrire l'histoire.

qu'est la transmigration proprement dite : cette fois, il s'agit bien de l'être réel, mais il ne s'agit point pour lui d'un retour au même état d'existence, retour qui, s'il pouvait avoir lieu, serait peut-être une « migration » si l'on veut, mais non une « transmigration ». Ce dont il s'agit, c'est, au contraire, le passage de l'être à d'autres états d'existence, qui sont définis, comme nous l'avons dit, par des conditions entièrement différentes de celles auxquelles est soumise l'individualité humaine (avec cette seule restriction que, tant qu'il s'agit d'états individuels, l'être est toujours revêtu d'une forme, niais qui ne saurait donner lieu à aucune représentation spatiale ou autre, plus ou moins modelée sur celle de la forme corporelle) ; qui dit transmigration dit essentiellement changement d'état. C'est là ce qu'enseignent toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, et nous avons de multiples raisons de penser que cet enseignement était aussi celui des « mystères » de l'antiquité ; même dans des doctrines hétérodoxes comme le Bouddhisme, il n'est nullement question d'autre chose, en dépit de l'interprétation réincarnationniste qui a cours aujourd'hui parmi les Européens. C'est précisément la vraie doctrine de la transmigration, entendue suivant le sens que lui donne la métaphysique pure, qui permet de réfuter d'une façon absolue et définitive l'idée de réincarnation ; et il n'y a même que sur ce terrain qu'une telle réfutation soit possible. Nous sommes donc amené ainsi à montrer que la réincarnation est une impossibilité pure et simple ; il faut entendre par là qu'un même être ne peut pas-avoir deux existences dans le monde corporel, ce monde étant considéré dans toute son extension : peu importe que ce soit sur la terre ou sur d'autres astres quelconques ¹ ; peu importe aussi que ce soit en tant qu'être humain ou, suivant les fausses conceptions de la métempsychose, sous toute autre forme, animale, végétale ou même minérale. Nous ajouterons encore : peu importe qu'il s'agisse d'existences successives ou simultanées, car il se trouve que quelques-uns ont fait cette supposition, au moins saugrenue, d'une pluralité de vies se déroulant en même temps, pour un même être, en divers lieux, vraisemblablement sur des planètes différentes ; cela nous reporte encore une fois aux socialistes de 1848, car il semble bien que ce soit Blanqui qui ait imaginé le premier une répétition simultanée et indéfinie, dans l'espace, d'individus supposés identiques ². Certains occultistes prétendent aussi que l'individu humain peut avoir plusieurs « corps physiques », comme ils disent, vivant en même temps dans différentes planètes ; et ils vont jusqu'à affirmer que, s'il arrive à quelqu'un de rêver qu'il a été tué, c'est, dans bien des cas, que, à cet instant même, il l'a été effectivement dans une autre planète ! Cela pourrait sembler incroyable si nous ne l'avions entendu nous-même ; mais on verra, au chapitre suivant, d'autres histoires aussi fortes que celle-là. Nous devons dire aussi que la démonstration qui vaut contre toutes les théories réincarnationnistes, quelque forme qu'elles prennent, s'applique également, et au même titre, à certaines conceptions d'allure plus proprement philosophique, comme la conception du « retour éternel » de Nietzsche, et en un mot à tout ce qui suppose dans l'Univers une répétition quelconque.

Nous ne pouvons songer à exposer ici, avec tous les développements qu'elle comporte, la théorie métaphysique des états multiples de l'être ; nous avons l'intention d'y consacrer, lorsque nous le pourrons, une ou plusieurs études spéciales. Mais nous pouvons du moins indiquer le fondement de cette théorie, qui est en même temps le principe de la démonstration dont il s'agit ici, et qui est le suivant : la Possibilité universelle et totale est nécessairement infinie et ne peut être conçue autrement, car, comprenant tout et ne laissant rien en dehors d'elle, elle ne peut être limitée par rien absolument ; une limitation de la Possibilité universelle, devant lui être extérieure, est proprement et littéralement une impossibilité, c'est-à-dire un pur néant. Or, supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'infini exclut toute répétition : il n'y a qu'à l'intérieur d'un ensemble fini qu'on puisse revenir deux fois à un même élément, et encore cet élément ne serait-il rigoureusement le même qu'à la condition que cet ensemble forme un système clos, condition qui n'est jamais réalisée effectivement. Dès lors que l'Univers est vraiment un tout, ou plutôt le Tout absolu, il ne peut y avoir nulle part aucun cycle fermé : deux possibilités identiques ne seraient qu'une seule et même possibilité ; pour qu'elles soient véritablement deux, il faut qu'elles diffèrent

1. L'idée de la réincarnation dans diverses planètes n'est pas absolument spéciale aux « néo-spiritualistes » ; cette conception, chère à M. Camille Flammarion, est aussi celle de Louis Figuier (*Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science*) ; il est curieux de voir à quelles extravagantes rêveries peut donner lieu une science aussi « positive » que veut l'être l'astronomie moderne.

2. *L'Éternité par les Astres*.

par une condition au moins, et alors elles ne sont pas identiques. Rien ne peut jamais revenir au même point, et cela même dans un ensemble qui est seulement indéfini (et non plus infini), comme le monde corporel : pendant qu'on trace un cercle, un déplacement s'effectue, et ainsi le cercle ne se ferme que d'une façon tout illusoire. Ce n'est là qu'une simple analogie, mais elle peut servir pour aider à comprendre que, « a fortiori », dans l'existence universelle, le retour à un même état est une impossibilité : dans la Possibilité totale, ces possibilités particulières que sont les états d'existence conditionnés sont nécessairement en multiplicité indéfinie ; nier cela, c'est encore vouloir limiter la Possibilité ; il faut donc l'admettre, sous peine de contradiction, et cela suffit pour que nul être ne puisse repasser deux fois par le même état. Comme on le voit, cette démonstration est extrêmement simple en elle-même, et, si certains éprouvent quelque peine à la comprendre, ce ne peut être que parce que les connaissances métaphysiques les plus élémentaires leur font défaut ; pour ceux-là, un exposé plus développé serait peut-être nécessaire, mais nous les priions d'attendre, pour le trouver, que nous ayons l'occasion de donner intégralement la théorie des états multiples ; ils peuvent être assurés, en tout cas, que cette démonstration, telle que nous venons de la formuler en ce qu'elle a d'essentiel, ne laisse rien à désirer sous le rapport de la rigueur. Quant à ceux qui s'imagineraient que, en rejetant la réincarnation, nous risquons de limiter d'une autre façon la Possibilité universelle, nous leur répondrons simplement que nous ne rejetons qu'Une impossibilité, qui n'est rien, et qui n'augmenterait la somme des possibilités que d'une façon absolument illusoire, n'étant qu'un pur zéro ; on ne limite pas la Possibilité en niant une absurdité quelconque, par exemple en disant qu'il ne peut exister un carré rond, ou que, parmi tous les mondes possibles, il ne peut y en avoir aucun où deux et deux fassent cinq ; le cas est exactement le même. Il y a des gens qui se font, en cet ordre d'idées, d'étranges scrupules : ainsi Descartes, lorsqu'il attribuait à Dieu la « liberté d'indifférence », par crainte de limiter la toute-puissance divine (expression théologique de la Possibilité universelle), et sans s'apercevoir que cette « liberté d'indifférence », ou le choix en l'absence de toute raison, implique des conditions contradictoires ; nous dirons, pour employer son langage, qu'une absurdité n'est pas telle parce que Dieu l'a voulu arbitrairement, mais que c'est au contraire parce qu'elle est une absurdité que Dieu ne peut pas faire qu'elle soit quelque chose, sans pourtant que cela porte la moindre atteinte à sa toute-puissance, absurdité et impossibilité étant synonymes.

Revenant aux états multiples de l'être, nous ferons remarquer, car cela est essentiel, que ces états peuvent être -conçus comme simultanés aussi bien que comme successifs, et que même, dans l'ensemble, on ne peut admettre la succession qu'à titre de représentation symbolique, puisque le temps n'est qu'une condition propre à un de ces états, et que même la durée, sous un mode quelconque, ne peut être attribuée qu'à certains d'entre eux ; si l'on veut parler de succession, il faut donc avoir soin de préciser que ce ne peut être qu'au sens logique, et non pas au sens chronologique. Par cette succession logique, nous entendons qu'il y a un enchaînement causal entre les divers états ; mais la relation même de causalité, si on la prend suivant sa véritable signification (et non suivant l'acception « empiriste » de quelques logiciens modernes), implique précisément la simultanéité ou la coexistence de ses termes. En outre, il est bon de préciser que même l'état individuel humain, qui est soumis à la condition temporelle, peut présenter néanmoins une multiplicité simultanée d'états secondaires : l'être humain ne peut pas avoir plusieurs corps, mais, en dehors de la modalité corporelle et en même temps qu'elle, il peut posséder d'autres modalités dans lesquelles se développent aussi certaines des possibilités qu'il comporte. Ceci nous conduit à signaler une conception qui se rattache assez étroitement à celle de la réincarnation, et qui compte aussi de nombreux partisans parmi les « néo-spiritualistes » : d'après cette conception, chaque être devrait, au cours de son évolution (car ceux qui soutiennent de telles idées sont toujours, d'une façon ou d'une autre, des évolutionnistes), passer successivement par toutes les formes de vie, terrestres et autres. Une telle théorie n'exprime qu'une impossibilité manifeste, pour la simple raison qu'il existe une indéfinité de formes vivantes par lesquelles un être quelconque ne pourra jamais passer, ces formes étant toutes celles qui sont occupées par les autres êtres. D'ailleurs, quand bien même un être aurait parcouru successivement une indéfinité de possibilités particulières, et dans un domaine autrement étendu que celui des « formes de vie », il n'en serait pas plus avancé par rapport au terme final, qui ne saurait être atteint de cette manière ; nous reviendrons là-dessus en parlant plus spécialement de l'évolutionnisme spirite. Pour le moment, nous ferons seulement remarquer ceci : le monde corporel tout entier, dans le déploiement intégral de toutes les possibilités qu'il contient, ne représente qu'une partie du domaine de manifestation d'un seul état ; ce même état comporte donc, « a fortiori »,

la potentialité correspondante à toutes les modalités de la vie terrestre, qui n'est qu'une portion très restreinte du monde corporel. Ceci rend parfaitement inutile (même si l'impossibilité n'en était prouvée par ailleurs) la supposition d'une multiplicité d'existences à travers lesquelles l'être s'élèverait progressivement de la modalité la plus inférieure, celle du minéral, jusqu'à la modalité humaine, considérée comme la plus haute, en passant successivement par le végétal et l'animal, avec toute la multitude de degrés que comprend chacun de ces règnes ; il en est, en effet, qui font de telles hypothèses, et qui rejettent seulement la possibilité d'un retour en arrière. En réalité, l'individu, dans son extension intégrale, contient simultanément les possibilités qui correspondent à tous les degrés dont il s'agit (nous ne disons pas, qu'on le remarque bien, qu'il les contient ainsi corporellement) ; cette simultanété ne se traduit en succession temporelle que dans le développement de son unique modalité corporelle, au cours duquel, comme le montre l'embryologie, il passe effectivement par tous les stades correspondants, depuis la forme unicellulaire des êtres organisés les plus rudimentaires, et même, en remontant plus haut encore, depuis le cristal, jusqu'à la forme humaine terrestre. Disons en passant, dès maintenant, que ce développement embryologique, contrairement à l'opinion commune, n'est nullement une preuve de la théorie « transformiste » ; celle-ci n'est pas moins fautive que toutes les autres formes de l'évolutionnisme, et elle est même la plus grossière de toutes ; mais nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin. Ce qu'il faut retenir surtout, c'est que le point de vue de la succession est essentiellement relatif, et d'ailleurs, même dans la mesure restreinte où il est légitimement applicable, il perd presque tout son intérêt par cette simple observation que le germe, avant tout développement, contient déjà en puissance l'être complet (nous en verrons tout à l'heure l'importance) ; en tout cas, ce point de vue doit toujours demeurer subordonné à celui de la simultanété, comme l'exige le caractère purement métaphysique, donc extra-temporel (mais aussi extra-spatial, la coexistence ne supposant pas nécessairement l'espace), de la théorie des états multiples de l'être ¹.

Nous ajouterons encore que, quoi qu'en prétendent les spirites et surtout les occultistes, on ne trouve dans la nature aucune analogie en faveur de la réincarnation, tandis que, en revanche, on en trouve de nombreuses dans le sens contraire. Ce point a été assez bien mis en lumière dans les enseignements de la H. B. of L., dont il a été question précédemment, et qui était formellement antiréincarnationniste ; nous croyons qu'il peut être intéressant de citer ici quelques passages de ces enseignements, qui montrent que cette école avait au moins quelque connaissance de la transmigration véritable, ainsi que de certaines lois cycliques : « C'est une vérité absolue qu'exprime l'adepte auteur de *Ghostland*, lorsqu'il dit que, *en tant qu'être impersonnel*, l'homme vit dans une indéfinité de mondes avant d'arriver à celui-ci... Lorsque le grand étage de *conscience*, sommet de la série des manifestations matérielles, est atteint, jamais l'âme ne rentrera dans la matrice de la matière, ne subira l'incarnation matérielle ; désormais, ses renaissances sont dans le royaume de l'esprit. Ceux qui soutiennent la doctrine étrangement illogique de la multiplicité des naissances *humaines* n'ont assurément jamais développé en eux-mêmes l'état lucide de conscience spirituelle ; sinon, la théorie de la réincarnation, affirmée et soutenue aujourd'hui par un grand nombre d'hommes et de femmes versés dans la « sagesse mondaine », n'aurait pas le moindre crédit. Une éducation *extérieure* est relativement sans valeur comme moyen d'obtenir la connaissance *véritable*... Le gland devient chêne, la noix de coco devient palmier ; mais le chêne a beau donner des myriades d'autres glands, il ne devient plus jamais gland lui-même, ni le palmier ne redevient plus noix. De même pour l'homme : dès que l'âme s'est manifestée sur le plan humain, et a ainsi atteint la conscience de la vie extérieure, elle ne repasse plus jamais par aucun de ses états rudimentaires... Tous les prétendus « réveils de souvenirs » latents, par lesquels certaines personnes assurent se rappeler leurs existences passées, peuvent s'expliquer, et même ne peuvent s'expliquer que par les simples lois de *affinité* et de *forme*. Chaque race d'êtres humains, considérée *en soi-même*, est *immortelle* ; il en est de même de chaque cycle : jamais le premier cycle ne devient le second, mais les êtres du premier cycle sont (spirituellement) les parents, ou les *générateurs* ², de ceux du second cycle. Ainsi, chaque cycle comprend une grande famille constituée par la réunion de divers groupements d'âmes

1. Il faudrait pouvoir critiquer ici les définitions que Leibnitz donne de l'espace (ordre des coexistences) et du temps (ordre des successions) ; ne pouvant l'entreprendre, nous dirons seulement qu'il étend ainsi le sens de ces notions d'une façon tout à fait abusive, comme il le fait aussi, par ailleurs, pour la notion de corps.

2. Ce sont les *pitris* de la tradition hindoue.

humaines, chaque condition étant déterminée par les lois de son *activité*, celles de sa *forme* et celles de son *affinité* : une trinité des lois... C'est ainsi que l'homme peut être comparé au gland et au chêne : l'âme embryonnaire, non individualisée, devient un homme tout comme le gland devient un chêne, et, de même que le chêne donne naissance à une quantité innombrable de glands, de même l'homme fournit à son tour à une indéfinité d'âmes les moyens de prendre naissance dans le monde spirituel. Il y a correspondance complète entre les deux, et c'est pour cette raison que les anciens Druides rendaient de si grands honneurs à cet arbre, qui était honoré au delà de tous les autres par les puissants Hiérophantes. » Il y a là une indication de ce qu'est la « postérité » entendue au sens purement spirituel ; ce n'est pas ici le lieu d'en dire davantage sur ce point, non plus que sur les lois cycliques auxquelles il se rattache ; peut-être traiterons-nous quelque jour ces questions, si toutefois nous trouvons le moyen de le faire en termes suffisamment intelligibles, car il y a là des difficultés qui sont surtout inhérentes à l'imperfection des langues occidentales.

Malheureusement, la H. B. of L. admettait la possibilité de la réincarnation dans certains cas exceptionnels, comme celui des enfants mort-nés ou morts en bas âge, et celui des idiots de naissance ¹ ; nous avons vu ailleurs que M^{me} Blavatsky avait admis cette manière de voir à l'époque où elle écrivit *Isis Dévoilée* ². En réalité, dès lors qu'il s'agit d'une impossibilité métaphysique, il ne saurait y avoir la moindre exception : il suffit qu'un être soit passé par un certain état, ne fût-ce que sous forme embryonnaire, ou même sous forme de simple germe, pour qu'il ne puisse en aucun cas revenir à cet état, dont il a ainsi effectué les possibilités suivant la mesure que comportait sa propre nature ; si le développement de ces possibilités semble avoir été arrêté pour lui à un certain point, c'est qu'il n'avait pas à aller plus loin quant à sa modalité corporelle, et c'est le fait de n'envisager que celle-ci exclusivement qui est ici la cause de l'erreur, car on ne tient pas compte de toutes les possibilités qui, pour ce même être, peuvent se développer dans d'autres modalités du même état ; si l'on pouvait en tenir compte, on verrait que la réincarnation, même dans des cas comme ceux-là, est absolument inutile, ce qu'on peut d'ailleurs admettre dès lors qu'on sait qu'elle est impossible, et que tout ce qui est concourt, quelles que soient les apparences, à l'harmonie totale de l'Univers. Cette question est tout à fait analogue à celle des communications spirites : dans l'une et dans l'autre, il s'agit d'impossibilités ; dire qu'il peut y avoir des exceptions serait aussi illogique que de dire, par exemple, qu'il peut y avoir un petit nombre de cas où, dans l'espace euclidien, la somme des trois angles d'un triangle ne soit pas égale à deux droits ; ce qui est absurde l'est absolument, et non pas seulement « en général ». Du reste, si l'on commence à admettre des exceptions, nous ne voyons pas très bien comment on pourrait leur assigner une limite précise : comment pourrait-on déterminer l'âge à partir duquel un enfant, s'il vient à mourir, n'aura plus besoin de se réincarner, ou le degré que doit atteindre la débilité mentale pour exiger une réincarnation ? Évidemment, rien ne saurait être plus arbitraire, et nous pouvons donner raison à Papus lorsqu'il dit que, « si l'on rejette cette théorie, il ne faut pas admettre d'exception, sans quoi on ouvre une brèche à travers laquelle tout peut passer » ³.

Cette observation, dans la pensée de son auteur, s'adressait surtout à quelques écrivains qui ont cru que la réincarnation, dans certains cas particuliers, était conciliable avec la doctrine catholique : le comte de Larmandie, notamment, a prétendu qu'elle pouvait être admise pour les enfants morts sans baptême ⁴. Il est très vrai que certains textes, comme ceux du quatrième concile de Constantinople, qu'on a cru parfois pouvoir invoquer contre la réincarnation, ne s'y appliquent pas en réalité ; mais les occultistes n'ont pas à en triompher, car, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que, à cette époque, la réincarnation n'avait pas encore été imaginée. Il s'agissait d'une opinion d'Origène, d'après laquelle la vie corporelle serait un châtement pour des âmes qui, « préexistant en tant que puissances célestes, auraient pris satiété de la contemplation divine » ; comme on le voit, il n'est pas question là-

1. Il y avait encore un troisième cas d'exception, mais d'un tout autre ordre : c'était celui des « incarnations messianiques volontaires », qui se produiraient tous les six cents ans environ, c'est-à-dire à la fin de chacun des cycles que les Chaldéens appelaient *Xaros*, mais sans que le même esprit s'incarne jamais ainsi plus d'une fois, et sans qu'il y ait consécutivement deux semblables incarnations dans une même race ; la discussion et l'interprétation de cette théorie sortiraient entièrement du cadre de la présente étude.

2. *Le Théosophisme*, pp. 97-99.

3. *La Réincarnation*, p. 179 ; d'après le Dr Rozier : *Initiation*, avril 1898.

4. *Magie et Religion*.

dedans d'une autre vie corporelle antérieure, mais d'une existence dans le monde intelligible au sens platonicien, ce qui n'a aucun rapport avec la réincarnation. On a peine à concevoir comment Papus a pu écrire que « l'avis du concile indique que la réincarnation faisait partie de renseignement, et que s'il y en avait qui revenaient volontairement se réincarner, non par dégoût du Ciel, mais par amour de leur prochain, l'anathème ne pouvait pas les toucher » (il s'est imaginé que cet anathème était porté contre « celui qui proclamerait être revenu sur terre par dégoût du Ciel ») ; et il s'appuie là-dessus pour affirmer que « l'idée de la réincarnation fait partie des enseignements secrets de l'Église »¹. À propos de la doctrine catholique, nous devons mentionner aussi une assertion des spirites qui est véritablement extraordinaire : Allan Kardec affirme que « le dogme de la résurrection de la chair est la consécration de celui de la réincarnation enseignée par les esprits », et qu'« ainsi l'Église, par le dogme de la résurrection de la chair, enseigne elle-même la doctrine de la réincarnation » ; ou plutôt il présente ces propositions sous forme interrogative, et c'est l'« esprit » de saint Louis qui lui répond que « cela est évident », ajoutant qu'« avant peu on reconnaîtra que le spiritisme ressort à chaque pas du texte même des Écritures sacrées »² ! Ce qui est plus étonnant encore, c'est qu'il se soit trouvé un prêtre catholique, même plus ou moins suspect d'hétérodoxie, pour accepter et soutenir une pareille opinion ; c'est l'abbé J.-A. Petit, du diocèse de Beauvais, ancien familier de la duchesse de Pomar, qui a écrit ces lignes : « La réincarnation a été admise chez la plupart des peuples anciens... Le Christ aussi l'admettait. Si on ne la trouve pas expressément enseignée par les apôtres, c'est que les fidèles devaient réunir en eux les qualités morales qui en affranchissant... Plus tard, quand les grands chefs et leurs disciples eurent disparu, et que renseignement chrétien, sous la pression des intérêts humains, se fut figé en un aride symbole, il ne resta, comme vestige du passé, que la *résurrection de la chair*, ou *dans la chair*, qui, prise au sens étroit du mot, fit croire à l'erreur gigantesque de la résurrection des corps morts »³. Nous ne voulons faire là-dessus aucun commentaire, car de telles interprétations sont de celles qu'aucun esprit non prévenu ne peut prendre au sérieux ; mais la transformation de la « résurrection *de* la chair » en « résurrection *dans* la chair » est une de ces petites habiletés qui risquent de faire mettre en doute la bonne foi de leur auteur.

Avant de quitter ce sujet, nous dirons encore quelques mots des textes évangéliques que les spirites et les occultistes invoquent en faveur de la réincarnation ; Allan Kardec en indique deux⁴, dont le premier est celui-ci, qui suit le récit de la transfiguration : « Lorsqu'ils descendaient de la montagne, Jésus fit ce commandement et leur dit : Ne parlez à personne de ce que vous venez de voir, jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts. Ses disciples l'interrogèrent alors et lui dirent : Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'il faut qu'Elie vienne auparavant ? Mais Jésus leur répondit : Il est vrai qu'Elie doit venir et qu'il rétablira toutes choses. Mais je vous déclare qu'Elie est déjà venu, et ils ne l'ont point connu, mais l'ont fait souffrir comme ils ont voulu. C'est ainsi qu'ils feront mourir le Fils de l'homme. Alors ses disciples comprirent que c'était de Jean-Baptiste qu'il leur avait parlé »⁵. Et Allan Kardec ajoute : « Puisque Jean-Baptiste était Elie, il y a donc eu réincarnation de l'esprit ou de l'âme d'Elie dans le corps de Jean-Baptiste. » Papus, de son côté, dit également : « Tout d'abord, les Évangiles affirment sans ambages que Jean-Baptiste est Elie réincarné. C'était un mystère. Jean-Baptiste interrogé se tait, mais les autres savent. Il y a aussi cette parabole de l'aveugle de naissance puni pour ses péchés antérieurs, qui donne beaucoup à réfléchir »⁶. En premier lieu, il n'est point dit dans le texte de quelle façon « Elie est déjà venu » ; et, si l'on songe qu'Elie n'était point mort au sens ordinaire de ce mot, il peut sembler au moins difficile que ce soit par réincarnation ; de plus, pourquoi Elie, à la transfiguration, ne s'était-il pas manifesté sous les traits

1. *La Réincarnation*, p. 171.

2. *Le Livre des Esprits*, pp. 440-442.

3. *L'Alliance Spiritualiste*, juillet 1911.

4. *Le Livre des Esprits*, pp. 105-107. – Cf. Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme*, pp. 376-378. Voir aussi *Les Messies esséniens et l'Église orthodoxe*, pp. 33-35 ; cet ouvrage est une publication de la secte soi-disant « essénienne » à laquelle nous ferons allusion plus loin.

5. *S^t Mathieu*, XVII, 9-15. – Cf. *S^t Marc*, IX, 8-12 ; ce texte ne diffère guère de l'autre qu'en ce que le nom de Jean-Baptiste n'y est pas mentionné.

6. *La Réincarnation*, p. 170.

de Jean-Baptiste ¹ ? Ensuite, Jean-Baptiste interrogé ne se tait point comme le prétend Papus, il nie au contraire formellement : « Ils lui demandèrent : Quoi donc ? Êtes-vous Elie ? Et il leur dit : Je ne le suis point » ². Si l'on dit que cela prouve seulement qu'il n'avait pas le souvenir de sa précédente existence, nous répondrons qu'il y a un autre texte qui est beaucoup plus explicite encore ; c'est celui où l'ange Gabriel, annonçant à Zacharie la naissance de son fils, déclare : « Il marchera devant le Seigneur *dans l'esprit et dans la vertu d'Elie*, pour réunir le cœur des pères avec leurs enfants et rappeler les désobéissants à la prudence des justes, pour préparer au Seigneur un peuple parfait » ³. On ne saurait indiquer plus clairement que Jean-Baptiste ne serait point Elie en personne, mais qu'il appartiendrait seulement, si l'on peut s'exprimer ainsi, à sa « famille spirituelle » ; c'est donc de cette façon, et non littéralement, qu'il fallait entendre la « venue d'Elie ». Quant à l'histoire de l'aveugle-né, Allan Kardec n'en parle pas, et Papus ne semble guère la connaître, puisqu'il prend pour une parabole ce qui est le récit d'une guérison miraculeuse ; voici le texte exact : « Lorsque Jésus passait, il vit un homme qui était aveugle dès sa naissance ; et ses disciples lui firent cette demande : Maître, est-ce le péché de cet homme, ou le péché de ceux qui l'ont mis au monde, qui est cause qu'il est né aveugle ? Jésus leur répondit : Ce n'est point qu'il ait péché, ni ceux qui l'ont mis au monde ; mais c'est afin que les œuvres de la puissance de Dieu éclatent en lui » ⁴. Cet homme n'avait donc point été « puni pour ses péchés », mais cela aurait pu être, à la condition qu'on veuille bien ne pas torturer le texte en ajoutant un mot qui ne s'y trouve point : « pour ses péchés antérieurs » ; sans l'ignorance dont Papus fait preuve en l'occasion, on pourrait être tenté de l'accuser de mauvaise foi. Ce qui était possible, c'est que l'infirmité de cet homme lui eût été infligée comme sanction anticipée en vue des péchés qu'il commettrait ultérieurement ; cette interprétation ne peut être écartée que par ceux qui poussent l'anthropomorphisme jusqu'à vouloir soumettre Dieu au temps. Enfin, le second texte cité par Allan Kardec n'est autre que l'entretien de Jésus avec Nicodème ; pour réfuter les prétentions des réincarnationnistes à cet égard, on peut se contenter d'en reproduire le passage essentiel : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu... En vérité, je vous le dis, si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne vous étonnez pas de ce que je vous ai dit, qu'il faut que vous naissiez de nouveau » ⁵. Il faut une ignorance aussi prodigieuse que celle des spirites pour croire qu'il peut s'agir de la réincarnation alors qu'il s'agit de la « seconde naissance », entendue dans un sens purement spirituel, et qui est même nettement opposée ici à la naissance corporelle ; cette conception de la « seconde naissance », sur laquelle nous n'avons pas à insister présentement, est d'ailleurs de celles qui sont communes à toutes les doctrines traditionnelles, parmi lesquelles il n'en est pas une, en dépit des assertions des « néo-spiritualistes », qui ait jamais enseigné quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la réincarnation.

1. L'autre personnage de l'Ancien Testament qui s'est manifesté à la transfiguration est Moïse, dont « personne n'a connu le sépulcre » ; Hénoch et Elie, qui doivent revenir « à la fin des temps ont été l'un et l'autre « enlevés aux cieux » ; tout cela ne saurait être invoqué comme des exemples de manifestation des morts.

2. *S' Jean*, I, 21.

3. *S' Luc*, I, 17.

4. *S' Jean*, IX, 1-3.

5. *S' Jean*, III, 3-7.

Extravagances réincarnationnistes

Nous avons dit que l'idée de la réincarnation contribue grandement à détraquer beaucoup de personnes à notre époque ; nous allons maintenant le montrer en citant des exemples des extravagances auxquelles elle donne lieu, et ce sera là, après toutes les considérations métaphysiques que nous avons dû exposer, une diversion plutôt amusante ; à vrai dire, il y a quelque chose d'assez triste au fond dans le spectacle de toutes ces folies, mais pourtant il est bien difficile de s'empêcher d'en rire quelquefois. Sous ce rapport, ce qu'on a le plus fréquemment l'occasion de constater dans les milieux spirites, c'est une mégalomanie d'un genre spécial : ces gens s'imaginent presque tous qu'ils sont la réincarnation de personnages illustres ; nous avons fait remarquer que, si l'on en juge par les signatures des « communications », les grands hommes se manifestent beaucoup plus volontiers que les autres ; il faut croire qu'ils se réincarnent aussi beaucoup plus souvent, et même simultanément à de multiples exemplaires. En somme, ce cas ne diffère de la mégalomanie ordinaire que sur un point : au lieu de se croire de grands personnages dans le présent, les spirites reportent leur rêve maladif dans le passé ; nous parlons des spirites parce qu'ils sont le plus grand nombre, mais il est aussi des théosophistes qui ne sont pas moins atteints (nous avons vu ailleurs M. Leadbeater assurer gravement que le colonel Olcott était la réincarnation des rois Gushtasp et Ashoka) ¹. Il en est aussi chez qui le même rêve se transforme en une espérance pour l'avenir, et c'est peut-être une des raisons pour lesquelles ils trouvent la réincarnation si « consolante » ; dans la section des enseignements de la H. B. of L. dont nous avons reproduit quelques extraits au chapitre précédent, il est fait allusion à des gens qui affirment que « ceux qui ont mené une vie noble et digne d'un roi (fût-ce même dans le corps d'un mendiant), dans leur dernière existence terrestre, revivront comme nobles, rois, ou autres personnages de haut rang », et on ajoute très justement que « de telles assertions ne sont bonnes qu'à prouver que leurs auteurs ne parlent que sous l'inspiration de la sentimentalité, et que la connaissance leur manque ».

Les spirites antiréincarnationnistes des pays anglo-saxons ne se sont pas fait faute de railler ces folles imaginations : « Les partisans des rêveries d'Allan Kardec, dit Dunglas Home, se recrutent surtout dans les classes bourgeoises de la société. C'est leur consolation, à ces braves gens qui ne sont rien, de croire qu'ils ont été un grand personnage avant leur naissance et qu'ils seront encore une chose importante après leur mort » ². Et ailleurs : « Outre la confusion révoltante à laquelle cette doctrine conduit logiquement (en ce qui concerne les rapports familiaux et sociaux), il y a des impossibilités matérielles dont il faut tenir compte, si enthousiaste qu'on soit. Une dame peut croire tant qu'elle voudra qu'elle a été la compagne d'un empereur ou d'un roi dans une existence antérieure. Mais comment concilier les choses si nous rencontrons, comme il arrive souvent, une bonne demi-douzaine de dames, également convaincues, qui soutiennent avoir été chacune la très chère épouse du même auguste personnage ? Pour ma part, j'ai eu l'honneur de rencontrer au moins douze Marie-Antoinette, six ou sept Marie Stuart, une foule de saint Louis et autres rois, une vingtaine d'Alexandre et de César, mais jamais un simple Jean-Jean » ³. D'autre part, il est aussi, surtout parmi les occultistes, des partisans de la réincarnation qui ont cru devoir protester contre ce qu'ils regardent comme des « exagérations » susceptibles de compromettre leur cause ; ainsi, Papus écrit ceci : « On rencontre dans certains milieux spirites de pauvres hères qui prétendent froidement être une réincarnation de Molière, de Racine ou de Richelieu, sans compter les poètes anciens, Orphée ou Homère. Nous n'avons pas pour l'instant à discuter si ces affirmations ont une base solide ou sont du domaine de l'aliénation mentale au début ; mais rappelons-nous que Pythagore, faisant le récit de ses incarnations antérieures, ne se vanta pas d'avoir été grand homme ⁴, et constatons que c'est une singulière façon de défendre le progrès incessant des âmes dans l'infini (théorie du spiritisme) que celle qui consiste à montrer Richelieu ayant perdu toute trace de génie et Victor Hugo faisant des vers de quatorze pieds après sa mort. Les spirites sérieux et instruits, et il y en a plus qu'on ne croit, devraient veiller à ce que de pareils faits ne se produisent pas » ⁵. Plus loin, il dit

1. *Le Théosophisme*, p. 105.

2. *Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, p. 111.

3. *Ibid.*, pp. 124-125.

4. Ceci n'est que la confusion ordinaire entre la métempsychose et la réincarnation.

5. *Traité méthodique de Science occulte*, p. 297.

encore : « Certains spirites, exagérant cette doctrine, se donnent comme la réincarnation de tous les grands hommes quelque peu connus. Un brave employé est Voltaire réincarné... moins l'esprit. Un capitaine en retraite, c'est Napoléon revenu de Sainte-Hélène, quoique ayant perdu l'art de parvenir depuis. Enfin, il n'y a pas de groupe où Marie de Médicis, M^{me} de Maintenon, Marie Stuart ne soient revenues dans des corps de bonnes bourgeoises souvent enrichies, et où Turenne, Condé, Richelieu, Mazarin, Molière, Jean-Jacques Rousseau ne dirigent quelque petite séance. Là est le danger, là est la cause réelle de l'état stationnaire du spiritisme depuis cinquante ans ; il ne faut pas chercher d'autre raison que celle-là, ajoutée à l'ignorance et au sectarisme des chefs de groupe » ¹. Dans un autre ouvrage beaucoup plus récent, il revient sur ce sujet : « L'être humain qui a conscience de ce mystère de la réincarnation imagine tout de suite le personnage qu'il a dû être, et, comme par hasard, il se trouve que ce personnage a toujours été un homme considérable sur la terre, et d'une haute situation. Dans les réunions spirites ou théosophiques, on voit très peu d'assassins, d'ivrognes, ou d'anciens marchands de légumes ou valets de chambre (professions en somme honorables) réincarnés ; c'est toujours Napoléon, une grande princesse, Louis XIV, le Grand Frédéric, quelques Pharaons célèbres, qui sont réincarnés dans la peau de très braves gens qui arrivent à se figurer avoir été ces grands personnages qu'ils imaginent. Ce serait pour lesdits personnages déjà une assez forte punition d'être revenus sur terre dans de pareilles conditions... L'orgueil est la grande pierre d'achoppement de beaucoup de partisans de la doctrine des réincarnations, l'orgueil joue souvent un rôle aussi néfaste que considérable. Si l'on garde les grands personnages de d'histoire pour se réincarner soi-même, il faut reconnaître que les adeptes de cette doctrine conservent les assassins, les grands criminels et souvent les grands calomniés pour faire réincarner leurs ennemis » ². Pour remédier au mal qu'il a ainsi dénoncé, voici ce que Papus a trouvé : « On peut avoir l'intuition qu'on a vécu à telle époque, qu'on a été dans tel milieu, on peut avoir la révélation, par le monde des esprits, qu'on a été une grande dame contemporaine du très grand philosophe Abélard, si indignement compris par les grossiers contemporains, mais on n'a pas la certitude de l'être exact qu'on a été sur la terre » ³. Donc, la grande dame en question ne sera pas nécessairement Héloïse, et, si l'on croit avoir été tel personnage célèbre, c'est simplement qu'on aura vécu dans son entourage, peut-être en qualité de domestique ; il y a là, pense évidemment Papus, de quoi mettre un frein aux divagations causées par l'orgueil ; mais nous doutons que les spirites se laissent si facilement persuader qu'ils doivent renoncer à leurs illusions» Malheureusement aussi, il y a d'autres genres de divagations qui ne sont guère moins pitoyables ; cette prudence et cette sagesse, d'ailleurs relatives, dont Papus fait preuve, ne l'empêchent pas d'écrire lui-même, et en même temps, des choses dans le goût de celles-ci : « Le Christ a un appartement (*sic*) renfermant des milliers d'esprits. Chaque fois qu'un esprit de l'appartement du Christ se réincarne, il obéit sur terre à la loi suivante : 1° il est l'aîné de sa famille ; 2° son père s'appelle toujours Joseph ; 3° sa mère s'appelle toujours Marie, ou la correspondance numérale de ces noms en d'autres langues. Enfin, il y a dans cette naissance des esprits venant de l'appartement du Christ (et nous ne disons pas du Christ lui-même) des aspects planétaires tout à fait particuliers qu'il est inutile de révéler ici » ⁴. Nous savons parfaitement à qui tout cela veut faire allusion ; nous pourrions raconter toute l'histoire de ce « Maître », ou soi-disant tel, que l'on disait être « le plus vieil esprit de la planète », et « le chef des Douze qui passèrent par la Porte du Soleil, deux ans après le milieu du siècle ».Ceux qui refusaient de reconnaître ce « Maître » se voyaient menacés d'un « retard d'évolution », devant se traduire par une pénalité de trente-trois incarnations supplémentaires, pas une de plus ni de moins !

Pourtant, en écrivant les lignes que nous avons reproduites en dernier lieu, Papus avait encore la conviction qu'il ne pouvait que contribuer par là à modérer certaines prétentions excessives, puisqu'il ajoutait : « Ignorant tout cela, une foule de visionnaires se sont prétendus la réincarnation du Christ sur la terre... et la liste n'est pas close. » Cette prévision n'était que trop justifiée ; nous avons raconté ailleurs l'histoire des Messies théosophistes, et il y en a encore bien d'autres dans des milieux analogues ; mais le messianisme des « néo-spiritualistes » est capable de revêtir les formes les plus bizarres et les plus diverses, en dehors de ces « réincarnations du Christ » dont un

1. *Ibid.*, p. 342.

2. *La Réincarnation*, pp. 138-139 et 142-143.

3. *Ibid.*, p. 141.

4. *Ibid.*, p. 140.

des prototypes fut le pasteur Guillaume Monod. Nous ne voyons pas que, à cet égard, la théorie des « esprits de l'appartement du Christ » soit beaucoup moins extravagante que les autres ; nous savons trop quel rôle déplorable elle joua dans l'école occultiste française, et cela continue toujours dans les groupements divers qui représentent aujourd'hui les débris de cette école. D'un autre côté, il est une « voyante » spirite, M^{me} Marguerite Wolff (nous pouvons la nommer, la chose étant publique), qui a reçu de son « guide », en ces derniers temps, la mission d'annoncer « la prochaine réincarnation du Christ en France » ; elle-même se croit Catherine de Médicis réincarnée (sans parler de quelques centaines d'autres existences vécues, antérieurement sur la terre et ailleurs, et dont elle aurait retrouvé le souvenir plus ou moins précis), et elle a publié une liste de plus de deux cents « réincarnations célèbres », dans laquelle elle fait connaître « ce que les grands hommes d'aujourd'hui ont été autrefois » ; c'est là encore un cas pathologique assez remarquable ¹. Il est aussi des spirites qui ont des conceptions messianiques d'un genre tout différent : nous avons lu jadis, dans une revue spirite étrangère (nous n'avons pu retrouver la référence exacte), un article dont l'auteur critiquait assez justement ceux qui, annonçant pour un temps prochain la « seconde venue » du Christ, la présentent comme devant être une réincarnation ; mais c'était pour déclarer ensuite que, s'il ne peut admettre cette thèse, c'est tout simplement parce que le retour du Christ est déjà un fait accompli... par le spiritisme : « Il est déjà venu, puisque, dans certains centres, on enregistre ses communications. » Vraiment, il faut avoir une foi bien robuste pour pouvoir croire ainsi que le Christ et ses Apôtres se manifestent dans des séances spirites et parlent par l'organe des médiums, surtout quand on voit de quelle qualité sont les innombrables « communications » qui leur ont été attribuées ². Il y eut d'autre part, dans quelques cercles américains, des « messages » où Apollonius de Tyane vint déclarer, en se faisant appuyer par divers « témoins », que c'est lui-même qui fut à la fois « le Jésus et le saint Paul des Écritures chrétiennes », et peut-être aussi saint Jean, et qui prêcha les Évangiles, dont les originaux, lui avaient été donnés par les Bouddhistes ; on peut trouver quelques-uns de ces « messages » à la fin du livre d'Henry Lacroix ³. En dehors du spiritisme, il y eut aussi une société secrète anglo-américaine qui enseigna l'identité de saint Paul et d'Apollonius, en prétendant que la preuve s'en trouvait « dans un petit manuscrit qui est maintenant conservé dans un monastère du Midi de la France » ; il y a bien des raisons de penser que cette source est purement imaginaire, mais la concordance de cette histoire avec les « communications » spirites dont il vient d'être question rend l'origine de celles-ci extrêmement suspecte, car elle permet de penser qu'il y eut là autre chose qu'un produit de la « conscience » de deux ou trois déséquilibrés ⁴.

Il y a encore, chez Papus, d'autres histoires qui valent presque celle des « esprits de l'appartement du Christ » ; citons-en cet exemple : « De même qu'il existe des comètes qui viennent apporter la force au soleil fatigué et qui circulent entre les divers systèmes solaires, il existe aussi des envoyés cycliques qui viennent à certaines périodes remuer l'humanité engourdie dans les plaisirs ou rendue veule par une quiétude trop prolongée... Parmi ces réincarnés cycliques, qui viennent toujours d'un même appartement de l'invisible, s'ils ne sont pas du même esprit, nous citerons la réincarnation qui a frappé tant d'historiens : Alexandre, César, Napoléon. Chaque fois qu'un esprit de ce plan revient, il transforme brusquement toutes les lois de la guerre ; quel que soit le peuple qui soit mis à sa

1. Cette équipée a eu une triste fin : tombée entre les mains d'escrocs qui l'exploitèrent odieusement, la malheureuse est aujourd'hui, paraît-il, complètement désabusée sur sa « mission ».

2. Une revue spirite assez indépendante qui se publiait à Marseille, sous le titre de *La Vie Posthume*, a donné jadis un amusant compte rendu d'une séance de « spiritisme piétiste » où se manifestèrent saint Jean, Jésus-Christ et Allan Kardec ; Papus a reproduit ce récit, non sans quelque malice, dans son *Traité méthodique de Science occulte*, pp. 332-339. – Mentionnons aussi, à ce propos, que les « prolégomènes » du *Livre des Esprits* portent les signatures suivantes : « Saint Jean l'Évangéliste, saint Augustin, saint Vincent de Paul, saint Louis, l'Esprit de Vérité, Socrate, Platon, Fénelon, Franklin, Swedenborg, etc., etc. » ; n'y a-t-il pas là de quoi rendre excusables les « exagérations » de certains disciples d'Allan Kardec ?

3. *Mes expériences avec les esprits*, pp. 259-280. – Les « témoins » sont Caïphe, Ponce-Pilate, le proconsul Félix, le gnostique Marcion (soi-disant saint Marc), Lucien (soi-disant saint Luc), Damis, biographe d'Apollonius, le pape Grégoire VII, et enfin un certain Deva Bodhastuata, personnage imaginaire qui se présentait comme « le vingt-septième prophète à partir de Bouddha » ; il paraît que plusieurs d'entre eux avaient pris pour interprète l'« esprit » de Faraday !

4. La société secrète dont il s'agit se désignait, de façon plutôt énigmatique, par la dénomination d'« Ordre S. S. S. et Fraternité Z. Z. R. R. Z. Z. » ; elle fut en hostilité déclarée avec la H. B. of L.

disposition, il le dynamise et en fait un instrument de conquête contre lequel rien ne peut lutter... La prochaine fois qu'il viendra, cet esprit trouvera le moyen d'empêcher la mort de plus des deux tiers de son effectif dans les combats, par la création d'un système défensif qui révolutionnera les lois de la guerre »¹. La date de cette prochaine venue n'est pas indiquée, même approximativement, et c'est dommage ; mais peut-être faut-il louer Papius d'avoir été si prudent en la circonstance, car, chaque fois qu'il voulut se mêler de faire des prophéties un peu précises, les événements, par une incroyable malchance, ne manquèrent jamais de lui donner un démenti. Mais voici un autre « appartement » avec lequel il nous fait faire connaissance : « C'est encore la France (il vient de parler de Napoléon) qui eut le grand honneur d'incarner plusieurs fois une envoyée céleste de l'appartement de la Vierge de Lumière, joignant à la faiblesse de la femme la force de l'ange incarné. Sainte Geneviève forme le noyau de la nation française. Jeanne d'Arc sauve cette nation au moment où, logiquement, il n'y avait plus rien à faire »². Et, à propos de Jeanne d'Arc, il ne faut pas laisser échapper l'occasion d'une petite déclaration anticléricale et démocratique : « L'Église Romaine est elle-même hostile à tout envoyé céleste, et il a fallu la formidable voix du peuple pour réformer le jugement des juges ecclésiastiques qui, aveuglés par la politique, ont martyrisé l'envoyée du Ciel »³. Si Papius fait venir Jeanne d'Arc de l'« appartement de la Vierge de Lumière », il y eut jadis en France une secte, surtout spirite au fond, qui s'intitulait « essénienne » (cette dénomination a eu beaucoup de succès dans tous les milieux de ce genre), qui la regardait comme le « Messie féminin », comme l'égal du Christ lui-même, enfin comme le « Consolateur céleste » et « l'Esprit de Vérité annoncé par Jésus »⁴; et il paraît que certains spirites ont été jusqu'à la considérer comme une réincarnation du Christ en personne⁵.

Mais passons à un autre genre d'extravagances auxquelles l'idée de la réincarnation a également donné lieu : nous voulons parler des rapports que les spirites et les occultistes supposent entre les existences successives ; pour eux, en effet, les actions accomplies au cours d'une vie doivent avoir des conséquences dans les vies suivantes. C'est là une causalité d'une espèce très particulière ; plus exactement, c'est l'idée de sanction morale, mais qui, au lieu d'être appliquée à une « vie future » extra-terrestre comme elle l'est dans les conceptions religieuses, se trouve ramenée aux vies terrestres en vertu de cette assertion, au moins contestable, que les actions accomplies sur terre doivent avoir des effets sur terre exclusivement ; le « Maître » auquel nous avons fait allusion enseignait expressément que « c'est dans le monde où l'on a contracté des dettes que l'on vient les payer ». C'est à cette « causalité éthique » que les théosophistes ont donné le nom de *karma* (tout à fait improprement, puisque ce mot, en sanscrit, ne signifie pas autre chose qu'« action ») ; dans les autres écoles, si le mot ne se trouve pas (quoique les occultistes français, malgré leur hostilité envers les théosophistes, remploient assez volontiers), la conception est la même au fond, et les variations ne portent que sur des points secondaires. Quand il s'agit d'indiquer avec précision les conséquences futures de telle ou telle action déterminée, les théosophistes se montrent généralement assez réservés ; mais spirites et occultistes semblent rivaliser à qui donnera à cet égard les détails les plus minutieux et les plus ridicules : par exemple, s'il faut en croire certains, si quelqu'un s'est mal conduit envers son père, il renaîtra boiteux de la jambe droite ; si c'est envers sa mère, il sera boiteux de la jambe gauche, et ainsi de suite. Il en est d'autres qui mettent aussi, dans certains cas, les infirmités de ce genre sur le compte d'accidents arrivés dans des existences antérieures ; nous avons connu un occultiste qui, étant boiteux, croyait fermement que c'était parce que, dans sa vie précédente, il s'était cassé la jambe en sautant par une fenêtre pour s'évader des prisons de l'inquisition. On ne saurait croire jusqu'où peut aller le danger de ces sortes de choses : il arrive journellement, surtout dans les milieux occultistes, qu'on apprend à quelqu'un qu'il a commis autrefois tel ou tel crime, et qu'il doit s'attendre à le « payer » dans sa vie actuelle ; on ajoute encore qu'il ne doit rien faire pour échapper à ce châtement qui l'atteindra tôt ou tard, et qui sera même d'autant plus grave que l'échéance en aura été plus reculée.

1. *La Réincarnation*, pp. 155-159.

2. *Ibid.*, p. 160.

3. *Ibid.*, p. 161.

4. Il y aurait des choses assez curieuses à dire sur cette secte, qui était d'un anticatholicisme féroce ; les fantaisies pseudo-historiques de Jacolliot y étaient fort en honneur, et on y cherchait surtout à « naturaliser » le Christianisme ; nous en avons dit quelques mots ailleurs, à propos du rôle que les théosophistes attribuent aux anciens Esséniens (*Le Théosophisme*, p. 194).

5. *Les Messies esséniens et l'Église orthodoxe*, p. 919.

Sous l'empire d'une telle suggestion, le malheureux courra véritablement au-devant du soi-disant châtement et s'efforcera même de le provoquer ; s'il s'agit d'un fait dont l'accomplissement dépend de sa volonté, les choses les plus absurdes ne feront pas hésiter celui qui en est arrivé à ce degré de crédulité et de fanatisme. Le « Maître » (toujours le même) avait persuadé à un de ses disciples que, en raison de nous ne savons trop quelle action commise dans une autre incarnation, il devait épouser une femme, amputée de la jambe gauche ; le disciple (c'était d'ailleurs un ingénieur, donc un homme devant avoir un certain degré d'intelligence et d'instruction) fit paraître des annonces dans divers journaux pour trouver une personne remplissant la condition requise, et il finit par la trouver en effet. Ce n'est là qu'un trait parmi bien d'autres analogues, et nous le citons parce qu'il est tout à fait caractéristique de la mentalité des gens dont il s'agit ; mais il en est qui peuvent avoir des résultats plus tragiques, et nous avons connu un autre occultiste qui, ne désirant rien tant qu'une mort accidentelle qui devait le libérer d'un lourd *karma*, avait tout simplement pris le parti de ne rien faire pour éviter les voitures qu'il rencontrerait sur son chemin ; s'il n'allait pas jusqu'à se jeter sous leurs roues, c'est seulement qu'il devait mourir par accident, et non par un suicide qui, au lieu d'acquitter son *karma*, n'eût fait au contraire que l'aggraver encore. Qu'on n'aille pas supposer que nous exagérons le moins du monde ; ces choses-là ne s'inventent pas, et la puérité même de certains détails est, pour qui connaît ces milieux, une garantie d'authenticité ; du reste, nous pourrions au besoin donner les noms des diverses personnes auxquelles ces aventures sont arrivées. On ne peut que plaindre ceux qui sont les victimes de semblables suggestions ; mais que faut-il penser de ceux qui en sont les auteurs responsables ? S'ils sont de mauvaise foi, ils mériteraient assurément d'être dénoncés comme de véritables malfaiteurs ; s'ils sont sincères, ce qui est possible en bien des cas, on devrait les traiter comme des fous dangereux.

Quand ces choses restent dans le domaine de la simple théorie, elles ne sont que grotesques : tel est l'exemple bien connu chez les spirites, de la victime qui poursuit jusque dans une autre existence sa vengeance contre son meurtrier ; l'assassiné d'autrefois deviendra alors assassin à son tour, et le meurtrier, devenu victime, devra se venger à son tour dans une autre existence... et ainsi de suite indéfiniment. Un autre exemple du même genre est celui du cocher qui écrase un piéton ; par punition, car la « justice » posthume des spirites s'étend même à l'homicide par imprudence, ce cocher, devenu piéton dans sa vie suivante, sera écrasé par le piéton devenu cocher ; mais, logiquement, celui-ci, dont l'acte ne diffère pas du premier, devra ensuite subir la même punition, et toujours du fait de sa victime, de sorte que ces deux malheureux individus seront obligés de s'écraser ainsi alternativement l'un l'autre jusqu'à la fin des siècles, car il n'y a évidemment aucune raison pour que cela s'arrête ; que l'on demande plutôt à M. Gabriel Delanne ce qu'il pense de ce raisonnement. Sur ce point encore, il est d'autres « néo-spiritualistes » qui ne le cèdent en rien aux spirites, et nous avons entendu un occultiste à tendances mystiques raconter l'histoire suivante, comme exemple des conséquences effrayantes que peuvent entraîner des actes considérés généralement comme assez indifférents : un écolier s'amuse à briser une plume, puis la jette ; les molécules du métal garderont, à travers toutes les transformations qu'elles auront à subir, le souvenir de la méchanceté dont cet enfant a fait preuve à leur égard ; finalement, après quelques siècles, ces molécules passeront dans les organes d'une machine quelconque, et, un jour, un accident se produira, et un ouvrier mourra broyé par cette machine ; or il se trouvera justement que cet ouvrier sera l'écolier dont il a été question, qui se sera réincarné pour subir le châtement de son acte antérieur. Il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus extravagant que de semblables contes fantastiques, qui suffisent pour donner une juste idée de la mentalité de ceux qui les inventent, et surtout de ceux qui y croient.

Dans ces histoires, comme on le voit, il est le plus souvent question de châtements ; cela peut sembler étonnant chez des gens qui se vantent d'avoir une doctrine « consolante » avant tout, mais c'est sans doute ce qui est le plus propre à frapper les imaginations. De plus, comme nous l'avons dit, on fait bien espérer des récompenses pour l'avenir ; mais, quant à faire connaître ce qui, dans la vie présente, est la récompense de telle ou telle bonne action accomplie dans le passé, il paraît que cela aurait l'inconvénient de pouvoir donner naissance à des sentiments d'orgueil ; ce serait peut-être encore moins funeste, après tout, que de terroriser de pauvres gens avec le « paiement » de leurs « dettes » imaginaires. Ajoutons qu'on envisage aussi quelquefois des conséquences d'un caractère plus inoffensif : c'est ainsi que Papus assure qu'« il est rare qu'un être spirituel réincarné sur terre ne soit pas amené, par des circonstances en apparence fortuites, à parler, outre sa langue actuelle,

la langue du pays de sa dernière incarnation antérieure »¹ ; il ajoute que « c'est une remarque intéressante à contrôler », mais, malheureusement, il oublie d'indiquer par quel moyen on pourrait y parvenir. Puisque nous citons encore une fois Papus, n'oublions pas, car c'est une curiosité digne d'être notée, de dire qu'il enseignait (mais nous ne croyons pas qu'il ait osé l'écrire) que l'on peut parfois se réincarner avant d'être mort : il reconnaissait que ce devait être un cas exceptionnel, mais enfin il présentait volontiers le tableau d'un grand-père et de son petit-fils n'ayant qu'un seul et même esprit, qui s'incarnerait progressivement dans l'enfant (telle est en effet la théorie des occultistes, qui précisent que l'incarnation n'est complète qu'au bout de sept ans) à mesure que le vieillard irait en s'affaiblissant. Du reste, l'idée qu'on peut se réincarner dans sa propre descendance lui était particulièrement chère, parce qu'il y voyait un moyen de justifier, à son point de vue, les paroles par lesquelles « le Christ proclame que le péché peut être puni jusqu'à la septième génération »² ; la conception de ce qu'on pourrait appeler une « responsabilité héréditaire » semblait lui échapper entièrement, et pourtant, même physiologiquement, il y a là un fait qui n'est guère contestable. Dès lors que l'individu humain tient de ses parents certains éléments corporels et psychiques, il les prolonge en quelque sorte partiellement sous ce double rapport, il est véritablement quelque chose d'eux tout en étant lui-même, et ainsi les conséquences de leurs actions peuvent s'étendre jusqu'à lui ; c'est de cette façon, du moins, que l'on peut exprimer les choses en les dépouillant de tout caractère spécifiquement moral. Inversement, on peut dire encore que l'enfant, et même tous les descendants, sont potentiellement inclus dès l'origine dans l'individualité des parents, toujours sous le double rapport corporel et psychique, c'est-à-dire, non pas en ce qui concerne l'être proprement spirituel et personnel, mais en ce qui constitue l'individualité humaine comme telle ; et ainsi la descendance peut être regardée comme ayant participé, en une certaine manière, aux actions des parents, sans pourtant exister actuellement à l'état individualisé. Nous indiquons là les deux aspects complémentaires de la question ; nous ne nous y arrêtons pas davantage, mais peut-être cela suffira-t-il pour que quelques-uns entrevoient tout le parti qu'on en pourrait tirer quant à la théorie du « péché originel ».

Les spirites, précisément, protestent contre cette idée du « péché originel », d'abord parce qu'elle choque leur conception spéciale de la justice, et aussi parce qu'elle a des conséquences contraires à leur théorie « progressiste » ; Allan Kardec ne veut y voir qu'une expression du fait que « l'homme est venu sur la terre, portant en soi le germe de ses passions et les traces de son infériorité primitive », de sorte que, pour lui, « le péché originel tient à la nature encore imparfaite de l'homme, qui n'est ainsi responsable que de lui-même et de ses propres fautes, et non de celles de ses pères » ; tel est du moins, sur cette question, l'enseignement qu'il attribue à l'« esprit » de saint Louis³. M. Léon Denis s'exprime en termes plus précis, et aussi plus violents : « Le péché originel est le dogme fondamental sur lequel repose tout l'édifice des dogmes chrétiens. Idée vraie au fond, mais fautive dans la forme et dénaturée par l'Église. Vraie en ce sens que l'homme souffre de l'intuition qu'il conserve des fautes commises dans ses vies antérieures, et des conséquences qu'elles entraînent pour lui. Mais cette souffrance est personnelle et méritée. Nul n'est responsable des fautes d'autrui, s'il n'y a participé. Présenté sous son aspect dogmatique, le péché originel, qui punit toute la postérité d'Adam, c'est-à-dire l'humanité entière, de la désobéissance du premier couple, pour la sauver ensuite par une iniquité plus grande, l'immolation d'un juste, est un outrage à la raison et à la morale, considérés dans leurs principes essentiels : la bonté et la justice. Il a plus fait pour éloigner l'homme de la croyance en Dieu que toutes les attaques et toutes les critiques de la philosophie »⁴. On pourrait demander à l'auteur si la transmission héréditaire d'une maladie n'est pas également, suivant sa manière de voir, « un outrage à la raison et à la morale », ce qui ne l'empêche pas d'être un fait réel et fréquent⁵ ; ou pourrait lui demander aussi si la justice, entendue au sens humain (et c'est bien ainsi qu'il l'entend, sa conception de Dieu étant tout anthropomorphique et « anthropopathique »),

1. *La Réincarnation*, p. 135.

2. *Ibid.*, p. 35. – Cette phrase paraît n'avoir aucun rapport avec le reste du passage dans lequel elle se trouve intercalée, mais nous savons quelle était la pensée de Papus sur ce point (cf. *ibid.*, pp. 103-105).

3. *Le Livre des Esprits*, pp. 446-447.

4. *Christianisme et Spiritisme*, pp. 93-96.

5. En dépit de M. Léon Denis (*ibid.*, pp. 97-94), il n'est pas nécessaire d'être matérialiste pour admettre l'hérédité ; mais les spirites, pour les besoins de leur thèse, n'hésitent pas à nier l'évidence même. – M. Gabriel Delanne, par contre, admet l'hérédité dans une certaine mesure (*L'Évolution animique*, pp. 287-301).

peut consister en autre chose qu'à « compenser une injustice par une autre injustice », comme le disent les Chinois ; mais, au fond, les déclamations de ce genre ne méritent même pas la moindre discussion. Ce qui est plus intéressant, c'est de noter ici un procédé qui est habituel aux spirites, et qui consiste à prétendre que les dogmes de l'Église, et aussi les diverses doctrines de l'antiquité, sont une déformation de leurs propres théories ; ils oublient seulement que celles-ci sont d'invention toute moderne, et ils ont cela de commun avec les théosophistes, qui présentent leur doctrine comme « la source de toutes les religions » : M. Léon Denis n'a-t-il pas été aussi jusqu'à déclarer formellement que « toutes les religions, à leur origine, reposent sur des faits spirites et n'ont pas d'autres sources que le spiritisme »¹ ? Dans le cas actuel, l'opinion des spirites, c'est que le péché originel est une figure des fautes commises dans les vies antérieures, figure dont le vrai sens ne peut évidemment être compris que par ceux qui, comme eux, croient à la réincarnation ; il est fâcheux, pour la solidité de cette thèse, qu'Allan Kardec soit quelque peu postérieur à Moïse !

Les occultistes donnent du péché originel et de la chute de l'homme des interprétations qui, si elles ne sont pas mieux fondées, sont du moins plus subtiles en général ; il en est une que nous ne pouvons nous dispenser de signaler ici, car elle se rattache très directement à la théorie de la réincarnation. Cette explication appartient en propre à un occultiste français, étranger à l'école papusienne, et qui revendique pour lui seul le droit à la qualification d'« occultiste chrétien » (quoique les autres aient la prétention d'être chrétiens aussi, à moins qu'ils ne préfèrent se dire « christiques ») ; une de ses particularités est que, se moquant à tout propos des triples et septuples sens des ésotéristes et des kabbalistes, il veut s'en tenir à l'interprétation littérale des Écritures, ce qui ne l'empêche pas, comme on va le voir, d'accommoder cette interprétation à ses conceptions personnelles. Il faut savoir, pour comprendre sa théorie, que cet occultiste est partisan du système géocentrique, en ce sens qu'il regarde la terre comme le centre de l'Univers, sinon matériellement, du moins par un certain privilège en ce qui concerne la nature de ses habitants² : pour lui, la terre est le seul monde où il y ait des êtres humains, parce que les conditions de la vie sur les autres planètes ou dans les autres systèmes sont trop différentes de celles de la terre pour qu'un homme puisse s'y adapter, d'où il résulte manifestement que, par « homme », il entend exclusivement un individu corporel, doué des cinq sens que nous connaissons, des facultés correspondantes, et de tous les organes nécessaires aux diverses fonctions de la vie humaine terrestre. Par suite, les hommes ne peuvent se réincarner que sur la terre, puisqu'il n'y a aucun autre lieu dans l'Univers où il leur soit possible de vivre (il va sans dire qu'il ne saurait être question là-dedans de sortir de la condition spatiale), et que d'ailleurs ils demeurent toujours hommes en se réincarnant ; on ajoute même qu'un changement de sexe leur est tout à fait impossible. À l'origine, l'homme, « sortant des mains du Créateur » (les expressions les plus anthropomorphiques doivent être prises ici à la lettre, et non comme les symboles qu'elles sont en réalité), fut placé sur la terre pour « cultiver son jardin », c'est-à-dire, à ce qu'il paraît, pour « évoluer la matière physique », supposée plus subtile alors qu'aujourd'hui. Par « l'homme », il faut entendre la collectivité humaine tout entière, la totalité du genre humain, regardée comme la somme de tous les individus (que l'on remarque cette confusion de la notion d'espèce avec celle de collectivité, qui est très commune aussi parmi les philosophes modernes), de telle sorte que « tous les hommes », sans aucune exception, et en nombre inconnu, mais assurément fort grand, furent d'abord incarnés en même temps sur la terre. Ce n'est pas l'avis des autres écoles, qui parlent souvent des « différences d'âge des esprits humains » (surtout ceux qui ont eu le privilège de connaître « le plus vieil esprit de la planète »), et même des moyens de les déterminer, principalement par l'examen des « aspects planétaires » de l'horoscope ; mais passons. Dans les conditions que nous venons de dire, il ne pouvait évidemment se produire aucune naissance, puisqu'il n'y avait aucun homme non incarné, et il en fut ainsi tant que l'homme ne mourut pas, c'est-à-dire jusqu'à la chute, à laquelle tous durent ainsi participer en personne (c'est là le point essentiel de la théorie), et que l'on considère d'ailleurs comme « pouvant représenter toute une suite d'événements qui ont dû se dérouler au cours d'une période de plusieurs siècles » ; mais on évite prudemment de se prononcer sur la nature exacte de ces événements. À partir de la chute, la matière physique devint plus grossière, ses propriétés furent modifiées, elle fut soumise à la corruption, et les hommes emprisonnés dans cette matière,

1. Discours prononcé au Congrès spirite de Genève, en 1913.

2. D'autres occultistes, qui ont des conceptions astronomiques toutes spéciales, vont jusqu'à soutenir que la terre est, même matériellement, le centre de l'Univers.

commencèrent à mourir, à « se désincarner » ; ensuite, ils commencèrent également à naître, car ces hommes « désincarnés », restés « dans l'espace » (on voit combien l'influence du spiritisme est grande dans tout cela), ou dans l'« atmosphère invisible » de la terre, tendaient à se réincarner, à reprendre la vie physique terrestre dans de nouveaux corps humains, c'est-à-dire, en somme, à revenir à leur condition normale. Ainsi, suivant cette conception, ce sont toujours les mêmes êtres humains qui doivent renaître périodiquement du commencement à la fin de l'humanité terrestre (en admettant que l'humanité terrestre ait une fin, car il est aussi des écoles selon lesquelles le but qu'elle doit atteindre est de rentrer en possession de l'« immortalité physique » ou corporelle, et chacun des individus qui la composent se réincarnera sur la terre jusqu'à ce qu'il soit finalement parvenu à ce résultat). Assurément, tout ce raisonnement est fort simple et parfaitement logique, mais à la condition d'en admettre d'abord le point de départ, et spécialement d'admettre l'impossibilité pour l'être humain d'exister dans des modalités autres que la forme corporelle terrestre, ce qui n'est en aucune façon conciliable avec les notions même les plus élémentaires de la métaphysique ; il paraît pourtant, du moins au dire de son auteur, que c'est là l'argument le plus solide que l'on puisse fournir à l'appui de l'hypothèse de la réincarnation ¹ !

Nous pouvons nous arrêter là, car nous n'avons pas la prétention d'épuiser la liste de ces excentricités ; nous en avons dit assez pour qu'on puisse se rendre compte de tout ce que la diffusion de l'idée réincarnationniste a d'inquiétant pour l'état mental de nos contemporains. On ne doit pas s'étonner que nous ayons pris certains de nos exemples en dehors du spiritisme, car c'est à celui-ci que cette idée a été empruntée par toutes les autres écoles qui l'enseignent ; c'est donc sur le spiritisme que retombe, au moins indirectement, la responsabilité de cette étrange folie. Enfin, nous nous excuserons d'avoir, dans ce qui précède, omis l'indication de certains noms ; nous ne voulons pas faire œuvre de polémique, et, si l'on peut assurément citer sans inconvénient, avec références à l'appui, tout ce qu'un auteur a publié sous sa propre signature, ou même sous un pseudonyme quelconque, le cas est un peu différent lorsqu'il s'agit de choses qui n'ont pas été écrites ; pourtant, si nous nous voyons obligé de donner quelque jour des précisions plus grandes, nous n'hésiterons pas à le faire dans l'intérêt de la vérité, et les circonstances seules détermineront notre conduite à cet égard.

1. Ceci était écrit lorsque nous avons appris la mort de l'occultiste auquel nous faisons allusion ; nous pouvons donc dire maintenant que c'est du D^r Rozier qu'il s'agit dans ce paragraphe.

Les limites de l'expérimentation

Avant de quitter la question de la réincarnation, il nous reste encore à parler des prétendues « preuves expérimentales » ; assurément, quand une chose est démontrée impossible, comme c'est le cas, tous les faits qui peuvent être invoqués en sa faveur sont parfaitement insignifiants, et l'on peut être assuré d'avance que ces faits sont mal interprétés ; mais il est parfois intéressant et utile de remettre les choses au point, et nous allons trouver là un bon exemple des fantaisies pseudo-scientifiques auxquelles se complaisent les spirites et même certains psychistes qui se laissent, souvent à leur insu, gagner peu à peu par la contagion « néo-spiritualiste ». Tout d'abord, nous rappellerons et nous préciserons ce que nous avons dit précédemment en ce qui concerne les cas que l'on présente comme des cas de réincarnation, en raison d'un prétendu « réveil de souvenirs » se produisant spontanément : lorsqu'ils sont réels (car il en est qui sont au moins fort mal contrôlés, et que les auteurs qui traitent de ces sortes de choses répètent l'un après l'autre sans jamais se donner la peine de les vérifier), ce ne sont là que de simples cas de métempsychose, au vrai sens de ce mot, c'est-à-dire de transmission de certains éléments psychiques d'une individualité à une autre. Il en est même pour lesquels il n'y a peut-être pas besoin d'aller chercher si loin : ainsi, il arrive parfois qu'une personne rêve d'un lieu qu'elle ne connaît pas, et que, par la suite, allant pour la première fois dans un pays plus ou moins éloigné, elle y retrouve tout ce qu'elle avait vu ainsi comme par anticipation ; si elle n'avait pas gardé de son rêve un souvenir clairement conscient, et si cependant la reconnaissance se produisait, elle pourrait, en admettant qu'elle croie à la réincarnation, s'imaginer qu'il y a là quelque réminiscence d'une existence antérieure ; et c'est ainsi que peuvent s'expliquer effectivement bien des cas, au moins parmi ceux où les lieux reconnus n'évoquent pas l'idée d'un événement précis. Ces phénomènes, que l'on peut rattacher à la classe des rêves dits « prémonitoires », sont loin d'être rares, mais ceux à qui ils arrivent évitent le plus souvent d'en parler par crainte de passer pour « hallucinés » (encore un mot dont on abuse et qui n'explique jamais rien au fond), et l'on pourrait en dire autant des faits de « télépathie » et autres du même genre ; ils mettent en jeu quelques prolongements obscurs de l'individualité, appartenant au domaine de la « subconscience », et dont l'existence s'explique plus facilement qu'on ne pourrait le croire. En effet, un être quelconque doit porter en lui-même certaines virtualités qui soient comme le germe de tous les événements qui lui arriveront, car ces événements, en tant qu'ils représentent des états secondaires ou des modifications de lui-même, doivent avoir dans sa propre nature leur principe ou leur raison d'être ; c'est là un point que Leibnitz, seul parmi tous les philosophes modernes, a assez bien vu, quoique sa conception se trouve faussée par l'idée que l'individu est un être complet et une sorte de système clos. On admet assez généralement l'existence, dès l'origine, de tendances ou de prédispositions d'ordres divers, tant psychologiques que physiologiques ; on ne voit pas pourquoi il en serait ainsi pour certaines choses seulement, parmi celles qui se réaliseront ou se développeront dans le futur, tandis que les autres n'auraient aucune correspondance dans l'état présent de l'être ; si l'on dit qu'il y a des événements qui n'ont qu'un caractère purement accidentel, nous répliquerons que cette façon de voir implique la croyance au hasard, qui n'est pas autre chose que la négation du principe de raison suffisante. On reconnaît sans difficulté que tout événement passé qui a affecté un être si peu que ce soit doit laisser en lui quelque trace, même organique (on sait que certains psychologues voudraient expliquer la mémoire par un soi-disant « mécanisme » physiologique), mais on a peine à concevoir qu'il y ait, sous ce rapport, une sorte de parallélisme entre le passé et le futur ; cela tient tout simplement à ce qu'on ne se rend pas compte de la relativité de la condition temporelle. Il y aurait, à cet égard, toute une théorie à exposer, et qui pourrait donner lieu à de longs développements ; mais il nous suffit d'avoir signalé qu'il y a là des possibilités qui ne devraient pas être négligées, encore qu'on puisse éprouver quelque gêne à les faire rentrer dans les cadres de la science ordinaire, qui ne s'appliquent qu'à une très petite portion de l'individualité humaine et du monde où elle se déploie ; que serait-ce s'il s'agissait de dépasser le domaine de cette individualité ?

Pour ce qui est des cas qui ne peuvent s'expliquer de la façon précédente, ce sont surtout ceux où la personne qui reconnaît un lieu où elle n'était jamais venue a en même temps l'idée plus ou moins nette qu'elle y a vécu, ou qu'il lui est arrivé là tel ou tel événement, ou encore qu'elle y est morte (le plus souvent de mort violente) ; or, dans les cas où l'on a pu procéder à certaines vérifications, on a été amené à constater que ce que cette personne croit ainsi lui être arrivé à elle-même est effectivement arrivé dans ce lieu à un de ses ancêtres plus ou moins éloignés. Il y a là un

exemple très net de cette transmission héréditaire d'éléments psychiques dont nous avons parlé ; on pourrait désigner les faits de ce genre sous le nom de « mémoire ancestrale », et les éléments qui se transmettent ainsi sont en effet, pour une bonne part, de l'ordre de la mémoire. Ce qui est singulier 'à première vue, c'est que cette mémoire peut ne se manifester qu'après plusieurs générations ; mais on sait qu'il en est exactement de même pour les ressemblances corporelles, et aussi pour certaines maladies héréditaires. On peut fort bien admettre que, pendant tout l'intervalle, le souvenir en question est demeuré à l'état latent et « subconscient », attendant une occasion favorable pour se manifester ; si la personne chez laquelle le phénomène se produit n'était pas allée dans le lieu voulu, ce souvenir aurait continué plus longtemps encore à se conserver comme il l'avait fait jusque là, sans pouvoir devenir clairement conscient. D'ailleurs, il en est exactement de même pour ce qui, dans la mémoire, appartient en propre à l'individu : tout se conserve, puisque tout a, d'une façon permanente, la possibilité de reparaitre, même ce qui semble le plus complètement oublié et ce qui est le plus insignifiant en apparence, comme on le voit dans certains cas plus ou moins anormaux ; mais, pour que tel souvenir déterminé reparaisse, il faut que les circonstances s'y prêtent, de sorte que, en fait, il y en a beaucoup qui ne reviennent jamais dans le champ de la conscience claire et distincte. Ce qui se passe dans le domaine des prédispositions organiques est exactement analogue : un individu peut porter en lui, à l'état latent, telle ou telle maladie, le cancer par exemple, mais cette maladie ne se développera que sous l'action d'un choc ou de quelque cause d'affaiblissement de l'organisme ; si de telles circonstances ne se rencontrent pas, la maladie ne se développera jamais, mais son germe n'en existe pas moins réellement et présentement dans l'organisme, de même qu'une tendance psychologique qui ne se manifeste par aucun acte extérieur n'en est pas moins réelle pour cela en elle-même. Maintenant, nous devons ajouter que, puisqu'il ne saurait y avoir de circonstances fortuites, et qu'une semblable supposition est même dépourvue de sens (ce n'est pas parce que nous ignorons la cause d'une chose que cette cause n'existe pas), il doit y avoir une raison pour que la « mémoire ancestrale » se manifeste chez tel individu plutôt que chez tout autre membre de la même famille, de même qu'il doit y en avoir une pour qu'une personne ressemble physiquement à tel de ses ancêtres plutôt qu'à tel autre et qu'à ses parents immédiats. C'est ici qu'il faudrait faire intervenir ces lois de l'« affinité » auxquelles il a été fait allusion plus haut ; mais nous risquerions d'être entraîné bien loin s'il fallait expliquer comment une individualité peut être liée plus particulièrement à une autre, d'autant plus que les liens de ce genre ne sont pas forcément héréditaires dans tous les cas, et que, si étrange que cela paraisse, il peut même en exister entre un être humain et des êtres non humains ; et encore, outre les liens naturels, il peut en être créé artificiellement par certains procédés qui sont du domaine de la magie, et même d'une magie assez inférieure. Sur ce point comme sur tant d'autres, les occultistes ont donné des explications éminemment fantaisistes ; c'est ainsi que Papus a écrit ceci : « Le corps physique appartient à une famille animale dont sont parvenues (*sic*) la plupart de ses cellules, après une évolution astrale. La transformation évolutive des corps se fait en plan astral ; il y a donc des corps humains qui se rattachent par leur forme physiognomonique, soit au chien, soit au singe, soit au loup, soit même aux oiseaux ou aux poissons. C'est là l'origine secrète des totems de la race rouge et de la race noire »¹. Nous avouons ne pas comprendre ce que peut être une « évolution astrale » d'éléments corporels ; mais, après tout, cette explication vaut bien celle des sociologues, qui s'imaginent que le « totem » animal ou même végétal est regardé, littéralement et matériellement, comme l'ancêtre de la tribu, sans paraître se douter que le « transformisme » est d'invention toute récente. En réalité, ce n'est pas d'éléments corporels qu'il s'agit dans tout cela, mais d'éléments psychiques (nous avons déjà vu que Papus faisait cette confusion sur la nature de la métempsychose) ; et il est évidemment peu raisonnable de supposer que la majorité des cellules d'un corps humain, ou plutôt de leurs éléments constituants, aient une provenance identique, tandis que, dans l'ordre psychique, il peut y avoir, comme nous l'avons dit, conservation d'un ensemble plus ou moins considérable d'éléments demeurant associés. Quant à l'« origine secrète des totems », nous pouvons affirmer qu'elle est restée vraiment secrète en effet pour les occultistes, tout aussi bien que pour les sociologues ; du reste, il vaut peut-être mieux qu'il en soit ainsi, car ces choses ne sont pas de celles sur lesquelles il est facile de s'expliquer sans réserves, à cause des conséquences et des applications pratiques que certains ne manqueraient pas de vouloir en tirer ; il y en a déjà bien assez d'autres, passablement dangereuses aussi, dont on ne peut que regretter qu'elles soient à la disposition du premier expérimentateur venu.

1. *La Réincarnation*, pp. 11-12.

Nous venons de parler des cas de transmission non héréditaire ; quand cette transmission ne porte que sur des éléments peu importants, on ne la remarque guère, et même il est à peu près impossible de la constater nettement. Il y a certainement, en chacun de nous, de ces éléments qui proviennent de la désagrégation des individualités qui nous ont précédés (il ne s'agit naturellement ici que de la partie mortelle de l'être humain) ; si certains d'entre eux, ordinairement « subconscients », apparaissent à la conscience claire et distincte, on s'aperçoit bien qu'on porte en soi-même quelque chose dont on ne s'explique pas l'origine, mais on n'y prête généralement que peu d'attention, d'autant plus que ces éléments semblent incohérents et dépourvus de liaison avec le contenu habituel de la conscience. C'est surtout dans les cas anormaux, comme chez les médiums et les sujets hypnotiques, que les phénomènes de ce genre ont le plus de chances de se produire avec quelque ampleur ; et, chez eux aussi, il peut y avoir manifestation d'éléments de provenance analogue, mais « adventices », qui ne s'agrègent que passagèrement à leur individualité, au lieu d'en être partie intégrante ; mais il peut arriver encore que ces derniers éléments, une fois qu'ils ont pénétré en eux, s'y fixent d'une façon permanente, et ce n'est pas là un des moindres dangers de cette sorte d'expériences. Pour revenir au cas où il s'agit d'une transmission s'opérant spontanément, l'illusion de la réincarnation ne peut guère avoir lieu que par la présence d'un ensemble notable d'éléments psychiques de même provenance, suffisant pour représenter à peu près l'équivalent d'une mémoire individuelle plus ou moins complète ; cela est plutôt rare, mais il semble bien qu'on en ait constaté au moins quelques exemples. C'est vraisemblablement là ce qui se produit lorsque, un enfant étant mort dans une famille, il naît ensuite un autre enfant qui possède, au moins partiellement, la mémoire du premier ; il serait difficile, en effet, d'expliquer de tels faits par une simple suggestion, ce qui ne veut pourtant pas dire que les parents n'aient pas joué un rôle inconscient dans le transfert réel, que la sentimentalité ne contribuera pas peu à interpréter dans un sens réincarnationniste. Il est arrivé aussi que le transfert de la mémoire s'est opéré chez un enfant appartenant à une autre famille et à un autre milieu, ce qui va à l'encontre de l'hypothèse de la suggestion ; en tout cas, lorsqu'il y a eu mort prématurée, les éléments psychiques persistent plus facilement sans se dissoudre, et c'est pourquoi la plupart des exemples que l'on rapporte concernent des enfants. On en cite pourtant aussi quelques-uns où il s'agit de personnes ayant manifesté, dans leur jeune âge, la mémoire d'individus adultes ; mais il en est qui sont plus douteux que les précédents, et où tout pourrait fort bien se réduire à une suggestion ou à une transmission de pensée ; naturellement, si les faits se sont produits dans un milieu ayant subi l'influence des idées spirites, ils doivent être tenus pour extrêmement suspects, sans que la bonne foi de ceux qui les ont constatés soit pour cela en cause le moins du monde, pas plus que ne l'est celle des expérimentateurs qui déterminent involontairement la conduite de leurs sujets en conformité avec leurs propres théories. Toutefois, il n'y a rien d'impossible « a priori » dans tous ces faits, si ce n'est l'interprétation réincarnationniste ; il en est encore d'autres où certains ont voulu voir des preuves de la réincarnation, comme le cas des « enfants prodiges »¹, qui s'expliquent d'une façon très satisfaisante par la présence d'éléments psychiques préalablement élaborés et développés par d'autres individualités. Ajoutons aussi qu'il est possible que la désintégration psychique, même en dehors des cas de mort prématurée, soit parfois empêchée ou tout au moins retardée artificiellement ; mais c'est encore là un sujet sur lequel il est préférable de ne pas insister. Quant aux véritables cas de « postérité spirituelle », dans le sens que nous avons indiqué précédemment, nous n'avons pas à en parler ici, car ces cas, par leur nature même, échappent forcément aux moyens d'investigation très restreints dont disposent les expérimentateurs.

Nous avons déjà dit que la mémoire est soumise à la désagrégation posthume, parce qu'elle est une faculté de l'ordre sensible ; il convient d'ajouter qu'elle peut aussi subir, du vivant même de l'individu, une sorte de dissociation partielle. Les multiples maladies de la mémoire, étudiées par les psycho-physiologistes, ne sont pas autre chose au fond ; et c'est ainsi qu'on doit expliquer, en particulier, les soi-disant « dédoublements de la personnalité », où il y a comme un fractionnement en deux ou plusieurs mémoires différentes, qui occupent alternativement le champ de la conscience claire et distincte ; ces mémoires fragmentaires doivent naturellement coexister, mais, une seule d'entre elles pouvant être pleinement consciente à un moment donné, les autres se trouvent alors refoulées dans les domaines de la « subconscience » ; d'ailleurs, il y a parfois communication entre

1. Allan Kardec, *Le Livre des Esprits*, p. 101 ; Léon Denis, *Après la mort*, p. 166 ; *Christianisme et Spiritisme*, p. 296 ; Gabriel Delanne, *L'Évolution animique*, p. 242, etc.

elles dans une certaine mesure. De tels faits se produisent spontanément chez certains malades, ainsi que dans le somnambulisme naturel ; ils peuvent aussi être réalisés expérimentalement dans les « états seconds » des sujets hypnotiques, auxquels les phénomènes d'« incarnation » spirite doivent être assimilés dans la plupart des cas. Sujets et médiums diffèrent surtout des hommes normaux par une certaine dissociation de leurs éléments psychiques, qui va du reste en s'accroissant avec l'entraînement qu'ils subissent ; c'est cette dissociation qui rend possibles les phénomènes dont il s'agit, et qui permet également que des éléments hétéroclites viennent en quelque sorte s'intercaler dans leur individualité.

Le fait que la mémoire ne constitue pas un principe vraiment permanent de l'être humain, sans parler des conditions organiques auxquelles elle est plus ou moins étroitement liée (au moins quant à ses manifestations extérieures), doit faire comprendre pourquoi nous n'avons pas fait état d'une objection que l'on oppose souvent à la thèse réincarnationniste, et que les défenseurs de celle-ci estiment pourtant « considérable » : c'est l'objection tirée de l'oubli, pendant une existence, des existences antérieures. La réponse qu'y fait Papus est assurément encore plus faible que l'objection elle-même : « Cet oubli, dit-il, est une nécessité inéluctable pour éviter le suicide. Avant de revenir sur terre ou dans le plan physique, tout esprit voit les épreuves qu'il aura à subir, il ne revient qu'après acceptation consciente de toutes ces épreuves. Or, si l'esprit savait, une fois incarné, tout ce qu'il aura à supporter, sa raison sombrerait, son courage se perdrait, et le suicide conscient serait l'aboutissant d'une vision claire... Il faudrait enlever la faculté de suicide à l'homme si l'on voulait qu'il gardât avec certitude le souvenir des existences antérieures » ¹. On ne voit pas qu'il y ait un rapport nécessaire entre le souvenir des existences antérieures et la prévision de l'existence présente ; si cette prévision n'a été imaginée que pour répondre à l'objection de l'oubli, ce n'était vraiment pas la peine ; mais il faut dire aussi que la conception toute sentimentale des « épreuves » joue un très grand rôle chez les occultistes. Sans en chercher aussi long, les spirites sont quelquefois plus logiques ; c'est ainsi que M. Léon Denis, tout en déclarant d'ailleurs que « l'oubli du passé est, pour l'homme, la condition indispensable de toute épreuve et de tout progrès terrestre », et en y joignant encore quelques autres considérations non moins sentimentales, dit simplement ceci : « Le cerveau ne peut recevoir et emmagasiner que les impressions communiquées par l'âme à l'état de captivité dans la matière. La mémoire ne saurait reproduire que ce qu'elle a enregistré. À chaque renaissance, l'organisme cérébral constitue, pour nous, comme un livre neuf sur lequel se gravent les sensations et les images » ². C'est peut-être un peu rudimentaire, parce que la mémoire, malgré tout, n'est pas de nature corporelle ; mais enfin c'est assez plausible, d'autant plus qu'on ne manque pas de faire remarquer qu'il y a bien des parties de notre existence actuelle dont nous semblons n'avoir aucun souvenir. Encore une fois, l'objection n'est pas si grave qu'on veut bien le dire, encore qu'elle ait une apparence plus sérieuse que celles qui ne se fondent que sur le sentiment ; peut-être même est-elle ce que peuvent présenter de mieux ceux qui ignorent tout de la métaphysique ; mais, quant à nous, nous n'avons nullement besoin de recourir à des arguments si contestables.

Jusqu'ici, nous n'avons pas encore abordé les « preuves expérimentales » proprement dites ; on désigne bien sous ce nom les divers cas dont il vient d'être question ; mais il y a encore autre chose, qui relève de l'expérimentation entendue dans son sens le plus strict. C'est ici surtout que les psychistes ne paraissent pas se rendre compte des limites dans lesquelles leurs méthodes peuvent être applicables ; ceux qui auront compris ce qui précède doivent voir déjà que les expérimentateurs, suivant les idées admises par la « science moderne » (même lorsqu'ils sont plus ou moins tenus à l'écart par ses représentants « officiels »), sont loin de pouvoir fournir des explications valables pour tout ce dont il s'agissait : comment les faits de métempsychose, par exemple, pourraient-ils bien donner prise à leurs investigations ? Nous avons signalé une singulière méconnaissance des limites de l'expérimentation chez les spirites qui ont la prétention de « prouver scientifiquement l'immortalité » ; nous allons en trouver une autre qui n'est pas moins étonnante pour quiconque est indemne du préjugé « scientiste », et, cette fois, ce ne sera plus même chez les spirites, mais bien chez les psychistes. D'ailleurs, entre spirites et psychistes, il est parfois difficile en fait de tracer une ligne de démarcation très nette, comme il devrait en exister une en principe, et il semble qu'il y ait des gens qui ne s'intitulent psychistes que parce qu'ils n'osent pas se dire franchement spirites, cette dernière

1. *La Réincarnation*, pp. 136-197.

2. *Après la mort*, p. 180.

dénomination ayant trop peu de prestige aux yeux de beaucoup ; il en est d'autres qui se laissent influencer sans le vouloir, et qui seraient fort étonnés si on leur disait qu'un parti pris inconscient fausse le résultat de leurs expériences ; pour étudier vraiment les phénomènes psychiques sans idée préconçue, les expérimentateurs devraient ignorer jusqu'à l'existence même du spiritisme, ce qui est évidemment impossible. S'il en était ainsi, on n'aurait pas songé à instituer des expériences destinées à vérifier l'hypothèse de la réincarnation ; et, si l'on n'avait pas eu tout d'abord l'idée de vérifier cette hypothèse, on n'aurait jamais constaté de faits comme ceux dont nous allons parler, car les sujets hypnotiques, qui sont employés dans ces expériences, ne font rien d'autre que de refléter toutes les idées qui leur sont suggérées volontairement ou involontairement. Il suffit que l'expérimentateur pense à une théorie, qu'il l'envisage comme simplement possible, à tort ou à raison, pour que cette théorie devienne, chez le sujet, le point de départ de divagations interminables ; et l'expérimentateur accueillera naïvement comme une confirmation ce qui n'est que l'effet de sa propre pensée agissant sur l'imagination « subconsciente » du sujet, tant il est vrai que les intentions les plus « scientifiques » n'ont jamais garanti personne contre certaines causes d'erreur.

Les premières histoires de ce genre où il ait été question de réincarnation sont celles que firent connaître les travaux d'un psychiste genevois, le professeur Flournoy, qui prit la peine de réunir en un volume ¹ tout ce qu'un de ses sujets lui avait raconté sur les diverses existences qu'il prétendait avoir vécues sur terre et même ailleurs ; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'il n'ait pas même songé à s'étonner que ce qui se passe sur la planète Mars fût si facilement exprimable en langage terrestre ! Cela valait tout juste le récit d'un rêve quelconque, et on aurait pu effectivement l'étudier au point de vue de la psychologie du rêve provoqué dans les états hypnotiques ; mais il est à peine croyable qu'on ait voulu y voir quelque chose de plus, et pourtant c'est ce qui eut lieu. Un peu plus tard, un autre psychiste voulut reprendre la question d'une façon plus méthodique : c'était le colonel de Rochas, réputé généralement comme un expérimentateur sérieux, mais à qui il manquait très certainement l'intelligence nécessaire pour savoir à quoi il avait affaire au juste dans cet ordre de choses et pour éviter certains dangers ; aussi, parti de l'hypnotisme pur et simple, il fit comme bien d'autres et, insensiblement, finit par se convertir à peu près entièrement aux théories spirites ². Un de ses derniers ouvrages ³ fut consacré à l'étude expérimentale de la réincarnation : c'était l'exposé de ses recherches sur les prétendues « vies successives » au moyen de ce qu'il appelait les phénomènes de « régression de la mémoire ». Au moment où parut cet ouvrage (c'était en 1911), il venait d'être fondé à Paris un « Institut de recherches psychiques », placé précisément sous le patronage de M. de Rochas, et dirigé par MM. L. Lefranc et Charles Lancelin ; il est bon de dire que ce dernier, qui se qualifie à peu près indifféremment de psychiste et d'occultiste, n'est guère au fond autre chose qu'un spirite, et qu'il était déjà bien connu comme tel. M. Lefranc, dont les tendances étaient les mêmes, voulut reprendre les expériences de M. de Rochas, et, naturellement, il arriva à des résultats qui concordaient parfaitement avec ceux qu'avait obtenus celui-ci ; le contraire eût été bien surprenant, puisqu'il partait d'une hypothèse préconçue, d'une théorie déjà formulée, et qu'il n'avait rien trouvé de mieux que de travailler avec d'anciens sujets de M. de Rochas lui-même. La chose est aujourd'hui devenue courante : il y a un certain nombre de psychistes qui croient très fermement à la réincarnation, tout simplement parce qu'ils ont des sujets qui leur ont raconté leurs existences antérieures ; il faut convenir qu'ils sont peu difficiles en fait de preuves, et c'est là un nouveau chapitre à ajouter à l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la « crédulité scientifique ». Sachant ce que sont les sujets hypnotiques, et aussi comment ils passent indifféremment d'un expérimentateur à un autre, colportant ainsi le produit des suggestions variées qu'ils ont déjà reçues, il n'est pas douteux qu'ils se fassent, dans tous les milieux psychistes, les propagateurs d'une véritable épidémie réincarnationniste ; il n'est donc pas inutile de montrer avec quelque précision ce qu'il y a au fond de toutes ces histoires ⁴.

1. *Des Indes à la planète Mars.*

2. En 1914, le colonel de Rochas accepta, de même que M. Camille Flammarion, le titre de membre d'honneur de l'« Association des Études spirites » (doctrine Allan Kardec), fondée par M. Puvis (Algol), avec MM. Léon Denis et Gabriel Delanne comme présidents d'honneur (*Revue Spirite*, mars 1914, p. 140).

3. *Les Vies successives.*

4. Nous ne rappellerons que pour mémoire les « Investigations dans le passé » auxquelles se livrent les « clairvoyants » de la Société Théosophique ; ce cas est tout à fait analogue à l'autre, sauf en ce que la suggestion hypnotique y est remplacée par l'autosuggestion.

M. de Rochas a cru constater chez certains sujets une « régression de la mémoire » ; nous disons qu'il a cru la constater, car, si sa bonne foi est incontestable, il n'en est pas moins vrai que les faits qu'il interprète ainsi, en vertu d'une pure hypothèse, s'expliquent en réalité d'une façon, tout autre et beaucoup plus simple. En somme, ces faits se résument en ceci : le sujet, étant dans un certain état de sommeil, peut être replacé mentalement dans les conditions où il se trouvait à une époque passée, et être « situé » ainsi à un âge quelconque, dont il parle alors comme du présent, d'où l'on conclut que, dans ce cas, il n'y a pas « souvenir », mais « régression de la mémoire » : « Le sujet ne se rappelle pas, déclare catégoriquement M. Lancelin, mais il est *replacé* à l'époque indiquée » ; et il ajoute avec un véritable enthousiasme que « cette simple remarque a été, pour le colonel de Rochas, le point de départ d'une découverte absolument supérieure »¹. Malheureusement, cette « simple remarque » contient une contradiction dans les termes, car il ne peut évidemment être question de mémoire là où il n'y a pas de souvenir ; c'est même si évident qu'il est difficile de comprendre qu'on ne s'en soit pas aperçu, et cela donne déjà à penser qu'il ne s'agit que d'une erreur d'interprétation. Cette observation à part, il faut se demander avant tout si la possibilité du souvenir pur et simple est véritablement exclue par la seule raison que le sujet parle du passé comme s'il lui était redevenu présent, que, par exemple, quand on lui demande ce qu'il faisait tel jour et à telle heure, il ne répond pas. : « *Je faisais ceci* », mais : « *Je fais ceci* ». À cela, on peut répondre immédiatement que les souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents ; que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la « subconscience », peu importe, puisque, comme nous l'avons dit, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un à l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une simple différence de degré. Ce qui, pour notre conscience actuelle, caractérise effectivement ces éléments comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport temporel, c'est-à-dire un rapport de succession, entre les événements extérieurs dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives ; cette distinction du souvenir et de la perception ne relève d'ailleurs que de la psychologie la plus élémentaire. Si la comparaison vient à être rendue impossible pour une raison quelconque, soit par la suppression momentanée de toute impression extérieure, soit d'une autre façon, le souvenir, n'étant plus localisé dans le temps par rapport à d'autres éléments psychologiques présentement différents, perd son caractère représentatif du passé, pour ne plus conserver que sa qualité actuelle de présent. Or c'est précisément là ce qui se produit dans le cas dont nous parlons : l'état dans lequel est placé le sujet correspond à une modification de sa conscience actuelle, impliquant une extension, dans un certain sens, de ses facultés individuelles, mais au détriment momentanée du développement dans un autre sens que ces mêmes facultés possèdent dans l'état normal. Si donc, dans un tel état, on empêche le sujet d'être affecté par les perceptions présentes, et si, en outre, on écarte en même temps de sa conscience tous les événements postérieurs à un certain moment déterminé, conditions qui sont parfaitement réalisables à l'aide de la suggestion, voici ce qui arrive : lorsque les souvenirs se rapportant à ce même moment se présentent distinctement à cette conscience ainsi modifiée quant à son étendue, et qui est alors pour le sujet la conscience actuelle, ils ne peuvent aucunement être situés dans le passé, ni même simplement envisagés sous cet aspect de passé, puisqu'il n'y a plus actuellement dans le champ de la conscience (nous parlons de la seule conscience claire et distincte) aucun élément avec lequel ils puissent être mis dans un rapport d'antériorité temporelle.

En tout cela, il ne s'agit de rien de plus que d'un état mental impliquant une modification de la conception du temps, ou mieux de sa compréhension, par rapport à l'état normal ; et, d'ailleurs, ces deux états ne sont l'un et l'autre que des modalités différentes de la même individualité, comme le sont également les divers états, spontanés ou provoqués, qui correspondent à toutes les altérations possibles de la conscience individuelle, y compris ceux que l'on range ordinairement sous la dénomination impropre et fautive de « personnalités multiples ». En effet, il ne peut être question ici d'états supérieurs et extra-individuels dans lesquels l'être serait affranchi de la condition temporelle, ni même d'une extension de l'individualité impliquant ce même affranchissement partiel, puisqu'on place au contraire le sujet dans un instant déterminé, ce qui suppose essentiellement que son état actuel est conditionné par le temps. En outre, d'une part, des états tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion ne peuvent évidemment être atteints par des moyens qui sont entièrement

1. *Le Monde Psychique*, janvier 1912.

du domaine de l'individualité actuelle, et même envisagée exclusivement dans une portion fort restreinte de ses possibilités, ce qui est nécessairement le cas de tout procédé expérimental ; et, d'autre part, même si de tels états étaient atteints d'une façon quelconque, ils ne sauraient en aucune manière être rendus sensibles à cette individualité, dont les conditions particulières d'existence n'ont aucun point de contact avec celles des états supérieurs de l'être, et qui, en tant qu'individualité spéciale, est forcément incapable d'assentir, et à plus forte raison d'exprimer, tout ce qui est au delà des limites de ses propres possibilités. Du reste, dans tous les cas dont nous parlons, il ne s'agit jamais que d'événements terrestres, ou tout au moins se rapportant au seul état corporel ; il n'y a là rien qui exige le moins du monde l'intervention d'états supérieurs de l'être, que d'ailleurs, bien entendu, les psychistes ne soupçonnent même pas.

Quant à retourner effectivement dans le passé, c'est là une chose qui est manifestement aussi impossible à l'individu humain que de se transporter dans l'avenir ; il est trop évident que cette idée d'un transport dans le futur en tant que tel ne serait qu'une interprétation complètement erronée des faits de « prévision », mais cette interprétation ne serait pas plus extravagante que celle dont il s'agit ici, et elle pourrait tout aussi bien se produire également un jour ou l'autre. Si nous n'avions eu connaissance des théories des psychistes en question, nous n'aurions assurément jamais pensé que la « machine à explorer le temps » de Wells pût être considérée autrement que comme une conception de pure fantaisie, ni qu'on en vînt à parler sérieusement de la « réversibilité du temps ». L'espace est réversible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent ; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle. Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs parfaitement possible en elle-même, aussi bien que celle de la condition spatiale ; mais elle ne l'est pas dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps ; du reste, il faut avoir bien soin de faire remarquer que la conception de l'« éternel présent », qui est la conséquence de cette suppression, ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant du point de vue de la succession, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel toute la réalité de la condition temporelle.

Pourtant, il s'est trouvé des gens qui ont conçu cette idée pour le moins singulière de la « réversibilité du temps », et qui ont même prétendu l'appuyer sur un soi-disant « théorème de mécanique » dont nous croyons intéressant de reproduire intégralement l'énoncé, afin de montrer plus clairement l'origine de leur fantastique hypothèse. C'est M. Lefranc qui, pour interpréter ses expériences, a cru devoir poser la question en ces termes : « La matière et l'esprit peuvent-ils remonter le cours du temps, c'est-à-dire se replacer à une époque de vie soi-disant antérieure ? Le temps passé ne revient plus ; cependant, ne pourrait-il pas revenir ? »¹. Pour y répondre, il est allé rechercher un travail sur la « réversibilité de tout mouvement purement matériel », publié jadis par un certain M. Breton² ; il est bon de dire que cet auteur n'avait présenté la conception dont il s'agit que comme une sorte de jeu mathématique, aboutissant à des conséquences qu'il considérait lui-même comme absurdes ; il n'en est pas moins vrai qu'il y avait là un véritable abus du raisonnement, comme en commettent parfois certains mathématiciens, surtout ceux qui ne sont que des « spécialistes », et il est à remarquer que la mécanique fournit un terrain particulièrement favorable à des choses de ce genre. Voici comment débute l'énoncé de M. Breton : « Connaissant la série complète de tous les états successifs d'un système de corps, et ces états se suivant et s'engendrant dans un ordre déterminé, du passé qui fait fonction de cause, à l'avenir qui a le rang d'effet (sic), considérons un de ces états successifs, et, sans rien changer aux masses composantes, ni aux forces qui agissent entre ces masses³, ni aux lois de ces forces, non plus qu'aux situations actuelles des masses dans l'espace, remplaçons chaque vitesse par une vitesse égale et contraire... » Une vitesse contraire à une autre, ou bien de direction différente, ne peut, à vrai dire, lui être égale au sens rigoureux du mot, elle peut seulement lui être

1. *Le Monde Psychique*, janvier 1912.

2. *Le Monde*, décembre 1875.

3. « Sur ces masses » aurait peut-être été plus compréhensible.

équivalente en quantité ; et, d'un autre côté, est-il possible de considérer ce remplacement comme ne changeant en rien les lois du mouvement considéré, étant donné que, si ces lois avaient continué à être normalement suivies, il ne se serait pas produit ? Mais voyons la suite : « Nous appellerons cela *révertir* toutes les vitesses ; ce changement lui-même prendra le nom de réversion, et nous appellerons sa possibilité, réversibilité du mouvement du système... » Arrêtons-nous un instant ici, car c'est justement cette possibilité que nous ne saurions admettre, au point de vue même du mouvement, qui s'effectue nécessairement dans le temps : le système considéré reprendra en sens inverse, dans une nouvelle série d'états successifs, les situations qu'il avait précédemment occupées dans l'espace, mais le temps ne redeviendra jamais le même pour cela, et il suffit évidemment que cette seule condition soit changée pour que les nouveaux états du système ne puissent en aucune façon s'identifier aux précédents. D'ailleurs, dans le raisonnement que nous citons, il est supposé explicitement (encore qu'en un français contestable) que la relation du passé à l'avenir est une relation de cause à effet, tandis que le véritable rapport causal, au contraire, implique essentiellement la simultanéité de ses deux termes, d'où il résulte que des états considérés comme se suivant ne peuvent pas, sous ce point de vue, s'engendrer les uns les autres, puisqu'il faudrait alors qu'un état qui n'existe plus produise un autre état qui n'existe pas encore, ce qui est absurde (et il résulte aussi de là que, si le souvenir d'une impression quelconque peut être cause d'autres phénomènes mentaux, quels qu'ils soient, - c'est uniquement en tant que souvenir présent, l'impression passée ne pouvant actuellement être cause de rien). Mais poursuivons encore : « Or, quand on aura opéré la réversion des vitesses d'un système de corps... » ; l'auteur du raisonnement a eu la prudence d'ajouter ici entre parenthèses : « non dans la réalité, mais dans la pensée pure » ; par là, sans s'en apercevoir, il sort entièrement du domaine de la mécanique, et ce dont il parle n'a plus aucun rapport avec un « système de corps » (il est vrai que, dans la mécanique classique, il se trouve aussi bien des suppositions contradictoires, comme celle d'un corps pesant réduit à un point mathématique, c'est-à-dire d'un corps qui n'est pas un corps, puisqu'il lui manque l'étendue) ; mais il est à retenir qu'il regarde lui-même la prétendue « réversion » comme irréalisable, contrairement à l'hypothèse de ceux qui ont voulu appliquer son raisonnement à la « régression de la mémoire ». En supposant la « réversion » opérée, voici quel sera le problème : « Il s'agira de trouver, pour ce système ainsi réverti, la série complète de ses états futurs et passés : cette recherche sera-t-elle plus ou moins difficile que le problème correspondant pour les états successifs du même système non réverti ? Ni plus ni moins... » Évidemment, puisque, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'étudier un mouvement dont tous les éléments sont donnés ; mais, pour que cette étude corresponde à quelque chose de réel ou même de possible, il ne faudrait pas être dupe d'un simple jeu de notation, comme celui qu'indique la suite de la phrase : « Et la solution de l'un de ces problèmes donnera celle de l'autre par un changement très simple, consistant, en termes techniques, à changer le signe algébrique du temps, à écrire $-t$ au lieu de $+t$, et réciproquement.. » En effet, c'est très simple en théorie, mais, faute de se rendre compte que la notation des « nombres négatifs » n'est qu'un procédé tout artificiel de simplification des calculs (qui n'est pas sans inconvénients au point de vue logique) et ne correspond à aucune espèce de réalité, l'auteur de ce raisonnement tombe dans une grave erreur, qui est d'ailleurs commune à bon nombre de mathématiciens, et, pour interpréter le changement de signe qu'il vient d'indiquer, il ajoute aussitôt : « C'est-à-dire que les deux séries complètes d'états successifs du même système de corps différeront seulement en ce que l'avenir deviendra passé, et que le passé deviendra futur... » Voilà, certes, une singulière fantasmagorie, et il faut reconnaître qu'une opération aussi vulgaire qu'un simple changement de signe algébrique est douée d'une puissance bien étrange et vraiment merveilleuse... aux yeux des mathématiciens de cette sorte. « Ce sera la même série d'états successifs parcourue en sens inverse. La réversion des vitesses à une époque quelconque révertit simplement le temps ; la série primitive des états successifs et la série révertie ont, à tous les instants correspondants, les mêmes figures du système avec les mêmes vitesses égales et contraires (*sic*). » Malheureusement, en réalité, la réversion des vitesses révertit simplement les situations spatiales, et non pas le temps ; au lieu d'être « la même série d'états successifs parcourue en sens inverse », ce sera une seconde série inversement homologue de la première, quant à l'espace seulement ; le passé ne deviendra pas futur pour cela, et l'avenir ne deviendra passé qu'en vertu de la loi naturelle et normale de la succession, ainsi que cela se produit à chaque instant. Pour qu'il y ait vraiment correspondance entre les deux séries, il faudra qu'il n'y ait pas eu, dans le système considéré, de changements autres que de simples changements de situation ; ceux-là seuls peuvent être réversibles, parce qu'ils ne font intervenir que

la seule considération de l'espace, qui est effectivement réversible ; pour tout autre changement d'état, le raisonnement ne s'appliquera plus. Il est donc absolument illégitime de vouloir tirer de là des conséquences du genre de celles-ci : « Dans le règne végétal, par exemple, nous verrions, par la réversion, une poire tombée qui se dépourrit, qui devient fruit mûr, qui se recolle à son arbre, puis fruit vert, qui décroît et redevient fleur flétrie, puis fleur semblable à une fleur fraîchement éclos, puis bouton de fleur, puis bourgeon à fruit, en même temps que ses matériaux repassent, les uns à l'état d'acide carbonique et de vapeur d'eau répandue dans l'air, les autres à l'état de sève, puis à celui d'humus ou d'engrais. » Il nous semble que M. Camille Flammarion a décrit quelque part des choses à peu près pareilles, mais en supposant un « esprit » qui s'éloigne de la terre avec une vitesse supérieure à celle de la lumière, et qui possède une faculté visuelle capable de lui faire distinguer, à une distance quelconque, les moindres détails des événements terrestres ¹ ; c'était là une hypothèse au moins fantaisiste, mais enfin ce n'était pas une vraie « réversion du temps », puisque les événements eux-mêmes n'en continuaient pas moins à suivre leur cours ordinaire, et que leur déroulement à rebours n'était qu'une illusion d'optique. Dans les êtres vivants, il se produit à chaque instant une multitude de changements qui ne sont point réductibles à des changements de situation ; et, même dans les corps inorganiques qui paraissent rester le plus complètement semblables à eux-mêmes, il s'effectue aussi bien des changements irréversibles : la « matière inerte », postulée par la mécanique classique, ne se trouve nulle part dans le monde corporel, pour la simple raison que ce qui est véritablement inerte est nécessairement dénué de toute qualité sensible ou autre. Il est vraiment trop facile de montrer les sophismes inconscients et multiples qui se cachent dans de pareils arguments ; et voilà pourtant tout ce qu'on trouve à nous présenter pour justifier, « devant la science et la philosophie », une théorie comme celle des prétendues « régressions de la mémoire » !

Nous avons montré qu'on peut expliquer très facilement, et presque sans sortir du domaine de la psychologie ordinaire, le soi-disant « retour dans le passé », c'est-à-dire en réalité, tout simplement, le rappel à la conscience claire et distincte de souvenirs conservés à l'état latent dans la mémoire « subconsciente » du sujet, et se rapportant à telle ou telle période déterminée de son existence. Pour compléter cette explication, il convient d'ajouter que ce rappel est facilité d'autre part, au point de vue physiologique, par le fait que toute impression laisse nécessairement une trace sur l'organisme qui l'a éprouvée ; nous n'avons pas à rechercher de quelle façon cette impression peut être enregistrée par certains centres nerveux, car c'est là une étude qui ne relève que de la science expérimentale pure et simple, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que celle-ci ait obtenu présentement des résultats bien satisfaisants à cet égard. Quoi qu'il en soit, l'action exercée sur les centres qui correspondent aux différentes modalités de la mémoire, aidée du reste par un facteur psychologique qui est la suggestion, et qui est même celui qui joue le rôle principal (car ce qui est d'ordre physiologique ne concerne que les conditions de manifestation extérieure de la mémoire) ; cette action, disons-nous, de quelque manière qu'elle s'effectue, permet de placer le sujet dans les conditions voulues pour réaliser les expériences dont nous parlons, du moins quant à leur première partie, celle qui se rapporte aux événements auxquels il a réellement pris part ou assisté à une époque plus ou moins éloignée. Seulement, ce qui contribue à illusionner l'expérimentateur, c'est que les choses se compliquent d'une sorte de « rêve en action », du genre de ceux qui ont fait donner au somnambulisme sa dénomination : pour peu qu'il soit suffisamment entraîné, le sujet, au lieu de raconter simplement ses souvenirs, en arrivera à les mimer, comme il mimera tout aussi bien tout ce qu'on voudra lui suggérer, sentiments ou impressions quelconques. C'est ainsi que M. de Rochas « a replacé, *situé* le sujet à dix, vingt, trente ans en arrière ; il en a fait un petit enfant, un bébé vagissant » ; il devait bien s'attendre en effet, dès lors qu'il suggérait à son sujet un retour à l'état d'enfance, à le voir agir et parler comme un véritable enfant ; mais, s'il lui avait suggéré de même qu'il était un animal quelconque, le sujet n'aurait pas manqué, d'une façon analogue, de se comporter comme l'animal en question ; en aurait-il donc conclu que le sujet avait été effectivement cet animal à quelque époque antérieure ? Le « rêve en action » peut avoir pour point de départ, soit des souvenirs personnels, soit la connaissance de la façon d'agir d'un autre être, et ces deux éléments peuvent même se mélanger plus ou moins ; ce dernier cas représente vraisemblablement ce qui se produit quand on veut « situer » le sujet dans l'enfance. Il peut aussi arriver qu'il s'agisse d'une connaissance que le sujet ne possède pas à l'état normal, mais qui lui est communiquée mentalement par l'expérimentateur, sans que

1. *Lumen*.

celui-ci en ait eu la moindre intention ; c'est probablement ainsi que M. de Rochas « a situé le sujet antérieurement à la naissance, en lui faisant remonter sa vie utérine, où il prenait, en rétrogradant, les positions diverses du fœtus ». Toutefois, nous ne voulons pas dire que, même dans ce dernier cas, il n'y ait pas dans l'individualité du sujet quelques traces, organiques et même psychiques, des états dont il s'agit ; il doit au contraire y en avoir, et elles peuvent fournir une portion plus ou moins considérable, encore que difficile à déterminer, de son « rêve en action ». Mais, bien entendu, une correspondance physiologique quelconque n'est possible que pour les impressions qui ont réellement affecté l'organisme du sujet ; et de même, au point de vue psychologique, la conscience individuelle d'un être quelconque ne peut évidemment contenir que des éléments ayant quelque rapport avec l'individualité actuelle de cet être. Cela devrait suffire à montrer qu'il est parfaitement inutile et illusoire de chercher à poursuivre les recherches expérimentales au delà de certaines limites, c'est-à-dire, dans le cas actuel, antérieurement à la naissance du sujet, ou du moins au début de sa vie embryonnaire ; c'est pourtant là ce qu'on a prétendu faire, puisqu'on a voulu « le situer avant la conception », et que, s'appuyant sur l'hypothèse préconçue de la réincarnation, on a cru pouvoir, « en remontant toujours plus loin, lui faire revivre ses vies antérieures », tout en étudiant également, dans l'intervalle, « ce qui se passe pour l'esprit non incarné » !

Ici, nous sommes évidemment en pleine fantaisie ; et pourtant M. Lancelin nous affirme que « le résultat acquis peut être tenu pour énorme, non pas seulement par lui-même, mais par les voies qu'il ouvre à l'exploration des antériorités de l'être vivant », qu'« un grand pas vient d'être fait, par le savant de premier ordre qu'est le colonel de Rochas, dans la voie suivie par lui de la désoccultation de l'occulte » (*sic*), et qu'« un principe nouveau vient d'être posé, dont les conséquences sont, dès à présent, incalculables »¹. Comment donc peut-on parler des « antériorités de l'être vivant », lorsqu'il s'agit d'un temps où cet être vivant n'existait pas encore à l'état individualisé, et vouloir le reporter au delà de son origine, c'est-à-dire dans des conditions où il ne s'est jamais trouvé, donc qui ne correspondent pour lui à aucune réalité ? Cela revient à créer de toutes pièces une réalité artificielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire une réalité mentale actuelle qui n'est la représentation d'aucune sorte de réalité sensible ; la suggestion donnée par l'expérimentateur en fournit le point de départ, et l'imagination du sujet fait le reste. Sans doute, il peut se faire quelquefois que le sujet rencontre, soit en lui-même, soit dans l'ambiance psychique, quelques-uns de ces éléments dont nous avons parlé, et qui proviennent de la désintégration d'autres individualités ; cela expliquerait qu'il puisse fournir certains détails concernant des personnes ayant existé réellement, et, si de tels cas venaient à être dûment constatés et vérifiés, ils ne prouveraient pas davantage que tous les autres. D'une façon générale, tout cela est entièrement comparable, à part la suggestion initiale, à ce qui se passe dans l'état de rêve ordinaire, où, comme l'enseigne la doctrine hindoue, « l'âme individuelle crée un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales », pour lesquelles elle utilise naturellement tous les éléments de provenance variée qu'elle peut avoir à sa disposition. D'ailleurs, il n'est pas possible habituellement de distinguer ces conceptions, ou plutôt les représentations en lesquelles elles se traduisent, d'avec les perceptions d'origine extérieure, à moins qu'il ne s'établisse une comparaison entre ces deux sortes d'éléments psychologiques, ce qui ne peut se faire que par le passage plus ou moins nettement conscient de l'état de rêve à l'état de veille ; mais cette comparaison n'est jamais possible dans le cas du rêve provoqué par suggestion, puisque le sujet, à son réveil, n'en conserve aucun souvenir dans sa conscience normale (ce qui ne veut pas dire que ce souvenir ne subsiste pas dans la « subconscience »). Disons encore que le sujet peut, dans certains cas, considérer comme des souvenirs des images mentales qui n'en sont pas réellement, car un rêve peut comprendre des souvenirs tout aussi bien que des impressions actuelles, sans que ces deux sortes d'éléments soient autre chose que de pures créations mentales du moment présent ; ces créations, comme toutes celles de l'imagination, ne sont du reste, en toute rigueur, que des combinaisons nouvelles formées à partir d'autres éléments préexistants. Nous ne parlons pas ici, bien entendu, des souvenirs de la veille qui viennent souvent, tout en se modifiant et se déformant plus ou moins, se mêler au rêve, parce que la séparation des deux états de conscience n'est jamais complète, du moins quant au sommeil ordinaire ; elle paraît l'être beaucoup plus lorsqu'il s'agit du sommeil provoqué, et c'est ce qui explique l'oubli total, au moins en apparence, qui suit le réveil du sujet. Cependant, cette séparation est toujours relative, puisqu'il ne s'agit, au

1. *Le Monde Psychique*, janvier 1912.

fond, que de diverses parties d'une même conscience individuelle ; ce qui le montre bien, c'est qu'une suggestion donnée dans le sommeil hypnotique peut produire son effet après le réveil du sujet, alors que celui-ci semble pourtant ne plus s'en souvenir. Si l'on poussait l'examen des phénomènes du rêve plus loin que nous ne pouvons le faire ici, on verrait que tous les éléments qu'ils mettent en jeu entrent aussi dans les manifestations de l'état hypnotique ; ces deux cas ne représentent en somme qu'un seul et même état de l'être humain ; l'unique différence, c'est que, dans l'état hypnotique, la conscience du sujet se trouve en communication avec une autre conscience individuelle, celle de l'expérimentateur, et qu'elle peut s'assimiler les éléments qui sont contenus dans celle-ci, au moins dans une certaine mesure, comme s'ils ne constituaient qu'un de ses propres prolongements. C'est pourquoi l'hypnotiseur peut fournir au sujet certaines des données qu'il utilisera dans son rêve, données qui peuvent être des images, des représentations plus ou moins complexes, ainsi que cela a lieu dans les expériences les plus ordinaires, et qui peuvent être aussi des idées, des théories quelconques, telles que l'hypothèse réincarnationniste, idées que le sujet s'empresse d'ailleurs de traduire également en représentations imaginatives ; et cela sans que l'hypnotiseur ait besoin de formuler verbalement ces suggestions, sans même qu'elles soient aucunement voulues de sa part. Ainsi donc, un rêve provoqué, état en tout semblable à ceux où l'on fait naître chez un sujet, par des suggestions appropriées, des perceptions partiellement ou totalement imaginaires, mais avec cette seule différence que, ici, l'expérimentateur est lui-même dupe de sa propre suggestion et prend les créations mentales du sujet pour des « réveils de souvenirs », voire même pour un retour réel dans le passé, voilà à quoi se réduit finalement la prétendue « exploration des vies successives », l'unique « preuve expérimentale » proprement dite que les réincarnationnistes aient pu apporter en faveur de leur théorie.

L'« Institut de recherches psychiques » de Paris avait comme annexe une « clinique neurologique et pédagogique », où l'on essayait, comme on le fait ailleurs, d'appliquer la suggestion à la « psychothérapie », de s'en servir notamment pour guérir des ivrognes et des maniaques, ou pour développer la mentalité de certains idiots. Les tentatives de ce genre ne laissent pas que d'être fort louables, et, quels que soient les résultats obtenus, on n'y peut assurément rien trouver à redire, du moins quant aux intentions dont elles s'inspirent ; il est vrai que ces pratiques, même sur le terrain strictement médical, sont parfois plus nuisibles qu'utiles, et que les gens qui les emploient ne savent guère où ils vont ; mais enfin on ferait mieux de s'en tenir là, et, en tout cas, les psychistes, s'ils veulent qu'on les prenne au sérieux, devraient bien cesser d'employer la suggestion à des fantasmagories comme celles dont nous venons de parler. Il se rencontre pourtant encore, après cela, des gens qui viennent nous vanter « la clarté et l'évidence du spiritisme », et l'opposer à « l'obscurité de la métaphysique », qu'ils confondent d'ailleurs avec la plus vulgaire philosophie ¹ ; singulière évidence, à moins que ce ne soit celle de l'absurdité ! Certains vont même jusqu'à réclamer des « expériences métaphysiques », sans se rendre compte que l'union de ces deux mots constitue un non-sens pur et simple ; leurs conceptions sont tellement bornées au monde des phénomènes, que tout ce qui est au delà de l'expérience n'existe pas pour eux. Assurément, tout cela ne doit nullement nous étonner, car il est trop évident que spirites et psychistes de différentes catégories ignorent tous profondément ce que c'est que la métaphysique véritable, qu'ils n'en soupçonnent même pas l'existence ; mais il nous plaît de constater, chaque fois que l'occasion s'en présente à nous, combien leurs tendances sont celles qui caractérisent proprement l'esprit occidental moderne, exclusivement tourné vers l'extérieur, par une monstrueuse déviation dont on ne trouve l'analogue nulle part ailleurs. Les « néo-spiritualistes » ont beau se quereller avec les « positivistes » et les savants « officiels », leur mentalité est bien la même au fond, et les « conversions » de quelques savants au spiritisme n'impliquent pas chez eux de changements aussi graves ou aussi profonds qu'on se l'imagine, ou du moins elles n'en impliquent qu'un : c'est que leur esprit, tout en demeurant toujours aussi étroitement borné, a perdu, au moins sous un certain rapport, l'équilibre relatif dans lequel il s'était maintenu jusque là. On peut être un « savant de premier ordre », d'une façon beaucoup plus incontestable que ne l'était le colonel de Rochas, auquel nous n'entendons point dénier pour cela un certain mérite, on peut

1. Ceci se trouve dans un article signé J. Rapicault, qui est également contenu dans le *Monde Psychique* de janvier 1912, et qui est tout à fait caractéristique des tendances propagandistes des spirites : la « simplicité », c'est-à-dire la médiocrité intellectuelle, y est ouvertement vantée comme une supériorité ; nous y reviendrons dans la suite.

même être un « homme de génie », suivant les idées qui ont cours dans le monde « profane »¹, et n'être point à l'abri de tels accidents ; tout cela, encore une fois, prouve simplement qu'un savant ou un philosophe, quelle que soit sa valeur comme tel, et quel que soit aussi son domaine spécial, n'est pas forcément pour cela, en dehors de ce domaine, notablement supérieur à la grande masse du public ignorant et crédule qui fournit la majeure partie de la clientèle spirito-occultiste.

1. M. Rapicault va peut-être un peu loin, tout de même, en affirmant que « beaucoup de grands génies ont été de fervents adeptes du spiritisme » ; c'est déjà trop qu'il y en ait eu quelques-uns, mais on aurait tort d'en être impressionné ou d'y attacher une grande importance, parce que ce qu'on est convenu d'appeler « génie » est quelque chose de fort relatif, et qui vaut incomparablement moins que la moindre parcelle de la véritable connaissance.

L'évolutionnisme spirite

Chez les spirites kardécistes, comme dans toutes les autres écoles qui l'admettent, l'idée de la réincarnation est étroitement liée à une conception « progressiste » ou, si l'on veut, « évolutionniste » ; au début, on employait simplement le mot de « progrès » ; aujourd'hui, on préfère celui d'« évolution » : c'est la même chose au fond, mais cela a l'air plus « scientifique ». On ne saurait croire quelle séduction exercent, sur des esprits plus ou moins incultes ou « primaires », les grands mots qui ont une fausse apparence d'intellectualité ; il y a une sorte de « verbalisme » qui donne l'illusion de la pensée à ceux qui sont incapables de penser vraiment, et une obscurité qui passe pour de la profondeur aux yeux du vulgaire. La phraséologie pompeuse et vide qui est en usage dans toutes les écoles « néo-spiritualistes » n'est certainement pas un de leurs moindres éléments de succès ; la terminologie des spirites est particulièrement ridicule, parce qu'elle se compose en grande partie de néologismes fabriqués par des quasi-illettrés en dépit de toutes les lois de l'étymologie. Si l'on veut savoir, par exemple, comment le mot « pèrisprit » a été forgé par Allan Kardec, c'est bien simple : « Comme le germe d'un fruit est entouré du *pèrisperme*, de même l'esprit proprement dit est environné d'une enveloppe que, par comparaison, on peut appeler *pèrisprit* »¹. Les amateurs de recherches linguistiques pourraient trouver, dans ces sortes de choses, le sujet d'une curieuse étude ; contentons-nous de le leur signaler en passant. Souvent aussi, les spirites s'emparent de termes philosophiques ou scientifiques qu'ils appliquent comme ils peuvent ; naturellement, ceux qui ont leurs préférences sont ceux qui ont été répandus dans le grand public par des ouvrages de vulgarisation, imbus du plus détestable esprit « scientiste ». Pour ce qui est du mot d'« évolution », qui est de ceux-là, il faut convenir que ce qu'il désigne est tout à fait en harmonie avec l'ensemble des théories spirites : l'évolutionnisme, depuis un siècle environ, a revêtu bien des formes, mais qui ne sont toutes que des complications diverses de l'idée de « progrès », telle qu'elle commença à se répandre dans le monde occidental au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle ; c'est une des manifestations les plus caractéristiques d'une mentalité spécifiquement moderne, qui est bien celle des spirites, et même, plus généralement, de tous les « néo-spiritualistes ».

Allan Kardec enseigne que « les esprits ne sont pas bons ou mauvais par leur nature, mais ce sont les mêmes esprits qui s'améliorent, et qui, en s'améliorant, passent d'un ordre inférieur dans un ordre supérieur », que « Dieu a donné à chacun des esprits une mission dans le but de les éclairer et de les faire arriver progressivement à la perfection par la connaissance de la vérité et pour les rapprocher de lui », que « tous deviendront parfaits », que « l'esprit peut rester stationnaire, mais ne rétrograde pas », que « les esprits qui ont suivi la route du mal pourront arriver au même degré de supériorité que les autres, mais *les éternités (sic)* seront plus longues pour eux »². C'est par la « transmigratio progressive » que s'effectue cette marche ascendante : « La vie de l'esprit, dans son ensemble, parcourt les mêmes phases que nous voyons dans la vie corporelle ; il passe graduellement de l'état d'embryon à celui de l'enfance, pour arriver par une succession de périodes à l'état d'adulte, qui est celui de la perfection, avec cette différence qu'il n'a pas de déclin et de décrépitude comme dans la vie corporelle ; que sa vie, qui a eu un commencement, n'aura pas de fin ; qu'il lui faut un temps immense, à notre point de vue, pour passer de l'enfance spirite (*sic*) à un développement complet, et son progrès s'accomplit, non sur une seule sphère, mais en passant par des mondes divers. La vie de l'esprit se compose ainsi d'une série d'existences corporelles dont chacune est pour lui une occasion de progrès, comme chaque existence corporelle se compose d'une série de jours à chacun desquels l'homme acquiert un surcroît d'expérience et d'instruction. Mais, de même que dans la vie de l'homme il y a des jours qui ne portent aucun fruit, dans celle de l'esprit il y a des existences corporelles qui sont sans résultat, parce qu'il n'a pas su les mettre à profit... La marche des esprits est progressive et jamais rétrograde ; ils s'élèvent graduellement dans la hiérarchie et ne descendent point du rang auquel ils sont parvenus. Dans leurs différentes existences corporelles, ils peuvent descendre comme hommes (sous le rapport de la position sociale), mais non comme esprits »³. Voici maintenant une

1. *Le Livre des Esprits*, p. 88. – Un psychiste occultisant, le comte de Tromelin, a inventé le mot *mansprit* pour désigner spécialement le « pèrisprit » des vivants ; c'est le même auteur qui a imaginé aussi la « force *biologique* ».

2. *Le Livre des Esprits*, pp. 49-53.

3. *Le Livre des Esprits*, pp. 83-85.

description des effets de ce progrès : « À mesure que l'esprit se purifie, le corps qu'il revêt se rapproche également de la nature spirite (*sic*). La matière est moins dense, il ne rampe plus péniblement à la surface du sol, les besoins physiques sont moins grossiers, les êtres vivants n'ont plus besoin de s'entre-détruire pour se nourrir. L'esprit est plus libre et a pour les choses éloignées des perceptions qui nous sont inconnues ; il voit par les yeux du corps ce que nous ne voyons que par la pensée. L'épuration des esprits amène chez les êtres dans lesquels ils sont incarnés le perfectionnement moral. Les passions animales s'affaiblissent, et l'égoïsme fait place au sentiment fraternel. C'est ainsi que, dans les mondes supérieurs à la terre, les guerres sont inconnues ; les haines et les discordes y sont sans objet, parce que nul ne songe à faire du tort à son semblable. L'intuition qu'ils ont de leur avenir, la sécurité que leur donne une conscience exempte de remords, font que la mort ne leur cause aucune appréhension ; ils la voient venir sans crainte et comme une simple transformation. La durée de la vie, dans les différents mondes, paraît être proportionnée au degré de supériorité physique et morale de ces mondes, et cela est parfaitement rationnel. Moins le corps est matériel, moins il est sujet aux vicissitudes qui le désorganisent ; plus l'esprit est pur, moins il a de passions qui le minent. C'est encore là un bienfait de la Providence, qui veut ainsi abréger les souffrances... Ce qui détermine le monde où l'esprit sera réincarné, c'est le degré de son élévation ¹... Les mondes aussi sont soumis à la loi du progrès. Tous ont commencé par être dans un état inférieur, et la terre elle-même subira une transformation semblable ; elle deviendra un paradis terrestre lorsque les hommes seront devenus bons... C'est ainsi que les races qui peuplent aujourd'hui la terre disparaîtront un jour et seront remplacées par des êtres de plus en plus parfaits ; ces races transformées succéderont à la race actuelle, comme celle-ci a succédé à d'autres plus grossières encore » ². Citons encore ce qui concerne spécialement la « marche du progrès » sur terre : « L'homme doit progresser sans cesse, et il ne peut retourner à l'état d'enfance. S'il progresse, c'est que Dieu le veut ainsi ; penser qu'il peut rétrograder vers sa condition primitive serait nier la loi du progrès. » C'est trop évident, mais c'est précisément cette prétendue loi que nous nions formellement ; continuons cependant : « Le progrès moral est la conséquence du progrès intellectuel, mais il ne le suit pas toujours immédiatement... Le progrès étant une condition de la nature humaine, il n'est au pouvoir de personne de s'y opposer. C'est une force vive que de mauvaises lois peuvent retarder, mais non étouffer... Il y a deux espèces de progrès qui se prêtent un mutuel appui, et pourtant ne marchent pas de front, c'est le progrès intellectuel et le progrès moral. Chez les peuples civilisés, le premier reçoit, dans ce siècle-ci, tous les encouragements désirables ; aussi a-t-il atteint un degré inconnu jusqu'à nos jours. Il s'en faut que le second soit au même niveau, et cependant, si l'on compare les mœurs sociales à quelques siècles de distance, il faudrait être aveugle pour nier le progrès. Pourquoi n'y aurait-il pas entre le dix-neuvième et le vingt-quatrième siècle autant de différence qu'entre le quatorzième et le dix-neuvième ? En douter serait prétendre que l'humanité est à l'apogée de la perfection, ce qui serait absurde, ou qu'elle n'est pas perfectible moralement, ce qui est démenti par l'expérience » ³. Enfin, voici comment le spiritisme peut « contribuer au progrès » : « En détruisant le matérialisme, qui est une des plaies de la société, il fait comprendre aux hommes où est leur véritable intérêt. La vie future n'étant plus voilée par le doute, l'homme comprendra mieux qu'il peut assurer son avenir par le présent. En détruisant les préjugés de sectes, de castes et de couleurs, il apprend aux hommes la grande solidarité qui doit les unir comme des frères » ⁴.

On voit combien le « moralisme » spirite s'apparente étroitement à toutes les utopies socialistes et humanitaires : tous ces gens s'accordent à situer dans un avenir plus ou moins lointain le « paradis terrestre », c'est-à-dire la réalisation de leurs rêves de « pacifisme » et de « fraternité universelle » ; seulement, les spirites supposent en outre qu'ils sont déjà réalisés actuellement dans d'autres planètes. Il est à peine besoin de faire remarquer combien leur conception des « mondes supérieurs à la terre » est naïve et grossière ; il n'y a pas à s'en étonner, quand on a vu comment ils se représentent l'existence de l'« esprit désincarné » ; signalons seulement la prédominance évidente de l'élément sentimental dans ce qui constitue pour eux la « supériorité ». C'est pour la même raison qu'ils mettent

1. Rappelons que ce qu'Allan Kardec nomme des mondes, ce ne sont que des planètes différentes, qui, pour nous, ne sont que des portions du seul monde corporel.

2. *Le Livre des Esprits*, pp. 79-80.

3. *Ibid.*, pp. 326-329.

4. *Ibid.*, pp. 336-337.

le « progrès moral » au-dessus du « progrès intellectuel » ; Allan Kardec écrit que « la civilisation complète se reconnaît au développement moral », et il ajoute : « La civilisation a ses degrés comme toutes choses. Une civilisation incomplète est un état de transition qui engendre des-maux spéciaux, inconnus à l'état primitif ; mais elle n'en constitue pas moins un progrès naturel, nécessaire, qui porte avec soi le remède au mal qu'il fait. À mesure que la civilisation se perfectionne, elle fait cesser quelques-uns des maux qu'elle a engendrés, et ces maux disparaîtront avec le progrès moral. De deux peuples arrivés au sommet de l'échelle sociale, celui-là seul peut se dire le plus civilisé, dans la véritable acception du mot, chez lequel on trouve le moins d'égoïsme, de cupidité et d'orgueil ; où les habitudes sont plus intellectuelles et morales que matérielles ; où l'intelligence peut se développer avec le plus de liberté ; où il y a le plus de bonté, de bonne foi, de bienveillance et de générosité réciproques : où les préjugés de caste et de naissance sont le moins enracinés, car ces préjugés sont incompatibles avec le véritable amour du prochain ; où les lois ne consacrent aucun privilège, et sont les mêmes pour le dernier comme pour le premier ; où la justice s'exerce avec le moins de partialité ; où le faible trouve toujours appui contre le fort ; où la vie de l'homme, ses croyances et ses opinions sont le mieux respectées ; où il y a le moins de malheureux, et enfin, où tout homme de bonne volonté est toujours sûr de ne point manquer du nécessaire »¹. Dans ce passage s'affirment encore les tendances démocratiques du spiritisme, qu'Allan Kardec développe ensuite longuement dans les chapitres où il traite de la « loi d'égalité » et de la « loi de liberté » ; il suffirait de lire ces pages pour se convaincre que le spiritisme est bien un pur produit de l'esprit moderne.

Rien n'est plus facile que de faire la critique de cet « optimisme » niais que représente, chez nos contemporains, la croyance au « progrès » ; nous ne pouvons nous y étendre outre mesure, car cette discussion nous éloignerait beaucoup du spiritisme, qui ne représente ici qu'un cas très particulier ; cette croyance est répandue pareillement dans les milieux les plus divers, et, naturellement, chacun se figure le « progrès » conformément à ses propres préférences. L'erreur fondamentale, dont l'origine semble devoir être attribuée à Turgot et surtout à Fourier, consiste à parler de « la civilisation », d'une façon absolue ; c'est là une chose qui n'existe pas, car il y a toujours eu et il y a encore « des civilisations », dont chacune a son développement propre, et de plus, parmi ces civilisations, il en est qui se sont entièrement perdues, dont celles qui sont nées plus tard n'ont nullement recueilli l'héritage. On ne saurait contester non plus qu'il y ait, au cours d'une civilisation, des périodes de décadence, ni qu'un progrès relatif dans un certain domaine puisse être compensé par une régression dans d'autres domaines ; d'ailleurs, il serait bien difficile à la généralité des hommes d'un même peuple et d'une même époque d'appliquer également leur activité aux choses des ordres les plus différents. La civilisation occidentale moderne est, à coup sûr, celle dont le développement se limite au domaine le plus restreint de tous ; il ne faut pas être bien difficile pour trouver que « le progrès intellectuel a atteint un degré inconnu jusqu'à nos jours », et ceux qui pensent ainsi montrent qu'ils ignorent tout de l'intellectualité véritable ; prendre pour un « progrès intellectuel » ce qui n'est qu'un développement purement matériel, borné à l'ordre des sciences expérimentales (ou plutôt de quelques-unes d'entre elles, car il en est dont les modernes méconnaissent jusqu'à l'existence), et surtout de leurs applications industrielles, c'est bien là la plus ridicule de toutes les illusions. Il y a eu au contraire en Occident, à partir de l'époque qu'on est convenu d'appeler la Renaissance, bien à tort selon nous, une formidable régression intellectuelle, que nul progrès matériel ne saurait compenser ; nous en avons déjà parlé ailleurs², et nous y reviendrons à l'occasion. Quant au soi-disant « progrès moral », c'est là affaire de sentiment, donc d'appréciation individuelle pure et simple ; chacun peut se faire, à ce point de vue, un « idéal » conforme à ses goûts, et celui des spirites et autres démocrates ne convient pas à tout le monde ; mais les « moralistes », en général, ne l'entendent pas ainsi, et, s'ils en avaient le pouvoir, ils imposeraient à tous leur propre conception, car rien n'est moins tolérant en pratique que les gens qui éprouvent le besoin de prêcher la tolérance et la fraternité. Quoi qu'il en soit, la « perfectibilité morale » de l'homme, suivant l'idée qu'on s'en fait le plus couramment, paraît être « démentie par l'expérience » bien plutôt que son contraire ; trop d'événements récents donnent tort ici à Allan Kardec et à ses pareils pour qu'il soit utile d'y insister ; mais les rêveurs sont incorrigibles, et, à chaque fois qu'une guerre éclate, il s'en trouve toujours pour prédire qu'elle sera la dernière ; ces gens qui invoquent l'« expérience » à tout propos semblent parfaitement

1. *Le Livre des Esprits*, pp. 333-334.

2. Voir les premiers chapitres de notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

insensibles à tous les « démentis » qu'elle leur inflige. Pour ce qui est des races futures, on peut toujours les imaginer au gré de sa fantaisie ; les spirites ont du moins la prudence de ne pas donner, sur ce sujet, de ces précisions qui sont restées le monopole des théosophistes ; ils s'en tiennent à de vagues considérations sentimentales, qui ne valent peut-être pas mieux au fond, mais qui ont l'avantage d'être moins prétentieuses. Enfin, il convient de remarquer que la « loi du progrès » est pour ses partisans une sorte de postulat ou d'article de foi : Allan Kardec affirme que « l'homme doit progresser », et il se contente d'ajouter que, « s'il progresse, c'est que Dieu le veut ainsi » ; si on lui avait demandé comment il le savait, il aurait probablement répondu que les « esprits » le lui avaient dit ; c'est faible comme justification, mais croit-on que ceux qui émettent les mêmes affirmations au nom de la « raison » aient une position beaucoup plus forte ? Il est un « rationalisme » qui n'est guère que du sentimentalisme déguisé, et d'ailleurs il n'est pas d'absurdités qui ne trouvent le moyen de se recommander de la raison ; Allan Kardec lui-même proclame aussi que « la force du spiritisme est dans sa philosophie, dans l'appel qu'il fait à la raison, au bon sens » ¹. Assurément, le « bon sens » vulgaire, dont on a tant abusé depuis que Descartes a cru devoir le flatter d'une façon toute démocratique déjà, est bien incapable de se prononcer en connaissance de cause sur la vérité ou la fausseté d'une idée quelconque ; et même une raison plus « philosophique » ne garantit guère mieux les hommes contre l'erreur. Que l'on rie tant qu'on voudra d'Allan Kardec qui se trouve satisfait lorsqu'il a affirmé que, « si l'homme progresse, c'est que Dieu le veut ainsi » ; mais alors que faudra-t-il penser de tel sociologue éminent, représentant très qualifié de la « science officielle », qui déclarait gravement (nous l'avons entendu nous-même) que, « si l'humanité progresse, c'est parce qu'elle a une tendance à progresser » ? Les solennelles niaiseries de la philosophie universitaire sont parfois aussi grotesques que les divagations des spirites ; mais celles-ci, comme nous l'avons dit, ont des dangers spéciaux, qui tiennent notamment à leur caractère « pseudo-religieux », et c'est pourquoi il est plus urgent de les dénoncer et d'en faire apparaître l'inanité.

Il nous faut maintenant parler de ce qu'Allan Kardec appelle le « progrès de l'esprit », et, pour commencer, nous signalerons chez lui un abus de l'analogie, dans la comparaison qu'il veut établir avec la vie corporelle : puisque cette comparaison, d'après lui-même, n'est pas applicable en ce qui concerne la phase de déclin et de décrépitude, pourquoi serait-elle plus valable pour la phase de développement ? D'autre part, si ce qu'il appelle la « perfection », but que tous les « esprits » doivent atteindre tôt ou tard, est quelque chose de comparable à l'« état d'adulte », c'est là une perfection bien relative ; et il faut qu'elle soit toute relative en effet pour qu'on puisse y parvenir « graduellement », même si cela doit demander « un temps immense » ; nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Enfin, logiquement et surtout métaphysiquement, ce qui n'aura pas de lin ne peut pas avoir eu de commencement non plus, ou, en d'autres termes, tout ce qui est vraiment immortel (non pas seulement dans le sens relatif de ce mot) est par là même éternel ; il est vrai qu'Allan Kardec, qui parle de la « longueur des éternités » (au pluriel), ne conçoit manifestement rien de plus ni d'autre que la simple perpétuité temporelle, et, parce qu'il n'en voit pas la fin, il suppose qu'elle n'en a pas ; mais l'indéfini est encore du fini, et toute durée est finie par sa nature même. Il y a là, d'ailleurs, une autre équivoque à dissiper : ce qu'on appelle « esprit », et qu'on suppose constituer l'être total et véritable, ce n'est en somme que l'individualité humaine ; on a beau vouloir la répéter à de multiples exemplaires successifs par la réincarnation, elle n'en est pas moins limitée pour cela. En un sens, les spirites limitent même trop cette individualité, car ils ne connaissent qu'une faible partie de ses possibilités réelles, et elle n'a pas besoin de se réincarner pour être susceptible de prolongements indéfinis ; mais, en un autre sens, ils lui accordent une importance excessive, car ils la prennent pour l'être dont elle n'est, avec tous ses prolongements possibles, qu'un élément infinitésimal. Cette double erreur n'est d'ailleurs pas particulière aux spirites, elle est même commune à presque tout le monde occidental : l'individu humain est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'on ne le croit ; et, si on ne prenait à tort cet individu, ou plutôt une portion restreinte de cet individu, pour l'être complet, on n'aurait jamais eu l'idée que celui-ci est quelque chose qui « évolue ». On peut dire que l'individu « évolue », si l'on entend simplement par là qu'il accomplit un certain développement cyclique ; mais, de nos jours, qui dit « évolution » veut dire développement « progressif », et cela est contestable, sinon pour certaines portions du cycle, du moins pour son ensemble ; même dans un domaine relatif comme celui-là, l'idée de progrès n'est applicable qu'à l'intérieur de limites fort

1. *Le Livre des Esprits*, p. 457.

étroites, et encore n'a-t-elle de sens que si l'on précise sous quel rapport on entend l'appliquer : cela est vrai des individus aussi bien que des collectivités. Du reste, qui dit progrès dit forcément succession : pour tout ce qui ne peut être envisagé en mode successif, ce mot ne signifie donc plus rien ; si l'homme lui attribue un sens, c'est parce que, en tant qu'être individuel, il est soumis au temps, et, s'il étend ce sens de la façon la plus abusive, c'est qu'il ne conçoit pas ce qui est en dehors du temps. Pour tous les états de l'être qui ne sont pas conditionnés par le temps ni par quelque autre mode de durée, il ne saurait être question de rien de semblable, même à titre de relativité ou de contingence infime, car ce n'est pas une possibilité de ces états ; à plus forte raison, s'il s'agit de l'être véritablement complet, totalisant en soi la multiplicité indéfinie de tous les états, il est absurde de parler, non seulement de progrès ou d'évolution, mais d'un développement quelconque : l'éternité, excluant toute succession et tout changement (ou plutôt étant sans rapport avec eux), implique nécessairement l'immutabilité absolue.

Avant d'achever cette discussion, nous tenons à citer encore quelques passages empruntés à des écrivains qui jouissent parmi les spirites d'une autorité incontestée ; et, tout d'abord, M. Léon Denis parle à peu près comme Allan Kardec : « Il s'agit de travailler avec ardeur à notre avancement. Le but suprême est la perfection ; la route qui y conduit, c'est le progrès. Cette route est longue et se parcourt pas à pas. Le but lointain semble reculer à mesure qu'on avance, mais, à chaque étape franchie, l'être recueille le fruit de ses peines ; il enrichit son expérience et développe ses facultés... Il n'y a entre les âmes que des différences de degrés, différences qu'il leur est loisible de combler dans l'avenir » ¹. Jusque là, il n'y a rien de nouveau ; mais le même auteur, sur ce qu'il appelle l'« évolution périsspiritale », apporte quelques précisions qui sont visiblement inspirées de certaines théories scientifiques, ou pseudo-scientifiques, dont le succès est un des signes les plus indéniables de la faiblesse intellectuelle de nos contemporains : « Les rapports séculaires des hommes et des esprits ², confirmés, expliqués par les expériences récentes du spiritisme, démontrent la survivance de l'être sous une forme fluïdique plus parfaite. Cette forme indestructible, compagne et servante de l'âme, témoin de ses luttes et de ses souffrances, participe à ses pérégrinations, s'élève et se purifie avec elle. Formé dans les régions inférieures, l'être périsspirituel gravit lentement l'échelle des existences. Ce n'est d'abord qu'un être rudimentaire, une ébauche incomplète. Parvenu à l'humanité, il commence à refléter des sentiments plus élevés ; l'esprit rayonne avec plus de puissance, et le périssprit s'éclaire de nouvelles lueurs. De vies en vies, à mesure que les facultés s'étendent, que les aspirations s'épurent, que le champ des connaissances s'agrandit, il s'enrichit de sens nouveaux. Chaque fois qu'une incarnation s'achève, comme un papillon s'élance de sa chrysalide, le corps spirituel se dégage de ses haillons de chair. L'âme se retrouve, entière et libre, et, en considérant ce manteau fluïdique qui la recouvre, dans son aspect splendide ou misérable, elle constate son propre avancement » ³. Voilà ce qu'on peut appeler du « transformisme psychique » ; et certains spirites, sinon tous, y joignent la croyance au transformisme entendu dans son sens le plus ordinaire, encore que cette croyance ne se concilie guère avec la théorie enseignée par Allan Kardec, d'après qui « les germes de tous les êtres vivants, contenus dans la terre, y restent à l'état latent et inerte jusqu'au moment propice pour l'éclosion de chaque espèce » ⁴. Quoi qu'il en soit, M. Gabriel Delanne, qui veut être le plus « scientifique » des spirites kardécistes, admet entièrement les théories transformistes ; mais il entend compléter l'« évolution corporelle » par l'« évolution animique » : « C'est le même principe immortel qui anime toutes les créatures vivantes. D'abord ne se manifestant que sous des modes élémentaires dans les derniers étages de la vie, il va petit à petit en se perfectionnant, à mesure qu'il s'élève sur l'échelle des êtres ; il développe, dans sa longue évolution, les facultés qui étaient renfermées en lui à l'état de germes, et les manifeste d'une manière plus ou moins analogue à la nôtre, à mesure qu'il se rapproche de l'humanité... Nous ne pouvons concevoir, en effet, pourquoi Dieu créerait des êtres sensibles à la souffrance, sans leur accorder en même temps la faculté de bénéficier des efforts qu'ils font pour s'améliorer. Si le principe intelligent qui les anime était condamné à occuper éternellement cette position inférieure, Dieu ne serait pas juste en favorisant l'homme aux dépens des autres créatures.

1. *Après la mort*, pp. 167-168.

2. L'auteur vient de citer, comme exemples de médiums en rapports avec les hautes personnalités de l'espace » (sic), « les vestales romaines, les sibylles grecques, les druidesses de l'île de Sein »,... et Jeanne d'Arc !

3. *Après la mort*, pp. 229-230.

4. *Le Livre des Esprits*, p. 18.

Mais la raison nous dit qu'il ne saurait en être ainsi, et l'observation démontre qu'il y a identité substantielle entre l'âme des bêtes et la nôtre, que tout s'enchaîne et se lie étroitement dans l'Univers, depuis l'infime atome jusqu'au gigantesque soleil perdu dans la nuit de l'espace, depuis la monère jusqu'à l'esprit supérieur qui plane dans les régions sereines de l'erraticité »¹. L'appel à la justice divine était ici inévitable ; nous disions plus haut qu'il serait absurde de se demander pourquoi telle espèce animale n'est pas l'égale de telle autre, mais il faut croire pourtant que cette inégalité, ou plutôt cette diversité, heurte la sentimentalité des spirites presque autant que celle des conditions humaines ; le « moralisme » est vraiment une chose admirable ! Ce qui est bien curieux aussi, c'est la page suivante, que nous reproduisons intégralement pour montrer jusqu'où peut aller, chez les spirites, l'esprit « scientiste », avec son accompagnement habituel, une haine féroce pour tout ce qui a un caractère religieux ou traditionnel : « Comment s'est accomplie cette genèse de l'âme, par quelles métamorphoses a passé le principe intelligent avant d'arriver à l'humanité ? C'est ce que le transformisme nous enseigne avec une lumineuse évidence. Grâce au génie de Lamarck, de Darwin, de Wallace, d'Hæckel et de toute une armée de savants naturalistes, notre passé a été exhumé des entrailles du sol. Les archives de la terre ont conservé les ossements des races disparues, et la science a reconstitué notre lignée ascendante, depuis l'époque actuelle, jusqu'aux périodes mille fois séculaires où la vie est apparue sur notre globe. L'esprit humain, affranchi des liens d'une religion ignorante, a pris son libre essor, et, dégagé des craintes superstitieuses qui entravaient les recherches de nos pères, il a osé aborder le problème de nos origines et en a trouvé la solution. C'est là un fait capital dont les conséquences morales et philosophiques sont incalculables. La terre n'est plus ce monde mystérieux que la baguette d'un enchanteur fait éclore un jour, tout peuplé d'animaux et de plantes, prêt à recevoir l'homme qui en sera le roi ; la raison éclairée nous fait comprendre, aujourd'hui, combien ces fables témoignent d'ignorance et d'orgueil ! L'homme n'est pas un ange déchu, pleurant un imaginaire Paradis perdu, il ne doit pas se courber servilement sous la férule du représentant d'un Dieu partial, capricieux et vindicatif, il n'a aucun péché originel qui le souille dès sa naissance, et son sort ne dépend pas d'autrui. Le jour de la délivrance intellectuelle est arrivé ; l'heure de la rénovation a sonné pour tous les êtres que courbait encore sous son joug le despotisme de la peur et du dogme. Le spiritisme a éclairé de son flambeau notre avenir, se déroulant dans les cieux infinis ; nous sentons palpiter l'âme de nos sœurs, les autres humanités célestes ; nous remontons dans les épaisses ténèbres du passé pour étudier notre jeunesse spirituelle, et, nulle part, nous ne rencontrons ce tyran fantasque et terrible dont la Bible nous fait une si épouvantable description. Dans toute la création, rien d'arbitraire ou d'illogique ne vient détruire l'harmonie grandiose des lois éternelles »². Ces déclamations, tout à fait semblables à celles de M. Camille Flammarion, ont pour principal intérêt de faire ressortir les affinités du spiritisme avec tout ce qu'il y a de plus détestable dans la pensée moderne ; les spirites, craignant sans doute de ne jamais paraître assez « éclairés », renchérissent encore sur les exagérations des savants, ou soi-disant tels, dont ils voudraient bien se concilier les faveurs, et ils témoignent d'une confiance sans bornes à l'égard des hypothèses les plus hasardeuses : « Si la doctrine évolutionniste a rencontré tant d'adversaires, c'est que le préjugé religieux a laissé des traces profondes dans les esprits, naturellement rebelles, d'ailleurs, à toute nouveauté... La théorie transformiste nous a fait comprendre que les animaux actuels ne sont que les derniers produits d'une longue élaboration de formes transitoires, lesquelles ont disparu au cours des âges, pour ne laisser subsister que ceux qui existent actuellement. Les découvertes de la paléontologie font chaque jour découvrir les ossements des animaux préhistoriques, qui forment les anneaux de cette chaîne sans fin, dont l'origine se confond avec celle de la vie. Et comme s'il ne suffisait pas de montrer cette filiation par les fossiles, la nature s'est chargée de nous en fournir un exemple frappant, à la naissance de chaque être. Tout animal qui vient au monde reproduit, dans les premiers temps de sa vie fœtale, tous les types antérieurs par lesquels la race a passé avant d'arriver à lui. C'est une histoire sommaire et résumée de l'évolution de ses ancêtres, elle établit irrévocablement la parenté animale de l'homme, en dépit de toutes les protestations plus ou moins intéressées... La descendance animale de l'homme s'impose avec une lumineuse évidence à tout penseur sans parti pris »³. Et, naturellement, nous voyons apparaître ensuite cette autre hypothèse qui assimile les hommes primitifs aux sauvages actuels : « L'âme humaine ne saurait faire exception à cette loi générale et absolue (de l'évolution) ;

1. *L'Évolution animique*, pp. 102-103.

2. *Ibid*, pp. 107-108.

3. *L'Évolution animique*, pp. 113-115.

nous constatons sur la terre qu'elle passe par des phases qui embrassent les manifestations les plus diverses, depuis les humbles et chétives conceptions de l'état sauvage, jusqu'aux magnifiques efflorescences du génie dans les nations civilisées »¹. Mais voilà de suffisants échantillons de cette mentalité « primaire » ; ce que nous voulons en retenir surtout, c'est l'affirmation de l'étroite solidarité qui existe, qu'on le veuille ou non, entre toutes les formes de l'évolutionnisme.

Bien entendu, ce n'est pas ici que nous pouvons faire une critique détaillée du transformisme, parce que, là encore, nous nous écarterions trop de la question du spiritisme ; mais nous rappellerons du moins ce que nous avons dit plus haut, que la considération du développement embryologique ne prouve absolument rien. Les gens qui affirment solennellement que « l'ontogénie est parallèle à la phylogénie » n'ont pas l'air de se douter qu'ils prennent pour une loi ce qui n'est que l'énoncé d'une, simple hypothèse ; ils commettent une véritable pétition de principe, car il faudrait d'abord prouver qu'il y a une « phylogénie », et, à coup sûr, ce n'est pas l'observation qui leur a jamais montré une espèce se changeant en une autre. Le développement de l'individu est seul constatable directement, et, pour nous, les diverses formes qu'il traverse n'ont pas d'autre raison d'être que celle-ci : c'est que cet individu doit réaliser, selon des modalités conformes à sa nature propre, les différentes possibilités de l'état auquel il appartient ; pour cela, il lui suffit d'ailleurs d'une seule existence, et il le faut bien, puisqu'il ne peut repasser deux fois par le même état. Du reste, au point de vue métaphysique, auquel nous devons toujours revenir, c'est la simultanéité qui importe, et non la succession, qui ne représente qu'un aspect éminemment relatif des choses ; on pourrait donc se désintéresser entièrement de la question, si le transformisme, pour qui comprend la vraie nature de l'espèce, n'était une impossibilité, et non pas seulement une inutilité. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas d'autre intérêt en jeu là dedans que celui de la vérité ; ceux qui parlent de « protestations intéressées » prêtent probablement à leurs adversaires leurs propres préoccupations, qui relèvent surtout de ce sentimentalisme à masque rationnel auquel nous avons fait allusion, et qui ne sont même pas indépendantes de certaines machinations politiques de L'ordre le plus bas, auxquelles beaucoup d'entre eux, d'ailleurs, peuvent se prêter d'une façon fort inconsciente. Aujourd'hui, le transformisme paraît avoir fait son temps, et il a déjà perdu bien du terrain, au moins dans les milieux scientifiques un peu sérieux ; mais il peut encore continuer à contaminer l'esprit des masses, à moins qu'il ne se trouve quelque autre machine de guerre qui soit capable de le remplacer ; nous ne croyons point, en effet, que les théories de ce genre se répandent spontanément, ni que ceux qui se chargent de les propager obéissent en cela à des préoccupations d'ordre intellectuel, car ils y mettent trop de passion et d'animosité.

Mais laissons là ces histoires de « descendance », qui n'ont acquis une telle importance que parce qu'elles sont propres à frapper vivement l'imagination du vulgaire, et revenons à la prétendue évolution d'un être déterminé, qui soulève des questions plus graves au fond. Nous rappellerons ce que nous avons dit précédemment à propos de l'hypothèse d'après laquelle l'être devrait passer successivement par toutes les formes de vie : cette hypothèse, qui n'est pas autre chose en somme que l'« évolution animique » de M. Delanne, est d'abord une impossibilité, comme nous l'avons montré ; ensuite, elle est inutile, et elle l'est même doublement. Elle est inutile, en premier lieu, parce que l'être peut avoir simultanément en lui l'équivalent de toutes ces formes de vie ; et il ne s'agit ici que de l'être individuel, puisque toutes ces formes appartiennent à un même état d'existence, qui est celui de l'individualité humaine ; elles sont donc des possibilités comprises dans le domaine de celle-ci, à la condition qu'on l'envisage dans son intégralité. Ce n'est que pour l'individualité restreinte à la seule modalité corporelle, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que la simultanéité est remplacée par la succession, dans le développement embryologique, mais ceci ne concerne qu'une bien faible partie des possibilités en question ; pour l'individualité intégrale, le point de vue de la succession disparaît déjà, et pourtant ce n'est encore là qu'un unique état de l'être, parmi la multiplicité indéfinie des autres états ; si l'on veut à toute force parler d'évolution, on voit par là combien sont étroites les limites dans lesquelles cette idée trouvera à s'appliquer. En second lieu, l'hypothèse dont nous parlons est inutile quant au terme final que l'être doit atteindre, quelle que soit d'ailleurs la conception que l'on s'en fait ; et nous croyons nécessaire de nous expliquer ici sur ce mot de « perfection », que les spirites emploient d'une façon si abusive. Évidemment, il ne peut s'agir pour eux de la Perfection métaphysique, qui seule mérite vraiment ce nom, et qui est identique à l'infini, c'est-à-dire à la Possibilité universelle

1. *Ibid*, p. 117.

dans sa totale plénitude ; cela les dépasse immensément, et ils n'en ont aucune idée ; mais admettons qu'on puisse parler, analogiquement, de perfection dans un sens relatif, pour un être quelconque : ce sera, pour cet être, la pleine réalisation de toutes ses possibilités. Or il suffit que ces possibilités soient indéfinies, à n'importe quel degré, pour que la perfection ainsi entendue ne puisse être atteinte « graduellement » et « progressivement », suivant les expressions d'Allan Kardec ; l'être qui aurait parcouru une à une, en mode successif, des possibilités particulières en nombre quelconque, n'en serait pas plus avancé pour cela. Une comparaison mathématique peut aider à comprendre ce que nous voulons dire : si l'on doit faire l'addition d'une indéfinité d'éléments, on n'y parviendra jamais en prenant ces éléments un à un ; la somme ne pourra s'obtenir que par une opération unique, qui est l'intégration, et ainsi il faut que tous les éléments soient pris simultanément : c'est là la réfutation de cette conception fautive, si répandue en Occident, selon laquelle on ne pourrait arriver à la synthèse que par l'analyse, alors que, au contraire, s'il s'agit d'une véritable synthèse, il est impossible d'y arriver de cette façon. On peut encore présenter les choses ainsi : si l'on a une série indéfinie d'éléments, le terme final, ou la totalisation de la série, n'est aucun de ces éléments ; il ne peut se trouver dans la série, de sorte qu'on n'y parviendra jamais en la parcourant analytiquement ; par contre, on peut atteindre ce but d'un seul coup par l'intégration, mais peu importe pour cela qu'on ait déjà parcouru la série jusqu'à tel ou tel de ses éléments, puisqu'il n'y a aucune commune mesure entre n'importe quel résultat partiel et le résultat total. Même pour l'être individuel, ce raisonnement est applicable, puisque cet être comporte des possibilités susceptibles d'un développement indéfini ; il ne sert à rien de faire intervenir « un temps immense », car ce développement, si l'on veut qu'il soit successif, ne s'achèvera jamais ; mais, dès lors qu'il peut être simultanément, il n'y a plus aucune difficulté ; seulement, c'est alors la négation de l'évolutionnisme. Maintenant, s'il s'agit de l'être total, et non plus seulement de l'individu, la chose est encore plus évidente, d'abord parce qu'il n'y a plus aucune place pour la considération du temps ou de quelque autre condition analogue (la totalité de l'être étant l'état inconditionné), et ensuite parce qu'il y a alors bien autre chose à envisager que la simple indéfinité des possibilités de l'individu, celles-ci n'étant plus, dans leur intégralité, qu'un élément infinitésimal dans la série indéfinie des états de l'être. Arrivé à ce point (mais, bien entendu, ceci ne s'adresse plus aux spirites, qui sont par trop incapables de le concevoir), nous pouvons réintroduire l'idée de la Perfection métaphysique, et dire ceci : quand bien même on admettrait qu'un être ait parcouru distinctement ou analytiquement une indéfinité de possibilités, toute cette évolution, si on veut l'appeler ainsi, ne pourrait jamais être que rigoureusement égale à zéro par rapport à la Perfection, car l'indéfini, procédant du fini et étant produit par lui (comme le montre clairement, en particulier, la génération des nombres), donc y étant contenu en puissance, n'est en somme que le développement des potentialités du fini, et, par conséquent, ne peut avoir aucun rapport avec l'infini, ce qui revient à dire que, considéré de l'infini, ou de la Perfection qui lui est identique, il ne peut être que zéro. La conception analytique que représente l'évolutionnisme, si on l'envisage dans l'universel, revient donc, non plus même à ajouter une à une des quantités infinitésimales, mais rigoureusement à ajouter indéfiniment zéro à lui-même, par une indéfinité d'additions distinctes et successives, dont le résultat final sera toujours zéro ; on ne peut sortir de cette suite stérile d'opérations analytiques que par l'intégration (qui devrait être ici une intégration multiple, et même indéfiniment multiple), et, nous y insistons, celle-ci s'effectue d'un seul coup, par une synthèse immédiate et transcendante, qui n'est logiquement précédée d'aucune analyse.

Les évolutionnistes, qui n'ont aucune idée de l'éternité, non plus que de tout ce qui est de l'ordre métaphysique, appellent volontiers de ce nom une durée indéfinie, c'est-à-dire la perpétuité, alors que l'éternité est essentiellement la « non-durée » ; cette erreur est du même genre que celle qui consiste à croire que l'espace est infini, et d'ailleurs l'une ne va guère sans l'autre ; la cause en est toujours dans la confusion du concevable et de l'imaginable. En réalité, l'espace est indéfini, mais, comme toute autre possibilité particulière, il est absolument nul par rapport à l'infini ; de même, la durée, même perpétuelle, n'est rien au regard de l'éternité. Mais le plus singulier, c'est ceci : pour ceux qui, étant évolutionnistes d'une façon ou d'une autre, placent toute réalité dans le devenir, la soi-disant éternité temporelle, qui se compose de durées successives, et qui est donc divisible, semble se partager en deux moitiés, l'une passée et l'autre future. Voici, à titre d'exemple (et l'on pourrait en donner bien d'autres), un curieux passage que nous tirons d'un ouvrage astronomique de M. Flammarion : « Si les mondes mouraient pour toujours, si les soleils une fois éteints ne se rallumaient plus, il est probable qu'il n'y aurait plus d'étoiles au ciel. Et pourquoi ? Parce que la

création est si ancienne, que nous pouvons la considérer comme éternelle dans le passé. Depuis l'époque de leur formation, les innombrables soleils de l'espace ont eu largement le temps de s'éteindre. Relativement à l'éternité passée (*sic*), il n'y a que les nouveaux soleils qui brillent. Les premiers sont éteints. L'idée de succession s'impose donc d'elle-même à notre esprit. Quelle que soit la croyance intime que chacun de nous ait acquise dans sa conscience sur la nature de l'Univers, il est impossible d'admettre l'ancienne théorie d'une création faite une fois pour toutes. L'idée de Dieu n'est-elle pas, elle-même, synonyme de l'idée de Créateur ? Aussitôt que Dieu existe, il crée ; s'il n'avait créé qu'une fois, il n'y aurait plus de soleils dans l'immensité, ni de planètes puisant autour d'eux la lumière, la chaleur, l'électricité et la vie. Il faut, de toute nécessité, que la création soit perpétuelle. Et, si Dieu n'existait pas, l'ancienneté, l'éternité de l'Univers s'imposerait avec plus de force encore »¹. Il est presque superflu d'attirer l'attention sur la quantité de pures hypothèses qui sont accumulées dans ces quelques lignes, et qui ne sont même pas très cohérentes : il faut qu'il y ait de nouveaux soleils parce que les premiers sont éteints, mais les nouveaux ne sont que les anciens qui se sont rallumés ; il faut croire que les possibilités sont vite épuisées ; et que dire de cette « ancienneté » qui équivaut approximativement à l'éternité ? Il serait tout aussi logique de faire un raisonnement de ce genre : si les hommes une fois morts ne se réincarnaient pas, il est probable qu'il n'y en aurait plus sur la terre, car, depuis qu'il y en a, ils ont eu « largement le temps » de mourir tous ; voilà un argument que nous offrons très volontiers aux réincarnationnistes, dont il ne fortifiera guère la thèse. Le mot d'« évolution » n'est pas dans le passage que nous venons de citer, mais c'est évidemment cette conception, exclusivement basée sur l'« idée de succession », qui doit remplacer « l'ancienne théorie d'une création faite une fois pour toutes », déclarée impossible en vertu d'une simple « croyance » (le mot y est). Du reste, pour l'auteur, Dieu lui-même est soumis à la succession ou au temps ; la création est un acte temporel : « aussitôt que Dieu existe, il crée » ; c'est donc qu'il a un commencement, et probablement doit-il aussi être situé dans l'espace, prétendu infini. Dire que « l'idée de Dieu est synonyme de l'idée de Créateur », c'est émettre une affirmation plus que contestable : osera-t-on soutenir que tous les peuples qui n'ont pas l'idée de création, c'est-à-dire en somme tous ceux dont les conceptions ne sont point de source judaïque, n'ont par là même aucune idée qui corresponde à celle de la Divinité ? C'est manifestement absurde ; et que l'on remarque bien que, quand il s'agit ici de création, ce qui est ainsi désigné n'est jamais que le monde corporel, c'est-à-dire le contenu de l'espace que l'astronome a la possibilité d'explorer avec son télescope ; l'Univers est vraiment bien petit pour ces gens qui mettent l'infini et l'éternité partout où il ne saurait en être question ! S'il a fallu toute l'« éternité passée » pour arriver à produire le monde corporel tel que nous le voyons aujourd'hui, avec des êtres comme les individus humains pour représenter la plus haute expression de la « vie universelle et éternelle », il faut convenir que c'est là un piteux résultat² ; et, assurément, ce ne sera pas trop de toute l'« éternité future » pour parvenir à la « perfection », si relative pourtant, dont rêvent nos évolutionnistes. Cela nous rappelle la bizarre théorie de nous ne savons plus trop quel philosophe contemporain (si nos souvenirs sont exacts ce doit être Guyau), qui se représentait la seconde « moitié de l'éternité » comme devant se passer à réparer les erreurs accumulées pendant la première moitié ; et voilà les « penseurs » qui se croient « éclairés », et qui se permettent de tourner en dérision les conceptions religieuses !

Les évolutionnistes, disions-nous tout à l'heure, placent toute réalité dans le devenir ; c'est pourquoi leur conception est la négation complète de la métaphysique, celle-ci ayant essentiellement pour domaine ce qui est permanent et immuable, c'est-à-dire ce dont l'affirmation est incompatible avec l'évolutionnisme. L'idée même de Dieu, dans ces conditions, doit être soumise au devenir comme tout le reste, et c'est là, en effet, la pensée plus ou moins avouée, sinon de tous les évolutionnistes, du moins de ceux qui veulent être conséquents avec eux-mêmes. Cette idée d'un Dieu qui évolue (et qui, ayant commencé dans le monde, ou tout au moins avec le monde, ne saurait en être le principe, et ne représente ainsi qu'une hypothèse parfaitement inutile) n'est point exceptionnelle à notre époque ; elle se rencontre, non seulement chez des philosophes du genre de Renan, mais aussi dans quelques sectes plus ou moins étranges dont les débuts, naturellement, ne remontent pas au delà

1. *Astronomie populaire*, pp. 330-381.

2. M^{lle} Marguerite Wolff, dont nous avons déjà parlé, assurait que « Dieu s'était trompé en créant le monde, parce que c'était la première fois et qu'il manquait d'expérience » ; et elle ajoutait que, « s'il avait à recommencer, il ferait certainement beaucoup mieux »

du siècle dernier. Voici, par exemple, ce que les Mormons enseignent au sujet de leur Dieu : « Son origine fut la fusion de deux particules de matière élémentaire, et, par un développement progressif, il atteignit la forme humaine... Dieu, cela va sans dire (*sic*), a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser .de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir, aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle, il viendra certainement un temps où il saura autant que Dieu en sait maintenant » ¹. Et encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion » ². Ces absurdités ne sont pas plus fortes que celles qu'on trouve dans le spiritisme, dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence, et parce qu'il est bon de signaler certains rapprochements : la « progression éternelle » de l'homme, dont il vient d'être question, est parfaitement identique à la conception des spirites sur le même sujet ; et, quant à l'évolution de la Divinité, si tous n'en sont pas là, c'est pourtant un aboutissement logique de leurs théories, et il en est effectivement quelques-uns qui ne reculent pas devant de semblables conséquences, qui les proclament même d'une façon aussi explicite qu'extravagante. C'est ainsi que M. Jean Béziat, chef de la secte « fraterniste », a écrit il y a quelques années un article destiné à démontrer que « Dieu est en perpétuelle évolution », et auquel il a donné ce titre : « Dieu n'est pas immuable ; Satan, c'est Dieu-Hier » ; on en aura une idée suffisante par ces quelques extraits : « Dieu ne nous paraît pas tout-puissant dans le moment considéré, puisqu'il y a la lutte du mal et du bien, et non bien absolu... De même que le froid n'est qu'un degré moindre de chaleur, le mal n'est, lui aussi, qu'un degré moindre de bien ; et le diable ou mal qu'un degré moindre de Dieu. Il est impossible de rétorquer cette argumentation. Il n'y a donc que vibrations caloriques, que vibrations bénéfiques ou divines plus ou moins actives, tout simplement. Dieu est l'intention évolutive en incessante montée. N'en résulte-t-il pas que Dieu était hier moins avancé que Dieu-Aujourd'hui, et Dieu Aujourd'hui moins avancé que Dieu-Demain ? Ceux qui sont sortis du sein divin hier sont donc moins divins que ceux sortis du sein du Dieu actuel, et ainsi de suite. Les issus de Dieu-Hier sont moins bons naturellement que ceux émanés du Dieu-Moment, et c'est par illusion, tout simplement, que l'on nomme Satan ce qui n'est encore que Dieu, mais seulement Dieu-Passé et non Dieu-Actuel » ³. De pareilles élucubrations, assurément, ne méritent pas qu'on s'attache à les réfuter en détail ; mais il convient de souligner leur point de départ spécifiquement « moraliste », puisqu'il n'est question là-dedans que de bien et de mal, et aussi de faire remarquer que M. Béziat argumente contre une conception de Satan comme littéralement opposé à Dieu, qui n'est autre chose que le « dualisme » que l'on attribue d'ordinaire, et peut-être à tort, aux Manichéens ; en tout cas, c'est tout à fait gratuitement qu'il prête cette conception, à d'autres, à qui elle est totalement étrangère. Ceci nous conduit directement à la question du satanisme, question aussi délicate que complexe, qui est encore de celles que nous ne prétendons pas traiter complètement ici, .mais dont nous ne pouvons cependant nous dispenser d'indiquer au moins quelques aspects, bien que ce soit pour nous une tâche fort peu agréable.

1. *L'Étoile Millénaire*, organe du président Brigham Young, 1852.

2. Extrait d'un sermon de Joseph Smith, fondateur du Mormonisme.

3. *Le Fraterniste*, 27 mars 1914.

La question du satanisme

Il est convenu qu'on ne peut parler du diable sans provoquer, de la part de tous ceux qui se piquent d'être plus ou moins « modernes », c'est-à-dire de l'immense majorité, de nos contemporains, des sourires dédaigneux ou des haussements d'épaules plus méprisants encore ; et il est des gens qui, tout en ayant certaines convictions religieuses, ne sont pas les derniers à prendre une semblable attitude, peut-être par simple crainte de passer pour « arriérés », peut-être aussi d'une façon plus sincère. Ceux-là, en effet, sont bien obligés d'admettre en principe l'existence du démon, mais ils seraient fort embarrassés d'avoir à constater son action effective ; cela dérangerait par trop le cercle restreint d'idées toutes faites dans lequel ils ont coutume de se mouvoir. C'est là un exemple de ce « positivisme pratique » auquel nous avons fait allusion précédemment : les conceptions religieuses sont une chose, la « vie ordinaire » en est une autre, et, entre les deux, on a bien soin d'établir une cloison aussi étanche que possible ; autant dire qu'on se comportera en fait comme un véritable incroyant, avec la logique en moins ; mais quel moyen de faire autrement, dans une société aussi « éclairée » et aussi « tolérante » que la nôtre, sans se faire traiter à tout le moins d'« halluciné » ? Sans doute, une certaine prudence est souvent nécessaire, mais prudence ne veut pas dire négation « a priori » et sans discernement ; pourtant, on doit dire, à la décharge de certains milieux catholiques, que le souvenir de quelques mystifications trop fameuses, comme celles de Léo Taxil, n'est pas étranger à cette négation : on s'est jeté d'un excès dans l'excès contraire ; si c'est encore une ruse du diable que de se faire nier, il faut convenir qu'il n'y a pas trop mal réussi. Si nous n'abordons pas cette question du satanisme sans quelque répugnance, ce n'est point pour des raisons du genre de celles que nous venons d'indiquer, car un ridicule de cette sorte, si c'en est un, nous touche fort peu, et nous prenons assez nettement position contre l'esprit moderne sous toutes ses formes pour n'avoir point à user de certains ménagements ; mais on ne peut guère traiter ce sujet sans avoir à remuer des choses qu'on aimerait mieux laisser dans l'ombre ; il faut pourtant se résigner à le faire dans une certaine mesure, car un silence total à cet égard risquerait d'être fort mal compris.

Nous ne pensons pas que les satanistes conscients, c'est-à-dire les vrais adorateurs du diable, aient jamais été très nombreux ; on cite bien la secte des *Yézidis*, mais c'est là un cas exceptionnel, et encore n'est-il pas sûr qu'il soit correctement interprété ; partout ailleurs, on ne trouverait guère que des isolés, qui sont des sorciers de la plus basse catégorie, car il ne faudrait pas croire que même tous les sorciers ou les « magiciens noirs » plus ou moins caractérisés répondent également à cette définition, et il peut fort bien y en avoir, parmi eux, qui ne croient nullement à l'existence du diable. D'un autre côté, il y a aussi la question des Lucifériens : il y en a eu, très certainement, en dehors des récits fantastiques de Léo Taxil et de son collaborateur le D^r Hacks, et peut-être y en a-t-il encore, en Amérique ou ailleurs ; s'ils ont constitué des organisations, cela pourrait sembler aller contre ce que nous venons de dire ; mais il n'en est rien, car, si ces gens invoquent Lucifer et lui rendent un culte, c'est qu'ils ne le considèrent point comme le diable, qu'il est vraiment à leurs yeux le « porte-lumière »¹, et nous avons même entendu dire qu'ils allaient jusqu'à l'appeler « la Grande Intelligence Créatrice ». Ce sont bien des satanistes de fait, sans doute, mais, si étrange que cela puisse paraître à ceux qui ne vont pas au fond des choses, ce ne sont que des satanistes inconscients, puisqu'ils se méprennent sur la nature de l'entité à laquelle ils adressent leur culte ; et pour ce qui est du satanisme inconscient, à des degrés divers, il est loin d'être rare. À propos des Lucifériens, nous tenons à signaler une singulière erreur : nous avons entendu affirmer que les premiers spirites américains reconnaissaient être en rapport avec le diable, auquel ils donnaient le nom de Lucifer ; en réalité, les Lucifériens ne peuvent aucunement être des spirites, puisque le spiritisme consiste essentiellement à se croire-en communication avec des humains « désincarnés », et qu'il nie même généralement l'intervention d'autres êtres que ceux-là dans la production des phénomènes. Si même il est arrivé que des Lucifériens emploient des procédés analogues à ceux du spiritisme, ils n'en sont pas davantage spirites pour cela ; la chose est possible, quoique l'usage de procédés proprement magiques soit plus vraisemblable en général. Si des spirites, de leur côté, reçoivent tin « message » signé de Lucifer ou de Satan, ils n'hésitent pas un seul instant à le mettre sur le compte de quelque

1. M^{me} Blavatsky, qui donna ce nom de *Lucifer* à une revue qu'elle fonda en Angleterre vers la fin : de sa vie, affectait de le prendre également dans ce sens étymologique de « porte-lumière », ou, comme elle disait, de « porteur du flambeau de la vérité » ; mais elle n'y voyait qu'un pur symbole, tandis que, pour les Lucifériens, c'est un être réel.

« esprit farceur », puisqu'ils font profession de ne pas croire au démon, et qu'ils apportent même à cette négation un véritable acharnement ; en leur parlant du diable, on ne risque pas seulement d'éveiller chez eux du dédain, mais plutôt de la fureur, ce qui est du reste un assez mauvais signe. Ce que les Lucifériens ont de commun avec les spirites, c'est qu'ils sont assez bornés intellectuellement, et pareillement fermés à toute vérité d'ordre métaphysique ; mais ils sont bornés d'une autre façon, et il y a incompatibilité entre les deux théories ; cela ne veut pas dire, naturellement, que les mêmes forces ne puissent être en jeu dans les deux cas, mais l'idée qu'on s'en fait de part et d'autre est tout à fait différente.

Il est inutile de reproduire les innombrables dénégations des spirites, ainsi que des occultistes et des théosophistes, relativement à l'existence du diable ; on en remplirait facilement tout un volume, qui serait d'ailleurs fort peu varié et sans grand intérêt. Allan Kardec, nous l'avons déjà vu, enseigne que les « mauvais esprits » s'amélioreront progressivement ; pour lui, anges et démons sont également des êtres humains, mais qui se trouvent aux deux extrémités de l'« échelle spirite » ; et il ajoute que Satan n'est que « la personnification du mal sous une forme allégorique »¹. Les occultistes, de leur côté, font appel à un symbolisme qu'ils ne comprennent guère et qu'ils accommodent à leur fantaisie ; au surplus, ils assimilent généralement les démons à des « élémentals » plutôt qu'à des « désincarnés » ; ils admettent du moins des êtres qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine, et c'est déjà quelque chose. Mais voici une opinion qui sort un peu de l'ordinaire, non quant au fond, mais par l'apparence d'érudition dont elle s'enveloppe : c'est celle de M. Charles Lancelin, dont nous avons déjà parlé ; il résume en ces termes « le résultat de ses recherches » sur la question de l'existence du diable, à laquelle il a d'ailleurs consacré deux ouvrages spéciaux² : « Le diable n'est qu'un fantôme et un symbole du mal. Le Judaïsme primitif l'a ignoré ; d'ailleurs, le Jéhovah tyrannique et sanguinaire des Juifs n'avait pas besoin de ce repoussoir. La légende de la chute des anges se trouve dans le Livre d'Hénoch, depuis longtemps reconnu apocryphe et écrit bien plus tard. Pendant la grande captivité de Babylone, le Judaïsme reçoit des religions orientales l'impression de divinités mauvaises, mais cette idée reste populaire, sans pénétrer dans les dogmes. Et Lucifer y est encore l'étoile du matin, et Satan un ange, un enfant de Dieu. Plus tard, si le Christ parle du *Mauvais* et du démon, c'est par pure accommodation aux idées populaires de son temps ; mais pour lui, le diable n'existe pas... Dans le Christianisme, le Jéhovah vindicatif des Juifs devient un Père de bonté : dès lors, les autres divinités sont, près de lui, des divinités du mal. En se développant, le Christianisme entre en contact avec l'Hellénisme et en reçoit la conception de Pluton et des Furies, et surtout, du Tartare, qu'il accommode à ses propres idées en y faisant entrer confusément toutes les divinités mauvaises du paganisme gréco-romain et des diverses religions auxquelles il se heurte. Mais c'est au moyen âge que naît véritablement le diable. Dans cette période de bouleversements incessants, sans loi, sans frein, le clergé fut amené, pour mater les puissants, à faire du diable le gendarme de la société ; il reprit l'idée du Mauvais et des divinités du mal, fondit le tout dans la personnalité du diable et en fit l'épouvantail des rois et des peuples. Mais cette idée, dont il était le représentant, lui donnait un pouvoir incontesté ; aussi se prit-il rapidement à son propre piège, et dès lors le diable exista ; dans le courant des temps modernes, sa personnalité s'affirma, et au XVII^e siècle il régnait en maître. Voltaire et les encyclopédistes commencèrent la réaction ; l'idée du démon déclina, et aujourd'hui beaucoup de prêtres éclairés la regardent comme un simple symbole... »³. Il va sans dire que ces prêtres « éclairés » sont tout bonnement des modernistes, et l'esprit qui les anime est étrangement pareil à celui qui s'affirme dans ces lignes ; cette façon plus que fantaisiste d'écrire l'histoire est assez curieuse, mais elle vaut bien, somme toute, celle des représentants officiels de la prétendue « science des religions » : elle s'inspire visiblement des mêmes méthodes « critiques », et les résultats ne diffèrent pas sensiblement ; il faut être bien naïf pour prendre au sérieux ces gens qui font dire aux textes tout ce qu'ils veulent, et qui trouvent toujours moyen de les interpréter conformément à leurs propres préjugés.

Mais revenons à ce que nous appelons le satanisme inconscient, et, pour éviter toute erreur, disons d'abord qu'un satanisme de ce genre peut être purement mental et théorique, sans impliquer aucune

1. *Le Livre des Esprits*, pp. 64-66. – Sur Satan et l'enfer, cf. Léon Denis, *Christianisme et Spiritisme*, pp. 103-108 ; *Dans l'Invisible*, pp. 395-405.

2. *Histoire mythique de Shatan* et *Le Ternaire magique de Shatan*.

3. *Le Monde Psychique*, février 1912.

tentative d'entrer en relation avec des entités quelconques, dont, dans bien des cas, il n'envisage même pas l'existence. C'est en ce sens qu'on peut, par exemple, regarder comme satanique, dans une certaine mesure, toute théorie qui défigure notablement l'idée de la Divinité ; et il faudrait ici placer au premier rang les conceptions d'un Dieu qui évolue et celles d'un Dieu limité ; d'ailleurs, les unes ne sont qu'un cas particulier des autres, car, pour supposer qu'un être peut évoluer, il faut évidemment le concevoir comme limité ; nous disons un être, car Dieu, dans ces conditions, n'est pas l'Être universel, mais un être particulier et individuel, et cela ne va guère sans un certain « pluralisme » où l'Être, au sens métaphysique, ne saurait trouver place. Tout « immanentisme » soumet, plus ou moins ouvertement, la Divinité au devenir ; cela peut ne pas être apparent dans les formes les plus anciennes, comme le panthéisme de Spinoza, et peut-être même cette conséquence est-elle contraire aux intentions de celui-ci (il n'est pas de système philosophique qui ne contienne, au moins en germe, quelque contradiction interne) ; mais, en tout cas, c'est très net à partir de Hegel, c'est-à-dire, en somme, depuis que l'évolutionnisme a fait son apparition, et, de nos jours, les conceptions des modernistes sont particulièrement significatives sous ce rapport. Quant à l'idée d'un Dieu limité, elle a aussi, à l'époque actuelle, bien des partisans déclarés, soit dans des sectes comme celles dont nous parlions à la fin du chapitre précédent (les Mormons vont jusqu'à soutenir que Dieu est un être corporel, à qui ils assignent pour résidence un lieu défini, une planète imaginaire nommée *Colob*), soit dans certains courants de la pensée philosophique, depuis le « personnalisme » de Renouvier jusqu'aux conceptions de William James, que le romancier Wells s'efforce de populariser¹. Renouvier niait l'infini métaphysique parce qu'il le confondait avec le pseudo-infini mathématique ; pour James, c'est tout autre chose, et sa théorie a son point de départ dans un « moralisme » bien anglo-saxon. : il est plus avantageux, au point de vue sentimental, de se représenter Dieu à la façon d'un individu, ayant des qualités (au sens moral) comparables aux nôtres ; c'est donc cette conception anthropomorphique qui doit être tenue pour vraie, suivant l'attitude « pragmatiste » qui consiste essentiellement à substituer l'utilité (morale ou matérielle) à la vérité ; et d'ailleurs James, conformément aux tendances de l'esprit protestant, confond la religion avec la simple religiosité, c'est-à-dire qu'il n'y voit rien d'autre que l'élément sentimental. Mais il y a autre chose de plus grave encore dans le cas de James, et c'est ce qui nous a fait surtout prononcer à son propos ce mot de « satanisme inconscient », qui a, paraît-il, si vivement indigné quelques-uns de ses admirateurs, particulièrement dans des milieux protestants dont la mentalité est toute disposée à recevoir de semblables conceptions² : c'est sa théorie de l'« expérience religieuse », qui lui fait voir dans le « subconscient » le moyen pour l'homme de se mettre en communication effective avec le Divin ; de là à approuver les pratiques du spiritisme, à leur conférer un caractère éminemment religieux, et à considérer les médiums comme les instruments par excellence de cette communication, il n'y avait qu'un pas, on en conviendra. Parmi des éléments assez divers, le « subconscient » contient incontestablement tout ce qui, dans l'individualité humaine, constitue des traces ou des vestiges des états inférieurs de l'être, et ce avec quoi il met le plus sûrement l'homme en communication, c'est tout ce qui, dans notre monde, représente ces mêmes états inférieurs. Ainsi, prétendre que c'est là une communication avec le Divin, c'est véritablement placer Dieu dans les états inférieurs de l'être, *in inferis* au sens littéral de cette expression³ ; c'est donc là une doctrine proprement « infernale », un renversement de l'ordre universel, et c'est précisément ce que nous appelons « satanisme » ; mais, comme il est clair que ce n'est nullement voulu et que ceux qui émettent ou qui acceptent de telles théories ne se rendent point compte de leur énormité, ce n'est que du satanisme inconscient.

Du reste, le satanisme, même conscient, se caractérise toujours par un renversement de l'ordre normal il prend le contre-pied des doctrines orthodoxes, il invertit de parti pris certains symboles ou certaines formules ; les pratiques des sorciers ne sont, dans bien des cas, que des pratiques religieuses accomplies à rebours. Il y aurait des choses bien curieuses à dire sur le renversement des symboles ; nous ne pouvons traiter cette question présentement, mais nous tenons à indiquer que

1. *Dieu, l'invisible Roi.*

2. On nous a reproché aussi, du même côté, ce qu'on a cru pouvoir appeler un « préjugé antiprotestant » ; notre attitude à cet égard est en réalité tout le contraire d'un préjugé, puisque nous y sommes arrivés d'une façon parfaitement réfléchie, et comme conclusion de maintes considérations que nous avons déjà indiquées en divers passages de notre *Introduction générale à l'étude, des doctrines hindoues.*

3. L'opposé est *in excelsis*, dans les états supérieurs de l'être, qui sont représentés par les cieux, de même que la terre représente l'état humain.

c'est là un signe qui trompe rarement ; seulement, suivant que le renversement est intentionnel ou non, le satanisme peut être conscient ou inconscient ¹. Ainsi, dans la secte « carmélénne » fondée jadis par Vintras, l'usage d'une croix renversée est un signe qui apparaît à première vue comme éminemment suspect ; il est vrai que ce signe était interprété comme indiquant que le règne du « Christ douloureux » devait désormais faire place à celui du « Christ glorieux » ; aussi est-il fort possible que Vintras lui-même n'ait été qu'un sataniste parfaitement inconscient, en dépit de tous les phénomènes qui s'accomplissaient autour de lui et qui relèvent nettement de là « mystique diabolique » ; mais peut-être ne pourrait-on pas en dire autant de certains de ses disciples et de ses successeurs plus ou moins légitimes ; cette question, d'ailleurs, demanderait une étude spéciale, qui contribuerait à éclairer singulièrement une foule de manifestations « préternaturelles » constatées pendant tout le cours du XIX^e siècle. Quoi qu'il en soit, il y a certainement plus qu'une nuance entre « pseudo-religion » et « contre-religion » ², et il faut avoir soin de se garder contre des assimilations injustifiées ; mais, de l'une à l'autre, il peut y avoir bien des degrés par où le passage s'effectue presque insensiblement et sans qu'on s'en aperçoive : c'est là un des dangers spéciaux qui sont inhérents à tout empiètement, même involontaire, sur le domaine proprement religieux ; quand on s'engage sur une pente comme celle-là, il n'est guère possible de savoir au juste où l'on s'arrêtera, et il est bien difficile de se ressaisir avant qu'il soit trop tard.

Notre explication relative au caractère satanique de certaines conceptions qui ne passent point habituellement pour telles appelle encore un complément que nous estimons indispensable, parce que trop de gens ne savent pas faire la distinction entre des domaines qui, pourtant, sont essentiellement et profondément séparés. Il y a naturellement, dans ce que nous avons dit, une allusion à la théorie métaphysique des états multiples de l'être, et ce qui justifie le langage que nous avons employé, c'est ceci : tout ce qui est dit théologiquement des anges et des démons peut aussi être dit métaphysiquement des états supérieurs et inférieurs de l'être. Cela est au moins très remarquable, et il y a là une « clef », comme diraient les occultistes ; mais les arcanes qu'ouvre cette clef ne sont point à leur usage. C'est là un exemple de ce que nous avons dit ailleurs ³, que toute vérité théologique peut être transposée en termes métaphysiques, mais sans que la réciproque soit vraie, car il est des vérités métaphysiques qui ne sont pas susceptibles d'être traduites en termes théologiques. D'autre part, ce n'est jamais là qu'une correspondance, et non une identité ni même une équivalence ; la différence de langage manque une différence réelle de point de vue, et, dès lors que les choses ne sont pas envisagées sous le même aspect, elles ne relèvent plus du même domaine ; l'universalité, qui caractérise la métaphysique seule, ne se retrouve aucunement dans la théologie. Ce que la métaphysique a proprement à considérer, ce sont les possibilités de l'être, et de tout être, dans tous les états ; bien entendu, dans les états supérieurs et inférieurs, aussi bien que dans l'état actuel, il peut y avoir des êtres non humains, ou, plus exactement, des êtres dans les possibilités desquels n'entre pas l'individualité spécifiquement humaine ; niais cela, qui semble être ce qui intéresse plus particulièrement le théologien, n'importe pas également au métaphysicien, à qui il suffit d'admettre qu'il doit en être ainsi, dès lors que cela est effectivement possible, et parce qu'aucune limitation arbitraire n'est compatible avec la métaphysique. D'ailleurs, s'il y a une manifestation dont le principe est dans un certain état, peu importe que cette manifestation doive être rapportée à tel être plutôt qu'à tel autre, parmi ceux qui se situent dans cet état, et même, à vrai dire, il peut se faire qu'il n'y ait lieu de la rapporter spécialement à aucun être déterminé ; c'est l'état seul qu'il convient de considérer, dans la mesure où nous percevons, dans cet autre état où nous sommes, quelque chose qui en est comme un reflet ou un vestige, suivant qu'il s'agit d'un état supérieur ou inférieur par rapport au nôtre. Il importe d'insister sur ce point, qu'une telle manifestation, de quelque nature qu'elle soit, ne traduit jamais qu'indirectement ce qui appartient à un autre état ; c'est pourquoi nous disons qu'elle y a son principe plutôt que sa cause immédiate. Ces remarques permettent de

1. Certains ont voulu voir des symboles inversés dans la figure du « cep de vigne dessiné par les esprits » qu'Allan Kardec a placée, sur leur ordre, en tête du *Livre des Esprits* ; la disposition des détails est en effet assez étrange pour donner lieu à une telle supposition, mais ce n'est pas d'une netteté suffisante pour que nous en fassions état, et nous ne signalons ceci qu'à titre purement documentaire.

2. Dans la sorcellerie, la « contre-religion » intentionnelle vient se superposer à la magie, mais elle doit toujours être distinguée de celle-ci, qui, même quand elle est de l'ordre le plus inférieur, n'a pas ce caractère par elle-même ; il n'y a aucun rapport direct entre le domaine de la magie et celui de la religion.

3. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 112-115.

comprendre ce que nous avons dit à propos des « influences errantes », dont certaines peuvent être tenues véritablement pour « sataniques » ou « démoniaques », qu'on les regarde d'ailleurs comme des forces pures et simples ou comme le moyen d'action de certains êtres proprement dits¹ : l'un et l'autre peuvent être vrais suivant les cas, et nous devons laisser le champ ouvert à toutes les possibilités ; du reste, cela ne change rien à la nature intrinsèque des influences en question. On doit voir par là à quel point nous entendons rester en dehors de toute discussion d'ordre théologique ; nous nous abstenons volontairement de nous placer à ce point de vue, ce qui ne veut pas dire que nous n'en reconnaissons pleinement la légitimité ; et, alors même que nous employons certains termes empruntés au langage théologique, nous ne faisons en somme que prendre, en nous basant sur des correspondances réelles, les moyens d'expression qui sont propres à nous faire comprendre le plus facilement, ce qui est bien notre droit. Cela étant dit pour mettre les choses au point et pour prévenir autant que possible les confusions des gens ignorants ou mal intentionnés, il n'en est pas moins vrai que les théologiens pourront, s'ils le jugent à propos, tirer parti, à leur point de vue, des considérations que nous exposons ici ; pour ce qui est des autres, s'il en est qui ont peur des mots, ils n'auront qu'à appeler autrement ce que nous continuerons, quant à nous, à appeler diable ou démon, parce que nous n'y voyons aucun inconvénient sérieux, et aussi parce que nous serons probablement mieux compris de cette façon que si nous introduisions une terminologie plus ou moins inusitée, qui ne serait qu'une complication parfaitement inutile.

Le diable n'est pas seulement terrible, il est souvent grotesque ; que chacun prenne cela comme il l'entendra, suivant l'idée qu'il s'en fait ; mais que ceux qui pourraient être tentés de s'étonner ou même de se scandaliser d'une telle affirmation veuillent bien se reporter aux détails saugrenus que l'on trouve inévitablement dans toute affaire de sorcellerie, et faire ensuite un rapprochement avec toutes ces manifestations ineptes que les spirites ont l'inconscience d'attribuer aux « désincarnés ». En voici un échantillon pris entre mille : « On lit une prière aux esprits, et tout le monde place ses mains, qui sur la table, qui sur le guéridon qui lui fait suite, puis on fait l'obscurité... La table oscille quelque peu, et Mathurin, par ce fait, annonce sa présence... Tout à coup, un grattement violent, comme si une griffe d'acier égratignait la table sous nos mains, nous fait tous tressaillir. Désormais, les phénomènes sont commencés. Des coups violents sont frappés sur le plancher auprès de la fenêtre, à un endroit inaccessible pour nous, puis un doigt matérialisé gratte fortement mon avant-bras ; une main glacée vient successivement toucher mes deux mains. Cette main devient chaude ; elle tapote ma main droite et essaie de m'enlever ma bague, mais n'y parvient pas... Elle me ravit ma manchette et la jette sur les genoux de la personne qui est en face de moi ; je ne la retrouverai qu'à la fin de la séance. Mon poignet est pincé entre le pouce et l'index de la main invisible ; mon veston est tiré par le bas, on joue à plusieurs reprises du tambour avec les doigts sur ma cuisse droite. Un doigt s'introduit sous ma main droite qui repose entièrement sur la table, et trouve moyen, je ne sais comment, de me gratter le creux de la main... À chacun de ces exploits, Mathurin, qui paraît enchanté de lui-même, vient exécuter sur la table, tout contre nos mains, une série de roulements. À plusieurs reprises, il demande du chant ; il explique même, par coups frappés, les morceaux qu'il préfère ; on les chante... Un verre d'eau, comprenant du sucre, une carafe d'eau, un verre, un carafon de rhum et une petite cuiller, a été placé, avant la séance, sur la table de la salle à manger, près de la fenêtre. Nous entendons à merveille l'entité s'en approcher, mettre de l'eau, puis du rhum dans le verre, et ouvrir le sucrier. Avant de mettre du sucre dans le grog en préparation, l'entité en prend deux morceaux en produisant de curieuses étincelles, et vient les froter au milieu de nous. Puis elle retourne au grog après avoir jeté sur la table les morceaux frottés, et puise dans le sucrier pour mettre du sucre dans le verre. Nous entendons tourner la cuiller, et des coups frappés annoncent que l'on va m'offrir à boire. Pour augmenter la difficulté, je détourne la tête, en sorte que Mathurin, s'il cherche ma bouche, ne rencontrera que mon oreille. Mais j'ai compté sans mon hôte : le verre vient chercher ma bouche où elle se trouve sans une hésitation, et le grog m'est envoyé d'une façon plutôt brusque, mais impeccable, car il ne s'en perd pas une seule goutte... Tels sont les faits qui, depuis

1. Divers occultistes prétendent que ce qui nous apparaît comme des forces, ce sont en réalité des êtres individuels plus ou moins comparables aux êtres humains ; cette conception anthropomorphique est, dans bien des cas, tout le contraire de la vérité.

bientôt quinze ans, se reproduisent tous les samedis avec quelques variations... »¹. Il serait difficile d'imaginer quelque chose de plus puéril ; pour croire que les morts reviennent pour se livrer à ces facéties de mauvais goût, il faut assurément plus que de la naïveté ; et que penser de cette « prière aux esprits » par laquelle débute une telle séance ? Ce caractère grotesque est évidemment la marque de quelque chose d'un ordre fort inférieur ; même lorsque la source en est dans l'être humain (et nous comprenons dans ce cas les « entités » formées artificiellement et plus ou moins persistantes), cela provient assurément des plus basses régions du « subconscient » ; et tout le spiritisme, en y englobant pratiques et théories, est, à un degré plus ou moins accentué, empreint de ce caractère. Nous ne faisons pas d'exception pour ce qu'il y a de plus « élevé », au dire des spirites, dans les « communications » qu'ils reçoivent : celles qui ont des prétentions à exprimer des idées sont absurdes, ou inintelligibles, ou d'une banalité que des gens complètement incultes peuvent seuls ne pas voir ; quant au reste, c'est de la sentimentalité la plus ridicule. Assurément, il n'y a pas besoin de faire intervenir spécialement le diable pour expliquer de semblables productions, qui sont tout à fait à la hauteur de la « subconscience » humaine ; s'il consentait à s'en mêler, il n'aurait certes aucune peine à faire beaucoup mieux que cela. On dit même que le diable, quand il veut, est fort bon théologien ; il est vrai, pourtant, qu'il ne peut s'empêcher de laisser échapper toujours quelque sottise, qui est comme sa signature ; mais nous ajouterons qu'il n'y a qu'un domaine qui lui soit rigoureusement interdit, et c'est celui de la métaphysique pure ; ce n'est pas ici le lieu d'en indiquer les raisons, encore que ceux qui auront compris les explications précédentes puissent en deviner une partie sans trop de difficulté. Mais revenons aux divagations de la « subconscience » : il suffit que celle-ci ait en elle des éléments « démoniaques », au sens que nous avons dit, et qu'elle soit capable de mettre l'homme en relation involontaire avec des influences qui, même si elles ne sont que de simples forces inconscientes par elles-mêmes, n'en sont pas moins « démoniaques » aussi ; cela suffit, disons-nous, pour que le même caractère s'exprime dans quelques-unes des « communications » dont il s'agit. Ces « communications » ne sont pas forcément celles qui, comme il y en a fréquemment, se distinguent par la grossièreté de leur langage ; il se peut que ce soient aussi, parfois, celles devant lesquelles les spirites tombent en admiration. Il y a, sous ce rapport, des marques qui sont assez difficiles à distinguer à première vue : là aussi, ce peut être une simple signature, pour ainsi dire, constituée par le ton même de l'ensemble, ou par quelque formule spéciale, par une certaine phraséologie ; et il y a de ces termes et de ces formules, en effet, qui se retrouvent un peu partout, qui dépassent l'atmosphère de tel ou tel groupe particulier, et qui semblent être imposés par quelque volonté exerçant une action plus générale. Nous constatons simplement, sans vouloir en tirer une conclusion précise ; nous préférons laisser disserter là-dessus, avec l'illusion que cela confirme leur thèse, les partisans de la « troisième mystique », de cette « mystique humaine » qu'imagina le protestant mal converti qu'était Gœrres (nous voulons dire que sa mentalité était demeurée protestante et « rationaliste » par certains côtés) ; pour nous, si nous avons à poser la question sur le terrain théologique, elle ne se poserait pas tout à fait de cette façon, dès lors qu'il s'agit d'éléments qui sont proprement « infra-humains », donc représentatifs d'autres états, même s'ils sont inclus dans l'être humain ; mais, encore une fois, ce n'est point là notre affaire.

Les choses auxquelles nous venons de faire allusion se rencontrent surtout dans les « communications » qui ont un caractère spécialement moral, ce qui est d'ailleurs le cas du plus grand nombre ; beaucoup de gens ne manqueront pas de s'indigner qu'on fasse intervenir le diable là-dedans, si indirectement que ce soit, et qu'on pense qu'il peut prêcher la morale ; c'est même là un argument que les spirites font valoir souvent contre ceux de leurs adversaires qui soutiennent la théorie « démoniaque ». Voici, par exemple, en quels termes s'est exprimé à ce sujet un spirite qui est en même temps un pasteur protestant, et dont les paroles, en raison de cette double qualité, méritent quelque attention : « On dit dans les Églises : Mais ces esprits qui se manifestent, ce sont des démons, et il est dangereux de se mettre en relation avec le diable. Le diable, je n'ai pas l'honneur de le connaître (*sic*) ; mais enfin supposons qu'il existe : ce que je sais de lui, c'est qu'il a une réputation bien établie, celle d'être très intelligent, très malin, et en même temps de n'être pas un personnage essentiellement bon et charitable. Or, si les communications nous viennent du diable, comment se

1. *Le Fraternaliste*, 26 décembre 1913 (article de M. Eugène Philippe, avocat à la Cour d'appel de Paris, vice-président de la Société française d'études des phénomènes psychiques). – Le récit d'une séance à peu près semblable, avec les mêmes médiums (M^{me} et M^{lle} Vallée) et la même « entité » (qui y est même qualifiée de « guide spirituel »), a été donné dans *L'Initiation*, octobre 1911.

fait-il que, très souvent, elles ont un caractère si élevé, si beau, si sublime qu'elles pourraient très avantageusement figurer dans les cathédrales et dans la prédication des orateurs religieux les plus éloquentes ? Gomment se fait-il que ce diable, qui est si malfaisant et si intelligent, s'applique dans tant de circonstances à fournir à ceux qui communiquent avec lui les directions les plus consolantes et les plus moralisantes ? Donc je ne puis pas croire que je suis en communication avec le diable » ¹. Cet argument ne fait sur nous aucune impression, d'abord parce que, si le diable peut être théologien quand il y trouve avantage, il peut aussi, et « a fortiori », être moraliste, ce qui ne demande point tant d'intelligence ; on pourrait même admettre, avec quelque apparence de raison, que c'est là un déguisement qu'il prend pour mieux tromper les hommes et leur faire accepter des doctrines fausses. Ensuite, ces choses « consolantes » et « moralisantes » sont précisément, à nos yeux, de l'ordre, le plus inférieur, et il faut être aveuglé par certains préjugés pour les trouver « élevées » et « sublimes » ; mettre la morale au-dessus de tout, comme le font les protestants et les spirites, c'est encore renverser l'ordre normal des choses ; cela même est donc « diabolique », ce qui ne veut pas dire que tous ceux qui pensent ainsi soient pour cela en communication effective avec le diable.

À ce propos, il y a encore une autre remarque à faire : c'est que les milieux où l'on éprouve le besoin de prêcher la morale, en toute circonstance sont souvent les plus immoraux en pratique ; qu'on explique cela comme on voudra, mais c'est un fait ; pour nous, l'explication toute simple, c'est que tout ce qui touche à ce domaine met en jeu inévitablement ce qu'il y a de plus bas dans la nature humaine ; ce n'est pas pour rien que les notions morales de bien et -de mal sont inséparables l'une de l'autre et ne peuvent exister que par leur opposition. Mais que les admirateurs de la morale, s'ils n'ont pas les yeux fermés par un parti pris par trop incurable, veuillent bien regarder du moins s'il n'y aurait pas, dans les milieux spirites, bien des choses qui pourraient alimenter cette indignation qu'ils manifestent si facilement ; à en croire des gens qui ont fréquenté ces milieux, il y a là des dessous fort malpropres. Répondant à des attaques parues dans divers organes spirites ², F.-K. Gaboriau, alors directeur du *Lotus* (et qui devait quitter la Société Théosophique un peu plus tard), écrivait ceci : « Les ouvrages spirites enseignent et provoquent fatalement la passivité, c'est-à-dire l'aveuglement, l'affaiblissement moral et physique des pauvres êtres dont on pétrit et déchiquette le système nerveux et psychique dans des séances où toutes les passions mauvaises et grotesques prennent corps... Nous aurions pu par vengeance, si la vengeance était admise en théosophie, publier une série d'articles sur le spiritisme, faisant défiler dans le *Lotus* toutes les histoires grotesques ou hideuses que nous connaissons (et n'oubliez pas que nous, les phénoménalistes, avons presque tous été de la maison), montrer *tous* les médiums célèbres pris la main dans le sac (ce qui ne leur enlève que la sainteté et non l'authenticité), analyser cruellement les publications des Bérels ³, et ils sont légion, dire, en l'expliquant, tout ce qu'il y a dans le livre de Hucher, *La Spirite*, revenir sur l'histoire des dessous du spiritisme, copier dans les revues spirites américaines des réclames spirites de maisons de prostitution, raconter en détail les horreurs de tout genre qui se sont passées et se passent encore dans les séances obscures à matérialisations, en Amérique, en Angleterre, dans l'Inde et en France, en un mot, faire peut-être une œuvre d'assainissement utile. Mais nous préférons nous taire et ne pas mettre le trouble en des esprits déjà suffisamment troublés » ⁴. Voilà, malgré cette réserve, un témoignage très net et qu'on ne peut suspecter : c'est celui d'un « néo-spiritualiste », et qui, étant passé par le spiritisme, était bien informé. Nous en avons d'autres du même genre, et plus récents, comme celui de M. Jollivet-Castelot, un occultiste qui s'est surtout occupé d'alchimie, mais aussi de psychisme, et qui s'est d'ailleurs séparé depuis longtemps de l'école papusienne à laquelle il avait appartenu tout d'abord. C'était au moment où l'on faisait un certain bruit, dans la presse, autour des fraudes incontestables qui avaient été découvertes dans les expériences de matérialisation que M^{me} Juliette Alexandre-Bisson, la veuve du célèbre vaudevilliste, et le D^r von Schrenck-Notzing poursuivaient avec un médium qu'on ne désignait que par l'appellation mystérieuse d'Eva C... ; M.

1. Discours du pasteur. Alfred Bénézech au Congrès spirite de Genève, en 1913.

2. Notamment dans la *Revue Spirite* du 17 septembre 1887.

3. Il s'agit d'un médium nommé Jules-Edouard Bérel, qui s'intitulait modestement « le secrétaire de Dieu », et qui venait de faire paraître un énorme volume rempli des pires extravagances. – Un autre cas pathologique analogue, bien qu'en dehors du spiritisme proprement dit, est celui d'un certain M. Paul Auvard, qui a écrit, « sous la dictée de Dieu », un livre intitulé *Le Saint Dictamen*, dans lequel il y a de tout, excepté des choses sensées.

4. *Le Lotus*, octobre 1887.

Jollivet-Castelot souleva contre lui la colère des spirites en faisant connaître, dans une lettre qui fut publiée par le *Matin*, que cette Eva C... ou Carrière, qui s'était aussi fait appeler Rose Dupont, n'était autre en définitive que Marthe Béraud, qui avait déjà mystifié le D^r Richet à la villa Carmen d'Alger (et c'est encore avec la même personne que d'autres savants officiels veulent aujourd'hui expérimenter dans un laboratoire de la Sorbonne) ¹. M. Chevreuil, en particulier, couvrit d'injures M. Jollivet-Castelot ², qui, poussé à bout, dévoila assez brutalement les mœurs inavouables de certains milieux spirites, « le sadisme qui se mélange à la fraude, à la crédulité, à la sottise insondable, chez beaucoup de médiums... et d'expérimentateurs » ; il y employa même des termes trop crus pour que nous les reproduisions, et nous citerons seulement ces lignes : « Il est certain que la source est souvent impure. Ces médiums nus, ces examens de petites « cachettes », ces attouchements minutieux des fantômes matérialisés, traduisent plutôt l'érotisme qu'un miracle du spiritisme et du psychisme. J'ai idée que si des esprits revenaient, ils s'y prendraient d'une autre façon ! » ³. Là-dessus, M. Chevreuil s'écria : « Je ne veux plus prononcer le nom de l'auteur qui, Psychosé par la Haine (*sic*), vient de se noyer dans l'ordure ; son nom n'existe plus pour nous » ⁴. Mais cette indignation, plutôt comique ne pouvait tenir lieu d'une réfutation ; les accusations restent entières, et nous avons tout lieu de croire qu'elles sont fondées. Pendant ce temps, on discutait, chez les spirites, sur la question de savoir si les enfants doivent être admis aux séances : il paraît que, dans le « Fraternisme », ils sont exclus des réunions où l'on fait des expériences, mais qu'on a, en revanche, institué des « cours de bonté » (*sic*) à leur intention ⁵; d'autre part, dans une conférence faite devant la « Société française d'études des phénomènes psychiques », M. Paul Bodier déclarait nettement que « rien ne serait peut-être plus nuisible que de faire assister les enfants aux séances expérimentales qui se font un peu partout », et que « le spiritisme expérimental ne doit être abordé qu'à l'adolescence » ⁶. Les spirites un peu raisonnables craignent donc l'influence néfaste que leurs pratiques ne pourraient manquer d'exercer sur l'esprit des enfants ; mais cet aveu ne constitue-t-il pas une véritable condamnation de ces pratiques, dont l'effet sur les adultes n'est guère moins déplorable ? Les spirites, en effet, insistent toujours pour que l'étude des phénomènes, aussi bien que la théorie par laquelle ils les expliquent, soit mise à la portée de tous indistinctement ; rien n'est plus contraire à leur pensée que de la considérer comme réservée à une certaine élite, qui pourrait être mieux prémunie contre ses dangers. D'un autre côté, l'exclusion des enfants, qui peut étonner ceux qui connaissent les tendances propagandistes du spiritisme, ne s'explique que trop quand on songe à toutes ces choses plus que douteuses qui se passent dans certaines séances, et sur lesquelles nous venons d'apporter des témoignages indéniables.

Une autre question qui jetterait un jour étrange sur les mœurs de certains milieux spirites et occultistes, et qui d'ailleurs se rattache plus directement à celle du satanisme, c'est la question de l'incubat et du succubat, à laquelle nous avons fait allusion en parlant d'une enquête où on l'avait fait intervenir, d'une façon plutôt inattendue, à propos du « sexe des esprits ». En publiant la réponse de M. Ernest Bosc à ce sujet, la rédaction du *Fraterniste* ajoutait en note : « M. Legrand, de l'institut n° 4 d'Amiens (c'est la désignation d'un groupement « fraterniste »), nous citait, au début de mars courant (1914), le cas d'une jeune fille vierge de dix-huit ans qui, depuis l'âge de douze ans, subit toutes les nuits la passion d'un incube. Des confidences circonstanciées et détaillées, stupéfiantes, lui ont été faites » ⁷. On ne nous dit pas, malheureusement, si cette jeune fille avait, contrairement à la règle, fréquenté les séances spirites ; en tout cas, elle se trouvait évidemment dans un milieu favorable à de telles manifestations ; nous ne déciderons point si ce n'est là que détraquement et hallucination, ou s'il faut y voir autre chose. Mais ce cas n'est pas isolé : M. Ernest Bosc, tout en affirmant avec raison qu'il ne s'agit point là de « désincarnés », assurait que « des veuves, ainsi que des jeunes filles, lui avaient fait des confidences absolument renversantes », à lui aussi ; seulement,

1. Ces expériences, terminées depuis que ceci a été écrit, ont donné un résultat entièrement négatif ; il faut croire qu'on avait pris cette fois des précautions plus efficaces.

2. *Le Fraterniste*, 9 janvier, 1^{er} et 6 février 1914.

3. *Les Nouveaux Horizons de la Science et de la Pensée*, février 1914, p. 87.

4. *Le Fraterniste*, 13 février 1914.

5. *Ibid*, 12 décembre 1913.

6. *Revue Spirite*, mars 1914, p. 178.

7. *Le Fraterniste*, 13 mars 1914.

il ajoutait prudemment : « Mais nous ne saurions en parler ici, car ceci constitue un véritable secret ésotérique non communicable. » Cette dernière assertion est tout simplement monstrueuse : les secrets vraiment incommunicables, ceux qui méritent d'être appelés « mystères » au sens propre de ce mot, sont d'une tout autre nature, et ils ne sont tels que parce que toute parole est impuissante à les exprimer ; et le véritable ésotérisme n'a absolument rien à voir avec ces choses malpropres ¹. Il est d'autres occultistes qui, à cet égard, sont loin d'être aussi réservés que M. Bosc, puisque nous en connaissons un qui est allé jusqu'à publier, sous forme de brochure, une « méthode pratique pour l'incubat et le succubat », où il ne s'agit, il est vrai, que d'autosuggestion pure et simple ; nous n'insistons pas, mais, si des contradicteurs possibles prétendaient réclamer de nous des précisions, nous les prévenons charitablement qu'ils ne pourraient avoir qu'à s'en repentir ; nous en savons trop long sur le compte de certains personnages qui se posent aujourd'hui en « grands-maîtres » de telles ou telles organisations pseudo-initiatiques, et qui feraient beaucoup mieux de rester dans l'ombre. Les sujets de cet ordre ne sont pas de ceux sur lesquels on s'étend volontiers, mais nous ne pouvons nous dispenser de constater qu'il est des gens qui éprouvent le besoin maladif de mélanger ces choses à des études occultistes et soi-disant mystiques ; il est bon de le dire, ne serait-ce que pour faire connaître la mentalité de ceux-là. Naturellement, il ne faut pas généraliser, mais ces cas sont beaucoup trop nombreux dans les milieux « néo-spiritualistes » pour que cela soit purement accidentel ; c'est encore un danger à signaler, et il semble vraiment que ces milieux soient aptes à produire tous les genres de détraquement ; quand même il n'y aurait que cela, trouvera-t-on que l'épithète de « satanique », prise dans un sens figuré si l'on veut, soit trop forte pour caractériser quelque chose d'aussi malsain ?

Il est encore une autre affaire, particulièrement grave, dont il est nécessaire de dire quelques mots : en 1912, le chevalier Le Clément de Saint-Marcq, alors président de la « Fédération Spirite Belge » et du « Bureau international du Spiritisme », publia, sous prétexte d'« étude historique », une ignoble brochure intitulée *L'Eucharistie*, qu'il dédia à Emmanuel Vauchez, ancien collaborateur de Jean Macé à la « Ligue française de l'Enseignement ». Dans une lettre qui fut insérée en tête de cette brochure, Emmanuel Vauchez affirmait, « de la part d'esprits supérieurs », que « Jésus n'est pas du tout fier du rôle que les cléricaux lui font jouer » ; on peut juger par là de la mentalité spéciale de ces gens qui, en même temps que des spirites éminents, sont des dirigeants des associations de libre-pensée. Le pamphlet fut distribué gratuitement, à titre de propagande, à des milliers d'exemplaires ; l'auteur attribuait au clergé catholique, et même à tous les clergés, des pratiques dont il est impossible de préciser la nature, et qu'il ne prétendait d'ailleurs pas blâmer, mais dans lesquelles il voyait un secret de la plus haute importance au point de vue religieux et même politique ; cela peut paraître tout à fait invraisemblable, mais c'est ainsi. Le scandale fut grand en Belgique ² ; beaucoup de spirites furent eux-mêmes indignés, et de nombreux groupes quittèrent la Fédération ; on réclama la démission du président, mais le comité déclara se solidariser avec lui. En 1913, M. Le Clément de Saint-Marcq entreprit dans les différents centres une tournée de conférences au cours desquelles il devait expliquer toute sa pensée, mais qui ne firent qu'envenimer les choses ; la question fut soumise au Congrès spirite international de Genève, qui condamna formellement la brochure et son auteur ³. Celui-ci dut donc démissionner, et, avec ceux qui le suivirent dans sa retraite, il forma une nouvelle secte dénommée « Sincérisme », dont il formula le programme en ces termes : « La vraie morale est l'art d'apaiser les conflits : paix religieuse, par la divulgation des mystères et l'atténuation du caractère, dogmatique de l'enseignement des Églises ; paix internationale, par l'union fédérale de toutes les nations civilisées du monde en une monarchie élective ; paix industrielle, par le partage de la direction des entreprises entre le capital, le travail et les pouvoirs publics ; paix sociale, par le renoncement au luxe et l'application de l'excédent des revenus à des œuvres de bienfaisance ; paix individuelle, par la protection de la maternité et la répression de toute manifestation d'un sentiment

1. Il faudrait parler aussi de certaines affaires de « vampirisme », qui relèvent de la plus basse sorcellerie ; même s'il n'intervient là-dedans aucune force extra-humaine, tout cela n'en vaut guère mieux.

2. Il y a eu dans ce pays d'autres choses vraiment extraordinaires en ce genre, comme les histoires du *Black Flag* par exemple ; celles-là ne se rapportent pas au spiritisme, mais il y a entre toutes ces sectes plus de ramifications qu'on ne pense.

3. Discours prononcé au Congrès national spirite belge de Namur par M. Fraikin, président, le 33 novembre 1913.

de jalousie »¹. La brochure sur *L'Eucharistie* avait déjà fait voir suffisamment en quel sens il fallait entendre la « divulgation des mystères » ; quant au dernier article du programme, il était conçu en termes volontairement équivoques, mais que l'on peut comprendre sans peine en songeant aux théories des partisans de l'« union libre ». C'est dans le « Fraternisme » que M. Le Clément de Saint-Marcq trouva ses plus ardents défenseurs ; sans oser pourtant aller jusqu'à approuver ses idées, un des chefs de cette secte, M. Paul Pillault, plaida l'irresponsabilité et trouva cette excuse : « Je dois déclarer qu'étant psychosiste, je ne crois pas à la responsabilité de M. Le Clément de Saint-Marcq, instrument très accessible aux diverses psychoses tout comme un autre humain. Influencé, il dut écrire cette brochure et la publier ; c'est ailleurs que dans la partie tangible et visible qu'il faut rechercher la cause, qu'il faut trouver l'action productrice du contenu de la brochure incriminée »². Il faut dire que le « Fraternisme », qui n'est au fond qu'un spiritisme à tendances très fortement protestantes, donne à sa doctrine spéciale le nom de « psychosie » ou « philosophie psychosique » : les « psychoses » sont les « influences invisibles » (on emploie même aussi le mot barbare d'« influencisme »), il en est de bonnes et de mauvaises, et toutes les séances débutent par une invocation à la « Bonne Psychose »³ ; cette théorie est poussée si loin qu'elle arrive, en fait, à supprimer à peu près complètement le libre arbitre de l'homme. Il est certain que la liberté d'un être individuel est chose relative et limitée, comme l'est cet être lui-même, mais il ne faut tout de même pas exagérer ; nous admettons très volontiers, dans une certaine mesure, et spécialement dans des cas comme celui dont il s'agit, l'action d'influences qui peuvent être de bien des sortes, et qui, d'ailleurs, ne sont point ce que pensent les spirites ; mais enfin M. Le Clément de Saint Marcq n'est pas médium, que nous sachions, pour n'avoir joué qu'un rôle d'instrument purement passif et inconscient. Du reste, nous l'avons vu, tout le monde, même parmi les spirites, ne l'excusa pas aussi facilement ; de leur côté, les théosophistes belges, il faut le dire à leur honneur, furent parmi les premiers à faire entendre de véhémentes protestations ; malheureusement, cette attitude n'était pas tout à fait désintéressée, car cela se passait à l'époque des scandaleux procès de Madras⁴, et M. Le Clément de Saint-Marcq avait jugé bon d'invoquer, comme venant à l'appui de sa thèse, les théories que l'on reprochait à M. Leadbeater ; il était donc urgent de répudier une solidarité aussi compromettante. Par contre, un autre théosophiste, M. Theodor Reuss, Grand-Maître de l'« Ordre des Templiers Orientaux », écrivit à M. Le Clément de Saint-Marcq ces lignes significatives (nous reproduisons scrupuleusement son jargon) : « Je vous adresse deux brochures : *Oriflammes*⁵, dans lesquelles vous trouverez que l'Ordre des Templiers Orientaux a la même connaissance comme on trouve dans la brochure *Eucharistie*. » Dans l'*Oriflamme*, nous trouvons effectivement ceci, qui fut publié en 1912, et qui éclaircit la question : « Notre Ordre possède la clef qui ouvre tous les mystères maçonniques et hermétiques : c'est la doctrine de la Magie sexuelle, et cette doctrine explique, sans rien laisser d'obscur, toutes les énigmes de la nature, toute la symbolique maçonnique, tous les systèmes religieux. » Nous devons dire, à ce propos, que M. Le Clément de Saint-Marcq est un haut dignitaire de la Maçonnerie belge ; et un de ses compatriotes, M. Herman Boulenger, écrivait dans un organe catholique : « La Maçonnerie s'est-elle émue jusqu'à présent de posséder dans son sein un exégète aussi extraordinaire ? Je ne sais. Mais comme il déclare que sa doctrine est aussi le secret de la secte (et ma foi, si je ne connaissais ses procédés de documentation, je pourrais croire qu'il est fort bien placé pour le savoir), sa présence y est terriblement compromettante, surtout pour ceux de ses membres qui se sont élevés publiquement contre de telles aberrations »⁶. Il est à peine utile de dire qu'il n'y a absolument rien de fondé dans les prétentions de MM. Le Clément de Saint-Marcq et Theodor Reuss ; il est vraiment fâcheux que quelques écrivains catholiques aient cru devoir admettre une thèse analogue à la leur, soit en ce qui concerne la Maçonnerie, soit à l'égard des mystères antiques, sans s'apercevoir qu'ils ne pouvaient ainsi qu'affaiblir leur position (de même que lorsqu'ils acceptent l'identification fantaisiste de la

1. *Le Fraterniste*, 28 novembre 1918.

2. *Ibid*, 12 décembre 1913.

3. Compte rendu du premier Congrès des Fraternelles, tenu à Lille le 25 décembre 1913 : *Le Fraterniste*, 9 janvier 1914. – Cf. *id.*, 21 novembre 1913.

4. Voir *Le Théosophisme*, pp. 207-211.

5. L'*Oriflamme*, petite revue rédigée en allemand, est l'organe officiel des divers groupements de Maçonnerie « irrégulière » dirigés par M. Theodor Reuss, et dont nous avons parlé en faisant l'histoire du théosophisme (pp. 39 et 243-244).

6. *Le Catholique*, décembre 1913.

magie et du spiritisme) ; il ne fallait voir là que les divagations de quelques esprits malades, et peut-être plus ou moins « psychosés », comme disent les « Fraternistes », ou « obsédés », comme nous dirions plus simplement. Il vient d'être fait allusion aux « procédés de documentation » de M. Le Clément de Saint-Marcq ; ces procédés, où éclate la plus insigne mauvaise foi, lui valurent un certain nombre de démentis de la part de ceux qu'il avait imprudemment mis en cause. C'est ainsi qu'il s'était prévalu de l'adhésion d'« un prêtre catholique encore en exercice », en citant une phrase qu'il détachait de son contexte, de façon à lui donner une acception toute différente de celle qu'elle comportait, et il appelait cela « une confirmation formidable »¹ ; le prêtre en question, qui était l'abbé J.-A. Petit, dont nous avons parlé précédemment, s'empressa de rectifier, et il le fit en ces termes : « La phrase est celle-ci : « Votre thèse repose sur une vérité primordiale que vous avez été le premier, à ma connaissance, à signaler au grand public. » Ainsi présentée, la phrase paraît approuver la thèse soutenue par M. le chevalier de Saint-Marcq. Il importe essentiellement que toute équivoque disparaisse. Quelle est cette vérité primordiale ? Les catholiques prétendent que, dans l'Eucharistie, c'est le corps même du Christ, né de la Vierge Marie et crucifié, qui est présent sous les apparences du pain et du vin. M. le chevalier de Saint-Marcq dit : Non, et, à mon avis, il a raison. Le Christ ne pouvait pas prétendre y mettre son corps, crucifié surtout, puisque l'institution du sacrement a précédé le crucifiement. Le Christ est présent dans l'Eucharistie par le principe vital qui s'est incarné dans la Vierge : c'est ce que M. le chevalier de Saint-Marcq a été le premier, à ma connaissance, à signaler au grand public, et ce que j'appelle « une vérité primordiale ». Sur ce point, nous sommes d'accord ; mais là se borne la coïncidence de nos idées. M. de Saint-Marcq fait intervenir un élément humain, et moi un élément spirituel avec toute la portée que saint Paul attribue à ce mot², de sorte que nous sommes aux antipodes l'un de l'autre... Je suis son adversaire déclaré, ainsi que le témoigne la réfutation que j'ai faite de sa petite brochure »³. Les interprétations personnelles de l'abbé Petit, en l'occurrence, ne nous semblent guère moins hétérodoxes que lorsqu'il prétend que la « résurrection de la chair » signifie la réincarnation ; et peut-il être entièrement de bonne foi, lui aussi, en introduisant le mot « crucifié », comme il le fait, à propos du corps du Christ présent dans l'Eucharistie ? En tout cas, il met beaucoup de bonne volonté à se déclarer d'accord, même sur un point particulier, avec M. Le Clément de Saint-Marcq, pour qui Jésus n'est qu'un homme ; mais sa réponse n'en constitue pas moins un démenti formel. D'autre part, Mgr Ladeuze, recteur de l'Université de Louvain, adressa à la *Revue Spirite Belge*, le 19 avril 1913, la lettre suivante : « On me communique votre numéro du 1^{er} mars 1913, où il est fait allusion à un passage de la brochure *L'Eucharistie* lancée par M. Le Clément de Saint-Marcq, dans lequel celui-ci cite un de mes ouvrages pour prouver l'existence des pratiques immondes qui constitueraient le sacrement eucharistique. Je ne m'abaisserai pas jusqu'à entrer en discussion avec M. Le Clément de Saint-Marcq sur un sujet aussi ignoble ; je vous prie seulement de signaler à vos lecteurs... que, pour interpréter mon texte comme il le fait, il faut, ou bien être de mauvaise foi, ou bien ignorer la langue latine au point de n'en rien connaître. L'auteur me fait dire, par exemple (je choisis cet exemple parce qu'il est possible d'en parler sans se salir, l'auteur n'introduisant pas ici dans mes paroles la théorie nauséabonde en question) : « Le mensonge ne peut jamais être permis, si ce n'est pour éviter les plus grands maux temporels. » J'ai dit, en réalité, dans le passage visé : « Le mensonge ne peut jamais être permis, pas même pour éviter les plus grands maux temporels. » Voici le texte latin : « *Dicendum est illud nunquam, ne ad maxima quidem temporalia mala vitanda, fieri posse licitum.* » Un élève de quatrième latine ne pourrait pas se méprendre sur le sens de ce texte. » Après cela, la dénomination de « Sincérisme » apparaît comme plutôt ironique, et nous pouvons terminer là-dessus ce que M. Herman Boulenger a appelé « une histoire scabreuse où le lecteur un peu au courant des données de la théologie mystique a pu reconnaître, dans les choses qui lui ont été révélées, les caractères traditionnels de l'action diabolique »⁴. Nous ajouterons seulement que la brouille survenue dans le spiritisme belge à l'occasion de cette affaire ne fut pas de longue durée : le 26 avril 1914 eut lieu, à Bruxelles, l'inauguration de la « Maison des Spirités » ; la « ligue Kardéciste » et la « Fédération Sincériste » avaient été invitées l'une et l'autre ; deux discours furent prononcés, le premier par M. Fraikin, le nouveau président de la « Fédération Spirite », et le second par M. Le Clément de Saint-Marcq ; la réconciliation

1. *Id.*, octobre 1913.

2. *I Corinthiens*, XV, 44.

3. *Le Catholique*, décembre 1918. – La réfutation en question avait paru dans *La Vie Nouvelle*, de Beauvais.

4. *Le Catholique*, décembre 1918.

était donc opérée ¹.

Nous n'avons voulu qu'apporter ici quelques faits, que chacun sera libre d'apprécier à son gré ; les théologiens y verront probablement quelque chose de plus et d'autre que ce que pourraient y trouver de simples « moralistes ». En ce qui nous concerne, nous ne voulons pas pousser les choses à l'extrême, et ce n'est pas à nous qu'il appartient de poser la question d'une action directe et « personnelle » de Satan ; mais peu nous importe, car, quand nous parlons de « satanisme », ce n'est pas nécessairement ainsi que nous l'entendons. Au fond, les questions de « personnification », si l'on peut s'exprimer ainsi, sont parfaitement indifférentes à notre point de vue ; ce que nous voulons dire en réalité est tout à fait indépendant de cette interprétation particulière aussi bien que de toute autre, et nous n'entendons en exclure aucune, sous la seule condition qu'elle corresponde à une possibilité. En tout cas, ce que nous voyons dans tout cela, et plus généralement dans le spiritisme et les autres mouvements analogues, ce sont des influences qui proviennent incontestablement de ce que certains appellent la « sphère de l'Antéchrist » ; cette désignation peut encore être prise symboliquement, mais cela ne change rien à la réalité et ne rend pas ces influences moins néfastes. Assurément, ceux qui participent à de tels mouvements, et même ceux qui croient les diriger, peuvent ne rien savoir de ces choses ; c'est bien là qu'est le plus grand danger, car beaucoup d'entre eux, très certainement, s'éloigneraient avec horreur s'ils pouvaient se rendre compte qu'ils se font les serviteurs des « puissances des ténèbres » ; mais leur aveuglement est souvent irrémédiable, et leur bonne foi même contribue à attirer d'autres Victimes ; cela n'autorise-t-il pas à dire que la suprême habileté du diable, de quelque façon qu'on le conçoive, c'est de faire nier son existence ?

1. M. Le Clément de Saint-Marcq n'a jamais renoncé pour cela à ses idées spéciales ; il a même publié tout récemment une nouvelle brochure, dans laquelle il soutient encore les mêmes théories.

Voyants et guérisseurs

On sait que les spirites reconnaissent différentes sortes de médiums, qu'ils liassent et désignent selon la nature spéciale de leurs facultés et des manifestations qu'ils produisent ; naturellement, les énumérations qu'ils en donnent sont assez variables, car on peut diviser et subdiviser presque indéfiniment. Voici une de ces énumérations, qui est assez complète : « Il y a les médiums à effets physiques, qui provoquent des phénomènes matériels, tels que des bruits ou frappements dans les murs, des apparitions ¹, des déplacements d'objets sans contact, des apports, etc. ²; les médiums sensitifs, qui ressentent, par une vague impression, la présence des esprits ; les médiums auditifs, qui entendent les voix des « désincarnés », tantôt claires, distinctes, comme celles des personnes vivantes, tantôt comme des susurrations intimes dans leur for intérieur ; les médiums parlants ³ et les médiums écrivains, qui transmettent, par la parole ou l'écriture, et toujours avec une passivité complète, absolue, les communications d'outre-tombe ; les médiums voyants, qui, à l'état de veille, voient les esprits ; les médiums musiciens, les médiums dessinateurs, les médiums poètes, les médiums guérisseurs, etc., dont les noms désignent suffisamment la faculté dominante » ⁴. Il faut ajouter que plusieurs genres de médiumnalité peuvent se trouver réunis chez un même individu, et aussi que la médiumnalité-type est celle qui est dite « à effets physiques », avec les diverses variétés qu'elle comporte ; presque tout le reste est assimilable à de simples états hypnotiques, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, mais il est pourtant quelques catégories dont il convient de parler un peu plus spécialement, d'autant plus que certains leur attribuent une grande importance.

Les médiums sensitifs, voyants et auditifs, qu'on peut réunir en un seul groupe, ne sont appelés médiums par les spirites qu'en vertu de leurs idées préconçues : ce sont des individus que l'on suppose doués de certains « sens hyper-physiques », pour prendre une expression qui a été employée par quelques-uns ; il en est qui appellent cela le « sixième sens », sans faire plus de distinctions, tandis que d'autres énumèrent, comme autant de sens différents, la « clairvoyance », la « clairaudience », et ainsi de suite. Il y a des écoles qui prétendent que l'homme, outre ses cinq sens externes, possède sept sens internes ⁵; à vrai dire, ce sont là des extensions quelque peu abusives du mot « sens », et nous ne voyons pas qu'on puisse envisager d'autre « sens interne » que ce qui était appelé autrefois *sensorium commune*, c'est-à-dire, en somme, le « mental » dans sa fonction centralisatrice et coordinatrice des données sensibles. Nous admettons très volontiers que l'individualité humaine possède certaines facultés extra-corporelles, qui sont en tous à l'état latent, et qui peuvent être plus ou moins développées chez quelques-uns ; mais ces facultés ne constituent point véritablement des sens, et, si l'on en parle par analogie avec les sens corporels, c'est qu'il serait peut-être difficile d'en parler autrement ; cette assimilation, lorsqu'on la prend à la lettre, implique une large part d'illusion, provenant de ce que ceux qui sont doués de ces facultés, pour exprimer ce qu'ils perçoivent ainsi, sont forcés de se servir de termes qui sont faits pour désigner normalement les choses de l'ordre corporel. Mais il est encore une autre cause d'illusion plus complète et plus grave : c'est que, dans les milieux spirites et dans d'autres écoles « néo-spiritualistes », on s'exerce volontiers à acquérir ou à développer des facultés de ce genre ; sans parler des dangers qui sont inhérents à ces « entraînements psychiques », très propres à déséquilibrer ceux qui s'y livrent, il est évident que, dans ces conditions, on est exposé à prendre bien souvent pour une « clairvoyance » réelle ce qui n'est que l'effet d'une suggestion pure et simple. Dans certaines écoles, comme le théosophisme l'acquisition de la « clairvoyance » semble même être considérée en quelque sorte comme le but suprême ; l'importance accordée à ces choses prouve encore que les écoles en question n'ont absolument rien d'« initiatique », en dépit de leurs

1. Ce cas, qui est celui des « médiums, à matérialisations », est souvent séparé des autres, qui sont regardés comme plus communs et n'exigeant pas des facultés aussi développées.

2. Il faudrait joindre à cette liste les phénomènes de lévitation.

3. C'est ce qu'on appelle plus souvent « médiums à incarnations ».

4. Félix Fabart, *Histoire philosophique et politique de l'Occulte*, p. 133.

5. Nous faisons allusion ici à quelques organisations qui se prétendent « rosicruciennes », mais qui n'ont pas le moindre rapport historique ou doctrinal avec le Rosicrucianisme authentique ; comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer ailleurs (*Le Théosophisme*, pp. 40 et 222), cette dénomination est une de celles dont on abuse le plus à notre époque ; les occultistes de toute école n'ont absolument aucun droit à se réclamer du Rosicrucianisme, non plus que de tout ce qui présente, à quelque égard que ce soit, un caractère vraiment traditionnel, ésotérique ou initiatique.

prétentions, car ce ne sont là que des contingences qui apparaissent comme fort négligeables à tous ceux qui ont des connaissances d'un ordre plus profond ; c'est tout au plus un « à-côté » qu'ils se gardent bien de rechercher spécialement, et qui, dans la plupart des cas, représente plutôt un obstacle qu'un avantage. Les spirites qui cultivent ces facultés s'imaginent que ce qu'ils voient et entendent, ce sont des « esprits », et c'est pourquoi ils regardent cela comme une médiumnité ; dans les autres écoles, on pense le plus souvent voir et entendre des choses toutes différentes, mais dont le caractère n'est guère moins fantaisiste ; en somme, c'est toujours une représentation des théories de l'école où ces faits se produisent, et c'est là une raison suffisante pour qu'on puisse affirmer, sans crainte de se tromper, que la suggestion y joue un rôle prépondérant, sinon exclusif. On peut avoir plus de confiance dans ce que rapportent les « voyants » isolés et spontanés, ceux qui n'appartiennent à aucune école et ne se sont jamais soumis à aucun entraînement ; mais, ici encore, il y a bien des causes d'erreur : c'est d'abord l'imperfection inévitable du mode d'expression qu'ils emploient ; ce sont aussi les interprétations qu'ils mélangent à leurs visions, involontairement et sans s'en rendre compte, car ils ne sont jamais sans avoir au moins quelques vagues idées préconçues ; et il faut ajouter que ces « voyants » n'ont généralement aucune des données d'ordre théorique et doctrinal qui leur permettraient de s'y reconnaître eux-mêmes et les empêcheraient de déformer les choses en y laissant intervenir l'imagination, que, malheureusement, ils ont souvent fort développée. Lorsque les « voyants » sont des mystiques orthodoxes, leurs tendances naturelles à la divagation se trouvent en quelque sorte comprimées et réduites au minimum ; presque partout ailleurs, elles se donnent libre cours, et le résultat en est souvent un fouillis à peu près inextricable ; les « voyants » les plus incontestables et les plus célèbres, comme Swedenborg par exemple, sont loin d'être exempts de ce défaut, et l'on ne saurait prendre trop de précautions si l'on veut dégager ce que leurs œuvres peuvent contenir de réellement intéressant ; encore vaut-il mieux recourir à des sources plus pures, car, après tout, il n'y a rien chez eux qui ne puisse se retrouver ailleurs, dans un état moins chaotique et sous des formes plus intelligibles.

Les défauts que nous venons d'indiquer atteignent leur plus haut degré chez des « voyants » illettrés et livrés à eux-mêmes, sans la moindre direction, comme ce paysan du Var, Louis Michel de Figanières, dont les écrits ¹ font l'admiration des occultistes français. Ceux-ci y voient les « révélations » les plus extraordinaires, et c'est là qu'il faut chercher, pour une bonne part, l'origine de la « science vivante », une de leurs principales idées fixes ; or ces prétendues « révélations » expriment, dans un jargon effroyable, les conceptions ou plutôt les représentations les plus grossièrement anthropomorphiques et matérialisées qu'on se soit jamais faites de Dieu, qui y est appelé le « grand homme infini » et le « président de la vie » (*sic*), et de l'Univers, qu'on a jugé bon de dénommer « omnivers » ² ; il n'y est question que de « voiries », de « chantiers », de « digestions », d'« arômes », de « fluides », et ainsi de suite. Voilà ce que les occultistes nous vantent comme une cosmogonie sublime ; il y a là-dedans, entre autres choses merveilleuses, une histoire de la formation de la terre que Papus a adoptée et répandue de son mieux ; ne voulant pas nous attarder sur ce sujet, mais tenant cependant à donner une idée de ces élucubrations, nous citerons seulement le résumé qui en a été fait par le spirite belge Jobard ³, et où le langage spécial de l'original a été soigneusement conservé : « Notre globe est relativement tout neuf ; il est construit avec de vieux matériaux ramassés dans la grande voirie de l'omnivers, de vieux débris de planètes réunis par l'attraction, l'incrustation, l'annexion en un seul tout de quatre satellites d'une planète antérieure qui, étant arrivée à l'état de maturité, fut cueillie par le grand Jardinier pour être conservée dans ses greniers et servir à son alimentation matérielle. Car, ainsi que l'homme cueille les fruits mûrs de son jardin terrestre, le grand homme infini récolte les fruits mûrs de son jardin omniversel, qui servent également à son alimentation. C'est ce qui explique la disparition d'un certain nombre, d'astres du grand parterre des cieux, observée depuis deux siècles. Qu'est-ce que la digestion d'un fruit mûr dans l'estomac, du déicule terrestre ⁴, si ce n'est le réveil et le départ des populations hominiculaires tombées en catalepsie ou extase de bonheur sur les

1. *Clé de la Vie ; Vie universelle ; Réveil des peuples.*

2. Les différentes parties de l'« omnivers » sont appelées « univers, binivers, trinivers, quadrivers », etc.

3. Ce résumé se trouve dans un des articles qui ont été reproduits en tête de la *Clé de la Vie*.

4. C'est-à-dire de l'homme : si Dieu est un « grand homme », l'homme est un « déicule » ; si l'on trouve des expressions du même genre ailleurs, chez Swedenborg par exemple, elles peuvent du moins être entendues symboliquement, tandis qu'ici tout doit être pris à la lettre.

mondicules qu'ils (*sic*) ont formés et amenés en harmonie par leurs travaux intelligents ?... Revenons à la formation de notre planète incrustative par l'annexion simultanée des quatre anciens satellites : Asie, Afrique, Europe et Amérique, mis en catalepsie magnétique par l'âme collective céleste de notre terre chargée de cette opération, aussi difficile que l'union de plusieurs petits royaumes en un seul, de petites exploitations en une grande. Ce ne fut pas sans de longs pourparlers avec les âmes collectives spirituelles déchuées des quatre satellites en question que la fusion put s'accomplir. La lune seule, cinquième satellite et le plus fort comme le plus mauvais, résista à toutes les sollicitations, et fit ainsi en même temps son malheur et celui de l'agglomération terrestre, où sa place demeura réservée au centre de l'Océan Pacifique ¹. Mais les âmes d'astres, bonnes ou mauvaises, ont comme l'unité humaine leur libre arbitre et disposent de leur destinée en bien ou en mal... Pour rendre cette sublime et sensible opération de l'*incrustation* moins pénible, l'âme céleste de la terre, ou bon germe fluïdique de la greffe incrustative, commença, disons-nous, par cataleptiser magnétiquement le mobilier (*sic*) des quatre anciens satellites de bonne volonté. L'Asie était, de cette greffe, le bon plant matériel de beaucoup plus avancé que les trois autres, puisqu'elle avait vécu déjà bon nombre de siècles avec son mobilier tout éveillé, quand les autres dormaient encore en partie. Les hommes, les animaux et tous les germes vivants furent mis en état d'anesthésie complète pendant cette sublime opération de quatre globes confondant sous la pression des mains de Dieu, de ses Grands Messagers, leurs entrailles, leur croûte, leurs faces, leurs eaux, leurs atmosphères, leurs âmes collectives. » Nous pouvons nous arrêter là ; mais cette citation n'était pas inutile pour montrer où les occultistes vont puiser leur pseudo-tradition et leur ésotérisme de pacotille. Ajoutons que Louis Michel ne doit pas être rendu seul responsable des divagations qui ont été publiées sous son nom : il n'écrivait pas, mais dictait ce que lui inspirait un « esprit supérieur », et ses « révélations » étaient recueillies et arrangées par ses disciples, dont le principal était un certain Charles Sardou ; naturellement, le milieu où tout cela fut élaboré était fortement imbu de spiritisme ².

Les « voyants » ont souvent une tendance à former des écoles, ou même il s'en forme parfois autour d'eux sans que leur volonté y soit pour rien ; dans ce dernier cas, il arrive qu'ils soient de véritables victimes de leur entourage, qui les exploite consciemment ou inconsciemment, comme le font les spirites pour tous ceux en qui ils découvrent quelques facultés médiumniques ; quand nous parlons ici d'exploitation, cela doit s'entendre surtout au sens psychique, mais les conséquences n'en sont pas moins désastreuses. Pour que le « voyant » puisse s'instituer « chef d'école » en réalité, et non pas seulement en apparence, il ne suffit pas qu'il en ait le désir ; il faut aussi qu'il ait, sur ses « disciples », quelque autre supériorité que celle que lui confèrent ses facultés anormales ; ce n'était pas le cas de Louis Michel, mais cela s'est vu quelquefois dans le spiritisme. Ainsi, il y eut jadis en France une école spirite d'un caractère assez spécial, qui fut fondée et dirigée par une « voyante », M^{me} Lucie Grange, qu'on désignait sous le nom « mystique » d'*Habimélah*, ou *Hab* par abréviation ; ce nom lui avait été donné, paraît-il, par Moïse en personne. Dans cette école, on avait une vénération particulière pour le fameux Vintras, qui y était qualifié de « prophète » ³; et l'organe du groupe, *La Lumière*, qui commença à paraître en 1882, compta parmi ses collaborateurs, cachés pour la plupart sous des pseudonymes, plus d'un personnage suspect. M^{me} Grange s'occupait beaucoup de « prophéties », et elle considérait comme telles les « communications » qu'elle recevait ; elle réunit en un volume ⁴ un assez grand nombre de ces « productions psychographiques, psychophoniques et de clairvoyance naturelle », ainsi qu'elle les nomme pour indiquer les divers genres de médiumnité qu'elle possédait (écriture, audition et vision). Ces « communications » sont signées du Christ, de la Vierge Marie, des archanges Michel et Gabriel ⁵, des principaux saints de l'Ancien et du Nouveau

1. D'autres ont encore renchéri sur cette histoire en prétendant que la lune, après avoir d'abord occupé sa place comme les autres satellites, s'était enfuie un peu plus tard, mais n'avait pu échapper complètement à l'attraction de la terre, autour de laquelle elle fut condamnée à tourner en punition de sa révolte !

2. Les rêveries de Louis Michel ont été abondamment développées aussi, en de nombreux ouvrages, par Arthur d'Anglemont.

3. Voir une brochure intitulée *Le Prophète de Tilly*.

4. *Prophètes et Prophéties*.

5. M^{lle} Couédon la « voyante » de la rue de Paradis, qui eut son heure de célébrité, se croyait inspirée par l'archange Gabriel ; sa faculté avait eu pour origine la fréquentation de séances spirites tenues chez une certaine M^{me} Orsat ; naturellement, les purs spirites regardaient le soi-disant archange Gabriel comme un simple « désincarné », et son interprète comme un « médium à incarnations ».

Testament, d'hommes illustres de l'histoire ancienne et moderne ; quelques signatures sont plus curieuses encore, comme celle de « la sibylle Pasipée, de la Grotte du Croissant », ou celle de « Rafana, âme de la planète Jupiter ». Dans une « communication », saint Louis nous apprend qu'il fut le roi David réincarné, et que Jeanne d'Arc fut Thamar, fille de David ; et *Hab* ajoute cette note : « Un rapprochement significatif : David a été la souche d'une famille prédestinée, et il fut celle de nos derniers rois. Saint Louis a présidé aux premiers enseignements spirites et s'est fait, au nom de Dieu, Père du Christianisme régénéré, par sa protection spéciale sur Allan Kardec. » De tels rapprochements sont surtout « significatifs » quant à la mentalité de ceux qui les font, mais, ils ont un sens assez, clair pour qui connaît les dessous politico-religieux de certains milieux : on s'y préoccupait beaucoup de la question de la « survivance » de Louis XVII ; d'autre part, on y annonçait, comme plus ou moins imminente, une seconde venue du Christ ; voulait-on donc insinuer que celui-ci se réincarnerait dans la nouvelle « race de David », et que peut-être il serait le « Grand Monarque » annoncé par la « prophétie d'Orval » et quelques autres prédictions plus ou moins authentiques ? Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, que ces prédictions soient, en elles-mêmes, totalement dénuées de valeur ; mais, comme elles sont formulées en termes peu compréhensibles, chacun les interprète à sa façon, et il y a des choses bien étranges dans le parti que certains prétendent en tirer. Plus tard, M^{me} Grange fut « guidée » par un « esprit » soi-disant égyptien, qui se présentait sous le nom composite de *Salem-Hermès* et qui lui dicta tout un volume de « révélations » ; mais cela est beaucoup moins intéressant que les manifestations qui ont un lien plus ou moins direct avec l'affaire de Louis XVII, et dont la liste, commençant dès les premières années du XIX^e siècle, serait fort longue, mais aussi fort instructive pour ceux qui ont la curiosité bien légitime de rechercher les réalités dissimulées sous certaines fantasmagories.

Après avoir parlé des « voyants », nous devons dire aussi quelques mots des « médiums guérisseurs » : s'il faut en croire les spirites, c'est là une des formes les plus hautes de la médiumnité ; voici, par exemple, ce qu'écrivit M. Léon Denis, après avoir affirmé que les grands écrivains et les grands artistes ont été presque tous des « inspirés » et des « médiums auditifs » : « Le pouvoir de guérir par le regard, l'attouchement, l'imposition des mains, est aussi une des formes par lesquelles l'action spirituelle s'exerce sur le monde. Dieu, source de vie, est le principe de la santé physique, comme il est celui de la perfection morale et de la suprême beauté. Certains hommes, par la prière et l'élan magnétique, attirent à eux cet influx, ce rayonnement de la force divine qui chasse les fluides impurs, causes de tant de souffrances. L'esprit de charité, le dévouement poussé jusqu'au sacrifice, l'oubli de soi-même, sont les conditions nécessaires pour acquérir et conserver ce pouvoir, un des plus merveilleux que Dieu ait accordés à l'homme... Aujourd'hui encore, nombre de guérisseurs, plus ou moins heureux, soignent avec l'assistance des esprits... Au-dessus de toutes les Églises humaines, en dehors de tous les rites, de toutes les sectes, de toutes les formules, il est un foyer suprême que l'âme peut atteindre par les élans de la foi... En réalité, la guérison magnétique n'exige ni passes ni formules spéciales, mais seulement le désir ardent de soulager autrui, l'appel sincère et profond de l'âme à Dieu, principe et source de toutes les forces »¹. Cet enthousiasme s'explique aisément si l'on songe aux tendances humanitaires des spirites ; et le même auteur dit encore : « Comme le Christ et les apôtres, comme les saints, les prophètes et les mages, chacun de nous peut imposer les mains et guérir s'il a l'amour de ses semblables et l'ardente volonté de les soulager... Recueillez-vous dans le silence, seul avec le patient ; faites appel aux esprits bienfaisants qui planent sur les douleurs humaines. Alors, d'en haut, vous sentirez l'influx descendre en vous et de là gagner le sujet. Une onde régénératrice pénétrera d'elle-même jusqu'à la cause du mal, et, en prolongeant, en renouvelant votre action, vous aurez contribué à alléger le fardeau des terrestres misères »². On semble assimiler ici l'action des « médiums guérisseurs » au magnétisme proprement dit ; il y a cependant une différence dont il faut tenir compte : c'est que le magnétiseur ordinaire agit par sa propre volonté, et sans solliciter aucunement l'intervention d'un « esprit » quelconque ; mais les spirites diront qu'il est médium sans le savoir, et que l'intention de guérir équivaut chez lui à une sorte d'évocation implicite, même s'il ne croit point aux « esprits ». En fait, c'est exactement l'inverse qui est vrai : c'est le « guérisseur » spirite qui est un magnétiseur inconscient ; que ses facultés lui soient venues spontanément ou qu'elles aient été développées par l'exercice, elles ne sont rien d'autre que des facultés magnétiques ;

1. *Dans l'Invisible*, pp. 453-455.

2. *Ibid.*, p. 199.

mais, en vertu de ses conceptions spéciales, il s'imagine qu'il doit faire appel aux « esprits » et que ce sont ceux-ci qui agissent par lui, alors que pourtant, en réalité, c'est uniquement de lui-même que proviennent tous les effets produits. Ce genre de prétendue médiumnité est moins nuisible que les autres pour ceux qui en sont doués, parce que, n'impliquant pas le même degré de passivité (et même la passivité y est plutôt illusoire), il n'entraîne pas un égal déséquilibre ; cependant, il serait excessif de croire que la pratique du magnétisme, dans ces conditions ou dans les conditions ordinaires (la différence est plutôt dans l'interprétation que dans les faits), soit exempte de tout danger pour celui qui s'y livre, surtout s'il le fait d'une façon habituelle, « professionnelle » en quelque sorte. Pour ce qui est des effets du magnétisme, ils sont très réels dans certains cas, mais il ne faut pas en exagérer l'efficacité : nous ne pensons pas qu'il puisse guérir ni même soulager toutes les maladies indistinctement, et il est des tempéraments qui y sont complètement réfractaires ; de plus, certaines guérisons doivent être mises sur le compte de la suggestion, ou même de l'autosuggestion, bien plus que sur celui du magnétisme. Quant à la valeur relative de telle ou telle façon d'opérer, cela peut se discuter (et les différentes écoles magnétiques ne s'en privent pas, sans parler des hypnotiseurs qui ne sont guère mieux d'accord) ¹, mais ce n'est peut-être pas aussi totalement indifférent que le prétend M. Léon Denis, à moins qu'on n'ait affaire à un magnétiseur possédant des facultés particulièrement puissantes et qui constituent une sorte de don naturel ; ce cas, qui donne précisément l'illusion de la médiumnité (en supposant que l'on connaisse et que l'on accepte les théories spirites) parce qu'il ne donne lieu à aucun effort volontaire, est probablement celui des « guérisseurs » les plus célèbres, sauf, bien entendu, quand leur réputation est usurpée et que le charlatanisme s'en mêle, car cela s'est vu aussi quelquefois. Enfin, quant à l'explication des phénomènes magnétiques, nous n'avons pas à nous en occuper ici ; mais il va de soi que la théorie « fluïdique », qui est celle de la plupart des magnétiseurs, est inadmissible ; nous avons déjà fait remarquer que c'est de là qu'est venue, dans le spiritisme, la conception des « fluides » de toutes sortes : ce n'est qu'une image fort grossière, et l'intervention des « esprits », que les spirites y ajoutent, est une absurdité.

La conception spirite, relativement aux « médiums guérisseurs », est particulièrement nette dans le « Fraternalisme », où les médiums de cette catégorie occupent la première place ; il semble même que cette secte leur doive son origine, si l'on en croit ce qu'écrivait en 1913 M. Paul Pillault : « Il y a cinq ans à peine, je m'essayais chez moi, à Aubry, dans mon petit bureau et quelquefois à domicile, sur les qualités de guérisseur que notre bon frère de l'espace (*sic*), Jules Meudon, m'avait découvertes, et qu'il m'engagea à pratiquer. J'y réussis de très nombreuses cures des plus variées, depuis la cécité jusqu'au simple mal de dents. Heureux des résultats obtenus, je résolus d'en faire profiter le plus grand nombre possible de mes pareils. C'est alors que notre directeur Jean Béziat s'associa à moi pour fonder à Sin-le-Noble (près de Douai) l'*institut général psychosique*, duquel sortit l'*institut des Forces psychosiques n° 1*, et que naquit (en 1910) notre organe *Le Fraternaliste* » ². Sans cesser de s'occuper de guérisons, on en arriva bientôt à avoir des préoccupations plus étendues (nous ne disons pas plus élevées, car ce n'est que du « moralisme » humanitaire), comme le montre cette déclaration de M. Béziat : « Nous incitons la science à tenter des recherches dans l'ordre spirite, et, si nous déterminons enfin la science à s'en occuper, elle trouvera. Et quand elle aura trouvé et prouvé, c'est l'Humanité tout entière qui aura rencontré le bonheur. Ainsi le *Fraternaliste* est le journal non seulement le plus intéressant, mais le plus utile du monde. C'est de lui qu'il faut attendre la quiétude et la joie de l'Humanité. Quand on aura démontré le bien-fondé du spiritisme, la question sociale sera à peu près résolue » ³. Si c'est sincère, c'est d'une inconscience vraiment déconcertante ; mais

1. Nous ne voulons pas aborder la question controversée des rapports de l'hypnotisme et du magnétisme : historiquement, le premier est dérivé du second, mais les médecins, qui avaient nié le magnétisme, ne pouvaient décemment l'adopter sans lui imposer un nom nouveau ; d'autre part, le magnétisme est plus étendu que l'hypnotisme, en ce sens qu'il opère souvent sur des sujets à l'état de veille, et il use moins de la suggestion. Comme exemples des discussions auxquelles nous faisons allusion, nous pouvons citer, chez les magnétiseurs, les disputes entre partisans et adversaires de la « polarité » ; chez les hypnotiseurs, la querelle des écoles de la Salpêtrière et de Nancy ; de part et d'autre, les résultats obtenus par les expérimentateurs sur leurs sujets concordent toujours avec les théories de chacun, ce qui prouve que la suggestion y joue un rôle capital, encore que souvent involontaire.

2. *Le Fraternaliste*, 26 décembre 1913.

3. *Le Fraternaliste*, 19 décembre 1913. – Signalons que le pacifisme et le féminisme sont spécialement inscrits au programme de ce journal.

venons-en à la théorie des « guérisons fluidiques psychiques » : elle fut exposée au tribunal de Béthune, le 17 janvier 1914, à l'occasion d'un procès pour exercice illégal de la médecine intenté à deux « guérisseurs » de cette école, MM. Lesage et Lecomte, qui furent d'ailleurs acquittés parce qu'ils n'ordonnaient pas de médicaments ; voici l'essentiel de leurs déclarations : « Ils soignent les malades par imposition des mains, passes, et invocation mentale simultanée aux forces bonnes de l'astral ¹. Ils ne donnent aucun remède, ni prescription : il n'y a pas traitement au sens médical du mot, ni massage, mais soins au moyen d'une force fluide qui n'est pas l'emploi du magnétisme ordinaire, mais de ce que l'on pourrait appeler magnétisme spirite (psychosisme), c'est-à-dire captation par le guérisseur de forces apportées par les bons esprits, et transmission de ces forces au malade qui sent une grande amélioration, ou obtient sa guérison complète, suivant le cas, et dans un laps de temps également très variable... Au cours des interrogatoires, M. le Président demande des explications au sujet du laboratoire, où se trouvent les cuvettes d'eau magnétisée, préparée par les guérisseurs... L'eau magnétisée n'a, au point de vue de la guérison, qu'une valeur relative : ce n'est pas elle qui guérit ; elle aide à l'évacuation des fluides mauvais, mais ce sont les soins spirites qui chassent le mal » ². On cherche d'ailleurs à persuader aux médecins eux-mêmes que, s'il leur arrive de guérir leurs malades, c'est aussi aux « psychoses » qu'ils le doivent sans s'en douter ; on le leur déclare solennellement en ces termes « C'est la Psychose qui guérit, Messieurs ; le guérisseur en est simplement l'instrument. Vous aussi, vous êtes l'objet des psychoses ; seulement, il y a utilité pour vous à ce que les bonnes viennent de votre côté, comme elles sont venues du nôtre » ³. Notons encore cette curieuse explication de M. Béziat : « Nous pouvons affirmer qu'une maladie, quelle qu'elle soit, est une des nombreuses variétés du Mal, avec un *M* majuscule. Or le guérisseur, par son fluide, qu'il infuse au patient, par ses bonnes intentions, tue ou noie le *Mal* en général. Il en résulte donc que, par la même occasion, il noie la variété, c'est-à-dire la maladie. Voilà tout le secret » ⁴. C'est très simple en effet, au moins en apparence, ou plutôt très « simpliste » ; mais il y a d'autres « guérisseurs » qui trouvent plus simple encore de nier le mal : c'est le cas des sectes américaines telles que les « Mental Scientists » et les « Christian Scientists », et cette opinion est aussi celle des Antoinistes, dont nous reparlerons plus loin. Les « Fraternistes » vont jusqu'à faire intervenir la « force divine » dans leurs guérisons, et c'est encore M. Béziat qui proclame « la possibilité de guérir les malades par l'emploi, des énergies astrales, invisibles, par l'appel à la Grande Force Dispensatrice Universelle qui est Dieu » ⁵ ; s'il en est ainsi, on pourrait leur demander pourquoi ils éprouvent le besoin de faire appel aux « esprits » et aux « forces de l'astral », au lieu de s'adresser à Dieu directement et exclusivement. Mais on a vu déjà ce qu'est le Dieu en évolution auquel croient les « Fraternistes » ; il est encore, à ce propos, une chose bien significative que nous tenons à rapporter : le 9 février 1914, Sébastien Faure fit à Arras la conférence sur « les douze preuves de l'inexistence de Dieu » qu'il répétait un peu partout ; M. Béziat prit la parole après lui, déclarant « poursuivre le même but quant au fond », lui adressant « ses plus sincères félicitations », et engageant tous les assistants à « s'associer sincèrement à lui dans la réalisation de son programme si humanitaire ». À la suite du compte rendu que son journal donna de cette réunion, M. Béziat ajouta ces réflexions ; « Ceux qui, comme Sébastien Faure, nient le Dieu-Créateur de l'Église, se rapprochent d'autant plus, selon nous, du véritable Dieu qu'est la Force Universelle impulsive des mondes... Aussi ne craignons-nous pas d'avancer ce paradoxe que si les Sébastien Faure ne croient plus en le Dieu des cléricaux, c'est parce qu'ils croient davantage que d'autres en le Dieu réel. Nous disons qu'en l'état actuel de l'évolution sociale, ces négateurs sont plus divins que d'autres, puisqu'ils veulent plus de justice et de bonheur pour tous... J'en conclus que si Sébastien Faure ne croit plus en Dieu, c'est uniquement parce qu'il est arrivé à le connaître davantage, ou en tout cas à le ressentir davantage, puisqu'il veut en pratiquer les vertus » ⁶. Depuis lors, il est arrivé à Sébastien Faure des mésaventures qui ne montrent que trop comment il entendait « en pratiquer les vertus » ; les « Fraternistes », défenseurs de M. Le Clément de Saint-Marcq, ont décidément de singulières amitiés.

1. On remarquera que les « Fraternistes », qui sont assez « éclectiques », font parfois des emprunts à la terminologie occultiste.

2. *Id.*, 23 janvier 1914.

3. *Le Fraterniste*, 19 décembre 1913.

4. *Id.*, 19 décembre 1913.

5. *Id.*, 10 avril 1914.

6. *Le Fraterniste*, 20 février 1914.

Il y a eu bien d'autres écoles spirites plus ou moins indépendantes, qui furent fondées ou dirigées par des « médiums, guérisseurs » : nous citerons par exemple M. A. Bouvier, de Lyon, qui unissait dans ses théories le magnétisme et le kardécisme, et qui avait un organe intitulé *La Paix Universelle*, où fut lancé cet extravagant projet du « Congrès de l'Humanité » dont nous avons parlé ailleurs ¹. En tête de cette revue figuraient les deux maximes suivantes : « La connaissance exacte de soi-même engendre l'amour de son semblable. – Il n'y a pas au monde de culte plus élevé que celui de la vérité. » Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que la seconde n'est que la transcription presque textuelle (sauf que le mot « religion » y est remplacé par « culte ») de la devise de la Société Théosophique. D'autre part, M. Bouvier, qui finit par se rallier au « Fraternalisme », était, contrairement à ce qui a lieu le plus ordinairement, en fort bons termes avec les occultistes ; il est vrai que ceux-ci ont pour les « guérisseurs » une vénération au moins aussi excessive que celle des spirites. Le fameux « Maître inconnu » de l'école papusienne, auquel nous avons déjà fait allusion, n'était en somme rien d'autre qu'un « guérisseur », et qui n'avait aucune connaissance d'ordre doctrinal ; mais celui-là apparaît surtout comme une victime du rôle qu'on lui imposa : la vérité est que Papus avait besoin d'un « Maître », non pour lui, car il n'en voulait pas, mais de quelqu'un qu'il pût présenter comme tel pour donner à ses organisations l'apparence d'une base sérieuse, pour faire croire qu'il avait derrière lui des « puissances supérieures » dont il était le représentant autorisé ; toute cette fantastique histoire des « envoyés du Père » et des « esprits de l'appartement du Christ » n'a jamais eu, au fond, d'autre raison d'être que celle-là. Dans ces conditions, il n'y a rien d'étonnant à ce que les naïfs, qui sont fort nombreux dans l'occultisme, aient cru pouvoir compter, au nombre des « douze Grands-Maîtres inconnus de la Rose-Croix », d'autres « guérisseurs » aussi complètement dépourvus d'intellectualité que le « Père Antoine » et l'Alsacien Francis Schlatter ; nous en avons parlé en une autre occasion ². Il en est d'autres encore que, sans les placer aussi haut, on vante beaucoup dans la même école ; tel est celui à propos duquel Papus a glissé cette note dans un de ses ouvrages : « À côté du spiritisme, nous devons signaler les adeptes de la théurgie et surtout Saltzman comme propagateurs de l'idée de réincarnation. Dans son beau livre, *Magnétisme spirituel*, Saltzman ouvre à tout esprit chercheur de magnifiques horizons » ³. Saltzman n'est en réalité qu'un spirite quelque peu dissident, qui n'a rien d'un « adepte » au vrai sens de ce mot ; et ce qu'il appelle « théurgie » n'a pas le moindre point commun avec ce que les anciens entendaient par le même terme, et qu'il ignore totalement. Cela nous fait penser à un personnage plutôt ridicule qui fut jadis une célébrité parisienne, celui qu'on appelait le zouave Jacob : lui aussi avait cru bon de donner ce nom de « théurgie » à un vulgaire mélange de magnétisme et de spiritisme. En 1888, il publia une sorte de revue dont Je titre, malgré sa longueur inusitée, mérite d'être transcrit intégralement : « Revue théurgique, scientifique, psychologique et philosophique, traitant spécialement de l'hygiène et de la guérison par les fluides et des dangers des pratiques médicales, cléricales, magnétiques, hypnotiques, etc., sous la direction du zouave Jacob » ; cela donne déjà une idée assez nette de sa mentalité. Au surplus, nous nous bornerons à reproduire, au sujet de ce personnage, l'appréciation d'un auteur entièrement favorable au spiritisme : « Le zouave guérisseur faisait florès. J'entrai en relation avec lui, mais je n'eus point lieu de m'en féliciter longtemps. Il prétendait opérer par l'influence des esprits, et, quand je risquai quelque objection, il s'emporta en insultes et en grossièretés dignes d'un bateleur *a quia* ; pauvres arguments dans la bouche d'un apôtre. J'écrivis « apôtre », car il se disait l'envoyé de Dieu pour « guérir les hommes physiquement, comme le Christ avait été envoyé pour les guérir moralement » ! Bien des personnes se rappelleront cette phrase typique. Je fus, il est vrai, témoin d'améliorations étonnantes survenues instantanément chez certains malades abandonnés des médecins. J'ai vu, entre autres cas, un paralytique que l'on apporta à dos de commissionnaire, parce qu'il ne pouvait plus remuer ni bras ni jambes, se mettre à marcher tout seul, sans soutien ni béquilles,... juste le temps de

1. *Le Théosophisme*, pp. 171-173.

2. *Ibid.*, p. 260.

3. *La Réincarnation*, p. 173. – Nous pourrions aussi parler d'un groupement institué assez récemment par un occultiste qui prétend s'enfermer dans un mysticisme « christique », comme il dit, et où le traitement soi-disant « théurgique » des malades semble être également une des préoccupations dominantes. Il y a encore, dans le même ordre d'idées, une organisation auxiliaire du Martinisme, créée en Allemagne par le Dr Theodor Krauss (Saturnus), sous la dénomination d'« Ordre thérapeutique, alchimique et philanthropique des Samaritains Inconnus » ; et nous rappellerons enfin qu'il existe un Ordre des Guérisseurs » parmi les nombreuses filiales de la Société Théosophique.

quitter la chambre du guérisseur, c'est-à-dire tant qu'il demeura en sa présence. La porte franchie, le malheureux retomba inerte et dut être remporté comme il était venu. À entendre dire, aussi bien qu'à voir, les cures du fameux zouave n'étaient que des pseudo-guérisons, et ses clients retrouvaient invariablement, en rentrant chez eux, toutes les infirmités dont il les avait débarrassés chez lui, avec une en plus : le découragement. En tout cas, il ne parvint pas à me guérir de ce qu'il appelait ma « cécité morale », et, à l'heure présente, je persiste à croire que le secret de son influence sur les malades résidait, non dans l'assistance des esprits, comme il le prétendait, mais dans l'éducation déplorable dont il faisait montre. Il épouvantait ses clients par des regards furibonds, auxquels il adjoignait, à l'occasion, des épithètes salées. Il était dompteur, peut-être, mais non point thaumaturge »¹. En somme, il y avait là-dedans, avec un certain pouvoir de suggestion, une forte dose de charlatanisme ; nous trouverons quelque chose d'assez-analogue dans l'histoire de l'Antoinisme, à laquelle nous pensons qu'il est bon de consacrer un chapitre spécial, en raison de l'étonnante expansion de cette secte, et aussi parce que c'est là un cas vraiment typique, bien propre à faire juger de l'état mental de certains de nos contemporains. Nous ne voulons pas dire que tous les « guérisseurs » en soient là : il en est, très certainement, dont la sincérité est fort respectable, et dont nous ne contestons pas les facultés réelles, tout en regrettant que presque tous cherchent à les expliquer par des théories plus que suspectes ; il est assez curieux aussi de constater que ces facultés se trouvent surtout développées chez des gens peu intelligents. Enfin, ceux qui ne sont que des « suggestionneurs » peuvent obtenir, dans certains cas, des résultats plus durables que les cures du zouave Jacob, et il n'est pas jusqu'à une mise en scène appropriée qui ne soit susceptible d'agir effectivement sur certains malades ; on peut même se demander si les charlatans les plus manifestement tels ne finissent pas par se suggestionner eux-mêmes et par croire plus ou moins aux pouvoirs extraordinaires qu'ils s'attribuent. Quoi qu'il en soit, nous tenons à répéter encore une fois que tout ce qui est « phénomène » ne prouve absolument rien au point de vue théorique : il est parfaitement vain d'invoquer, en faveur d'une doctrine, des guérisons obtenues par des gens qui la professent, et l'on pourrait d'ailleurs appuyer ainsi les opinions les plus contradictoires, ce qui montre assez que ces arguments sont sans valeur ; quand il s'agit de la vérité ou de la fausseté des idées, toute considération extra-intellectuelle doit être tenue pour nulle et non avenue.

1. Félix Fabart, *Histoire philosophique et politique de l'Occulte*, pp. 173-174.

L'antoinisme

Louis Antoine naquit en 1846 dans la province de Liège, d'une famille de mineurs ; il fut d'abord mineur lui-même, puis se fit ouvrier métallurgiste ; après un séjour de quelques années en Allemagne et en Pologne, il revint en Belgique et s'installa à Jemeppe-sur-Meuse. Ayant perdu leur fils unique, Antoine et sa femme se mirent à faire du spiritisme ; bientôt, l'ancien mineur, quoique à peu près illettré, se trouva à la tête d'un groupement dit des « Vignerons du Seigneur », dans lequel fonctionnait un véritable bureau de communication avec les morts (nous verrons que cette institution n'est pas unique en son genre) ; il édita aussi une sorte de catéchisme spirite, fait d'ailleurs entièrement d'emprunts aux ouvrages d'Allan Kardec. Un peu plus tard, Antoine adjoignit à son entreprise, dont le caractère ne semble pas avoir été absolument désintéressé, un cabinet de consultations « pour le soulagement de toutes les maladies et afflictions morales et physiques », placé sous la direction d'un « esprit » qui se faisait appeler le D^r Carita. Au bout de quelque temps encore, il se découvrit des facultés de « guérisseur » qui lui permettaient de supprimer toute évocation et d'« opérer » directement par lui-même ; ce changement fut suivi de près par une brouille, avec les spirites, dont les motifs ne sont pas très clairs. Toujours est-il que c'est de ce schisme qu'allait sortir l'Antoinisme ; au Congrès de Namur, en novembre 1913, M. Fraikin, président de la « Fédération Spirite Belge », déclara textuellement : « L'Antoinisme, pour des raisons peu avouables, refusa toujours de marcher avec nous » ; il est permis de supposer que ces « raisons peu avouables » étaient surtout d'ordre commercial, si l'on peut dire, et qu'Antoine trouvait plus avantageux d'agir entièrement à sa guise, en dehors de tout contrôle plus ou moins gênant. Pour les malades qui ne pouvaient venir le trouver à Jemeppe, Antoine fabriquait un médicament qu'il désignait sous le nom de « liqueur Coune », et auquel il attribuait le pouvoir de guérir indistinctement toutes les affections ; cela lui valut un procès pour exercice illégal de la médecine, et il fut condamné à une légère amende ; il remplaça alors sa liqueur par l'eau magnétisée, qui ne pouvait être qualifiée de médicament, puis par le papier magnétisé, plus facile à transporter. Cependant, les malades qui accouraient à Jemeppe devinrent si nombreux qu'il fallut renoncer à les traiter individuellement par des passes ou même par une simple imposition des mains, et instituer la pratique des « opérations » collectives. C'est à ce moment qu'Antoine, qui n'avait jusqu'alors parlé que de « fluides », fit intervenir la « foi », comme un facteur essentiel, dans les guérisons qu'il accomplissait, et qu'il commença à enseigner que l'imagination est l'unique cause de tous les maux physiques ; comme conséquence, il interdit à ses disciples (car il se posa dès lors en fondateur de secte) de recourir aux soins d'un médecin. Dans le livre qu'il a intitulé *Révélation*, il suppose qu'un disciple lui adresse cette question : « Quelqu'un qui avait eu la pensée de consulter un médecin vient chez vous en disant : « Si je ne vais pas mieux après cette visite, j'irai chez tel médecin. » Vous constatez ses intentions et vous lui conseillez de suivre sa pensée. Pourquoi agissez-vous ainsi ? J'ai vu des malades qui, après avoir exécuté ce conseil, ont dû revenir chez vous. » Antoine répond en ces termes : « Certains malades, en effet, peuvent avoir eu la pensée d'aller chez le médecin avant de me consulter. Si je sens qu'ils ont plus de confiance dans le médecin, il est de mon devoir de les y envoyer. S'ils n'y trouvent pas la guérison, c'est que leur pensée de venir chez moi a mis obstacle dans le travail du médecin, comme celle d'aller chez le médecin a pu porter obstacle dans le mien. D'autres malades me demandent encore si tel remède ne pourrait les aider. Cette pensée falsifie en un clin d'œil toute mon opération : elle est la preuve qu'ils n'ont pas la foi suffisante, la certitude que, sans médicaments, je peux leur donner ce qu'ils réclament... Le médecin ne peut donner que le résultat de ses études, et elles ont pour base la matière. La cause reste donc, et le mal reparaitra, parce que tout ce qui est matière ne pourrait guérir que temporairement. » Dans d'autres passages, on lit encore : « C'est par la foi au guérisseur que le malade trouve sa guérison. Le docteur peut croire à l'efficacité des drogues, alors que celles-ci ne servent à rien pour celui qui a la foi... La foi est l'unique et universel remède, elle pénètre celui que l'on veut protéger, fût-il éloigné de milliers de lieues. » Toutes les « opérations » (c'est le terme consacré) se terminent par cette formule : « Les personnes qui ont la foi sont guéries ou soulagées. » Tout cela ressemble fort aux théories de la « Christian Science », fondée en Amérique, dès 1866, par M^{me} Baker Eddy ; les Antoinistes, comme les « Christian Scientists », ont eu parfois des démêlés avec la justice pour avoir laissé mourir des malades sans rien faire pour les soigner ; à Jemeppe même, la municipalité refusa à plusieurs reprises des permis d'inhumation. Les échecs ne découragèrent pas les Antoinistes et n'empêchèrent pas la secte de prospérer et de s'étendre, non seulement en Belgique, mais aussi dans le Nord de la France. Le

« Père Antoine » mourut en 1912, laissant sa succession à sa veuve, qu'on appelait la « Mère », et à un de ses disciples, le « Frère » Deregnaucourt (qui est mort lui-même depuis lors) ; tous deux vinrent à Paris, vers la fin de 1913, pour inaugurer un temple antoiniste, et ils allèrent ensuite en inaugurer un autre à Monaco. Au moment où la guerre éclata, le « culte antoiniste » était sur le point d'être reconnu légalement en Belgique, ce qui devait avoir pour effet de mettre les traitements de ses ministres à la charge de l'État ; la demande qui avait été déposée à cet effet était appuyée tout spécialement par le parti socialiste et par deux des chefs de la Maçonnerie belge, les sénateurs Charles Maguette et Goblet d'Alviella. Il est curieux de noter quels appuis, motivés surtout par des raisons politiques, a trouvés l'Antoinisme, dont les adhérents se recrutent presque exclusivement dans les milieux ouvriers ; d'autre part, nous avons cité ailleurs ¹ une preuve de la sympathie que lui témoignent les théosophistes, tandis que les spirites « orthodoxes » semblent y voir plutôt un élément de trouble et de division. Ajoutons encore que, pendant la guerre, on raconta des choses singulières sur la façon dont les Allemands respectèrent les temples antoinistes ; naturellement, les membres de la secte attribuèrent ces faits à la protection posthume du « Père », d'autant plus que celui-ci avait déclaré solennellement : « La mort, c'est la vie ; elle ne peut m'éloigner de vous, elle ne m'empêchera pas d'approcher tous ceux qui ont confiance en moi, au contraire. »

Ce qui est remarquable dans le cas d'Antoine, ce n'est pas sa carrière de « guérisseur », qui présente plus d'une ressemblance avec celle du zouave Jacob : il y eut à peu près autant de charlatanisme chez l'un que chez l'autre, et, s'ils obtinrent quelques cures réelles, elles furent très probablement dues à la suggestion, bien plutôt qu'à des facultés spéciales ; c'est sans doute pour cela qu'il était si nécessaire d'avoir la « foi ». Ce qui est plus digne d'attention, c'est qu'Antoine se soit posé en fondateur de religion, et qu'il ait réussi à cet égard d'une façon vraiment extraordinaire, en dépit de la nullité de ses « enseignements », qui ne sont qu'un vague mélange de théories spirites et de « moralisme » protestant, et qui sont, de plus, rédigés souvent en un jargon presque inintelligible. Un des morceaux les plus caractéristiques, c'est une sorte de décalogue qui s'intitule « dix fragments en prose de l'enseignement révélé par Antoine le Guérisseur » ; bien qu'on prenne soin de nous avertir que ce texte est « en prose », il est disposé comme les « vers libres » de certains poètes « décadents », et on peut même y découvrir çà et là quelques rimes ; cela vaut la peine d'être reproduit ² : « Dieu parle : – *Premier principe* : Si vous m'aimez, – vous ne l'enseignerez à personne, – puisque vous savez que je ne réside – qu'au sein de l'homme. – Vous ne pouvez témoigner qu'il existe – une suprême bonté – alors que du prochain vous m'isolez. – *Deuxième principe* : Ne croyez pas en celui qui vous parle de moi, – dont l'intention serait de vous convertir. – Si vous respectez toute croyance – et celui qui n'en a pas, – vous savez, malgré votre ignorance, – plus qu'il ne pourrait vous dire. – *Troisième principe* : Vous ne pouvez faire de la morale à personne, – ce serait prouver – que vous ne faites pas bien, – parce qu'elle ne s'enseigne pas par la parole, – mais par l'exemple, – et ne voir le mal en rien. – *Quatrième principe* : Ne dites jamais que vous faites la charité – à quelqu'un qui vous semble dans la misère, – ce serait faire entendre – que je suis sans égards, que je ne suis pas bon, – que je suis un mauvais père, – un avare, – laissant avoir faim son rejeton. – Si vous agissez envers, votre semblable – comme un véritable frère, – vous ne faites la charité qu'à vous-même, – vous devez le savoir. – Puisque rien n'est bien s'il n'est solidaire, – vous n'avez fait envers lui – que remplir votre devoir. – *Cinquième principe* : Tâchez toujours d'aimer celui que vous dites – « votre ennemi » : – c'est pour vous apprendre à vous connaître – que je le place sur votre chemin. – Mais, voyez le mal plutôt en vous qu'en lui : – il en sera le remède souverain. – *Sixième principe* : Quand vous voudrez connaître la cause – de vos souffrances, – que vous endurez toujours avec raison, – vous la trouverez dans l'incompatibilité de – l'intelligence avec la conscience, – qui établit entre elles les termes de comparaison. – Vous ne pouvez ressentir la moindre souffrance – qu'elle ne soit pour vous faire remarquer – que l'intelligence est opposée à la conscience ; – c'est ce qu'il ne faut pas ignorer. – *Septième principe* ; Tâchez de vous en pénétrer, – car la moindre souffrance est due à votre – intelligence qui veut toujours plus posséder ; – elle se fait un piédestal de la clémence, – voulant que tout lui soit subordonné. – *Huitième principe* : Ne vous laissez pas maîtriser par votre intelligence – qui ne cherche qu'à s'élever toujours – de plus en plus ; – elle foule aux pieds la conscience, – soutenant que c'est la matière qui donne – les vertus, – tandis qu'elle ne renferme que la misère –

1. *Le Théosophisme*, pp. 259-260.

2. Pour éviter les alinéas, nous indiquons les coupures du texte par de simples tirets.

des âmes que vous dites – « abandonnées », – qui ont agi seulement pour satisfaire – leur intelligence qui les a égarées. – *Neuvième principe* : Tout ce qui vous est utile, pour le présent – comme pour l'avenir, – si vous ne doutez en rien, – vous sera donné par surcroît. – Cultivez-vous, vous vous rappellerez le passé, – vous aurez le souvenir – qu'il vous a été dit : « Frappez, je vous ouvrirai. – Je suis dans le connais-toi... » – *Dixième principe* : Ne pensez pas faire toujours un bien – lorsqu'à un frère vous portez assistance ; – vous pourriez faire le contraire, – entraver son progrès. – Sachez qu'une grande épreuve – en sera votre récompense, – si vous l'humiliez et lui imposez le respect. – Quand vous voulez agir, – ne vous appuyez jamais sur votre croyance, – parce qu'elle peut encore vous égarer ; – basez-vous toujours sur la conscience – qui veut vous diriger, elle ne peut vous tromper. » Ces prétendues « révélations » ressemblent tout à fait aux « communications » spirites, tant par le style que par le contenu ; il est assurément inutile de chercher à en donner un commentaire suivi ou une explication détaillée ; il n'est même pas bien sûr que le « Père Antoine » se soit toujours compris lui-même, et son obscurité est peut-être une des raisons de son succès. Ce qu'il convient de remarquer surtout, c'est l'opposition qu'il veut établir entre l'intelligence et la conscience (ce dernier terme doit vraisemblablement être pris au sens moral), et la façon dont il prétend associer l'intelligence à la matière ; il y aurait là de quoi réjouir les partisans de M. Bergson, encore qu'un tel rapprochement soit assez peu flatteur au fond. Quoi qu'il en soit, on comprend assez bien que l'Antoinisme fasse profession de mépriser l'intelligence, et qu'il la dénonce même comme la cause de tous les maux : elle représente le démon dans l'homme, comme la conscience y représente Dieu ; mais, grâce à l'évolution, tout finira par s'arranger : « Par notre progrès, nous retrouverons dans le démon le vrai Dieu, et dans l'intelligence la lucidité de la conscience. » En effet, le mal n'existe pas réellement ; ce qui existe, c'est seulement la « vue du mal », c'est-à-dire que c'est l'intelligence qui crée le mal là où elle le voit ; l'unique symbole du culte antoiniste est une sorte d'arbre qu'on appelle « l'arbre de la science de la vue du mal ». Voilà pourquoi il faut « ne voir le mal en rien », puisqu'il cesse dès lors d'exister ; en particulier, on ne doit pas le voir dans la conduite de son prochain, et c'est ainsi qu'il faut entendre la défense de « faire de la morale à personne », en prenant cette expression dans son sens tout à fait populaire ; il est évident qu'Antoine ne pouvait interdire de prêcher la morale, puisque lui-même ne fit guère autre chose. Il y joignait des préceptes d'hygiène, ce qui était d'ailleurs dans son rôle de « guérisseur » ; rappelons à ce propos que les Antoinistes sont végétariens, comme les théosophistes et les membres de diverses autres sectes à tendances humanitaires ; ils ne peuvent cependant être considérés comme « zoophiles », car il leur est sévèrement interdit d'avoir des animaux chez eux : « Nous devons savoir que l'animal n'existe qu'en apparence ; il n'est que l'excrément de notre imperfection (*sic*)... Combien nous sommes dans l'erreur en nous attachant à l'animal ; c'est un grand péché (dans le patois wallon qu'il parlait habituellement, Antoine disait « un doute »), parce que l'animal n'est pas digne d'avoir sa demeure où résident les humains. » La matière elle-même n'existe aussi qu'en apparence, elle n'est qu'une illusion produite par l'intelligence : « Nous disons que la matière n'existe pas parce que nous en avons surmonté l'imagination » ; elle s'identifie ainsi au mal : « Un atome de matière nous est une souffrance » ; et Antoine va jusqu'à déclarer : « Si la matière existe, Dieu ne peut exister. » Voici comment il explique la création de la terre : « Nulle autre que l'individualité d'Adam a créé ce monde (*sic*). Adam a été porté à se constituer une atmosphère et à construire son habitation, le globe, tel qu'il voulait l'avoir. » Citons encore quelques aphorismes relatifs à l'intelligence : « Les connaissances ne sont pas du savoir, elles ne raisonnent que la matière... L'intelligence, considérée par l'humanité comme la faculté la plus enviable à tous les points de vue, n'est que le siège de notre imperfection... Je vous ai révélé qu'il y a en nous deux individualités, le moi conscient et le moi intelligent ; l'une réelle, l'autre apparente... L'intelligence n'est autre que le faisceau de molécules que nous appelons cerveau... À mesure que nous progressons, nous démolissons du moi intelligent pour reconstruire sur du moi conscient. » Tout cela est passablement incohérent ; la seule idée qui s'en dégage, si tant est qu'on puisse appeler cela une idée, pourrait se formuler ainsi : il faut éliminer l'intelligence au profit de la « conscience », c'est-à-dire de la sentimentalité. Les occultistes français, dans la dernière période, en sont arrivés à une attitude à peu près semblable ; encore n'avaient-ils pas, pour la plupart, l'excuse d'être des illettrés, mais il convient de noter que l'influence d'un autre « guérisseur » y fut bien pour quelque chose.

Pour être conséquent avec lui-même, Antoine aurait dû s'en tenir à l'énoncé de préceptes moraux du genre de ceux-ci, qui sont inscrits dans ses temples : « Un seul remède peut guérir l'humanité : la foi. C'est de la foi que naît l'amour : l'amour qui nous montre dans nos ennemis Dieu lui-même. Ne

pas aimer ses ennemis, c'est ne pas aimer Dieu, car c'est l'amour que nous avons pour nos ennemis qui nous rend dignes de le servir ; c'est le seul amour qui nous fait vraiment aimer, parce qu'il est pur et de vérité. » C'est là, paraît-il, l'essentiel de la morale antoiniste ; pour le surplus, elle semble plutôt élastique : « Vous êtes libres, agissez comme bon vous semble, celui qui fait bien trouvera bien. En effet, nous jouissons à un tel point de notre libre arbitre, que Dieu nous laisse faire de lui ce que nous voulons. » Mais Antoine a cru devoir formuler aussi quelques théories d'un autre ordre, et c'est là surtout qu'il atteint le comble du ridicule ; en voici un exemple, tiré d'une brochure intitulée *L'Auréole de la Conscience* : « Je vais vous dire comment nous devons comprendre les lois divines et de quelle façon elles peuvent agir sur nous. Vous savez qu'il est reconnu que la vie est partout ; si le vide existait, le néant aurait aussi sa raison d'être. Une chose que je puis encore affirmer, c'est que l'amour existe aussi partout, et de même qu'il y a amour, il y a intelligence et conscience. Amour, intelligence et conscience réunis constituent une unité, le grand mystère, Dieu. Pour vous faire comprendre ce que sont les lois, je dois revenir à ce que je vous ai déjà répété concernant les fluides : il en existe autant que de pensées ; nous avons la faculté de les manier et d'en établir des lois, par la pensée, suivant notre désir d'agir. Celles que nous imposons à nos semblables nous imposent de même. Telles sont les lois d'intérieur, appelées ordinairement lois de Dieu. Quant aux lois d'extérieur, dites lois de la nature, elles sont l'instinct de la vie qui se manifeste dans la matière, se revêt de toutes les nuances, prend des formes nombreuses, incalculables, suivant la nature du germe des fluides ambiants. Il en est ainsi de toutes choses, toutes ont leur instinct, les astres même qui planent dans l'espace infini se dirigent par le contact des fluides et décrivent instinctivement leur orbite. Si Dieu avait établi des lois pour aller à lui, elles seraient une entrave à notre libre arbitre ; fussent-elles relatives ou absolues, elles seraient obligatoires, puisque nous ne pourrions nous en dispenser pour atteindre au but. Mais Dieu laisse à chacun la faculté d'établir ses lois, suivant la nécessité ; c'est encore une preuve de son amour. Toute loi ne doit avoir que la conscience pour base. Ne disons donc pas « lois de Dieu », mais plutôt « lois de la conscience ». Cette révélation ressort des principes mêmes de l'amour, de cet amour qui déborde de toutes parts, qui se retrouve au centre des astres comme au fond des océans, de cet amour dont le parfum se manifeste partout, qui alimente tous les règnes de la nature et qui maintient l'équilibre et l'harmonie dans tout l'univers. » À cette question : « D'où vient la vie ? », Antoine répond ensuite : « La vie est éternelle, elle est partout. Les fluides existent aussi à l'infini et de toute éternité. Nous baignons dans la vie et dans les fluides comme le poisson dans l'eau. Les fluides s'enchaînent et sont de plus en plus éthérés ; ils se distinguent par l'amour ; partout où celui-ci existe, il y a de la vie, car sans la vie l'amour n'a plus sa raison d'être. Il suffit que deux fluides soient en contact par un certain degré de chaleur solaire, pour que leurs deux germes de vie se disposent à entrer en rapport. C'est ainsi que la vie se crée une individualité et devient agissante. » Si l'on avait demandé à l'auteur de ces élucubrations de s'expliquer d'une façon un peu plus intelligible, il aurait sans doute répondu par cette phrase qu'il répétait à tout propos : « Vous ne voyez que l'effet, cherchez la cause. » N'oublions pas d'ajouter qu'Antoine avait soigneusement conservé, du spiritisme kardéciste par lequel il avait débuté, non seulement cette théorie des « fluides » que nous venons de le voir exprimer à sa façon, mais aussi, avec l'idée du progrès, celle de la réincarnation : « L'âme imparfaite reste incarnée jusqu'à ce qu'elle ait surmonté son imperfection... Avant de quitter le corps qui se meurt, l'âme s'en est préparé un autre pour se réincarner... Nos êtres chéris soi-disant disparus ne le sont qu'en apparence, nous ne cessons pas un instant de les voir et de nous entretenir avec eux. La vie corporelle n'est qu'une illusion. » Aux yeux des Antoinistes, ce qui importe le plus dans l'« enseignement » de leur « Père », c'est le côté « moraliste » ; tout le reste n'est qu'accessoire. Nous en avons la preuve dans une feuille de propagande qui porte ce titre : « Révélation par le Père Antoine, le grand guérisseur de l'Humanité, pour celui qui a la foi », et que nous transcrivons textuellement : « L'Enseignement du Père a pour base l'amour, il révèle la loi morale, la conscience de l'humanité ; il rappelle à l'homme les devoirs qu'il a à remplir envers ses semblables ; fût-il arriéré même jusqu'à ne pouvoir le comprendre, il pourra, au contact de ceux qui le répandent, se pénétrer de l'amour qui en découle ; celui-ci lui inspirera de meilleures intentions et fera germer en lui des sentiments plus nobles. La religion, dit le Père, est l'expression de l'amour puisé au sein de Dieu, qui nous fait aimer tout le monde indistinctement. Ne perdons jamais de vue la loi morale, car c'est par elle que nous pressentons la nécessité de nous améliorer. Nous ne sommes pas arrivés tous au même degré de développement intellectuel et moral, et Dieu place toujours les faibles sur notre chemin pour nous donner l'occasion de nous rapprocher de Lui.

Il se trouve parmi nous des êtres qui sont dépourvus de toute faculté et qui ont besoin de notre appui ; le devoir nous impose de leur venir en aide dans la mesure où nous croyons en un Dieu bon et miséricordieux. Leur développement ne leur permet pas de pratiquer une religion dont l'enseignement est au-dessus de la portée de leur compréhension, mais notre manière d'agir à leur égard les rappellera au respect qui lui est dû et les amènera à chercher le milieu le plus avantageux à leur progrès. Si nous voulons les attirer à nous par une morale qui repose sur des lois inaccessibles à leur entendement, nous les troublerons, nous les démoraliserons, et la moindre instruction sur celle-ci leur sera insupportable ; ils finiront par ne plus rien comprendre ; doutant ainsi de la religion, alors ils recourront au matérialisme. Voilà la raison pour laquelle notre humanité perd tous les jours de la vraie croyance en Dieu en faveur de la matière. Le Père a révélé qu'il était autrefois aussi rare de rencontrer un matérialiste qu'aujourd'hui un vrai croyant ¹. Aussi longtemps que nous ignorerons la loi morale, par laquelle nous nous dirigeons, nous la transgresserons. L'Enseignement du Père raisonne cette loi morale, inspiratrice de tous les cœurs dévoués à régénérer l'Humanité ; il n'intéresse pas seulement ceux qui ont foi en Dieu, mais tous les hommes indistinctement, croyants et non-croyants, à quelque échelon que l'on appartienne. Ne croyez pas que le Père demande l'établissement d'une religion qui restreigne ses adeptes dans un cercle, les oblige à pratiquer sa doctrine, à observer certain rite, à respecter certaine forme, à suivre une opinion quelconque, à quitter leur religion pour venir à Lui. Non, il n'en est pas ainsi : nous instruisons ceux qui s'adressent à nous de ce que nous avons compris de l'Enseignement du Père et les exhortons à la pratique sincère de la religion dans laquelle ils ont foi, afin qu'ils puissent acquérir les éléments moraux en rapport avec leur compréhension. Nous savons que la croyance ne peut être basée que sur l'amour : mais nous devons toujours nous efforcer d'aimer et non de nous faire aimer, car ceci est le plus grand des fléaux. Quand nous serons pénétrés de l'Enseignement du Père, il n'y aura plus de dissension entre les religions parce qu'il n'y aura plus d'indifférence, nous nous aimerons tous parce que nous aurons enfin compris la loi du progrès, nous aurons les mêmes égards pour toutes les religions et même pour l'incroyance, persuadés que nul ne pourrait nous faire le moindre mal et que, si nous voulons être utiles à nos semblables, nous devons leur démontrer que nous professons une bonne religion en respectant la leur et en leur voulant du bien. Nous serons alors convaincus que l'amour naît de la foi qui est la vérité ; mais nous ne la posséderons que lorsque nous ne prétendrons pas l'avoir. » Et ce document se termine par cette phrase imprimée en gros caractères : « L'Enseignement du Père, c'est l'Enseignement du Christ révélé à cette époque par la foi. » C'est aussi par cette assimilation incroyable que finissait l'article, tiré d'un organe théosophiste, que nous avons cité ailleurs : « Le Père ne prétend que rénover l'enseignement de Jésus de Nazareth, trop matérialisé à notre époque par les religions qui se réclament de ce grand Être » ². Cette prétention est d'une audace que l'inconscience seule peut excuser ; étant donné l'état d'esprit qu'elle trahit chez les Antoinistes, il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure qu'ils en soient arrivés à une véritable déification de leur fondateur, et cela de son vivant même ; nous n'exagérons rien, et nous en avons le témoignage dans cet extrait d'une de leurs publications : « Faire de M. Antoine un grand seigneur, ne serait-ce pas plutôt le rabaisser ? Vous admettez, je suppose, que nous, ses adeptes, qui sommes au courant de son travail, ayons à son égard de tout autres pensées. Vous interprétez trop intellectuellement, c'est-à-dire trop matériellement, notre manière de voir, et, jugeant ainsi sans connaissance de cause, vous ne pouvez comprendre le sentiment qui nous anime. Mais quiconque a foi en notre bon Père apprécie ce qu'il est à sa juste valeur parce qu'il l'envisage moralement. Nous pouvons Lui demander tout ce que nous voulons, Il nous le donne avec désintéressement. Néanmoins, il nous est loisible d'agir à notre guise, sans aucunement recourir à Lui, car Il a le plus grand respect du libre arbitre ; jamais Il ne nous impose quoi que ce soit. Si nous tenons à Lui demander conseil, c'est parce que nous sommes convaincus qu'il sait tout ce dont nous avons besoin, et que nous, nous l'ignorons. Ne serait-il pas infiniment préférable de se rendre compte de son pouvoir avant de vouloir discréditer notre manière d'agir à son égard ? Comme un bon père, Il veille sur nous. Lorsque, affaiblis par la maladie, nous allons à Lui, pleins de confiance, Il nous soulage, nous guérit. Sommes-nous anéantis sous le coup des plus terribles peines morales, Il nous relève et ramène l'espoir dans nos cœurs endoloris. La perte d'un être cher laisse-t-elle dans nos âmes un vide immense, son amour le remplit et nous

1. Il n'y avait vraiment pas besoin d'une révélation » pour cela ; mais les Antoinistes ignorent naturellement que le matérialisme ne date que du XVIII^e siècle.

2. *Le Théosophe*, 1^{er} décembre 1913.

rappelle au devoir. Il possède le baume par excellence, l'amour vrai qui aplanit toute difficulté, qui surmonte tout obstacle, qui guérit toute plaie, et Il le prodigue à toute l'humanité, car Il est plutôt médecin de l'âme que du corps. Non, nous ne voulons pas faire d'Antoine le Guérisseur un grand seigneur, nous faisons de Lui notre sauveur. Il est plutôt notre Dieu, parce qu'il ne veut être que notre serviteur. »

En voilà assez sur un sujet aussi totalement dénué d'intérêt en lui-même ; mais ce qui est terrible, c'est la facilité avec laquelle ces insanités se répandent à notre époque : en quelques années, l'Antoinisme a rassemblé des adhérents par milliers. Au fond, la raison de ce succès, comme de celui de toutes les choses similaires, c'est qu'elles correspondent à quelques-unes des tendances qui sont le propre de l'esprit moderne ; mais ce sont précisément ces tendances qui sont inquiétantes, parce qu'elles sont la négation même de toute intellectualité, et l'on ne peut se dissimuler qu'elles gagnent du terrain actuellement. Le cas de l'Antoinisme, nous l'avons dit, est tout à fait typique ; parmi les multiples sectes pseudo-religieuses qui se sont formées depuis un demi-siècle environ, il en est d'analogues, mais celle-là présente la particularité d'avoir pris naissance en Europe, tandis que la plupart des autres, de celles du moins qui ont réussi, sont originaires d'Amérique. Il en est d'ailleurs, comme la « Christian Science », qui sont parvenues à s'implanter en Europe, et même en France dans ces dernières années ¹ ; c'est encore là un symptôme d'aggravation du déséquilibre mental dont l'apparition du spiritisme marque en quelque sorte le point de départ ; et, alors même que ces sectes ne sont pas directement dérivées du spiritisme comme l'est l'Antoinisme, les tendances qui s'y manifestent sont assurément les mêmes dans une large mesure.

1. Cf. *Le Théosophisme*, p. 259.

La propagande spirite

Nous avons déjà signalé les tendances propagandistes des spirites ; il est inutile d'en apporter des preuves, car ces tendances, toujours intimement liées aux préoccupations « moralistes », s'étalent dans toutes leurs publications. Du reste, nous l'avons dit, cette attitude se comprend beaucoup mieux chez les spirites que dans les autres écoles « néo-spiritualistes » qui ont des prétentions à l'ésotérisme : prosélytisme et ésotérisme sont évidemment contradictoires ; mais les spirites, qui sont imbus du plus pur esprit démocratique, sont beaucoup plus logiques en cela. Nous ne voulons pas revenir encore là-dessus ; mais il est bon de noter quelques caractères spéciaux de la propagande spirite, et de montrer que cette propagande sait, à l'occasion, se faire aussi insinuante que celle des sectes d'inspiration protestante plus ou moins directe : au fond tout cela procède d'une même mentalité.

Les spirites croient pouvoir invoquer l'expansion de leur doctrine comme une preuve de sa vérité ; Allan Kardec écrivait déjà : « Ceux qui disent que les croyances spirites menacent d'envahir le monde, en proclament par cela même la puissance, car une idée sans fondement et dénuée de logique ne saurait devenir universelle ; si donc le spiritisme s'implante partout, s'il se recrute surtout dans les classes éclairées, ainsi que chacun le reconnaît, c'est qu'il a un fond de vérité »¹. C'est là un argument cher à certains philosophes modernes, l'appel à un prétendu « consentement universel » pour prouver la vérité d'une idée ; rien ne saurait être plus insignifiant : d'abord, l'unanimité n'est sans doute jamais réalisée, et, le fût-elle, on n'aurait aucun moyen de le constater ; cela revient donc simplement, en fait, à prétendre que la majorité doit avoir raison ; or, dans l'ordre intellectuel, il y a bien des chances pour que ce soit précisément le contraire qui ait lieu le plus souvent, car les hommes d'intelligence médiocre sont assurément les plus nombreux, et d'ailleurs, sur n'importe quelle question, les incompetents forment l'immense majorité. Craindre l'envahissement du spiritisme, ce n'est donc pas lui reconnaître d'autre puissance que celle de la multitude, c'est-à-dire d'une force aveugle et brutale ; pour que des idées se répandent si facilement, il faut qu'elles soient d'une qualité fort inférieure, et, si elles se font accepter, ce n'est pas qu'elles aient la moindre force logique, c'est uniquement parce qu'on y attache quelque intérêt sentimental. Quant à prétendre que le spiritisme « se recrute surtout dans les classes éclairées », cela est certainement faux ; il est vrai qu'il faudrait savoir au juste ce qu'on entend par là, et que les gens dits « éclairés » peuvent ne l'être que d'une façon toute relative ; rien n'est plus lamentable que les résultats d'une demi-instruction. Du reste, nous avons déjà dit que l'adhésion même de certains savants plus ou moins « spécialistes » ne prouve pas davantage à nos yeux, parce que, dans les choses où la compétence leur fait défaut, ils peuvent se trouver exactement sur le même plan que le vulgaire ; et encore ce ne sont là que des cas exceptionnels, la très grande majorité de la clientèle spirite étant incontestablement d'un niveau mental extrêmement bas. Certes, les théories du spiritisme sont à la portée de tout le monde, et il en est qui veulent voir dans ce caractère une marque de supériorité ; voici, par exemple, ce que nous lisons dans un article auquel nous avons fait allusion précédemment : « Posez devant un ouvrier qui n'a pas eu le bonheur de faire des études approfondies un chapitre d'un traité métaphysique sur l'existence de Dieu, avec tout le cortège des preuves ontologiques, physiques, morales, esthétiques². Qu'y comprendra-t-il ? Rien du tout. Avec de semblables renseignements, il sera condamné sans rémission à rester dans l'ignorance la plus complète... Au contraire, si on le fait assister à une séance de spiritisme, si même on lui raconte, s'il lit dans une revue ce qui s'y passe, il saisira de suite, sans aucune difficulté, sans besoin d'explication... Grâce à sa simplicité lui permettant de s'étendre partout, le spiritisme recueillera des admirateurs nombreux... Le bien progressera toujours, si tout le monde comprend la véracité de la doctrine spirite »³. Cette « simplicité » qu'on nous vante et qu'on trouve admirable, nous l'appelons, pour notre part, médiocrité et indigence intellectuelle ; quant à l'ouvrier qu'on juge bon de mettre en scène, à défaut d'une instruction religieuse élémentaire dont on se garde prudemment d'envisager la possibilité, nous pensons que même « l'ignorance la plus

1. *Le Livre des Esprits*, p. 454.

2. Tout cela, naturellement, n'a pas le moindre rapport avec la métaphysique vraie ; ce que l'auteur appelle de ce nom, ce ne sont que les banalités de la philosophie universitaire, et il est facile de voir jusqu'où vont pour lui des « études approfondies » : un manuel de baccalauréat représente à ses yeux la plus haute intellectualité concevable !

3. *Spiritisme et Métaphysique*, par T. Rapicault : *Le Monde Psychique*, janvier 1912.

complète » vaudrait encore beaucoup mieux pour lui que les illusions et les folies du spiritisme : celui qui ne sait rien d'une question et celui qui n'a que des idées fausses sont pareillement ignorants, mais la situation du premier est encore préférable à celle du second, même sans parler des dangers spéciaux au cas dont il s'agit.

Les spirites, dans leur délire de prosélytisme, émettent parfois des prétentions absolument stupéfiantes : « La révélation nouvelle, s'écrie M. Léon Denis, se manifeste en dehors et au-dessus des Églises. Son enseignement s'adresse à toutes les races de la terre. Partout, les esprits proclament les principes sur lesquels il s'appuie. Sur toutes les régions du globe passe la grande voix qui rappelle l'homme à la pensée de Dieu et de la vie future »¹. Que les spirites aillent donc prêcher leurs théories aux Orientaux : ils verront comment elles seront accueillies ! La vérité est que le spiritisme s'adresse exclusivement aux Occidentaux modernes, qu'il n'y a que parmi eux qu'il puisse se faire accepter, parce qu'il est un produit de leur mentalité, et que les tendances qu'il traduit sont précisément celles par où cette mentalité se différencie de toute autre : recherche du « phénomène », croyance au progrès, sentimentalisme et « moralisme » humanitaire, absence de toute intellectualité véritable ; là est toute la raison de son succès, et c'est sa sottise même qui fait sa plus grande force (au sens de cette force brutale dont nous parlions tout à l'heure) et qui lui acquiert un si grand nombre d'adhérents. D'ailleurs, les apôtres de la « révélation nouvelle » insistent surtout sur son caractère sentimental, « consolant » et « moralisateur » : « Cet enseignement peut donner satisfaction à tous, dit M. Léon Denis, aux esprits les plus raffinés comme aux plus modestes, mais il s'adresse surtout à ceux qui souffrent, à ceux qui ploient sous une lourde tâche ou de pénibles épreuves, à tous ceux qui ont besoin d'une foi virile qui les soutienne dans leur marche, dans leurs travaux, dans leurs douleurs. Il s'adresse à la foule des humains. La foule est devenue incrédule et méfiante à l'égard de tout dogme, de toute croyance religieuse, car elle sent qu'elle a été abusée pendant des siècles. Cependant, il subsiste toujours en elle des aspirations confuses vers le bien, un besoin inné de progrès, de liberté et de lumière, qui facilitera l'éclosion de l'idée nouvelle et son action régénératrice »². Les esprits soi-disant « raffinés » que peut satisfaire le spiritisme ne sont vraiment pas bien difficiles ; mais retenons que c'est surtout à la foule qu'il entend s'adresser, et notons aussi au passage cette phraséologie pompeuse : « progrès, liberté, lumière », qui est commune à toutes les sectes du même genre, et qui est en quelque sorte une de ces « signatures » suspectes dont nous avons parlé. Citons encore cet autre passage du même auteur : « Le spiritisme nous révèle la loi morale, trace notre ligne de conduite et tend à rapprocher les hommes par la fraternité, la solidarité et la communauté de vues. Il indique à tous un but plus digne et plus élevé que celui poursuivi jusqu'alors. Il apporte avec lui un sentiment nouveau de la prière, un besoin d'aimer, de travailler pour les autres, d'enrichir notre intelligence et notre cœur... Venez vous désaltérer à cette source céleste, vous tous qui souffrez, vous tous qui avez soif de vérité. Elle fera couler dans vos âmes une onde rafraîchissante et régénératrice. Vivifiés par elle, vous soutiendrez plus allègrement les combats de l'existence ; vous saurez vivre et mourir dignement »³. Non, ce n'est pas de vérité qu'ont soif les gens à qui s'adressent des appels comme ceux-là, c'est de « consolations » ; s'ils trouvent que quelque chose est « consolant », ou si on le leur persuade, ils s'empressent d'y croire, et leur intelligence n'y a pas la moindre part ; le spiritisme exploite la faiblesse humaine, profite de ce qu'elle se trouve trop souvent, à notre époque, privée de toute direction supérieure, et fonde ses conquêtes sur la pire de toutes les déchéances. Dans ces conditions, nous ne voyons pas très bien ce qui autorise les spirites à déclamer, comme ils le font si volontiers, contre des choses telles que l'alcoolisme par exemple : il y a aussi des gens qui trouvent dans l'ivresse le soulagement ou l'oubli de leurs souffrances ; si les « moralistes », avec leurs grandes phrases creuses sur la « dignité humaine », s'indignent d'une telle comparaison, nous les engagerons à faire le recensement des cas de folie dus à l'alcoolisme d'une part et au spiritisme de l'autre ; en tenant compte du nombre total respectif des alcooliques et des spirites et en établissant la proportion, nous ne savons pas trop de quel côté sera l'avantage.

Le caractère démocratique du spiritisme s'affirme par sa propagande dans les milieux ouvriers, que sa « simplicité » lui rend particulièrement accessibles : c'est là que des sectes telles que le « Fraternisme » recrutent presque tous leurs adhérents, et le cas de l'Antoinisme est fort remarquable

1. *Christianisme et Spiritisme*, pp. 277-278.

2. *Ibid.*, pp. 319-320.

3. *Après la mort*, pp. 417-420.

aussi sous ce rapport. Il faut croire, d'ailleurs, que les mineurs de la Belgique et du Nord de la France constituent un terrain plus favorable qu'aucun autre ; nous reproduirons encore, à ce propos, le récit suivant que nous trouvons dans un ouvrage de M. Léon Denis : « C'est un spectacle réconfortant que de voir tous les dimanches affluer à Jumet (Belgique), de tous les points du bassin de Charleroi, de nombreuses familles de mineurs spirites. Elles se groupent dans une vaste salle où, après les préliminaires d'usage, elles écoutent avec recueillement les instructions que leurs guides invisibles leur font entendre par la bouche des médiums endormis. C'est par l'un d'eux, simple ouvrier mineur, peu lettré, s'exprimant habituellement en patois wallon, que se manifeste l'esprit du chanoine Xavier Mouls, prêtre de grande valeur et de haute vertu, à qui on doit la vulgarisation du magnétisme et du spiritisme dans les « corons » du bassin. Mouls, après de cruelles épreuves et de dures persécutions, a quitté la terre, mais son esprit veille toujours sur ses chers mineurs. Tous les dimanches, il prend possession des organes de son médium favori et, après une citation des textes sacrés, avec une éloquence toute sacerdotale, il développe devant eux, en pur français, durant une heure, le sujet choisi, parlant au cœur et à l'intelligence de ses auditeurs, les exhortant au devoir, à la soumission aux lois divines. Aussi l'impression produite sur ces braves gens est grande ; il en est de même dans tous les milieux où le spiritisme est pratiqué d'une manière sérieuse par les humbles de ce monde »¹. Il serait sans intérêt de poursuivre cette citation, à propos de laquelle nous ne ferons qu'une simple remarque : on sait combien est violent l'anticléricalisme des spirites ; mais il suffit qu'un prêtre soit en révolte plus ou moins ouverte contre l'autorité ecclésiastique pour qu'ils s'empressent de célébrer sa « grande valeur », sa « haute vertu », et ainsi de suite. C'est ainsi que M. Jean Béziat prit jadis la défense de l'abbé Lemire²; et il y aurait de curieuses recherches à faire sur les relations plus que cordiales que tous les entrepreneurs de schismes contemporains ont entretenues avec les « néo-spiritualistes » de diverses écoles.

D'un autre côté, les spirites, comme les théosophistes, cherchent à étendre leur propagande jusqu'à l'enfance ; sans doute, comme nous l'avons vu, beaucoup d'entre eux n'osent pas aller jusqu'à admettre les enfants aux séances expérimentales, mais ils ne s'en efforcent pas moins de leur inculquer les théories, qui sont, en somme, ce qui constitue le spiritisme même. Nous avons déjà signalé les « cours de bonté » institués par les « Fraternalistes » ; ce titre sent incontestablement l'humanitarisme protestant³; dans l'organe de la même secte, nous lisons encore ce qui suit : « Nous savons que l'idée des sections enfantines fait du chemin, et nous n'avons pas négligé l'éducation fraternaliste des enfants. Éduquer l'enfant, comme on l'a si souvent dit et écrit, c'est préparer le Fraternalisme de demain. L'enfant lui-même se montre un excellent propagandiste à l'école et dans son milieu, il peut beaucoup pour notre œuvre. Sachons donc le diriger dans cette bonne voie et encourageons ses bonnes dispositions »⁴. Rapprochons de ces paroles celles qui ont été prononcées en une autre circonstance par le directeur du même journal, M. Jean Béziat : « N'est-il pas intolérable de voir de nos jours inculquer à des enfants des conceptions religieuses, et surtout, ce qui est bien plus grave, leur imposer l'accomplissement d'actes religieux avant qu'ils n'aient entière conscience de ce qu'ils font, actes qu'ils regretteront profondément plus tard ? »⁵. Ainsi, il ne faut pas donner d'instruction religieuse aux enfants, mais il faut leur donner une instruction spirite : l'esprit de concurrence qui anime ces sectes pseudo-religieuses ne saurait se manifester d'une façon plus évidente. En outre, nous savons qu'il est des spirites qui, malgré les avis qui leur sont donnés, font participer des enfants à leurs expériences, et qui, non contents de cela, vont même jusqu'à développer chez eux la médiumnité et surtout la « voyance » ; on devine sans peine quels peuvent être les effets de semblables pratiques. D'ailleurs, les « écoles de médiums », même pour les adultes, constituent un véritable danger public ; ces institutions, qui fonctionnent souvent sous le couvert de « sociétés d'études », ne sont pas aussi rares qu'on pourrait le croire, et, si le spiritisme continue à étendre ses ravages, on nous fait entrevoir à cet égard des perspectives peu rassurantes : « Une organisation pratique du spiritisme, dit M. Léon

1. *Christianisme et Spiritisme*, pp. 329-330.

2. *Le Fraternaliste*, 8 mai 1914.

3. Nous avons mentionné ailleurs (*Le Théosophisme*, p. 230) les « Ligues de Bonté », qui sont d'inspiration nettement protestante, et que les théosophistes appuient chaleureusement.

4. *Le Fraternaliste*, 19 juin 1914. (discours du délégué du groupe d'Anzin à l'assemblée générale des Fraternelles, le 21 mai 1914).

5. *Le Fraternaliste*, 27 mars 1914 (conférence donnée à Sallaumines, le 15 mars 1914).

Denis, comportera dans l'avenir la création d'asiles spéciaux, où les médiums trouveront réunis, avec les moyens matériels d'existence, les satisfactions de l'esprit et du cœur, les inspirations de l'art et de la nature, tout ce qui peut imprimer à leurs facultés un caractère de pureté, d'élévation, en faisant régner autour d'eux une atmosphère de paix et de confiance »¹. Nous ne savons que trop ce que les spirites entendent par « pureté » et par « élévation », et ces « asiles spéciaux » risquent fort de ressembler à des asiles d'aliénés ; malheureusement, leurs pensionnaires n'y resteront pas indéfiniment enfermés, et, tôt ou tard, ils s'en iront répandre au dehors leur folie éminemment contagieuse. De telles entreprises de détraquement collectif ont déjà été réalisées en Amérique², et il en existe depuis peu en Allemagne ; en France, il n'y a eu encore que des essais de proportions plus modestes, mais cela viendra aussi si l'on n'y veille soigneusement.

Nous avons dit que le spiritisme exploite toutes les souffrances et en tire profit pour gagner des adhérents à ses doctrines ; cela est vrai même pour la souffrance physique, grâce aux exploits des « guérisseurs » : les « Fraternistes », notamment, estiment que « les guérisons sont un puissant moyen de propagande »³. On voit comment cela peut se produire : un malade, ne sachant plus à qui s'adresser, va trouver un « guérisseur » spirite ; l'état d'esprit dans lequel il est alors le prédispose naturellement à recevoir sans résistance les « enseignements » dont on ne manquera pas de le gratifier, et qu'on lui présentera, au besoin, comme propres à faciliter sa guérison. En effet, au procès de Béthune, dont nous avons parlé, il fut déclaré ceci : « Quoique facilitant considérablement les guérisons, parce que cela leur en fait comprendre le mécanisme, les malades ne sont pas obligés de s'abonner au journal *Le Fraterniste* »⁴ ; mais, si on ne les y oblige pas, on peut du moins leur en donner le conseil, et d'ailleurs la propagande orale est encore plus efficace. Si aucune amélioration ne se produit, on engagera le malade à revenir, et on parviendra à le persuader que, s'il en est ainsi, c'est parce qu'il n'a pas la « foi » ; peut-être arrivera-t-il à « se convertir » par simple désir de guérir, et il y arrivera plus sûrement encore s'il éprouve le moindre soulagement qui lui semble, à tort ou à raison, devoir être attribué à l'action du « guérisseur ». En publiant les guérisons obtenues (et il s'en trouve toujours quelques-unes, d'autant plus qu'on est peu exigeant en fait de contrôle), on attire d'autres malades, et même, parmi les gens qui sont en bonne santé, il en est qui sont impressionnés par de semblables récits, et qui, pour peu qu'ils aient déjà quelque sympathie pour le spiritisme, croient y trouver une preuve de sa vérité. C'est là l'effet d'une étrange confusion : en supposant un homme qui possède des facultés de « guérisseur » aussi incontestables et aussi puissantes qu'on voudra, cela n'a aucun rapport avec les idées que professe cet homme, et l'explication qu'il donne lui-même de ses propres facultés peut être complètement erronée ; pour qu'on soit obligé d'insister sur des choses aussi évidentes, il faut la singulière mentalité de notre époque, qui, uniquement portée vers l'extérieur, voudrait trouver dans les manifestations sensibles le critérium de toute vérité.

Mais ce qui attire le plus de gens au spiritisme, et d'une façon plus directe, c'est la douleur causée par la perte d'un parent ou d'un ami : combien se laissent ainsi séduire par l'idée qu'ils pourront communiquer avec les disparus ? Nous rappellerons les cas, déjà cités, de deux individualités aussi différentes que possible sous tout autre rapport, Sir Oliver Lodge et le « Père Antoine » : c'est après avoir perdu un fils que l'un et l'autre devinrent spirites ; malgré les apparences, la sentimentalité était donc prédominante chez le savant aussi bien que chez l'ignorant, comme elle l'est chez la grande majorité des Occidentaux actuels. Du reste, l'incapacité de se rendre compte de l'absurdité de la théorie spirite prouve suffisamment que l'intellectualité du savant n'est qu'une pseudo-intellectualité ; nous nous excusons de revenir si souvent là-dessus, mais cette insistance est nécessaire pour réagir contre la superstition de la science. Maintenant, qu'on ne vienne pas nous vanter les bienfaits de la prétendue communication avec les morts : d'abord, nous nous refusons à admettre qu'une illusion quelconque soit, en elle-même, préférable à la vérité ; ensuite, si cette illusion vient à être détruite, ce qui est toujours possible, elle risque de ne laisser place chez certains qu'à un véritable désespoir ; enfin, avant que le spiritisme existe, les aspirations sentimentales trouvaient de quoi se satisfaire dans une espérance dérivée des conceptions religieuses, et, à cet égard, il n'y avait nul besoin

1. *Dans l'invisible*, p. 59.

2. Nous ne parlons pas seulement des États-Unis, mais aussi du Brésil, où une « école de médiums » a été fondée en 1902.

3. *Le Fraterniste*, 22 mai 1914.

4. *Id.*, 23 janvier 1914.

d'imaginer autre chose. L'idée d'entrer en relation avec les défunts, surtout par des procédés comme ceux qu'emploient les spirites, n'est aucunement naturelle à l'homme ; elle ne peut venir qu'à ceux qui subissent l'influence du spiritisme, dont les adhérents ne se font pas faute d'exercer en ce sens, par l'écrit et par la parole, la propagande la plus indiscreète. L'exemple le plus typique de l'ingéniosité spéciale que déploient les spirites, c'est l'institution de ces bureaux de communication où chacun peut s'adresser pour, obtenir des nouvelles des morts auxquels il s'intéresse : nous avons parlé de celui des « Vignerons du Seigneur », qui fut le point de départ du mouvement antoiniste, mais il en est un autre beaucoup plus connu, celui qui fonctionna à Londres, pendant trois ans, sous le nom de « Bureau Julia ». Le fondateur de ce dernier fut le journaliste anglais W. T. Stead, ancien directeur de la *Pall Mall Gazette* et de la *Review of Reviews*, qui devait périr en 1912 dans le naufrage du *Titanic* ; mais, d'après lui, l'idée de cette création venait d'un « esprit » appelé Julia. Voici les renseignements que nous trouvons dans un organe qui se prétend « psychique », mais qui est surtout spirite au fond : « Julia était le prénom de Miss Julia A. Ames ; elle avait fait partie de la rédaction de l'*Union Signal* de Chicago, organe de la *Women's Christian Temperance Union*, société de tempérance chrétienne (c'est-à-dire protestante) et féminine. Née dans l'Illinois en 1861, elle était de pure souche anglo-américaine. En 1890, au cours d'un voyage en Europe, elle alla voir M. Stead ; ils devinrent d'excellents amis. L'automne de l'année suivante, elle retourna en Amérique, tomba malade à Boston et mourut à l'hôpital de cette ville. Comme beaucoup d'autres âmes pieuses, Miss Ames avait fait un pacte avec sa meilleure amie, qui fut pour elle une sœur pendant des années. Il fut convenu qu'elle reviendrait de l'au-delà et se ferait voir pour donner une preuve de la survie de l'âme après la mort, et de la possibilité pour les défunts de communiquer avec les survivants. Beaucoup ont pris cet engagement, bien peu l'ont tenu ; Miss Ames, de l'avis de M. Stead, fut l'une de ces dernières ¹. C'est peu de temps après la mort de Miss Ames que la personnalité de « Julia » proposa d'ouvrir un *Bureau de communication* entre ce monde où nous sommes et l'autre... Pendant douze ans et plus, M. Stead se trouva tout à fait incapable de mettre à exécution, cette suggestion » ². Il paraît que ce sont surtout les « messages » de son fils mort qui le déterminèrent à ouvrir enfin le « Bureau Julia », en avril 1909, avec l'aide de quelques personnes parmi lesquelles nous citerons seulement le théosophe Robert King, qui est aujourd'hui à la tête de la branche écossaise de l'« Église vieille-catholique » ³. Nous empruntons à un autre organe spirite ces quelques détails, qui montrent le caractère purement protestant du cérémonial dont les séances étaient entourées : « D'après les arrangements que Julia elle-même avait faits, chacun prenait à tour de rôle le « service », qui consistait en prières d'abord, suivies de la lecture du procès-verbal de la veille, puis des demandes adressées au Bureau, qui affluaient de tous les points du globe. Après une semaine ou deux de fonctionnement, Julia demanda que la prière, au commencement des séances, fût suivie d'une courte lecture biblique. M. Stead lisait quelques paragraphes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. D'autres s'inspiraient des communications de Julia ou de Stainton Moses ⁴, d'autres encore de Fénelon ou autres auteurs... Les séances du matin étaient exclusivement réservées au petit cercle formant le Bureau. Les étrangers n'y étaient pas admis, excepté dans des cas très rares. Le but était de former un cénacle qui, ainsi que l'expliquait Julia, étant composé d'un groupe de personnes sympathisant les unes avec les autres, choisies par elle-même, devait produire un foyer dont la force psychique irait toujours en grandissant. Il devait, disait-elle, former un calice ou une coupe d'inspiration (*sic*), une pure lumière, vibrant parmi les sept rayons (faisant allusion aux sept personnes qui le composaient) qui formaient les réunions mystiques » ⁵. Et voici encore autre chose qui est très significatif quant au caractère pseudo-religieux de ces manifestations : « Dans ses lettres, Julia recommande l'usage du Rosaire, mais du Rosaire modernisé. Voici comment elle l'entend. Notez les noms de tous ceux, morts ou vivants, avec lesquels vous avez été en relation. Chacun de ces noms représente un grain du Rosaire. Parcourez-les tous les jours, envoyant à chacun des noms une pensée affectueuse. Ce

1. Rappelons à ce propos la promesse analogue faite par William James ; quant à Stead lui-même, à peine fut-il mort que divers médiums commencèrent à recevoir ses « communications » (*Le Monde Psychique*, juin 1912).

2. *Le Monde Psychique*, février 1912.

3. Voir *Le Théosophisme*, pp. 237-238.

4. Nous avons déjà parlé ailleurs du Rév. Stainton Moses, connu aussi sous le pseudonyme de M. A. Oxon, et de ses relations avec les fondateurs de la Société Théosophique.

5. *Écho de la Doctrine spirite* (organe de l'Association des Études spirites), novembre 1916.

rayonnement répandrait un courant considérable de sympathie et d'amour, qui sont comme l'essence divine de l'humanité, comme les pulsations de la vie, et une pensée d'amour est comme un ange de Dieu apportant aux âmes une bénédiction »¹. Reprenons maintenant la suite de notre première citation : « M. Stead déclare que Julia elle-même a entrepris d'en diriger les opérations au jour le jour : c'est elle qui aura l'invisible direction du Bureau... Quiconque aura perdu un ami, un parent aimé, pourra recourir au Bureau, qui lui fera savoir dans quelles conditions seulement pourra se faire la tentative de communication. En cas d'adhésion, le consentement de la direction (Julia) devra être obtenu. Ce consentement sera refusé à tous ceux qui ne viennent point pour entendre les êtres aimés et perdus. Sur ce point, Julia s'explique très positivement... Le Bureau de Julia, comme elle-même ne se lasse jamais de le répéter, doit s'en tenir à son objet propre, qui est de mettre en communication des personnes chères après qu'elles ont été séparées par le changement appelé mort. » Et l'on reproduit les explications données par Julia sur le but de sa fondation : « L'objet du Bureau, dit-elle, est de venir en aide à ceux qui veulent se retrouver après le changement qu'on appelle la mort. C'est une espèce de bureau postal de lettres en souffrance, où l'on trie, avec un nouvel examen, les correspondances, pour en faire la redistribution. Là où il n'y a point de messages d'amitié, ni de désir, d'une ou d'autre part, de correspondre, il n'y a pas lieu de s'adresser au Bureau. L'employé chargé du travail peut se comparer à un brave sergent de ville qui met tout en œuvre pour retrouver un enfant perdu dans la foule et le rend à sa mère en pleurs. Une fois qu'il les a réunis, sa tâche est terminée. On sera, il est vrai, constamment tenté d'aller plus loin et de faire du Bureau un centre d'exploration de l'au-delà. Mais céder à cette tentation ne pourrait être que prématuré. Non que j'aie quelque objection à opposer à cette exploration. C'est une conséquence toute naturelle, nécessaire et des plus importantes, de votre travail. Mais le Bureau, mon Bureau, ne doit pas s'en charger. Il doit se borner à son premier devoir, qui est de jeter le pont, de renouer les liens brisés, de rétablir la communication entre ceux qui en sont privés »². C'est bien là du spiritisme exclusivement sentimental et « piétiste » ; mais est-il si facile que cela d'établir nettement une ligne de démarcation entre celle-ci et le spiritisme à prétentions « scientifiques », ou, comme disent certains, entre le « spiritisme-religion » et le « spiritisme-science », et le second n'est-il pas souvent un simple masque du premier ? Au début de 1912, l'« Institut de recherches psychiques » dirigé par MM. Lefranc et Lancelin, et dont l'organe nous a fourni la plus grande partie des indications précédentes, voulut constituer à Paris un « Bureau Julia » (cela devenait une dénomination générique), mais organisé sur des bases plus « scientifiques » que celui de Londres ; à cet effet, on fit « un choix définitif de procédés d'identification spirite », parmi lesquels figurait, en premier lieu, « l'anthropométrie digitale de la matérialisation partielle du décédé », et on alla même jusqu'à donner un modèle de « fiche signalétique », avec des cadres réservés aux photographies et aux empreintes des « esprits »³ : les spirites qui veulent jouer aux savants ne sont-ils pas au moins aussi ridicules que les autres ? En même temps, on ouvrait « une école de médiums ayant pour but : 1° d'instruire et diriger dans la pratique les médiums des deux sexes ; 2° de développer les facultés spéciales des sujets les mieux doués dans le but d'aider les recherches d'identifications spirites du « Bureau Julia » de Paris » ; et l'on ajoutait : « Chaque sujet recevra les instructions théoriques et pratiques nécessaires au développement de sa médiumnité particulière. Les sujets seront réunis deux fois par semaine à des heures déterminées, pour leur développement. Ces cours sont gratuits »⁴. C'était vraiment une de ces entreprises de détraquement collectif dont nous avons parlé plus haut ; nous ne croyons pas qu'elle ait eu beaucoup de succès, mais il faut dire que le spiritisme, en France, n'avait pas alors l'importance qu'il a prise en ces dernières années⁵.

Ces derniers faits appellent quelques commentaires : il n'y a pas en réalité deux spiritismes, il n'y en a qu'un ; mais ce spiritisme a deux aspects, l'un pseudo-religieux et l'autre pseudo-scientifique, et, suivant le tempérament des gens à qui l'on s'adressera, on pourra insister de préférence sur l'un ou sur l'autre. Dans les pays anglo-saxons, le côté pseudo-religieux paraît être plus développé que

1. *Id.*, janvier-février. 1917.

2. *Le Monde Psychique*, février 1912. – Cf. *L'Initiation*, octobre 1909 et mars 1910.

3. *Le Monde Psychique*, mars 1912.

4. *Id.*, février 1912.

5. Papus eut aussi l'idée d'organiser de son côté un autre Bureau Julia », mais il ne parvint pas à la mettre à exécution.

partout ailleurs ; dans les pays latins, il semble parfois que le côté pseudo-scientifique réussisse mieux ; cela n'est vrai, d'ailleurs, que d'une façon générale, et l'habileté des spirites consiste surtout à adapter leur propagande aux divers milieux qu'ils veulent atteindre ; du reste, chacun trouve ainsi à s'y employer suivant ses préférences personnelles, et les divergences sont beaucoup plus apparentes que réelles ; tout se réduit, en somme, à une question d'opportunité. C'est ainsi que certains spirites peuvent, à l'occasion, se déguiser en psychistes, et nous ne pensons pas qu'il faille voir autre chose dans cet « Institut de recherches psychiques » dont nous avons retracé les agissements ; ce qui est bien fait pour encourager cette tactique, c'est que les savants qui sont venus au spiritisme ont commencé par le psychisme ; ce dernier est donc susceptible de constituer un moyen de propagande qu'il est bon d'exploiter. Ce ne sont pas là, de notre part, de simples suppositions : nous avons, comme preuve à l'appui, les conseils adressés aux spirites par M. ; Albert Jounet ; celui-ci est un occultiste, mais d'un « éclectisme » invraisemblable, qui créa, en 1910, une « Alliance Spiritualiste » dans laquelle il rêvait d'unir toutes les écoles « néo-spiritualistes » sans exception ¹. En cette même année 1910, M. Jounet assista au Congrès spirite international de Bruxelles, et il y prononça un discours dont nous extrayons ce qui suit : « Faute d'organisation, le spiritisme n'a point, sur le monde, l'influence qu'il mérite... Cette organisation qui manque, essayons-la. Elle doit être doctrinale et sociale. Il faut que les vérités spirites se groupent et se présentent de manière à devenir plus admissibles pour la pensée. Et il faut que les spirites eux-mêmes se groupent et se présentent de manière à devenir plus invincibles dans l'humanité... Il est, pour les spirites, amer, humiliant, je l'avoue, lorsque des vérités furent décelées et propagées par le spiritisme, de ne les voir bien reçues des milieux officiels et du public bourgeois que reprises par le psychisme. Cependant, si les spirites acceptaient cette humiliation, elle assurerait leur exaltation. Ce recul apparent déclencherait le triomphe. Mais alors, vous indignez-vous, faut-il changer de nom, cesser d'être spirites, nous déguiser en psychistes, abandonner nos maîtres, ceux qui ; à l'origine du mouvement, ont souffert et découvert ? Ce n'est pas du tout cela que je vous conseille. L'humilité n'est-point la lâcheté. Je ne vous invite aucunement à changer de nom. Je ne vous dis pas : « Délaissez le spiritisme pour le psychisme. » Il ne s'agit pas d'une substitution, mais d'un ordre de présentation. Je vous dis : « Présentez le psychisme *avant* le spiritisme. » Vous avez supporté le plus dur de la campagne et de la lutte. Il n'y a maintenant qu'à terminer la conquête. Je vous conseille d'envoyer en avant, pour la terminer plus vite, certains habitants du pays ralliés à vous, mais qui parlent la langue du pays. La manœuvre est fort simple et capitale. Dans la propagande et la polémique, dans les discussions avec les incrédules et les adversaires, au lieu de déclarer que, depuis longtemps, les spirites enseignent telle vérité et qu'aujourd'hui enfin des savants psychistes la confirment, déclarez que des savants psychistes prouvent telle vérité et montrez, seulement ensuite, que, depuis longtemps, les spirites l'ont dégagée et enseignent. Donc, la formule dominante de l'organisation doctrinale, c'est : d'abord le psychisme, et, après, le spiritisme. » Après être entré dans le détail de l'« ordre de présentation » qu'il proposait pour les différentes classes de phénomènes, l'orateur continua en ces termes : « Une telle organisation serait capable de conférer à la survie expérimentale (*sic*) toute l'intensité d'envahissement qu'une certitude aussi passionnante, et d'aussi formidables conséquences, devrait avoir. Classées et offertes de la sorte, les vérités spirites se feront jour à travers les épaisseurs des préjugés, la résistance des vieilles mentalités. Ce sera une transformation colossale de la pensée humaine. Les plus grands bouleversements de l'histoire, peuples engloutis par d'autres peuples, migration de races, avènement des religions, titanesque débordement des libertés, sembleront peu de chose auprès de cette prise de possession des hommes par l'âme (*sic*). À l'organisation doctrinale s'adjoindra l'organisation sociale. Car, autant que les vérités spirites, il est urgent de classer et grouper les spirites eux-mêmes. Là encore, je ferai intervenir la formule : psychisme d'abord, spiritisme après. Vous élaborez une Fédération spirite universelle. J'approuve entièrement cette œuvre. Mais je désirerais que la Fédération spirite eût une section psychiste où l'on pourrait entrer d'abord. Elle servirait d'antichambre. Ne vous méprenez pas sur mon projet. Le titre de la société elle-même ne changerait pas. Elle demeurerait Fédération spirite. Mais il y aurait une section psychiste, à la fois annexe et préliminaire. J'estime que, dans le domaine social, non moins que dans le doctrinal, cette disposition contribuerait à la victoire. Un arrangement analogue se répéterait chez les Sociétés ou Fédérations

1. Précédemment, M. P.-E. Heidèt (Paul Nord) avait déjà eu l'idée d'une « Société Éclectique Universaliste », qui n'eut guère d'existence effective, et qui finit par fusionner avec le « Fraternalisme ».

nationales, membres de la Fédération spirite universelle »¹. On comprendra toute l'importance de ce texte, qui est le seul, à notre connaissance, où l'on ait osé préconiser aussi ouvertement une semblable « manœuvre » (le mot est de M. Jounet lui-même) ; il y a là une tactique qu'il est indispensable de dénoncer, car elle est loin d'être inoffensive, et elle peut permettre aux spirites de s'annexer, sans qu'ils s'en aperçoivent, tous ceux que l'attrait des phénomènes rapproche d'eux, et qui répugneraient cependant à se dire spirites eux-mêmes : sans leur faire aucune concession réelle, on fera en sorte de ne pas les effaroucher, et, par la suite, on s'efforcera de les gagner insensiblement à la « cause », comme on dit dans ces milieux. Ce qui fait surtout le danger d'une tentative de ce genre, c'est la puissance de l'esprit « scientifique » à notre époque : c'est à cet esprit qu'on entend faire appel ; dans ce même discours, qui fut chaleureusement applaudi par tous les membres du Congrès, M. Jounet dit encore : « La proclamation de l'immortalité, dans ces conditions (c'est-à-dire comme conséquence des travaux des psychistes), est un fait révolutionnaire, un de ces coups puissants qui contraignent à changer de voie le genre humain. Pourquoi ? Parce qu'ici l'immortalité de l'âme est établie non par la foi ou le raisonnement abstrait, mais par l'expérience et l'observation, la science. Et la science maniée non par des spirites, mais par des savants de profession... Nous pouvons crier aux incrédules : « Vous ne voulez pas de foi, vous ne voulez pas de philosophie abstraite. Voici de l'expérience et de l'observation rigoureuse, de la science. » Et nous pouvons leur crier encore : « Vous ne voulez pas de spirites. Voici des savants. » Les incrédules seront bien empêchés de répondre. L'œuvre de Myers et de son école (la « Société des recherches psychiques » de Londres), c'est l'immortalité entrant au cœur de ce qu'il existe de plus moderne en le monde moderne, au plus positif du positif. C'est l'âme ancrée dans la méthode de la science officielle et dans le savant de profession. C'est le spiritisme vainqueur et maître, même hors du spiritisme. Reconnaissez qu'il n'est pas d'une mauvaise tactique de présenter d'abord le psychisme. » Nous avons vu ce qu'il faut penser d'une prétendue démonstration expérimentale de l'immortalité, mais les incrédules dont parle M. Jounet ne sont pas bien difficiles à convaincre ; il suffit d'invoquer la « science » et l'« expérience » pour qu'ils soient « bien empêchés de répondre » ! Le spiritisme récoltant les fruits du positivisme voilà une chose qu'Auguste Comte n'avait certes pas prévue ; et pourtant, après tout, on voit assez bien les « guérisseurs » et autres médiums formant le sacerdoce de la « religion de l'Humanité »... Nous répéterons ici une fois de plus ce que nous avons déjà dit : le psychisme, s'il était bien compris, devrait être totalement indépendant du spiritisme ; mais les spirites tirent parti des tendances que certains psychistes ont en commun avec eux, et aussi des confusions qui ont cours dans le grand public. Souhaitons que les psychistes sérieux comprennent enfin tout le tort que leur font de tels rapprochements, et qu'ils trouvent le moyen de réagir efficacement ; pour cela, il ne leur suffit pas de protester qu'ils ne sont pas spirites, il faut qu'ils se rendent compte de l'absurdité du spiritisme, et qu'ils osent le dire. Qu'on n'aille pas nous objecter qu'il convient de garder à cet égard une impartialité prétendue scientifique : hésiter à rejeter une hypothèse quand on a la certitude qu'elle est fautive, c'est là une attitude qui n'a rien de scientifique au vrai sens de ce mot ; et il arrive aux savants, en bien d'autres circonstances, d'écarter ou de nier des théories qui, cependant, sont au moins possibles, tandis que celle-là ne l'est pas. Si les psychistes ne le comprennent pas, tant pis pour eux ; la neutralité, vis-à-vis de certaines erreurs, est bien près de la complicité ; et, s'ils entendent se solidariser le moins du monde avec les spirites, il serait plus loyal qu'ils le reconnaissent, même en y apportant toutes les réserves qu'il leur plaira ; on saurait du moins à qui l'on a affaire. De toutes façons, nous prendrions assez volontiers notre parti, quant à nous, d'un discrédit atteignant les recherches psychiques, car leur vulgarisation est probablement plus dangereuse qu'utile ; si pourtant il en est qui veulent les reprendre sur des bases plus solides, qu'ils se gardent soigneusement de toute intrusion spirite ou occultiste, qu'ils se méfient de leurs sujets sous tous les rapports, et qu'ils trouvent des méthodes d'expérimentation plus adéquates que celles des médecins et des physiciens ; mais ceux qui possèdent les qualifications requises pour savoir vraiment ce qu'ils font dans un tel domaine ne sont pas fort nombreux, et, en général, les phénomènes ne les intéressent que médiocrement.

C'est quand ils invoquent des arguments sentimentaux que les spirites, dans leur propagande, montrent le mieux leurs tendances essentielles ; mais, comme ils prétendent appuyer leurs théories sur les phénomènes, les deux aspects que nous avons signalés, loin de s'opposer, sont en réalité complémentaires. Du reste, la Recherche des phénomènes et le sentimentalisme vont fort bien

1. *L'Alliance Spiritualiste*, novembre 1910.

ensemble, et cela n'a rien d'étonnant, car l'ordre sensible et l'ordre sentimental sont très proches l'un de l'autre ; dans l'Occident moderne, ils s'unissent étroitement pour étouffer toute intellectualité. Un des sujets préférés de la propagande proprement sentimentale, c'est la conception réincarnationniste ; à ceux qui font valoir qu'elle aide certaines personnes à supporter avec résignation une situation pénible, nous pourrions répondre en répétant à peu près tout ce que nous avons dit tout à l'heure pour les prétendus bienfaits d'une communication avec les « disparus », et nous les renverrons d'ailleurs au chapitre où nous avons relaté quelques-unes des extravagances auxquelles donne lieu cette idée, qui terrorise encore plus de gens qu'elle n'en console. En tout cas, le seul fait qu'on insiste surtout pour inculquer ces théories à « ceux qui souffrent » prouve qu'il s'agit bien d'une véritable exploitation de la faiblesse humaine : on semble compter sur un état de dépression mentale ou physique pour les faire accepter, et cela n'est certes pas en leur faveur. Actuellement, la théorie de la réincarnation est celle qu'on paraît tenir le plus à répandre dans la foule, et, pour y arriver, tous les moyens sont bons ; on a recours aux artifices de la littérature, et cette idée se déploie aujourd'hui dans les productions de certains romanciers. Le résultat, c'est que bien des gens qui se croient très éloignés du spiritisme et du « néo-spiritualisme » sont cependant contaminés par les absurdités qui émanent de ces milieux ; cette propagande indirecte est peut-être la plus malfaisante de toutes, parce qu'elle est celle qui assure la plus grande diffusion aux théories en question, en les présentant sous une forme agréable et séduisante, et parce qu'elle n'éveille guère la méfiance du grand public, qui ne va pas au fond des choses et ne soupçonne pas qu'il y a, derrière ce qu'il voit, tout un « monde souterrain » dont les ramifications s'étendent de toutes parts en s'enchevêtrant de mille manières diverses.

Tout cela peut aider à comprendre que le nombre des adhérents du spiritisme aille en s'accroissant d'une façon véritablement effrayante ; et encore faudrait-il ajouter, à ses adhérents proprement dits, tous ceux qui en subissent l'influence ou la suggestion plus ou moins indirecte, et tous ceux qui s'y acheminent par degrés insensibles, qu'ils aient débuté par le psychisme ou autrement. Il serait bien difficile d'établir une statistique, même pour les seuls spirites avérés ; la multiplicité des groupes, sans parler des isolés, est le principal obstacle qui s'oppose à une évaluation un peu précise. En 1886, le D^r Gibier écrivait déjà « qu'il ne croyait pas exagérer en disant qu'à Paris les spirites étaient près de cent mille »¹ ; à la même date, M^{me} Blavatsky évaluait à vingt millions le nombre des spirites répandus dans le monde entier², et les États-Unis devaient compter à eux seuls plus de la moitié de ce nombre, car Russell Wallace a parlé de onze millions pour ce pays. Ces chiffres devraient aujourd'hui être considérablement augmentés ; la France, où le spiritisme avait beaucoup moins d'extension qu'en Amérique et en Angleterre, est peut-être le pays où il a gagné le plus de terrain en ces dernières années, grâce à l'état de trouble et de déséquilibre général qui a été causé par la guerre ; il semble d'ailleurs qu'on puisse en dire à peu près autant en ce qui concerne l'Allemagne. Le danger devient de jour en jour plus menaçant ; pour le méconnaître, il faut être complètement aveugle et tout ignorer de l'ambiance mentale de notre époque, ou bien être soi-même suggestionné, et d'autant plus irrémédiablement qu'on est plus loin de s'en douter. Pour remédier à un tel état de choses, nous ne croyons guère à l'efficacité d'une intervention des pouvoirs publics, en admettant qu'ils veuillent s'en mêler, ce que bien des complicités et des affinités cachées font paraître fort douteux ; une telle intervention ne pourrait atteindre que quelques manifestations extérieures, et elle serait sans action sur l'état d'esprit qui en est la vraie cause ; c'est plutôt à chacun de réagir par lui-même et dans la mesure de ses moyens, dès qu'il en aura compris la nécessité.

1. *Le Spiritisme*, p. 35.

2. Lettre à Solovioff, février 1886.

Les dangers du spiritisme

Nous avons déjà signalé suffisamment, à mesure que l'occasion s'en présentait à nous, les multiples dangers du spiritisme, et nous pourrions nous dispenser d'y revenir spécialement, si nous ne tenions à enregistrer quelques témoignages et quelques aveux. Et, tout d'abord, notons qu'il y a même des dangers purement physiques, qui, s'il ne sont pas les plus graves ni les plus habituels, ne sont cependant pas toujours négligeables ; nous en donnerons pour preuve ce fait qui a été rapporté par le D'Gibier : « Trois *gentlemen*, dans le but de s'assurer si certaines allégations spirites étaient exactes, s'enfermèrent un soir sans lumière dans la chambre d'une maison inhabitée, non sans s'être engagés par un serment solennel à être absolument sérieux et de bonne foi. La pièce était complètement nue et, avec intention, ils n'y avaient introduit que trois chaises et une table autour de laquelle ils prirent place en s'asseyant. Il fut convenu qu'aussitôt que quelque chose d'insolite se passerait, le premier prêterait de la lumière avec des allumettes-bougies dont chacun s'était muni. Ils étaient immobiles et silencieux depuis un certain temps, attentifs aux moindres bruits, aux plus légers frémissements de la table sur laquelle ils avaient posé leurs mains entrelacées. Aucun son ne se faisait entendre ; l'obscurité était profonde, et peut-être les trois évocateurs improvisés allaient-ils se lasser et perdre patience, lorsque soudain un cri strident de détresse éclata au milieu du silence de la nuit. Aussitôt un fracas épouvantable se produisit et une grêle de projectiles se mit à pleuvoir sur la table, le plancher et les opérateurs. Rempli de terreur, l'un des assistants alluma une bougie ainsi qu'il était convenu, et, quand la lumière eut dissipé les ténèbres, deux d'entre eux se trouvèrent seuls en présence et s'aperçurent avec effroi que leur compagnon manquait ; sa chaise était renversée à une extrémité de la pièce. Le premier moment de trouble passé, ils le retrouvèrent sous la table, inanimé et la tête ainsi que la face couvertes de sang. Que s'était-il donc passé ? On constata que le manteau de marbre de la cheminée avait été descellé d'abord et qu'il avait été projeté ensuite sur la tête du malheureux homme et brisé en mille pièces. La victime de cet accident resta près de dix jours sans connaissance, entre la vie et la mort, et ne se remit que lentement de la terrible commotion cérébrale qu'elle avait reçue » ¹. Papus, qui reproduit ce récit, reconnaît que « la pratique spirite conduit les médiums à la neurasthénie en passant par l'hystérie », que « ces expériences sont d'autant plus dangereuses qu'on est plus inconscient et plus désarmé », et que « rien n'empêche les obsessions, les anémies nerveuses et les accidents plus graves encore » ; et il ajoute : « Personnellement, nous possédons une série de lettres très instructives, émanées de malheureux médiums qui se sont livrés de tout leur pouvoir à l'expérimentation et qui sont aujourd'hui obsédés dangereusement par les êtres qui se sont présentés à eux sous de faux noms et en accaparant les personnalités de parents décédés » ². Eliphas Lévi avait déjà signalé ces dangers et prévenu que ceux qui se livrent à ces études, même par simple curiosité, s'exposent à la folie ou à la mort ³ ; et un occultiste de l'école papusienne, Marius Decrespe, a écrit également : « Le danger est certain ; plusieurs sont devenus fous, dans d'horribles conditions, pour avoir voulu pousser trop loin leurs expériences... Ce n'est pas seulement son bon sens qu'on risque, c'est sa raison tout entière, sa santé, sa vie, et quelquefois même son honneur... La pente est glissante : d'un phénomène on passe à un autre et, bientôt, l'on n'est plus maître de s'arrêter. Ce n'est pas sans motif que, jadis, l'Église défendait toutes ces diableries » ⁴. De même, le spirite Barthe a dit : « N'oublions pas que nous nous mettons par ces communications sous l'influence directe d'êtres inconnus parmi lesquels il en est de si rusés, de si pervers, qu'on ne saurait trop s'en méfier... Nous avons eu plusieurs exemples de graves maladies, de dérangements du cerveau, de morts subites causés par des révélations mensongères qui ne devinrent vraies que par la faiblesse et la crédulité de ceux, auxquels elles étaient faites » ⁵.

À propos de cette dernière citation, nous devons attirer l'attention sur le danger spécial des prédictions contenues dans certaines « communications », et qui agissent comme une véritable suggestion sur ceux qui en sont l'objet ; du reste, ce danger existe aussi pour ceux qui, en dehors du spiritisme, ont recours aux « arts divinatoires » ; mais ces pratiques, si peu recommandables

1. *Analyse des choses*, p. 185.

2. *Traité élémentaire de Magie pratique*, pp. 505-507.

3. *La Clef des Grands Mystères*.

4. *La Main et ses mystères*, t. II, p. 174.

5. *Le Livre des Esprits* ; cité par Mgr Méric, *L'autre vie*, t. II, p. 425.

qu'elles soient, ne peuvent être exercées d'une façon aussi constante que celles des spirites, et ainsi elles risquent moins de tourner à l'idée fixe et à l'obsession. Il est des malheureux, plus nombreux qu'on ne pourrait le croire, qui n'entreprendraient rien sans avoir consulté leur table, et cela même pour les choses les plus insignifiantes, pour savoir quel cheval gagnera aux courses, quel numéro sortira à la loterie, et ainsi de suite ¹. Si les prédictions ne se réalisent pas, l'« esprit » trouve toujours quelque excuse : les choses devaient bien se passer comme il l'avait dit, mais il est survenu telle ou telle circonstance qu'il était impossible de prévoir, et qui a tout changé ; la confiance des pauvres gens n'en est point ébranlée, et ils recommencent jusqu'à ce qu'ils se trouvent finalement ruinés, réduits à la misère, ou acculés à des expédients malhonnêtes que l'« esprit » ne se fait pas faute de leur suggérer ; et tout cela aboutit d'ordinaire à la folie complète ou au suicide. Parfois, il arrive encore que les choses se compliquent d'une autre façon, et que les victimes, au lieu de consulter elles-mêmes le prétendu « esprit » par lequel elles se laissent diriger aveuglément, s'adressent à un médium qui sera fortement tenté d'exploiter leur crédulité ; Dunglas Home lui-même en rapporte un remarquable exemple, qui s'est passé à Genève, et il raconte l'entretien qu'il eut, le 5 octobre 1876, avec une pauvre femme dont le mari était devenu fou à la suite de ces événements : « C'est en 1853, dit-elle, qu'une nouvelle assez singulière vint nous distraire de nos occupations ordinaires. Il s'agissait de quelques jeunes filles qui, chez un ami commun, avaient développé la faculté étrange de médiums écrivains. Le père aussi, disait-on, avait le don de se mettre en rapport avec les esprits, par le moyen d'une table... J'allai à une séance, et, comme tout ce qui s'y faisait me parut de bon aloi, j'engageai mon mari à y venir avec moi... Donc, nous allâmes chez le médium, qui nous dit que l'esprit de Dieu parlait par sa table... La table finit pas nous donner à entendre que nous devons sans plus tarder installer chez nous le médium et sa famille, et partager avec eux la fortune qu'il avait plu à Dieu de nous donner. Les communications faites par la table étaient censées venir directement de Notre Sauveur Jésus-Christ. Je dis à mon mari : « Donnons-leur plutôt une somme d'argent ; leurs goûts et les nôtres sont différents, et je ne saurais vivre heureuse avec eux. » Mon mari alors me reprit, disant : « La vie de Celui que nous adorons fut une vie d'abnégation, et nous devons chercher à l'imiter en toutes choses. Surmonte tes préjugés, et ce sacrifice prouvera au Maître la bonne volonté que tu as à le servir. » Je consentis, et une famille de sept personnes s'ajouta à notre maison. Aussitôt commença pour nous une vie de dépenses et de prodigalités. On jetait l'argent par les fenêtres. La table nous commanda expressément d'acheter une autre voiture, quatre autres chevaux, ensuite un bateau à vapeur. Nous avions neuf domestiques. Des peintres vinrent décorer la maison du haut en bas. On changea plusieurs fois l'ameublement pour un mobilier chaque fois plus somptueux. Cela dans le but de recevoir le plus dignement possible Celui qui venait nous voir, et d'attirer l'attention des gens du dehors. Tout ce qu'on nous demandait, nous le faisons. C'était coûteux, nous tenions table ouverte. Peu à peu, des personnes convaincues arrivèrent en grand nombre, jeunes gens des deux sexes pour la plupart, auxquels la table prescrivait le mariage, qui se faisait alors à nos frais, et si le couple venait à avoir des enfants, on nous les confiait pour les élever. Nous avons eu jusqu'à onze enfants à la maison. Le médium à son tour se maria, et les membres de sa famille s'accrurent, si bien que nous ne tardâmes pas à compter trente personnes à table. Cela dura trois ou quatre ans. Nous étions déjà presque à bout de ressources. Alors la table nous dit d'aller à Paris, et que le Seigneur aurait soin de nous. Nous partîmes. Sitôt arrivé dans la grande capitale, mon mari reçut l'ordre de spéculer à la Bourse. Il y perdit le peu qui nous restait. C'était la misère cette fois, la misère noire, mais nous avons toujours la foi. Nous vivions je ne sais comment. Bien des jours, je me suis vue sans nourriture, sinon une croûte et un verre d'eau. J'oubliais de vous dire qu'à Genève nous avons été enjoins d'administrer le saint sacrement aux fidèles. Or il y avait parfois jusqu'à quatre cents communicants et communicantes. Un moine d'Argovie quitta son couvent, où il était supérieur, et abjura le catholicisme, pour se joindre à nous. Ainsi, nous n'étions pas seuls dans notre aveuglement. Enfin, nous pûmes quitter Paris et revenir à Genève. C'est alors que nous réalisâmes toute l'étendue de notre malheur. Ceux avec qui nous avons partagé notre fortune furent les premiers à nous tourner le dos. » Et Home ajoute en manière de commentaire : « Voilà donc un homme qui, devant une table, débite une série de blasphèmes à l'appel lent et difficile de l'alphabet, et c'est assez pour jeter une famille pieuse et honnête dans un délire d'extravagance dont elle ne revient que lorsqu'elle est ruinée. Et alors même qu'ils sont ruinés, ces pauvres gens n'en restent pas moins aveugles. Quant à

1. M. Léon Denis reconnaît ces faits et proteste contre de tels « abus », qui provoquent ce qu'il appelle des « mystifications d'outre-tombe » (*Dans l'invisible*, p. 410).

celui qui a causé leur ruine, il n'est pas le seul que j'aie rencontré. Ces êtres étranges, moitié fourbes, moitié convaincus, qu'on rencontre à toutes les époques, tout en illusionnant les autres hommes, finissent par prendre au sérieux leur rôle d'emprunt, et deviennent plus fanatiques que les personnes qu'ils abusent »¹.

On dira sans doute que de pareilles mésaventures ne peuvent arriver qu'à des esprits faibles, et que ceux que le spiritisme détraque devaient y être prédisposés ; cela peut être vrai jusqu'à un certain point, mais, dans des conditions plus normales, ces prédispositions auraient pu ne jamais se développer ; les gens qui deviennent fous à la suite d'un accident quelconque avaient aussi de telles prédispositions, et pourtant, si cet accident n'était pas survenu, ils n'auraient pas perdu la raison ; ce n'est donc pas une excuse valable. D'ailleurs, les personnes qui sont assez bien équilibrées pour être assurées de n'avoir rien à craindre en aucune circonstance ne sont peut-être pas très nombreuses ; nous dirions même volontiers que nul ne peut avoir une telle assurance, à moins d'être garanti contre certains dangers par une connaissance doctrinale qui rend impossible toute illusion et tout vertige mental ; et ce n'est pas chez les expérimentateurs qu'on rencontre d'ordinaire une telle connaissance. Nous avons parlé des savants que les expériences psychiques ont amenés à accepter plus ou moins complètement les théories spirites, ce qui, à nos yeux, est déjà chez eux l'indice d'un déséquilibre partiel ; l'un d'eux, Lombroso, déclara à des amis après une séance d'Eusapia Paladino : « Maintenant il faut que je m'en aille d'ici, parce que je sens que je deviendrais fou ; j'ai besoin de me reposer l'esprit »². Le Dr Laponi, citant cette parole significative, fait remarquer avec raison que « des phénomènes prodigieux, lorsqu'ils sont observés par des esprits non préparés à certaines surprises, peuvent avoir pour résultat un dérangement du système nerveux, même chez des sujets suffisamment sains »³. Le même auteur écrit encore ceci : « Le spiritisme présente pour la société et pour l'individu tous les dangers, comme aussi toutes les conséquences funestes de l'hypnotisme ; il en présente mille autres plus déplorables encore... Chez les individus qui remplissent le rôle de médium, et chez ceux qui assistent à leurs opérations, le spiritisme produit ou bien l'obnubilation ou bien l'exaltation morbide des facultés mentales ; il provoque les névroses les plus graves, les plus graves névropathies organiques. C'est chose notoire que la plupart des médiums fameux, et bon nombre de ceux qui ont assidûment suivi les pratiques spirites, sont morts fous ou atteints de troubles nerveux profonds. Mais outre ces dangers et ces maux, qui sont communs à l'hypnotisme et au spiritisme, celui-ci en présente d'autres infiniment plus fâcheux... Et que l'on ne prétende point que le spiritisme puisse du moins présenter, en échange, quelques avantages, tels que celui d'aider à la reconnaissance et à la guérison (de certaines maladies. La vérité est que, si parfois les indications ainsi obtenues se sont trouvées exactes et efficaces, presque toujours, au contraire, elles n'ont fait qu'aggraver l'état des malades. Les spirites nous disent bien que cela est dû à l'intervention d'esprits bouffons ou trompeurs ; mais comment pourrions-nous être prémunis contre l'intervention et l'action de ces esprits malfaisants ? Jamais donc le spiritisme, dans la pratique, ne saurait être justifié, sous quelque prétexte que ce fût »⁴. D'autre part, un ancien membre de la « Société des recherches psychiques » de Londres, M. J. Godfrey Raupert, après avoir expérimenté pendant de longues années, a déclaré que « l'impression qu'il a rapportée de ces études est celle du dégoût, et l'expérience lui a montré son devoir, qui est de mettre en garde les spirites, particulièrement ceux qui demandent aux êtres de l'autre monde des consolations, des conseils, ou même des renseignements... Ces expériences, dit-il, aboutissent à envoyer des centaines de gens dans les sanatoria ou les asiles d'aliénés. Et cependant, malgré le terrible danger pour la nation, on ne fait rien pour arrêter la propagande des spirites. Ceux-ci sont peut-être inspirés par des motifs élevés, par des idéals scientifiques, mais, en définitive, ils mettent les hommes et les femmes dans un état de passivité qui ouvre les portes mystiques de l'âme à des esprits mauvais ; dès lors, ces esprits vivent aux dépens de ces hommes, de ces femmes à l'âme faible, les poussent au vice, à la folie, à la mort morale »⁵. Au lieu de parler d'« esprits » comme le fait M. Raupert (qui ne semble d'ailleurs pas croire qu'il s'agisse de « désincarnés »), nous parlerions

1. *Les Lumières et les Ombres du Spiritualisme*, pp. 103-110.

2. *Osservatore Cattolico*, 23-24 septembre 1892.

3. *L'Hypnotisme et le Spiritisme*, p. 209.

4. *Ibid.*, pp. 270-272. – Cet auteur a le tort de croire que le spiritisme est identique à la magie (*ibid.*, pp. 236-257) ; nous avons indiqué combien il en est différent en réalité.

5. *Daily Chronicle*, 15 novembre 1913.

simplement d'« influences », sans en préciser l'origine, puisqu'il en est de fort diverses, et que, en tout cas, elles n'ont rien de « spirituel » ; mais cela ne change aucunement les terribles conséquences qu'il signale, et qui ne sont que trop réelles.

Nous avons cité ailleurs le témoignage de M^{me} Blavatsky et des autres chefs du théosophisme, qui dénoncent spécialement les dangers de la médiumnité ¹ ; nous reproduirons cependant encore ici ce passage de M^{me}Blavatsky, que nous avons seulement résumé alors : « Les meilleurs, les plus puissants médiums, ont tous souffert dans leur corps et dans leur âme. Rappelez-vous la fin déplorable de Charles Foster, qui est mort de folie furieuse, dans un asile d'aliénés ; souvenez-vous de Slade, qui est épileptique, d'Eglinton, le premier médium d'Angleterre en ce moment, qui souffre du même mal. Voyez encore quelle a été la vie de Dunglas Home, un homme dont le cœur était rempli d'amertume, qui n'a jamais dit un mot en faveur de ceux qu'il croyait doués de pouvoirs psychiques, et qui a calomnié tous les autres médiums jusqu'à la fin. Ce Calvin du spiritisme a souffert, pendant des années, d'une terrible maladie de l'épine dorsale, qu'il avait prise dans ses rapports avec les « esprits », et il n'était plus qu'une ruine lorsqu'il mourut. Pensez ensuite au triste sort de ce pauvre Washington Irving Bishop. Je l'ai connu, à New-York, lorsqu'il n'avait que quatorze ans ; il n'y a pas le moindre doute qu'il était médium. Il est vrai que le pauvre homme joua un tour à ses « esprits », qu'il baptisa du nom d'« action musculaire inconsciente », à la grande joie de toutes les corporations de savants et érudits, et au grand bénéfice de sa bourse qu'il remplit de cette façon. Mais... *de mortuis nil nisi bonum* ! Sa fin fut bien malheureuse. Il avait réussi à cacher soigneusement ses attaques d'épilepsie (le premier et le plus sûr symptôme de la véritable médiumnité), et qui sait s'il était mort ou s'il était en « transe », lorsqu'eut lieu l'autopsie de son corps ? Ses parents disent qu'il vivait encore, à en croire les dépêches télégraphiques de Reuter. Voici enfin les sœurs Fox, les plus anciens médiums, les fondatrices du spiritisme moderne ; après plus de quarante ans de rapports avec les « Anges », elles sont devenues, grâce à ces derniers, des folles incurables, qui déclarent à présent, dans leurs conférences publiques, que l'œuvre et la philosophie de leur vie entière n'ont été qu'un mensonge ! Je vous demande quel est le genre d'esprits qui leur inspirent une conduite pareille... Si les meilleurs élèves d'une école de chant en arrivaient tous à perdre la voix, par suite d'exercices forcés, ne seriez-vous pas obligé d'en conclure qu'ils suivent une mauvaise méthode ? Il me semble que l'on peut en conclure autant des informations que nous obtenons au sujet du spiritisme, du moment que ses meilleurs médiums sont victimes d'un même sort » ².

Mais il y a mieux encore : des spirites éminents avouent eux-mêmes ces dangers, tout en cherchant à les atténuer, et en les expliquant naturellement à leur façon. Voici notamment ce que dit M. Léon Denis : « Les esprits inférieurs, incapables d'aspirations élevées, se complaisent dans notre atmosphère. Ils se mêlent à notre vie, et, uniquement préoccupés de ce qui captivait leur pensée durant l'existence corporelle, ils participent aux plaisirs ou aux travaux des hommes auxquels ils se sentent unis par des analogies de caractère ou d'habitudes. Parfois même, ils dominent et subjuguent les personnes faibles qui ne savent résister à leur influence. Dans certains cas, leur empire devient tel, qu'ils peuvent pousser leurs victimes jusqu'au crime et à la folie. Ces cas d'obsession et de possession sont plus communs qu'on ne pense » ³. Dans un autre ouvrage du même auteur, nous lisons ceci : « Le médium est un être nerveux, sensible, impressionnable ;... l'action fluidique prolongée des esprits inférieurs peut lui être funeste, ruiner sa santé, en provoquant les phénomènes d'obsession et de possession... Ces cas sont nombreux ; quelques-uns vont jusqu'à la folie... Le médium Philippe Randone, dit la *Medianità*, de Rome ⁴, est en butte aux mauvais procédés d'un esprit, désigné sous le nom d'*uomo fui*, qui s'est efforcé, plusieurs fois, de l'étouffer la nuit sous une pyramide de meubles qu'il s'amuse à transporter sur son lit. En pleine séance, il s'empare violemment de Randone et le jette à terre, au risque de le tuer. Jusqu'ici, on n'a pu débarrasser le médium de cet hôte dangereux. En revanche, la revue *Luz y Union*, de Barcelone (décembre 1902), rapporte qu'une malheureuse mère de famille, poussée au crime sur son mari et ses enfants par une influence occulte, en proie à des accès de fureur contre lesquels les moyens ordinaires étaient restés impuissants, fut guérie en deux mois par suite de l'évocation et de la conversion de l'esprit obsesseur, au moyen de la persuasion et

1. *Le Théosophisme*, pp. 127-129.

2. *La Clef de la Théosophie*, pp. 272-274 de la traduction française.

3. *Après la mort*, p. 239.

4. Reproduit par le *Spiritualisme Moderne*, avril 1903.

de la prière »¹. Cette interprétation de la guérison est plutôt amusante ; nous savons que les spirites aiment à tenir aux prétendus « esprits inférieurs » des discours « moralisateurs », mais c'est là véritablement « prêcher dans le désert », et nous ne croyons point que cela puisse avoir la moindre efficacité ; en fait, les obsessions cessent quelquefois d'elles-mêmes, mais il arrive que des impulsions criminelles comme celles dont il vient d'être question soient suivies d'effet. Parfois aussi, on prend pour une obsession véritable ce qui n'est qu'une autosuggestion ; dans ce cas, il est possible de la combattre par une suggestion contraire, et ce rôle peut être rempli par les exhortations adressées à l'« esprit », qui alors ne fait qu'un avec le « subconscient » de sa victime ; c'est probablement ce qui a dû se passer dans le dernier fait rapporté, à moins qu'il n'y ait eu simplement coïncidence, et non relation causale, entre le traitement et la guérison. Quoi qu'il en soit, il est incroyable que des gens qui reconnaissent la réalité et la gravité de ces dangers osent encore recommander les pratiques spirites, et il faut être vraiment inconscient pour prétendre que la « moralité » constitue une arme suffisante pour se préserver de tout accident de ce genre, ce qui est à peu près aussi sensé que de lui attribuer le pouvoir de protéger de la foudre ou d'assurer l'immunité contre les épidémies ; la vérité est que les spirites n'ont absolument aucun moyen de défense à leur disposition, et il ne saurait en être autrement, dès lors qu'ils ignorent tout de la nature des forces auxquelles ils ont affaire.

Il pourrait être, sinon très intéressant, du moins utile, de rassembler les cas de folie, d'obsession et d'accidents de toutes sortes qui ont été causés par les pratiques du spiritisme ; il ne serait sans doute pas bien difficile d'obtenir un bon nombre de témoignages sérieusement contrôlés, et, comme nous venons de le voir, les publications spirites elles-mêmes pourraient y fournir leur contingent ; un tel recueil produirait sur beaucoup de gens une impression salutaire. Mais ce n'est pas là ce que nous nous sommes proposé : si nous avons cité quelques faits, c'est uniquement à titre d'exemples, et l'on remarquera que nous les avons pris de préférence, pour la plupart, chez des auteurs spirites ou ayant tout au moins des affinités avec le spiritisme, auteurs qu'on ne saurait donc accuser de partialité ou d'exagération dans un sens défavorable. A ces citations, nous aurions sans doute pu en ajouter bien d'autres du même genre ; mais ce serait assez monotone, car tout cela se ressemble, et celles que nous avons données nous paraissent suffisantes. Pour résumer, nous dirons que les dangers du spiritisme sont de plusieurs ordres, et qu'on pourrait les classer en physiques, psychiques et intellectuels ; les dangers physiques, ce sont les accidents tels que celui que rapporte le D^r Gibier, et ce sont aussi, d'une façon plus fréquente et plus habituelle, les maladies provoquées ou développées chez les médiums surtout, et parfois chez certains assistants de leurs séances. Ces maladies, affectant principalement le système nerveux, sont le plus souvent accompagnées de troubles psychiques ; les femmes semblent y être plus particulièrement exposées, mais ce serait une erreur de croire que les hommes en soient exempts ; d'ailleurs, pour établir une proportion exacte, il faut tenir compte du fait que l'élément féminin est de beaucoup le plus nombreux dans la plupart des milieux spirites. Les dangers psychiques ne peuvent pas être entièrement séparés des dangers physiques, mais ils apparaissent comme bien plus constants et plus graves encore ; rappelons ici, une fois de plus, les obsessions de caractère varié, les idées fixes, les impulsions criminelles, les dissociations et altérations de la conscience ou de la mémoire, les manies, la folie à tous ses degrés ; si l'on voulait en dresser une liste complète, presque toutes les variétés connues des aliénistes y seraient représentées, sans compter plusieurs autres qu'ils ignorent, et qui sont les cas proprement dits d'obsession et de possession, c'est-à-dire ceux qui correspondent à ce qu'il y a de plus hideux dans les manifestations spirites. En somme, tout cela tend purement et simplement à la désagrégation de l'individualité humaine, et y atteint parfois ; les différentes formes de déséquilibre mental elles-mêmes ne sont là-dedans que des étapes ou des phases préliminaires, et, si déplorables qu'elles soient déjà, on ne peut jamais être sûr que les choses n'iront pas plus loin ; ceci, d'ailleurs, échappe en grande partie, sinon totalement, aux investigations des médecins et des psychologues. Enfin, les dangers intellectuels résultent de ce que les théories spirites constituent, sur tous les points auxquels elles se réfèrent, une erreur complète, et ils ne sont pas limités comme les autres aux seuls expérimentateurs ; nous avons signalé la diffusion de ces erreurs, par la propagande directe et indirecte, parmi des gens qui ne font point de spiritisme pratique, qui peuvent même se croire très éloignés du spiritisme ; ces dangers intellectuels sont donc ceux qui ont la portée la plus générale. Du reste, c'est sur ce côté de la question que nous avons le plus insisté dans tout le cours de notre étude ; ce que nous avons

1. *Dans l'invisible*, pp. 382-384.

voulu montrer surtout et avant tout, c'est la fausseté de la doctrine spirite, et, à notre avis, c'est d'abord parce qu'elle est fausse qu'elle doit être combattue. En effet, il peut y avoir aussi des vérités qu'il serait dangereux de répandre, mais, si une telle chose venait à se produire, ce danger même ne pourrait nous empêcher de reconnaître que ce sont des vérités ; du reste, cela n'est guère à craindre, car les choses de ce genre sont de celles qui ne se prêtent guère à la vulgarisation. Il s'agit là, bien entendu, de vérités qui ont des conséquences pratiques, et non de l'ordre purement doctrinal, où l'on ne risque jamais, en somme, d'autres inconvénients que ceux qui résultent de l'incompréhension à laquelle on s'expose inévitablement dès lors qu'on exprime des idées qui dépassent le niveau de la mentalité commune, inconvénients dont on aurait tort de se préoccuper outre mesure. Mais, pour en revenir au spiritisme, nous dirons que ses dangers spéciaux, en s'ajoutant à son caractère d'erreur, rendent seulement plus pressante la nécessité de le combattre ; c'est là une considération secondaire et contingente en elle-même, mais ce n'en est pas moins une raison d'opportunité que, dans les circonstances actuelles, il n'est pas possible de tenir pour négligeable.

Conclusion

Certains seront peut-être tentés de nous reprocher d'avoir discuté trop sérieusement des théories qui sont peu sérieuses au fond ; à vrai dire, nous-même, il y a quelques années, nous étions un peu de cet avis, et nous eussions certainement hésité alors à entreprendre un travail de ce genre. Seulement, la situation a changé, elle s'est considérablement aggravée ; c'est là un fait qu'on ne peut se dissimuler, et qui nous a donné à réfléchir : si le spiritisme devient de jour en jour plus envahissant, s'il menace d'aboutir à un véritable empoisonnement de la mentalité publique, il faut bien se résoudre à le prendre en considération 'et à le combattre par d'autres moyens que s'il n'était qu'une aberration de quelques individualités isolées et sans influence. Assurément, c'est une sottise ; mais ce qui est terrible, c'est que cette sottise en est arrivée à exercer une action extraordinairement étendue, ce qui prouve qu'elle répond à des tendances assez générales, et c'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'on ne peut négliger la question d'opportunité : comme il n'est pas possible de s'attaquer à toutes les erreurs sans exception, car elles sont innombrables, il vaut mieux laisser de côté celles qui sont relativement inoffensives et qui n'ont aucune chance de succès ; mais le spiritisme, malheureusement, n'est pas de celles-là. Il n'est que trop facile, certes, de se moquer des « tourneurs de tables » et des « montreurs d'esprits », de faire rire les gens sensés à leurs dépens en étalant toutes leurs extravagances (et nous en avons signalé quelques-unes à l'occasion), de dénoncer les supercheries des faux médiums, de décrire les personnages grotesques qu'on rencontre dans les milieux spirites ; mais tout cela n'est pas suffisant, il faut d'autres armes que le ridicule, et d'ailleurs il s'agit là d'une chose qui est trop malfaisante pour être franchement comique, bien qu'elle le soit certainement par plus d'un côté.

On dira sans doute encore que les arguments que nous avons exposés sont trop difficiles à saisir, qu'ils ont le défaut de n'être pas à la portée de tout le monde ; cela peut être vrai dans une certaine mesure, et pourtant nous nous sommes efforcés d'être toujours aussi clairs que possible ; mais nous ne sommes pas de ceux qui pensent qu'il est bon de dissimuler certaines difficultés, ou de simplifier les choses au détriment de la vérité. Nous croyons, d'ailleurs, qu'il ne faut rien exagérer, qu'on aurait tort de se laisser rebuter par l'apparence un peu aride de certaines démonstrations, et que chacun peut en comprendre assez pour se convaincre de la fausseté du spiritisme ; au fond, tout cela est plus simple qu'il ne peut sembler au premier abord à ceux qui n'en ont pas l'habitude. Du reste, sur n'importe quelle question, on ne peut exiger que tout soit également compréhensible pour tout le monde sans exception, puisqu'il y a nécessairement des différences intellectuelles entre les hommes ; ceux qui ne comprennent que partiellement sont donc bien forcés de s'en rapporter, pour le surplus, à la compétence de ceux qui comprennent davantage. Ce n'est point là un appel à l'« autorité », puisqu'il s'agit seulement de suppléer à une insuffisance naturelle, et que nous souhaitons que chacun s'efforce d'aller par lui-même aussi loin qu'il lui est possible ; ce n'est que la constatation d'une inégalité contre laquelle personne ne peut rien, et qui ne se manifeste pas uniquement en ce qui concerne le domaine métaphysique.

En tout cas, nous tenons à redire encore, en terminant, que ce n'est qu'en se plaçant au point de vue purement métaphysique qu'on peut établir absolument la fausseté du spiritisme ; il n'y a aucun autre moyen de démontrer que ses théories sont absurdes, c'est-à-dire qu'elles ne représentent que des impossibilités. Tout le reste n'est qu'approximations, que raisons plus ou moins plausibles, mais qui ne sont jamais rigoureuses ni pleinement suffisantes, et qui peuvent toujours prêter à discussion ; au contraire, dans l'ordre métaphysique, la compréhension entraîne nécessairement, d'une façon immédiate, l'assentiment et la certitude. Quand nous parlons d'approximations, nous ne pensons pas aux prétendus arguments sentimentaux, qui ne sont rien du tout, et nous ne pouvons comprendre que certains adversaires du spiritisme s'obstinent à développer de telles pauvretés ; ceux-là, en agissant ainsi, risquent de prouver surtout que l'intellectualité véritable leur fait à peu près aussi complètement défaut qu'à ceux qu'ils veulent combattre. Nous voulons parler des arguments scientifiques et philosophiques ; s'il en est qui ont quelque valeur, elle n'est encore que bien relative, et rien de tout cela ne peut tenir lieu d'une réfutation définitive ; il faut prendre les choses de plus haut. Nous pouvons donc prétendre, sans craindre aucun démenti, que nous avons fait, non seulement autre chose, mais beaucoup plus que tout ce qui avait été fait jusqu'ici dans le même sens ; et nous sommes d'autant plus à l'aise pour le dire que le mérite, en somme, n'en revient point à nous personnellement, mais à la doctrine dont nous nous inspérons, doctrine au regard de

laquelle les individualités ne comptent pas ; ce qui ne doit être attribué qu'à nous, par contre, ce sont les imperfections de notre exposé, car il y en a sûrement, malgré tout le soin que nous y avons apporté.

D'autre part, la réfutation du spiritisme, en dehors de l'intérêt qu'elle présente par elle-même, nous a permis, comme nous l'avions annoncé au début, d'exprimer certaines vérités importantes ; les vérités métaphysiques surtout, alors même qu'elles sont formulées à propos d'une erreur, ou pour répondre à des objections, n'en ont pas moins une portée éminemment positive. Certes, nous préférions de beaucoup, pour notre part, n'avoir qu'à exposer la vérité purement et simplement, sans nous préoccuper de l'erreur, et sans même nous embarrasser de toutes les complications accessoires que suscite la seule incompréhension, mais, à cet égard encore, il faut bien tenir compte de l'opportunité. D'ailleurs, cela peut, quant aux résultats, avoir quelques avantages ; en effet, le fait même que la vérité est présentée à l'occasion de telle ou telle chose contingente peut appeler sur elle l'attention de personnes qui ne sont point incapables de la comprendre, mais qui, n'ayant pas fait d'études spéciales, s'imaginaient peut-être à tort qu'elle n'était pas à leur portée, et n'auraient pas eu l'idée d'aller la chercher dans des traités d'un aspect trop didactique. Nous n'insisterons jamais assez sur ce point, que la métaphysique vraie n'est pas affaire de « spécialistes », que la compréhension proprement intellectuelle n'a rien de commun avec un savoir purement « livresque », qu'elle diffère totalement de l'érudition, et même de la science ordinaire. Ce que nous avons appelé ailleurs l'« élite intellectuelle »¹ ne nous apparaît point comme devant être composé de savants et de philosophes, et nous pensons même que bien peu de ceux-ci auraient les qualifications requises pour en faire partie ; il faut, pour cela, être beaucoup plus dépourvu de préjugés qu'ils ne le sont d'ordinaire, et il y a souvent plus de ressources avec un ignorant, qui peut s'instruire et se développer, qu'avec celui à qui certaines habitudes mentales ont imprimé une déformation irrémédiable.

En outre des vérités d'ordre métaphysique qui ont servi de principe à notre réfutation, nous en avons aussi indiqué quelques autres, notamment à propos de l'explication des phénomènes ; celles-là ne sont que secondaires à nos yeux, mais elles ont pourtant quelque intérêt. Nous espérons qu'on ne s'arrêtera pas à l'apparente étrangeté de certaines de ces considérations, qui ne doivent heurter que ceux qui sont animés du plus déplorable esprit de système, et ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car ce serait peine perdue ; du reste, nous craindrions plutôt qu'on n'attache à ces choses une importance exagérée, soit à cause même de leur caractère inaccoutumé, soit surtout parce qu'elles se rapportent à l'ordre phénoménal ; en tout cas, nous n'aurons pas à nous reprocher d'avoir négligé à cet égard les précautions et les avertissements, et nous avons la conviction de n'avoir rien dit de plus que ce qu'il fallait strictement pour dissiper les confusions et les malentendus et couper court aux fausses interprétations.. En dehors même des réserves qui s'imposent sur certains points, nous n'avons pas eu la prétention de traiter complètement tous les sujets que nous avons été amené à aborder ; il est des questions que nous pourrions avoir l'occasion de reprendre plus tard ; il en est aussi sur lesquelles nos indications, comme nous le disions en commençant, ouvriront peut-être à d'autres des voies de recherches qu'ils ne soupçonnaient pas. La seule chose que nous ne puissions encourager, c'est l'expérimentation, dont les résultats ne valent jamais assez pour compenser certains inconvénients, certains dangers même en bien des cas ; cependant, s'il est des gens qui veulent à toute force expérimenter, il est encore préférable, assurément, qu'ils le fassent sur des bases sérieuses, plutôt que de partir de données absurdes ou tout au moins erronées ; mais, encore une fois, nous sommes persuadé qu'il n'y a rien, dans ce que nous avons exposé, dont on puisse tirer parti pour se lancer dans des aventures plus ou moins fâcheuses, et nous croyons au contraire que ce serait plutôt de nature à en détourner les imprudents, en leur faisant entrevoir tout ce qui leur manque pour réussir en de telles entreprises.

Nous n'ajouterons plus qu'une dernière réflexion : l'histoire du spiritisme, à nos yeux, ne constitue qu'un épisode de la formidable déviation mentale qui caractérise l'Occident moderne ; il conviendrait donc, pour la comprendre entièrement, de la replacer dans cet ensemble dont elle fait partie ; mais il est évident qu'il faudrait pour cela remonter beaucoup plus loin, afin de saisir les origines et les causes de cette déviation, puis d'en suivre le cours avec ses péripéties multiples. C'est là un travail immense, qui n'a jamais été fait en aucune de ses parties ; l'histoire, telle qu'elle est enseignée

1. Voir la conclusion de notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

officiellement, s'en tient aux événements extérieurs, qui ne sont que des effets de quelque chose de plus profond, et qu'elle expose d'ailleurs d'une façon tendancieuse, où se retrouve nettement l'influence de tous les préjugés modernes. Il y a même plus que cela : il y a un véritable accaparement des études historiques au profit de certains intérêts de parti, à la fois politiques et religieux; nous voudrions que quelqu'un de particulièrement compétent ait le courage de dénoncer notamment, avec preuves à l'appui, les manœuvres par lesquelles les historiens protestants ont réussi à s'assurer un monopole de fait, et sont parvenus à imposer, comme une sorte de suggestion, leur manière de voir et leurs conclusions jusque dans les milieux catholiques eux-mêmes ; ce serait une besogne fort instructive, et qui rendrait des services considérables. Cette falsification de l'histoire semble bien avoir été accomplie suivant un plan déterminé ; mais, s'il en est ainsi, comme elle a essentiellement pour but de faire passer pour un « progrès », devant l'opinion publique, la déviation dont nous avons parlé, tout paraît indiquer que celle-ci doit être elle-même comme l'œuvre d'une volonté directrice. Nous ne voulons pas, pour le moment du moins, être plus affirmatif là-dessus ; il ne pourrait s'agir, en tout cas, que d'une volonté collective, car il y a là quelque chose qui dépasse manifestement le champ d'action des individus considérés chacun à part ; et encore-cette façon de parler d'une volonté collective n'est peut-être qu'une représentation plus ou moins défectueuse. Quoi qu'il en soit, si l'on ne croit pas au hasard, on est bien forcé d'admettre l'existence de quelque chose qui soit l'équivalent d'un plan établi d'une manière quelconque, mais qui n'a d'ailleurs pas besoin, évidemment, d'avoir jamais été formulé dans aucun document ; la crainte de certaines découvertes de cet ordre ne serait-elle pas une des raisons qui ont fait de la superstition du document écrit la base exclusive de la « méthode historique » ? Partant de là, tout l'essentiel échappe nécessairement aux investigations, et, à ceux qui veulent aller plus loin, on a vite fait d'objecter que ce n'est plus « scientifique », ce qui dispense de toute autre discussion ; il n'y a rien de tel que l'abus de l'érudition pour borner étroitement l'« horizon intellectuel » d'un homme et l'empêcher de voir clair en certaines choses ; cela ne permet-il pas de comprendre pourquoi les méthodes qui font de l'érudition une fin en elle-même sont rigoureusement imposées par les autorités universitaires ? Mais revenons à la question que nous envisagions : un plan étant admis, sous n'importe quelle forme, il faudrait voir comment chaque élément peut concourir à sa réalisation, et comment telles ou telles individualités ont pu, à cet effet, servir d'instruments conscients ou inconscients; qu'on se souvienne ici que nous avons déclaré, à propos des origines du spiritisme, qu'il nous est impossible de croire à la production spontanée de mouvements de quelque importance. En réalité, les choses sont encore plus complexes que nous ne venons de l'indiquer : au lieu d'une volonté unique, il faudrait envisager plusieurs volontés diverses, ainsi que leurs résultantes ; il y aurait même là toute une « dynamique » spéciale dont les lois seraient bien curieuses à établir. Ce que nous en disons n'est que pour montrer combien la vérité est loin d'être généralement connue ou même simplement soupçonnée, en ce domaine comme en beaucoup d'autres; en somme, presque toute l'histoire serait à refaire sur des bases entièrement différentes, mais, malheureusement, trop d'intérêts sont en jeu pour que ceux qui voudront le tenter n'aient pas à vaincre de redoutables résistances. Cela ne saurait être notre tâche, car ce domaine n'est pas proprement le nôtre ; nous ne pouvons, en ce qui nous concerne, donner à cet égard que des indications et des aperçus, et d'ailleurs une telle œuvre ne pourrait guère être que collective. En tout cas, il y a là tout un ordre de recherches qui, à notre avis, est autrement intéressant et profitable que l'expérimentation psychique ; cela demande évidemment des aptitudes que tout le monde n'a pas, mais pourtant nous voulons croire qu'il en est au moins quelques-uns qui les possèdent, et qui pourraient avantageusement tourner leur activité de ce côté. Le jour où un résultat appréciable serait obtenu en ce sens, bien des suggestions seraient par là même rendues désormais impossibles ; peut-être est-ce là un des moyens qui pourront contribuer à ramener, dans un temps plus ou moins éloigné, la mentalité occidentale aux voies normales dont elles s'est si fort écartée depuis plusieurs siècles.

LES ETATS MULTIPLES DE L'ETRE

Avant-propos

Dans notre précédente étude sur *Le Symbolisme de la Croix*, nous avons exposé, d'après les données fournies par les différentes doctrines traditionnelles, une représentation géométrique de l'être qui est entièrement basée sur la théorie métaphysique des états multiples. Le présent volume en sera à cet égard comme un complément, car les indications que nous avons données ne suffisent peut-être pas à faire ressortir toute la portée de cette théorie, que l'on doit considérer comme tout à fait fondamentale ; nous avons dû, en effet, nous borner alors à ce qui se rapportait le plus directement au but nettement défini que nous nous proposons. C'est pourquoi, laissant maintenant de côté la représentation symbolique que nous avons décrite, ou du moins ne la rappelant en quelque sorte qu'incidemment quand il y aura lieu de nous y référer, nous consacrerons entièrement ce nouveau travail à un plus ample développement de la théorie dont il s'agit, soit, et tout d'abord, dans son principe même, soit dans certaines de ses applications, en ce qui concerne plus particulièrement l'être envisagé sous son aspect humain.

En ce qui concerne ce dernier point, il n'est peut-être pas inutile de rappeler dès maintenant que le fait de nous arrêter aux considérations de cet ordre n'implique nullement que l'état humain occupe un rang privilégié dans l'ensemble de l'Existence universelle, ou qu'il soit métaphysiquement distingué, par rapport aux autres états, par la possession d'une prérogative quelconque. En réalité, cet état humain n'est qu'un état de manifestation comme tous les autres, et parmi une indéfinité d'autres ; il se situe, dans la hiérarchie des degrés de l'Existence, à la place qui lui est assignée par sa nature même, c'est-à-dire par le caractère limitatif des conditions qui le définissent, et cette place ne lui confère ni supériorité ni infériorité absolue. Si nous devons parfois envisager particulièrement cet état, c'est donc uniquement parce que, étant celui dans lequel nous nous trouvons en fait, il acquiert par là pour nous, mais pour nous seulement, une importance spéciale ; ce n'est là qu'un point de vue tout relatif et contingent, celui des individus que nous sommes dans notre présent mode de manifestation. C'est pourquoi, notamment, quand nous parlons d'états supérieurs et d'états inférieurs, c'est toujours par rapport à l'état humain pris pour terme de comparaison que nous devons opérer cette répartition hiérarchique, puisqu'il n'en est point d'autre qui nous soit directement saisissable en tant qu'individus ; et il ne faut pas oublier que toute expression, étant l'enveloppement dans une forme, s'effectue nécessairement en mode individuel, si bien que, lorsque nous voulons parler de quoi que ce soit, même des vérités d'ordre purement métaphysique, nous ne pouvons le faire qu'en descendant à un tout autre ordre, essentiellement relatif et limité, pour les traduire dans le langage qui est celui des individualités humaines. On comprendra sans peine toutes les précautions et les réserves qu'impose l'inévitable imperfection de ce langage, si manifestement inadéquat à ce qu'il doit exprimer en pareil cas ; il y a là une disproportion évidente, et l'on peut d'ailleurs en dire autant pour toute représentation formelle, quelle qu'elle soit, y compris même les représentations proprement symboliques, pourtant incomparablement moins étroitement bornées que le langage ordinaire, et par conséquent plus aptes à la communication des vérités transcendantes, d'où l'emploi qui en est fait constamment dans tout enseignement possédant un caractère vraiment « initiatique » et traditionnel ¹. C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà fait remarquer à maintes reprises, il convient, pour ne point altérer la vérité par une exposition partielle, restrictive ou systématisée, de réserver toujours la part de l'inexprimable, c'est-à-dire de ce qui ne saurait s'enfermer dans aucune forme, et qui, métaphysiquement, est en réalité ce qui importe le plus, nous pouvons même dire tout l'essentiel.

Maintenant, si l'on veut, toujours en ce qui concerne la considération de l'état humain, relier le point de vue individuel au point de vue métaphysique, comme on doit toujours le faire s'il s'agit de « science sacrée », et non pas seulement de savoir « profane », nous dirons ceci : la réalisation de l'être total peut s'accomplir à partir de n'importe quel état pris comme base et comme point de départ, en raison même de l'équivalence de tous les modes d'existence contingents au regard de l'Absolu ; elle

1. Nous ferons remarquer incidemment, à ce propos, que le fait que le point de vue philosophique ne fait jamais appel à aucun symbolisme suffirait à lui seul à montrer le caractère exclusivement « profane » et tout extérieur de ce point de vue spécial et du mode de pensée auquel il correspond.

peut donc s'accomplir à partir de l'état humain aussi bien que de tout autre, et même, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, à partir de toute modalité de cet état, ce qui revient à dire quelle est notamment possible pour l'homme corporel et terrestre, quoi qu'en puissent penser les Occidentaux, induits en erreur, quant à l'importance qu'il convient d'attribuer à la « corporéité », par l'extraordinaire insuffisance de leurs conceptions concernant la constitution de l'être humain ¹. Puisque cet état est celui où nous nous trouvons actuellement, c'est de là que nous devons effectivement partir si nous nous proposons d'atteindre à la réalisation métaphysique, à quelque degré que ce soit, et c'est là la raison essentielle pour laquelle ce cas doit être envisagé plus spécialement par nous ; ayant d'ailleurs développé ces considérations précédemment, nous n'y insisterons pas davantage, d'autant plus que notre exposé même permettra de les mieux comprendre encore ².

D'autre part, pour écarter toute confusion possible, nous devons rappeler dès maintenant que, lorsque nous parlons des états multiples de l'être, il s'agit, non pas d'une simple multiplicité numérique, ou même plus généralement quantitative, mais bien d'une multiplicité d'ordre « transcendantal » ou véritablement universel, applicable à tous les domaines constituant les différents « mondes » ou degrés de l'Existence, considérés séparément ou dans leur ensemble, donc en dehors et au delà du domaine spécial du nombre et même de la quantité sous tous ses modes. En effet, la quantité, et à plus forte raison le nombre qui n'est qu'un des modes, à savoir la quantité discontinue, est seulement une des conditions déterminantes de certains états, parmi lesquels le nôtre ; elle ne saurait donc être transportée à d'autres états, et encore moins être appliquée à l'ensemble des états, qui échappe évidemment à une telle détermination. C'est pourquoi, quand nous parlons à cet égard d'une multitude indéfinie, nous devons toujours avoir bien soin de remarquer que l'indéfini dont il s'agit dépasse tout nombre, et aussi tout ce à quoi la quantité est plus ou moins directement applicable, comme l'indéfini spatiale ou temporelle, qui ne relève également que des conditions propres à notre monde ³.

Une autre remarque s'impose encore, au sujet de l'emploi que nous faisons du mot « être » lui-même, qui, en toute rigueur, ne peut plus s'appliquer dans son sens propre quand il s'agit de certains états de non-manifestation dont nous aurons à parler, et qui sont au delà du degré de l'Être pur. Nous sommes cependant obligé, en raison de la constitution même du langage humain, de conserver ce terme même en pareil cas, à défaut d'un autre plus adéquat, mais en ne lui attribuant plus alors qu'une valeur purement analogique et symbolique, sans quoi il nous serait tout à fait impossible de parler d'une façon quelconque de ce dont il s'agit ; et c'est là un exemple très net de ces insuffisances d'expression auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure. C'est ainsi que nous pourrions, comme nous l'avons déjà fait ailleurs, continuer à parler de l'être total comme étant en même temps manifesté dans certains de ses états et non-manifesté dans d'autres états, sans que cela implique aucunement que, pour ces derniers, nous devions nous arrêter à la considération de ce qui correspond au degré qui est proprement celui de l'Être ⁴.

Nous rappellerons, à ce propos, que le fait de s'arrêter à l'Être et de ne rien envisager au delà, comme s'il était en quelque sorte le Principe suprême, le plus universel de tous, est un des traits caractéristiques de certaines conceptions occidentales de l'antiquité et du moyen âge, qui, tout en contenant incontestablement une part de métaphysique qui ne se retrouve plus dans les conceptions modernes, demeurent grandement incomplètes sous ce rapport, et aussi en ce qu'elles se présentent comme des théories établies pour elles-mêmes, et non en vue d'une réalisation effective correspondante. Ce n'est pas à dire, assurément, qu'il n'y ait rien eu d'autre alors en Occident ; en cela, nous parlons seulement de ce qui est généralement connu, et dont certains, tout en faisant de louables efforts pour réagir contre la négation moderne, ont tendance à s'exagérer la valeur et la portée, faute de se rendre compte qu'il ne s'agit encore là que de points de vue somme toute assez extérieurs, et que, dans les civilisations où, comme c'est le cas, une sorte de coupure s'est établie entre deux ordres d'enseignement se superposant sans jamais s'opposer, l'« exotérisme » appelle l'« ésotérisme » comme son complément nécessaire. Lorsque cet « ésotérisme » est méconnu, la

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIII.

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVI à XXVIII.

3. Voir *ibid.*, ch. XV.

4. Voir *ibid.*, ch. premier.

civilisation, n'étant plus rattachée directement aux principes supérieurs par aucun lien effectif, ne tarde pas à perdre tout caractère traditionnel, car les éléments de cet ordre qui y subsistent encore sont comparables à un corps que l'esprit aurait abandonné, et, par suite, impuissants désormais à constituer quelque chose de plus qu'une sorte de formalisme vide ; c'est là, très exactement, ce qui est arrivé au monde occidental moderne ¹.

Ces quelques explications étant données, nous pensons pouvoir entrer dans notre sujet même sans nous attarder davantage à des préliminaires dont toutes les considérations que nous avons déjà exposées par ailleurs nous permettent de nous dispenser en grande partie. Il ne nous est pas possible, en effet, de revenir indéfiniment sur ce qui a été dit dans nos précédents ouvrages, ce qui ne serait que temps perdu ; et, si en fait certaines répétitions sont inévitables, nous devons nous efforcer de les réduire à ce qui est strictement indispensable à la compréhension de ce que nous nous proposons d'exposer présentement, quitte à renvoyer le lecteur, chaque fois qu'il en sera besoin, à telle ou telle partie de nos autres travaux, où il pourra trouver des indications complémentaires ou de plus amples développements sur les questions que nous sommes amené à envisager de nouveau. Ce qui fait la difficulté principale de l'exposé, c'est que toutes ces questions sont liées en effet plus ou moins étroitement les unes aux autres, et qu'il importe de montrer cette liaison aussi souvent que cela est possible, mais que, d'autre part, il n'importe pas moins d'éviter toute apparence de « systématisation », c'est-à-dire de limitation incompatible avec la nature même de la doctrine métaphysique, qui doit au contraire ouvrir, à qui est capable de la comprendre et de l'« assentir », des possibilités de conception non seulement indéfinies, mais, nous pouvons le dire sans aucun abus de langage, réellement infinies comme la Vérité totale elle-même.

1. Voir *Orient et Occident* et *La Crise du Monde moderne*.

L'infini et la Possibilité

Pour bien comprendre la doctrine de la multiplicité des états de l'être, il est nécessaire de remonter, avant toute autre considération, jusqu'à la notion la plus primordiale de toutes, celle de l'Infini métaphysique, envisagé dans ses rapports avec la Possibilité universelle. L'Infini est, suivant la signification étymologique du terme qui le désigne, ce qui n'a pas de limites ; et, pour garder à ce terme son sens propre, il faut en réserver rigoureusement l'emploi à la désignation de ce qui n'a absolument aucune limite, à l'exclusion de tout ce qui est seulement soustrait à certaines limitations particulières, tout en demeurant soumis à d'autres limitations en vertu de sa nature même, à laquelle ces dernières sont essentiellement inhérentes, comme le sont, au point de vue logique qui ne fait en somme que traduire à sa façon le point de vue qu'on peut appeler « ontologique », des éléments intervenant dans la définition même de ce dont il s'agit. Ce dernier cas est notamment, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'indiquer à diverses reprises, celui du nombre, de l'espace, du temps, même dans les conceptions les plus générales et les plus étendues qu'il soit possible de s'en former, et qui dépassent de beaucoup les notions qu'on en a ordinairement ¹; tout cela ne peut jamais être, en réalité, que du domaine de l'indéfini. C'est cet indéfini auquel certains, lorsqu'il est d'ordre quantitatif comme dans les exemples que nous venons de rappeler, donnent abusivement le nom d'« infini mathématique », comme si l'adjonction d'une épithète ou d'une qualification déterminante au mot « infini » n'impliquait pas par elle-même une contradiction pure et simple ². En fait, cet indéfini, procédant du fini dont il n'est qu'une extension ou un développement, et étant par suite toujours réductible au fini, n'a aucune commune mesure avec le véritable Infini, pas plus que l'individualité, humaine ou autre, même avec l'intégralité des prolongements indéfinis dont elle est susceptible, n'en saurait avoir avec l'être total ³. Cette formation de l'indéfini à partir du fini, dont on a un exemple très net dans la production de la série des nombres, n'est possible en effet qu'à la condition que le fini contienne déjà en puissance cet indéfini et, quand bien même les limites en seraient reculées jusqu'à ce que nous les perdions de vue en quelque sorte, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elles échappent à nos ordinaires moyens de mesure, elles ne sont aucunement supprimées par là ; il est bien évident, en raison de la nature même de la relation causale, que le « plus » ne peut pas sortir du « moins », ni l'Infini du fini.

Il ne peut en être autrement lorsqu'il s'agit, comme dans le cas que nous envisageons, de certains ordres de possibilités particulières, qui sont manifestement limités par la coexistence d'autres ordres de possibilités, donc en vertu de leur nature propre, qui fait que ce sont là telles possibilités déterminées, et non pas toutes les possibilités sans aucune restriction. S'il n'en était pas ainsi, cette coexistence d'une indéfinité d'autres possibilités, qui ne sont pas comprises dans celles-là, et dont chacune est d'ailleurs pareillement susceptible d'un développement indéfini, serait une impossibilité, c'est-à-dire une absurdité au sens logique de ce mot ⁴. L'Infini, au contraire, pour être vraiment tel, ne peut admettre aucune restriction, ce qui suppose qu'il est absolument inconditionné et indéterminé, car toute détermination, quelle qu'elle soit, est forcément une limitation, par là même qu'elle laisse quelque chose en dehors d'elle, à savoir toutes les autres déterminations également possibles. La limitation présente d'ailleurs le caractère d'une véritable négation : poser une limite, c'est nier, pour ce qui y est enfermé, tout ce que cette limite exclut ; par suite, la négation d'une limite est proprement

1. Il faut avoir bien soin de remarquer que nous disons « générales » et non pas « universelles », car il ne s'agit ici que des conditions spéciales de certains états d'existence, et rien de plus ; cela seul doit suffire à faire comprendre qu'il ne saurait être question d'infinité en pareil cas, ces conditions étant évidemment limitées comme les états mêmes auxquels elles s'appliquent et qu'elles concourent à définir.

2. S'il nous arrive parfois de dire « Infini métaphysique », précisément pour marquer d'une façon plus explicite qu'il ne s'agit aucunement du prétendu « infini mathématique » ou d'autres « contrefaçons de l'Infini », s'il est permis d'ainsi parler, une telle expression ne tombe nullement sous l'objection que nous formulons ici, parce que l'ordre métaphysique est réellement illimité, de sorte qu'il n'y a là aucune détermination, mais au contraire l'affirmation de ce qui dépasse toute détermination, tandis que qui dit « mathématique » restreint par là même la conception à un domaine spécial et borné, celui de la quantité.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVI et XXX.

4. L'absurde, au sens logique et mathématique, est ce qui implique contradiction ; il se confond donc avec l'impossible, car c'est l'absence de contradiction interne qui, logiquement aussi bien qu'ontologiquement, définit la possibilité.

la négation d'une négation, c'est-à-dire, logiquement et même mathématiquement, une affirmation, de telle sorte que la négation de toute limite équivaut en réalité à l'affirmation totale et absolue. Ce qui n'a pas de limites, c'est ce dont on ne peut rien nier, donc ce qui contient tout, ce hors de quoi il n'y a rien ; et cette idée de l'Infini, qui est ainsi la plus affirmative de toutes, puisqu'elle comprend ou enveloppe toutes les affirmations particulières, quelles qu'elles puissent être, ne s'exprime par un terme de forme négative qu'en raison même de son indétermination absolue. Dans le langage, en effet, toute affirmation directe est forcément une affirmation particulière et déterminée, l'affirmation de quelque chose, tandis que l'affirmation totale et absolue n'est aucune affirmation particulière à l'exclusion des autres, puisqu'elle les implique toutes également ; et il est facile de saisir dès maintenant le rapport très étroit que ceci présente avec la Possibilité universelle, qui comprend de la même façon toutes les possibilités particulières ¹.

L'idée de l'Infini, telle que nous venons de la poser ici ², au point de vue purement métaphysique, n'est aucunement discutable ni contestable, car elle ne peut renfermer en soi aucune contradiction, par là même qu'il n'y a en elle rien de négatif ; elle est de plus nécessaire, au sens logique de ce mot ³, car c'est sa négation qui serait contradictoire ⁴. En effet, si l'on envisage le « Tout », au sens universel et absolu, il est évident qu'il ne peut être limité en aucune façon, car il ne pourrait l'être que par quelque chose qui lui serait extérieur, et, s'il y avait quelque chose qui lui fût extérieur, ce ne serait pas le « Tout ». Il importe de remarquer, d'ailleurs, que le « Tout », en ce sens, ne doit aucunement être assimilé à un tout particulier et déterminé, c'est-à-dire à un ensemble composé de parties qui seraient avec lui dans un rapport défini ; il est à proprement parler « sans parties », puisque, ces parties devant être nécessairement relatives et finies, elles ne pourraient avoir avec lui aucune commune mesure, ni par conséquent aucun rapport, ce qui revient à dire qu'elles n'existent pas pour lui ⁵; et ceci suffit à montrer qu'on ne doit chercher à s'en former aucune conception particulière ⁶.

Ce que nous venons de dire du Tout universel, dans son indétermination la plus absolue, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la Possibilité ; et, à vrai dire, ce n'est pas là une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable, et surtout exprimable à quelque degré. Comme nous avons eu l'occasion de

1. Sur l'emploi des termes de forme négative, mais dont la signification réelle est essentiellement affirmative, voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VIII, et *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV.

2. Nous ne disons pas de la définir, car il serait évidemment contradictoire de prétendre donner une définition de l'Infini ; et nous avons montré ailleurs que le point de vue métaphysique lui-même, en raison de son caractère universel et illimité, n'est pas davantage susceptible d'être défini (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. V).

3. Il faut distinguer cette nécessité logique, qui est l'impossibilité qu'une chose ne soit pas ou qu'elle soit autrement qu'elle est, et cela indépendamment de toute condition particulière, de la nécessité dite « physique », ou nécessité de fait, qui est simplement l'impossibilité pour les choses ou les êtres de ne pas se conformer aux lois du monde auquel ils appartiennent, et qui, par conséquent, est subordonnée aux conditions par lesquelles ce monde est défini et ne vaut qu'à l'intérieur de ce domaine spécial.

4. Certains philosophes, ayant argumenté très justement contre le prétendu « infini mathématique », et ayant montré toutes les contradictions qu'implique cette idée (contradictions qui disparaissent d'ailleurs dès qu'on se rend compte que ce n'est là que de l'indéfini), croient avoir prouvé par là même, et en même temps, l'impossibilité de l'Infini métaphysique ; tout ce qu'ils prouvent en réalité, par cette confusion, c'est qu'ils ignorent complètement ce dont il s'agit dans ce dernier cas.

5. En d'autres termes, le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul au regard de l'Infini ; par suite, aucune chose ou aucun être ne peut être considéré comme une « partie de l'Infini », ce qui est une des conceptions erronées appartenant en propre au « panthéisme », car l'emploi même du mot « partie » suppose l'existence d'un rapport défini avec le tout.

6. Ce qu'il faut éviter surtout, c'est de concevoir le Tout universel à la façon d'une somme arithmétique, obtenue par l'addition de ses parties prises une à une et successivement. D'ailleurs, même quand il s'agit d'un tout particulier, il y a deux cas à distinguer : un tout véritable est logiquement antérieur à ses parties et en est indépendant ; un tout conçu comme logiquement postérieur à ses parties, dont il n'est que la somme, ne constitue en réalité que ce que les philosophes scolastiques appelaient un *ens rationis*, dont l'existence, en tant que « tout », est subordonnée à la condition d'être effectivement pensé comme tel ; le premier a en lui-même un principe d'unité réelle, supérieur à la multiplicité de ses parties, tandis que le second n'a d'autre unité que celle que nous lui attribuons par la pensée.

l'indiquer ailleurs ¹, une limitation de la Possibilité totale est, au sens propre du mot, une impossibilité, puisque, devant comprendre la Possibilité pour la limiter, elle ne pourrait y être comprise, et ce qui est en dehors du possible ne saurait être autre qu'impossible ; mais une impossibilité, n'étant rien qu'une négation pure et simple, un véritable néant, ne peut évidemment limiter quoi que ce soit, d'où il résulte immédiatement que la Possibilité universelle est nécessairement illimitée. Il faut bien prendre garde, d'ailleurs, que ceci n'est naturellement applicable qu'à la Possibilité universelle et totale, qui n'est ainsi que ce que nous pouvons appeler un aspect de l'Infini, dont elle n'est distincte en aucune façon ni dans aucune mesure ; il ne peut rien y avoir qui soit en dehors de l'Infini, puisque cela serait une limitation, et qu'alors il ne serait plus l'Infini. La conception d'une « pluralité d'infinis » est une absurdité, puisqu'ils se limiteraient réciproquement, de sorte que, en réalité, aucun d'eux ne serait infini ²; donc, quand nous disons que la Possibilité universelle est infinie ou illimitée, il faut entendre par là qu'elle n'est pas autre chose que l'Infini même, envisagé sous un certain aspect, dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini. Puisque l'Infini est véritablement « sans parties », il ne saurait, en toute rigueur, être question non plus d'une multiplicité d'aspects existant réellement et « distinctivement » en lui ; c'est nous qui, à vrai dire, concevons l'Infini sous tel ou tel aspect, parce qu'il ne nous est pas possible de faire autrement, et, même si notre conception n'était pas essentiellement limitée, comme elle l'est tant que nous sommes dans un état individuel, elle devrait forcément se limiter pour devenir exprimable, puisqu'il lui faut pour cela se revêtir d'une forme déterminée. Seulement, ce qui importe, c'est que nous comprenions bien d'où vient la limitation et à quoi elle tient, afin de ne l'attribuer qu'à notre propre imperfection, ou plutôt à celle des instruments intérieurs et extérieurs dont nous disposons actuellement en tant qu'êtres individuels, ne possédant effectivement comme tels qu'une existence définie et conditionnée, et de ne pas transporter cette imperfection, purement contingente et transitoire comme les conditions auxquelles elle se réfère et dont elle résulte, dans le domaine illimité de la Possibilité universelle elle-même.

Ajoutons encore une dernière remarque : si l'on parle corrélativement de l'Infini et de la Possibilité, ce n'est pas pour établir entre ces deux termes une distinction qui ne saurait exister réellement ; c'est que l'Infini est alors envisagé plus spécialement sous son aspect actif, tandis que la Possibilité est son aspect passif ³; mais, qu'il soit regardé par nous comme actif ou comme passif, c'est toujours l'Infini, qui ne saurait être affecté par ces points de vue contingents, et les déterminations, quel que soit le principe par lequel on les effectue, n'existent ici que par rapport à notre conception. C'est donc là, en somme, la même chose que ce que nous avons appelé ailleurs, suivant la terminologie de la doctrine extrême-orientale, la « perfection active » (*Khien*) et la « perfection passive » (*Khouen*), la Perfection, au sens absolu, étant identique à l'Infini entendu dans toute son indétermination ; et, comme nous l'avons dit alors, c'est l'analogie, mais à un autre degré et à un point de vue bien plus universel, de ce que sont, dans l'Être, l'« essence » et la « substance » ⁴. Il doit être bien compris, dès maintenant, que l'Être n'enferme pas toute la Possibilité, et, que, par conséquent, il ne peut aucunement être identifié à l'Infini ; c'est pourquoi nous disons que le point de vue auquel nous nous plaçons ici est beaucoup plus universel que celui où nous n'avons à envisager que l'Être ; ceci est seulement indiqué pour éviter toute confusion, car nous aurons, dans la suite, l'occasion de nous en expliquer plus amplement.

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

2. Voir *ibid.*, ch. XXIV.

3. C'est *Brahma* et sa *Shakti* dans la doctrine hindoue (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. V et X).

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.

Possibles et compossibles

La Possibilité universelle, avons-nous dit, est illimitée, et ne peut pas être autre qu'illimitée ; vouloir la concevoir autrement, c'est donc, en réalité, se condamner à ne pas la concevoir du tout. C'est ce qui fait que tous les systèmes philosophiques de l'Occident moderne sont également impuissants du point de vue métaphysique, c'est-à-dire universel, et cela précisément en tant que systèmes, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer occasionnellement à diverses reprises ; ils ne sont en effet, comme tels, que des conceptions restreintes et fermées, qui peuvent, par quelques-uns de leurs éléments, avoir une certaine valeur dans un domaine relatif, mais qui deviennent dangereuses et fausses dès que, prises dans leur ensemble, elles prétendent à quelque chose de plus et veulent se faire passer pour une expression de la réalité totale. Sans doute, il est toujours légitime d'envisager spécialement, si on le juge à propos, certains ordres de possibilités à l'exclusion des autres, et c'est là, en somme, ce que fait nécessairement une science quelconque ; mais ce qui ne l'est pas, c'est d'affirmer que ce soit là toute la Possibilité et de nier tout ce qui dépasse la mesure de sa propre compréhension individuelle, plus ou moins étroitement bornée ¹. C'est pourtant là, à un degré ou à un autre, le caractère essentiel de cette forme systématique qui paraît inhérente à toute la philosophie occidentale moderne ; et c'est une des raisons pour lesquelles la pensée philosophique, au sens ordinaire du mot, n'a et ne peut avoir rien de commun avec les doctrines d'ordre purement métaphysique ².

Parmi les philosophes qui, en raison de cette tendance systématique et véritablement « antimétaphysique », se sont efforcés de limiter d'une façon ou d'une autre la Possibilité universelle, certains, comme Leibnitz (qui est pourtant un de ceux dont les vues sont les moins étroites sous bien des rapports), ont voulu faire usage à cet égard de la distinction des « possibles » et des « compossibles » ; mais il n'est que trop évident que cette distinction, dans la mesure où elle est valablement applicable, ne peut aucunement servir à cette fin illusoire. En effet, les compossibles ne sont pas autre chose que des possibles compatibles entre eux, c'est-à-dire dont la réunion dans un même ensemble complexe n'introduit à l'intérieur de celui-ci aucune contradiction ; par suite, la « compossibilité » est toujours essentiellement relative à l'ensemble dont il s'agit. Il est bien entendu, d'ailleurs, que cet ensemble peut être, soit celui des caractères qui constituent toutes les attributions d'un objet particulier, ou d'un être individuel, soit quelque chose de beaucoup plus général et plus étendu, l'ensemble de toutes les possibilités soumises à certaines conditions communes et formant par là même un certain ordre défini, un des domaines compris dans l'Existence universelle, mais dans tous les cas, il faut qu'il s'agisse d'un ensemble qui soit toujours déterminé, sans quoi la distinction ne s'appliquerait plus. Ainsi, pour prendre d'abord un exemple d'ordre particulier et extrêmement simple, un « carré rond » est une impossibilité, parce que la réunion des deux possibles « carré » et « rond » dans une même figure implique contradiction ; mais ces deux possibles n'en sont pas moins également réalisables, et au même titre, car l'existence d'une figure carrée n'empêche évidemment pas l'existence simultanée, à côté d'elle et dans le même espace, d'une figure ronde, non plus que de toute autre figure géométriquement concevable ³. Cela paraît même trop évident pour qu'il soit utile d'y insister davantage ; mais un tel exemple, en raison de sa simplicité même, a l'avantage d'aider à comprendre, par analogie, ce qui se rapporte à des cas apparemment plus complexes, comme celui dont nous allons parler maintenant.

Si, au lieu d'un objet ou d'un être particulier, on considère ce que nous pouvons appeler un monde, suivant le sens que nous avons déjà donné à ce mot, c'est-à-dire tout le domaine formé par un certain ensemble de compossibles qui se réalisent dans la manifestation, ces compossibles devront

1. Il est à remarquer en effet que tout système philosophique se présente comme étant essentiellement l'œuvre d'un individu, contrairement à ce qui a lieu pour les doctrines traditionnelles, au regard desquelles les individualités ne comptent pour rien.

2. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VIII ; *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. I^{er} ; *Le Symbolisme de la Croix*, ch. I^{er} et XV.

3. De même, pour prendre un exemple d'ordre plus étendu, les diverses géométries euclidienne et non-euclidiennes ne peuvent évidemment s'appliquer à un même espace ; mais cela ne saurait empêcher les différentes modalités d'espace auxquelles elles correspondent de coexister dans l'intégralité de la possibilité spatiale, où chacune d'elles doit se réaliser à sa façon, suivant ce que nous allons expliquer sur l'identité effective du possible et du réel.

être tous les possibles qui satisfont à certaines conditions, lesquelles caractériseront et définiront précisément le monde dont il s'agit, constituant un des degrés de l'Existence universelle. Les autres possibles, qui ne sont pas déterminés par les mêmes conditions, et qui, par suite, ne peuvent pas faire partie du même monde, n'en sont évidemment pas moins réalisables pour cela, mais, bien entendu, chacun selon le mode qui convient à sa nature. En d'autres termes, tout possible a son existence propre comme tel ¹, et les possibles dont la nature implique une réalisation, au sens où on l'entend ordinairement, c'est-à-dire une existence dans un mode quelconque de manifestation ², ne peuvent pas perdre ce caractère qui leur est essentiellement inhérent et devenir irréalisables par le fait que d'autres possibles sont actuellement réalisés. On peut encore dire que toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit nécessairement se manifester par là même, et que, inversement, toute possibilité qui ne doit pas se manifester est une possibilité de non-manifestation ; sous cette forme, il semble bien que ce ne soit là qu'une affaire de simple définition, et pourtant l'affirmation précédente ne comportait rien d'autre que cette vérité axiomatique, qui n'est nullement discutable. Si l'on demandait cependant pourquoi toute possibilité ne doit pas se manifester, c'est-à-dire pourquoi il y a à la fois des possibilités de manifestation et des possibilités de non-manifestation, il suffirait de répondre que le domaine de la manifestation, étant limité par là même qu'il est un ensemble de mondes ou d'états conditionnés (d'ailleurs en multitude indéfinie), ne saurait épuiser la Possibilité universelle dans sa totalité ; il laisse en dehors de lui tout l'inconditionné, c'est-à-dire précisément ce qui, métaphysiquement, importe le plus. Quant à se demander pourquoi telle possibilité ne doit pas se manifester aussi bien que telle autre, cela reviendrait simplement à se demander pourquoi elle est ce qu'elle est et non ce qu'est une autre ; c'est donc exactement comme si l'on se demandait pourquoi tel être est lui-même et non un autre être, ce qui serait assurément une question dépourvue de sens. Ce qu'il faut bien comprendre, à cet égard, c'est qu'une possibilité de manifestation n'a, comme telle, aucune supériorité sur une possibilité de non-manifestation ; elle n'est pas l'objet d'une sorte de « choix » ou de « préférence » ³, elle est seulement d'une autre nature.

Si maintenant on veut objecter, au sujet des compossibles, que, suivant l'expression de Leibnitz, « il n'y a qu'un monde », il arrive de deux choses l'une : ou cette affirmation est une pure tautologie, ou elle n'a aucun sens. En effet, si par « monde » on entend ici l'Univers total, ou même, en se bornant aux possibilités de manifestation, le domaine entier de toutes ces possibilités, c'est-à-dire l'Existence universelle, la chose qu'on énonce est trop évidente, encore que la façon dont on l'exprime soit peut-être impropre ; mais, si l'on n'entend par ce mot qu'un certain ensemble de compossibles, comme on le fait le plus ordinairement, et comme nous venons de le faire nous-même, il est aussi absurde de dire que son existence empêche la coexistence d'autres mondes qu'il le serait, pour reprendre notre précédent exemple, de dire que l'existence d'une figure ronde empêche la coexistence d'une figure carrée, ou triangulaire, ou de toute autre sorte. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, comme les caractères d'un objet déterminé excluent de cet objet la présence d'autres caractères avec lesquels ils seraient en contradiction, les conditions par lesquelles se définit un monde déterminé excluent de ce monde les possibles dont la nature n'implique pas une réalisation soumise à ces mêmes conditions ; ces possibles sont ainsi en dehors des limites du monde considéré, mais ils ne sont pas pour cela exclus de la Possibilité, puisqu'il s'agit de possibles par hypothèse, ni même, dans des cas plus restreints, de l'Existence au sens propre du terme, c'est-à-dire entendue comme comprenant tout le domaine de la manifestation universelle. Il y a dans l'Univers des modes d'existence multiples, et chaque possible a celui qui convient à sa propre nature ; quant à parler, comme on l'a fait parfois, et précisément en se référant à la conception de Leibnitz (tout en s'écartant sans doute de sa pensée

1. Il doit être bien entendu que nous ne prenons pas ici le mot « existence » dans son sens rigoureux et conforme à sa dérivation étymologique, sens qui ne s'applique strictement qu'à l'être conditionné et contingent, c'est-à-dire en somme à la manifestation ; nous n'employons ce mot, comme nous le faisons aussi parfois pour celui d'« être » lui-même, ainsi que nous l'avons dit dès le début, que d'une façon purement analogique et symbolique, parce qu'il nous aide dans une certaine mesure à faire comprendre ce dont il s'agit, bien que, en réalité, il lui soit extrêmement inadéquat (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. I^{er} et II).

2. C'est alors l'« existence » au sens propre et rigoureux du mot.

3. Une telle idée est métaphysiquement injustifiable, et elle ne peut provenir que d'une intrusion du point de vue « moral » dans un domaine où il n'a que faire ; aussi le « principe du meilleur », auquel Leibnitz fait appel en cette occasion, est-il proprement antimétaphysique, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer incidemment ailleurs (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. II).

dans une assez large mesure), d'une sorte de « lutte pour l'existence » entre les possibles, c'est là une conception qui n'a assurément rien de métaphysique, et cet essai de transposition de ce qui n'est qu'une simple hypothèse biologique (en connexion avec les modernes théories « évolutionnistes ») est même tout à fait intelligible.

La distinction du possible et du réel, sur laquelle maints philosophes ont tant insisté, n'a donc aucune valeur métaphysique : tout possible est réel à sa façon, et suivant le mode que comporte sa nature ¹; autrement, il y aurait des possibles qui ne seraient rien, et dire qu'un possible n'est rien est une contradiction pure et simple ; c'est l'impossible, et l'impossible seul, qui est, comme nous l'avons déjà dit, un pur néant. Nier qu'il y ait des possibilités de non-manifestation, c'est vouloir limiter la Possibilité universelle ; d'autre part, nier que, parmi les possibilités de manifestation, il y en ait de différents ordres, c'est vouloir la limiter plus étroitement encore.

Avant d'aller plus loin, nous ferons remarquer que, au lieu de considérer l'ensemble des conditions qui déterminent un monde, comme nous l'avons fait dans ce qui précède, on pourrait aussi, au même point de vue, considérer isolément une de ces conditions : par exemple, parmi les conditions du monde corporel, l'espace, envisagé comme le contenant des possibilités spatiales ². Il est bien évident que, par définition même, il n'y a que les possibilités spatiales qui puissent se réaliser dans l'espace, mais il est non moins évident que cela n'empêche pas les possibilités non-spatiales de se réaliser également (et ici, en nous bornant à la considération des possibilités de manifestation, « se réaliser » doit être pris comme synonyme de « se manifester »), en dehors de cette condition particulière d'existence qu'est l'espace. Pourtant, si l'espace était infini comme certains le prétendent, il n'y aurait de place dans l'Univers pour aucune possibilité non-spatiale, et, logiquement, la pensée elle-même, pour prendre l'exemple le plus ordinaire et le plus connu de tous, ne pourrait alors être admise à l'existence qu'à la condition d'être conçue comme étendue, conception dont la psychologie « profane » elle-même reconnaît la fausseté sans aucune hésitation ; mais, bien loin d'être infini, l'espace n'est qu'un des modes possibles de la manifestation, qui elle-même n'est nullement infinie, même dans l'intégralité de son extension, avec l'indéfini des modes qu'elle comporte, et dont chacun est lui-même indéfini ³. Des remarques similaires s'appliqueraient de même à n'importe quelle autre condition spéciale d'existence ; et ce qui est vrai pour chacune de ces conditions prise à part l'est encore pour l'ensemble de plusieurs d'entre elles, dont la réunion ou la combinaison détermine un monde. Il va de soi, d'ailleurs, qu'il faut que les différentes conditions ainsi réunies soient compatibles entre elles, et leur compatibilité entraîne évidemment celle des possibles qu'elles comprennent respectivement, avec cette restriction que les possibles qui sont soumis à l'ensemble des conditions considérées peuvent ne constituer qu'une partie de ceux qui sont compris dans chacune des mêmes conditions envisagée isolément des autres, d'où il résulte que ces conditions, dans leur intégralité, comporteront, outre leur partie commune, des prolongements en divers sens, appartenant encore au même degré de l'Existence universelle. Ces prolongements, d'extension indéfinie, correspondent, dans l'ordre général et cosmique, à ce que sont, pour un être particulier, ceux d'un de ses états, par exemple d'un état individuel considéré intégralement, au delà d'une certaine modalité définie de ce même état, telle que la modalité corporelle dans notre individualité humaine ⁴.

1. Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'il n'y a pas lieu, métaphysiquement, d'envisager le réel comme constituant un ordre différent de celui du possible ; mais il faut bien se rendre compte, d'ailleurs, que ce mot « réel » est par lui-même assez vague, sinon équivoque, tout au moins dans l'usage qui en est fait dans le langage ordinaire et même par la plupart des philosophes ; nous n'avons été amené à l'employer ici que parce qu'il était nécessaire d'écarter la distinction vulgaire du possible et du réel ; nous arriverons cependant, par la suite, à lui donner une signification beaucoup plus précise.

2. Il est important de noter que la condition spatiale ne suffit pas, à elle seule, à définir un corps comme tel ; tout corps est nécessairement étendu, c'est-à-dire soumis à l'espace (d'où résulte notamment sa divisibilité indéfinie, entraînant l'absurdité de la conception atomiste), mais, contrairement à ce qu'ont prétendu Descartes et d'autres partisans d'une physique « mécaniste », l'étendue ne constitue nullement toute la nature ou l'essence des corps.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXX.

4. Voir *ibid.*, ch. XI ; cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. II, et aussi ch. XII et XIII.

L'Être et le Non-Être

Dans ce qui précède, nous avons indiqué la distinction des possibilités de manifestation et des possibilités de non-manifestation, les unes et les autres étant également comprises, et au même titre, dans la Possibilité totale. Cette distinction s'impose à nous avant toute autre distinction plus particulière, comme celle des différents modes de la manifestation universelle, c'est-à-dire des différents ordres de possibilités qu'elle comporte, réparties selon les conditions spéciales auxquelles elles sont respectivement soumises, et constituant la multitude indéfinie des mondes ou des degrés de l'Existence.

Cela posé, si l'on définit l'Être, au sens universel, comme le principe de la manifestation, et en même temps comme comprenant, par lui-même, l'ensemble de toutes les possibilités de manifestation, nous devons dire que l'Être n'est pas infini, puisqu'il ne coïncide pas avec la Possibilité totale ; et cela d'autant plus que l'Être, en tant que principe de la manifestation, comprend bien en effet toutes les possibilités de manifestation, mais seulement en tant qu'elles se manifestent. En dehors de l'Être, il y a donc tout le reste, c'est-à-dire toutes les possibilités de non-manifestation, avec les possibilités de manifestation elles-mêmes en tant qu'elles sont à l'état non-manifesté ; et l'Être lui-même s'y trouve inclus, car, ne pouvant appartenir à la manifestation, puisqu'il en est le principe, il est lui-même non manifesté. Pour désigner ce qui est ainsi en dehors et au delà de l'Être, nous sommes obligé, à défaut de tout autre terme, de l'appeler Non-Être ; et cette expression négative, qui, pour nous, n'est à aucun degré synonyme de « néant » comme elle paraît l'être dans le langage de certains philosophes, outre qu'elle est directement inspirée de la terminologie de la doctrine métaphysique extrême-orientale, est suffisamment justifiée par la nécessité d'employer une dénomination quelconque pour pouvoir en parler, jointe à la remarque, déjà faite par nous plus haut, que les idées les plus universelles, étant les plus indéterminées, ne peuvent s'exprimer, dans la mesure où elles sont exprimables, que par des termes qui sont en effet de forme négative, ainsi que nous l'avons vu en ce qui concerne l'Infini. On peut dire aussi que le Non-Être, dans le sens que nous venons d'indiquer, est plus que l'Être, ou, si l'on veut, qu'il est supérieur à l'Être, si l'on entend par là que ce qu'il comprend est au delà de l'extension de l'Être, et qu'il contient en principe l'Être lui-même. Seulement, dès lors qu'on oppose le Non-Être à l'Être, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est infini, puisque, à ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque façon ; l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être, puisque cet ensemble est identique à la Possibilité universelle.

Nous pouvons encore exprimer les choses de cette façon : la Possibilité universelle contient nécessairement la totalité des possibilités, et on peut dire que l'Être et le Non-Être sont ses deux aspects : l'Être, en tant qu'elle manifeste les possibilités (ou plus exactement certaines d'entre elles) ; le Non-Être, en tant qu'elle ne les manifeste pas. L'Être contient donc tout le manifesté ; le Non-Être contient tout le non-manifesté, y compris l'Être lui-même ; mais la Possibilité universelle comprend à la fois l'Être et le Non-Être. Ajoutons que le non-manifesté comprend ce que nous pouvons appeler le non-manifestable, c'est-à-dire les possibilités de non-manifestation, et le manifestable, c'est-à-dire les possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, la manifestation ne comprenant évidemment que l'ensemble de ces mêmes possibilités en tant qu'elles se manifestent ¹.

En ce qui concerne les rapports de l'Être et du Non-Être, il est essentiel de remarquer que l'état de manifestation est toujours transitoire et conditionné, et que, même pour les possibilités qui comportent la manifestation, l'état de non-manifestation est seul absolument permanent et inconditionné ². Ajoutons à ce propos que rien de ce qui est manifesté ne peut « se perdre », suivant une expression assez fréquemment employée, autrement que par le passage dans le non-manifesté ; et, bien entendu, ce passage même (qui, lorsqu'il s'agit de la manifestation individuelle, est proprement la « transformation » au sens étymologique de ce mot, c'est-à-dire le passage au delà de la forme) ne constitue une « perte » que du point de vue spécial de la manifestation, puisque, dans l'état de non-manifestation, toutes choses, au contraire, subsistent éternellement en principe, indépendamment de toutes les conditions particulières et limitatives qui caractérisent tel ou tel mode de l'existence

1. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV.

2. Il doit être bien entendu que, quand nous disons « transitoire », nous n'avons pas en vue exclusivement, ni même principalement, la succession temporelle, car celle-ci ne s'applique qu'à un mode spécial de la manifestation.

manifestée. Seulement, pour pouvoir dire justement que « rien ne se perd », même avec la restriction concernant le non-manifesté, il faut envisager tout l'ensemble de la manifestation universelle, et non pas simplement tel ou tel de ses états à l'exclusion des autres, car, en raison de la continuité de tous ces états entre eux, il peut toujours y avoir un passage de l'un à l'autre, sans que ce passage continu, qui n'est qu'un changement de mode (impliquant un changement correspondant dans les conditions d'existence), nous fasse aucunement sortir du domaine de la manifestation ¹.

Quant aux possibilités de non-manifestation, elles appartiennent essentiellement au Non-Être, et, par leur nature-même, elles ne peuvent pas entrer dans le domaine de l'Être, contrairement à ce qui a lieu pour les possibilités de manifestation ; mais, comme nous l'avons dit plus haut, cela n'implique aucune supériorité des unes sur les autres, puisque les unes et les autres ont seulement des modes de réalité différents et conformes à leurs natures respectives ; et la distinction même de l'Être et du Non-Être est, somme toute, purement contingente, puisqu'elle ne peut être faite que du point de vue de la manifestation, qui est lui-même essentiellement contingent. Ceci, d'ailleurs, ne diminue en rien l'importance que cette distinction a pour nous, étant donné que, dans notre état actuel, il ne nous est pas possible de nous placer effectivement à un point de vue autre que celui-là, qui est le nôtre en tant que nous appartenons nous-mêmes, comme êtres conditionnés et individuels, au domaine de la manifestation, et que nous ne pouvons dépasser qu'en nous affranchissant entièrement, par la réalisation métaphysique, des conditions limitatives de l'existence individuelle.

Comme exemple d'une possibilité de non-manifestation, nous pouvons citer le vide, car une telle possibilité est concevable, au moins négativement, c'est-à-dire par l'exclusion de certaines déterminations : le vide implique l'exclusion, non seulement de tout attribut corporel ou matériel, non seulement même, d'une façon plus générale, de toute qualité formelle, mais encore de tout ce qui se rapporte à un mode quelconque de la manifestation. C'est donc un non-sens de prétendre qu'il peut y avoir du vide dans ce que comprend la manifestation universelle, sous quelque état que ce soit ², puisque le vide appartient essentiellement au domaine de la non-manifestation ; il n'est pas possible de donner à ce terme une autre acception intelligible. Nous devons, à ce sujet, nous borner à cette simple indication, car nous ne pouvons pas traiter ici la question du vide avec tous les développements qu'elle comporterait, et qui s'écarteraient trop de notre sujet ; comme c'est surtout à propos de l'espace qu'elle conduit parfois à de graves confusions ³, les considérations qui s'y rapportent trouveront mieux leur place dans l'étude que nous nous proposons de consacrer spécialement aux conditions de l'existence corporelle ⁴. Au point de vue où nous nous plaçons présentement, nous devons simplement ajouter que le vide, quelle que soit la façon dont on l'envisage, n'est pas le Non-Être, mais seulement ce que nous pouvons appeler un de ses aspects, c'est-à-dire une des possibilités qu'il renferme et qui sont autres que les possibilités comprises dans l'Être, donc en dehors de celui-ci, même envisagé dans sa totalité, ce qui montre bien encore que l'Être n'est pas infini. D'ailleurs, quand nous disons qu'une telle possibilité constitue un aspect du Non-Être, il faut faire attention qu'elle ne peut être conçue en mode distinctif, ce mode s'appliquant exclusivement à la manifestation ; et ceci

1. Sur la continuité des états de l'être, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XV et XIX. – Ce qui vient d'être dit doit montrer que les prétendus principes de la « conservation de la matière » et de la « conservation de l'énergie », quelle que soit la forme sous laquelle on les exprime, ne sont en réalité que de simples lois physiques tout à fait relatives et approximatives et qui, à l'intérieur même du domaine spécial auquel elles s'appliquent, ne peuvent être vraies que sous certaines conditions restrictives, conditions qui subsisteraient encore, *mutatis mutandis*, si l'on voulait étendre de telles lois, en en transposant convenablement les termes, à tout le domaine de la manifestation. Les physiciens sont d'ailleurs obligés de reconnaître qu'il ne s'agit en quelque sorte que de « cas limites », en ce sens que de telles lois ne seraient rigoureusement applicables qu'à ce qu'ils appellent des « systèmes clos », c'est-à-dire à quelque chose qui, en fait, n'existe pas et ne peut pas exister, car il est impossible de réaliser et même de concevoir, à l'intérieur de la manifestation, un ensemble qui soit complètement isolé de tout le reste, sans communication ni échange d'aucune sorte avec ce qui est en dehors de lui ; une telle solution de continuité serait une véritable lacune dans la manifestation, cet ensemble étant par rapport au reste comme s'il n'était pas.

2. C'est là ce que prétendent notamment les atomistes.

3. La conception d'un « espace vide » est contradictoire, ce qui, notons-le en passant, constitue une preuve suffisante de la réalité de l'élément éthéré (Âkâsha), contrairement à la théorie des diverses écoles qui, dans l'Inde et en Grèce, n'admettaient que quatre éléments corporels.

4. Sur le vide et ses rapports avec l'étendue, voir aussi *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

explique pourquoi, même si nous pouvons concevoir effectivement cette possibilité qu'est le vide, ou toute autre du même ordre, nous ne pouvons jamais en donner qu'une expression toute négative : cette remarque, tout à fait générale pour tout ce qui se rapporte au Non-Être, justifie encore l'emploi que nous faisons de ce terme ¹.

Des considérations semblables pourraient donc s'appliquer à toute autre possibilité de non-manifestation ; nous pourrions prendre un autre exemple, comme le silence, mais l'application serait trop facile à faire pour qu'il soit utile d'y insister. Nous nous bornerons donc, à ce propos, à faire observer ceci : comme le Non-Être, ou le non-manifesté, comprend ou enveloppe l'Être, ou le principe de la manifestation, le silence comporte en lui-même le principe de la parole ; en d'autres termes, de même que l'Unité (l'Être) n'est que le Zéro métaphysique (le Non-Être) affirmé, la parole n'est que le silence exprimé ; mais, inversement, le Zéro métaphysique, tout en étant l'Unité non-affirmée, est aussi quelque chose de plus (et même infiniment plus), et de même le silence, qui en est un aspect au sens que nous venons de préciser, n'est pas simplement la parole non-exprimée, car il faut y laisser subsister en outre ce qui est inexprimable, c'est-à-dire non susceptible de manifestation (car qui dit expression dit manifestation, et même manifestation formelle), donc de détermination en mode distinctif ². Le rapport ainsi établi entre le silence (non-manifesté) et la parole (manifestée) montre comment il est possible de concevoir des possibilités de non-manifestation qui correspondent, par transposition analogique, à certaines possibilités de manifestation ³, sans prétendre d'ailleurs en aucune façon, ici encore, introduire dans le Non-Être une distinction effective qui ne saurait s'y trouver, puisque l'existence en mode distinctif (qui est l'existence au sens propre du mot) est essentiellement inhérente aux conditions de la manifestation (mode distinctif n'étant d'ailleurs pas ici, dans tous les cas, forcément synonyme de mode individuel, ce dernier impliquant spécialement la distinction formelle) ⁴.

1. Cf. *Tao-te-king*, ch. XIV.

2. C'est l'inexprimable (et non pas l'incompréhensible comme on le croit vulgairement) qui est désigné primitivement par le mot « mystère », car, en grec, μυστηριον dérive de μνειν, qui signifie « se taire », « être silencieux ». À la même racine verbale *mu* (d'où le latin *mutus*, « muet ») se rattache aussi le mot μυθος, « mythe », qui, avant d'être dévié de son sens jusqu'à ne plus désigner qu'un récit fantaisiste, signifiait ce qui, n'étant pas susceptible de s'exprimer directement, ne pouvait être que suggéré par une représentation symbolique, que celle-ci soit d'ailleurs verbale ou figurée.

3. On pourrait envisager de la même façon les ténèbres, dans un sens supérieur, comme ce qui est au delà de la manifestation lumineuse, tandis que, dans leur sens inférieur et plus habituel, elles sont simplement, dans le manifesté, l'absence ou la privation de la lumière, c'est-à-dire quelque chose de purement négatif ; la couleur noire a d'ailleurs, dans le symbolisme, des usages se rapportant effectivement à cette double signification.

4. On pourra remarquer que les deux possibilités de non-manifestation que nous avons envisagées ici correspondent à l'« Abîme » (βυθος) et au « Silence » (Σιγη) de certaines écoles du Gnosticisme alexandrin, lesquels sont en effet des aspects du Non-Être.

Fondement de la théorie des états multiples

Ce qui précède contient, dans toute son universalité, le fondement de la théorie des états multiples : si l'on envisage un être quelconque dans sa totalité, il devra comporter, au moins virtuellement, des états de manifestation et des états de non-manifestation, car ce n'est que dans ce sens qu'on peut parler vraiment de « totalité » ; autrement, on n'est en présence que de quelque chose d'incomplet et de fragmentaire, qui ne peut pas constituer véritablement l'être total ¹. La non-manifestation, avons-nous dit plus haut, possède seule le caractère de permanence absolue ; c'est donc d'elle que la manifestation, dans sa condition transitoire, tire toute sa réalité ; et l'on voit par là que le Non-Être, loin d'être le « néant », serait exactement tout le contraire, si toutefois le « néant » pouvait avoir un contraire, ce qui lui supposerait encore un certain degré de « positivité », alors qu'il n'est que la « négativité » absolue, c'est-à-dire la pure impossibilité ².

Cela étant, il en résulte que ce sont essentiellement les états de non-manifestation qui assurent à l'être la permanence et l'identité ; et, en dehors de ces états, c'est-à-dire si l'on ne prend l'être que dans la manifestation, sans le rapporter à son principe non-manifesté, cette permanence et cette identité ne peuvent être qu'illusoires, puisque le domaine de la manifestation est proprement le domaine du transitoire et du multiple, comportant des modifications continues et indéfinies. Dès lors, on comprendra aisément ce qu'il faut penser, au point de vue métaphysique, de la prétendue unité du « moi », c'est-à-dire de l'être individuel, qui est si indispensable à la psychologie occidentale et « profane » : d'une part, c'est une unité fragmentaire, puisqu'elle ne se réfère qu'à une portion de l'être, à un de ses états pris isolément, et arbitrairement, parmi une indéfinité d'autres (et encore cet état est-il fort loin d'être envisagé ordinairement dans son intégralité) ; et, d'autre part, cette unité, en ne considérant même que l'état spécial auquel elle se rapporte, est encore aussi relative que possible, puisque cet état se compose lui-même d'une indéfinité de modifications diverses, et elle a d'autant moins de réalité qu'on fait abstraction du principe transcendant (le « Soi » ou la personnalité) qui pourrait seul lui en donner vraiment, en maintenant l'identité de l'être, en mode permanent, à travers toutes ces modifications.

Les états de non-manifestation sont du domaine du Non-Être, et les états de manifestation sont du domaine de l'Être, envisagé dans son intégralité ; on peut dire aussi que ces derniers correspondent aux différents degrés de l'Existence, ces degrés n'étant pas autre chose que les différents modes, en multiplicité indéfinie, de la manifestation universelle. Pour établir ici une distinction nette entre l'Être et l'Existence, nous devons, ainsi que nous l'avons déjà dit, considérer l'Être comme étant proprement le principe même de la manifestation ; l'Existence universelle sera alors la manifestation intégrale de l'ensemble des possibilités que comporte l'Être, et qui sont d'ailleurs toutes les possibilités de manifestation, et ceci implique le développement effectif de ces possibilités en mode conditionné. Ainsi, l'Être enveloppe l'Existence, et il est métaphysiquement plus que celle-ci, puisqu'il en est le principe ; l'Existence n'est donc pas identique à l'Être, car celui-ci correspond à un moindre degré de détermination, et, par conséquent, à un plus haut degré d'universalité ³.

Bien que l'Existence soit essentiellement unique, et cela parce que l'Être en soi-même est un, elle n'en comprend pas moins la multiplicité indéfinie des modes de la manifestation, car elle les comprend tous également par là même qu'ils sont également possibles, cette possibilité impliquant que chacun deux doit être réalisé selon les conditions qui lui sont propres. Comme nous l'avons dit ailleurs, en parlant de cette « unicité de l'Existence » (en arabe *Wahdatul-wujûd*) suivant les données

1. Comme nous l'avons indiqué au début, si l'on veut parler de l'être total, il faut bien, quoique ce terme ne soit plus proprement applicable, l'appeler encore analogiquement « un être », faute d'avoir un autre terme plus adéquat à notre disposition.

2. Le « néant » ne s'oppose donc pas à l'Être, contrairement à ce qu'on dit d'ordinaire ; c'est à la Possibilité qu'il s'opposerait, s'il pouvait entrer à la façon d'un terme réel dans une opposition quelconque ; mais, comme il n'en est pas ainsi, il n'y a rien qui puisse s'opposer à la Possibilité, ce qui se comprend sans peine, dès lors que la Possibilité est en réalité identique à l'Infini.

3. Nous rappelons encore qu'« exister », dans l'acception étymologique de ce mot (du latin *ex-stare*), c'est proprement être dépendant ou conditionné ; c'est donc, en somme, ne pas avoir en soi-même son propre principe ou sa raison suffisante, ce qui est bien le cas de la manifestation, ainsi que nous l'expliquerons par la suite en définissant la contingence d'une façon plus précise.

de l'ésotérisme islamique ¹, il résulte de là que l'Existence, dans son « unicité » même, comporte une indéfinité de degrés, correspondant à tous les modes de la manifestation universelle (laquelle est au fond la même chose que l'Existence elle-même) ; et cette multiplicité indéfinie des degrés de l'Existence implique corrélativement, pour un être quelconque envisagé dans le domaine entier de cette Existence, une multiplicité pareillement indéfinie d'états de manifestation possibles, dont chacun doit se réaliser dans un degré déterminé de l'Existence universelle. Un état d'un être est donc le développement d'une possibilité particulière comprise dans un tel degré, ce degré étant défini par les conditions auxquelles est soumise la possibilité dont il s'agit, en tant qu'elle est envisagée comme se réalisant dans le domaine de la manifestation ².

Ainsi, chaque état de manifestation d'un être correspond à un degré de l'Existence, et cet état comporte en outre des modalités diverses, suivant les différentes combinaisons de conditions dont est susceptible un même mode général de manifestation ; enfin, chaque modalité comprend elle-même une série indéfinie de modifications secondaires et élémentaires. Par exemple, si nous considérons l'être dans cet état particulier qu'est l'individualité humaine, la partie corporelle de cette individualité n'en est qu'une modalité, et cette modalité est déterminée, non pas précisément par une condition spéciale d'existence, mais par un ensemble de conditions qui en délimitent les possibilités, ces conditions étant celles dont la réunion définit le monde sensible ou corporel ³. Comme nous l'avons déjà indiqué ⁴, chacune de ces conditions, considérée isolément des autres, peut s'étendre au delà du domaine de cette modalité, et, soit par sa propre extension, soit par sa combinaison avec des conditions différentes, constituer alors les domaines d'autres modalités, faisant partie de la même individualité intégrale. D'autre part, chaque modalité doit être regardée comme susceptible de se développer dans le parcours d'un certain cycle de manifestation, et, pour la modalité corporelle, en particulier, les modifications secondaires que comporte ce développement seront tous les moments de son existence (envisagée sous l'aspect de la succession temporelle), ou, ce qui revient au même, tous les actes et tous les gestes, quels qu'ils soient, qu'elle accomplira au cours de cette existence ⁵.

Il est presque superflu d'insister sur le peu de place qu'occupe le « moi » individuel dans la totalité de l'être ⁶, puisque, même dans toute l'extension qu'il peut acquérir quand on l'envisage dans son intégralité (et non pas seulement dans une modalité particulière comme la modalité corporelle), il ne constitue qu'un état comme les autres, et parmi une indéfinité d'autres, et cela alors même que l'on se borne à considérer les états de manifestation ; mais, en outre, ceux-ci ne sont eux-mêmes, au point de vue métaphysique, que ce qu'il y a de moins important dans l'être total, pour les raisons que nous avons données plus haut ⁷. Parmi les états de manifestation, il en est certains, autres que l'individualité humaine, qui peuvent être également des états individuels (c'est-à-dire formels), tandis que d'autres sont des états non-individuels (ou informels), la nature de chacun étant déterminée (ainsi que sa place dans l'ensemble hiérarchiquement organisé de l'être) par les conditions qui lui sont propres, puisqu'il s'agit toujours d'états conditionnés, par là même qu'ils sont manifestés. Quant aux états de non-manifestation, il est évident que, n'étant pas soumis à la forme, non plus qu'à aucune autre

1. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. I^{er}.

2. Cette restriction est nécessaire parce que, dans son essence non-manifestée, cette même possibilité ne peut évidemment être soumise à de telles conditions.

3. C'est ce que la doctrine hindoue désigne comme le domaine de la manifestation grossière ; on lui donne aussi quelquefois le nom de « monde physique », mais cette expression est équivoque, et, si elle peut se justifier par le sens moderne du mot « physique », qui ne s'applique plus en effet qu'à ce qui concerne les seules qualités sensibles, nous pensons qu'il vaut mieux garder toujours à ce mot son sens ancien et étymologique (de *Φύσις*, « nature ») ; lorsqu'on l'entend ainsi, la manifestation subtile n'est pas moins « physique » que la manifestation grossière, car la « nature », c'est-à-dire proprement le domaine du « devenir », est en réalité identique à la manifestation universelle tout entière.

4. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XI.

5. *Ibid.*, ch. XII.

6. Voir *ibid.*, ch. XXVII.

7. On pourrait donc dire que le « moi », avec tous les prolongements dont il est susceptible, a incomparablement moins d'importance que ne lui en attribuent les psychologues et les philosophes occidentaux modernes, tout en ayant des possibilités indéfiniment plus étendues qu'ils ne le croient et qu'ils ne peuvent même le supposer (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. II, et aussi ce que nous dirons plus loin des possibilités de la conscience individuelle).

condition d'un mode quelconque d'existence manifestée, ils sont essentiellement extra-individuels ; nous pouvons dire qu'ils constituent ce qu'il y a de vraiment universel en chaque être, donc ce par quoi tout être se rattache, en tout ce qu'il est, à son principe métaphysique et transcendant, rattachement sans lequel il n'aurait qu'une existence toute contingente et purement illusoire au fond.

Rapports de l'unité et de la multiplicité

Dans le Non-Être, il ne peut pas être question d'une multiplicité d'états, puisque c'est essentiellement le domaine de l'indifférencié et même de l'inconditionné : l'inconditionné ne peut pas être soumis aux déterminations de l'un et du multiple, et l'indifférencié ne peut pas exister en mode distinctif. Si cependant nous parlons des états de non-manifestation, ce n'est pas pour établir dans l'expression une sorte de symétrie avec les états de manifestation, qui serait injustifiée et tout à fait artificielle ; mais c'est que nous sommes forcé d'y introduire en quelque façon de la distinction, faute de quoi nous ne pourrions pas en parler du tout ; seulement, nous devons bien nous rendre compte que cette distinction n'existe pas en soi, que c'est nous qui lui donnons son existence toute relative, et ce n'est qu'ainsi que nous pouvons envisager ce que nous avons appelé des aspects du Non-Être, en faisant d'ailleurs ressortir tout ce qu'une telle expression a d'impropre et d'inadéquat. Dans le Non-Être, il n'y a pas de multiplicité, et, en toute rigueur, il n'y a pas non plus d'unité, car le Non-Être est le Zéro métaphysique, auquel nous sommes obligé de donner un nom pour en parler, et qui est logiquement antérieur à l'unité ; c'est pourquoi la doctrine hindoue parle seulement à cet égard de « non-dualité » (*adwaita*), ce qui, d'ailleurs, doit encore être rapporté à ce que nous avons dit plus haut sur l'emploi des termes de forme négative.

Il est essentiel de remarquer, à ce propos, que le Zéro métaphysique n'a pas plus de rapports avec le zéro mathématique, qui n'est que le signe de ce qu'on peut appeler un néant de quantité, que l'Infini véritable n'en a avec le simple indéfini, c'est-à-dire la quantité indéfiniment croissante ou indéfiniment décroissante¹ ; et cette absence de rapports, si l'on peut s'exprimer ainsi, est exactement du même ordre dans l'un et l'autre cas, avec cette réserve, pourtant, que le Zéro métaphysique n'est qu'un aspect de l'Infini ; du moins, il nous est permis de le considérer comme tel en tant qu'il contient en principe l'unité, et par suite tout le reste. En effet, l'unité primordiale n'est pas autre chose que le Zéro affirmé, ou, en d'autres termes, l'Être universel, qui est cette unité, n'est que le Non-Être affirmé, dans la mesure où est possible une telle affirmation, qui est déjà une première détermination, car elle n'est que la plus universelle de toutes les affirmations définies, donc conditionnées ; et cette première détermination, préalable à toute manifestation et à toute particularisation (y compris la polarisation en « essence » et « substance » qui est la première dualité et, comme telle, le point de départ de toute multiplicité), contient en principe toutes les autres déterminations ou affirmations distinctives (correspondant à toutes les possibilités de manifestation), ce qui revient à dire que l'unité, dès lors qu'elle est affirmée, contient en principe la multiplicité, ou qu'elle est elle-même le principe immédiat de cette multiplicité².

On s'est souvent demandé, et assez vainement, comment la multiplicité pouvait sortir de l'unité, sans s'apercevoir que la question, ainsi posée, ne comporte aucune solution, pour la simple raison qu'elle est mal posée et, sous cette forme, ne correspond à aucune réalité ; en effet, la multiplicité ne sort pas de l'unité, pas plus que l'unité ne sort du Zéro métaphysique, ou que quelque chose ne sort du Tout universel, ou que quelque possibilité ne peut se trouver en dehors de l'Infini ou de la Possibilité totale³. La multiplicité est comprise dans l'unité primordiale, et elle ne cesse pas d'y être comprise par le fait de son développement en mode manifesté ; cette multiplicité est celle des

1. Ces deux cas de l'indéfiniment croissant et de l'indéfiniment décroissant sont ce qui correspond en réalité à ce que Pascal a si improprement appelé les « deux infinis » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIX) ; il convient d'insister sur le fait que l'un et l'autre ne nous font aucunement sortir du domaine quantitatif.

2. Nous rappelons encore, car on ne saurait trop y insister, que l'unité dont il s'agit ici est l'unité métaphysique ou « transcendante », qui s'applique à l'Être universel comme un attribut « coextensif » à celui-ci, pour employer le langage des logiciens (bien que la notion d'« extension » et celle de « compréhension » qui lui est corrélatrice ne soient plus proprement applicables au delà des « catégories » ou des genres les plus généraux, c'est-à-dire quand on passe du général à l'universel), et qui, comme telle, diffère essentiellement de l'unité mathématique ou numérique, ne s'appliquant qu'au seul domaine quantitatif ; et il en est de même pour la multiplicité, suivant la remarque que nous avons déjà faite précédemment à plusieurs reprises. Il y a seulement analogie, et non pas identité ni même similitude, entre les notions métaphysiques dont nous parlons et les notions mathématiques correspondantes ; la désignation des unes et des autres par des termes communs n'exprime en réalité rien de plus que cette analogie.

3. C'est pourquoi nous pensons qu'on doit, autant que possible, éviter l'emploi d'un terme tel que celui d'« émanation », qui évoque une idée ou plutôt une image fautive, celle d'une « sortie » hors du Principe.

possibilités de manifestation, elle ne peut pas être conçue autrement que comme telle, car c'est la manifestation qui implique l'existence distincte ; et d'autre part, puisqu'il s'agit de possibilités, il faut bien qu'elles existent de la façon qui est impliquée par leur nature. Ainsi, le principe de la manifestation universelle, tout en étant un, et en étant même l'unité en soi, contient nécessairement la multiplicité ; et celle-ci, dans tous ses développements indéfinis, et s'accomplissant indéfiniment selon une indéfinité de directions ¹, procède tout entière de l'unité primordiale, dans laquelle elle demeure toujours comprise, et qui ne peut être aucunement affectée ou modifiée par l'existence en elle de cette multiplicité, car elle ne saurait évidemment cesser d'être elle-même par un effet de sa propre nature, et c'est précisément en tant qu'elle est l'unité qu'elle implique essentiellement les possibilités multiples dont il s'agit. C'est donc dans l'unité même que la multiplicité existe, et, comme elle n'affecte pas l'unité, c'est qu'elle n'a qu'une existence toute contingente par rapport à celle-ci ; nous pouvons même dire que cette existence, tant qu'on ne la rapporte pas à l'unité comme nous venons de le faire, est purement illusoire ; c'est l'unité seule qui, étant son principe, lui donne toute la réalité dont elle est susceptible ; et l'unité elle-même, à son tour, n'est pas un principe absolu et se suffisant à soi-même, mais c'est du Zéro métaphysique qu'elle tire sa propre réalité.

L'Être, n'étant que la première affirmation, la détermination la plus primordiale, n'est pas le principe suprême de toutes choses ; il n'est, nous le répétons, que le principe de la manifestation, et on voit par là combien le point de vue métaphysique est restreint par ceux qui prétendent le réduire exclusivement à la seule « ontologie » ; faire ainsi abstraction du Non-Être, c'est même proprement exclure tout ce qui est le plus vraiment et le plus purement métaphysique. Cela étant dit en passant, nous concluons ainsi en ce qui concerne le point que nous venons de traiter : l'Être est un en soi-même, et, par suite, l'Existence universelle, qui est la manifestation intégrale de ses possibilités, est unique dans son essence et sa nature intime ; mais ni l'unité de l'Être ni l'« unicité » de l'Existence n'excluent la multiplicité des modes de la manifestation, d'où l'indéfinité des degrés de l'Existence, dans l'ordre général et cosmique, et celle des états de l'être, dans l'ordre des existences particulières ². Donc, la considération des états multiples n'est aucunement en contradiction avec l'unité de l'Être, non plus qu'avec l'« unicité » de l'Existence qui est fondée sur cette unité, puisque ni l'une ni l'autre ne sont affectées en quoi que ce soit par la multiplicité ; et il résulte de là que, dans tout le domaine de l'Être, la constatation de la multiplicité, loin de contredire l'affirmation de l'unité ou de s'y opposer en quelque façon, y trouve le seul fondement valable qui puisse lui être donné, tant logiquement que métaphysiquement.

1. Il va de soi que ce mot de « directions », emprunté à la considération des possibilités spatiales, doit être entendu ici symboliquement, car, au sens littéral, il ne s'appliquerait qu'à une infime partie des possibilités de manifestation ; le sens que nous lui donnons présentement est en conformité avec tout ce que nous avons exposé dans *Le Symbolisme de la Croix*.

2. Nous ne disons pas « individuelles », car dans ce dont il s'agit ici sont compris également les états de manifestation informelle, qui sont supra-individuels.

Considérations analogiques tirées de l'étude de l'état de rêve

Nous quitterons maintenant le point de vue purement métaphysique auquel nous nous sommes placé, dans le chapitre précédent, pour envisager la question des rapports de l'unité et de la multiplicité, car nous pourrions peut-être mieux encore faire comprendre la nature de ces rapports par quelques considérations analogiques, données ici à titre d'exemple, ou plutôt d'« illustration », si l'on peut ainsi parler ¹, et qui montreront dans quel sens et dans quelle mesure on peut dire que l'existence de la multiplicité est illusoire au regard de l'unité, tout en ayant, bien entendu, autant de réalité qu'en comporte sa nature. Nous emprunterons ces considérations, d'un caractère plus particulier, à l'étude de l'état de rêve, qui est une des modalités de manifestation de l'être humain, correspondant à la partie subtile (c'est-à-dire non-corporelle) de son individualité, et dans lequel cet être produit un monde qui procède tout entier de lui-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales (par opposition aux perceptions sensorielles de l'état de veille), c'est-à-dire dans des combinaisons d'idées revêtues de formes subtiles, ces formes dépendant d'ailleurs substantiellement de la forme subtile de l'individu lui-même, dont les objets idéaux du rêve ne sont en somme qu'autant de modifications accidentelles et secondaires ².

L'homme, dans l'état de rêve, se situe donc dans un monde qui est tout entier imaginé par lui ³, dont tous les éléments sont par conséquent tirés de lui-même, de sa propre individualité plus ou moins étendue (dans ses modalités extra-corporelles), comme autant de « formes illusoires » (*mâyâvî-rûpa*) ⁴, et cela alors même qu'il n'en possède pas actuellement la conscience claire et distincte. Quel que soit le point de départ intérieur ou extérieur, pouvant être fort différent suivant les cas, qui donne au rêve une certaine direction, les événements qui s'y déroulent ne peuvent résulter que d'une combinaison d'éléments contenus, au moins potentiellement et comme susceptibles d'un certain genre de réalisation, dans la compréhension intégrale de l'individu ; et, si ces éléments, qui sont des modifications de l'individu, sont en multitude indéfinie, la variété de telles combinaisons possibles est également indéfinie. Le rêve, en effet, doit être regardé comme un mode de réalisation pour des possibilités qui, tout en appartenant au domaine de l'individualité humaine, ne sont pas susceptibles, pour une raison ou pour une autre, de se réaliser en mode corporel ; telles sont, par exemple, les formes d'êtres appartenant au même monde, mais autres que l'homme, formes que celui-ci possède virtuellement en lui-même en raison de la position centrale qu'il occupe dans ce monde ⁵. Ces formes ne peuvent évidemment être réalisées par l'être humain que dans l'état subtil, et le rêve est le moyen le plus ordinaire, on pourrait dire le plus normal, de tous ceux par lesquels il lui est possible de s'identifier à d'autres êtres, sans cesser aucunement pour cela d'être lui-même, ainsi que l'indique ce texte taoïste : « Jadis, raconte Tchoang-tseu, une nuit, je fus un papillon, voltigeant content de son sort ; puis je m'éveillai, étant Tchoang-tcheou. Qui suis-je, en réalité ? Un papillon qui rêve qu'il est Tchoang-tcheou, ou Tchoang-tcheou qui s'imagine qu'il fut papillon ? Dans mon cas, y a-t-il deux individus réels ? Y a-t-il eu transformation réelle d'un individu en un autre ? Ni l'un ni l'autre ; il y a eu deux modifications irréelles de l'être unique, de la norme universelle, dans laquelle tous les êtres dans tous leurs états sont un » ⁶.

Si l'individu qui rêve prend en même temps, dans le cours de ce rêve, une part active aux événements qui s'y déroulent par l'effet de sa faculté imaginative, c'est-à-dire s'il y joue un rôle déterminé dans la modalité extra-corporelle de son être qui correspond actuellement à l'état de sa conscience clairement manifestée, ou à ce qu'on pourrait appeler la zone centrale de cette conscience, il n'en faut pas moins admettre que, simultanément, tous les autres rôles y sont également « agis » par lui, soit dans d'autres modalités, soit tout au moins dans différentes modifications secondaires de la

1. En effet, il n'y a pas d'exemple possible, au sens strict de ce mot, en ce qui concerne les vérités métaphysiques, puisque celles-ci sont universelles par essence et ne sont susceptibles d'aucune particularisation, tandis que tout exemple est forcément d'ordre particulier, à un degré ou à un autre.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XII.

3. Le mot « imaginé » doit être entendu ici dans son sens le plus exact, puisque c'est bien d'une formation d'images qu'il s'agit essentiellement dans le rêve.

4. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. X.

5. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. II.

6. *Tchoang-tseu*, ch. II.

même modalité, appartenant aussi à sa conscience individuelle, sinon dans son état actuel, restreint, de manifestation en tant que conscience, du moins dans l'une quelconque de ses possibilités de manifestation, lesquelles, dans leur ensemble, embrassent un champ indéfiniment plus étendu. Tous ces rôles apparaissent naturellement comme secondaires par rapport à celui qui est le principal pour l'individu, c'est-à-dire à celui où sa conscience actuelle est directement intéressée, et, puisque tous les éléments du rêve n'existent que par lui, on peut dire qu'ils ne sont réels qu'autant qu'ils participent à sa propre existence : c'est lui-même qui les réalise comme autant de modifications de lui-même, et sans cesser pour cela d'être lui-même indépendamment de ces modifications qui n'affectent en rien ce qui constitue l'essence propre de son individualité. De plus, si l'individu est conscient qu'il rêve, c'est-à-dire que tous les événements qui se déroulent dans cet état n'ont véritablement que la réalité qu'il leur donne lui-même, il n'en sera aucunement affecté alors même qu'il y sera acteur en même temps que spectateur, et précisément parce qu'il ne cessera pas d'être spectateur pour devenir acteur, la conception et la réalisation n'étant plus séparées pour sa conscience individuelle parvenue à un degré de développement suffisant pour embrasser synthétiquement toutes les modifications actuelles de l'individualité. S'il en est autrement, les mêmes modifications peuvent encore se réaliser, mais, la conscience ne reliant plus directement cette réalisation à la conception dont elle est un effet, l'individu est porté à attribuer aux événements une réalité extérieure à lui-même, et, dans la mesure où il la leur attribue effectivement, il est soumis à une illusion dont la cause est en lui, illusion qui consiste à séparer la multiplicité de ces événements de ce qui en est le principe immédiat, c'est-à-dire de sa propre unité individuelle ¹.

C'est là un exemple très net d'une multiplicité existant dans une unité sans que celle-ci en soit affectée ; encore que l'unité dont il s'agit ne soit qu'une unité toute relative, celle d'un individu, elle n'en joue pas moins, par rapport à cette multiplicité, un rôle analogue à celui de l'unité véritable et primordiale par rapport à la manifestation universelle. D'ailleurs, nous aurions pu prendre un autre exemple, et même considérer de cette façon la perception à l'état de veille ² ; mais le cas que nous avons choisi a sur celui-là l'avantage de ne donner prise à aucune contestation, en raison des conditions qui sont particulières au monde du rêve, dans lequel l'homme est isolé de toutes les choses extérieures, ou supposées extérieures ³, qui constituent le monde sensible. Ce qui fait la réalité de ce monde du rêve, c'est uniquement la conscience individuelle envisagée dans tout son développement, dans toutes les possibilités de manifestation qu'elle comprend ; et, d'ailleurs, cette même conscience, ainsi envisagée dans son ensemble, comprend ce monde du rêve au même titre que tous les autres éléments de la manifestation individuelle, appartenant à l'une quelconque des modalités qui sont contenues dans l'extension intégrale de la possibilité individuelle.

Maintenant, il importe de remarquer que, si l'on veut considérer analogiquement la manifestation universelle, on peut seulement dire que, comme la conscience individuelle fait la réalité de ce monde spécial qui est constitué par toutes ses modalités possibles, il y a aussi quelque chose qui fait la réalité de l'Univers manifesté, mais sans qu'il soit aucunement légitime de faire de ce « quelque chose » l'équivalent d'une faculté individuelle ou d'une condition spécialisée d'existence, ce qui serait une conception éminemment anthropomorphe et antimétaphysique. C'est alors quelque chose qui n'est, par conséquent, ni la conscience ni la pensée, mais dont la conscience et la pensée ne sont au contraire que des modes particuliers de manifestation ; et, s'il y a une indéfinité de tels modes possibles, qui peuvent être regardés comme autant d'attributions, directes ou indirectes, de l'Être universel, analogues dans une certaine mesure à ce que sont pour l'individu les rôles joués dans le

1. Les mêmes remarques peuvent s'appliquer également au cas de l'hallucination, dans lequel l'erreur ne consiste pas, comme on le dit d'ordinaire, à attribuer une réalité à l'objet perçu, car il serait évidemment impossible de percevoir quelque chose qui n'existerait en aucune façon, mais bien à lui attribuer un mode de réalité autre que celui qui est vraiment le sien : c'est en somme une confusion entre l'ordre de la manifestation subtile et celui de la manifestation corporelle.

2. Leibnitz a défini la perception comme « l'expression de la multiplicité dans l'unité » (*multorum in uno expressio*), ce qui est juste, mais à la condition de faire les réserves que nous avons déjà indiquées sur l'unité qu'il convient d'attribuer à la « substance individuelle » (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. III).

3. Par cette restriction, nous n'entendons aucunement nier l'extériorité des objets sensibles, qui est une conséquence de leur spatialité ; nous voulons seulement indiquer que nous ne faisons pas intervenir ici la question du degré de réalité qu'il y a lieu d'assigner à cette extériorité.

rêve par ses modalités ou modifications multiples, et par lesquelles il n'est pas davantage affecté dans sa nature intime, il n'y a aucune raison de prétendre réduire toutes ces attributions à une ou plusieurs d'entre elles, ou du moins il ne peut y en avoir qu'une, qui n'est autre que cette tendance systématique que nous avons déjà dénoncée comme incompatible avec l'universalité de la métaphysique. Ces attributions, quelles qu'elles soient, sont seulement des aspects différents de ce principe unique qui fait la réalité de toute la manifestation parce qu'il est l'Être lui-même, et leur diversité n'existe que du point de vue de la manifestation différenciée, non du point de vue de son principe ou de l'Être en soi, qui est l'unité primordiale et véritable. Cela est vrai même pour la distinction la plus universelle qu'on puisse faire dans l'Être, celle de l'« essence » et de la « substance », qui sont comme les deux pôles de toute la manifestation ; *a fortiori* en est-il ainsi pour des aspects beaucoup plus particuliers, donc plus contingents et d'importance secondaire ¹: quelque valeur qu'ils puissent prendre aux yeux de l'individu, lorsque celui-ci les envisage de son point de vue spécial, ce ne sont là, à proprement parler, que de simples « accidents » dans l'Univers.

1. Nous faisons allusion ici, notamment, à la distinction de l'« esprit » et de la « matière », telle que la pose, depuis Descartes, toute la philosophie occidentale, qui en est arrivée à vouloir absorber toute réalité, soit dans les deux termes de cette distinction, soit dans l'un ou l'autre seulement de ces deux termes, au-dessus desquels elle est incapable de s'élever (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VIII).

Les possibilités de la conscience individuelle

Ce que nous venons de dire au sujet de l'état de rêve nous amène à parler quelque peu, d'une façon générale, des possibilités que comporte l'être humain dans les limites de son individualité, et, plus particulièrement, des possibilités de cet état individuel envisagé sous l'aspect de la conscience, qui constitue une de ses caractéristiques principales. Bien entendu, ce n'est pas au point de vue psychologique que nous entendons nous placer ici, quoique ce point de vue puisse se définir précisément par la conscience considérée comme un caractère inhérent à certaines catégories de phénomènes qui se produisent dans l'être humain, ou, si l'on préfère une façon de parler plus imagée, comme le « contenant » de ces mêmes phénomènes ¹. Le psychologue, d'ailleurs, n'a pas à se préoccuper de rechercher ce que peut être au fond la nature de cette conscience, pas plus que le géomètre ne recherche ce qu'est la nature de l'espace, qu'il prend comme une donnée incontestable, et qu'il considère simplement comme le contenant de toutes les formes qu'il étudie. En d'autres termes, la psychologie n'a à s'occuper que de ce que nous pouvons appeler la « conscience phénoménique », c'est-à-dire la conscience considérée exclusivement dans ses rapports avec les phénomènes, et sans se demander si elle est ou n'est pas l'expression de quelque chose d'un autre ordre, qui, par définition même, ne relève plus du domaine psychologique ².

Pour nous, la conscience est tout autre chose que pour le psychologue : elle ne constitue pas un état d'être particulier, et elle n'est d'ailleurs pas le seul caractère distinctif de l'état individuel humain ; même dans l'étude de cet état, ou plus précisément de ses modalités extra-corporelles, il ne nous est donc pas possible d'admettre que tout se ramène à un point de vue plus ou moins similaire à celui de la psychologie. La conscience serait plutôt une condition de l'existence dans certains états, mais non pas strictement dans le sens où nous parlons, par exemple, des conditions de l'existence corporelle ; on pourrait dire, d'une façon plus exacte, quoique pouvant paraître quelque peu étrange à première vue, qu'elle est une « raison d'être » pour les états dont il s'agit, car elle est manifestement ce par quoi l'être individuel participe de l'Intelligence universelle (*Buddhi* de la doctrine hindoue) ³ ; mais, naturellement, c'est à la faculté mentale individuelle (*manas*) qu'elle est inhérente sous sa forme déterminée (comme *ahankâra*) ⁴, et, par suite, dans d'autres états, la même participation de l'être à l'Intelligence universelle peut se traduire en un tout autre mode. La conscience, dont nous ne prétendons d'ailleurs pas donner ici une définition complète, ce qui serait sans doute assez peu utile ⁵, est donc quelque chose de spécial, soit à l'état humain, soit à d'autres états individuels plus ou moins analogues à celui-là ; par suite, elle n'est aucunement un principe universel, et, si elle constitue cependant une partie intégrante et un élément nécessaire de l'Existence universelle, ce n'est qu'exactement au même titre que toutes les conditions propres à n'importe quels états d'être, sans qu'elle possède à cet égard le moindre privilège, non plus que les états auxquels elle se réfère n'en possèdent eux-mêmes par rapport aux autres états ⁶.

Malgré ces restrictions essentielles, la conscience, dans l'état individuel humain, n'en est pas moins, comme cet état lui-même, susceptible d'une extension indéfinie ; et, même chez l'homme ordinaire, c'est-à-dire chez celui qui n'a pas développé spécialement ses modalités extra-corporelles, elle s'étend effectivement beaucoup plus loin qu'on ne le suppose communément. On admet assez généralement, il est vrai, que la conscience actuellement claire et distincte n'est pas toute la conscience, qu'elle n'en est qu'une portion plus ou moins considérable, et que ce qu'elle laisse en

1. Le rapport de contenant à contenu, pris dans son sens littéral, est un rapport spatial ; mais ici il ne doit être entendu que d'une façon toute figurée, puisque ce dont il s'agit est sans étendue et ne se situe pas dans l'espace.

2. Il résulte de là que la psychologie, quoi que certains puissent en prétendre, a exactement le même caractère de relativité que n'importe quelle autre science spéciale et contingente, et qu'elle n'a pas davantage de rapports avec la métaphysique ; il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'elle n'est qu'une science toute moderne et « profane », sans lien avec quelques connaissances traditionnelles que ce soit.

3. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. VII.

4. *Ibid.*, ch. VIII.

5. Il arrive, en effet, que, pour des choses dont chacun a par lui-même une notion suffisamment claire, comme c'est le cas ici, la définition apparaît comme plus complexe et plus obscure que la chose elle-même.

6. Sur cette équivalence de tous les états au point de vue de l'être total, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVII.

dehors d'elle peut la dépasser de beaucoup en étendue et en complexité ; mais, si les psychologues reconnaissent volontiers l'existence d'une « subconscience », si même ils en abusent parfois comme d'un moyen d'explication trop commode, en y faisant rentrer indistinctement tout ce qu'ils ne savent où classer parmi les phénomènes qu'ils étudient, ils ont toujours oublié d'envisager corrélativement une « superconscience »¹, comme si la conscience ne pouvait pas se prolonger aussi bien par en haut que par en bas, si tant est que ces notions relatives de « haut » et de « bas » aient ici un sens quelconque, et il est vraisemblable qu'elles doivent en avoir un, du moins, pour le point de vue spécial des psychologues. Notons d'ailleurs que « subconscience » et « superconscience » ne sont en réalité, l'une et l'autre, que de simples prolongements de la conscience, qui ne nous font nullement sortir de son domaine intégral, et qui, par conséquent, ne peuvent, en aucune façon, être assimilés à l'« inconscient », c'est-à-dire à ce qui est en dehors de la conscience, mais doivent au contraire être compris dans la notion complète de la conscience individuelle.

Dans ces conditions, la conscience individuelle peut suffire à rendre compte de tout ce qui, au point de vue mental, se passe dans le domaine de l'individualité, sans qu'il y ait lieu de faire appel à l'hypothèse bizarre d'une « pluralité de consciences », que certains ont été jusqu'à entendre dans le sens d'un « polypsychisme » littéral. Il est vrai que l'« unité du moi », telle qu'on l'envisage d'ordinaire, est également illusoire ; mais, s'il en est ainsi, c'est justement que la pluralité et la complexité existent au sein même de la conscience, qui se prolonge en des modalités dont certaines peuvent être fort lointaines et fort obscures, comme celles qui constituent ce qu'on peut appeler la « conscience organique »², et comme aussi la plupart de celles qui se manifestent dans l'état de rêve.

D'un autre côté, l'extension indéfinie de la conscience rend complètement inutiles certaines théories étranges qui ont vu le jour à notre époque, et que leur impossibilité métaphysique suffit d'ailleurs à réfuter pleinement. Nous n'entendons pas parler seulement ici des hypothèses plus ou moins « réincarnationnistes » et de toutes celles qui leur sont comparables, comme impliquant une semblable limitation de la Possibilité universelle, et sur lesquelles nous avons eu déjà l'occasion de nous expliquer avec tous les développements nécessaires³; nous avons plus particulièrement en vue l'hypothèse « transformiste », qui, du reste, a maintenant perdu beaucoup de la considération imméritée dont elle a joui pendant un certain temps⁴. Pour préciser ce point sans nous y étendre outre mesure, nous ferons remarquer que la prétendue loi du « parallélisme de l'ontogénie et de la phylogénie », qui est un des principaux postulats du « transformisme », suppose, avant tout, qu'il y a réellement une « phylogénie » ou « filiation de l'espèce », ce qui n'est pas un fait, mais une hypothèse toute gratuite ; le seul fait qui puisse être constaté, c'est la réalisation de certaines formes organiques par l'individu au cours de son développement embryonnaire, et, dès lors qu'il réalise ces formes de cette façon, il n'a pas besoin de les avoir réalisées déjà dans de soi-disant « existences successives », et il n'est pas davantage nécessaire que l'espèce à laquelle il appartient les ait réalisées pour lui dans un développement auquel, en tant qu'individu, il n'aurait pu prendre aucune part. D'ailleurs, les considérations embryologiques étant mises à part, la conception des états multiples nous permet d'envisager tous ces états comme existant simultanément dans un même être, et non pas comme ne pouvant être parcourus que successivement au cours d'une « descendance » qui passerait, non seulement d'un être à un autre, mais même d'une espèce à une autre⁵. L'unité de l'espèce est, en un

1. Certains psychologues ont cependant employé ce terme de « superconscience », mais ils n'entendent par là rien d'autre que la conscience normale claire et distincte, par opposition à la « subconscience » ; dans ces conditions, ce n'est là qu'un néologisme parfaitement inutile. Au contraire, ce que nous entendons ici par « superconscience » est véritablement symétrique de la « subconscience », par rapport à la conscience ordinaire, et alors ce terme ne fait plus double emploi avec aucun autre.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVIII.

3. *L'Erreur spirite*, 2^e partie, ch. VI ; cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XV.

4. Le succès de cette théorie fut d'ailleurs dû pour une bonne part à des raisons qui n'ont rien de « scientifique », mais qui tiennent directement à son caractère antitraditionnel ; pour les mêmes raisons, il est à prévoir que, alors même qu'aucun biologiste sérieux n'y croira plus, elle subsistera longtemps encore dans les manuels scolaires et les ouvrages de vulgarisation.

5. Il doit être bien entendu que l'impossibilité du changement d'espèce ne s'applique qu'aux espèces véritables, qui ne coïncident pas toujours forcément avec ce qui est désigné comme tel dans les classifications des zoologistes et des botanistes, ceux-ci pouvant prendre à tort pour des espèces distinctes ce qui n'est en réalité que races ou variétés d'une même espèce.

sens, plus véritable et plus essentielle que celle de l'individu ¹, ce qui s'oppose à la réalité d'une telle « descendance » ; au contraire, l'être qui, comme individu, appartient à une espèce déterminée, n'en est pas moins, en même temps, indépendant de cette espèce dans ses états extra-individuels, et peut même, sans aller aussi loin, avoir des liens établis avec d'autres espèces par de simples prolongements de l'individualité. Par exemple, comme nous l'avons dit plus haut, l'homme qui revêt une certaine forme en rêve, fait par là même de cette forme une modalité secondaire de sa propre individualité, et, par suite, il la réalise effectivement suivant le seul mode où cette réalisation lui soit possible. Il y a aussi, à ce même point de vue, d'autres prolongements individuels qui sont d'un ordre assez différent, et qui présentent un caractère plutôt organique ; mais ceci nous entraînerait trop loin, et nous nous bornons à l'indiquer en passant ². D'ailleurs, pour ce qui est d'une réfutation plus complète et plus détaillée des théories « transformistes », elle doit être rapportée surtout à l'étude de la nature de l'espèce et de ses conditions d'existence, étude que nous ne saurions avoir l'intention d'aborder présentement ; mais ce qu'il est essentiel de remarquer, c'est que la simultanéité des états multiples suffit à prouver l'inutilité de telles hypothèses, qui sont parfaitement insoutenables dès qu'on les envisage du point de vue métaphysique, et dont le défaut de principe entraîne nécessairement la fausseté de fait.

Nous insistons plus particulièrement sur la simultanéité des états d'être, car, même pour les modifications individuelles, qui se réalisent en mode successif dans l'ordre de la manifestation, si elles n'étaient pas conçues comme simultanées en principe, leur existence ne pourrait être que purement illusoire. Non seulement l'« écoulement des formes » dans le manifesté, à la condition de lui conserver son caractère tout relatif et contingent, est pleinement compatible avec la « permanente actualité » de toutes choses dans le non-manifesté, mais, s'il n'y avait aucun principe au changement, le changement lui-même, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, serait dépourvu de toute réalité.

1. Cette affirmation peut paraître assez paradoxale au premier abord, mais elle se justifie suffisamment quand on considère le cas des végétaux et celui de certains animaux dits inférieurs, tels que les polypes et les vers, où il est à peu près impossible de reconnaître si l'on se trouve en présence d'un ou de plusieurs individus et de déterminer dans quelle mesure ces individus sont vraiment distincts les uns des autres, tandis que les limites de l'espèce, au contraire, apparaissent toujours assez nettement.

2. Cf. *L'Erreur spirite*, pp. 249-252.

Le mental, élément caractéristique de l'individualité humaine

Nous avons dit que la conscience, entendue dans son sens le plus général, n'est pas quelque chose qui puisse être regardé comme rigoureusement propre à l'être humain comme tel, comme susceptible de le caractériser à l'exclusion de tous les autres ; et il y a en effet, même dans le domaine de la manifestation corporelle (qui ne représente qu'une portion restreinte du degré de l'Existence où se situe l'être humain), et de cette partie de la manifestation corporelle qui nous environne plus immédiatement et qui constitue l'existence terrestre, une multitude d'êtres qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine, mais qui présentent cependant avec elle assez de similitude, sous bien des rapports, pour qu'il ne soit pas permis de les supposer dépourvus de la conscience, même prise simplement dans son sens psychologique ordinaire. Tel est, à un degré ou à un autre, le cas de toutes les espèces animales, qui témoignent d'ailleurs manifestement de la possession de la conscience ; il a fallu tout l'aveuglement que peut causer l'esprit de système pour donner naissance à une théorie aussi contraire à toute évidence que l'est la théorie cartésienne des « animaux-machines ». Peut-être même faut-il aller plus loin encore, et, pour les autres règnes organiques, sinon pour tous les êtres du monde corporel, envisager la possibilité d'autres formes de la conscience, qui apparaît comme liée plus spécialement à la condition vitale ; mais ceci n'importe pas présentement pour ce que nous nous proposons d'établir.

Cependant, il est assurément une forme de la conscience, parmi toutes celles qu'elle peut revêtir, qui est proprement humaine, et cette forme déterminée (*ahankâra* ou « conscience du moi ») est celle qui est inhérente à la faculté que nous appelons le « mental », c'est-à-dire précisément à ce « sens interne » qui est désigné en sanscrit sous le nom de *manas*, et qui est véritablement la caractéristique de l'individualité humaine ¹. Cette faculté est quelque chose de tout à fait spécial, qui, comme nous l'avons expliqué amplement en d'autres occasions, doit être soigneusement distingué de l'intellect pur, celui-ci devant au contraire, en raison de son universalité, être regardé comme existant dans tous les êtres et dans tous les états, quelles que puissent être les modalités à travers lesquelles son existence sera manifestée ; et il ne faudrait pas voir dans le « mental » autre chose que ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire, pour employer le langage des logiciens, une « différence spécifique » pure et simple, sans que sa possession puisse entraîner par elle-même, pour l'homme, aucune supériorité effective sur les autres êtres. En effet, il ne saurait être question de supériorité ou d'infériorité, pour un être envisagé par rapport à d'autres, que dans ce qu'il a de commun avec ceux-ci et qui implique une différence, non de nature, mais seulement de degrés, tandis que le « mental » est précisément ce qu'il y a de spécial dans l'homme, ce qui ne lui est pas commun avec les êtres non-humains, donc ce à l'égard de quoi il ne peut en aucune façon être comparé à ceux-ci. L'être humain pourra donc sans doute, dans une certaine mesure, être regardé comme supérieur ou inférieur à d'autres êtres à tel ou tel autre point de vue (supériorité ou infériorité d'ailleurs toujours relatives, bien entendu) ; mais la considération du « mental », dès lors qu'on la fait entrer comme « différence » dans la définition de l'être humain, ne pourra jamais fournir aucun point de comparaison.

Pour exprimer encore la même chose en d'autres termes, nous pouvons reprendre simplement la définition aristotélicienne et scolastique de l'homme comme « animal raisonnable » : si on le définit ainsi, et si l'on regarde en même temps la raison, ou mieux la « rationalité », comme étant proprement ce que les logiciens du moyen âge appelaient une *differentia animalis*, il est évident que la présence de celle-ci ne peut constituer rien de plus qu'un simple caractère distinctif. En effet, cette différence ne s'applique que dans le seul genre animal, pour caractériser l'espèce humaine en la distinguant essentiellement de toutes les autres espèces de ce même genre ; mais elle ne s'applique pas aux êtres n'appartenant pas à ce genre, de sorte que de tels êtres (comme les anges par exemple)

1. Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. VIII. – Nous employons le terme de « mental », préférablement à tout autre, parce que sa racine est la même que celle du sanscrit *manas*, qui se retrouve dans le latin *mens*, l'anglais *mind*, etc. ; d'ailleurs, les nombreux rapprochements linguistiques que l'on peut faire aisément au sujet de cette racine *man* ou *men* et des diverses significations des mots qu'elle forme montrent bien qu'il s'agit là d'un élément qui est regardé comme essentiellement caractéristique de l'être humain, puisque sa désignation sert souvent aussi à nommer celui-ci, ce qui implique que cet être est suffisamment défini par la présence de l'élément en question (cf. *ibid.*, ch. I^{er}).

ne peuvent en aucun cas être dits « raisonnables », et cette distinction marque seulement que leur nature est différente de celle de l'homme, sans impliquer assurément pour eux aucune infériorité par rapport à celui-ci ¹. D'autre part, il est bien entendu que la définition que nous venons de rappeler ne s'applique à l'homme qu'en tant qu'être individuel, car c'est seulement comme tel qu'il peut être regardé comme appartenant au genre animal ²; et c'est bien comme être individuel que l'homme est en effet caractérisé par la raison, ou mieux par le « mental », en faisant rentrer dans ce terme plus étendu la raison proprement dite, qui en est un des aspects, et sans doute le principal.

Quand nous disons, en parlant du « mental », ou de la raison, ou, ce qui revient encore à peu près au même, de la pensée sous son mode humain, que ce sont des facultés individuelles, il va de soi qu'il faut entendre par là, non pas des facultés qui seraient propres à un individu à l'exclusion des autres, ou qui seraient essentiellement et radicalement différentes chez chaque individu (ce qui serait d'ailleurs la même chose au fond, car on ne pourrait pas vraiment dire alors que ce sont les mêmes facultés, de sorte qu'il ne s'agirait que d'une assimilation purement verbale), mais des facultés qui appartiennent aux individus en tant que tels, et qui n'auraient plus aucune raison d'être si on voulait les considérer en dehors d'un certain état individuel et des considérations particulières qui définissent l'existence dans cet état. C'est en ce sens que la raison, par exemple, est proprement une faculté individuelle humaine, car, s'il est vrai qu'elle est au fond, dans son essence, commune à tous les hommes (sans quoi elle ne pourrait évidemment servir à définir la nature humaine), et qu'elle ne diffère d'un individu à un autre que dans son application et dans ses modalités secondaires, elle n'en appartient pas moins aux hommes en tant qu'individus, et seulement en tant qu'individus, puisqu'elle est justement caractéristique de l'individualité humaine ; et il faut bien prendre garde que ce n'est que par une transposition purement analogique qu'on peut légitimement envisager en quelque façon sa correspondance dans l'universel. Donc, et nous y insistons pour écarter toute confusion possible (confusion que les conceptions « rationalistes » de l'Occident moderne rendent même des plus faciles), si l'on prend le mot « raison » à la fois en un sens universel et en un sens individuel, on doit toujours avoir soin de remarquer que ce double emploi d'un même terme (qu'il serait du reste, en toute rigueur, préférable d'éviter) n'est que l'indication d'une simple analogie, exprimant la réfraction d'un principe universel (qui n'est autre que *Buddhi*) dans l'ordre mental humain ³. Ce n'est qu'en vertu de cette analogie, qui n'est à aucun degré une identification, que l'on peut en un certain sens, et sous la réserve précédente, appeler aussi « raison » ce qui, dans l'universel, correspond, par une transposition convenable, à la raison humaine, ou, en d'autres termes, ce dont celle-ci est l'expression, comme traduction et manifestation, en mode individualisé ⁴. D'ailleurs, les principes fondamentaux de la connaissance, même si on les regarde comme l'expression d'une sorte de « raison universelle », entendue au sens du *Logos* platonicien et alexandrin, n'en dépassent pas moins pour cela, au delà de toute mesure assignable, le domaine particulier de la raison individuelle, qui est exclusivement une faculté de connaissance distincte et discursive ⁵, et à laquelle ils

1. Nous verrons plus loin que les états « angéliques » sont proprement les états supra-individuels de la manifestation, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au domaine de la manifestation informelle.

2. Nous rappelons que l'espèce est essentiellement de l'ordre de la manifestation individuelle, qu'elle est strictement immanente à un certain degré défini de l'Existence universelle, et que, par conséquent, l'être ne lui est lié que dans son état correspondant à ce degré.

3. Dans l'ordre cosmique, la réfraction correspondante du même principe a son expression dans le *Manu* de la tradition hindoue (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. V, et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. IV).

4. Suivant les philosophes scolastiques, une transposition de ce genre doit être effectuée toutes les fois qu'on passe des attributs des êtres créés aux attributs divins, de telle sorte que ce n'est qu'analogiquement que les mêmes termes peuvent être appliqués aux uns et aux autres, et simplement pour indiquer qu'il y a en Dieu le principe de toutes les qualités qui se trouvent dans l'homme ou dans tout autre être, à la condition, bien entendu, qu'il s'agisse de qualités réellement positives, et non de celles qui, n'étant que la conséquence d'une privation ou d'une limitation, n'ont qu'une existence purement négative, quelles que soient d'ailleurs les apparences, et sont par conséquent dépourvues de principe.

5. Connaissance discursive, s'opposant à connaissance intuitive, est au fond synonyme de connaissance indirecte et médiante ; ce n'est donc qu'une connaissance toute relative, et en quelque sorte par reflet ou par participation ; en raison de son caractère d'extériorité, qui laisse subsister la dualité du sujet et de l'objet, elle ne saurait trouver en elle-même la garantie de sa vérité, mais doit la recevoir de principes qui la dépassent et qui sont de l'ordre de la connaissance intuitive, c'est-à-dire purement intellectuelle.

s'imposent comme des données d'ordre transcendant conditionnant nécessairement toute activité mentale. Cela est évident, du reste, dès que l'on remarque que ces principes ne présupposent aucune existence particulière, mais sont au contraire présupposés logiquement comme des prémisses, au moins implicites, de toute affirmation vraie d'ordre contingent. On peut même dire que, en raison de leur universalité, ces principes, qui dominent toute logique possible, ont en même temps, ou plutôt avant tout, une portée qui s'étend bien au delà du domaine de la logique, car celle-ci, tout au moins dans son acception habituelle et philosophique ¹, n'est et ne peut être qu'une application, plus ou moins consciente d'ailleurs, des principes universels aux conditions particulières de l'entendement humain individualisé ².

Ces quelques précisions, bien que s'écartant un peu du sujet principal de notre étude, nous ont paru nécessaires pour bien faire comprendre dans quel sens nous disons que le « mental » est une faculté ou une propriété de l'individu comme tel, et que cette propriété représente l'élément essentiellement caractéristique de l'état humain. C'est à dessein, d'ailleurs, que, quand il nous arrive de parler de « facultés », nous laissons à ce terme une acception assez vague et indéterminée ; il est ainsi susceptible d'une application plus générale, dans des cas où il n'y aurait aucun avantage à le remplacer par quelque autre terme plus spécial parce que plus nettement défini.

Pour ce qui est de la distinction essentielle du « mental » d'avec l'intellect pur, nous rappellerons seulement ceci : l'intellect, dans le passage de l'universel à l'individuel, produit la conscience, mais celle-ci, étant de l'ordre individuel, n'est aucunement identique au principe intellectuel lui-même, bien qu'elle en procède immédiatement comme résultante de l'intersection de ce principe avec le domaine spécial de certaines conditions d'existence, par lesquelles est définie l'individualité considérée ³. D'autre part, c'est à la faculté mentale, unie directement à la conscience, qu'appartient en propre la pensée individuelle, qui est d'ordre formel (et, suivant ce qui vient d'être dit, nous y comprenons la raison aussi bien que la mémoire et l'imagination), et qui n'est nullement inhérente à l'intellect transcendant (*Buddhi*), dont les attributions sont essentiellement informelles ⁴. Ceci montre clairement à quel point cette faculté mentale est en réalité quelque chose de restreint et de spécialisé, tout en étant cependant susceptible de développer des possibilités indéfinies ; elle est donc à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que ne le voudraient les conceptions par trop simplifiées, voire même « simplistes », qui ont cours parmi les psychologues occidentaux ⁵.

1. Nous faisons cette restriction parce que la logique, dans des civilisations orientales comme celles de l'Inde et de la Chine, présente un caractère différent, qui en fait un « point de vue » (*darshana*) de la doctrine totale et une véritable « science traditionnelle » (voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. IX).

2. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVII.

3. Cette intersection est, suivant ce que nous avons exposé ailleurs, celle du « Rayon Céleste » avec son plan de réflexion (*ibid.*, ch. XXIV).

4. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. VII et VIII.

5. C'est ce que nous avons déjà indiqué plus haut au sujet des possibilités du « moi » et de sa place dans l'être total.

La hiérarchie des facultés individuelles

La distinction profonde de l'intellect et du mental consiste essentiellement, comme nous venons de le dire, en ce que le premier est d'ordre universel, tandis que le second est d'ordre purement individuel ; par suite, ils ne peuvent pas s'appliquer au même domaine ni aux mêmes objets, et il y a lieu, à cet égard, de distinguer de même l'idée informelle de la pensée formelle, qui n'en est que l'expression mentale, c'est-à-dire la traduction en mode individuel. L'activité de l'être, dans ces deux ordres différents que sont l'intellectuel et le mental, peut, tout en s'exerçant simultanément, arriver à se dissocier au point de les rendre complètement indépendants l'un de l'autre quant à leurs manifestations respectives ; mais nous ne pouvons que signaler ceci en passant et sans y insister, car tout développement sur ce sujet nous entraînerait inévitablement à sortir du point de vue strictement théorique auquel nous entendons nous borner présentement.

D'autre part, le principe psychique qui caractérise l'individualité humaine est d'une double nature : outre l'élément mental proprement dit, il comprend également l'élément sentimental ou émotif, qui, évidemment, relève aussi du domaine de la conscience individuelle, mais qui est encore plus éloigné de l'intellect, et en même temps plus étroitement dépendant des conditions organiques, donc plus proche du monde corporel ou sensible. Cette nouvelle distinction, bien qu'établie à l'intérieur de ce qui est proprement individuel, et par conséquent moins fondamentale que la précédente, est pourtant encore beaucoup plus profonde qu'on ne pourrait le croire à première vue ; et beaucoup d'erreurs ou de méprises de la philosophie occidentale, particulièrement sous sa forme psychologique ¹, proviennent de ce que, malgré les apparences, elle ne l'ignore guère moins au fond que celle de l'intellect et du mental, ou que tout au moins elle en méconnaît la portée réelle. De plus, la distinction, et nous pourrions même dire la séparation de ces facultés, montre qu'il y a une véritable multiplicité d'états, ou plus précisément de modalités, dans l'individu lui-même, quoique celui-ci, dans son ensemble, ne constitue qu'un seul état de l'être total ; l'analogie de la partie et du tout se retrouve ici comme partout ailleurs ². On peut donc parler d'une hiérarchie des états de l'être total ; seulement, les facultés de l'individu, si elles sont indéfinies dans leur extension possible, sont en nombre défini, et le simple fait de les subdiviser plus ou moins, par une dissociation poussée plus ou moins loin, ne leur ajoute évidemment aucune potentialité nouvelle, tandis que, comme nous l'avons déjà dit, les états de l'être sont véritablement en multitude indéfinie, et cela par leur nature même, qui est (pour les états manifestés) de correspondre à tous les degrés de l'Existence universelle. On pourrait dire que, dans l'ordre individuel, la distinction ne s'opère que par division, et que, dans l'ordre extra-individuel, elle s'opère au contraire par multiplication ; ici comme dans tous les cas, l'analogie s'applique donc en sens inverse ³.

Nous n'avons nullement l'intention d'entrer ici dans l'étude spéciale et détaillée des différentes facultés individuelles et de leurs fonctions ou attributions respectives ; cette étude aurait forcément un caractère plutôt psychologique, du moins tant que nous nous en tiendrions à la théorie de ces facultés, qu'il suffit d'ailleurs de nommer pour que leurs objets propres soient assez clairement définis par là même, à la condition, bien entendu, de rester dans les généralités, qui seules nous importent actuellement. Comme les analyses plus ou moins subtiles ne sont pas du ressort de la métaphysique, et que du reste elles sont ordinairement d'autant plus vaines qu'elles sont plus subtiles, nous les abandonnons très volontiers aux philosophes qui font profession de s'y complaire ; d'un autre côté, notre intention présente n'est pas de traiter complètement la question de la constitution de l'être humain, que nous avons déjà exposée dans un autre ouvrage ⁴, ce qui nous dispense de plus amples développements sur ces points d'importance secondaire par rapport au sujet qui nous occupe maintenant.

En somme, si nous avons jugé à propos de dire quelques mots de la hiérarchie des facultés individuelles, c'est seulement parce qu'elle permet de se rendre mieux compte de ce que peuvent

1. Nous employons cette expression à dessein, parce que certains, au lieu de ne donner à la psychologie que sa place légitime de science spécialisée, prétendent en faire le point de départ et le fondement de toute une pseudo-métaphysique, qui, bien entendu, est sans aucune valeur.

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. II et III.

3. Voir *ibid.*, ch. II et XXIX.

4. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.

être les états multiples, en en donnant en quelque sorte une image réduite, comprise dans les limites de la possibilité individuelle humaine. Cette image ne peut être exacte, selon sa mesure, que si l'on tient compte des réserves que nous avons formulées en ce qui concerne l'application de l'analogie ; d'autre part, comme elle sera d'autant meilleure qu'elle sera moins restreinte, il convient d'y faire entrer, conjointement avec la notion générale de la hiérarchie des facultés, la considération des divers prolongements de l'individualité dont nous avons eu l'occasion de parler précédemment. D'ailleurs, ces prolongements, qui sont de différents ordres, peuvent rentrer également dans les subdivisions de la hiérarchie générale ; il y en a même qui, étant en quelque sorte de nature organique comme nous l'avons dit, se rattachent simplement à l'ordre corporel, mais à la condition de voir jusque dans celui-ci quelque chose de psychique à un certain degré, cette manifestation corporelle étant comme enveloppée et pénétrée tout à la fois par la manifestation subtile, en laquelle elle a son principe immédiat. Il n'y a pas lieu, à la vérité, de séparer l'ordre corporel des autres ordres individuels (c'est-à-dire des autres modalités appartenant au même état individuel envisagé dans l'intégralité de son extension) beaucoup plus profondément que ceux-ci ne doivent être séparés entre eux, puisqu'il se situe avec eux à un même niveau dans l'ensemble de l'Existence universelle, et par conséquent dans la totalité des états de l'être ; mais, tandis que les autres distinctions étaient négligées et oubliées, celle-là prenait une importance exagérée en raison du dualisme « esprit-matière » dont la conception a prévalu, pour des causes diverses, dans les tendances philosophiques de tout l'Occident moderne ¹.

1. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VIII, et *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. V. – Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est à Descartes qu'il faut faire remonter principalement l'origine et la responsabilité de ce dualisme, quoiqu'il faille aussi reconnaître que ses conceptions ont dû leur succès à ce qu'elles n'étaient en somme que l'expression systématisée de tendances pré-existantes, celles-là mêmes qui sont proprement caractéristiques de l'esprit moderne (cf. *La Crise du Monde moderne*, pp. 70-73, 2^e édition).

Les confins de l'indéfini

Bien que nous ayons parlé d'une hiérarchie des facultés individuelles, il importe de ne jamais perdre de vue qu'elles sont toutes comprises dans l'extension d'un seul et même état de l'être total, c'est-à-dire dans un plan horizontal de la représentation géométrique de l'être, telle que nous l'avons exposée dans notre précédente étude, tandis que la hiérarchie des différents états est marquée par leur superposition suivant la direction de l'axe vertical de la même représentation. La première de ces deux hiérarchies n'occupe donc, à proprement parler, aucune place dans la seconde, puisque son ensemble s'y réduit à un seul point (le point de rencontre de l'axe vertical avec le plan correspondant à l'état considéré) ; en d'autres termes, la différence des modalités individuelles, ne se référant qu'au sens de l'« ampleur », est rigoureusement nulle suivant celui de l'« exaltation »¹.

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que l'« ampleur », dans l'épanouissement intégral de l'être, est indéfinie aussi bien que l'« exaltation » ; et c'est là ce qui nous permet de parler de l'indéfinité des possibilités de chaque état, mais, bien entendu, sans que cette indéfinité doive aucunement être interprétée comme supposant une absence de limites. Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus en établissant la distinction de l'Infini et de l'Indéfini, mais nous pouvons faire intervenir ici une figuration géométrique dont nous n'avons pas encore parlé : dans un plan horizontal quelconque, les confins de l'indéfini sont marqués par le cercle-limite auquel certains mathématiciens ont donné la dénomination, d'ailleurs absurde, de « droite de l'infini »², et ce cercle n'est fermé en aucun de ses points, étant un grand cercle (section par un plan diamétral) du sphéroïde indéfini dont le déploiement comprend l'intégralité de l'étendue, représentant la totalité de l'être³. Si maintenant nous considérons, dans leur plan, les modifications individuelles parties d'un cycle quelconque extérieur au centre (c'est-à-dire sans identification avec celui-ci suivant le rayon centripète) et se propageant indéfiniment en mode vibratoire, leur arrivée au cercle-limite (suivant le rayon centrifuge) correspond à leur maximum de dispersion, mais, en même temps, est nécessairement le point d'arrêt de leur mouvement centrifuge. Ce mouvement, indéfini en tous sens, représente la multiplicité des points de vue partiels, en dehors de l'unité du point de vue central, dont cependant ils procèdent tous comme les rayons émanés du centre commun, et qui constitue ainsi leur unité essentielle et fondamentale, mais non actuellement réalisée par rapport à leur voie d'extériorisation graduelle, contingente et multiforme, dans l'indéfinité de la manifestation.

Nous parlons ici d'extériorisation en nous plaçant au point de vue de la manifestation elle-même ; mais on ne doit pas oublier que toute extériorisation est, comme telle, essentiellement illusoire, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, la multiplicité, qui est contenue dans l'unité sans que celle-ci en soit affectée, ne peut jamais en sortir réellement, ce qui impliquerait une « altération » (au sens étymologique) en contradiction avec l'immutabilité principielle⁴. Les points de vue partiels, en multitude indéfinie, que sont toutes les modalités d'un être dans chacun de ses états, ne sont donc en somme que des aspects fragmentaires du point de vue central (fragmentation d'ailleurs tout illusoire aussi, celui-ci étant essentiellement indivisible en réalité par là même que l'unité est sans parties), et leur « réintégration » dans l'unité de ce point de vue central et principiel n'est proprement qu'une « intégration » au sens mathématique de ce terme : elle ne saurait exprimer que les éléments aient pu, à un moment quelconque, être vraiment détachés de leur somme, ou être considérés ainsi autrement que par une simple abstraction. Il est vrai que cette abstraction n'est pas toujours effectuée consciemment, parce qu'elle est une conséquence nécessaire de la restriction des facultés individuelles sous telle ou telle de leurs modalités spéciales, modalité seule actuellement réalisée par l'être qui se place à l'un ou à l'autre de ces points de vue partiels dont il est ici question.

1. Sur la signification de ces termes empruntés à l'ésotérisme islamique, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. III.

2. Cette dénomination vient de ce qu'un cercle dont le rayon croit indéfiniment a pour limite une droite ; et, en géométrie analytique, l'équation du cercle-limite dont il s'agit, et qui est le lieu de tous les points du plan indéfiniment éloignés du centre (origine des coordonnées), se réduit effectivement à une équation du premier degré comme celle d'une droite.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XX.

4. Sur la distinction de l'« intérieur » et de l'« extérieur » et les limites dans lesquelles elle est valable, voir *ibid.*, ch. XXIX.

Ces quelques remarques peuvent aider à faire comprendre comment il faut envisager les confins de l'indéfini, et comment leur réalisation est un facteur important de l'unification effective de l'être ¹. Il convient d'ailleurs de reconnaître que leur conception, même simplement théorique, ne va pas sans quelque difficulté, et il doit normalement en être ainsi, puisque l'indéfini est précisément ce dont les limites sont reculées jusqu'à ce que nous les perdions de vue, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elles échappent aux prises de nos facultés, du moins dans l'exercice ordinaire de celles-ci ; mais, ces facultés étant elles-mêmes susceptibles d'une extension indéfinie, ce n'est pas en vertu de leur nature même que l'indéfini les dépasse, mais seulement en vertu d'une limitation de fait due au degré de développement présent de la plupart des êtres humains, de sorte qu'il n'y a à cette conception aucune impossibilité, et que d'ailleurs elle ne nous fait pas sortir de l'ordre des possibilités individuelles. Quoi qu'il en soit, pour apporter à cet égard de plus grandes précisions, il faudrait considérer plus particulièrement, à titre d'exemple, les conditions spéciales d'un certain état d'existence, ou, pour parler plus rigoureusement, d'une certaine modalité définie, telle que celle qui constitue l'existence corporelle, ce que nous ne pouvons faire dans les limites du présent exposé ; sur cette question encore, nous renverrons donc, comme nous avons déjà dû le faire à diverses reprises, à l'étude que nous nous proposons de consacrer entièrement à ce sujet des conditions de l'existence corporelle.

1. Ceci doit être rapproché de ce que nous avons dit ailleurs, que c'est dans la plénitude de l'expansion que s'obtient la parfaite homogénéité, de même que, inversement, l'extrême distinction n'est réalisable que dans l'extrême universalité (*ibid.*, ch. XX).

Principes de distinction entre les états d'être

Jusqu'ici, en ce qui concerne plus spécialement l'être humain, nous avons considéré surtout l'extension de la possibilité individuelle, qui seule constitue d'ailleurs l'état proprement humain ; mais l'être qui possède cet état possède aussi, au moins virtuellement, tous les autres états, sans lesquels il ne saurait être question de l'être total. Si l'on envisage tous ces états dans leurs rapports avec l'état individuel humain, on peut les classer en « préhumains » et « posthumains », mais sans que l'emploi de ces termes doive aucunement suggérer l'idée d'une succession temporelle ; il ne peut ici être question d'« avant » et d'« après » que d'une façon toute symbolique ¹, et il ne s'agit que d'un ordre de conséquence purement logique, ou plutôt à la fois logique et ontologique, dans les divers cycles du développement de l'être, puisque, métaphysiquement, c'est-à-dire au point de vue principiel, tous ces cycles sont essentiellement simultanés, et qu'ils ne peuvent devenir successifs qu'accidentellement en quelque sorte, en ayant égard à certaines conditions spéciales de manifestation. Nous insistons une fois de plus sur ce point, que la condition temporelle, si généralisée qu'on en suppose la conception, n'est applicable qu'à certains cycles ou à certains états particuliers, comme l'état humain, ou même à certaines modalités de ces états, comme la modalité corporelle (certains des prolongements de l'individualité humaine pouvant échapper au temps, sans sortir pour cela de l'ordre des possibilités individuelles), et qu'elle ne peut à aucun titre intervenir dans la totalisation de l'être ². Il en est d'ailleurs exactement de même de la condition spatiale, ou de n'importe quelle autre des conditions auxquelles nous sommes actuellement soumis en tant qu'êtres individuels, aussi bien que de celles auxquelles sont de même soumis tous les autres états de manifestation compris dans l'intégralité du domaine de l'Existence universelle.

Il est assurément légitime d'établir, comme nous venons de l'indiquer, une distinction dans l'ensemble des états de l'être en les rapportant à l'état humain, qu'on les dise logiquement antérieurs ou postérieurs, ou encore supérieurs ou inférieurs à celui-ci, et nous avons donné dès le début les raisons qui justifient une telle distinction ; mais, à vrai dire, ce n'est là qu'un point de vue très particulier, et le fait qu'il est présentement le nôtre ne doit pas nous faire illusion à cet égard ; aussi, dans tous les cas où il n'est pas indispensable de se placer à ce point de vue, il vaut mieux recourir à un principe de distinction qui soit d'un ordre plus général et qui présente un caractère plus fondamental, sans oublier jamais, d'ailleurs, que toute distinction est forcément quelque chose de contingent. La distinction la plus principielle de toutes, si l'on peut dire, et celle qui est susceptible de l'application la plus universelle, est celle des états de manifestation et des états de non-manifestation, que nous avons effectivement posée avant toute autre, dès le commencement de la présente étude, parce qu'elle est d'une importance capitale pour tout l'ensemble de la théorie des états multiples. Cependant, il peut se faire qu'il y ait lieu d'envisager parfois une autre distinction d'une portée plus restreinte, comme celle que l'on pourra établir, par exemple, en se référant, non plus à la manifestation universelle dans son intégralité, mais simplement à l'une quelconque des conditions générales ou spéciales d'existence qui nous sont connues : on divisera alors les états de l'être en deux catégories, suivant qu'ils seront ou ne seront pas soumis à la condition dont il s'agit, et, dans tous les cas, les états de non-manifestation, étant inconditionnés, rentreront nécessairement dans la seconde de ces catégories, celle dont la détermination est purement négative. Ici, nous aurons donc, d'une part, les états qui sont compris à l'intérieur d'un certain domaine déterminé, d'ailleurs plus ou moins étendu, et, d'autre part, tout le reste, c'est-à-dire tous les états qui sont en dehors de ce même domaine ; il y a, par suite, une certaine asymétrie et comme une disproportion entre ces deux catégories, dont la première seule est délimitée

1. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVII. – Ce symbolisme temporel est d'ailleurs d'un emploi constant dans la théorie des cycles, que celle-ci soit appliquée à l'ensemble des êtres ou à chacun d'eux en particulier ; les cycles cosmiques ne sont pas autre chose que les états ou degrés de l'Existence universelle, ou leurs modalités secondaires quand il s'agit de cycles subordonnés et plus restreints, qui présentent d'ailleurs des phases correspondantes à celles des cycles plus étendus dans lesquels ils s'intègrent, en vertu de cette analogie de la partie et du tout dont nous avons déjà parlé.

2. Cela est vrai, non seulement du temps, mais même de la « durée » envisagée, suivant certaines conceptions, comme comprenant, outre le temps, tous les autres modes possibles de succession, c'est-à-dire toutes les conditions qui, dans d'autres états d'existence, peuvent correspondre analogiquement à ce qu'est le temps dans l'état humain (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXX).

en réalité, et cela quel que soit l'élément caractéristique qui sert à les déterminer ¹. Pour avoir de ceci une représentation géométrique, on peut, étant donnée une courbe quelconque tracée dans un plan, considérer cette courbe comme partageant le plan tout entier en deux régions : l'une située à l'intérieur de la courbe, qui l'enveloppe et la délimite, et l'autre s'étendant à tout ce qui est à l'extérieur de la même courbe ; la première de ces deux régions est définie, tandis que la seconde est indéfinie. Les mêmes considérations s'appliquent à une surface fermée dans l'étendue à trois dimensions, que nous avons prise pour symboliser la totalité de l'être ; mais il importe de remarquer que, dans ce cas encore, une des régions est strictement définie (quoique comprenant d'ailleurs toujours une indéfinité de points) dès lors que la surface est fermée, tandis que, dans la division des états de l'être, la catégorie qui est susceptible d'une détermination positive, donc d'une délimitation effective, n'en comporte pas moins, si restreinte qu'on puisse la supposer par rapport à l'ensemble, des possibilités de développement indéfini. Pour obvier à cette imperfection de la représentation géométrique, il suffit de lever la restriction que nous nous sommes imposée en considérant une surface fermée, à l'exclusion d'une surface non fermée : en allant jusqu'aux confins de l'indéfini, en effet, une ligne ou une surface, quelle qu'elle soit, est toujours réductible à une courbe ou à une surface fermée ², de sorte qu'on peut dire qu'elle partage le plan ou l'étendue en deux régions, qui peuvent alors être l'une et l'autre indéfinies en extension, et dont cependant une seule, comme précédemment, est conditionnée par une détermination positive résultant des propriétés de la courbe ou de la surface considérée.

Dans le cas où l'on établit une distinction en rapportant l'ensemble des états à l'un quelconque d'entre eux, que ce soit l'état humain ou tout autre, le principe déterminant est d'un ordre différent de celui que nous venons d'indiquer, car il ne peut plus se ramener purement et simplement à l'affirmation et à la négation d'une certaine condition ³. Géométriquement, il faut alors considérer l'étendue comme partagée en deux par le plan qui représente l'état pris pour base ou pour terme de comparaison ; ce qui est situé de part et d'autre de ce plan correspond respectivement aux deux catégories qu'on est ainsi amené à envisager, et qui présentent alors une sorte de symétrie ou d'équivalence qu'elles n'avaient pas dans le cas précédent. Cette distinction est celle que nous avons exposée ailleurs, sous sa forme la plus générale, à propos de la théorie hindoue des trois *gunas* ⁴: le plan qui sert de base est indéterminé en principe, et il peut être celui qui représente un état conditionné quelconque, de sorte que ce n'est que secondairement qu'on le détermine comme représentant l'état humain, lorsqu'on veut se placer au point de vue de cet état spécial.

D'autre part, il peut y avoir avantage, particulièrement pour faciliter les applications correctes de l'analogie, à étendre cette dernière représentation à tous les cas, même à ceux auxquels elle ne semble pas convenir directement d'après les considérations précédentes. Pour obtenir ce résultat, il n'y a évidemment qu'à figurer comme un plan de base ce par quoi on détermine la distinction qu'on établit, quel qu'en soit le principe : la partie de l'étendue qui est située au-dessous de ce plan pourra représenter ce qui est soumis à la détermination considérée, et celle qui est située au-dessus représentera alors ce qui n'est pas soumis à cette même détermination. Le seul inconvénient d'une telle représentation est que les deux régions de l'étendue semblent y être également indéfinies, et de la même façon ; mais on peut détruire cette symétrie en regardant leur plan de séparation comme la limite d'une sphère dont le centre est indéfiniment éloigné suivant la direction descendante, ce qui nous ramène en réalité au premier mode de représentation, car ce n'est là qu'un cas particulier de cette réduction à une surface fermée à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure. En somme, il suffit de prendre garde que l'apparence de symétrie, en pareil cas, n'est due qu'à une certaine imperfection du symbole employé ; et, d'ailleurs, on peut toujours passer d'une représentation à une autre lorsqu'on y trouve une commodité plus grande ou quelque avantage d'un autre ordre, puisque, en raison même de cette imperfection inévitable par la nature des choses comme nous avons eu

1. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. II.

2. C'est ainsi, par exemple, que la droite est réductible à une circonférence et le plan à une sphère, comme limites de l'une et de l'autre quand leurs rayons sont supposés croître indéfiniment.

3. Il est d'ailleurs bien entendu que c'est la négation d'une condition, c'est-à-dire d'une détermination ou d'une limitation, qui a un caractère de positivité au point de vue de la réalité absolue, ainsi que nous l'avons expliqué à propos de l'emploi des termes de forme négative.

4. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. V.

souvent l'occasion de le faire remarquer, une seule représentation est généralement insuffisante pour rendre intégralement (ou du moins sans autre réserve que celle de l'inexprimable) une conception de l'ordre de celle dont il s'agit ici.

Bien que, d'une façon ou d'une autre, on divise les états d'être en deux catégories, il va de soi qu'il n'y a là aucune trace d'un dualisme quelconque, car cette division se fait au moyen d'un principe unique, tel qu'une certaine condition d'existence, et il n'y a ainsi en réalité qu'une seule détermination, qui est envisagée à la fois positivement et négativement. D'ailleurs, pour rejeter tout soupçon de dualisme, si injustifié qu'il soit, il suffit de faire observer que toutes ces distinctions, loin d'être irréductibles, n'existent que du point de vue tout relatif où elles sont établies, et que même elles n'acquièrent cette existence contingente, la seule dont elles soient susceptibles, que dans la mesure où nous la leur donnons nous-mêmes par notre conception. Le point de vue de la manifestation tout entière, bien qu'évidemment plus universel que les autres, est encore tout relatif comme eux, puisque la manifestation elle-même est purement contingente ; ceci s'applique donc même à la distinction que nous avons considérée comme la plus fondamentale et la plus proche de l'ordre principiel, celle des états de manifestation et des états de non-manifestation, comme nous avons d'ailleurs eu soin de l'indiquer déjà en parlant de l'Être et du Non-Être.

Les deux chaos

Parmi les distinctions qui, suivant ce que nous avons exposé dans le chapitre précédent, se fondent sur la considération d'une condition d'existence, une des plus importantes, et nous pourrions sans doute même dire la plus importante de toutes, est celle des états formels et des états informels, parce qu'elle n'est pas autre chose, métaphysiquement, qu'un des aspects de la distinction de l'individuel et de l'universel, ce dernier étant regardé comme comprenant à la fois la non-manifestation et la manifestation informelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs¹. En effet, la forme est une condition particulière de certains modes de la manifestation, et c'est à ce titre qu'elle est, notamment, une des conditions de l'existence dans l'état humain ; mais, en même temps, elle est proprement, d'une façon générale, le mode de limitation qui caractérise l'existence individuelle, qui peut lui servir en quelque sorte de définition. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que cette forme n'est pas nécessairement déterminée comme spatiale et temporelle, ainsi qu'elle l'est dans le cas spécial de la modalité humaine corporelle ; elle ne peut aucunement l'être dans les états non-humains, qui ne sont pas soumis à l'espace et au temps, mais à de tout autres conditions². Ainsi, la forme est une condition commune, non pas à tous les modes de la manifestation, mais du moins à tous ses modes individuels, qui se différencient entre eux par l'adjonction de telles ou telles autres conditions plus particulières ; ce qui fait la nature propre de l'individu comme tel, c'est qu'il est revêtu d'une forme, et tout ce qui est de son domaine, comme la pensée individuelle dans l'homme, est également formel³. La distinction que nous venons de rappeler est donc, au fond, celle des états individuels et des états non-individuels (ou supra-individuels), les premiers comprenant dans leur ensemble toutes les possibilités formelles, et les seconds toutes les possibilités informelles.

L'ensemble des possibilités formelles et celui des possibilités informelles sont ce que les différentes doctrines traditionnelles symbolisent respectivement par les « Eaux inférieures » et les « Eaux supérieures »⁴ ; les Eaux, d'une façon générale et au sens le plus étendu, représentent la Possibilité, entendue comme la « perfection passive »⁵, ou le principe plastique universel qui, dans l'Être, se détermine comme la « substance » (aspect potentiel de l'Être) ; dans ce dernier cas, il ne s'agit plus que de la totalité des possibilités de manifestation, les possibilités de non-manifestation étant au delà de l'Être⁶. La « surface des Eaux », ou leur plan de séparation, que nous avons décrit ailleurs comme le plan de réflexion du « Rayon Céleste »⁷, marque donc l'état dans lequel s'opère le passage de l'individuel à l'universel, et le symbole bien connu de la « marche sur les Eaux » figure

1. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. II.

2. Voir *ibid.*, ch. XIX, et aussi *Le Symbolisme de la Croix*, ch. 1^{er}. – « La forme, géométriquement parlant, c'est le contour : c'est l'apparence de la Limite » (Matgioï, *La Voie Métaphysique*, p. 85). On pourrait la définir comme un ensemble de tendances en direction, par analogie avec l'équation tangentielle d'une courbe ; il va sans dire que cette conception, à base géométrique, est transposable dans l'ordre qualitatif. Signalons aussi qu'on peut faire intervenir ces considérations en ce qui concerne les éléments non individualisés (mais non pas supra-individuels) du « monde intermédiaire », auxquels la tradition extrême-orientale donne la dénomination générique d'« influences errantes », et leur possibilité d'individualisation temporaire et fugitive, en détermination de direction, par l'entrée en rapport avec une conscience humaine (cf. *L'Erreur spirite*, pp. 119-123).

3. C'est sans doute de cette façon qu'il faut entendre ce que dit Aristote, que « l'homme (en tant qu'individu) ne pense jamais sans images », c'est-à-dire sans formes.

4. La séparation des Eaux, au point de vue cosmogonique, se trouve décrite notamment au début de la *Genèse* (I, 6-7).

5. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII.

6. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. V.

7. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV. – C'est aussi, dans le symbolisme hindou, le plan suivant lequel le *Brahmânda* ou « Œuf du Monde », au centre duquel réside *Hiranyagarbha*, se divise en deux moitiés ; cet « Œuf du Monde » est d'ailleurs souvent représenté comme flottant à la surface des Eaux primordiales (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. V et ch. XIII).

l'affranchissement de la forme, ou la libération de la condition individuelle ¹. L'être qui est parvenu à l'état correspondant pour lui à la « surface des Eaux », mais sans s'élever encore au-dessus de celle-ci, se trouve comme suspendu entre deux chaos, dans lesquels tout n'est d'abord que confusion et obscurité (*tamas*), jusqu'au moment où se produit l'illumination qui en détermine l'organisation harmonique dans le passage de la puissance à l'acte, et par laquelle s'opère, comme par le *Fiat Lux* cosmogonique, la hiérarchisation qui fera sortir l'ordre du chaos ².

Cette considération des deux chaos, correspondant au formel et à l'informel, est indispensable pour la compréhension d'un grand nombre de figurations symboliques et traditionnelles ³; c'est pourquoi nous avons tenu à la mentionner spécialement ici. Du reste, bien que nous ayons déjà traité cette question dans notre précédente étude, elle se rattachait trop directement à notre présent sujet pour qu'il nous fût possible de ne pas la rappeler au moins brièvement.

1. *Nârâyana*, qui est un des noms de *Vishnu* dans la tradition hindoue, signifie littéralement « Celui qui marche sur les Eaux » ; il y a là un rapprochement avec la tradition évangélique qui s'impose de lui-même. Naturellement, là comme partout ailleurs, la signification symbolique ne porte aucune atteinte au caractère historique qu'a dans le second cas le fait considéré, fait qui, du reste, est d'autant moins contestable que sa réalisation, correspondant à l'obtention d'un certain degré d'initiation effective, est beaucoup moins rare qu'on ne le suppose d'ordinaire.

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV et XXVII.

3. Cf. notamment le symbolisme extrême-oriental du Dragon, correspondant d'une certaine façon à la conception théologique occidentale du Verbe comme le « lieu des possibles » (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVI).

Les hiérarchies spirituelles

La hiérarchisation des états multiples dans la réalisation effective de l'être total permet seule de comprendre comment il faut envisager, au point de vue métaphysique pur, ce qu'on appelle assez généralement les « hiérarchies spirituelles ». Sous ce nom, on entend d'ordinaire des hiérarchies d'êtres différents de l'homme et différents entre eux, comme si chaque degré était occupé par des êtres spéciaux, limités respectivement aux états correspondants ; mais la conception des états multiples nous dispense manifestement de nous placer à ce point de vue, qui peut être très légitime pour la théologie ou pour d'autres sciences ou spéculations particulières, mais qui n'a rien de métaphysique. Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra-humains et supra-humains, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on les désigne ; si nous avons toute raison pour admettre cette existence, ne serait-ce que parce que nous voyons aussi des êtres non-humains dans le monde qui nous entoure et qu'il doit par conséquent y avoir dans les autres états des êtres qui ne passent pas par la manifestation humaine (n'y aurait-il que ceux qui sont représentés dans celui-ci par ces individualités non-humaines), nous n'avons cependant aucun motif pour nous en occuper spécialement, non plus que des êtres infra-humains, qui existent bien également et qu'on pourrait envisager de la même façon. Personne ne songe à faire de la classification détaillée des êtres non-humains du monde terrestre l'objet d'une étude métaphysique ou soi-disant telle ; on ne voit pas pourquoi il en serait autrement par le simple fait qu'il s'agit d'êtres existant dans d'autres mondes, c'est-à-dire occupant d'autres états, qui, si supérieurs qu'ils puissent être par rapport au nôtre, n'en font pas moins partie, au même titre, du domaine de la manifestation universelle. Seulement, il est facile de comprendre que les philosophes qui ont voulu borner l'être à un seul état, considérant l'homme, dans son individualité plus ou moins étendue, comme constituant un tout complet en lui-même, s'ils ont cependant été amenés à penser vaguement, pour une raison quelconque, qu'il y a d'autres degrés dans l'Existence universelle, n'ont pu faire de ces degrés que les domaines d'êtres qui nous soient totalement étrangers, sauf en ce qu'il peut y avoir de commun à tous les êtres ; et, en même temps, la tendance anthropomorphique les a souvent portés d'autre part à exagérer la communauté de nature, en prêtant à ces êtres des facultés non pas simplement analogues, mais similaires ou même identiques à celles qui appartiennent en propre à l'homme individuel ¹. En réalité, les états dont il s'agit sont incomparablement plus différents de l'état humain qu'aucun philosophe de l'Occident moderne n'a jamais pu le concevoir, même de loin ; mais, malgré cela, ces mêmes états, quels que puissent être d'ailleurs les êtres qui les occupent actuellement, peuvent être également réalisés par tous les autres êtres, y compris celui qui est en même temps un être humain dans un autre état de manifestation, sans quoi, comme nous l'avons déjà dit, il ne pourrait être question de la totalité d'aucun être, cette totalité devant, pour être effective, comprendre nécessairement tous les états, tant de manifestation (formelle et informelle) que de non-manifestation, chacun selon le mode dans lequel l'être considéré est capable de le réaliser. Nous avons noté ailleurs que presque tout ce qui est dit théologiquement des anges peut être dit métaphysiquement des états supérieurs de l'être ², de même que, dans le symbolisme astrologique du moyen âge, les « cieux », c'est-à-dire les différentes sphères planétaires et stellaires, représentent ces mêmes états, et aussi les degrés initiatiques auxquels correspond leur réalisation ³ ; et, comme les « cieux » et les « enfers », les *Dévas* et les *Asuras*, dans la tradition hindoue, représentent respectivement les états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain ⁴. Bien entendu, tout ceci n'exclut aucun des modes de réalisation qui peuvent être propres à d'autres êtres, de la même façon qu'il en est qui sont propres à l'être humain (en tant que son état individuel est pris pour point de départ et pour base de la réalisation) ; mais ces modes qui nous sont étrangers ne nous importent pas plus que ne nous importent toutes les formes que nous ne serons jamais appelés à

1. Si les états « angéliques » sont les états supra-individuels qui constituent la manifestation informelle, on ne peut attribuer aux anges aucune des facultés qui sont d'ordre proprement individuel ; par exemple, comme nous l'avons dit plus haut, on ne peut les supposer doués de raison, ce qui est la caractéristique exclusive de l'individualité humaine, et ils ne peuvent avoir qu'un mode d'intelligence purement intuitif.

2. *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. X. – Le traité *De Angelis* de saint Thomas d'Aquin est particulièrement caractéristique à cet égard.

3. *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10 et 58-61.

4. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV.

réaliser (comme les formes animales, végétales et minérales du monde corporel), parce qu'elles sont réalisées aussi par d'autres êtres dans l'ordre de la manifestation universelle, dont l'indéfini exclut toute répétition ¹.

Il résulte de ce que nous venons de dire que, par « hiérarchies spirituelles », nous ne pouvons entendre proprement rien d'autre que l'ensemble des états de l'être qui sont supérieurs à l'individualité humaine, et plus spécialement des états informels ou supra-individuels, états que nous devons d'ailleurs regarder comme réalisables pour l'être à partir de l'état humain, et cela même au cours de son existence corporelle et terrestre. En effet, cette réalisation est essentiellement impliquée dans la totalisation de l'être, donc dans la « Délivrance » (*Moksha* ou *Mukti*), par laquelle l'être est affranchi des liens de toute condition spéciale d'existence, et qui, n'étant pas susceptible de différents degrés, est aussi complète et aussi parfaite lorsqu'elle est obtenue comme « libération dans la vie » (*jīvan-mukti*) que comme « libération hors de la forme » (*vidēha-mukti*), ainsi que nous avons eu l'occasion de l'exposer ailleurs ². Aussi ne peut-il y avoir aucun degré spirituel qui soit supérieur à celui du *Yogî*, car celui-ci, étant parvenu à cette « Délivrance », qui est en même temps l'« Union » (*Yoga*) ou l'« Identité Suprême », n'a plus rien à obtenir ultérieurement ; mais, si le but à atteindre est le même pour tous les êtres, il est bien entendu que chacun l'atteint suivant sa « voie personnelle », donc par des modalités susceptibles de variations indéfinies. On comprend par suite qu'il y ait, au cours de cette réalisation, des étapes multiples et diverses, qui peuvent être d'ailleurs parcourues successivement ou simultanément suivant les cas, et qui, se référant encore à des états déterminés, ne doivent aucunement être confondues avec la libération totale qui en est la fin ou l'aboutissement suprême ³: ce sont là autant de degrés qu'on peut envisager dans les « hiérarchies spirituelles », quelle que soit du reste la classification plus ou moins générale qu'on établira, s'il y a lieu, dans l'indéfini de leurs modalités possibles, et qui dépendra naturellement du point de vue auquel on entendra se placer plus particulièrement ⁴.

Il y a ici une remarque essentielle à faire : les degrés dont nous parlons, représentant des états qui sont encore contingents et conditionnés, n'importent pas métaphysiquement par eux-mêmes, mais seulement en vue du but unique auquel ils tendent tous, précisément en tant qu'on les regarde comme des degrés, et dont ils constituent seulement comme une préparation. Il n'y a d'ailleurs aucune commune mesure entre un état particulier quelconque, si élevé qu'il puisse être, et l'état total et inconditionné ; et il ne faut jamais perdre de vue que, au regard de l'Infini, la manifestation tout entière étant rigoureusement nulle, les différences entre les états qui en font partie doivent évidemment l'être aussi, quelque considérables qu'elles soient en elles-mêmes et tant qu'on envisage seulement les divers états conditionnés qu'elles séparent les uns des autres. Si le passage à certains états supérieurs constitue en quelque façon, relativement à l'état pris pour point de départ, une sorte d'acheminement vers la « Délivrance », il doit cependant être bien entendu que celle-ci, lorsqu'elle sera réalisée, impliquera toujours une discontinuité par rapport à l'état dans lequel se trouvera actuellement l'être qui l'obtiendra, et que, quel que soit cet état, cette discontinuité n'en sera ni plus ni moins profonde, puisque, dans tous les cas, il n'y a, entre l'état de l'être « non-délibéré » et celui de l'être « délivré », aucun rapport comme il en existe entre différents états conditionnés ⁵.

En raison même de l'équivalence de tous les états vis-à-vis de l'Absolu, dès lors que le but final est atteint dans l'un ou l'autre des degrés dont il s'agit, l'être n'a aucunement besoin de les avoir tous parcourus préalablement, et d'ailleurs il les possède tous dès lors « par surcroît », pour ainsi dire, puisque ce sont là des éléments intégrants de sa totalisation. D'autre part, l'être qui possède ainsi tous les états pourra toujours évidemment, s'il y a lieu, être envisagé plus particulièrement par rapport à l'un quelconque de ces états et comme s'il y était « situé » effectivement, quoiqu'il soit véritablement au-delà de tous les états et qu'il les contienne tous en lui-même, loin de pouvoir être contenu dans

1. Cf. *ibid.*, ch. XV.

2. *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XXIII.

3. Cf. *ibid.*, ch. XXI et XXII.

4. Ces « hiérarchies spirituelles », en tant que les divers états qu'elles comportent sont réalisés par l'obtention d'autant de degrés initiatiques effectifs, correspondent à ce que l'ésotérisme islamique appelle les « catégories de l'initiation » (*Tarībut-taḥawwuf*) ; nous signalerons spécialement, sur ce sujet, le traité de Mohyiddin ibn Arabi qui porte précisément ce titre.

5. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. XX.

aucun d'eux. On pourrait dire que, en pareil cas, ce seront là simplement des aspects divers qui constitueront en quelque sorte autant de « fonctions » de cet être, sans que celui-ci soit aucunement affecté par leurs conditions, qui n'existent plus pour lui qu'en mode illusoire, puisque, en tant qu'il est vraiment « soi », son état est essentiellement inconditionné. C'est ainsi que l'apparence formelle, voire même corporelle, peut subsister pour l'être qui est « délivré dans la vie » (*jīvan-mukta*), et qui, « pendant sa résidence dans le corps, n'est pas affecté par ses propriétés, comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein »¹; et il demeure de même « non-affecté » par toutes les autres contingences, quel que soit l'état, individuel ou supra-individuel, c'est-à-dire formel ou informel, auquel elles se réfèrent dans l'ordre de la manifestation, qui, au fond, n'est lui-même que la somme de toutes les contingences.

1. *Âtmâ-Bodha* de Shankarâchârya (voir *ibid.*, ch. XXIII).

Réponse aux objections tirées de la pluralité des êtres

Dans ce qui précède, il est un point qui pourrait encore prêter à une objection, bien que, à vrai dire, nous y ayons déjà répondu en partie, au moins implicitement, par ce que nous venons d'exposer à propos des « hiérarchies spirituelles ». Cette objection est la suivante : étant donné qu'il existe une indéfinité de modalités qui sont réalisées par des êtres différents, est-il vraiment légitime de parler de totalité pour chaque être ? On peut répondre à cela, tout d'abord, en faisant remarquer que l'objection ainsi posée ne s'applique évidemment qu'aux états manifestés, puisque, dans le non-manifesté, il ne saurait être question d'aucune espèce de distinction réelle, de telle sorte que, au point de vue de ces états de non-manifestation, ce qui appartient à un être appartient également à tous, en tant qu'ils ont effectivement réalisé ces états. Or, si l'on considère de ce même point de vue tout l'ensemble de la manifestation, il ne constitue, en raison de sa contingence, qu'un simple « accident » au sens propre du mot, et, par suite, l'importance de telle ou telle de ses modalités, considérée en elle-même et « distinctivement », est alors rigoureusement nulle. De plus, comme le non-manifesté contient en principe tout ce qui fait la réalité profonde et essentielle des choses qui existent sous un mode quelconque de la manifestation, ce sans quoi le manifesté n'aurait qu'une existence purement illusoire, on peut dire que l'être qui est parvenu effectivement à l'état de non-manifestation possède par là même tout le reste, et qu'il le possède véritablement « par surcroît », de la même façon que, comme nous le disions au chapitre précédent, il possède tous les états ou degrés intermédiaires, même sans les avoir parcourus préalablement et distinctement.

Cette réponse, dans laquelle nous n'envisageons que l'être qui est parvenu à la réalisation totale, est pleinement suffisante au point de vue purement métaphysique, et elle est même la seule qui puisse être vraiment suffisante, car, si nous n'envisagions pas l'être de cette façon, si nous nous placions dans tout autre cas que celui-là, il n'y aurait plus lieu de parler de totalité, de sorte que l'objection même ne s'appliquerait plus. Ce qu'il faut dire, en somme, aussi bien ici que quand il s'agit des objections qui peuvent être posées concernant l'existence de la multiplicité, c'est que le manifesté, considéré comme tel, c'est-à-dire sous l'aspect de la distinction qui le conditionne, n'est rien au regard du non-manifesté, car il ne peut y avoir aucune commune mesure entre l'un et l'autre ; ce qui est absolument réel (tout le reste n'étant qu'illusoire, au sens d'une réalité qui n'est que dérivée et comme « participée »), c'est, même pour les possibilités qui comportent la manifestation, l'état permanent et inconditionné sous lequel elles appartiennent, principiellement et fondamentalement, à l'ordre de la non-manifestation.

Cependant, bien que ceci soit suffisant, nous traiterons encore maintenant un autre aspect de la question, dans lequel nous considérerons l'être comme ayant réalisé, non plus la totalité du « Soi » inconditionné, mais seulement l'intégralité d'un certain état. Dans ce cas, l'objection précédente doit prendre une nouvelle forme : comment est-il possible d'envisager cette intégralité pour un seul être, alors que l'état dont il s'agit constitue un domaine qui lui est commun avec une indéfinité d'autres êtres, en tant que ceux-ci sont également soumis aux conditions qui caractérisent et déterminent cet état ou ce mode d'existence ? Ce n'est plus la même objection, mais seulement une objection analogue, toutes proportions gardées entre les deux cas, et la réponse doit être aussi analogue : pour l'être qui est parvenu à se placer effectivement au point de vue central de l'état considéré, ce qui est la seule façon possible d'en réaliser l'intégralité, tous les autres points de vue, plus ou moins particuliers, n'importent plus en tant qu'ils sont pris distinctement, puisqu'il les a tous unifiés dans ce point de vue central ; c'est donc dans l'unité de celui-ci qu'ils existent dès lors pour lui, et non plus en dehors de cette unité, puisque l'existence de la multiplicité hors de l'unité est purement illusoire. L'être qui a réalisé l'intégralité d'un état s'est fait lui-même le centre de cet état, et, comme tel, on peut dire qu'il remplit cet état tout entier de sa propre irradiation ¹ : il s'assimile tout ce qui y est contenu, de façon à en faire comme autant de modalités secondaires de lui-même ², à peu près comparables à ce que sont les modalités qui se réalisent dans l'état de rêve, suivant ce qui a été dit plus haut. Par conséquent, cet être n'est aucunement affecté, dans son extension, par l'existence que ces modalités, ou du moins certaines d'entre elles, peuvent avoir par ailleurs en dehors de lui-même (cette expression « en

1. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVI.

2. Le symbole de la « nourriture » (*anna*) est fréquemment employé dans les *Upanishads* pour désigner une telle assimilation.

dehors » n'ayant du reste plus de sens à son propre point de vue, mais seulement au point de vue des autres êtres, demeurés dans la multiplicité non unifiée), en raison de l'existence simultanée d'autres êtres dans le même état ; et, d'autre part, l'existence de ces mêmes modalités en lui-même n'affecte en rien son unité, même en tant qu'il ne s'agit que de l'unité encore relative qui est réalisée au centre d'un état particulier. Tout cet état n'est constitué que par l'irradiation de son centre ¹, et tout être qui se place effectivement à ce centre devient également, par là même, maître de l'intégralité de cet état ; c'est ainsi que l'indifférenciation principielle du non-manifesté se reflète dans le manifesté, et il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce reflet, étant dans le manifesté, garde toujours par là même la relativité qui est inhérente à toute existence conditionnée.

Cela étant établi, on comprendra sans peine que des considérations analogues puissent s'appliquer aux modalités comprises, à des titres divers, dans une unité encore plus relative, comme celle d'un être qui n'a réalisé un certain état que partiellement, et non intégralement. Un tel être, comme l'individu humain par exemple, sans être encore parvenu à son entier épanouissement dans le sens de l'« ampleur » (correspondant au degré d'existence dans lequel il est situé), s'est cependant assimilé, dans une mesure plus ou moins complète, tout ce dont il a véritablement pris conscience dans les limites de son extension actuelle ; et les modalités accessoires qu'il s'est ainsi adjointes, et qui sont évidemment susceptibles de s'accroître constamment et indéfiniment, constituent une part très importante de ces prolongements de l'individualité auxquels nous avons déjà fait allusion à différentes reprises.

1. Ceci a été amplement expliqué dans notre précédente étude sur *Le Symbolisme de la Croix*.

La réalisation de l'être par la connaissance

Nous venons de dire que l'être s'assimile plus ou moins complètement tout ce dont il prend conscience ; en effet, il n'y a de connaissance véritable, dans quelque domaine que ce soit, que celle qui nous permet de pénétrer plus ou moins profondément dans la nature intime des choses, et les degrés de la connaissance ne peuvent consister précisément qu'en ce que cette pénétration est plus ou moins profonde et aboutit à une assimilation plus ou moins complète. En d'autres termes, il n'y a de connaissance véritable qu'autant qu'elle implique une identification du sujet avec l'objet, ou, si l'on préfère considérer le rapport en sens inverse, une assimilation de l'objet par le sujet ¹, et dans la mesure précise où elle implique effectivement une telle identification ou une telle assimilation, dont les degrés de réalisation constituent, par conséquent, les degrés de la connaissance elle-même ². Nous devons donc maintenir, en dépit de toutes les discussions philosophiques, d'ailleurs plus ou moins oiseuses, auxquelles ce point a pu donner lieu ³, que toute connaissance véritable et effective est immédiate, et qu'une connaissance médiante ne peut avoir qu'une valeur purement symbolique et représentative ⁴. Quant à la possibilité même de la connaissance immédiate, la théorie tout entière des états multiples la rend suffisamment compréhensible ; d'ailleurs, vouloir la mettre en doute, c'est faire preuve d'une parfaite ignorance à l'égard des principes métaphysiques les plus élémentaires, puisque, sans cette connaissance immédiate, la métaphysique elle-même serait totalement impossible ⁵.

Nous avons parlé d'identification ou d'assimilation, et nous pouvons employer ici ces deux termes à peu près indifféremment, bien qu'ils ne se rapportent pas exactement au même point de vue ; de la même façon, on peut regarder la connaissance comme allant à la fois du sujet à l'objet dont il prend conscience (ou, plus généralement et pour ne pas nous limiter aux conditions de certains états, dont il fait une modalité secondaire de lui-même) et de l'objet au sujet qui se l'assimile, et nous rappellerons à ce propos la définition aristotélicienne de la connaissance, dans le domaine sensible, comme « l'acte commun du sentant et du senti », qui implique effectivement une telle réciprocité de relation ⁶. Ainsi, en ce qui concerne ce domaine sensible ou corporel, les organes des sens sont, pour l'être individuel, les « entrées » de la connaissance ⁷ ; mais, à un autre point de vue, ils sont aussi des « sorties », précisément en ce que toute connaissance implique un acte d'identification partant du sujet connaissant pour aller vers l'objet connu (ou plutôt à connaître), ce qui est, pour l'être individuel, comme l'émission d'une sorte de prolongement extérieur de lui-même. Il importe de remarquer, d'ailleurs, qu'un tel prolongement n'est extérieur que par rapport à l'individualité envisagée dans sa notion la plus restreinte, puisqu'il fait partie intégrante de l'individualité étendue ; l'être, en s'étendant ainsi par un développement de ses propres possibilités, n'a aucunement à sortir de lui-même, ce qui, en réalité, n'aurait même aucun sens, car un être ne peut, sous aucune condition, devenir autre que lui-même. Ceci répond directement, en même temps, à la principale objection des philosophes occidentaux modernes contre la possibilité de la connaissance immédiate ;

1. Il doit être bien entendu que nous prenons ici les termes de « sujet » et d'« objet » dans leur sens le plus habituel, pour désigner respectivement « celui qui connaît » et « ce qui est connu » (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV).

2. Nous avons déjà signalé en différentes occasions qu'Aristote avait posé en principe l'identification par la connaissance, mais que cette affirmation, chez lui et chez ses continuateurs scolastiques, semblait être restée purement théorique, sans qu'ils en aient jamais tiré aucune conséquence en ce qui concerne la réalisation métaphysique (voir notamment *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. X, et *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIV).

3. Nous faisons allusion ici aux modernes « théories de la connaissance » sur la vanité desquelles nous nous sommes déjà expliqué ailleurs (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. X) ; nous y reviendrons d'ailleurs un peu plus loin.

4. Cette différence est celle de la connaissance intuitive et de la connaissance discursive, dont nous avons déjà parlé assez souvent pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous attarder une fois de plus.

5. Voir *ibid.*, 2^e partie, ch. V.

6. On peut remarquer aussi que l'acte commun à deux êtres, suivant le sens qu'Aristote donne au mot « acte », c'est ce par quoi leurs natures coïncident, donc s'identifient au moins partiellement.

7. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XII ; le symbolisme des « bouches » de *Vaishwânara* se rapporte à l'analogie de l'assimilation cognitive avec l'assimilation nutritive.

on voit nettement par là que ce qui a donné naissance à cette objection n'est rien d'autre qu'une incompréhension métaphysique pure et simple, en raison de laquelle ces philosophes ont méconnu les possibilités de l'être, même individuel, dans son extension indéfinie.

Tout ceci est vrai *a fortiori* si, sortant des limites de l'individualité, nous l'appliquons aux états supérieurs : la connaissance véritable de ces états implique leur possession effective, et, inversement, c'est par cette connaissance même que l'être en prend possession, car ces deux actes sont inséparables l'un de l'autre, et nous pourrions même dire qu'au fond ils ne sont qu'un. Naturellement, ceci ne doit s'entendre que de la connaissance immédiate, qui, lorsqu'elle s'étend à la totalité des états, comporte en elle-même leur réalisation, et qui est, par suite, « le seul moyen d'obtenir la Délivrance complète et finale »¹. Quant à la connaissance qui est restée purement théorique, il est évident qu'elle ne saurait nullement équivaloir à une telle réalisation, et, n'étant pas une saisie immédiate de son objet, elle ne peut avoir, comme nous l'avons déjà dit, qu'une valeur toute symbolique ; mais elle n'en constitue pas moins une préparation indispensable à l'acquisition de cette connaissance effective par laquelle, et par laquelle seule, s'opère la réalisation de l'être total.

Nous devons insister particulièrement, chaque fois que l'occasion s'en présente à nous, sur cette réalisation de l'être par la connaissance, car elle est tout à fait étrangère aux conceptions occidentales modernes, qui ne vont pas au delà de la connaissance théorique, ou plus exactement d'une faible partie de celle-ci, et qui opposent artificiellement le « connaître » à l'« être », comme si ce n'étaient pas là les deux faces inséparables d'une seule et même réalité² ; il ne peut pas y avoir de métaphysique véritable pour quiconque ne comprend pas vraiment que l'être se réalise par la connaissance, et qu'il ne peut se réaliser que de cette façon. La doctrine métaphysique pure n'a pas à se préoccuper, si peu que ce soit, de toutes les « théories de la connaissance » qu'élabore si péniblement la philosophie moderne ; on peut même voir, dans ces essais de substitution d'une « théorie de la connaissance » à la connaissance elle-même, un véritable aveu d'impuissance, quoique assurément inconscient, de la part de cette philosophie, si complètement ignorante de toute possibilité de réalisation effective. En outre, la connaissance vraie, étant immédiate comme nous l'avons dit, peut être plus ou moins complète, plus ou moins profonde, plus ou moins adéquate, mais ne peut pas être essentiellement « relative » comme le voudrait cette même philosophie, ou du moins elle ne l'est qu'autant que ses objets sont eux-mêmes relatifs. En d'autres termes, la connaissance relative, métaphysiquement parlant, n'est pas autre chose que la connaissance du relatif ou du contingent, c'est-à-dire celle qui s'applique au manifesté ; mais la valeur de cette connaissance, à l'intérieur de son domaine propre, est aussi grande que le permet la nature de ce domaine³, et ce n'est pas ainsi que l'entendent ceux qui parlent de « relativité de la connaissance ». À part la considération des degrés d'une connaissance plus ou moins complète et profonde, degrés qui ne changent rien à sa nature essentielle, la seule distinction que nous puissions faire légitimement, quant à la valeur de la connaissance, est celle que nous avons déjà indiquée entre la connaissance immédiate et la connaissance médiata, c'est-à-dire entre la connaissance effective et la connaissance symbolique.

1. *Âtmâ-Bodha* de Shankarâchârya (voir *ibid.*, ch. XXII).

2. Voir encore *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. X.

3. Cela s'applique même à la simple connaissance sensible qui est aussi, dans l'ordre inférieur et limité qui est le sien, une connaissance immédiate, donc nécessairement vraie.

Connaissance et conscience

Une conséquence très importante de ce qui a été dit jusqu'ici, c'est que la connaissance, entendue absolument et dans toute son universalité, n'a aucunement pour synonyme ou pour équivalent la conscience, dont le domaine est seulement coextensif à celui de certains états d'être déterminés, de sorte que ce n'est que dans ces états, à l'exclusion de tous les autres, que la connaissance se réalise par le moyen de ce qu'on peut appeler proprement une « prise de conscience ». La conscience, telle que nous l'avons entendue précédemment, même dans sa plus grande généralité et sans la restreindre à sa forme spécifiquement humaine, n'est qu'un mode contingent et spécial de connaissance sous certaines conditions, une propriété inhérente à l'être envisagé dans certains états de manifestation ; à plus forte raison ne saurait-il en être question à aucun degré pour les états inconditionnés, c'est-à-dire pour tout ce qui dépasse l'Être, puisqu'elle n'est même pas applicable à tout l'Être. Au contraire, la connaissance, considérée en soi et indépendamment des conditions afférentes à quelque état particulier, ne peut admettre aucune restriction, et, pour être adéquate à la vérité totale, elle doit être coextensive, non pas seulement à l'Être, mais à la Possibilité universelle elle-même, donc être infinie comme celle-ci l'est nécessairement. Ceci revient à dire que connaissance et vérité, ainsi envisagées métaphysiquement, ne sont pas autre chose au fond que ce que nous avons appelé, d'une expression d'ailleurs fort imparfaite, des « aspects de l'Infini » ; et c'est ce qu'affirme avec une particulière netteté cette formule qui est une des énonciations fondamentales du *Védânta* : « *Brahma est la Vérité, la Connaissance, l'Infini* » (*Satyam Jnânam Anantam Brahma*) ¹.

Lorsque nous avons dit que le « connaître » et l'« être » sont les deux faces d'une même réalité, il ne faut donc prendre le terme « être » que dans son sens analogique et symbolique, puisque la connaissance va plus loin que l'Être ; il en est ici comme dans les cas où nous parlons de la réalisation de l'être total, cette réalisation impliquant essentiellement la connaissance totale et absolue, et n'étant nullement distincte de cette connaissance même, en tant qu'il s'agit, bien entendu, de la connaissance effective, et non pas d'une simple connaissance théorique et représentative. Et c'est ici le lieu de préciser un peu, d'autre part, la façon dont il faut entendre l'identité métaphysique du possible et du réel : puisque tout possible est réalisé par la connaissance, cette identité, prise universellement, constitue proprement la vérité en soi, car celle-ci peut être conçue précisément comme l'adéquation parfaite de la connaissance à la Possibilité totale ². On voit sans peine toutes les conséquences que l'on peut tirer de cette dernière remarque, dont la portée est immensément plus grande que celle d'une définition simplement logique de la vérité, car il y a là toute la différence de l'intellect universel et inconditionné ³ à l'entendement humain avec ses conditions individuelles, et aussi, d'un autre côté, toute la différence qui sépare le point de vue de la réalisation de celui d'une « théorie de la connaissance ». Le mot « réel » lui-même, habituellement fort vague, voire même équivoque, et qui l'est forcément pour les philosophes qui maintiennent la prétendue distinction du possible et du réel, prend par là une tout autre valeur métaphysique, en se trouvant rapporté à ce point de vue de la réalisation ⁴, ou, pour parler d'une façon plus précise, en devenant une expression de la permanence absolue, dans l'Universel, de tout ce dont un être atteint la possession effective par la totale réalisation de soi-même ⁵.

L'intellect, en tant que principe universel, pourrait être conçu comme le contenant de la connaissance totale, mais à la condition de ne voir là qu'une simple façon de parler, car, ici où nous sommes essentiellement dans la « non-dualité », le contenant et le contenu sont absolument identiques, l'un

1. *Taittirîyaka Upanishad*, 2^e Vallî, 1^{er} Anuvâka, shloka 1.

2. Cette formule s'accorde avec la définition que saint Thomas d'Aquin donne de la vérité comme *adæquatio rei et intellectus* ; mais elle en est en quelque sorte une transposition, parce qu'il y a lieu de tenir compte de cette différence capitale, que la doctrine scolastique se renferme exclusivement dans l'Être, tandis que ce que nous disons ici s'applique également à tout ce qui est au delà de l'Être.

3. Ici, le terme « intellect » est aussi transposé au delà de l'Être, donc à plus forte raison au delà de *Buddhi*, qui, quoique d'ordre universel et informel, appartient encore au domaine de la manifestation, et par conséquent ne peut être dite inconditionnée.

4. On remarquera d'ailleurs l'étroite parenté, qui n'a rien de fortuit, entre les mots « réel » et « réalisation ».

5. C'est cette même permanence qu'on exprime d'une autre façon, dans le langage théologique occidental, lorsqu'on dit que les possibles sont éternellement dans l'entendement divin.

et l'autre devant être également infinis, et une « pluralité d'infinis » étant, comme nous l'avons déjà dit, une impossibilité. La Possibilité universelle, qui comprend tout, ne peut être comprise par rien, si ce n'est par elle-même, et elle se comprend elle-même « sans toutefois que cette compréhension existe d'une façon quelconque » ¹; aussi ne peut-on parler corrélativement de l'intellect et de la connaissance, au sens universel, que comme nous avons parlé plus haut de l'Infini et de la Possibilité, c'est-à-dire en y voyant une seule et même chose, que nous envisageons simultanément sous un aspect actif et sous un aspect passif, mais sans qu'il y ait là aucune distinction réelle. Nous ne devons pas distinguer, dans l'Universel, intellect et connaissance, ni, par suite, intelligible et connaissable : la connaissance véritable étant immédiate, l'intellect ne fait rigoureusement qu'un avec son objet ; ce n'est que dans les modes conditionnés de la connaissance, modes toujours indirects et inadéquats, qu'il y a lieu d'établir une distinction, cette connaissance relative s'opérant, non pas par l'intellect lui-même, mais par une réfraction de l'intellect dans les états d'être considérés, et, comme nous l'avons vu, c'est une telle réfraction qui constitue la conscience individuelle ; mais, directement ou indirectement, il y a toujours participation à l'intellect universel dans la mesure où il y a connaissance effective, soit sous un mode quelconque, soit en dehors de tout mode spécial.

La connaissance totale étant adéquate à la Possibilité universelle, il n'y a rien qui soit inconnaissable ², ou, en d'autres termes, « il n'y a pas de choses inintelligibles, il y a seulement des choses actuellement incompréhensibles » ³, c'est-à-dire inconcevables, non point en elles-mêmes et absolument, mais seulement pour nous en tant qu'êtres conditionnés, c'est-à-dire limités, dans notre manifestation actuelle, aux possibilités d'un état déterminé. Nous posons ainsi ce qu'on peut appeler un principe d'« universelle intelligibilité », non pas comme on l'entend d'ordinaire, mais en un sens purement métaphysique, donc au delà du domaine logique, où ce principe, comme tous ceux qui sont d'ordre proprement universel (et qui seuls méritent vraiment d'être appelés principes), ne trouvera qu'une application particulière et contingente. Bien entendu, ceci ne postule pour nous aucun « rationalisme », tout au contraire, puisque la raison, essentiellement différente de l'intellect (sans la garantie duquel elle ne saurait d'ailleurs être valable), n'est rien de plus qu'une faculté spécifiquement humaine et individuelle ; il y a donc nécessairement, nous ne disons pas de l'« irrationnel » ⁴, mais du « supra-rationnel », et c'est là, en effet, un caractère fondamental de tout ce qui est véritablement d'ordre métaphysique : ce « supra-rationnel » ne cesse pas pour cela d'être intelligible en soi, même s'il n'est pas actuellement compréhensible pour les facultés limitées et relatives de l'individualité humaine ⁵.

Ceci entraîne encore une autre observation dont il y a lieu de tenir compte pour ne commettre aucune méprise : comme le mot « raison », le mot « conscience » peut être parfois universalisé, par une transposition purement analogique, et nous l'avons fait nous-même ailleurs pour rendre la signification du terme sanscrit *Chit* ⁶; mais une telle transposition n'est possible que lorsqu'on se limite à l'Être, comme c'était le cas alors pour la considération du ternaire *Sachchidânanda*. Cependant, on doit bien comprendre que, même avec cette restriction, la conscience ainsi transposée n'est plus aucunement entendue dans son sens propre, tel que nous l'avons précédemment défini, et tel que nous le lui conservons d'une façon générale : dans ce sens, elle n'est, nous le répétons, que le mode spécial d'une connaissance contingente et relative, comme est relatif et contingent

1. *Risâlatul-Ahadiyah* de Mohyiddin ibn Arabi (cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV).

2. Nous rejetons donc formellement et absolument tout « agnosticisme », à quelque degré que ce soit ; on pourrait d'ailleurs demander aux « positivistes », ainsi qu'aux partisans de la fameuse théorie de l'« Inconnaissable » d'Herbert Spencer, ce qui les autorise à affirmer qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être connues, et cette question risquerait fort de demeurer sans réponse, d'autant plus que certains semblent bien, en fait, confondre purement et simplement « inconnu » (c'est-à-dire en définitive ce qui leur est inconnu à eux-mêmes) et « inconnaissable » (voir *Orient et Occident*, 1^{re} partie, ch. 1^{er}, et *La Crise du Monde moderne*, p. 98).

3. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 86.

4. Ce qui dépasse la raison, en effet, n'est pas pour cela contraire à la raison, ce qui est le sens donné généralement au mot « irrationnel ».

5. Rappelons à ce propos qu'un « mystère », même entendu dans sa conception théologique, n'est nullement quelque chose d'inconnaissable ou d'inintelligible, mais bien, suivant le sens étymologique du mot, et comme nous l'avons dit plus haut, quelque chose qui est inexprimable, donc incommunicable, ce qui est tout différent.

6. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIV.

l'état d'être conditionné auquel elle appartient essentiellement ; et, si l'on peut dire qu'elle est une « raison d'être » pour un tel état, ce n'est qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de cet intellect universel et transcendant qui est lui-même, finalement et éminemment, la suprême « raison d'être » de toutes choses, la véritable « raison suffisante » métaphysique qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations puisse l'affecter en quoi que ce soit. Cette conception de la « raison suffisante », fort différente des conceptions philosophiques ou théologiques où s'enferme la pensée occidentale, résout d'ailleurs immédiatement bien des questions devant lesquelles celle-ci doit s'avouer impuissante, et cela en opérant la conciliation du point de vue de la nécessité et de celui de la contingence ; nous sommes ici, en effet, bien au-delà de l'opposition de la nécessité et de la contingence entendues dans leur acception ordinaire ¹; mais quelques éclaircissements complémentaires ne seront peut-être pas inutiles pour faire comprendre pourquoi la question n'a pas à se poser en métaphysique pure.

1. Disons d'ailleurs que la théologie, bien supérieure en cela à la philosophie, reconnaît du moins que cette opposition peut et doit être dépassée, alors même que sa résolution ne lui apparaît pas avec l'évidence qu'elle présente lorsqu'on l'envisage du point de vue métaphysique. Il faut ajouter que c'est surtout au point de vue théologique, et en raison de la conception religieuse de la « création », que cette question des rapports de la nécessité et de la contingence a revêtu tout d'abord l'importance qu'elle a gardée ensuite philosophiquement dans la pensée occidentale.

Nécessité et contingence

Toute possibilité de manifestation, avons-nous dit plus haut, doit se manifester par là même qu'elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire une possibilité de manifestation, de telle sorte que la manifestation est nécessairement impliquée en principe par la nature même de certaines possibilités. Ainsi, la manifestation, qui est purement contingente en tant que telle, n'en est pas moins nécessaire dans son principe, de même que, transitoire en elle-même, elle possède cependant une racine absolument permanente dans la Possibilité universelle ; et c'est là, d'ailleurs, ce qui fait toute sa réalité. S'il en était autrement, la manifestation ne saurait avoir qu'une existence tout illusoire, et même on pourrait la regarder comme rigoureusement inexistante, puisque, étant sans principe, elle ne garderait qu'un caractère essentiellement « privatif », comme peut l'être celui d'une négation ou d'une limitation considérée en elle-même ; et la manifestation, envisagée de cette façon, ne serait en effet rien de plus que l'ensemble de toutes les conditions limitatives possibles. Seulement, dès lors que ces conditions sont possibles, elles sont métaphysiquement réelles, et cette réalité, qui n'était que négative lorsqu'on les concevait comme simples limitations, devient positive, en quelque sorte, lorsqu'on les envisage en tant que possibilités. C'est donc parce que la manifestation est impliquée dans l'ordre des possibilités qu'elle a sa réalité propre, sans que cette réalité puisse en aucune façon être indépendante de cet ordre universel, car c'est là, et là seulement, qu'elle a sa véritable « raison suffisante » : dire que la manifestation est nécessaire dans son principe, ce n'est pas autre chose, au fond, que de dire qu'elle est comprise dans la Possibilité universelle.

Il n'y a aucune difficulté à concevoir que la manifestation soit ainsi à la fois nécessaire et contingente sous des points de vue différents, pourvu que l'on fasse bien attention à ce point fondamental, que le principe ne peut être affecté par quelque détermination que ce soit, puisqu'il en est essentiellement indépendant, comme la cause l'est de ses effets, de sorte que la manifestation, nécessitée par son principe, ne saurait inversement le nécessiter en aucune façon. C'est donc l'« irréversibilité » ou l'« irréciprocité » de la relation que nous envisageons ici qui résout toute la difficulté ordinairement supposée en cette question ¹, difficulté qui n'existe en somme que parce qu'on perd de vue cette « irréciprocité » ; et, si on la perd de vue (à supposer qu'on l'ait jamais entrevue à quelque degré), c'est que, par le fait qu'on se trouve actuellement placé dans la manifestation, on est naturellement amené à attribuer à celle-ci une importance que, du point de vue universel, elle ne saurait aucunement avoir. Pour mieux faire comprendre notre pensée à cet égard, nous pouvons prendre ici encore un symbole spatial, et dire que la manifestation, dans son intégralité, est véritablement nulle au regard de l'Infini, de même (sauf les réserves qu'exige toujours l'imperfection de telles comparaisons) qu'un point situé dans l'espace est égal à zéro par rapport à cet espace ²; cela ne veut pas dire que ce point ne soit rien absolument (d'autant plus qu'il existe nécessairement par là même que l'espace existe), mais il n'est rien sous le rapport de l'étendue, il est rigoureusement un zéro d'étendue ; et la manifestation n'est rien de plus, par rapport au Tout universel, que ce qu'est ce point par rapport à l'espace envisagé dans toute l'indéfiniété de son extension, et encore avec cette différence que l'espace est quelque chose de limité par sa propre nature, tandis que le Tout universel est l'Infini.

Nous devons indiquer ici une autre difficulté, mais qui réside beaucoup plus dans l'expression que dans la conception même : tout ce qui existe en mode transitoire dans la manifestation doit être transposé en mode permanent dans le non-manifesté ; la manifestation elle-même acquiert ainsi la permanence qui fait toute sa réalité principielle, mais ce n'est plus la manifestation en tant que telle, c'est l'ensemble des possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, tout en impliquant pourtant la manifestation dans leur nature même, sans quoi elles seraient autres que ce qu'elles sont. La difficulté de cette transposition ou de ce passage du manifesté au non-manifesté, et l'obscurité apparente qui en résulte, sont celles que l'on rencontre également lorsqu'on veut exprimer, dans la mesure où ils sont exprimables, les rapports du temps, ou plus généralement de la durée sous tous ses modes (c'est-à-dire de toute condition d'existence successive), et de l'éternité ; et c'est au fond

1. C'est cette même « irréciprocité » qui exclut également tout « panthéisme » et tout « immanentisme », ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIV).

2. Il s'agit ici, bien entendu, du point situé dans l'espace, et non du point principiel dont l'espace lui-même n'est qu'une expansion ou un développement. – Sur les rapports du point et de l'étendue, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

la même question, envisagée sous deux aspects assez peu différents, et dont le second est simplement plus particulier que le premier, puisqu'il ne se réfère qu'à une condition déterminée parmi toutes celles que comporte le manifesté. Tout cela, nous le répétons, est parfaitement concevable, mais il faut savoir y faire la part de l'inexprimable, comme d'ailleurs en tout ce qui appartient au domaine métaphysique ; pour ce qui est des moyens de réalisation d'une conception effective, et non pas seulement théorique, s'étendant à l'inexprimable même, nous ne pouvons évidemment en parler dans cette étude, les considérations de cet ordre ne rentrant pas dans le cadre que nous nous sommes présentement assigné.

Revenant à la contingence, nous pouvons, d'une façon générale, en donner la définition suivante : est contingent tout ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante ; et ainsi l'on voit bien que toute chose contingente n'en est pas moins nécessaire, en ce sens qu'elle est nécessitée par sa raison suffisante, car, pour exister, elle doit en avoir une, mais qui n'est pas en elle, du moins en tant qu'on l'envisage sous la condition spéciale où elle a précisément ce caractère de contingence, qu'elle n'aurait plus si on l'envisageait dans son principe, puisqu'elle s'identifierait alors à sa raison suffisante elle-même. Tel est le cas de la manifestation, contingente comme telle, parce que son principe ou sa raison suffisante se trouve dans le non-manifesté, en tant que celui-ci comprend ce que nous pouvons appeler le « manifestable », c'est-à-dire les possibilités de manifestation comme possibilités pures (et non pas, cela va sans dire, en tant qu'il comprend le « non-manifestable » ou les possibilités de non-manifestation). Principe et raison suffisante sont donc au fond la même chose, mais il est particulièrement important de considérer le principe sous cet aspect de raison suffisante lorsqu'on veut comprendre dans son sens métaphysique la notion de la contingence ; et il faut encore préciser, pour éviter toute confusion, que la raison suffisante est exclusivement la raison d'être dernière d'une chose (dernière si l'on part de la considération de cette chose pour remonter vers le principe, mais, en réalité, première dans l'ordre d'enchaînement, tant logique qu'ontologique, allant du principe aux conséquences), et non pas simplement sa raison d'être immédiate, car tout ce qui est sous un mode quelconque, même contingent, doit avoir en soi-même sa raison d'être immédiate, entendue au sens où nous disions précédemment que la conscience constitue une raison d'être pour certains états de l'existence manifestée.

Une conséquence fort importante de ceci, c'est qu'on peut dire que tout être porte en lui-même sa destinée, soit d'une façon relative (destinée individuelle), s'il s'agit seulement de l'être envisagé à l'intérieur d'un certain état conditionné, soit d'une façon absolue, s'il s'agit de l'être dans sa totalité, car le « mot « destinée » désigne la véritable raison d'être des choses »¹. Seulement, l'être conditionné ou relatif ne peut porter en lui qu'une destinée également relative, exclusivement afférente à ses conditions spéciales d'existence ; si, considérant l'être de cette façon, on voulait parler de sa destinée dernière ou absolue, celle-ci ne serait plus en lui, mais c'est qu'elle n'est pas vraiment la destinée de cet être contingent comme tel, puisqu'elle se réfère en réalité à l'être total. Cette remarque suffit pour montrer l'inanité de toutes les discussions qui se rapportent au « déterminisme »² : c'est encore là une de ces questions, si nombreuses dans la philosophie occidentale moderne, qui n'existent que parce qu'elles sont mal posées ; il y a d'ailleurs bien des conceptions différentes du déterminisme, et aussi bien des conceptions différentes de la liberté, dont la plupart n'ont rien de métaphysique ; aussi importe-t-il de préciser la véritable notion métaphysique de la liberté, et c'est par là que nous terminerons la présente étude.

1. Commentaire traditionnel de Tcheng-tseu sur le *Yi-king* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXII).

2. On pourrait en dire autant d'une bonne partie des discussions relatives à la finalité ; c'est ainsi, notamment, que la distinction de la « finalité interne » et de la « finalité externe » ne peut paraître pleinement valable qu'autant qu'on admet la supposition antimétaphysique qu'un être individuel est un être complet et constitue un « système clos », puisque, autrement, ce qui est « externe » pour l'individu peut n'en être pas moins « interne » pour l'être véritable, si toutefois la distinction que suppose ce mot lui est encore applicable (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIX) ; et il est facile de se rendre compte que, au fond, finalité et destinée sont identiques.

Notion métaphysique de la liberté

Pour prouver métaphysiquement la liberté, il suffit, sans s'embarrasser de tous les arguments philosophiques ordinaires, d'établir qu'elle est une possibilité, puisque le possible et le réel sont métaphysiquement identiques. Pour cela, nous pouvons d'abord définir la liberté comme l'absence de contrainte : définition négative dans la forme, mais qui, ici encore, est positive au fond, car c'est la contrainte qui est une limitation, c'est-à-dire une négation véritable. Or, quant à la Possibilité universelle envisagée au delà de l'Être, c'est-à-dire comme le Non-Être, on ne peut pas parler d'unité, comme nous l'avons dit plus haut, puisque le Non-Être est le Zéro métaphysique, mais on peut du moins, en employant toujours la forme négative, parler de « non-dualité » (*advaita*)¹. Là où il n'y a pas de dualité, il n'y a nécessairement aucune contrainte, et cela suffit à prouver que la liberté est une possibilité, dès lors qu'elle résulte immédiatement de la « non-dualité », qui est évidemment exempte de toute contradiction.

Maintenant, on peut ajouter que la liberté est, non seulement une possibilité, au sens le plus universel, mais aussi une possibilité d'être ou de manifestation ; il suffit ici, pour passer du Non-Être à l'Être, de passer de la « non-dualité » à l'unité : l'Être est « un » (l'Un étant le Zéro affirmé), ou plutôt il est l'Unité métaphysique elle-même, première affirmation, mais aussi, par là même, première détermination². Ce qui est un est manifestement exempt de toute contrainte, de sorte que l'absence de contrainte, c'est-à-dire la liberté, se retrouve dans le domaine de l'Être, où l'unité se présente en quelque sorte comme une spécification de la « non-dualité » principielle du Non-Être ; en d'autres termes, la liberté appartient aussi à l'Être, ce qui revient à dire qu'elle est une possibilité d'être, ou, suivant ce que nous avons expliqué précédemment, une possibilité de manifestation, puisque l'Être est avant tout le principe de la manifestation. De plus, dire que cette possibilité est essentiellement inhérente à l'Être comme conséquence immédiate de son unité, c'est dire qu'elle se manifesterà, à un degré quelconque, dans tout ce qui procède de l'Être, c'est-à-dire dans tous les êtres particuliers, en tant qu'ils appartiennent au domaine de la manifestation universelle. Seulement, dès lors qu'il y a multiplicité, comme c'est le cas dans l'ordre des existences particulières, il est évident qu'il ne peut plus être question que de liberté relative ; et l'on peut envisager, à cet égard, soit la multiplicité des êtres particuliers eux-mêmes, soit celle des éléments constitutifs de chacun d'eux. En ce qui concerne la multiplicité des êtres, chacun d'eux, dans ses états de manifestation, est limité par les autres, et cette limitation peut se traduire par une restriction à la liberté ; mais dire qu'un être quelconque n'est libre à aucun degré, ce serait dire qu'il n'est pas lui-même, qu'il est « les autres », ou qu'il n'a pas en lui-même sa raison d'être, même immédiate, ce qui, au fond, reviendrait à dire qu'il n'est aucunement un être véritable³. D'autre part, puisque l'unité de l'Être est le principe de la liberté, dans les êtres particuliers aussi bien que dans l'Être universel, un être sera libre dans la mesure où il participera de cette unité ; en d'autres termes, il sera d'autant plus libre qu'il aura plus d'unité en lui-même, ou qu'il sera plus « un »⁴ ; mais, comme nous l'avons déjà dit, les êtres individuels ne le sont jamais que relativement⁵. D'ailleurs, il importe de remarquer, à cet égard, que ce n'est pas précisément la plus ou moins grande complexité de la constitution d'un être qui le fait plus ou moins libre, mais bien plutôt le caractère de cette complexité, suivant quelle est plus ou moins unifiée effectivement ; ceci

1. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXII.

2. Voir *ibid.*, ch. VI.

3. On peut encore faire remarquer que, dès lors que la multiplicité procède de l'unité, dans laquelle elle est impliquée ou contenue en principe, elle ne peut en aucune façon détruire l'unité, ni ce qui est une conséquence de l'unité, comme la liberté.

4. Tout être, pour être véritablement tel, doit avoir une certaine unité dont il porte le principe en lui-même ; en ce sens, Leibnitz a eu raison de dire : « Ce qui n'est pas vraiment un être n'est pas non plus vraiment un être » ; mais cette adaptation de la formule scolastique « *ens et unum convertuntur* » perd chez lui sa portée métaphysique par l'attribution de l'unité absolue et complète aux « substances individuelles ».

5. C'est d'ailleurs en raison de cette relativité qu'on peut parler de degrés d'unité, et aussi, par suite, de degrés de liberté, car il n'y a de degrés que dans le relatif, et ce qui est absolu n'est pas susceptible de « plus » ou de « moins » (« plus » et « moins » devant ici être pris analogiquement, et non pas dans leur seule acception quantitative).

résulte de ce qui a été exposé précédemment sur les rapports de l'unité et de la multiplicité ¹.

La liberté, ainsi envisagée, est donc une possibilité qui, à des degrés divers, est un attribut de tous les êtres, quels qu'ils soient et dans quelque état qu'ils se situent, et non pas seulement de l'homme ; la liberté humaine, seule en cause dans toutes les discussions philosophiques, ne se présente plus ici que comme un simple cas particulier, ce qu'elle est en réalité ². Du reste, ce qui importe le plus métaphysiquement, ce n'est pas la liberté relative des êtres manifestés, non plus que les domaines spéciaux et restreints où elle est susceptible de s'exercer ; c'est la liberté entendue au sens universel, et qui réside proprement dans l'instant métaphysique du passage de la cause à l'effet, le rapport causal devant d'ailleurs être transposé analogiquement d'une façon convenable pour pouvoir s'appliquer à tous les ordres de possibilités. Ce rapport causal n'étant pas et ne pouvant pas être un rapport de succession, l'effectuation doit être envisagée ici essentiellement sous l'aspect extra-temporel, et cela d'autant mieux que le point de vue temporel, spécial à un état déterminé d'existence manifestée, ou plus précisément encore à certaines modalités de cet état, n'est en aucune façon susceptible d'universalisation ³. La conséquence de ceci, c'est que cet instant métaphysique, qui nous paraît insaisissable, puisqu'il n'y a aucune solution de continuité entre la cause et l'effet, est en réalité illimité, donc dépasse l'Être, comme nous l'avons établi en premier lieu, et est coextensif à la Possibilité totale elle-même ; il constitue ce qu'on peut appeler figurativement un « état de conscience universelle » ⁴, participant de la « permanente actualité » inhérente à la « cause initiale » elle-même ⁵.

Dans le Non-Être, l'absence de contrainte ne peut résider que dans le « non-agir » (le *wou-wei* de la tradition extrême-orientale) ⁶ ; dans l'Être, ou plus exactement dans la manifestation, la liberté s'effectue dans l'activité différenciée, qui, dans l'état individuel humain, prend la forme de l'action au sens habituel de ce mot. D'ailleurs, dans le domaine de l'action, et même de toute la manifestation universelle, la « liberté d'indifférence » est impossible, parce qu'elle est proprement le mode de liberté qui convient au non-manifesté (et qui, à rigoureusement parler, n'est aucunement un mode spécial) ⁷, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la liberté en tant que possibilité d'être, ou encore la liberté qui appartient à l'Être (ou à Dieu conçu comme l'Être, dans ses rapports avec le Monde entendu comme l'ensemble

1. Il faut distinguer entre la complexité qui n'est que pure multiplicité et celle qui est au contraire une expansion de l'unité (cf. *Asrâr rabbâniyah* dans l'ésotérisme islamique : *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IX, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV) ; on pourrait dire que, par rapport aux possibilités de l'Être, la première se réfère à la « substance », et la seconde à l'« essence ». – On pourrait envisager de même les rapports d'un être avec les autres (rapports qui, pour cet être considéré dans l'état où ils ont lieu, entrent comme éléments dans la complexité de sa nature, puisqu'ils font partie de ses attributs comme étant autant de modifications secondaires de lui-même) sous deux aspects apparemment opposés, mais en réalité complémentaires, suivant que, dans ces rapports, l'être dont il s'agit s'assimile les autres ou est assimilé par eux, cette assimilation constituant la « compréhension » au sens propre du mot. Le rapport qui existe entre deux êtres est à la fois une modification de l'un et de l'autre ; mais on peut dire que la cause déterminante de cette modification réside dans celui des deux êtres qui agit sur l'autre, ou qui se l'assimile lorsque le rapport est pris sous le point de vue précédent, qui est, non plus celui de l'action, mais celui de la connaissance en tant qu'elle implique identification entre ses deux termes.

2. Peu importe que certains préfèrent appeler « spontanéité » ce que nous appelons ici liberté, afin de réserver spécialement ce dernier nom à la liberté humaine ; cet emploi de deux termes différents a le tort de pouvoir facilement faire croire que celle-ci est d'une autre nature, alors qu'il ne s'agit que d'une différence de degrés, ou que tout au moins elle constitue une sorte de « cas privilégié », ce qui n'est pas soutenable métaphysiquement.

3. La durée elle-même, entendue au sens le plus général, comme conditionnant toute existence en mode successif, c'est-à-dire comme comprenant toute condition qui correspond analogiquement au temps dans d'autres états, ne saurait davantage être universalisée, puisque, dans l'Universel, tout doit être envisagé en simultanéité.

4. On devra se reporter à ce que nous avons dit plus haut sur les réserves qu'il convient de faire lorsqu'on veut universaliser le sens du terme « conscience » par transposition analogique. – L'expression employée ici est, au fond, à peu près équivalente à celle d'« aspect de l'Infini », qui ne peut pas davantage être prise littéralement.

5. Cf. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 73-74.

6. L'« *Activité du Ciel* », en elle-même (dans l'indifférenciation principielle du Non-Être), est non-agissante et non-manifestée (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII).

7. Elle ne le devient que dans sa conception philosophique ordinaire, qui est, non seulement erronée, mais véritablement absurde, car elle suppose que quelque chose pourrait exister sans avoir aucune raison d'être.

de la manifestation universelle), et, par suite, aux êtres manifestés qui sont dans son domaine et participent de sa nature et de ses attributs selon la mesure de leurs propres possibilités respectives. La réalisation des possibilités de manifestation, qui constituent tous les êtres dans tous leurs états manifestés et avec toutes les modifications, actions ou autres, qui appartiennent à ces états, cette réalisation, disons-nous, ne peut donc reposer sur une pure indifférence (ou sur un décret arbitraire de la Volonté divine, suivant la théorie cartésienne bien connue, qui prétend d'ailleurs appliquer cette conception de l'indifférence à la fois à Dieu et à l'homme)¹, mais elle est déterminée par l'ordre de la possibilité universelle de manifestation, qui est l'Être même, de sorte que l'Être se détermine lui-même, non seulement en soi (en tant qu'il est l'Être, première de toutes les déterminations), mais aussi dans toutes ses modalités, qui sont toutes les possibilités particulières de manifestation. C'est seulement dans ces dernières, considérées « distinctivement » et même sous l'aspect de la « séparativité », qu'il peut y avoir détermination par « autre que soi-même » ; autrement dit, les êtres particuliers peuvent à la fois se déterminer (en tant que chacun d'eux possède une certaine unité, d'où une certaine liberté, comme participant de l'Être) et être déterminés par d'autres êtres (en raison de la multiplicité des êtres particuliers, non ramenée à l'unité en tant qu'ils sont envisagés sous le point de vue des états d'existence manifestée). L'Être universel ne peut être déterminé, mais il se détermine lui-même ; quant au Non-Être, il ne peut ni être déterminé ni se déterminer, puisqu'il est au-delà de toute détermination et n'en admet aucune.

On voit, par ce qui précède, que la liberté absolue ne peut se réaliser que par la complète universalisation : elle sera « auto-détermination » en tant que coextensive à l'Être, et « indétermination » au-delà de l'Être. Tandis qu'une liberté relative appartient à tout être sous quelque condition que ce soit, cette liberté absolue ne peut appartenir qu'à l'être affranchi des conditions de l'existence manifestée, individuelle ou même supra-individuelle, et devenu absolument « un », au degré de l'Être pur, ou « sans dualité » si sa réalisation dépasse l'Être². C'est alors, mais alors seulement, qu'on peut parler de l'être « qui est à lui-même sa propre loi »³, parce que cet être est pleinement identique à sa raison suffisante, qui est à la fois son origine principielle et sa destinée finale.

1. Nous n'indiquons la traduction en termes théologiques que pour faciliter la comparaison qu'on peut établir avec les points de vue habituels à la pensée occidentale.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV et XVI.

3. Sur cette expression qui appartient plus particulièrement à l'ésotérisme islamique, et sur son équivalent *swêchchhâchârî* dans la doctrine hindoue, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX. – Voir aussi ce qui a été dit ailleurs sur l'état du *Yogî* ou du *jîvan-mukta* (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXIII et XXIV).

LES PRINCIPES DU CALCUL INFINITESIMAL

Avant-propos

Bien que la présente étude puisse sembler, à première vue tout au moins, n'avoir qu'un caractère quelque peu « spécial », il nous a paru utile de l'entreprendre pour préciser et expliquer plus complètement certaines notions auxquelles il nous est arrivé de faire appel dans les diverses occasions où nous nous sommes servi du symbolisme mathématique, et cette raison suffirait en somme à la justifier sans qu'il y ait lieu d'y insister davantage. Cependant, nous devons dire qu'il s'y ajoute encore d'autres raisons secondaires, qui concernent surtout ce qu'on pourrait appeler le côté « historique » de la question ; celui-ci, en effet, n'est pas entièrement dépourvu d'intérêt à notre point de vue, en ce sens que toutes les discussions qui se sont élevées au sujet de la nature et de la valeur du calcul infinitésimal offrent un exemple frappant de cette absence de principes qui caractérise les sciences profanes, c'est-à-dire les seules sciences que les modernes connaissent et que même ils conçoivent comme possibles. Nous avons souvent fait remarquer déjà que la plupart de ces sciences, même dans la mesure où elles correspondent encore à quelque réalité, ne représentent rien de plus que de simples résidus dénaturés de quelques-unes des anciennes sciences traditionnelles : c'est la partie la plus inférieure de celles-ci qui, ayant cessé d'être mise en relation avec les principes, et ayant perdu par là sa véritable signification originelle, a fini par prendre un développement indépendant et par être regardée comme une connaissance se suffisant à elle-même, bien que, à la vérité, sa valeur propre comme connaissance se trouve précisément réduite par là même à presque rien. Cela est surtout apparent lorsqu'il s'agit des sciences physiques, mais, comme nous l'avons expliqué ailleurs ¹, les mathématiques modernes elles-mêmes ne font pas exception sous ce rapport, si on les compare à ce qu'étaient pour les anciens la science des nombres et la géométrie ; et, quand nous parlons ici des anciens, il faut y comprendre même l'antiquité « classique », comme la moindre étude des théories pythagoriciennes et platoniciennes suffit à le montrer, ou le devrait tout au moins s'il ne fallait compter avec l'extraordinaire incompréhension de ceux qui prétendent aujourd'hui les interpréter ; si cette incompréhension n'était aussi complète, comment pourrait-on soutenir, par exemple, l'opinion d'une origine « empirique » des sciences en question, alors que, en réalité, elles apparaissent au contraire d'autant plus éloignées de tout « empirisme » qu'on remonte plus haut dans le temps, ainsi qu'il en est d'ailleurs également pour toute autre branche de la connaissance scientifique ?

Les mathématiciens, à l'époque moderne, et plus particulièrement encore à l'époque contemporaine, semblent en être arrivés à ignorer ce qu'est véritablement le nombre ; et, en cela, nous n'entendons pas parler seulement du nombre pris au sens analogique et symbolique où l'entendaient les Pythagoriciens et les Kabbalistes, ce qui est trop évident, mais même, ce qui peut sembler plus étrange et presque paradoxal, du nombre dans son acception simplement et proprement quantitative. En effet, ils réduisent toute leur science au calcul, suivant la conception la plus étroite qu'on puisse s'en faire, c'est-à-dire considéré comme un simple ensemble de procédés plus ou moins artificiels, et qui ne valent en somme que par les applications pratiques auxquelles ils donnent lieu ; au fond, cela revient à dire qu'ils remplacent le nombre par le chiffre, et, du reste, cette confusion du nombre avec le chiffre est si répandue de nos jours qu'on pourrait facilement la retrouver à chaque instant jusque dans les expressions du langage courant ². Or le chiffre n'est, en toute rigueur, rien de plus que le vêtement du nombre ; nous ne disons pas même son corps, car c'est plutôt la forme géométrique qui, à certains égards, peut être légitimement considérée comme constituant le véritable corps du nombre, ainsi que le montrent les théories des anciens sur les polygones et les polyèdres, mis en rapport direct avec le symbolisme des nombres ; et ceci s'accorde d'ailleurs avec le fait que toute « incorporation » implique nécessairement une « spatialisation ». Nous ne voulons pas dire, cependant, que les chiffres mêmes soient des signes entièrement arbitraires, dont la forme n'aurait été déterminée que par la fantaisie d'un ou de plusieurs individus ; il doit en être

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

2. Il est même des « pseudo-ésotéristes » qui savent si peu de quoi ils veulent parler qu'ils ne manquent jamais de commettre cette même confusion dans les élucubrations fantaisistes qu'ils ont la prétention de substituer à la science traditionnelle des nombres !

des caractères numériques comme des caractères alphabétiques, dont ils ne se distinguent d'ailleurs pas dans certaines langues ¹, et on peut appliquer aux uns aussi bien qu'aux autres la notion d'une origine hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique ou symbolique, qui vaut pour toutes les écritures sans exception, si dissimulée que cette origine puisse être dans certains cas par des déformations ou des altérations plus ou moins récentes.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les mathématiciens emploient dans leur notation des symboles dont ils ne connaissent plus le sens, et qui sont comme des vestiges de traditions oubliées ; et ce qui est le plus grave, c'est que non seulement ils ne se demandent pas quel peut être ce sens, mais que même ils semblent ne pas vouloir qu'il y en ait un. En effet, ils tendent de plus en plus à regarder toute notation comme une simple « convention », par quoi ils entendent quelque chose qui est posé d'une façon tout arbitraire, ce qui, au fond, est une véritable impossibilité, car on ne fait jamais une convention quelconque sans avoir quelque raison de la faire, et de faire précisément celle-là plutôt que toute autre ; c'est seulement à ceux qui ignorent cette raison que la convention peut paraître arbitraire, de même que ce n'est qu'à ceux qui ignorent les causes d'un événement que celui-ci peut paraître « fortuit » ; c'est bien ce qui se produit ici, et on peut voir là une des conséquences les plus extrêmes de l'absence de tout principe, allant jusqu'à faire perdre à la science, ou soi-disant telle, car alors elle ne mérite vraiment plus ce nom sous aucun rapport, toute signification plausible. D'ailleurs, du fait même de la conception actuelle d'une science exclusivement quantitative, ce « conventionnalisme » s'étend peu à peu des mathématiques aux sciences physiques, dans leurs théories les plus récentes, qui ainsi s'éloignent de plus en plus de la réalité qu'elles prétendent expliquer ; nous avons suffisamment insisté là-dessus dans un autre ouvrage pour nous dispenser d'en dire davantage à cet égard, d'autant plus que c'est des seules mathématiques que nous avons maintenant à nous occuper plus particulièrement. À ce point de vue, nous ajouterons seulement que, quand on perd ainsi complètement de vue le sens d'une notation, il n'est que trop facile de passer de l'usage légitime et valable de celle-ci à un usage illégitime, qui ne correspond plus effectivement à rien, et qui peut même être parfois tout à fait illogique ; cela peut sembler assez extraordinaire quand il s'agit d'une science comme les mathématiques, qui devrait avoir avec la logique des liens particulièrement étroits» et pourtant il n'est que trop vrai qu'on peut relever de multiples illogismes dans les notions mathématiques telles qu'elles sont envisagées communément à notre époque.

Un des exemples les plus remarquables de ces notions illogiques, et celui que nous aurons à envisager ici avant tout, bien que ce ne soit pas le seul que nous rencontrerons au cours de notre exposé, c'est celui du prétendu infini mathématique ou quantitatif, qui est la source de presque toutes les difficultés qu'on a soulevées contre le calcul infinitésimal, ou, peut-être plus exactement, contre la méthode infinitésimale, car il y a là quelque chose qui, quoi que puissent en penser les « conventionnalistes », dépasse la portée d'un simple « calcul » au sens ordinaire de ce mot ; il n'y a d'exception à faire que pour celles de ces difficultés qui proviennent d'une conception erronée ou insuffisante de la notion de « limite », indispensable pour justifier la rigueur de cette méthode infinitésimale et en faire autre chose qu'une simple méthode d'approximation. Il y a d'ailleurs, comme nous le verrons, une distinction à faire entre les cas où le soi-disant infini n'exprime qu'une absurdité pure et simple, c'est-à-dire une idée contradictoire en elle-même, comme celle du « nombre infini », et ceux où il est seulement employé d'une façon abusive dans le sens d'indéfini ; mais il ne faudrait pas croire pour cela que la confusion même de l'infini et de l'indéfini se réduise à une simple question de mots, car elle porte bien véritablement sur les idées elles-mêmes. Ce qui est singulier, c'est que cette confusion, qu'il eût suffi de dissiper pour couper court à tant de discussions, ait été commise par Leibnitz lui-même, qui est généralement regardé comme l'inventeur du calcul infinitésimal, et que nous appellerions plutôt son « formulateur », car cette méthode correspond à certaines réalités,

1. L'hébreu et le grec sont dans ce cas, et l'arabe l'était également avant l'introduction de l'usage des chiffres d'origine indienne, qui ensuite, en se modifiant plus ou moins, passèrent de là dans l'Europe du moyen âge ; on peut remarquer à ce propos que le mot « chiffre » lui-même n'est pas autre chose que l'arabe *çifr*, bien que celui-ci ne soit en réalité que la désignation du zéro. Il est vrai qu'en hébreu, d'autre part, *saphar* signifie « compter » ou « nombrer » en même temps qu'« écrire », d'où *sepher*, « écriture » ou « livre » (en arabe *sifr*, qui désigne particulièrement un livre sacré), et *sephar*, « numération » ou « calcul » ; de ce dernier mot vient aussi la désignation des *Sephiroth* de la Kabbale, qui sont les « numérations » principales assimilées aux attributs divins.

qui, comme telles, ont une existence indépendante de celui qui les conçoit et qui les exprime plus ou moins parfaitement ; les réalités de l'ordre mathématique ne peuvent, comme toutes les autres, qu'être découvertes et non pas inventées, tandis que, par contre, c'est bien d'« invention » qu'il s'agit quand, ainsi qu'il arrive trop souvent dans ce domaine, on se laisse entraîner, par le fait d'un « jeu » de notation, dans la fantaisie pure ; mais il serait assurément bien difficile de faire comprendre cette différence à des mathématiciens qui s'imaginent volontiers que toute leur science n'est et ne doit être rien d'autre qu'une « construction de l'esprit humain », ce qui, s'il fallait les en croire, la réduirait certes à n'être que bien peu de chose en vérité ! Quoi qu'il en soit, Leibnitz ne sut jamais s'expliquer nettement sur les principes de son calcul, et c'est bien ce qui montre qu'il y avait là quelque chose qui le dépassait et qui s'imposait en quelque sorte à lui sans qu'il en eût conscience ; s'il s'en était rendu compte, il ne se serait assurément pas engagé à ce sujet dans une dispute de « priorité » avec Newton, et d'ailleurs ces sortes de disputes sont toujours parfaitement vaines, car les idées, en tant qu'elles sont vraies, ne sauraient être la propriété de personne, en dépit de l'« individualisme » moderne, et il n'y a que l'erreur qui puisse être attribuée proprement aux individus humains. Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette question, qui pourrait nous entraîner assez loin de l'objet de notre étude, encore qu'il ne soit peut-être pas inutile, à certains égards, de faire comprendre que le rôle de ce qu'on appelle les « grands hommes » est souvent, pour une bonne part, un rôle de « récepteurs », bien qu'eux-mêmes soient généralement les premiers à s'illusionner sur leur « originalité ».

Ce qui nous concerne plus directement pour le moment, c'est ceci : si nous avons à constater de telles insuffisances chez Leibnitz, et des insuffisances d'autant plus graves qu'elles portent surtout sur les questions de principes, que pourra-t-il bien en être des autres philosophes et mathématiciens modernes, auxquels il est assurément très supérieur malgré tout ? Cette supériorité, il la doit, d'une part, à l'étude qu'il avait faite des doctrines scolastiques du moyen âge, bien qu'il ne les ait pas toujours entièrement comprises, et, d'autre part, à certaines données ésotériques, d'origine ou d'inspiration principalement rosicrucienne ¹ données évidemment très incomplètes et même fragmentaires, et que d'ailleurs il lui arriva parfois d'appliquer assez mal, comme nous en verrons quelques exemples ici même; c'est à ces deux « sources. », pour parler comme les historiens, qu'il convient de rapporter, en définitive, à peu près tout ce qu'il y a de réellement valable dans ses théories, et c'est là aussi ce qui lui permit de réagir, quoique imparfaitement, contre le cartésianisme, qui représentait alors, dans le double domaine philosophique et scientifique, tout l'ensemble des tendances et des conceptions les plus spécifiquement modernes. Cette remarque suffit en somme à expliquer, en quelques mots, tout ce que fut Leibnitz, et, si on veut le comprendre, il ne faudrait jamais perdre de vue ces indications générales, que nous avons cru bon, pour cette raison, de formuler dès le début ; mais il est temps de quitter ces considérations préliminaires pour entrer dans l'examen des questions mêmes qui nous permettront de déterminer la véritable signification du calcul infinitésimal.

1. La marque indéniable de cette origine se trouve dans la figure hermétique placée par Leibnitz en tête de son traité *De Arte combinatoria* : c'est une représentation de la *Rota Mundi*, dans laquelle, au centre de la double croix des éléments (feu et eau, air et terre) et des qualités (chaud et froid, sec et humide), la *quinta essentia* est symbolisée par une rose à cinq pétales (correspondant à l'éther considéré en lui-même et comme principe des quatre autres éléments); naturellement, cette « signature » est passée complètement inaperçue de tous les commentateurs universitaires !

Infini et indéfini

Procédant en quelque sorte en sens inverse de la science profane, nous devons, suivant le point de vue constant de toute science traditionnelle, poser ici avant tout le principe qui nous permettra de résoudre par la suite, d'une façon presque immédiate, les difficultés auxquelles a donné lieu la méthode infinitésimale, sans nous laisser égarer dans des discussions qui autrement risqueraient d'être interminables, comme elles le sont en effet pour les philosophes et les mathématiciens modernes, qui, par là même que ce principe leur manque, ne sont jamais arrivés à apporter à ces difficultés une solution satisfaisante et définitive. Ce principe, c'est l'idée même de l'infini entendu dans son seul véritable sens, qui est le sens purement métaphysique, et nous n'avons d'ailleurs, à ce sujet, qu'à rappeler sommairement ce que nous avons déjà exposé plus complètement ailleurs ¹: l'infini est proprement ce qui n'a pas de limites, car fini est évidemment synonyme de limité ; on ne peut donc sans abus appliquer ce mot à autre chose qu'à ce qui n'a absolument aucune limite, c'est-à-dire au Tout universel qui inclut en soi toutes les possibilités, et qui, par suite, ne saurait être en aucune façon limité par quoi que ce soit ; l'infini, ainsi entendu, est métaphysiquement et logiquement nécessaire, car non seulement il ne peut impliquer aucune contradiction, ne renfermant en soi rien de négatif, mais c'est au contraire sa négation qui serait contradictoire. De plus, il ne peut évidemment y avoir qu'un Infini, car deux infinis supposés distincts se limiteraient l'un l'autre, donc s'excluraient forcément ; par conséquent, toutes les fois que le mot « infini » est employé dans un sens autre que celui que nous venons de dire, nous pouvons être assuré *a priori* que cet emploi est nécessairement abusif, car il revient en somme, ou à ignorer purement et simplement l'infini métaphysique, ou à supposer à côté de lui un autre infini.

Il est vrai que les scolastiques admettaient ce qu'ils appelaient *infinum secundum quid*, qu'ils distinguaient soigneusement de l'*infinum absolutum* qui seul est l'infini métaphysique ; mais nous ne pouvons voir là qu'une imperfection de leur terminologie, car, si cette distinction leur permettait d'échapper à la contradiction d'une pluralité d'infinis entendus au sens propre, il n'en est pas moins certain que ce double emploi du mot *infinum* risquait de causer de multiples confusions, et que d'ailleurs un des deux sens qu'ils lui donnaient ainsi était tout à fait impropre, car dire que quelque chose est infini sous un certain rapport seulement, ce qui est la signification exacte de l'expression *infinum secundum quid*, c'est dire qu'en réalité il n'est nullement infini ². En effet, ce n'est pas parce qu'une chose n'est pas limitée en un certain sens ou sous un certain rapport qu'on peut légitimement en conclure qu'elle n'est aucunement limitée, ce qui serait nécessaire pour qu'elle fût vraiment infinie ; non seulement elle peut être en même temps limitée sous d'autres rapports, mais même nous pouvons dire qu'elle l'est nécessairement, dès lors qu'elle est une certaine chose déterminée, et qui, par sa détermination même, n'inclut pas toute possibilité, car cela même revient à dire qu'elle est limitée par ce qu'elle laisse en dehors d'elle ; si au contraire le Tout universel est infini, c'est précisément parce qu'il ne laisse rien en dehors de lui ³. Toute détermination, si générale qu'on la suppose d'ailleurs, et quelque extension qu'elle puisse recevoir, est donc nécessairement exclusive de la véritable notion d'infini ⁴ ; une détermination quelle qu'elle soit, est toujours une limitation, puisqu'elle a pour caractère essentiel de définir un certain domaine de possibilités par rapport à tout le reste, et en excluant ce reste par là même. Ainsi, il y a un véritable non-sens à appliquer l'idée d'infini à une détermination quelconque, par exemple, dans le cas que nous avons à envisager ici plus spécialement, à la quantité ou à l'un ou l'autre de ses modes ; l'idée d'un « infini déterminé » est trop manifestement contradictoire pour qu'il y ait lieu d'y insister davantage, bien que cette contradiction ait le plus souvent échappé à la pensée profane des modernes, et que même ceux qu'on

1. *Les États multiples de l'être*, ch. I^{er}.

2. C'est dans un sens assez voisin de celui-là que Spinoza employa plus tard l'expression « infini en son genre », qui donne naturellement lieu aux mêmes objections.

3. On peut dire encore qu'il ne laisse en dehors de lui que l'impossibilité, laquelle, étant un pur néant, ne saurait le limiter en aucune façon.

4. Ceci est également vrai des déterminations d'ordre universel, et non plus simplement général, y compris l'Être même qui est la première de toutes les déterminations ; mais il va de soi que cette considération n'a pas à intervenir dans les applications uniquement cosmologiques auxquelles nous avons affaire dans la présente étude.

pourrait appeler des « semi-profanes » comme Leibnitz n'aient pas su l'apercevoir nettement¹. Pour faire encore mieux ressortir cette contradiction, nous pourrions dire, en d'autres termes qui sont équivalents au fond, qu'il est évidemment absurde de vouloir définir l'infini : une définition n'est pas autre chose en effet que l'expression d'une détermination, et les mots mêmes disent assez clairement que ce qui est susceptible d'être défini ne peut être que fini ou limité; chercher à faire entrer l'infini dans une formule, ou, si l'on préfère, à le revêtir d'une forme quelle qu'elle soit, c'est, consciemment ou inconsciemment, s'efforcer de faire entrer le Tout universel dans un des éléments les plus infimes qui sont compris en lui, ce qui, assurément, est bien la plus manifeste des impossibilités.

Ce que nous venons de dire suffit pour établir, sans laisser place au moindre doute, et sans qu'il soit besoin d'entrer dans aucune autre considération, qu'il ne peut y avoir d'infini mathématique ou quantitatif, que cette expression n'a même aucun sens, parce que la quantité elle-même est une détermination; le nombre, l'espace, le temps, auxquels on veut appliquer la notion de ce prétendu infini, sont des conditions déterminées, et qui, comme telles, ne peuvent être que finies ; ce sont là certaines possibilités, ou certains ensembles de possibilités, à côté et en dehors desquelles il en existe d'autres, ce qui implique évidemment leur limitation. Il y a même, dans ce cas, encore quelque chose de plus : concevoir l'infini quantitativement, ce n'est pas seulement le borner, mais c'est encore, par surcroît, le concevoir comme susceptible d'augmentation ou de diminution, ce qui n'est pas moins absurde ; avec de semblables considérations, on en arrive vite à envisager non seulement plusieurs infinis qui coexistent sans se confondre ni s'exclure, mais aussi des infinis qui sont plus grands ou plus petits que d'autres infinis, et même, l'infini étant devenu si relatif dans ces conditions qu'il ne suffit plus, on invente le « transfini », c'est-à-dire le domaine des quantités plus grandes que l'infini ; et c'est bien d'« invention » qu'il s'agit proprement alors, car de telles conceptions ne sauraient correspondre à rien de réel: autant de mots, autant d'absurdités, même au regard de la simple logique élémentaire, ce qui n'empêche pas que, parmi ceux qui les soutiennent, il s'en trouve qui ont la prétention d'être des « spécialistes » de la logique, tellement grande est la confusion intellectuelle de notre époque !

Nous devons faire remarquer que nous avons dit tout à l'heure, non pas seulement « concevoir un infini quantitatif », mais « concevoir l'infini quantitativement », et ceci demande quelques mots d'explication : nous avons voulu, en cela, faire plus particulièrement allusion à ceux que, dans le jargon philosophique contemporain, on appelle les « infinitistes »; en effet, toutes les discussions entre « finitistes » et « infinitistes » montrent clairement que les uns et les autres ont au moins en commun cette idée complètement fautive que l'infini métaphysique est solidaire de l'infini mathématique, si même il ne s'y identifie pas purement et simplement². Tous ignorent donc également les principes les plus élémentaires de la métaphysique, puisque c'est au contraire la conception même du véritable Infini métaphysique qui seule permet de rejeter d'une façon absolue tout « infini particulier », si l'on peut s'exprimer ainsi, tel que le prétendu infini quantitatif, et d'être assuré par avance que, partout où on le rencontrera, il ne peut être qu'une illusion, au sujet de laquelle il y aura seulement lieu de se demander ce qui a pu lui donner naissance, afin de pouvoir lui substituer une autre notion plus conforme à la vérité. En somme, toutes les fois qu'il s'agit d'une chose particulière, d'une possibilité déterminée, nous sommes par là même certain *a priori* qu'elle est limitée, et, pouvons-nous dire, limitée par sa nature même, et cela reste également vrai dans le cas où, pour une raison quelconque, nous ne pouvons pas actuellement atteindre ses limites ; mais c'est précisément cette impossibilité d'atteindre les limites de certaines choses, et même parfois de les concevoir nettement, qui cause, du moins chez ceux à qui le principe métaphysique fait défaut, l'illusion que ces choses n'ont pas de limites, et, redisons-le encore, c'est cette illusion, et rien de plus, qui se formule dans l'affirmation contradictoire d'un « infini déterminé ».

C'est ici qu'intervient, pour rectifier cette fautive notion, ou plutôt pour la remplacer par une

1. Si l'on s'étonnait de l'expression « semi-profane » que nous employons ici, nous dirions qu'elle peut se justifier, d'une façon très précise, par la distinction de l'initiation effective et de l'initiation simplement virtuelle, sur laquelle nous aurons à nous expliquer en une autre occasion.

2. Nous citerons seulement ici, comme exemple caractéristique, le cas de L. Couturat concluant sa thèse *De l'infini mathématique*, dans laquelle il s'est efforcé de prouver l'existence d'un infini de nombre et de grandeur, en déclarant que son intention a été de montrer par là que, « malgré le néo-criticisme (c'est-à-dire les théories de Renouvier et de son école), une métaphysique infinitiste est probable » !

conception vraie des choses ¹, l'idée de l'indéfini, qui est précisément l'idée d'un développement de possibilités dont nous ne pouvons atteindre actuellement les limites; et c'est pourquoi nous regardons comme fondamentale, dans toutes les questions où apparaît le prétendu infini mathématique, la distinction de l'infini et de l'indéfini. C'est sans doute à cela que répondait, dans l'intention de ses auteurs, la distinction scolastique de l'*infinum absolutum* et de l'*infinum secundum quid* ; il est certainement fâcheux que Leibnitz, qui pourtant a fait par ailleurs tant d'emprunts à la scolastique, ait négligé ou ignoré celle-ci, car, tout imparfaite que fût la forme sous laquelle elle était exprimée, elle eût pu lui servir à répondre assez facilement à certaines des objections soulevées contre sa méthode. Par contre, il semble bien que Descartes avait essayé d'établir la distinction dont il s'agit, mais il est fort loin de l'avoir exprimée et même conçue avec une précision suffisante, puisque, selon lui, l'indéfini est ce dont nous ne voyons pas les limites, et qui pourrait en réalité être infini, bien que nous ne puissions pas affirmer qu'il le soit, tandis que la vérité est que nous pouvons au contraire affirmer qu'il ne l'est pas, et qu'il n'est nullement besoin d'en voir les limites pour être certain qu'il en existe ; on voit donc combien tout cela est vague et embarrassé, et toujours à cause du même défaut de principe. Descartes dit en effet : « Et pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens ², nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies » ³. Et il en donne comme exemples l'étendue et la divisibilité des corps ; il n'assure pas que ces choses soient infinies, mais cependant il ne paraît pas non plus vouloir le nier formellement, d'autant plus qu'il vient de déclarer qu'il ne veut pas « s'embarasser dans les disputes de l'infini », ce qui est une façon un peu trop simple d'écarter les difficultés, et bien qu'il dise un peu plus loin qu'« encore que nous y remarquions des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites, nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature » ⁴. En somme, il veut, avec juste raison, réserver le nom d'infini à ce qui ne peut avoir aucune limite ; mais, d'une part, il paraît ne pas savoir, avec la certitude absolue qu'implique toute connaissance métaphysique, que ce qui n'a aucune limite ne peut être quoi que ce soit d'autre que le Tout universel, et, d'autre part, la notion même de l'indéfini a besoin d'être précisée beaucoup plus qu'il ne le fait ; si elle l'avait été, un grand nombre de confusions ultérieures ne se seraient sans doute pas produites aussi facilement ⁵.

Nous disons que l'indéfini ne peut pas être infini, parce que son concept comporte toujours une certaine détermination, qu'il s'agisse de l'étendue, de la durée, de la divisibilité, ou de quelque autre possibilité que ce soit ; en un mot, l'indéfini, quel qu'il soit et sous quelque aspect qu'on l'envisage, est encore du fini et ne peut être que du fini. Sans doute, les limites en sont reculées jusqu'à se trouver hors de notre atteinte, du moins tant que nous chercherons à les atteindre d'une certaine façon que nous pouvons appeler « analytique », ainsi que nous l'expliquerons plus complètement par la suite ; mais elles ne sont nullement supprimées par là même, et, en tout cas, si les limitations d'un certain ordre peuvent être supprimées, il en subsiste encore d'autres, qui tiennent à la nature même de ce que l'on considère, car c'est en vertu de sa nature, et non pas simplement de quelque circonstance plus ou moins extérieure et accidentelle, que toute chose particulière est finie, à quelque degré que puisse être poussée effectivement l'extension dont elle est susceptible. On peut remarquer à ce propos que

1. Il y a lieu, en toute rigueur logique, de faire une distinction entre « fausse notion » (ou, si l'on veut, « pseudo-notion ») et « notion fausse » : une « notion fausse » est celle qui ne correspond pas adéquatement à la réalité, bien qu'elle y corresponde cependant dans une certaine mesure ; au contraire, une « fausse notion » est celle qui implique contradiction, comme c'est le cas ici, et qui ainsi n'est pas vraiment une notion, même fausse, bien qu'elle en ait l'apparence pour ceux qui n'aperçoivent pas la contradiction, car, n'exprimant que l'impossible, qui est la même chose que le néant, elle ne correspond absolument à rien ; une « notion fausse » est susceptible d'être rectifiée, mais une « fausse notion » ne peut qu'être rejetée purement et simplement.

2. Ces mots semblent bien vouloir rappeler le *secundum quid* scolastique et ainsi il se pourrait que l'intention première de la phrase que nous citons ait été de critiquer indirectement l'expression *infinum secundum quid*.

3. *Principes de la Philosophie*, I, 26.

4. *Ibid.*, I, 27.

5. C'est ainsi que Varignon, dans sa correspondance avec Leibnitz au sujet du calcul infinitésimal, emploie indistinctement les mots « infini » et « indéfini », comme s'ils étaient à peu près synonymes, ou comme si tout au moins il était en quelque sorte indifférent de prendre l'un pour l'autre, alors que c'est au contraire la différence de leurs significations qui, dans toutes ces discussions, aurait dû être regardée comme le point essentiel.

le signe ∞ , par lequel les mathématiciens représentent leur prétendu infini, est lui-même une figure fermée, donc visiblement finie, tout aussi bien que le cercle dont certains ont voulu faire un symbole de l'éternité, tandis qu'il ne peut être qu'une figuration d'un cycle temporel, indéfini seulement dans son ordre, c'est-à-dire de ce qui s'appelle proprement la perpétuité¹; et il est facile de voir que cette confusion de l'éternité et de la perpétuité, si commune parmi les Occidentaux modernes, s'apparente étroitement à celle de l'infini et de l'indéfini.

Pour faire mieux comprendre l'idée de l'indéfini et la façon dont celui-ci se forme à partir du fini entendu dans son acception ordinaire, on peut considérer un exemple tel que celui de la suite des nombres : dans celle-ci, il n'est évidemment jamais possible de s'arrêter en un point déterminé, puisque, après tout nombre, il y en a toujours un autre qui s'obtient en lui ajoutant l'unité ; par conséquent, il faut que la limitation de cette suite indéfinie soit d'un autre ordre que celle qui s'applique à un ensemble défini de nombres, pris entre deux nombres déterminés quelconques ; il faut donc qu'elle tienne, non pas à des propriétés particulières de certains nombres, mais à la nature même du nombre dans toute sa généralité, c'est-à-dire à la détermination qui, constituant essentiellement cette nature, fait à la fois que le nombre est ce qu'il est et qu'il n'est pas toute autre chose. On pourrait répéter exactement la même observation s'il s'agissait, non plus du nombre, mais de l'espace ou du temps considérés de même dans toute l'extension dont ils sont susceptibles²; cette extension, si indéfinie qu'on la conçoive et qu'elle soit effectivement, ne pourra jamais en aucune façon nous faire sortir du fini. C'est que, en effet, tandis que le fini présuppose nécessairement l'infini, puisque celui-ci est ce qui comprend et enveloppe toutes les possibilités, l'indéfini procède au contraire du fini, dont il n'est en réalité qu'un développement, et auquel il est, par conséquent, toujours réductible, car il est évident qu'on ne peut tirer du fini, par quelque processus que ce soit, rien de plus ni d'autre que ce qui y était déjà contenu potentiellement. Pour reprendre le même exemple de la suite des nombres, nous pouvons dire que cette suite, avec toute l'indéfinie qu'elle comporte, nous est donnée par sa loi de formation, puisque c'est de cette loi même que résulte immédiatement son indéfinie ; or cette loi consiste en ce que, étant donné un nombre quelconque, on formera le nombre suivant en lui ajoutant l'unité. La suite des nombres se forme donc par des additions successives de l'unité à elle-même indéfiniment répétée, ce qui, au fond, n'est que l'extension indéfinie du procédé de formation d'une somme arithmétique quelconque ; et l'on voit ici très nettement comment l'indéfini se forme à partir du fini. Cet exemple doit d'ailleurs sa netteté particulière au caractère discontinu de la quantité numérique ; mais, pour prendre les choses d'une façon plus générale et applicable à tous les cas, il suffirait, à cet égard, d'insister sur l'idée de « devenir » qui est impliquée par le terme « indéfini », et que nous avons exprimée plus haut en parlant d'un développement de possibilités, développement qui, en lui-même et dans tout son cours, comporte toujours quelque chose d'inachevé³; l'importance de la considération des « variables », en ce qui concerne le calcul infinitésimal, donnera à ce dernier point toute sa signification.

1. Encore convient-il de faire remarquer que, comme nous l'avons expliqué ailleurs, un tel cycle n'est jamais véritablement fermé, mais qu'il paraît seulement l'être autant qu'on se place dans une perspective qui ne permet pas d'apercevoir la distance existant réellement entre ses extrémités, de même qu'une spire d'hélice à axe vertical apparaît comme un cercle quand elle est projetée sur un plan horizontal.

2. Il ne servirait donc à rien de dire que l'espace, par exemple, ne pourrait être limité que par quelque chose qui serait encore de l'espace, de sorte que l'espace en général ne pourrait plus être limité par rien ; il est au contraire limité par la détermination même qui constitue sa nature propre en tant qu'espace, et qui laisse place, en dehors de lui, à toutes les possibilités non spatiales.

3. Cf. la remarque de M. A. K. Coomaraswamy sur le concept platonicien de « mesure », que nous avons citée ailleurs (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III) : le « non-mesuré » est ce qui n'a pas encore été défini, c'est-à-dire en somme l'indéfini, et il est, en même temps et par là même, ce qui n'est qu'incomplètement réalisé dans la manifestation.

La contradiction du « nombre infini »

Il y a des cas où il suffit, comme nous le verrons encore plus clairement par la suite, de remplacer l'idée du prétendu infini par celle de l'indéfini pour faire disparaître immédiatement toute difficulté; mais il en est d'autres où cela même n'est pas possible, parce qu'il s'agit de quelque chose de nettement déterminé, d'« arrêté » en quelque sorte par hypothèse, et qui, comme tel, ne peut pas être dit indéfini, suivant la remarque que nous avons faite en dernier lieu : ainsi, par exemple, on peut dire que la suite des nombres est indéfinie, mais on ne peut pas dire qu'un certain nombre, si grand qu'on le suppose et quelque rang qu'il occupe dans cette suite, est indéfini. L'idée du « nombre infini », entendu comme le « plus grand de tous les nombres » ou le « nombre de tous les nombres », ou encore le « nombre de toutes les unités », est une idée véritablement contradictoire en elle-même, dont l'impossibilité subsisterait alors même que l'on renoncerait à l'emploi injustifiable du mot « infini » : il ne peut pas y avoir un nombre qui soit plus grand que tous les autres, car, si grand que soit un nombre, on peut toujours en former un plus grand en lui ajoutant l'unité, conformément à la loi de formation que nous avons formulée plus haut. Cela revient à dire que la suite des nombres ne peut pas avoir de dernier terme, et c'est précisément parce qu'elle n'est pas « terminée » qu'elle est véritablement indéfinie ; comme le nombre de tous ses termes ne pourrait être que le dernier d'entre eux, on peut dire encore qu'elle n'est pas « nombrable », et c'est là une idée sur laquelle nous aurons à revenir plus amplement par la suite.

L'impossibilité du « nombre infini » peut encore être établie par divers arguments ; Leibnitz, qui du moins la reconnaissait très nettement ¹, employait celui qui consiste à comparer la suite des nombres pairs à celle de tous les nombres entiers : à tout nombre correspond un autre nombre qui est égal à son double, de sorte qu'on peut faire correspondre les deux suites terme à terme, d'où il résulte que le nombre des termes doit être le même dans l'une et dans l'autre ; mais, d'autre part, il y a évidemment deux fois plus de nombres entiers que de nombres pairs, puisque les nombres pairs se placent de deux en deux dans la suite des nombres entiers ; on aboutit donc ainsi à une contradiction manifeste. On peut généraliser cet argument en prenant, au lieu de la suite des nombres pairs, c'est-à-dire des multiples de deux, celle des multiples d'un nombre quelconque, et le raisonnement est identique ; on peut encore prendre de la même façon la suite des carrés des nombres entiers ², ou, plus généralement, celle de leurs puissances d'un exposant quelconque. Dans tous les cas, la conclusion à laquelle on arrive est toujours la même : c'est qu'une suite qui ne comprend qu'une partie des nombres entiers devrait avoir le même nombre de termes que celle qui les comprend tous, ce qui reviendrait à dire que le tout ne serait pas plus grand que sa partie ; et, dès lors qu'on admet qu'il y a un nombre de tous les nombres, il est impossible d'échapper à cette contradiction. Pourtant, certains ont cru pouvoir y échapper en admettant en même temps qu'il y a des nombres à partir desquels la multiplication par un certain nombre ou l'élévation à une certaine puissance ne serait plus possible, parce qu'elle donnerait un résultat qui dépasserait le prétendu « nombre infini » ; il en est même qui ont été conduits à envisager en effet des nombres dits « plus grands que l'infini », d'où des théories comme celle du « transfini » de Cantor, qui peuvent être fort ingénieuses, mais qui n'en sont pas plus valables logiquement ³: est-il même concevable qu'on puisse songer à appeler « infini » un nombre qui est, au contraire, tellement « fini » qu'il n'est même pas le plus grand de tous ? D'ailleurs, avec de semblables théories, il y aurait des nombres auxquels aucune des règles du calcul ordinaire ne s'appliquerait plus, c'est-à-dire, en somme, des nombres qui ne seraient

1. « En dépit de mon calcul infinitésimal, écrivait-il notamment, je n'admets pas de vrai nombre infini, quoique je confesse que la multitude des choses surpasse tout nombre fini, ou plutôt tout nombre. »

2. C'est ce que faisait Cauchy, qui attribuait d'ailleurs cet argument à Galilée (*Sept leçons de Physique générale*, 3^e leçon).

3. Déjà, à l'époque de Leibnitz, Wallis envisageait des « *spatia plus quam infinita* » ; cette opinion, dénoncée par Varignon comme impliquant contradiction, fut soutenue également par Guido Grandi dans son livre *De Infinitis infinitorum*. D'autre part, Jean Bernoulli, au cours de ses discussions avec Leibnitz, écrivait : « *Si dantur termini infiniti, dabitur etiam terminus infinitesimus (non dico ultimus) et qui eum sequuntur* », ce qui, bien qu'il ne se soit pas expliqué plus clairement là-dessus, semble indiquer qu'il admettait qu'il puisse y avoir dans une série numérique des termes « au delà de l'infini ».

pas vraiment des nombres, et qui ne seraient appelés ainsi que par convention ¹; c'est ce qui arrive forcément lorsque, cherchant à concevoir le « nombre infini » autrement que comme le plus grand des nombres, on envisage différents « nombres infinis », supposés inégaux entre eux, et auxquels on attribue des propriétés qui n'ont plus rien de commun avec celles des nombres ordinaires ; ainsi, on n'échappe à une contradiction que pour tomber dans d'autres, et, au fond, tout cela n'est que le produit du « conventionnalisme » le plus vide de sens qui se puisse imaginer.

Ainsi, l'idée du prétendu « nombre infini », de quelque façon qu'elle se présente et par quelque nom qu'on veuille la désigner, contient toujours des éléments contradictoires ; d'ailleurs, on n'a aucun besoin de cette supposition absurde dès lors qu'on se fait une juste conception de ce qu'est réellement l'indéfini du nombre, et qu'on reconnaît en outre que le nombre, malgré son indéfini, n'est nullement applicable à tout ce qui existe. Nous n'avons pas à insister ici sur ce dernier point, l'ayant déjà suffisamment expliqué ailleurs : le nombre n'est qu'un mode de la quantité, et la quantité elle-même n'est qu'une catégorie ou un mode spécial de l'être, non coextensif à celui-ci, ou, plus précisément encore, elle n'est qu'une condition propre à un certain état d'existence dans l'ensemble de l'existence universelle ; mais c'est là justement ce que la plupart des modernes ont peine à comprendre, habitués qu'ils sont à vouloir tout réduire à la quantité et même tout évaluer numériquement ². Cependant, dans le domaine même de la quantité, il y a des choses qui échappent au nombre, ainsi que nous le verrons au sujet du continu ; et, même sans sortir de la seule considération de la quantité discontinue, on est déjà forcé d'admettre, au moins implicitement, que le nombre n'est pas applicable à tout, lorsqu'on reconnaît que la multitude de tous les nombres ne peut pas constituer un nombre, ce qui, du reste, n'est en somme qu'une application de cette vérité incontestable que ce qui limite un certain ordre de possibilités doit être nécessairement en dehors et au delà de celui-ci ³. Seulement, il doit être bien entendu qu'une telle multitude, considérée soit dans le discontinu, comme c'est le cas quand il s'agit de la suite des nombres, soit dans le continu, sur lequel nous aurons à revenir un peu plus loin, ne peut aucunement être dite infinie, et qu'il n'y a jamais là que de l'indéfini ; c'est d'ailleurs cette notion de la multitude que nous allons avoir maintenant à examiner de plus près.

1. On ne peut aucunement dire qu'il s'agit là d'un emploi analogique de l'idée du nombre, car ceci supposerait une transposition dans un domaine autre que celui de la quantité, et, au contraire, c'est bien à la quantité, entendue dans son sens le plus littéral, que toutes les considérations de cette sorte se rapportent toujours exclusivement.

2. C'est ainsi que Renouvier pensait que le nombre est applicable à tout, au moins idéalement, c'est-à-dire que tout est « nombrable » en soi-même, quand bien même nous sommes incapables de le « nombrer » effectivement ; aussi s'est-il complètement mépris sur le sens que Leibnitz donne à la notion de la « multitude », et n'a-t-il jamais pu comprendre comment la distinction de celle-ci d'avec le nombre permet d'échapper à la contradiction du « nombre infini ».

3. Nous avons dit cependant qu'une chose particulière ou déterminée, quelle qu'elle soit, est limitée par sa nature même, mais il n'y a absolument aucune contradiction : en effet, c'est par le côté négatif de cette nature qu'elle est limitée (car, comme l'a dit Spinoza, « *omnis determinatio negatio est* »), c'est-à-dire en tant que celle-ci exclut les autres choses et les laisse en dehors d'elle, de sorte que, en définitive, c'est bien la coexistence de ces autres choses qui limite la chose considérée ; c'est d'ailleurs pourquoi le Tout universel, et lui seul, ne peut être limité par rien.

La multitude innombrable

Leibnitz, comme nous l'avons vu, n'admet aucunement le « nombre infini », puisqu'il déclare au contraire expressément que celui-ci, en quelque sens qu'on veuille l'entendre, implique contradiction ; mais, par contre, il admet ce qu'il appelle une « multitude infinie », sans même préciser, comme l'auraient fait tout au moins les scolastiques, que ce ne peut être là, en tout cas, qu'un *infinitum secundum quid* ; et la suite des nombres est, pour lui, un exemple d'une telle multitude. Pourtant, d'un autre côté, dans le domaine quantitatif, et même en ce qui concerne la grandeur continue, l'idée de l'infini lui paraît toujours suspecte de contradiction au moins possible, car, loin d'être une idée adéquate, elle comporte inévitablement une certaine part de confusion, et nous ne pouvons être certains qu'une idée n'implique aucune contradiction que lorsque nous en concevons distinctement tous les éléments ¹, cela ne permet guère d'accorder à cette idée qu'un caractère « symbolique », nous dirions plutôt « représentatif », et c'est pourquoi il n'a jamais osé, ainsi que nous le verrons plus loin, se prononcer nettement sur la réalité des « infiniment petits » ; mais cet embarras même et cette attitude dubitative font encore mieux ressortir le défaut de principe qui lui faisait admettre qu'on puisse parler d'une « multitude infinie ». On pourrait aussi se demander, d'après cela, s'il ne pensait pas qu'une telle multitude, pour être « infinie » comme il le dit, ne devait pas seulement n'être pas « nombrable », ce qui est évident, mais que même elle ne devait être aucunement quantitative, en prenant la quantité dans toute son extension et sous tous ses modes ; cela pourrait être vrai dans certains cas, mais non pas dans tous ; quoi qu'il en soit, c'est encore là un point sur lequel il ne s'est jamais expliqué clairement.

L'idée d'une multitude qui surpasse tout nombre, et qui par conséquent n'est pas un nombre, semble avoir étonné la plupart de ceux qui ont discuté les conceptions de Leibnitz, qu'ils soient d'ailleurs « finitistes » ou « infinitistes » ; elle est pourtant fort loin d'être propre à Leibnitz comme ils semblent l'avoir cru généralement, et c'était même là, au contraire, une idée tout à fait courante chez les scolastiques ². Cette idée s'entendait proprement de tout ce qui n'est ni nombre ni « nombrable », c'est-à-dire de tout ce qui ne relève pas de la quantité discontinue, qu'il s'agisse de choses appartenant à d'autres modes de la quantité ou de ce qui est entièrement en dehors du domaine quantitatif, car il s'agissait là d'une idée de l'ordre des « transcendants », c'est-à-dire des modes généraux de l'être, qui, contrairement à ses modes spéciaux comme la quantité, lui sont coextensifs ³. C'est ce qui permet de parler, par exemple, de la multitude des attributs divins, ou encore de la multitude des anges, c'est-à-dire d'êtres appartenant à des états qui ne sont pas soumis à la quantité et où, par conséquent, il ne peut être question de nombre ; c'est aussi ce qui nous permet de considérer les états de l'être ou les degrés de l'existence comme étant en multiplicité ou en multitude indéfinie, alors que la quantité n'est qu'une condition spéciale d'un seul d'entre eux. D'autre part, l'idée de multitude étant, contrairement à celle de nombre, applicable à tout ce qui existe, il doit forcément y avoir des multitudes d'ordre quantitatif, notamment en ce qui concerne la quantité continue, et c'est pourquoi nous disons tout à l'heure qu'il ne serait pas vrai dans tous les cas de considérer la soi-disant « multitude infinie », c'est-à-dire celle qui surpasse tout nombre, comme échappant entièrement au

1. Descartes parlait seulement d'idées « claires et distinctes » ; Leibnitz précise qu'une idée peut être claire sans être distincte, en ce qu'elle permet seulement de reconnaître son objet et de le distinguer de toutes les autres choses, tandis qu'une idée distincte est celle qui est, non pas seulement « distinguante » en ce sens, mais « distinguée » dans ses éléments ; une idée peut d'ailleurs être plus ou moins distincte, et l'idée adéquate est celle qui l'est complètement et dans tous ses éléments ; mais, tandis que Descartes croyait qu'on pouvait avoir des idées « claires et distinctes » de toutes choses, Leibnitz estime au contraire que les idées mathématiques seules peuvent être adéquates, leurs éléments étant en quelque sorte en nombre défini, tandis que toutes les autres idées enveloppent une multitude d'éléments dont l'analyse ne peut jamais être achevée, de telle sorte qu'elles restent toujours partiellement confuses.

2. Nous citerons seulement un texte pris parmi beaucoup d'autres, et qui est particulièrement net à cet égard : « *Qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere ; addit etiam numerus super multitudinem rationem mensurationis. Est enim numerus multitudo mensurata per unum, ...et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo, sed est de transcendentibus* » (St Thomas d'Aquin, in *III Phys.*, 1. 8).

3. On sait que les scolastiques, même dans la partie proprement métaphysique de leurs doctrines, n'ont jamais été au delà de la considération de l'Être, de sorte que, en fait, la métaphysique se réduit pour eux à la seule ontologie.

domaine de la quantité. Bien plus, le nombre lui-même peut être regardé aussi comme une espèce de multitude, mais à la condition d'ajouter que c'est, suivant l'expression de saint Thomas d'Aquin, une « multitude mesurée par l'unité » ; toute autre sorte de multitude, n'étant pas « nombrable », est « non-mesurée », c'est-à-dire qu'elle est, non point infinie, mais proprement indéfinie.

Il convient de noter, à ce propos, un fait assez singulier : pour Leibnitz, cette multitude, qui ne constitue pas un nombre, est cependant un « résultat des unités »¹ ; que faut-il entendre par là, et de quelles unités peut-il bien s'agir ? Ce mot d'unité peut être pris en deux sens tout à fait différents : il y a, d'une part, l'unité arithmétique ou quantitative, qui est l'élément premier et le point de départ du nombre, et, d'autre part, ce qui est désigné analogiquement comme l'Unité métaphysique, qui s'identifie à l'Être pur lui-même ; nous ne voyons pas qu'il y ait d'autre acception possible en dehors de celles-là ; mais d'ailleurs, quand on parle des « unités », en employant ce mot au pluriel, ce ne peut être évidemment que dans le sens quantitatif. Seulement, s'il en est ainsi, la somme des unités ne peut être autre chose qu'un nombre, et elle ne peut aucunement dépasser le nombre ; il est vrai que Leibnitz dit « résultat » et non « somme », mais cette distinction, même si elle est voulue, n'en laisse pas moins subsister une fâcheuse obscurité. Du reste, il déclare par ailleurs que la multitude, sans être un nombre, est néanmoins conçue par analogie avec le nombre : « Quand il y a plus de choses, dit-il, qu'il n'en peut être compris par aucun nombre, nous leur attribuons cependant analogiquement un nombre, que nous appelons infini », bien que ce ne soit là qu'une « façon de parler », un « *modus loquendi* »², et même, sous cette forme, une façon de parler fort incorrecte, puisque, en réalité, ce n'est nullement un nombre ; mais, quelles que soient les imperfections de l'expression et les confusions auxquelles elles peuvent donner lieu, nous devons admettre, en tout cas, qu'une identification de la multitude avec le nombre n'était sûrement pas au fond de sa pensée.

Un autre point auquel Leibnitz semble attacher une grande importance, c'est que l'« infini », tel qu'il le conçoit, ne constitue pas un tout³ ; c'est là une condition qu'il regarde comme nécessaire pour que cette idée échappe à la contradiction, mais c'est là aussi un autre point qui ne laisse pas d'être encore passablement obscur. Il y a lieu de se demander de quelle sorte de « tout » il est ici question, et il faut tout d'abord écarter entièrement l'idée du Tout universel, qui est au contraire, comme nous l'avons dit dès le début, l'infini métaphysique lui-même, c'est-à-dire le seul véritable Infini, et qui ne saurait aucunement être en cause ; en effet, qu'il s'agisse du continu ou du discontinu, la « multitude infinie » qu'envisage Leibnitz se tient, dans tous les cas, dans un domaine restreint et contingent, d'ordre cosmologique et non pas métaphysique. Il s'agit évidemment, d'ailleurs, d'un tout conçu comme composé de parties, tandis que, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs⁴, le Tout universel est proprement « sans parties », en raison même de son infinité, puisque, ces parties devant être nécessairement relatives et finies, elles ne pourraient avoir avec lui aucun rapport réel, ce qui revient à dire qu'elles n'existent pas pour lui. Nous devons donc nous borner, quant à la question posée, à la considération d'un tout particulier ; mais ici encore, et précisément en ce qui concerne le mode de composition d'un tel tout et sa relation avec ses parties, il y a deux cas à envisager, correspondant à deux acceptions très différentes de ce même mot « tout ». D'abord, s'il s'agit d'un tout qui n'est rien de plus ni d'autre que la simple somme de ses parties, dont il est composé à la façon d'une somme arithmétique, ce que dit Leibnitz est évident au fond, car ce mode de formation est précisément celui qui est propre au nombre, et il ne nous permet pas de dépasser le nombre ; mais, à vrai dire, cette notion, loin de représenter la seule façon dont un tout peut être conçu, n'est pas même celle d'un tout véritable au sens le plus rigoureux de ce mot. En effet, un tout qui n'est ainsi que la somme ou le résultat de ses parties, et qui, par suite, est logiquement postérieur à celles-ci, n'est pas autre chose, en tant que tout, qu'un *ens rationis*, car il n'est « un » et « tout » que dans la mesure où nous

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*

2. *Observatio quod rationes sive proportionales non habeant locum circa quantitates nihilo minores, et de vero sensu Methodi infinitesimalis*, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1712.

3. Cf. notamment *ibid.* : « *Infinitum continuum vel discretum proprie nec unum nec totum, nec quantum est* », où l'expression « *nec quantum* » semble bien vouloir dire que pour lui, comme nous l'indiquions plus haut, la « multitude infinie » ne doit pas être conçue quantitativement, à moins pourtant que par *quantum* il n'ait entendu seulement ici une quantité définie, comme l'aurait été le prétendu « nombre infini » dont il a démontré la contradiction.

4. Sur ce point, voir encore *Les États multiples de l'être*, ch. I^{er}.

le concevons comme tel ; en lui-même, ce n'est à proprement parler qu'une « collection », et c'est nous qui, par la façon dont nous l'envisageons, lui conférons, en un certain sens relatif, les caractères d'unité et de totalité. Au contraire, un tout véritable, possédant ces caractères par sa nature même, doit être logiquement antérieur à ses parties et en être indépendant : tel est le cas d'un ensemble continu, que nous pouvons diviser en parties arbitraires, c'est-à-dire d'une grandeur quelconque, mais qui ne présuppose aucunement l'existence actuelle de ces parties ; ici, c'est nous qui donnons aux parties comme telles une réalité, par une division idéale ou effective, et ainsi ce cas est exactement inverse du précédent.

Maintenant, toute la question revient en somme à savoir si, quand Leibnitz dit que « l'infini n'est pas un tout », il exclut ce second sens aussi bien que le premier ; il le semble, et même cela est probable, puisque c'est le seul cas où un tout soit vraiment « un », et que l'infini, suivant lui, n'est « *nec unum, nec totum* ». Ce qui le confirme encore, c'est que ce cas, et non le premier, est celui qui s'applique à un être vivant ou à un organisme lorsqu'on le considère sous le point de vue de la totalité ; or Leibnitz dit : « Même l'Univers n'est pas un tout, et ne doit pas être conçu comme un animal dont l'âme est Dieu, ainsi que le faisaient les anciens »¹. Cependant, s'il en est ainsi, on ne voit pas trop comment les idées de l'infini et du continu peuvent être connexes comme elles le sont le plus souvent pour lui, car l'idée du continu se rattache précisément, en un certain sens tout au moins, à cette seconde conception de la totalité ; mais c'est là un point qui pourra être mieux compris par la suite. Ce qui est certain en tout cas, c'est que, si Leibnitz avait conçu le troisième sens du mot « tout », sens purement métaphysique et supérieur aux deux autres, c'est-à-dire l'idée du Tout universel telle que nous l'avons posée tout d'abord, il n'aurait pas pu dire que l'idée de l'infini exclut la totalité, car il déclare d'ailleurs : « L'infini réel est peut-être l'absolu lui-même, qui n'est pas composé de parties, mais qui, ayant des parties, les comprend par raison éminente et comme au degré de perfection »². Il y a ici tout au moins une « lueur », pourrait-on dire, car cette fois, comme par exception, il prend le mot « infini » dans son vrai sens, bien qu'il soit erroné de dire que cet infini « a des parties », de quelque façon qu'on veuille l'entendre ; mais il est étrange qu'alors encore il n'exprime sa pensée que sous une forme dubitative et embarrassée, comme s'il n'était pas exactement fixé sur la signification de cette idée ; et peut-être ne l'a-t-il jamais été en effet, car autrement on ne s'expliquerait pas qu'il l'ait si souvent détournée de son sens propre, et qu'il soit parfois si difficile, quand il parle d'infini, de savoir si son intention a été de prendre ce terme « à la rigueur », fût-ce à tort, ou s'il n'y a vu qu'une simple « façon de parler ».

1. Lettre à Jean Bernoulli. – Leibnitz prête ici assez gratuitement aux anciens en général une opinion qui, en réalité, n'a été que celle de quelques-uns d'entre eux ; il a manifestement en vue la théorie des Stoïciens, qui concevaient Dieu comme uniquement immanent et l'identifiaient à l'*Anima Mundi*. Il va de soi, d'ailleurs, qu'il ne s'agit ici que de l'Univers manifesté, c'est-à-dire du « cosmos », et non point du Tout universel qui comprend toutes les possibilités, tant non-manifestées que manifestées.

2. Lettre à Jean Bernoulli, 7 juin 1698.

La mesure du continu

Jusqu'ici, quand nous avons parlé du nombre, nous avons eu en vue exclusivement le nombre entier, et il devait logiquement en être ainsi, dès lors que nous regardions la quantité numérique comme étant proprement la quantité discontinue : dans la suite des nombres entiers, il y a toujours, entre deux termes consécutifs, un intervalle parfaitement défini, qui est marqué par la différence d'une unité existant entre ces deux nombres, et qui, quand on s'en tient à la considération des nombres entiers, ne peut être réduit en aucune façon. C'est d'ailleurs, en réalité, le nombre entier seul qui est le nombre véritable, ce qu'on pourrait appeler le nombre pur ; et la série des nombres entiers, partant de l'unité, va en croissant indéfiniment, sans jamais arriver à un dernier terme dont la supposition, comme nous l'avons vu, est contradictoire ; mais il va de soi qu'elle se développe tout entière dans un seul sens, et ainsi l'autre sens opposé, qui serait celui de l'indéfiniment décroissant, ne peut y trouver sa représentation, bien qu'à un autre point de vue il y ait, comme nous le montrerons plus loin, une certaine corrélation et une sorte de symétrie entre la considération des quantités indéfiniment croissantes et celle des quantités indéfiniment décroissantes. Cependant, on ne s'en est pas tenu là, et on a été amené à considérer diverses sortes de nombres, autres que les nombres entiers ; ce sont là, dit-on habituellement, des extensions ou des généralisations de l'idée de nombre, et cela est vrai d'une certaine façon ; mais, en même temps, ces extensions en sont aussi des altérations, et c'est là ce que les mathématiciens modernes semblent oublier trop facilement, parce que leur « conventionalisme » leur en fait méconnaître l'origine et la raison d'être. En fait, les nombres autres que les nombres entiers se présentent toujours, avant tout, comme la figuration du résultat d'opérations qui sont impossibles quand on s'en tient au point de vue de l'arithmétique pure, celle-ci n'étant en toute rigueur que l'arithmétique des nombres entiers : ainsi, par exemple, un nombre fractionnaire n'est pas autre chose que la représentation du résultat d'une division qui ne s'effectue pas exactement, c'est-à-dire en réalité d'une division que l'on doit dire arithmétiquement impossible, ce qu'on reconnaît d'ailleurs implicitement en disant, suivant la terminologie mathématique ordinaire, que l'un des deux nombres envisagés n'est pas divisible par l'autre. Il y a lieu de remarquer dès maintenant que la définition qu'on donne communément des nombres fractionnaires est absurde : les fractions ne peuvent aucunement être des « parties de l'unité », comme on le dit, car l'unité arithmétique véritable est nécessairement indivisible et sans parties ; et c'est d'ailleurs de là que résulte la discontinuité essentielle du nombre qui est formé à partir d'elle ; mais nous allons voir d'où provient cette absurdité.

En effet, ce n'est pas arbitrairement qu'on en vient à considérer ainsi le résultat des opérations dont nous venons de parler, au lieu de se borner à les regarder purement et simplement comme impossibles ; c'est, d'une façon générale, en conséquence de l'application qui est faite du nombre, quantité discontinue, à la mesure de grandeurs qui, comme les grandeurs spatiales par exemple, sont de l'ordre de la quantité continue. Entre ces modes de la quantité, il y a une différence de nature telle que la correspondance de l'un à l'autre ne saurait s'établir parfaitement ; pour y remédier jusqu'à un certain point, et autant du moins qu'il est possible, on cherche à réduire en quelque sorte les intervalles de ce discontinu qui est constitué par la série des nombres entiers, en introduisant entre ses termes d'autres nombres, et tout d'abord les nombres fractionnaires, qui n'auraient aucun sens en dehors de cette considération. Il est dès lors facile de comprendre que l'absurdité que nous signalions tout à l'heure, en ce qui concerne la définition des fractions, provient tout simplement d'une confusion entre l'unité arithmétique et ce qu'on appelle les « unités de mesure », unités qui ne sont telles que conventionnellement, et qui sont en réalité des grandeurs d'autre sorte que le nombre, notamment des grandeurs géométriques. L'unité de longueur, par exemple, n'est qu'une certaine longueur choisie pour des raisons étrangères à l'arithmétique, et à laquelle on fait correspondre le nombre 1 afin de pouvoir mesurer par rapport à elle toutes les autres longueurs ; mais, par sa nature même de grandeur continue, toute longueur, fût-elle représentée ainsi numériquement par l'unité, n'en est pas moins toujours et indéfiniment divisible ; on pourra donc, en lui comparant d'autres longueurs qui n'en seront pas des multiples exacts, avoir à considérer des parties de cette unité de mesure, mais qui ne seront aucunement pour cela des parties de l'unité arithmétique ; et c'est seulement ainsi que s'introduit réellement la considération des nombres fractionnaires, comme représentation de rapports entre des grandeurs qui ne sont pas exactement divisibles les unes par les autres. La mesure d'une grandeur n'est en effet pas autre chose que l'expression numérique de

son rapport à une autre grandeur de même espèce prise comme unité de mesure, c'est-à-dire au fond comme terme de comparaison ; et c'est pourquoi la méthode ordinaire de mesure des grandeurs géométriques est essentiellement fondée sur la division.

Il faut dire d'ailleurs que, malgré cela, il subsiste toujours forcément quelque chose de la nature discontinue du nombre, qui ne permet pas qu'on obtienne ainsi un équivalent parfait du continu; on peut réduire les intervalles autant qu'on le veut, c'est-à-dire en somme les réduire indéfiniment, en les rendant plus petits que toute quantité qu'on se sera donnée à l'avance, mais on n'arrivera jamais à les supprimer entièrement. Pour le faire mieux comprendre, nous prendrons l'exemple le plus simple d'un continu géométrique, c'est-à-dire une ligne droite : considérons une demi-droite s'étendant indéfiniment dans un certain sens ¹, et convenons de faire correspondre à chacun de ses points le nombre qui exprime la distance de ce point à l'origine; celle-ci sera représentée par zéro, sa distance à elle-même étant évidemment nulle ; à partir de cette origine, les nombres entiers correspondront aux extrémités successives de segments tous égaux entre eux et égaux à l'unité de longueur ; les points compris entre ceux-là ne pourront être représentés que par des nombres fractionnaires, puisque leurs distances à l'origine ne sont pas des multiples exacts de l'unité de longueur. Il va de soi que, à mesure qu'on prendra des nombres fractionnaires dont le dénominateur sera de plus en plus grand, donc dont la différence sera de plus en plus petite, les intervalles entre les points auxquels correspondront ces nombres se trouveront réduits dans la même proportion; on peut ainsi faire décroître ces intervalles indéfiniment, théoriquement tout au moins, puisque les dénominateurs des nombres fractionnaires possibles sont tous les nombres entiers, dont la suite croît indéfiniment ². Nous disons théoriquement, parce que, en fait, la multitude des nombres fractionnaires étant indéfinie, on ne pourra jamais arriver à l'employer ainsi tout entière ; mais supposons cependant qu'on fasse correspondre idéalement tous les nombres fractionnaires possibles à des points de la demi-droite considérée : malgré la décroissance indéfinie des intervalles, il restera encore sur cette ligne une multitude de points auxquels ne correspondra aucun nombre. Ceci peut sembler singulier et même paradoxal à première vue, et pourtant il est facile de s'en rendre compte, car un tel point peut être obtenu au moyen d'une construction géométrique fort simple : construisons le carré ayant pour côté le segment de droite dont les extrémités sont les points zéro et 1, et traçons celle des diagonales de ce carré qui part de l'origine, puis la circonférence ayant l'origine pour centre et cette diagonale pour rayon; le point où cette circonférence coupe la demi-droite ne pourra être représenté par aucun nombre entier ou fractionnaire, puisque sa distance à l'origine est égale à la diagonale du carré et que celle-ci est incommensurable avec son côté, c'est-à-dire ici avec l'unité de longueur. Ainsi, la multitude des nombres fractionnaires, malgré la décroissance indéfinie de leurs différences, ne peut suffire encore à remplir, si l'on peut dire, les intervalles entre les points contenus dans la ligne ³, ce qui revient à dire que cette multitude n'est pas un équivalent réel et adéquat du continu linéaire ; on est donc forcé, pour exprimer la mesure de certaines longueurs, d'introduire encore d'autres sortes de nombres, qui sont ce qu'on appelle les nombres incommensurables, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas de commune mesure avec l'unité. Tels sont les nombres irrationnels, c'est-à-dire ceux qui représentent le résultat d'une extraction de racine arithmétiquement impossible, par exemple la racine carrée d'un nombre qui n'est pas un carré parfait ; c'est ainsi que, dans l'exemple précédent, le rapport de la diagonale du carré à son côté, et par suite le point dont la distance à l'origine est égale à cette diagonale, ne peuvent être représentés que par le nombre irrationnel $\sqrt{2}$, qui est bien véritablement incommensurable, car il n'existe aucun nombre entier ou fractionnaire dont le carré soit égal à 2 ; et, outre ces nombres irrationnels, il y a encore d'autres nombres incommensurables dont l'origine géométrique est évidente, comme, par exemple, le nombre π qui représente le rapport de la circonférence à son diamètre.

Sans entrer encore dans la question de la « composition du continu », on voit donc que le nombre,

1. On verra par la suite, à propos de la représentation géométrique des nombres négatifs, pourquoi nous ne devons considérer ici qu'une demi-droite ; du reste, le fait que la série des nombres ne se développe que dans un seul sens, ainsi que nous le disions plus haut, suffit déjà à en indiquer la raison.

2. Ceci sera encore précisé lorsque nous parlerons des nombres inverses.

3. Il importe de remarquer que nous ne disons pas les points qui composent ou qui constituent la ligne, ce qui répondrait à une conception fautive du continu, ainsi que le montreront les considérations que nous exposerons plus loin.

quelque extension qu'on donne à sa notion, ne lui est jamais parfaitement applicable : cette application revient en somme toujours à remplacer le continu par un discontinu dont les intervalles peuvent être très petits, et même le devenir de plus en plus par une série indéfinie de divisions successives, mais sans jamais pouvoir être supprimés, car, en réalité, il n'y a pas de « derniers éléments » auxquels ces divisions puissent aboutir, une quantité continue, si petite qu'elle soit, demeurant toujours indéfiniment divisible. C'est à ces divisions du continu que répond proprement la considération des nombres fractionnaires ; mais, et c'est là ce qu'il importe particulièrement de remarquer, une fraction, si infime qu'elle soit, est toujours une quantité déterminée, et entre deux fractions, si peu différentes l'une de l'autre qu'on les suppose, il y a toujours un intervalle également déterminé. Or la propriété de divisibilité indéfinie qui caractérise les grandeurs continues exige évidemment qu'on puisse toujours y prendre des éléments aussi petits qu'on le veut, et que les intervalles qui existent entre ces éléments puissent aussi être rendus moindres que toute quantité donnée ; mais en outre, et c'est ici qu'apparaît l'insuffisance des nombres fractionnaires, et nous pouvons même dire de tout nombre quel qu'il soit, ces éléments et ces intervalles, pour qu'il y ait réellement continuité, ne doivent pas être conçus comme quelque chose de déterminé. Par suite, la représentation la plus parfaite de la quantité continue sera obtenue par la considération de grandeurs, non plus fixes et déterminées comme celles dont nous venons de parler, mais au contraire variables, parce qu'alors leur variation pourra elle-même être regardée comme s'effectuant d'une façon continue ; et ces quantités devront être susceptibles de décroître indéfiniment, par leur variation, sans jamais s'annuler ni parvenir à un « minimum », qui ne serait pas moins contradictoire que les « derniers éléments » du continu : c'est là précisément, comme nous le verrons, la véritable notion des quantités infinitésimales.

Questions soulevées par la méthode infinitésimale

Quand Leibnitz donna le premier exposé de la méthode infinitésimale ¹, et même encore dans plusieurs autres travaux qui suivirent ², il insista surtout sur les usages et les applications du nouveau calcul, ce qui était assez conforme à la tendance moderne à attribuer plus d'importance aux applications pratiques de la science qu'à la science elle-même comme telle ; il serait d'ailleurs difficile de dire si cette tendance existait vraiment chez Leibnitz, ou s'il n'y avait, dans cette façon de présenter sa méthode, qu'une sorte de concession de sa part. Quoi qu'il en soit, il ne suffit certes pas, pour justifier une méthode, de montrer les avantages qu'elle peut avoir sur les autres méthodes antérieurement admises, et les commodités qu'elle peut fournir pratiquement pour le calcul, ni même les résultats qu'elle a pu donner en fait ; c'est ce que les adversaires de la méthode infinitésimale ne manquèrent pas de faire valoir, et ce sont seulement leurs objections qui décidèrent Leibnitz à s'expliquer sur les principes, et même sur les origines de sa méthode. Sur ce dernier point, il est d'ailleurs fort possible qu'il n'ait jamais tout dit, mais cela importe peu au fond, car, bien souvent, les causes occasionnelles d'une découverte ne sont que des circonstances assez insignifiantes en elles-mêmes ; en tout cas, tout ce qu'il y a à retenir d'intéressant pour nous dans les indications qu'il donne à ce sujet ³, c'est qu'il est parti de la considération des différences « assignables » qui existent entre les nombres, pour passer de là aux différences « inassignables » qui peuvent être conçues entre les grandeurs géométriques en raison de leur continuité, et qu'il attachait même à cet ordre une grande importance, comme étant en quelque sorte « exigé par la nature des choses ». Il résulte de là que les quantités infinitésimales, pour lui, ne se présentent pas naturellement à nous d'une façon immédiate, mais seulement comme un résultat du passage de la variation de la quantité discontinue à celle de la quantité continue, et de l'application de la première à la mesure de la seconde.

Maintenant, quelle est exactement la signification de ces quantités infinitésimales qu'on a reproché à Leibnitz d'employer sans avoir préalablement défini ce qu'il entendait par là, et cette signification lui permettait-elle de regarder son calcul comme absolument rigoureux, ou seulement, au contraire, comme une simple méthode d'approximation ? Répondre à ces deux questions, ce serait résoudre par là même les objections les plus importantes qui lui aient été adressées ; mais, malheureusement, il ne l'a jamais fait très nettement, et même ses diverses réponses ne semblent pas toujours parfaitement conciliables entre elles. À ce propos, il est bon de remarquer que Leibnitz avait du reste, d'une façon générale, l'habitude d'expliquer différemment les mêmes choses suivant les personnes à qui il s'adressait ; ce n'est certes pas nous qui lui ferions grief de cette façon d'agir, irritante seulement pour les esprits systématiques, car, en principe, il ne faisait en cela que se conformer à un précepte initiatique et plus particulièrement rosicrucien, suivant lequel il convient de parler chacun son propre langage ; seulement, il lui arrivait parfois de l'appliquer assez mal. En effet, s'il est évidemment possible de revêtir une même vérité de différentes expressions, il est bien entendu que cela doit se faire sans jamais la déformer ni l'amoindrir, et qu'il faut toujours s'abstenir soigneusement de toute façon de parler qui pourrait donner lieu à des conceptions fausses ; c'est là ce que Leibnitz n'a pas su faire dans bien des cas ⁴. Ainsi, il pousse l'« accommodation » jusqu'à sembler parfois donner raison à ceux qui n'ont voulu voir dans son calcul qu'une méthode d'approximation, car il lui arrive de le présenter comme n'étant pas autre chose qu'une sorte d'abrégé de la « méthode d'exhaustion » des anciens, propre à faciliter les découvertes, mais dont les résultats doivent être ensuite vérifiés par cette méthode si l'on veut en donner une démonstration rigoureuse ; et pourtant il est bien certain que ce n'était pas là le fond de sa pensée, et que, en réalité, il y voyait bien plus qu'un simple expédient destiné à abrégé les calculs.

Leibnitz déclare fréquemment que les quantités infinitésimales ne sont que des « incomparables »,

1. *Nova Methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quæ nec fractas nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus*, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1684.

2. *De Geometria recondita et Analyti indivisibilium atque infinitorum*, 1686. – Les travaux suivants se rapportent tous à la solution de problèmes particuliers.

3. Dans sa correspondance d'abord, et ensuite dans *Historia et origo Calculi differentialis*, 1714.

4. En langage rosicrucien, on dirait que cela, tout autant et même plus encore que l'échec de ses projets de « *characteristica universalis* », prouve que, s'il avait quelque idée théorique de ce qu'est le « don des langues », il était pourtant loin de l'avoir reçu effectivement.

mais, pour ce qui est du sens précis dans lequel ce mot doit être entendu, il lui est arrivé d'en donner une explication non seulement peu satisfaisante, mais même fort regrettable, car elle ne pouvait que fournir des armes à ses adversaires, qui d'ailleurs ne manquèrent pas de s'en servir ; là encore, il n'a certainement pas exprimé sa véritable pensée, et nous pouvons y voir un autre exemple, encore plus grave que le précédent, de cette « accommodation » excessive qui fait substituer des vues erronées à une expression « adaptée » de la vérité. En effet, Leibnitz écrivit ceci : « On n'a pas besoin de prendre l'infini ici à la rigueur, mais seulement comme lorsqu'on dit dans l'optique que les rayons du soleil viennent d'un point infiniment éloigné et ainsi sont estimés parallèles. Et quand il y a plusieurs degrés d'infini ou d'infiniment petit, c'est comme le globe de la terre est estimé un point à l'égard de la distance des fixes, et une boule que nous manions est encore un point en comparaison du semi-diamètre du globe de la terre, de sorte que la distance des fixes est comme un infini de l'infini par rapport au diamètre de la boule. Car au lieu de l'infini ou de l'infiniment petit, on prend des quantités aussi grandes et aussi petites qu'il faut pour que l'erreur soit moindre que l'erreur donnée, de sorte qu'on ne diffère du style d'Archimède que dans les expressions qui sont plus directes dans notre méthode, et plus conformes à l'art d'inventer » ¹. On ne manqua pas de faire remarquer à Leibnitz que, si petit que soit le globe de la terre par rapport au firmament, ou un grain de sable par rapport au globe de la terre, ce n'en sont pas moins des quantités fixes et déterminées, et que, si une de ces quantités peut être regardée comme pratiquement négligeable en comparaison de l'autre, il n'y a pourtant là qu'une simple approximation ; il répondit qu'il avait seulement voulu « éviter les subtilités » et « rendre le raisonnement sensible à tout le monde » ², ce qui confirme bien notre interprétation, et ce qui, au surplus, est déjà comme une manifestation de la tendance « vulgarisatrice » des savants modernes. Ce qui est assez extraordinaire, c'est qu'il ait pu écrire ensuite : « Au moins n'y avait-il pas la moindre chose qui dût faire juger que j'entendais une quantité très petite à la vérité, mais toujours fixe et déterminée », à quoi il ajoute : « Au reste, j'avais écrit il y a déjà quelques années à M. Bernoulli de Groningue que les infinis et infiniment petits pourraient être pris pour des fictions, semblables aux racines imaginaires ³, sans que cela dût faire tort à notre calcul, ces fictions étant utiles et fondées en réalité » ⁴. D'ailleurs, il semble bien qu'il n'ait jamais vu exactement en quoi la comparaison dont il s'était servi était fautive, car il la reproduit encore dans les mêmes termes une dizaine d'années plus tard ⁵; mais, puisque du moins il déclare expressément que son intention n'a pas été de présenter les quantités infinitésimales comme déterminées, nous devons en conclure que, pour lui, le sens de cette comparaison se réduit à ceci : un grain de sable, bien que n'étant pas infiniment petit, peut cependant, sans inconvénient appréciable, être considéré comme tel par rapport à la terre, et ainsi il n'y a pas besoin d'envisager des infiniment petits « à la rigueur », qu'on peut même, si l'on veut, ne regarder que comme des fictions ; mais, qu'on l'entende comme on voudra, une telle considération n'en est pas moins manifestement impropre à donner du calcul infinitésimal une autre idée que celle, assurément insuffisante aux yeux de Leibnitz lui-même, d'un simple calcul d'approximation.

1. *Mémoire de M. G. G. Leibniz touchant son sentiment sur le Calcul différentiel*, dans le *Journal de Trévoux*, 1701.

2. Lettre à Varignon, 2 février 1702.

3. Les racines imaginaires sont les racines des nombres négatifs ; nous parlerons plus loin de la question des nombres négatifs et des difficultés logiques auxquelles elle donne lieu.

4. Lettre à Varignon, 14 avril 1702.

5. Mémoire déjà cité plus haut, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1712.

Les « fictions bien fondées »

La pensée que Leibnitz exprime de la façon la plus constante, bien qu'il ne l'affirme pas toujours avec la même force, et que même parfois, mais exceptionnellement, il semble ne pas vouloir se prononcer catégoriquement à cet égard, c'est que, au fond, les quantités infinies et infiniment petites ne sont que des fictions ; mais, ajoute-t-il, ce sont des « fictions bien fondées », et, par là, il n'entend pas simplement qu'elles sont utiles pour le calcul ¹, ou même pour faire « trouver des vérités réelles », bien qu'il lui arrive d'insister également sur cette utilité ; mais il répète constamment que ces fictions sont « fondées en réalité », qu'elles ont « *fundamentum in re* », ce qui implique évidemment quelque chose de plus qu'une valeur purement utilitaire ; et, en définitive, cette valeur elle-même doit, pour lui, s'expliquer par le fondement que ces fictions ont dans la réalité. En tout cas, il estime qu'il suffit, pour que la méthode soit sûre, d'envisager, non pas des quantités infinies et infiniment petites au sens rigoureux de ces expressions, puisque ce sens rigoureux ne correspond pas à des réalités, mais des quantités aussi grandes ou aussi petites qu'on le veut, ou qu'il est nécessaire pour que l'erreur soit rendue moindre que n'importe quelle quantité donnée ; encore faudrait-il examiner s'il est vrai que, comme il le déclare, cette erreur est nulle par là même, c'est-à-dire si cette façon d'envisager le calcul infinitésimal lui donne un fondement parfaitement rigoureux, mais nous aurons à revenir plus tard sur cette question. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les énoncés où figurent les quantités infinies et infiniment petites rentrent pour lui dans la catégorie des assertions qui, dit-il, ne sont que « *toleranter verae* », ou ce qu'on appellerait en français « passables », et qui ont besoin d'être « redressées » par l'explication qu'on en donne, de même que lorsqu'on regarde les quantités négatives comme « plus petites que zéro », et que dans bien d'autres cas où le langage des géomètres implique « une certaine façon de parler figurée et cryptique » ² ; ce dernier mot semblerait être une allusion au sens symbolique et profond de la géométrie, mais celui-ci est tout autre chose que ce que Leibnitz a en vue, et peut-être n'y a-t-il là, comme il arrive assez souvent chez lui, que le souvenir de quelque donnée ésotérique plus ou moins mal comprise.

Quant au sens dans lequel il faut entendre que les quantités infinitésimales sont des « fictions bien fondées », Leibnitz déclare que « les infinis et infiniment petits sont tellement fondés que tout se fait dans la géométrie, et même dans la nature, comme si c'étaient de parfaites réalités » ³ ; pour lui, en effet, tout ce qui existe dans la nature implique en quelque façon la considération de l'infini, ou du moins de ce qu'il croit pouvoir appeler ainsi : « La perfection de l'analyse des transcendentes ou de la géométrie où il entre la considération de quelque infini, dit-il, serait sans doute la plus importante à cause de l'application qu'on en peut faire aux opérations de la nature, qui fait entrer l'infini en tout ce qu'elle fait » ⁴ ; mais c'est peut-être seulement, il est vrai, parce que nous ne pouvons pas en avoir des idées adéquates, et parce qu'il y entre toujours des éléments que nous ne percevons pas tous distinctement. S'il en est ainsi, il ne faudrait pas prendre trop littéralement des assertions comme celle-ci par exemple : « Notre méthode étant proprement cette partie de la mathématique générale qui traite de l'infini, c'est ce qui fait en a fort besoin en appliquant les mathématiques à la physique, parce que le caractère de l'Auteur infini entre ordinairement dans les opérations de la nature » ⁵. Mais, si même Leibnitz entend seulement par là que la complexité des choses naturelles dépasse incomparablement les bornes de notre perception distincte, il n'en reste pas moins que les quantités infinies et infiniment petites doivent avoir leur « *fundamentum in re* » ; et ce fondement qui se trouve dans la nature des choses, du moins de la façon dont elle est conçue par lui, ce n'est pas autre chose que ce qu'il appelle la « loi de continuité », que nous aurons à examiner un peu plus loin, et qu'il regarde, à tort ou à raison, comme n'étant en somme qu'un cas particulier d'une certaine « loi de justice », qui elle-même se rattache en définitive à la considération de l'ordre et de l'harmonie, et qui trouve également son application toutes les fois qu'une certaine symétrie doit être observée, ainsi

1. C'est dans cette considération d'utilité pratique que Carnot a cru trouver une justification suffisante ; il est évident que, de Leibnitz à lui, la tendance « pragmatiste » de la science moderne s'était déjà fortement accentuée.

2. Mémoire déjà cité, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1712.

3. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

4. Lettre au marquis de l'Hospital, 1693.

5. *Considérations sur la différence qu'il y a entre l'Analyse ordinaire et le nouveau Calcul des transcendentes*, dans le *Journal des Sçavans*, 1694.

que cela arrive par exemple dans les combinaisons et permutations.

Maintenant, si les quantités infinies et infiniment petites ne sont que des fictions, et même en admettant que celles-ci soient réellement « bien fondées », on peut se demander ceci : pourquoi employer de telles expressions, qui, même si elles peuvent être regardées comme « *toleranter verae* », n'en sont pas moins incorrectes ? Il y a là quelque chose qui présage déjà, pourrait-on dire, le « conventionnalisme » de la science actuelle, bien qu'avec cette notable différence que celui-ci ne se préoccupe plus aucunement de savoir si les fictions auxquelles il a recours sont fondées ou non, ou, suivant une autre expression de Leibnitz, si elles peuvent être interprétées « *sano sensu* », ni même si elles ont une signification quelconque. Puisqu'on peut d'ailleurs se passer de ces quantités fictives, et se contenter d'envisager à leur place des quantités que l'on peut simplement rendre aussi grandes et aussi petites qu'on le veut, et qui, pour cette raison, peuvent être dites indéfiniment grandes et indéfiniment petites, il aurait sans doute mieux valu commencer par là, et éviter ainsi d'introduire des fictions qui, quel que puisse être d'ailleurs leur « *fundamentum in re* », ne sont en somme d'aucun usage effectif, non seulement pour le calcul, mais pour la méthode infinitésimale elle-même. Les expressions d'« indéfiniment grand » et « indéfiniment petit », ou, ce qui revient au même, mais est peut-être encore plus précis, d'« indéfiniment croissant » et « indéfiniment décroissant », n'ont pas seulement l'avantage d'être les seules qui soient rigoureusement exactes ; elles ont encore celui de montrer clairement que les quantités auxquelles elles s'appliquent ne peuvent être que des quantités variables et non déterminées. Comme l'a dit avec raison un mathématicien, « l'infiniment petit n'est pas une quantité très petite, ayant une valeur actuelle, susceptible de détermination ; son caractère est d'être éminemment variable et de pouvoir prendre une valeur moindre que toutes celles qu'on voudrait préciser ; il serait beaucoup mieux nommé indéfiniment petit »¹.

L'emploi de ces termes aurait évité bien des difficultés et bien des discussions, et il n'y a rien d'étonnant à cela, car ce n'est pas là une simple question de mots, mais c'est le remplacement d'une idée fautive par une idée juste, d'une fiction par une réalité ; il n'aurait pas permis, notamment, de prendre les quantités infinitésimales pour des quantités fixes et déterminées, car le mot « indéfini » comporte toujours par lui-même une idée de « devenir », comme nous le disions plus haut, et par conséquent de changement ou, quand il s'agit de quantités, de variation ; et, si Leibnitz s'en était habituellement servi, il ne se serait sans doute pas laissé entraîner si facilement à la fâcheuse comparaison du grain de sable. Au surplus, réduire « *infinite parva ad indefinite parva* » eût été en tout cas plus clair que de les réduire « *ad incomparabiliter parva* » ; la précision y aurait gagné, sans que l'exactitude eût rien à y perdre, bien au contraire. Les quantités infinitésimales sont assurément « incomparables » aux quantités ordinaires, mais cela pourrait s'entendre de plus d'une façon, et on l'a effectivement entendu assez souvent en d'autres sens que celui où il l'aurait fallu ; il est mieux de dire qu'elles sont « inassignables », suivant une autre expression de Leibnitz, car ce terme paraît bien ne pouvoir s'entendre rigoureusement que de quantités qui sont susceptibles de devenir aussi petites qu'on le veut, c'est-à-dire plus petites que toute quantité donnée, et auxquelles on ne peut, par conséquent, « assigner » aucune valeur déterminée, quelque petite qu'elle soit, et c'est bien là en effet le sens des « *indefinite parva* ». Malheureusement, il est à peu près impossible de savoir si, dans la pensée de Leibnitz, « incomparable » et « inassignable » sont vraiment et complètement synonymes ; mais, en tout cas, il est tout au moins certain qu'une quantité proprement « inassignable », en raison de la possibilité de décroissance indéfinie qu'elle comporte, est par là même « incomparable » avec toute quantité donnée, et même, pour étendre cette idée aux différents ordres infinitésimaux, avec toute quantité par rapport à laquelle elle peut décroître indéfiniment, tandis que cette même quantité est regardée comme possédant une fixité au moins relative.

S'il est un point sur lequel tout le monde peut en somme se mettre facilement d'accord, même sans approfondir davantage les questions de principes, c'est que la notion de l'indéfiniment petit, au point de vue purement mathématique tout au moins, suffit parfaitement à l'analyse infinitésimale, et

1. Ch. de Freycinet, *De l'Analyse infinitésimale*, pp. 21-22. – L'auteur ajoute : « Mais la première appellation (celle d'infiniment petit) ayant prévalu dans le langage, nous avons cru devoir la conserver. » C'est assurément là un scrupule bien excessif, car l'usage ne peut suffire à justifier les incorrections et les impropriétés du langage, et, si l'on n'osait jamais s'élever contre des abus de ce genre, on ne pourrait même pas chercher à introduire dans les termes plus d'exactitude et de précision que n'en comporte leur emploi courant.

les « infinitistes » eux-mêmes le reconnaissent sans grande peine ¹. On peut donc, à cet égard, s'en tenir à une définition comme celle de Carnot : « Qu'est-ce qu'une quantité dite infiniment petite en mathématiques ? Rien autre chose qu'une quantité que l'on peut rendre aussi petite qu'on le veut, sans qu'on soit obligé pour cela de faire varier celles dont on cherche la relation » ². Mais, pour ce qui est de la signification véritable des quantités infinitésimales, toute la question ne se borne pas là : peu importe, pour le calcul, que les infiniment petits ne soient que des fictions, puisqu'on peut se contenter de la considération des indéfiniment petits, qui ne soulève aucune difficulté logique ; et d'ailleurs, dès lors que, pour les raisons métaphysiques que nous avons exposées au début, nous ne pouvons admettre un infini quantitatif, que ce soit un infini de grandeur ou de petitesse ³, ni aucun infini d'un ordre déterminé et relatif quelconque, il est bien certain que ce ne peuvent être en effet que des fictions et rien d'autre ; mais, si ces fictions ont été introduites, à tort ou à raison, à l'origine du calcul infinitésimal, c'est que, dans l'intention de Leibnitz, elles devaient tout de même correspondre à quelque chose, si défectueuse que soit la façon dont elles l'exprimaient. Puisque c'est des principes que nous nous occupons ici, et non pas d'un procédé de calcul réduit en quelque sorte à lui-même, ce qui serait sans intérêt pour nous, nous devons donc nous demander quelle est au juste la valeur de ces fictions, non pas seulement au point de vue logique, mais encore au point de vue ontologique, si elles sont aussi « bien fondées » que le croyait Leibnitz, et si même nous pouvons dire avec lui qu'elles sont « *toleranter verae* » et les accepter tout au moins comme telles, « *modo sano sensu intelligentur* » ; pour répondre à ces questions, il nous faudra examiner de plus près sa conception de la « loi de continuité », puisque c'est dans celle-ci qu'il pensait trouver le « *fundamentum in re* » des infiniment petits.

1. Voir notamment L. Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 265, note : « On peut constituer logiquement le calcul infinitésimal sur la seule notion de l'indéfini... » – Il est vrai que l'emploi du mot « logiquement » implique ici une réserve, car, pour l'auteur, il s'oppose à « rationnellement », ce qui est du reste une terminologie assez étrange ; l'aveu n'en est pas moins intéressant à retenir.

2. *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul infinitésimal*, p. 7, note ; cf. *ibid*, p. 20. – Le titre de cet ouvrage est fort peu justifié, car, en réalité, il ne s'y trouve pas la moindre idée d'ordre métaphysique.

3. La trop célèbre conception des « deux infinis » de Pascal est métaphysiquement absurde, et elle n'est encore que le résultat d'une confusion de l'infini avec l'indéfini, celui-ci étant pris dans les deux sens opposés des grandeurs croissantes et décroissantes.

Les « degrés d'infinité »

Nous n'avons pas encore eu l'occasion de voir, dans ce qui précède, toutes les confusions qui s'introduisent inévitablement quand on admet l'idée de l'infini dans des acceptions différentes de son seul sens véritable et proprement métaphysique ; on en trouverait plus d'un exemple, notamment, dans la longue discussion qu'eut Leibnitz avec Jean Bernoulli sur la réalité des quantités infinies et infiniment petites, discussion qui d'ailleurs n'aboutit à aucune conclusion définitive, et qui ne le pouvait pas, du fait de ces confusions mêmes commises à chaque instant par l'un aussi bien que par l'autre, et du défaut de principes dont elles procédaient ; du reste, dans quelque ordre d'idées qu'on se place, c'est toujours en somme le défaut de principes qui seul rend les questions insolubles. On peut s'étonner, entre autres choses, que Leibnitz ait fait une différence entre « infini » et « interminé », et qu'ainsi il n'ait pas rejeté absolument l'idée, pourtant manifestement contradictoire, d'un « infini terminé », si bien qu'il va jusqu'à se demander « s'il est possible qu'il existe par exemple une ligne droite infinie, et cependant terminée de part et d'autre »¹. Sans doute, il répugne à admettre cette possibilité, « d'autant qu'il m'a paru, dit-il ailleurs, que l'infini pris à la rigueur doit avoir sa source dans l'interminé, sans quoi je ne vois pas moyen de trouver un fondement propre à le distinguer du fini »². Mais, si même on dit, d'une façon plus affirmative qu'il ne le fait, que « l'infini a sa source dans l'interminé », c'est encore qu'on ne le considère pas comme lui étant absolument identique, qu'on l'en distingue dans une certaine mesure ; et, tant qu'il en est ainsi, on risque de se trouver arrêté par une foule d'idées étranges et contradictoires. Ces idées, Leibnitz déclare, il est vrai, qu'il ne les admettrait pas volontiers, et qu'il faudrait qu'il y fût « forcé par des démonstrations indubitables » ; mais il est déjà assez grave d'y attacher une certaine importance, et même de pouvoir les envisager autrement que comme de pures impossibilités ; en ce qui concerne, par exemple, l'idée d'une sorte d'« éternité terminée », qui est parmi celles qu'il énonce à ce propos, nous ne pouvons y voir que le produit d'une confusion entre la notion de l'éternité et celle de la durée, qui est absolument injustifiable au regard de la métaphysique. Nous admettons fort bien que le temps dans lequel s'écoule notre vie corporelle soit réellement indéfini, ce qui n'exclut en aucune façon qu'il soit « terminé de part et d'autre », c'est-à-dire qu'il ait à la fois une origine et une fin, conformément à la conception cyclique traditionnelle ; nous admettons aussi qu'il existe d'autres modes de durée, comme celui que les scolastiques appelaient *aevum*, dont l'indéfini est, si l'on peut s'exprimer ainsi, indéfiniment plus grande que celle de ce temps ; mais tous ces modes, dans toute leur extension possible, ne sont cependant qu'indéfinis, puisqu'il s'agit toujours de conditions particulières d'existence, propres à tel ou tel état, et aucun d'eux, par là même qu'il est une durée, c'est-à-dire qu'il implique une succession, ne peut être identifié ou assimilé à l'éternité, avec laquelle il n'a réellement pas plus de rapport que le fini, sous quelque mode que ce soit, n'en a avec l'infini véritable, car la conception d'une éternité relative n'a pas plus de sens que celle d'une infinité relative. En tout ceci, il n'y a lieu d'envisager que divers ordres d'indéfini, ainsi qu'on le verra encore mieux par la suite ; mais Leibnitz, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires et essentielles, et surtout d'avoir posé avant tout le principe qui seul lui aurait permis de ne jamais s'égarer, se trouve fort embarrassé pour réfuter les opinions de Bernoulli, qui le croit même, tellement ses réponses sont équivoques et hésitantes, moins éloigné qu'il ne l'est en réalité de ses propres idées sur l'« infinité des mondes » et les différents « degrés d'infinité ».

Cette conception des prétendus « degrés d'infinité » revient en somme à supposer qu'il peut exister des mondes incomparablement plus grands et plus petits que le nôtre, les parties Correspondantes de chacun d'eux gardant entre elles des proportions équivalentes, de telle sorte que les habitants de l'un quelconque de ces mondes pourraient le regarder comme infini avec autant de raison que nous le faisons à l'égard du nôtre ; nous dirions plutôt, pour notre part, avec aussi peu de raison. Une telle façon d'envisager les choses n'aurait *a priori* rien d'absurde sans l'introduction de l'idée de l'infini, qui n'a certes rien à y voir : chacun de ces mondes, si grand qu'on le suppose, n'en est pas moins limité, et alors comment peut-on le dire infini ? La vérité est qu'aucun d'eux ne peut l'être réellement, ne serait-ce que parce qu'ils sont conçus comme multiples, car nous revenons encore ici à la contradiction d'une pluralité d'infinis ; et d'ailleurs, s'il arrive à certains et même à beaucoup de

1. Lettre à Jean Bernoulli, 18 novembre 1698.

2. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

considérer notre monde comme tel, il n'en est pas moins vrai que cette assertion ne peut offrir aucun sens acceptable. Du reste, on peut se demander si ce sont bien là des mondes différents, ou si ce ne sont pas plutôt, tout simplement, des parties plus ou moins étendues d'un même monde, puisque, par hypothèse, ils doivent être tous soumis aux mêmes conditions d'existence, et notamment à la condition spatiale, se développant à une échelle simplement agrandie ou diminuée. C'est en un tout autre sens que celui-là qu'on peut parler véritablement, non point de l'infinité, mais de l'indéfinité des mondes, et c'est seulement parce que, en dehors des conditions d'existence, telles que l'espace et le temps, qui sont propres à notre monde envisagé dans toute l'extension dont il est susceptible, il y en a une indéfinité d'autres également possibles ; un monde, c'est-à-dire en somme un état d'existence, se définira ainsi par l'ensemble des conditions auxquelles il est soumis ; mais, par là même qu'il sera toujours conditionné, c'est-à-dire déterminé et limité, et que dès lors il ne comprendra pas toutes les possibilités, il ne pourra jamais être regardé comme infini, mais seulement comme indéfini ¹.

Au fond, la considération des « mondes » au sens où l'entend Bernoulli, incomparablement plus grands et plus petits les uns par rapport aux autres, n'est pas extrêmement différente de celle à laquelle Leibnitz a recours quand il envisage « le firmament par rapport à la terre, et la terre par rapport à un grain de sable », et celui-ci par rapport à « une parcelle de matière magnétique qui passe à travers du verre ». Seulement, Leibnitz ne prétend pas parler ici de « *gradus infinitatis* » au sens propre ; il entend même montrer au contraire par là qu'« on n'a pas besoin de prendre l'infini ici à la rigueur », et il se contente d'envisager des « incomparables », ce contre quoi on ne peut rien lui objecter logiquement. Le défaut de sa comparaison est d'un tout autre ordre, et il consiste, comme nous l'avons déjà dit, en ce qu'elle ne pouvait donner qu'une idée inexacte, voire même tout à fait fautive, des quantités infinitésimales telles qu'elles s'introduisent dans le calcul. Nous aurons par la suite l'occasion de substituer à cette considération celle des véritables degrés multiples d'indéfinité, pris tant dans l'ordre croissant que dans l'ordre décroissant ; nous n'y insisterons donc pas davantage pour le moment.

En somme, la différence entre Bernoulli et Leibnitz, c'est que, pour le premier, il s'agit véritablement de « degrés d'infinité », bien qu'il ne les donne que pour une conjecture probable, tandis que le second, doutant de leur probabilité et même de leur possibilité, se borne à les remplacer par ce qu'on pourrait appeler des « degrés d'incomparabilité ». À part cette différence, d'ailleurs fort importante assurément, la conception d'une série de mondes semblables entre eux, mais à des échelles différentes, leur est commune; cette conception n'est pas sans avoir un certain rapport, au moins occasionnel, avec les découvertes dues à l'emploi du microscope, à la même époque, et avec certaines vues qu'elles suggérèrent alors, mais qui ne furent aucunement justifiées par les observations ultérieures, comme la théorie de l'« emboîtement des germes » : il n'est pas vrai que, dans le germe, l'être vivant soit actuellement et corporellement « préformé » dans toutes ses parties, et l'organisation d'une cellule n'a aucune ressemblance avec celle de l'ensemble du corps dont elle est un élément. Pour ce qui est de Bernoulli tout au moins, il ne semble pas douteux que ce soit bien là, en fait, l'origine de sa conception ; il dit en effet, entre autres choses très significatives à cet égard, que les particules d'un corps coexistent dans le tout « comme, selon Harvey et d'autres, mais non selon Leuwenhœck, il y a dans un animal d'innombrables ovules, dans chaque ovule un animalcule ou plusieurs, dans chaque animalcule encore d'innombrables ovules, et ainsi à l'infini » ². Quant à Leibnitz, il y a vraisemblablement chez lui quelque chose de tout autre au point de départ : ainsi, l'idée que tous les astres que nous voyons pourraient n'être que des éléments du corps d'un être incomparablement plus grand que nous rappelle la conception du « Grand Homme » de la Kabbale, mais singulièrement matérialisée et « spatialisée », par une sorte d'ignorance de la véritable valeur analogique du symbolisme traditionnel ; de même, l'idée de l'« animal », c'est-à-dire de l'être vivant, subsistant corporellement après la mort, mais « réduit en petit », est manifestement inspirée de la conception du *luz* ou « noyau d'immortalité » suivant la tradition judaïque ³, conception que Leibnitz déforme également en la mettant en rapport avec celle de mondes incomparablement plus petits que le nôtre, car, dit-il, « rien n'empêche que les animaux en mourant soient transférés dans de tels mondes ; je pense en effet que la mort n'est rien d'autre qu'une contraction de l'animal, de même que

1. Voir à ce sujet *Les États multiples de l'être*.

2. Lettre du 23 juillet 1698.

3. Voir *Le Roi du Monde*, pp. 87-89.

la génération n'est rien d'autre qu'une évolution »¹, ce dernier mot étant pris ici simplement dans son sens étymologique de « développement ». Tout cela n'est, au fond, qu'un exemple du danger qu'il y a à vouloir faire concorder des notions traditionnelles avec les vues de la science profane, ce qui ne peut se faire qu'au détriment des premières ; celles-ci étaient assurément bien indépendantes des théories suscitées par les observations microscopiques, et Leibnitz, en rapprochant et en mêlant les unes et les autres, agissait déjà comme devaient le faire plus tard les occultistes, qui se plaisent tout spécialement à ces sortes de rapprochements injustifiés. D'autre part, la superposition des « incomparables » d'ordres différents lui paraissait conforme à sa conception du « meilleur des mondes », comme fournissant un moyen d'y placer, suivant la définition qu'il en donne, « tout autant d'être ou de réalité qu'il est possible » ; et cette idée du « meilleur des mondes » provient encore, elle aussi, d'une autre donnée traditionnelle mal appliquée, donnée empruntée à la géométrie symbolique des Pythagoriciens, ainsi que nous l'avons déjà indiqué ailleurs²: la circonférence est, de toutes les lignes d'égale longueur, celle qui enveloppe la surface maxima, et de même la sphère est, de tous les corps d'égale surface, celui qui contient le volume maximum, et c'est là une des raisons pour lesquelles ces figures étaient regardées comme les plus parfaites ; mais, s'il y a à cet égard un maximum, il n'y a pas de minimum, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de figures enfermant une surface ou un volume moindre que toutes les autres, et c'est pourquoi Leibnitz a été amené à penser que, s'il y a un « meilleur des mondes », il n'y a pas un « pire des mondes », c'est-à-dire un monde contenant moins d'être que tout autre monde possible. On sait d'ailleurs que c'est à cette conception du « meilleur des mondes », en même temps qu'à celle des « incomparables », que se rattachent ses comparaisons bien connues du « jardin plein de plantes » et de l'« étang rempli de poissons », où « chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang »³; et ceci nous conduit naturellement à aborder une autre question connexe, qui est celle de la « division de la matière à l'infini ».

1. Lettre déjà citée à Jean Bernoulli, 18 novembre 1698.

2. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 58. – Sur la distinction des « possibles » et des « compossibles », dont dépend par ailleurs la conception du « meilleur des mondes », cf. *Les États multiples de l'être*, ch. II.

3. *Monadologie*, 67 ; cf. *ibid.*, 74.

« Division à l’infini » ou divisibilité indéfinie

Pour Leibnitz, la matière est non seulement divisible, mais « sous-divisée actuellement sans fin » dans toutes ses parties, « chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre » ¹; et c’est surtout sur cette vue qu’il insiste pour appuyer théoriquement la conception que nous avons exposée en dernier lieu : « Il suit de la division actuelle que, dans une partie de la matière, si petite qu’elle soit, il y a comme un monde consistant en créatures innombrables » ². Bernoulli admet également cette division actuelle de la matière « *in partes numero infinitas* », mais il en tire des conséquences que Leibnitz n’accepte pas : « Si un corps fini, dit-il, a des parties infinies en nombre, j’ai toujours cru et je crois même encore que la plus petite de ces parties doit avoir au tout un rapport inassignable ou infiniment petit » ³; à quoi Leibnitz répond : « Même si l’on accorde qu’il n’y a aucune portion de la matière qui ne soit actuellement divisée, on n’arrive cependant pas à des éléments insécables, ou à des parties plus petites que toutes les autres ou infiniment petites, mais seulement à des parties toujours plus petites, qui sont cependant des quantités ordinaires, de même que, en augmentant, on arrive à des quantités toujours plus grandes » ⁴. C’est donc l’existence des « *minimae portiones* », ou des « derniers éléments », que Leibnitz conteste ; au contraire, pour Bernoulli, il semble clair que la division actuelle implique l’existence simultanée de tous les éléments, de même que, si une série « infinie » est donnée, tous les termes qui la constituent doivent être donnés simultanément, ce qui implique l’existence du « *terminus infinitesimus* ». Mais, pour Leibnitz, l’existence de ce terme n’est pas moins contradictoire que celle d’un « nombre infini », et la notion du plus petit des nombres, ou de la « *fractio omnium infima* », ne l’est pas moins que celle du plus grand des nombres ; ce qu’il considère comme l’« infinité » d’une série se caractérise par l’impossibilité de parvenir à un dernier terme, et de même la matière ne serait pas divisée « à l’infini » si cette division pouvait jamais s’achever et aboutir à des « derniers éléments » ; et ce n’est pas seulement que nous ne puissions pas parvenir en fait à ces derniers éléments, comme le concède Bernoulli, mais bien qu’ils ne doivent pas exister dans la nature. Il n’y a pas plus d’éléments corporels insécables, ou d’« atomes » au sens propre du mot, qu’il n’y a, dans l’ordre numérique, de fraction indivisible et qui ne puisse donner naissance à des fractions toujours plus petites, ou qu’il n’y a, dans l’ordre géométrique, d’élément linéaire qui ne puisse se partager en éléments plus petits.

Au fond, le sens dans lequel Leibnitz, en tout ceci, prend le mot « infini » est exactement celui où il parle, comme nous l’avons vu, d’une « multitude infinie » : pour lui, dire d’une série quelconque, aussi bien que de la suite des nombres entiers, qu’elle est infinie, c’est dire, non qu’elle doit aboutir à un « *terminus infinitesimus* » ou à un « nombre infini », mais au contraire qu’elle ne doit pas avoir de dernier terme, parce que les termes qu’elle comprend sont « *plus quam numero designari possint* », ou constituent une multitude qui surpasse tout nombre. De même, si l’on peut dire que la matière est divisée à l’infini, c’est parce que l’une quelconque de ses portions, si petite qu’elle soit, enveloppe toujours une telle multitude ; en d’autres termes, la matière n’a pas de « *partes minimae* » ou d’éléments simples, elle est essentiellement un composé : « Il est vrai que les substances simples, c’est-à-dire qui ne sont pas des êtres par agrégation, sont véritablement indivisibles, mais elles sont immatérielles, et ne sont que principes d’action » ⁵. C’est dans le sens d’une multitude innombrable, qui est d’ailleurs le plus habituel chez Leibnitz, que l’idée du soi-disant infini peut s’appliquer à la matière, à l’étendue géométrique, et en général au continu, envisagé sous le rapport de sa composition ; du reste, ce sens n’est pas propre exclusivement à l’« *infinitum continuum* », il s’étend aussi à l’« *infinitum discretum* », comme nous l’avons vu par l’exemple de la multitude de tous les nombres et par celui des « séries infinies ». C’est pourquoi Leibnitz pouvait dire qu’une grandeur est infinie en ce qu’elle est « inépuisable », ce qui fait « qu’on peut toujours prendre une grandeur aussi petite

qu’on veut » ; et « il demeure vrai par exemple que 2 est autant que $\frac{1}{1} + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ etc., ce qui est une

1. *Monadologie*, 65.

2. Lettre à Jean Bernoulli, 12-22 juillet 1698.

3. Lettre déjà citée du 23 juillet 1698.

4. Lettre du 29 juillet 1698.

5. Lettre à Varignon, 20 juin 1702.

série infinie, dans laquelle toutes les fractions dont les numérateurs sont 1 et les dénominateurs de progression géométrique double sont comprises à la fois, quoiqu'on n'y emploie toujours que des nombres ordinaires, et quoiqu'on n'y fasse point entrer aucune fraction infiniment petite, ou dont le dénominateur soit un nombre infini » ¹. De plus, ce qui vient d'être dit permet de comprendre comment Leibnitz, tout en affirmant que l'infini, dans le sens où il l'entend, n'est pas un tout, peut cependant appliquer cette idée au continu : un ensemble continu, comme un corps quelconque, constitue bien un tout, et même ce que nous avons appelé plus haut un tout véritable, logiquement antérieur à ses parties et indépendant de celles-ci, mais il est évidemment toujours fini comme tel ; ce n'est donc pas sous le rapport du tout que Leibnitz peut le dire infini, mais seulement sous le rapport des parties en lesquelles il est ou peut être divisé, et en tant que la multitude de ces parties surpasse effectivement tout nombre assignable : c'est là ce qu'on pourrait appeler une conception analytique de l'infini, due à ce que ce n'est, en effet, qu'analytiquement que la multitude dont il s'agit est inépuisable, ainsi que nous l'expliquerons plus loin.

Si maintenant nous nous demandons ce que vaut l'idée de la « division à l'infini », il faut reconnaître que, comme celle de la « multitude infinie », elle contient une certaine part de vérité, encore que la façon dont elle est exprimée soit loin d'être à l'abri de toute critique : tout d'abord, il va de soi que, d'après tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, il ne peut aucunement être question de division à l'infini, mais seulement de division indéfinie ; d'autre part, il faut appliquer cette idée, non pas à la matière en général, ce qui n'a peut-être aucun sens, mais seulement aux corps, ou à la matière corporelle si l'on tient à parler ici de « matière » malgré l'extrême obscurité de cette notion et les multiples équivoques auxquelles elle donne lieu ². En effet, c'est à l'étendue, et non à la matière, dans quelque acception qu'on l'entende, qu'appartient en propre la divisibilité, et on ne pourrait confondre ici l'une et l'autre qu'à la condition d'adopter la conception cartésienne qui fait consister essentiellement et uniquement la nature des corps dans l'étendue, conception que d'ailleurs Leibnitz n'admettait pas non plus ; si donc tout corps est nécessairement divisible, c'est parce qu'il est étendu, et non pas parce qu'il est matériel. Or, rappelons-le encore, l'étendue, étant quelque chose de déterminé, ne peut pas être infinie, et, dès lors, elle ne peut évidemment impliquer aucune possibilité qui soit infinie plus qu'elle ne l'est elle-même ; mais, comme la divisibilité est une qualité inhérente à la nature de l'étendue, sa limitation ne peut venir que de cette nature elle-même : tant qu'il y a de l'étendue, cette étendue est toujours divisible, et ainsi on peut considérer la divisibilité comme réellement indéfinie, son indéfinité étant d'ailleurs conditionnée par celle de l'étendue. Par suite, l'étendue, comme telle, ne peut pas être composée d'éléments indivisibles, car ces éléments, pour être vraiment indivisibles, devraient être inétendus, et une somme d'éléments inétendus ne peut jamais constituer une étendue, pas plus qu'une somme de zéros ne peut constituer un nombre ; c'est pourquoi, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ³, les points ne sont pas des éléments ou des parties d'une ligne, et les vrais éléments linéaires sont toujours des distances entre des points, qui en sont seulement les extrémités. C'est d'ailleurs ainsi que Leibnitz lui-même envisageait les choses à cet égard, et ce qui fait précisément, suivant lui, la différence fondamentale entre sa méthode infinitésimale et la « méthode des indivisibles » de Cavalieri, c'est qu'il ne considère pas une ligne comme composée de points, ni une surface comme composée de lignes, ni un volume comme composé de surfaces : points, lignes et surfaces ne sont ici que des limites ou des extrémités, non des éléments constitutifs. Il est évident en effet que des points, multipliés par quelque quantité que ce soit, ne pourraient jamais produire une longueur, puisqu'ils sont rigoureusement nuls sous le rapport de la longueur ; les véritables éléments d'une grandeur doivent toujours être de même nature que cette grandeur, quoique incomparablement moindres : c'est ce qui n'a pas lieu avec les « indivisibles », et, d'autre part, c'est ce qui permet d'observer dans le calcul infinitésimal une certaine loi d'homogénéité qui suppose que les quantités ordinaires et les quantités infinitésimales des divers ordres, bien qu'incomparables entre elles, sont cependant des grandeurs de même espèce.

On peut dire encore, à ce point de vue, que la partie, quelle qu'elle soit, doit toujours conserver une certaine « homogénéité » ou conformité de nature avec le tout, du moins autant que l'on considère ce tout comme pouvant être reconstitué au moyen de ses parties par un procédé comparable à celui

1. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

2. Sur ce sujet, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

3. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XVI.

qui sert à la formation d'une somme arithmétique. Ceci ne veut d'ailleurs pas dire qu'il n'y ait rien de simple dans la réalité, car le composé peut être formé, à partir des éléments, d'une tout autre façon que celle-là ; mais alors, à vrai dire, ces éléments ne sont plus proprement des « parties », et, ainsi que le reconnaissait Leibnitz, ils ne peuvent aucunement être d'ordre corporel. Ce qui est certain, en effet, c'est qu'on ne peut pas arriver à des éléments simples, c'est-à-dire indivisibles, sans sortir de cette condition spéciale qu'est l'étendue, de sorte que celle-ci ne peut se résoudre en de tels éléments sans cesser d'être en tant qu'étendue. Il résulte immédiatement de là qu'il ne peut exister d'éléments corporels insécables, et que cette notion implique contradiction ; en effet, de semblables éléments devraient être inétendus, et alors ils ne seraient plus corporels, car, par définition même, qui dit corporel dit forcément étendu, bien que ce ne soit d'ailleurs pas là toute la nature des corps ; et ainsi, malgré toutes les réserves que nous devons faire sous d'autres rapports, Leibnitz a du moins entièrement raison contre l'atomisme.

Mais, jusqu'ici, nous n'avons parlé que de divisibilité, c'est-à-dire de possibilité de division ; faut-il aller plus loin et admettre avec Leibnitz une « division actuelle » ? Cette idée encore n'est pas exempte de contradiction, car elle revient à supposer un indéfini entièrement réalisé, et, par là, elle est contraire à la nature même de l'indéfini, qui est d'être toujours, comme nous l'avons dit, une possibilité en voie de développement, donc d'impliquer essentiellement quelque chose d'inachevé, de non encore complètement réalisé. Il n'y a d'ailleurs véritablement aucune raison de faire une telle supposition, car, quand nous sommes en présence d'un ensemble continu, c'est le tout qui nous est donné, mais les parties en lesquelles il peut être divisé ne nous sont pas données, et nous concevons seulement qu'il nous est possible de diviser ce tout en parties qui pourront être rendues de plus en plus petites, de façon à devenir moindres que n'importe quelle grandeur donnée pourvu que la division soit poussée assez loin ; en fait, c'est donc nous qui réaliserons les parties à mesure que nous effectuerons cette division. Ainsi, ce qui nous dispense de supposer la « division actuelle », c'est la distinction que nous avons établie précédemment au sujet des différentes façons dont un tout peut être envisagé : un ensemble continu n'est pas le résultat des parties en lesquelles il est divisible, mais il en est au contraire indépendant, et, par suite, le fait qu'il nous est donné comme tout n'implique nullement l'existence actuelle de ces parties.

De même, à un autre point de vue, et en passant à la considération du discontinu, nous pouvons dire que, si une série numérique indéfinie nous est donnée, cela n'implique en aucune façon que tous les termes qu'elle comprend nous soient donnés distinctement, ce qui est une impossibilité par là même qu'elle est indéfinie ; en réalité, donner une telle série, c'est simplement donner la loi qui permet de calculer le terme occupant dans la série un rang déterminé et d'ailleurs quelconque ¹. Si Leibnitz avait donné cette réponse à Bernoulli, leur discussion sur l'existence du « *terminus infinitesimus* » aurait immédiatement pris fin par là même ; mais il n'aurait pas pu répondre ainsi sans être amené logiquement à renoncer à son idée de la « division actuelle », à moins de nier toute corrélation entre le mode continu de la quantité et son mode discontinu.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui est du continu tout au moins, c'est précisément dans l'« indistinction » des parties que nous pouvons voir la racine de l'idée de l'infini telle que la comprend Leibnitz, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, cette idée comporte toujours pour lui une certaine part de confusion ; mais cette « indistinction », loin de supposer une division réalisée, tendrait au contraire à l'exclure, même à défaut des raisons tout à fait décisives que nous avons indiquées tout à l'heure. Donc, si la théorie de Leibnitz est juste en tant qu'elle s'oppose à l'atomisme, il faut par ailleurs, pour qu'elle corresponde à la vérité, la rectifier en remplaçant la « division de la matière à l'infini » par la

1. Cf. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 467 : « La suite naturelle des nombres est donnée tout entière par sa loi de formation, ainsi, du reste, que toutes les autres suites et séries infinies, qu'une formule de récurrence suffit, en général, à définir entièrement, de telle sorte que leur limite ou leur somme (quand elle existe) se trouve par là complètement déterminée... C'est grâce à la loi de formation de la suite naturelle que nous avons l'idée de tous les nombres entiers, et en ce sens ils sont donnés tous ensemble dans cette loi. » – On peut dire en effet que la formule générale exprimant le n^{ème} terme d'une série contient potentiellement et implicitement, mais non pas actuellement et distinctement, tous les termes de cette série, puisqu'on en peut tirer l'un quelconque d'entre eux en donnant à *n* la valeur correspondant au rang que ce terme doit occuper dans la série ; mais, contrairement à ce que pensait L. Couturat, ce n'est certainement pas là ce que voulait dire Leibnitz « quand il soutenait l'infinité actuelle de la suite naturelle des nombres ».

« divisibilité indéfinie de l'étendue » ; c'est là, dans son expression la plus brève et la plus précise, le résultat auquel aboutissent en définitive toutes les considérations que nous venons d'exposer.

Indéfiniment croissant et indéfiniment décroissant

Avant de continuer l'examen des questions qui se rapportent proprement au continu, nous devons revenir sur ce qui a été dit plus haut de l'inexistence d'une « *fractio omnium infima* », ce qui nous permettra de voir comment la corrélation ou la symétrie qui existe à certains égards entre les quantités indéfiniment croissantes et les quantités indéfiniment décroissantes est susceptible d'être représentée numériquement. Nous avons vu que, dans le domaine de la quantité discontinue, tant que l'on n'a à considérer que la suite des nombres entiers, ceux-ci doivent être regardés comme croissant indéfiniment à partir de l'unité, mais que, l'unité étant essentiellement indivisible, il ne peut évidemment pas être question d'une décroissance indéfinie ; si l'on prenait les nombres dans le sens décroissant, on se trouverait nécessairement arrêté à l'unité elle-même, de sorte que la représentation de l'indéfini par les nombres entiers est limitée à un seul sens, qui est celui de l'indéfiniment croissant. Par contre, quand il s'agit de la quantité continue, on peut envisager des quantités indéfiniment décroissantes aussi bien que des quantités indéfiniment croissantes ; et la même chose se produit dans la quantité discontinue elle-même aussitôt que, pour traduire cette possibilité, on y introduit la considération des nombres fractionnaires. En effet, on peut envisager une suite de fractions allant en décroissant indéfiniment, c'est-à-dire que, si petite que soit une fraction, on peut toujours en former une plus petite, et cette décroissance ne peut jamais aboutir à une « *fractio minima* », pas plus que la croissance des nombres entiers ne peut aboutir à un « *numerus maximus* ».

Pour rendre évidente, par la représentation numérique, la corrélation de l'indéfiniment croissant et de l'indéfiniment décroissant, il suffit de considérer, en même temps que la suite des nombres entiers, celle de leurs inverses : un nombre est dit inverse d'un autre quand son produit par celui-ci

est égal à l'unité, et, pour cette raison, l'inverse du nombre n est représenté par la notation $\frac{1}{n}$. Tandis

que la suite des nombres entiers va en croissant indéfiniment à partir de l'unité, la suite de leurs inverses va en décroissant indéfiniment à partir de cette même unité, qui est à elle-même son propre inverse, et qui ainsi est le point de départ commun des deux séries ; à chaque nombre de l'une des suites correspond un nombre de l'autre et inversement, de sorte que ces deux suites sont également indéfinies, et qu'elles le sont exactement de la même façon, bien qu'en sens contraire. L'inverse d'un nombre est évidemment d'autant plus petit que ce nombre est lui-même plus grand, puisque leur produit demeure toujours constant ; si grand que soit un nombre N , le nombre $N+1$ sera encore plus grand, en vertu de la loi même de formation de la série indéfinie des nombres entiers, et de même, si

petit que soit un nombre $\frac{1}{N}$ le nombre $\frac{1}{N+1}$ sera encore plus petit ; c'est ce qui prouve nettement

l'impossibilité du « plus petit des nombres », dont la notion n'est pas moins contradictoire que celle du « plus grand des nombres », car, s'il n'est pas possible de s'arrêter à un nombre déterminé dans le sens croissant, il ne le sera pas davantage de s'arrêter dans le sens décroissant. Du reste, comme cette corrélation qui se remarque dans le discontinu numérique se présente tout d'abord comme une conséquence de l'application de ce discontinu au continu, ainsi que nous l'avons dit au sujet des nombres fractionnaires dont elle suppose naturellement l'introduction, elle ne peut que traduire à sa façon, conditionnée nécessairement par la nature du nombre, la corrélation qui existe dans le continu lui-même entre l'indéfiniment croissant et l'indéfiniment décroissant. Il y a donc lieu, lorsque l'on considère les quantités continues comme susceptibles de devenir aussi grandes et aussi petites qu'on le veut, c'est-à-dire plus grandes et plus petites que toute quantité déterminée, d'observer toujours la symétrie et, pourrait-on dire en quelque sorte, le parallélisme qu'offrent entre elles ces deux variations inverses ; cette remarque nous aidera à mieux comprendre, par la suite, la possibilité des différents ordres de quantités infinitésimales.

Il est bon de remarquer que, bien que le symbole $\frac{1}{n}$ évoque l'idée des nombres fractionnaires, et

qu'en fait il en tire incontestablement son origine, il n'est pas nécessaire que les inverses des nombres entiers soient définis ici comme tels, et ceci afin d'éviter l'inconvénient que présente la notion

ordinaire des nombres fractionnaires au point de vue proprement arithmétique, c'est-à-dire la conception des fractions comme « parties de l'unité ». Il suffit en effet de considérer les deux séries comme constituées par des nombres respectivement plus grands et plus petits que l'unité, c'est-à-dire comme deux ordres de grandeurs qui ont en celle-ci leur commune limite, en même temps qu'ils peuvent être regardés l'un et l'autre comme également issus de cette unité, qui est véritablement la source première de tous les nombres ; de plus, si l'on voulait considérer ces deux ensembles indéfinis comme formant une suite unique, on pourrait dire que l'unité occupe exactement le milieu dans cette suite des nombres, puisque, comme nous l'avons vu, il y a exactement autant de nombres dans l'un de ces ensembles que dans l'autre. D'autre part, si l'on voulait, pour généraliser davantage, introduire les nombres fractionnaires proprement dits, au lieu de considérer seulement la série des nombres entiers et celle de leurs inverses, rien ne serait changé quant à la symétrie des quantités croissantes et des quantités décroissantes : on aurait d'un côté tous les nombres plus grands que l'unité, et de

l'autre tous les nombres plus petits que l'unité ; ici encore, à tout nombre $\frac{a}{b} > 1$, il correspondrait dans l'autre groupe un nombre $\frac{b}{a} < 1$, et réciproquement, de telle façon que $\frac{a}{b} \times \frac{b}{a} = 1$, de même qu'on avait tout à l'heure $n \times \frac{1}{n} = 1$, et ainsi il y aurait toujours exactement autant de nombres dans l'un et dans

l'autre de ces deux groupes indéfinis séparés par l'unité ; il doit d'ailleurs être bien entendu que, quand nous disons « autant de nombres », cela signifie qu'il y a là deux multitudes se correspondant terme à terme, mais sans que ces multitudes elles-mêmes puissent aucunement être considérées pour cela comme « nombrables ». Dans tous les cas, l'ensemble de deux nombres inverses, se multipliant l'un par l'autre, reproduit toujours l'unité dont ils sont sortis ; on peut dire encore que l'unité, occupant le milieu entre les deux groupes, et étant le seul nombre qui puisse être regardé comme appartenant à la fois à l'un et à l'autre ¹, si bien qu'en réalité il serait plus exact de dire qu'elle les unit plutôt qu'elle ne les sépare, correspond à l'état d'équilibre parfait, et qu'elle contient en elle-même tous les nombres, qui sont issus d'elle par couples de nombres inverses ou complémentaires, chacun de ces couples constituant, du fait de ce complémentarisme, une unité relative en son indivisible dualité ² ; mais nous reviendrons un peu plus tard sur cette dernière considération et sur les conséquences qu'elle implique.

Au lieu de dire que la série des nombres entiers est indéfiniment croissante et celle de leurs inverses indéfiniment décroissante, on pourrait dire aussi, dans le même sens, que les nombres tendent ainsi d'une part vers l'indéfiniment grand et de l'autre vers l'indéfiniment petit, à la condition d'entendre par là les limites mêmes du domaine dans lequel on considère ces nombres, car une quantité variable ne peut tendre que vers une limite. Le domaine dont il s'agit est, en somme, celui de la quantité numérique envisagée dans toute l'extension dont elle est susceptible ³ ; cela revient encore à dire que les limites n'en sont point déterminées par tel ou tel nombre particulier, si grand ou si petit qu'on le suppose, mais par la nature même du nombre comme tel. C'est par là même que le nombre, comme toute autre chose de nature déterminée, exclut tout ce qui n'est pas lui, qu'il ne peut nullement être question ici d'infini ; d'ailleurs, nous venons de dire que l'indéfiniment grand doit forcément être conçu comme une limite, bien qu'il ne soit en aucune façon un « *terminus ultimus* » de la série

1. Suivant la définition des nombres inverses, l'unité se présente d'un côté sous la forme 1 et de l'autre sous la forme $\frac{1}{1}$, de telle sorte que $1 \times \frac{1}{1} = 1$; mais, comme d'autre part $\frac{1}{1} = 1$, c'est la même unité qui est ainsi représentée sous deux formes différentes, et qui par conséquent, comme nous le disions plus haut, est à elle-même son propre inverse.

2. Nous disons indivisible parce que, dès lors que l'un des deux nombres formant un tel couple existe, l'autre existe aussi nécessairement par là même.

3. Il va de soi que les nombres incommensurables, sous le rapport de la grandeur, s'intercalent nécessairement entre les nombres ordinaires, entiers ou fractionnaires suivant qu'ils sont plus grands ou plus petits que l'unité ; c'est ce que montre d'ailleurs la correspondance géométrique que nous avons indiquée précédemment, et aussi la possibilité de définir un tel nombre par deux ensembles convergents de nombres commensurables dont il est la limite commune.

des nombres, et l'on peut remarquer à ce propos que l'expression « tendre vers l'infini », employée fréquemment par les mathématiciens dans le sens de « croître indéfiniment », est encore une absurdité, puisque l'infini implique évidemment l'absence de toute limite, et que par conséquent il n'y aurait là rien vers quoi il soit possible de tendre. Ce qui est assez singulier aussi, c'est que certains, tout en reconnaissant l'incorrection et le caractère abusif de cette expression « tendre vers l'infini », n'éprouvent d'autre part aucun scrupule à prendre l'expression « tendre vers zéro » dans le sens de « décroître indéfiniment » ; cependant, zéro, ou la « quantité nulle », est exactement symétrique, par rapport aux quantités décroissantes, de ce qu'est la prétendue « quantité infinie » par rapport aux quantités croissantes ; mais nous aurons à revenir par la suite sur les questions qui se posent plus particulièrement au sujet du zéro et de ses différentes significations.

Puisque la suite des nombres, dans son ensemble, n'est pas « terminée » par un certain nombre, il en résulte qu'il n'y a pas de nombre, si grand qu'il soit, qui puisse être identifié à l'indéfiniment grand au sens où nous venons de l'entendre ; et, naturellement, la même chose est également vraie pour ce qui est de l'indéfiniment petit. On peut seulement regarder un nombre comme pratiquement indéfini, s'il est permis de s'exprimer ainsi, lorsqu'il ne peut plus être exprimé par le langage ni représenté par l'écriture, ce qui, en fait, arrive inévitablement à un moment donné quand on considère des nombres qui vont toujours en croissant ou en décroissant ; c'est là, si l'on veut, une simple question de « perspective », mais cela même s'accorde en somme avec le caractère de l'indéfini, en tant que celui-ci n'est pas autre chose, en définitive, que ce dont les limites peuvent être, non point supprimées, puisque cela serait contraire à la nature même des choses, mais simplement reculées jusqu'à en être entièrement perdues de vue. À ce propos, il y aurait lieu de se poser certaines questions assez curieuses : ainsi, on pourrait se demander pourquoi la langue chinoise représente symboliquement l'indéfini par le nombre dix mille ; l'expression « les dix mille êtres », par exemple, signifie tous les êtres, qui sont réellement en multitude indéfinie ou « innombrable ». Ce qui est très remarquable, c'est que la même chose précisément se produit aussi en grec, où un seul mot, avec une simple différence d'accentuation qui n'est évidemment qu'un détail tout à fait accessoire, et qui n'est due sans doute qu'au besoin de distinguer dans l'usage les deux significations, sert également à exprimer à la fois l'une et l'autre de ces deux idées : μύριοι, dix mille ; ἀπείροιοι, une indéfinité. La véritable raison de ce fait est celle-ci : ce nombre dix mille est la quatrième puissance de dix ; or, suivant la formule du *Tao-te-king*, « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui implique que quatre, produit immédiatement par trois, équivaut d'une certaine façon à tout l'ensemble des nombres, et cela parce que, dès qu'on a le quaternaire, on a aussi, par l'addition des quatre premiers nombres, le dénaire, qui représente un cycle numérique complet : $1+2+3+4=10$, ce qui est, comme nous l'avons déjà dit en d'autres occasions, la formule numérique de la *Tétraktys* pythagoricienne. On peut encore ajouter que cette représentation de l'indéfinité numérique a sa correspondance dans l'ordre spatial : on sait que l'élévation à une puissance supérieure d'un degré représente, dans cet ordre, l'adjonction d'une dimension ; or, notre étendue n'ayant que trois dimensions, ses limites sont dépassées lorsqu'on va au delà de la troisième puissance, ce qui, en d'autres termes, revient à dire que l'élévation à la quatrième puissance marque le terme même de son indéfinité, puisque, dès qu'elle est effectuée, on est par là même sorti de cette étendue et passé à un autre ordre de possibilités.

Infini et continu

L'idée de l'infini tel que l'entend le plus souvent Leibnitz, et qui est seulement, il ne faut jamais le perdre de vue, celle d'une multitude qui surpasse tout nombre, se présente quelquefois sous l'aspect d'un « infini discontinu », comme dans le cas des séries numériques dites infinies ; mais son aspect le plus habituel, et aussi le plus important en ce qui concerne la signification du calcul infinitésimal, est celui de l'« infini continu ». Il convient de se souvenir à ce propos que, quand Leibnitz, en commençant les recherches qui devaient, du moins suivant ce qu'il dit lui-même, le conduire à la découverte de sa méthode, opérait sur des séries de nombres, il n'avait à considérer que des différences finies au sens ordinaire de ce mot ; les différences infinitésimales ne se présentèrent à lui que quand il s'agit d'appliquer le discontinu numérique au continu spatial. L'introduction des différentielles se justifiait donc par l'observation d'une certaine analogie entre les variations respectives de ces deux modes de la quantité ; mais leur caractère infinitésimal provenait de la continuité des grandeurs auxquelles elles devaient s'appliquer, et ainsi la considération des « infiniment petits » se trouvait, pour Leibnitz, étroitement liée à la question de la « composition du continu ».

Les « infiniment petits » pris « à la rigueur » seraient, comme le pensait Bernoulli, des « *partes minimae* » du continu ; mais précisément le continu, tant qu'il existe comme tel, est toujours divisible, et, par suite, il ne saurait avoir de « *partes minimae* ». Les « indivisibles » ne sont pas même des parties de ce par rapport à quoi ils sont indivisibles, et le « minimum » ne peut ici se concevoir que comme limite ou extrémité, non comme élément : « La ligne n'est pas seulement moindre que n'importe quelle surface, dit Leibnitz, mais elle n'est pas même une partie de la surface, mais seulement un minimum ou une extrémité »¹ ; et l'assimilation entre *extremum* et *minimum* peut ici se justifier, à son point de vue, par la « loi de continuité », en tant que celle-ci permet, suivant lui, le « passage à la limite », ainsi que nous le verrons plus loin. Il en est de même, comme nous l'avons déjà dit, du point par rapport à la ligne, et aussi, d'autre part, de la surface par rapport au volume ; mais, par contre, les éléments infinitésimaux doivent être des parties du continu, sans quoi ils ne seraient même pas des quantités ; et ils ne peuvent l'être qu'à la condition de ne pas être des « infiniment petits » véritables, car ceux-ci ne seraient autre chose que ces « *partes minimae* » ou ces « derniers éléments » dont, à l'égard du continu, l'existence même implique contradiction. Ainsi, la composition du continu ne permet pas que les infiniment petits soient plus que de simples fictions ; mais, d'un autre côté, c'est pourtant l'existence de ce même continu qui fait que ce sont, du moins aux yeux de Leibnitz, des « fictions bien fondées » : si « tout se fait dans la géométrie comme si c'étaient de parfaites réalités », c'est parce que l'étendue, qui est l'objet de la géométrie, est continue ; et, s'il en est de même dans la nature, c'est parce que les corps sont également continus, et parce qu'il y a aussi de la continuité dans tous les phénomènes tels que le mouvement, dont ces corps sont le siège, et qui sont l'objet de la mécanique et de la physique. D'ailleurs, si les corps sont continus, c'est parce qu'ils sont étendus, et qu'ils participent de la nature de l'étendue ; et, de même, la continuité du mouvement et des divers phénomènes qui peuvent s'y ramener plus ou moins directement provient essentiellement de leur caractère spatial. C'est donc, en somme, la continuité de l'étendue qui est le véritable fondement de toutes les autres continuités qui se remarquent dans la nature corporelle ; et c'est d'ailleurs pourquoi, introduisant à cet égard une distinction essentielle que Leibnitz n'avait pas faite, nous avons précisé que ce n'est pas à la « matière » comme telle, mais bien à l'étendue, que doit être attribuée en réalité la propriété de « divisibilité indéfinie ».

Nous n'avons pas à examiner ici la question des autres formes possibles de la continuité, indépendantes de sa forme spatiale ; en effet, c'est toujours à celle-ci qu'il faut en revenir quand on envisage des grandeurs, et ainsi sa considération suffit pour tout ce qui se rapporte aux quantités infinitésimales. Nous devons cependant y joindre la continuité du temps, car, contrairement à l'étrange opinion de Descartes à ce sujet, le temps est bien réellement continu en lui-même, et non pas seulement dans la représentation spatiale par le mouvement qui sert à sa mesure². À cet égard, on pourrait dire que le mouvement est en quelque sorte doublement continu, car il l'est à la fois par sa condition spatiale et par sa condition temporelle ; et cette sorte de combinaison du temps

1. *Meditatio nova de natura anguli contactus et osculi, horumque usu in practica Mathesi ad figuras faciliores succedaneas difficilioribus substituendas*, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1686.

2. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. V.

et de l'espace, d'où résulte le mouvement, ne serait pas possible si l'un était discontinu tandis que l'autre est continu. Cette considération permet en outre d'introduire la continuité dans certaines catégories de phénomènes naturels qui se rapportent plus directement au temps qu'à l'espace, bien que s'accomplissant dans l'un et dans l'autre également, comme, par exemple, le processus d'un développement organique quelconque. On pourrait d'ailleurs, pour la composition du continu temporel, répéter tout ce que nous avons dit pour celle du continu spatial, et, en vertu de cette sorte de symétrie qui existe sous certains rapports, comme nous l'avons expliqué ailleurs, entre l'espace et le temps, on aboutirait à des conclusions strictement analogues : les instants, conçus comme indivisibles, ne sont pas plus des parties de la durée que les points ne sont des parties de l'étendue, ainsi que le reconnaît également Leibnitz, et c'était d'ailleurs là encore une thèse tout à fait courante chez les scolastiques ; en somme, c'est un caractère général de tout continu que sa nature ne comporte pas l'existence de « derniers éléments ».

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici montre suffisamment dans quel sens on peut comprendre que, au point de vue où se place Leibnitz, le continu enveloppe nécessairement l'infini; mais, bien entendu, nous ne saurions admettre qu'il s'agisse là d'une « infinité actuelle », comme si toutes les parties possibles devaient être effectivement données quand le tout est donné, ni d'ailleurs d'une véritable infinité, qui est exclue par toute détermination, quelle qu'elle soit, et qui ne peut par conséquent être impliquée par la considération d'aucune chose particulière. Seulement, ici comme dans tous les cas où se présente l'idée d'un prétendu infini, différent du véritable Infini métaphysique, et qui pourtant, en eux-mêmes, représentent autre chose que des absurdités pures et simples, toute contradiction disparaît, et avec elle toute difficulté logique, si l'on remplace ce soi-disant infini par de l'indéfini, et si l'on dit simplement que tout continu enveloppe une certaine indéfinité lorsqu'on l'envisage sous le rapport de ses éléments. C'est encore faute de faire cette distinction fondamentale de l'infini et de l'indéfini que certains ont cru i tort qu'il n'était possible d'échapper à la contradiction d'un infini déterminé qu'en rejetant absolument le continu et en le remplaçant par du discontinu ; c'est ainsi notamment que Renouvier, qui nie avec raison l'infini mathématique, mais à qui l'idée de l'infini métaphysique est d'ailleurs tout à fait étrangère, s'est cru obligé, par la logique de son « finitisme », d'aller jusqu'à admettre l'atomisme, tombant ainsi dans une autre conception qui, comme nous l'avons vu précédemment, n'est pas moins contradictoire que celle qu'il voulait écarter.

La « loi de continuité »

Dès lors qu'il existe du continu, nous pouvons dire avec Leibnitz qu'il y a de la continuité dans la nature, ou, si l'on veut, qu'il doit y avoir une certaine « loi de continuité » qui s'applique à tout ce qui présente les caractères du continu ; cela est en somme évident, mais il n'en résulte nullement qu'une telle loi doive être applicable à tout comme il le prétend, car, s'il y a du continu, il y a aussi du discontinu, et cela même dans le domaine de la quantité ¹ : le nombre, en effet, est essentiellement discontinu, et c'est même cette quantité discontinue, et non pas la quantité continue, qui est réellement, comme nous l'avons dit ailleurs, le mode premier et fondamental de la quantité, ou ce qu'on pourrait appeler proprement la quantité pure ². D'autre part, rien ne permet de supposer *a priori* que, en dehors de la quantité, une continuité quelconque puisse être partout envisagée, et même, à vrai dire, il serait bien étonnant que le nombre seul, parmi toutes les choses possibles, eût la propriété d'être essentiellement discontinu ; mais notre intention n'est pas de rechercher ici dans quelles limites une « loi de continuité » est vraiment applicable, et quelles restrictions il conviendrait d'y apporter pour tout ce qui dépasse le domaine de la quantité entendue dans son sens le plus général. Nous nous bornerons à donner, en ce qui concerne les phénomènes naturels, un exemple très simple de discontinuité : s'il faut une certaine force pour rompre une corde, et si l'on applique à cette corde une force dont l'intensité soit moindre que celle-là, on n'obtiendra pas une rupture partielle, c'est-à-dire la rupture d'une partie des fils qui composent la corde, mais seulement une tension, ce qui est tout à fait différent ; si l'on augmente la force d'une façon continue, la tension croîtra d'abord aussi d'une façon continue, mais il viendra un moment où la rupture se produira, et on aura alors, d'une façon soudaine et en quelque sorte instantanée, un effet d'une tout autre nature que le précédent, ce qui implique manifestement une discontinuité ; et ainsi il n'est pas vrai de dire, en termes tout à fait généraux et sans restrictions d'aucune sorte, que « *natura non facit saltus* ».

Quoi qu'il en soit, il suffit en tout cas que les grandeurs géométriques soient continues, comme elles le sont en effet, pour qu'on y puisse toujours prendre des éléments aussi petits qu'on veut, donc pouvant devenir plus petits que toute grandeur assignable ; et, comme le dit Leibnitz, « c'est sans doute en cela que consiste la démonstration rigoureuse du calcul infinitésimal », qui s'applique précisément à ces grandeurs géométriques. La « loi de continuité » peut donc être le « *fundamentum in re* » de ces fictions que sont les quantités infinitésimales, aussi bien d'ailleurs que de ces autres fictions que sont les racines imaginaires, puisque Leibnitz fait un rapprochement entre les unes et les autres sous ce rapport, sans qu'il faille pour cela y voir, comme il l'aurait peut-être voulu, « la pierre de touche de toute vérité » ³. D'autre part, si l'on admet une « loi de continuité », tout en faisant certaines restrictions sur sa portée, et même si l'on reconnaît que cette loi peut servir à justifier les bases du calcul infinitésimal, « *modo sano sensu intelligentur* », il ne s'ensuit nullement de là qu'on doive la concevoir exactement comme le faisait Leibnitz, ni accepter toutes les conséquences que lui-même prétendait en tirer ; c'est cette conception et ces conséquences qu'il nous faut maintenant examiner d'un peu plus près.

Sous sa forme la plus générale, cette loi revient en somme à ceci, que Leibnitz énonce à plusieurs reprises en termes différents, mais dont le sens est toujours le même au fond : dès lors qu'il y a un certain ordre dans les principes, entendus ici en un sens relatif comme les données qu'on prend pour point de départ, il doit y avoir toujours un ordre correspondant dans les conséquences qu'on en tirera. C'est alors, comme nous l'avons déjà indiqué, un cas particulier de la « loi de justice », c'est-à-dire d'ordre, que postule l'« universelle intelligibilité » ; c'est donc au fond, pour Leibnitz, une conséquence ou une application du « principe de raison suffisante », sinon ce principe lui-même

1. Cf. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 140 : « En général, le principe de continuité n'a pas de place en algèbre, et ne peut pas être invoqué pour justifier la généralisation algébrique du nombre. Non seulement la continuité n'est nullement nécessaire aux spéculations de l'arithmétique générale, mais elle répugne à l'esprit de cette science et à la nature même du nombre. Le nombre, en effet, est essentiellement discontinu, ainsi que presque toutes ses propriétés arithmétiques... On ne peut donc imposer la continuité aux fonctions algébriques, si compliquées qu'elles soient, puisque le nombre entier, qui en fournit tous les éléments, est discontinu, et « saute » en quelque sorte d'une valeur à l'autre sans transition possible. »

2. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch.II.

3. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 266.

en tant qu'il s'applique plus spécialement aux combinaisons et aux variations de la quantité : « la continuité est une chose idéale », dit-il, ce qui est d'ailleurs loin d'être aussi clair qu'on pourrait le souhaiter, mais « le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait, ...parce que tout se gouverne par raison »¹. Il y a assurément un certain ordre dans les choses, et ce n'est pas là ce qui est en question, mais on peut concevoir cet ordre tout autrement que ne le faisait Leibnitz, dont les idées à cet égard étaient toujours influencées plus ou moins directement par son prétendu a principe du meilleur », qui perd toute signification dès qu'on a compris l'identité métaphysique du possible et du réel²; au surplus, bien qu'il fût un adversaire déclaré de l'étroit rationalisme cartésien, on pourrait, quant à sa conception de l'« universelle intelligibilité », lui reprocher d'avoir trop facilement confondu « intelligible » et « rationnel » ; mais nous n'insisterons pas davantage sur ces considérations d'ordre général, car elles nous entraîneraient beaucoup trop loin de notre sujet. Nous ajouterons seulement, à ce propos, qu'il est permis de s'étonner que, après avoir affirmé qu'« on n'a pas besoin de faire dépendre l'analyse mathématique des controverses métaphysiques », ce qui est d'ailleurs tout à fait contestable, puisque cela revient à en faire, suivant le point de vue purement profane, une science entièrement ignorante de ses propres principes, et que du reste l'incompréhension seule peut faire naître des controverses dans le domaine métaphysique, Leibnitz en arrive finalement à invoquer, à l'appui de sa « loi de causalité » à laquelle il rattache cette même analyse mathématique, un argument non plus métaphysique en effet, mais bien théologique, qui pourrait se prêter encore à bien d'autres controverses : « C'est parce que tout se gouverne par raison, dit-il, et qu'autrement il n'y aurait point de science ni de règle, ce qui ne serait point conforme à la nature du souverain principe »³, à quoi on pourrait répondre que la raison n'est en réalité qu'une faculté purement humaine et d'ordre individuel, et que, sans même qu'il faille remonter jusqu'au « souverain principe », l'intelligence entendue au sens universel, c'est-à-dire l'intellect pur et transcendant, est tout autre chose que la raison et ne saurait lui être assimilée en aucune façon, de telle sorte que, s'il est vrai qu'il n'y a rien d'« irrationnel », il ne l'est pas moins qu'il y a pourtant beaucoup de choses qui sont « supra-rationnelles », mais qui d'ailleurs n'en sont pas pour cela moins « intelligibles ».

Nous passerons maintenant à un autre énoncé plus précis de la « loi de continuité », énoncé qui se rapporte d'ailleurs plus directement que le précédent aux principes du calcul infinitésimal : « Si un cas se rapproche d'une façon continue d'un autre cas dans les données et s'évanouit finalement en lui, il faut nécessairement que les résultats de ces cas se rapprochent également d'une façon continue dans les solutions cherchées et que finalement ils se terminent réciproquement l'un dans l'autre »⁴. Il y a ici deux choses qu'il importe de distinguer : d'abord, si la différence de deux cas diminue jusqu'à devenir moindre que toute grandeur assignable « *in datis* », il doit en être de même « *in quaesitis* » ; ce n'est là, en somme, que l'application de l'énoncé le plus général, et ce n'est pas cette partie de la loi qui est susceptible de soulever des objections, dès lors qu'on admet qu'il existe des variations continues et que c'est précisément au domaine où s'effectuent de telles variations, c'est-à-dire au domaine géométrique, que se rapporte proprement le calcul infinitésimal ; mais faut-il admettre en outre que « *casus in casum tandem evanescat* », et que par suite « *eventus casuum tandem in se invicem desinant* » ? En d'autres termes, la différence des deux cas deviendra-t-elle jamais rigoureusement nulle, par suite de sa décroissance continue et indéfinie, ou bien, si l'on préfère, cette décroissance, quoique indéfinie, parviendra-t-elle à atteindre son terme ? C'est là, au fond, la question de savoir si, dans une variation continue, la limite peut être atteinte ; et, sur ce point, nous ferons tout d'abord remarquer ceci : comme l'indéfini, tel qu'il est impliqué dans le continu, comporte toujours en un certain sens quelque chose d'« inépuisable », et comme Leibnitz n'admet d'ailleurs pas que la division du continu puisse aboutir à un terme final, ni même que ce terme existe véritablement, est-il parfaitement logique et cohérent de sa part d'admettre en même temps qu'une variation continue,

1. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

2. Voir *Les États multiples de l'être*, ch. II.

3. Même lettre à Varignon. – Le premier exposé de la « loi de continuité » avait paru dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, en juillet 1687, sous ce titre assez significatif au même point de vue : *Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed et Physicis utile, cujus ope ex consideratione Sapientiae Divinae examinantur Naturae Leges, qua occasione nata cum R. P. Mallebranchio controversia explicatur, et quidam Cartesianorum errores notantur*.

4. *Specimen Dynamicum pro admirandis Naturae Legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis*, Pars II.

qui s'effectue « *per infinitos gradus intermedios* »¹, puisse atteindre sa limite ? Ceci ne veut pas dire, assurément, que la limite ne puisse être atteinte en aucune façon, ce qui réduirait le calcul infinitésimal à ne pouvoir être rien de plus qu'une simple méthode d'approximation ; mais, si elle est effectivement atteinte, ce ne doit pas être dans la variation continue elle-même, ni comme dernier terme de la série indéfinie des « *gradus mutationis* ». C'est pourtant par la « loi de continuité » que Leibnitz prétend justifier le « passage à la limite », qui n'est pas la moindre des difficultés auxquelles sa méthode donne lieu au point de vue logique, et c'est précisément là que ses conclusions deviennent tout à fait inacceptables ; mais, pour que ce côté de la question puisse être entièrement compris, il nous faut commencer par préciser la notion mathématique de la limite elle-même.

1. Lettre à Schulenburg, 29 mars 1698.

La notion de la limite

La notion de la limite est une des plus importantes que nous ayons à examiner ici, car c'est d'elle que dépend toute la valeur de la méthode infinitésimale sous le rapport de la rigueur ; on a même pu aller jusqu'à dire que, en définitive, « tout l'algorithme infinitésimal repose sur la seule notion de limite, car c'est précisément cette notion rigoureuse qui sert à définir et à justifier tous les symboles et toutes les formules du calcul infinitésimal »¹. En effet, l'objet de ce calcul « se réduit à calculer des limites de rapports et des limites de sommes, c'est-à-dire à trouver les valeurs fixes vers lesquelles convergent des rapports ou des sommes de quantités variables, à mesure que celles-ci décroissent indéfiniment suivant une loi donnée »². Pour plus de précision encore, nous dirons que, des deux branches en lesquelles se divise le calcul infinitésimal, le calcul différentiel consiste à calculer les limites de rapports dont les deux termes vont simultanément en décroissant indéfiniment suivant une certaine loi, de telle façon que le rapport lui-même conserve toujours une valeur finie et déterminée ; et le calcul intégral consiste à calculer les limites de sommes d'éléments dont la multitude croît indéfiniment en même temps que la valeur de chacun d'eux décroît indéfiniment, car il faut que ces deux conditions soient réunies pour que la somme elle-même demeure toujours une quantité finie et déterminée. Cela posé, on peut dire, d'une façon générale, que la limite d'une quantité variable est une autre quantité considérée comme fixe, et dont cette quantité variable est supposée s'approcher, par les valeurs qu'elle prend successivement au cours de sa variation, jusqu'à en différer aussi peu qu'on le veut, ou, en d'autres termes, jusqu'à ce que la différence de ces deux quantités devienne moindre que toute quantité assignable. Le point sur lequel nous devons insister tout particulièrement, pour des raisons qui seront mieux comprises par la suite, c'est que la limite est conçue essentiellement comme une quantité fixe et déterminée ; alors même qu'elle ne serait pas donnée par les conditions du problème, on devra toujours commencer par lui supposer une valeur déterminée, et continuer à la regarder comme fixe jusqu'à la fin du calcul.

Mais autre chose est la conception de la limite en elle-même, et autre chose la justification logique du « passage à la limite » ; Leibnitz estimait que « ce qui justifie en général ce « passage à la limite », c'est que la même relation qui existe entre plusieurs grandeurs variables subsiste entre leurs limites fixes, quand leurs variations sont continues, car alors elles atteignent en effet leurs limites respectives ; c'est là un autre énoncé du principe de continuité »³. Mais toute la question est précisément de savoir si la quantité variable, qui s'approche indéfiniment de sa limite fixe, et qui, par suite, peut en différer aussi peu qu'on le veut, d'après la définition même de la limite, peut atteindre effectivement cette limite par une conséquence de sa variation même, c'est-à-dire si la limite peut être conçue comme le dernier terme d'une variation continue. Nous verrons que, en réalité, cette solution est inacceptable ; pour le moment, nous dirons seulement, quitte à y revenir un peu plus tard, que la vraie notion de la continuité ne permet pas de considérer les quantités infinitésimales comme pouvant jamais s'égaliser à zéro, car elles cesseraient alors d'être des quantités ; or, pour Leibnitz lui-même, elles doivent toujours garder le caractère de véritables quantités, et cela même quand on les considère comme « évanouissantes ». Une différence infinitésimale ne pourra donc jamais être rigoureusement nulle ; par suite, une variable, tant qu'elle sera regardée comme telle, différera toujours réellement de sa limite, et elle ne pourrait l'atteindre sans perdre par là même son caractère de variable.

Sur ce point, nous pouvons donc accepter entièrement, à part une légère réserve, les considérations qu'un mathématicien que nous avons déjà cité expose en ces termes : « Ce qui caractérise la limite telle que nous l'avons définie, c'est à la fois que la variable puisse en approcher autant qu'on le veut, et néanmoins qu'elle ne puisse jamais l'atteindre rigoureusement ; car, pour qu'elle l'atteignît en effet, il faudrait la réalisation d'une certaine infinité, qui nous est nécessairement interdite... Aussi doit-on s'en tenir à l'idée d'une approximation indéfinie, c'est-à-dire de plus en plus grande »⁴. Au lieu de parler de « la réalisation d'une certaine infinité », ce qui ne saurait avoir pour nous aucun sens, nous dirons simplement qu'il faudrait qu'une certaine indéfinité fût épuisée en ce qu'elle a précisément

1. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Introduction, p. XXIII.

2. Ch. de Freycinet, *De l'Analyse infinitésimale*, Préface, p. VIII.

3. L. Couturat, *De l'infini mathématique*, p. 268, note. – C'est le point de vue qui est exposé notamment dans la *Justification du Calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire*.

4. Ch. de Freycinet, *De l'Analyse infinitésimale*, p. 18.

d'inépuisable, mais que, en même temps, les possibilités de développement que comporte cette indéfinité même permettent d'obtenir une approximation aussi grande qu'on le veut, « *ut error fiat minor dato* », suivant l'expression de Leibnitz, pour qui « la méthode est sûre » dès que ce résultat est atteint. « Le propre de la limite et ce qui fait que la variable ne l'atteint jamais exactement, c'est d'avoir une définition autre que celle de la variable ; et la variable, de son côté, tout en approchant de plus en plus de la limite, ne l'atteint pas, parce qu'elle ne doit jamais cesser de satisfaire à sa définition primitive, laquelle, disons-nous, est différente. La distinction nécessaire entre les deux définitions de la limite et de la variable se retrouve partout... Ce fait, que les deux définitions sont logiquement distinctes et telles, néanmoins, que les objets définis peuvent s'approcher de plus en plus l'un de l'autre ¹, rend compte de ce que paraît avoir d'étrange, au premier abord, l'impossibilité de faire coïncider jamais deux quantités dont on est maître d'ailleurs de diminuer la différence au delà de toute expression » ².

Il est à peine besoin de dire que, en vertu de la tendance moderne à tout réduire exclusivement au quantitatif, on n'a pas manqué de reprocher à cette conception de la limite d'introduire une différence qualitative dans la science de la quantité elle-même ; mais, s'il fallait l'écarter pour cette raison, il faudrait également que la géométrie s'interdise entièrement, entre autres choses, la considération de la similitude, qui est purement qualitative aussi, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs, puisqu'elle ne concerne que la forme des figures en faisant abstraction de leur grandeur, donc de tout élément proprement quantitatif. Il est d'ailleurs bon de remarquer, à ce propos, qu'un des principaux usages du calcul différentiel est de déterminer les directions des tangentes en chaque point d'une courbe, directions dont l'ensemble définit la forme même de la courbe, et que direction et forme sont précisément, dans l'ordre spatial, des éléments dont le caractère est essentiellement qualitatif ³. Au surplus, ce n'est pas une solution que de prétendre supprimer purement et simplement le « passage à la limite », sous prétexte que le mathématicien peut se dispenser d'y passer effectivement, et que cela ne le gênera nullement pour conduire son calcul jusqu'au bout ; cela peut être vrai, mais ce qui importe est ceci : jusqu'à quel point, dans ces conditions, aura-t-il le droit de considérer ce calcul comme reposant sur un raisonnement rigoureux, et, même si « la méthode est sûre » ainsi, ne sera-ce pas seulement en tant que simple méthode d'approximation ? On pourrait objecter que la conception que nous venons d'exposer rend aussi impossible le « passage à la limite », puisque cette limite a justement pour caractère de ne pouvoir être atteinte ; mais cela n'est vrai qu'en un certain sens, et seulement tant que l'on considère les quantités variables comme telles, car nous n'avons pas dit que la limite ne pouvait aucunement être atteinte, mais, et c'est là ce qu'il est essentiel de bien préciser, qu'elle ne pouvait pas l'être dans la variation et comme terme de celle-ci. Ce qui est véritablement impossible, c'est uniquement la conception du « passage à la limite » comme constituant l'aboutissement d'une variation continue ; nous devons donc substituer une autre conception à celle-là, et c'est ce que nous ferons plus explicitement par la suite.

1. Il serait plus exact de dire que l'un d'eux peut s'approcher de plus en plus de l'autre, puisqu'un seul de ces objets est variable, tandis que l'autre est essentiellement fixe, et qu'ainsi, en raison même de la définition de la limite, leur rapprochement ne peut aucunement être considéré comme constituant une relation réciproque et dont les deux termes seraient en quelque sorte interchangeables ; cette irréciprocité implique d'ailleurs que leur différence est d'ordre proprement qualitatif.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IV.

Continuité et passage à la limite

Nous pouvons revenir maintenant à l'examen de la « loi de continuité », ou, plus exactement, de l'aspect de cette loi que nous avons momentanément laissé de côté, et qui est celui par lequel Leibnitz croit pouvoir justifier le « passage à la limite », parce que, pour lui, il en résulte « que, dans les quantités continues, le cas extrême exclusif peut être traité comme inclusif, et qu'ainsi ce dernier cas, bien que totalement différent en nature, est comme contenu à l'état latent dans la loi générale des autres cas »¹. C'est justement là que réside, bien qu'il ne paraisse pas s'en douter, le principal défaut logique de sa conception de la continuité, comme il est assez facile de s'en rendre compte par les conséquences qu'il en tire et les applications qu'il en fait ; en voici en effet quelques exemples : « En vertu de ma loi de la continuité, il est permis de considérer le repos comme un mouvement infiniment petit, c'est-à-dire comme équivalent à une espèce de son contradictoire, et la coïncidence comme une distance infiniment petite, et l'égalité comme la dernière des inégalités, etc. »². Et encore : « D'accord avec cette loi de la continuité qui exclut tout saut dans le changement, le cas du repos peut être regardé comme un cas spécial du mouvement, à savoir comme un mouvement évanouissant ou minimum, et le cas de l'égalité comme un cas d'inégalité évanouissante. Il en résulte que les lois du mouvement doivent être établies de telle façon qu'il n'y ait pas besoin de règles particulières pour les corps en équilibre et en repos, mais que celles-ci naissent d'elles-mêmes des règles concernant les corps en déséquilibre et en mouvement ; ou, si l'on veut énoncer des règles particulières pour le repos et l'équilibre, il faut prendre garde qu'elles ne soient pas telles qu'elles ne puissent s'accorder avec l'hypothèse tenant le repos pour un mouvement naissant ou l'égalité pour la dernière inégalité »³. Ajoutons encore cette dernière citation sur ce sujet, où nous trouvons un nouvel exemple d'un genre quelque peu différent des précédents, mais non moins contestable au point de vue logique : « Quoiqu'il ne soit point vrai à la rigueur que le repos est une espèce de mouvement, ou que l'égalité est une espèce d'inégalité, comme il n'est point vrai non plus que le cercle est une espèce de polygone régulier, néanmoins on peut dire que le repos, l'égalité et le cercle terminent les mouvements, les inégalités et les polygones réguliers, qui par un changement continu y arrivent en évanouissant. Et quoique ces terminaisons soient exclusives, c'est-à-dire non comprises à la rigueur dans les variétés qu'elles bornent, néanmoins elles en ont les propriétés, comme si elles y étaient comprises, suivant le langage des infinies ou infinitésimales, qui prend le cercle, par exemple, pour un polygone régulier dont le nombre des côtés est infini. Autrement la loi de continuité serait violée, c'est-à-dire que, puisqu'on passe des polygones au cercle par un changement continu et sans faire de saut, il faut aussi qu'il ne se fasse point de saut dans le passage des affections des polygones à celles du cercle »⁴.

Il convient de dire que, comme l'indique du reste le début du dernier passage que nous venons de citer, Leibnitz regarde ces assertions comme étant du genre de celles qui ne sont que « *toleranter verae* », et qui, dit-il d'autre part, « servent surtout à l'art d'inventer, bien que, à mon jugement, elles renferment quelque chose de fictif et d'imaginaire, qui peut cependant être facilement rectifié par la réduction aux expressions ordinaires, afin qu'il ne puisse pas se produire d'erreur »⁵; mais sont-elles même cela, et ne renferment-elles pas plutôt, en réalité, des contradictions pures et simples ? Sans doute, Leibnitz reconnaît que le cas extrême, ou l'« *ultimus casus* », est « *exclusivus* », ce qui suppose manifestement qu'il est en dehors de la série des cas qui rentrent naturellement dans la loi générale ; mais alors de quel droit peut-on le faire rentrer quand même dans cette loi et le traiter « *ut inclusivum* », c'est-à-dire comme s'il n'était qu'un simple cas particulier compris dans cette série ? Il est vrai que le cercle est la limite d'un polygone régulier dont le nombre des côtés croît indéfiniment, mais sa définition est essentiellement autre que celle des polygones ; et on voit très nettement, dans un exemple comme celui-là, la différence qualitative qui existe, comme nous l'avons dit, entre la limite elle-même et ce dont elle est la limite. Le repos n'est en aucune façon un

1. *Epistola ad V. Cl. Christianum Wolfium, Professorem Matheseos Halensem, circa Scientiam Infiniti*, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1713.

2. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

3. *Specimen Dynamicum*, déjà cité plus haut.

4. *Justification du Calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire*, note annexée à la lettre de Varignon à Leibnitz du 23 mai 1702, dans laquelle elle est mentionnée comme ayant été envoyée par Leibnitz pour être insérée dans le *Journal de Trévoux*. – Leibnitz prend le mot « continu » dans le sens de « continu ».

5. *Epistola ad V. Cl. Ckristiamm Wolfium*, déjà citée plus haut.

cas particulier du mouvement, ni l'égalité un cas particulier de l'inégalité, ni la coïncidence un cas particulier de la distance, ni le parallélisme un cas particulier de la convergence ; Leibnitz n'admet d'ailleurs pas qu'ils le soient dans un sens rigoureux, mais il n'en soutient pas moins qu'ils peuvent en quelque manière être regardés comme tels, de sorte que « le genre se termine dans la quasi-espèce opposée »¹, et que quelque chose peut être « équivalent à une espèce de son contradictoire ». C'est du reste, notons-le en passant, au même ordre d'idées que paraît se rattacher la notion de la « virtualité », conçue par Leibnitz, dans le sens spécial qu'il lui donne, comme une puissance qui serait un acte qui commence², ce qui n'est pas moins contradictoire encore que les autres exemples que nous venons de citer.

Qu'on envisage les choses sous quelque point de vue qu'on voudra, on ne voit pas du tout comment une certaine espèce pourrait être un « cas-limite » de l'espèce ou du genre opposé, car ce n'est pas en ce sens que les opposés se limitent réciproquement, mais bien au contraire en ce qu'ils s'excluent, et il est impossible que des contradictoires soient réductibles l'un à l'autre; et d'ailleurs l'inégalité, par exemple, peut-elle garder une signification autrement que dans la mesure où elle s'oppose à l'égalité et en est la négation ? Nous ne pouvons certes pas dire que des assertions comme celles-là soient même « *toleranter verae* » ; alors même qu'on n'admettrait pas l'existence de genres absolument séparés, il n'en serait pas moins vrai qu'un genre quelconque, défini comme tel, ne peut jamais devenir partie intégrante d'un autre genre également défini et dont la définition n'inclut pas la sienne propre, si même elle ne l'exclut pas formellement comme dans le cas des contradictoires, et que, si une communication peut s'établir entre des genres différents, ce ne peut pas être par où ils diffèrent effectivement, mais seulement par le moyen d'un genre supérieur dans lequel ils rentrent également l'un et l'autre. Une telle conception de la continuité, qui aboutit à supprimer non pas seulement toute séparation, mais même toute distinction effective, en permettant le passage direct d'un genre à un autre sans réduction à un genre supérieur ou plus général, est proprement la négation même de tout principe vraiment logique ; de là à l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires », il n'y a qu'un pas qu'il est peu difficile de franchir.

1. *Initia Rerum Mathematicarum Metaphysica*. – Leibnitz dit textuellement : « *genus in quasi-speciem oppositam desinit* », et l'emploi de cette singulière expression « *quasi-species* » semble indiquer tout au moins un certain embarras pour donner une apparence plausible à un tel énoncé.

2. Il est bien entendu que les mots « acte » et « puissance » sont pris ici dans leur sens aristotélicien et scolastique.

Les « quantités évanouissantes »

La justification du « passage à la limite » consiste en somme, pour Leibnitz, en ce que le cas particulier des « quantités évanouissantes », comme il dit, doit, en vertu de la continuité, rentrer en un certain sens dans la règle générale ; et d'ailleurs ces quantités évanouissantes ne peuvent pas être regardées comme « des riens absolument », ou comme de purs zéros, car, toujours en raison de la même continuité, elles gardent entre elles un rapport déterminé, et généralement différent de l'unité, dans l'instant même où elles s'évanouissent, ce qui suppose qu'elles sont encore de véritables quantités, quoique « inassignables » par rapport aux quantités ordinaires ¹. Cependant, si les quantités évanouissantes, ou, ce qui revient au même, les quantités infinitésimales, ne sont pas des « riens absolus », et cela même lorsqu'il s'agit des différentielles d'ordres supérieurs au premier, elles doivent être considérées comme des « riens relatifs », c'est-à-dire que, tout en gardant le caractère de véritables quantités, elles peuvent et doivent même être négligées au regard des quantités ordinaires, avec lesquelles elles sont « incomparables » ²; mais, multipliées par des quantités « infinies », ou incomparablement plus grandes que les quantités ordinaires, elles reproduisent des quantités ordinaires, ce qui ne se pourrait pas si elles n'étaient absolument rien. On peut voir, par les définitions que nous avons données précédemment, que la considération du rapport entre les quantités évanouissantes demeurant déterminé se réfère au calcul différentiel, et que celle de la multiplication de ces mêmes quantités évanouissantes par des quantités « infinies » donnant des quantités ordinaires se réfère au calcul intégral. La difficulté, en tout ceci, est d'admettre que des quantités qui ne sont pas absolument nulles doivent cependant être traitées comme nulles dans le calcul, ce qui risque de donner l'impression qu'il ne s'agit que d'une simple approximation ; à cet égard encore, Leibnitz semble parfois invoquer la « loi de continuité », par laquelle le « cas-limite » se trouve ramené à la règle générale, comme le seul postulat qu'exige sa méthode ; mais cet argument est d'ailleurs fort peu clair, et il faut plutôt revenir à la notion des « incomparables », comme il le fait du reste le plus souvent, pour justifier l'élimination des quantités infinitésimales dans les résultats du calcul.

Leibnitz considère en effet comme égales, non seulement les quantités dont la différence est nulle, mais encore celles dont la différence est incomparable à ces quantités elles-mêmes ; c'est sur cette notion des « incomparables » que repose pour lui, non seulement l'élimination des quantités infinitésimales, qui disparaissent ainsi devant les quantités ordinaires, mais aussi la distinction des différents ordres de quantités infinitésimales ou de différentielles, les quantités de chacun de ces ordres étant incomparables avec celles du précédent, comme celles du premier ordre le sont avec les quantités ordinaires, mais sans qu'on arrive jamais à des « riens absolus ». « J'appelle grandeurs incomparables, dit Leibnitz, celles dont l'une multipliée par quelque nombre fini que ce soit ne saurait excéder l'autre, de la même façon qu'Euclide l'a pris dans sa cinquième définition du cinquième livre » ³. Il n'y a d'ailleurs là rien qui indique si cette définition doit s'entendre de quantités fixes et déterminées ou de quantités variables ; mais on peut admettre que, dans toute sa généralité, elle doit s'appliquer indistinctement à l'un et à l'autre cas : toute la question serait alors de savoir si deux quantités fixes, si différentes qu'elles soient dans l'échelle des grandeurs, peuvent jamais être regardées comme réellement « incomparables », ou si elles ne sont telles que relativement aux moyens de mesure dont nous disposons. Mais il n'y a pas lieu d'insister ici sur ce point, puisque

1. Pour Leibnitz, $\frac{0}{0}=1$, parce que, dit-il, « un rien vaut l'autre »; mais, comme on a d'ailleurs $0 \times n = 0$, et cela quel que soit le nombre n , il est évident qu'on peut tout aussi bien écrire $\frac{0}{0}=n$, et c'est pourquoi cette expression $\frac{0}{0}$ est généralement regardée comme représentant ce qu'on appelle une « forme indéterminée ».

2. La différence entre ceci et la comparaison du grain de sable est que, dès lors qu'on parle de « quantités évanouissantes », cela suppose nécessairement qu'il s'agit de quantités variables, et non plus de quantités fixes et déterminées, si petites qu'on les suppose d'ailleurs.

3. Lettre au marquis de l'Hospital, 14-24 juin 1695.

Leibnitz a déclaré lui-même, par ailleurs, que ce cas n'est pas celui des différentielles ¹, d'où il faut conclure, non seulement que la comparaison du grain de sable était manifestement fautive en elle-même, mais encore qu'elle ne répondait pas au fond, dans sa propre pensée, à la véritable notion des « incomparables », du moins en tant que cette notion doit s'appliquer aux quantités infinitésimales.

Certains ont cru cependant que le calcul infinitésimal ne pourrait être rendu parfaitement rigoureux qu'à la condition que les quantités infinitésimales puissent être regardées comme nulles, et, en même temps, ils ont pensé à tort qu'une erreur pouvait être supposée nulle dès lors qu'elle pouvait être supposée aussi petite qu'on le veut ; à tort, disons-nous, car cela revient au même que d'admettre qu'une variable, comme telle, peut atteindre sa limite. Voici d'ailleurs ce que Carnot dit à ce sujet : « Il y a des personnes qui croient avoir suffisamment établi le principe de l'analyse infinitésimale lorsqu'elles ont fait ce raisonnement : il est évident, disent-elles, et avoué de tout le monde que les erreurs auxquelles les procédés de l'analyse infinitésimale donneraient lieu, s'il y en avait, pourraient toujours être supposées aussi petites qu'on le voudrait ; il est évident encore que toute erreur qu'on est maître de supposer aussi petite qu'on le veut est nulle, car, puisqu'on peut la supposer aussi petite qu'on le veut, on peut la supposer zéro ; donc les résultats de l'analyse infinitésimale sont rigoureusement exacts. Ce raisonnement, plausible au premier aspect, n'est cependant rien moins que juste, car il est faux de dire que, parce qu'on est maître de rendre une erreur aussi petite qu'on le veut, on puisse pour cela la rendre absolument nulle... On se trouve dans l'alternative nécessaire ou de commettre une erreur, quelque petite qu'on veuille la supposer, ou de tomber sur une formule qui n'apprend rien, et tel est précisément le nœud de la difficulté dans l'analyse infinitésimale » ².

Il est certain qu'une formule dans laquelle entre un rapport qui se présente sous la forme $\frac{0}{0}$ « n'apprend rien », et on peut même dire qu'elle n'a aucun sens par elle-même ; ce n'est qu'en vertu d'une convention, d'ailleurs justifiée, que l'on peut donner un sens à cette forme $\frac{0}{0}$ en la regardant comme un symbole d'indétermination ³ ; mais cette indétermination même fait que le rapport, pris sous cette forme, pourrait être égal à n'importe quoi, tandis qu'il doit au contraire, dans chaque cas particulier, conserver une valeur déterminée : c'est l'existence de cette valeur déterminée qu'allègue Leibnitz ⁴, et cet argument est, en lui-même, parfaitement inattaquable ⁵. Seulement, il faut bien reconnaître que la notion des « quantités évanouissantes » a, suivant l'expression de Lagrange, « le grand inconvénient de considérer les quantités dans l'état où elles cessent, pour ainsi dire, d'être quantités » ; mais, contrairement à ce que pensait Leibnitz, on n'a pas besoin de les considérer précisément dans l'instant où elles s'évanouissent, ni même d'admettre qu'elles puissent véritablement s'évanouir, car, dans ce cas, elles cesseraient effectivement d'être quantités. Ceci suppose d'ailleurs essentiellement qu'il n'y a pas d'« infiniment petit » pris « à la rigueur », car cet « infiniment petit », ou du moins ce qu'on appellerait ainsi en adoptant le langage de Leibnitz, ne pourrait être que zéro, de même qu'un « infiniment grand », entendu dans le même sens, ne pourrait être que le « nombre infini » ; mais, en réalité, zéro n'est pas un nombre, et il n'y a pas plus de « quantité nulle » que de « quantité infinie ». Le zéro mathématique, dans son acception stricte et rigoureuse, n'est qu'une négation, du moins sous le rapport quantitatif, et on ne peut pas dire que l'absence de quantité constitue encore une quantité ; c'est là un point sur lequel nous allons revenir bientôt pour développer

1. Lettre déjà citée à Varignon, 2 février 1702.

2. *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul infinitésimal*, p. 36.

3. Voir la précédente note à ce sujet.

4. Avec cette différence que, pour lui, le rapport $\frac{0}{0}$ est, non pas indéterminé, mais toujours égal à 1, ainsi que

nous l'avons dit plus haut, tandis que la valeur dont il s'agit diffère dans chaque cas.

5. Cf. Ch. de Freycinet, *De l'Analyse infinitésimale*, pp. 45-46 : « Si les accroissements sont ramenés à l'état de purs zéros, ils n'ont plus aucune signification. Leur propre est d'être, non pas rigoureusement nuls, mais indéfiniment décroissants, sans pouvoir jamais se confondre avec zéro, en vertu de ce principe général qu'une variable ne peut jamais coïncider avec sa limite. »

plus complètement les diverses conséquences qui en résultent.

En somme, l'expression de « quantités évanouissantes » a surtout le tort de prêter à une équivoque, et de faire croire que l'on considère les quantités infinitésimales comme des quantités qui s'annulent effectivement, car, à moins de changer le sens des mots, il est difficile de comprendre que « s'évanouir », quand il s'agit de quantités, puisse vouloir dire autre chose que s'annuler. En réalité, ces quantités infinitésimales, entendues comme des quantités indéfiniment décroissantes, ce qui est leur véritable signification, ne peuvent jamais être dites « évanouissantes » au sens propre de ce mot, et il eût été assurément préférable de ne pas introduire cette notion, qui, au fond, tient à la conception que Leibnitz se faisait de la continuité, et qui, comme telle, comporte inévitablement l'élément de contradiction qui est inhérent à l'illogisme de cette conception elle-même. Maintenant, si une erreur, tout en pouvant être rendue aussi petite qu'on le veut, ne peut jamais devenir absolument nulle, comment le calcul infinitésimal pourra-t-il être vraiment rigoureux, et, si en fait l'erreur n'est que pratiquement négligeable, faudra-t-il conclure de là que ce calcul se réduit à une simple méthode d'approximation, ou du moins, comme l'a dit Carnot, de « compensation » ? C'est là une question que nous aurons encore à résoudre par la suite ; mais, puisque nous avons été amené à parler ici du zéro et de la prétendue « quantité nulle », il vaut mieux traiter d'abord cet autre sujet, dont l'importance, comme on le verra, est fort loin d'être négligeable.

Zéro n'est pas un nombre

La décroissance indéfinie des nombres ne peut pas plus aboutir à un « nombre nul » que leur croissance indéfinie ne peut aboutir à un « nombre infini », et cela pour la même raison, puisque l'un de ces nombres devrait être l'inverse de l'autre ; en effet, d'après ce que nous avons dit précédemment au sujet des nombres inverses, qui sont également éloignés de l'unité dans les deux suites, l'une croissante et l'autre décroissante, qui ont pour point de départ commun cette unité, et comme il y a nécessairement autant de termes dans l'une de ces suites que dans l'autre, les derniers termes, qui seraient le « nombre infini » et le « nombre nul », devraient eux-mêmes, s'ils existaient, être également éloignés de l'unité, donc être inverses l'un de l'autre ¹. Dans ces conditions, si le signe ∞ n'est en réalité que le symbole des quantités indéfiniment croissantes, le signe 0 devrait logiquement pouvoir être pris de même comme symbole des quantités indéfiniment décroissantes, afin d'exprimer dans la notation la symétrie qui existe, comme nous l'avons dit, entre les unes et les autres ; mais, malheureusement, ce signe 0 a déjà une tout autre signification, car il sert originairement à désigner l'absence de toute quantité, tandis que le signe ∞ n'a aucun sens réel qui corresponde à celui-là. C'est là une nouvelle source de confusions, comme celles qui se produisent à propos des « quantités évanouissantes », et il faudrait, pour les éviter, créer pour les quantités indéfiniment décroissantes un autre symbole différent du zéro, puisque ces quantités ont pour caractère de ne jamais pouvoir s'annuler dans leur variation ; en tout cas, avec la notation actuellement employée par les mathématiciens, il semble à peu près impossible que de telles confusions ne se produisent pas.

Si nous insistons sur cette remarque que zéro, en tant qu'il représente l'absence de toute quantité, n'est pas un nombre et ne peut pas être considéré comme tel, bien que cela puisse en somme paraître assez évident à ceux qui n'ont jamais eu l'occasion de prendre connaissance de certaines discussions, c'est que, dès lors qu'on admet l'existence d'un « nombre nul », qui doit être le « plus petit des nombres », on est forcément conduit à supposer corrélativement, comme son inverse, un « nombre infini », dans le sens du « plus grand des nombres ». Si donc on accepte ce postulat que zéro est un nombre, l'argumentation en faveur du « nombre infini » peut être ensuite parfaitement logique ² ; mais c'est précisément ce postulat que nous devons rejeter, car, si les conséquences qui s'en déduisent sont contradictoires, et nous avons vu que l'existence du « nombre infini » l'est effectivement, c'est que, en lui-même, il implique déjà contradiction. En effet, la négation de la quantité ne peut aucunement être assimilée à une quantité ; la négation du nombre ou de la grandeur ne peut en aucun sens ni à aucun degré constituer une espèce du nombre ou de la grandeur ; prétendre le contraire, c'est soutenir que quelque chose peut être, suivant l'expression de Leibnitz, « équivalent à une espèce de son contradictoire », et autant vaudrait dire tout de suite que la négation de la logique est la logique même.

Il est donc contradictoire de parler de zéro comme d'un nombre, ou de supposer un « zéro de grandeur » qui serait encore une grandeur, d'où résulterait forcément la considération d'autant de zéros distincts qu'il y a de sortes différentes de grandeurs ; en réalité, il ne peut y avoir que le zéro pur et simple, qui n'est pas autre chose que la négation de la quantité, sous quelque mode que celle-

1. Ceci serait représenté, suivant la notation ordinaire, par la formule $0 \times \infty = 1$; mais, en fait, la forme $0 \times \infty$ est encore, comme $\frac{0}{0}$, une « forme indéterminée », et l'on peut écrire $0 \times \infty = n$, désignant par n un nombre quelconque, ce qui montre d'ailleurs déjà que, en réalité, 0 et ∞ ne peuvent pas être regardés comme représentant des nombres déterminés ; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point. Il est à remarquer, d'autre part, que $0 \times \infty$ correspond, à l'égard des « limites de sommes » du calcul intégral, à ce qu'est $\frac{0}{0}$ à l'égard des « limites de rapports » du calcul différentiel.

2. En fait, c'est sur ce postulat que repose en grande partie l'argumentation de L. Couturat dans sa thèse *De l'infini mathématique*.

ci soit d'ailleurs envisagée ¹. Dès lors que tel est le véritable sens du zéro arithmétique pris « à la rigueur », il est évident que ce sens n'a rien de commun avec la notion des quantités indéfiniment décroissantes, qui sont toujours des quantités, et non une absence de quantité, non plus que quelque chose qui serait en quelque sorte intermédiaire entre le zéro et la quantité, ce qui serait encore une conception parfaitement inintelligible, et qui, dans son ordre, rappellerait d'ailleurs d'assez près celle de la « virtualité » leibnizienne dont nous avons dit quelques mots précédemment.

Nous pouvons maintenant revenir à l'autre signification que le zéro a en fait dans la notation habituelle, afin de voir comment les confusions dont nous avons parlé ont pu s'introduire : nous avons dit précédemment qu'un nombre peut être regardé en quelque sorte comme pratiquement indéfini dès qu'il ne nous est plus possible de l'exprimer ou de le représenter distinctement d'une façon quelconque ; un tel nombre, quel qu'il soit, pourra seulement, dans l'ordre croissant, être symbolisé par le signe ∞ , en tant que celui-ci représente l'indéfiniment grand; il ne s'agit donc pas là d'un nombre déterminé, mais bien de tout un domaine, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il soit possible d'envisager, dans l'indéfini, des inégalités et même des ordres différents de grandeur. Il manque, dans la notation mathématique, un autre symbole pour représenter le domaine qui correspond à celui-là dans l'ordre décroissant, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler le domaine de l'indéfiniment petit ; mais, comme un nombre appartenant à ce domaine est, en fait, négligeable dans les calculs, on a pris l'habitude de le considérer comme pratiquement nul, bien que ce ne soit là qu'une simple approximation résultant de l'imperfection inévitable de nos moyens d'expression et de mesure, et c'est sans doute pour cette raison qu'on en est arrivé à le symboliser par le même signe 0 qui représente d'autre part l'absence rigoureuse de toute quantité. C'est seulement en ce sens que ce signe 0 devient en quelque sorte symétrique du signe ∞ , et qu'ils peuvent être placés respectivement aux deux extrémités de la série des nombres, telle que nous l'avons considérée précédemment comme s'étendant indéfiniment, par les nombres entiers et par leurs inverses, dans les deux sens croissant et décroissant. Cette série se présente alors sous la forme suivante :

$0 \dots \dots \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, 1, 2, 3, 4 \dots \dots \infty$; mais il faut bien prendre garde que 0 et ∞ représentent, non point

deux nombres déterminés, qui termineraient la série dans les deux sens, mais deux domaines indéfinis, dans lesquels il ne saurait au contraire y avoir de derniers termes, en raison de leur indéfinité même ; il est d'ailleurs évident que le zéro ne saurait être ici ni un « nombre nul », qui serait un dernier terme dans le sens décroissant, ni une négation ou une absence de toute quantité, qui ne peut avoir aucune place dans cette série de quantités numériques.

Dans cette même série, comme nous l'avons expliqué précédemment, deux nombres équidistants de l'unité centrale sont inverses ou complémentaires l'un de l'autre, donc reproduisent l'unité par

leur multiplication : $\frac{1}{n} \times n = 1$, de sorte que, pour les deux extrémités de la série, on serait amené à

écrire aussi $0 \times \infty = 1$ mais, du fait que les signes 0 et ∞ , qui sont les deux facteurs de ce dernier produit, ne représentent pas des nombres déterminés, il s'ensuit que l'expression $0 \times \infty$ elle-même constitue un symbole d'indétermination ou ce qu'on appelle une « forme indéterminée », et l'on doit alors écrire $0 \times \infty = n$, n étant un nombre quelconque ²; il n'en est pas moins vrai que, de toute façon, on est ramené ainsi au fini ordinaire, les deux indéfinités opposées se neutralisant pour ainsi dire l'une l'autre. On voit encore très nettement ici, une fois de plus, que le symbole ∞ ne représente point l'infini, car l'infini, dans son vrai sens, ne peut avoir ni opposé ni complémentaire, et il ne peut entrer

1. Il résulte encore de là que zéro ne peut pas être considéré comme une limite au sens mathématique de ce mot, car une limite véritable est toujours, par définition, une quantité ; il est d'ailleurs évident qu'une quantité qui décroît indéfiniment n'a pas plus de limite qu'une quantité qui croît indéfiniment, ou que du moins l'une et l'autre ne peuvent avoir d'autres limites que celles qui résultent nécessairement de la nature même de la quantité comme telle, ce qui est une acception assez différente de ce même mot de « limite », bien qu'il y ait d'ailleurs entre ces deux sens un certain rapport que nous indiquerons plus loin ; mathématiquement, on ne peut parler que de la limite du rapport de deux quantités indéfiniment croissantes ou de deux quantités indéfiniment décroissantes, et non pas de la limite de ces quantités elles-mêmes.

2. Voir la précédente note à ce sujet.

en corrélation avec quoi que ce soit, pas plus avec le zéro, en quelque sens qu'on l'entende, qu'avec l'unité ou avec un nombre quelconque, ni d'ailleurs avec une chose particulière de quelque ordre que ce soit, quantitatif ou non ; étant le Tout universel et absolu, il contient aussi bien le Non-Être que l'Être, de sorte que le zéro lui-même, dès lors qu'il n'est pas regardé comme un pur néant, doit nécessairement être considéré aussi comme compris dans l'infini.

En faisant allusion ici au Non-Être, nous touchons à une autre signification du zéro, toute différente de celles que nous venons d'envisager, et qui est d'ailleurs la plus importante au point de vue de son symbolisme métaphysique ; mais, à cet égard, il est nécessaire, pour éviter toute confusion entre le symbole et ce qu'il représente, de bien préciser que le Zéro métaphysique, qui est le Non-Être, n'est pas plus le zéro de quantité que l'Unité métaphysique, qui est l'Être, n'est l'unité arithmétique ; ce qui est ainsi désigné par ces termes ne peut l'être que par transposition analogique, puisque, dès lors qu'on se place dans l'Universel, on est évidemment au delà de tout domaine spécial comme celui de la quantité. Ce n'est d'ailleurs pas en tant qu'il représente l'indéfiniment petit que le zéro peut, par une telle transposition, être pris comme symbole du Non-Être, mais en tant que, suivant son acception mathématique la plus rigoureuse, il représente l'absence de quantité, qui en effet symbolise dans son ordre la possibilité de non-manifestation, de même que l'unité symbolise la possibilité de manifestation, étant le point de départ de la multiplicité indéfinie des nombres comme l'Être est le principe de toute manifestation ¹.

Ceci nous conduit encore à remarquer que, de quelque façon qu'on envisage le zéro, il ne saurait en tout cas être pris pour un pur néant, qui ne correspond métaphysiquement qu'à l'impossibilité, et qui d'ailleurs ne peut logiquement être représenté par rien. Cela est trop évident lorsqu'il s'agit de l'indéfiniment petit ; il est vrai que ce n'est là, si l'on veut, qu'un sens dérivé, dû, comme nous le disions tout à l'heure, à une sorte d'assimilation approximative d'une quantité négligeable pour nous à l'absence de toute quantité ; mais, en ce qui concerne l'absence même de quantité, ce qui est nul sous ce rapport peut fort bien ne point l'être sous d'autres rapports, comme on le voit clairement par un exemple comme celui du point, qui, étant indivisible, est par là même inétendu, c'est-à-dire spatialement nul², mais qui n'en est pas moins, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs, le principe même de toute l'étendue ³. Il est d'ailleurs vraiment étrange que les mathématiciens aient généralement l'habitude d'envisager le zéro comme un pur néant, et que cependant il leur soit impossible de ne pas le regarder en même temps comme doué d'une puissance indéfinie, puisque, placé à la droite d'un autre chiffre dit « significatif », il contribue à former la représentation d'un nombre qui, par la répétition de ce même zéro, peut croître indéfiniment, comme il en est, par exemple, dans le cas du nombre dix et de ses puissances successives. Si réellement le zéro n'était qu'un pur néant, il ne pourrait pas en être ainsi, et même, à vrai dire, il ne serait alors qu'un signe inutile, entièrement dépourvu de toute valeur effective ; il y a donc là, dans les conceptions mathématiques modernes, encore une autre inconséquence à ajouter à toutes celles que nous avons déjà eu l'occasion de signaler jusqu'ici.

1. Sur ce sujet, voir *Les États multiples de l'être*, ch. III.

2. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le point ne peut en aucune façon être considéré comme constituant un élément ou une partie de l'étendue.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

La notation des nombres négatifs

Si nous revenons à la seconde des deux significations mathématiques du zéro, c'est-à-dire au zéro considéré comme représentant l'indéfiniment petit, ce qu'il importe avant tout de bien retenir, c'est que le domaine de celui-ci comprend, dans la suite doublement indéfinie des nombres, tout ce qui est au delà de nos moyens d'évaluation dans un certain sens, de même que le domaine de l'indéfiniment grand comprend, dans cette même suite, tout ce qui est au delà de ces mêmes moyens d'évaluation dans l'autre sens. Cela étant, il n'y a donc évidemment pas lieu de parler de nombres « moindres que zéro », pas plus que de nombres « plus grands que l'indéfini » ; et cela est encore plus inacceptable, s'il est possible, lorsque le zéro, dans son autre signification, représente purement et simplement l'absence de toute quantité, car une quantité qui serait moindre que rien est proprement inconcevable. C'est cependant ce qu'on a voulu faire, en un certain sens, en introduisant en mathématiques la considération des nombres dits négatifs, et en oubliant, par un effet du « conventionnalisme » moderne, que ces nombres, à l'origine, ne sont rien de plus que l'indication du résultat d'une soustraction réellement impossible, par laquelle un nombre plus grand devrait être retranché d'un nombre plus petit; nous avons déjà fait remarquer, du reste, que toutes les généralisations ou les extensions de l'idée de nombre ne proviennent en fait que de la considération d'opérations impossibles au point de vue de l'arithmétique pure ; mais cette conception des nombres négatifs et les conséquences qu'elle entraîne demandent encore quelques autres explications.

Nous avons dit précédemment que la suite des nombres entiers est formée à partir de l'unité, et non à partir de zéro ; en effet, l'unité étant posée, toute la suite des nombres s'en déduit de telle sorte qu'on peut dire qu'elle est déjà impliquée et contenue en principe dans cette unité initiale ¹, au lieu que de zéro on ne peut évidemment tirer aucun nombre. Le passage de zéro à l'unité ne peut se faire de la même façon que le passage de l'unité aux autres nombres, ou d'un nombre quelconque au nombre suivant, et, au fond, supposer possible ce passage de zéro à l'unité, c'est avoir déjà posé implicitement l'unité ². Enfin, poser zéro au début de la suite des nombres, comme s'il était le premier de cette suite, ne peut avoir que deux significations : ou bien c'est admettre réellement que zéro est un nombre, contrairement à ce que nous avons établi, et, par suite, qu'il peut avoir avec les autres nombres des rapports de même ordre que les rapports de ces nombres entre eux, ce qui n'est pas, puisque zéro multiplié ou divisé par un nombre quelconque donne toujours zéro ; ou bien c'est un simple artifice de notation, qui ne peut qu'entraîner des confusions plus ou moins inextricables. En fait, l'emploi de cet artifice ne se justifie guère que pour permettre l'introduction de la notation des nombres négatifs, et, si l'usage de cette notation offre sans doute certains avantages pour la commodité des calculs, considération toute « pragmatique » qui n'est pas en cause ici et qui est même sans importance véritable à notre point de vue, il est facile de se rendre compte qu'il n'est pas sans présenter d'autre part de graves inconvénients logiques. La première de toutes les difficultés auxquelles il donne lieu à cet égard, c'est précisément la conception des quantités négatives comme « moindres que zéro », que Leibnitz rangeait parmi les affirmations qui ne sont que « *toleranter verae* », mais qui, en réalité, est, comme nous le disions tout à l'heure, entièrement dépourvue de toute signification. « Avance qu'une quantité négative isolée est moindre que zéro, a dit Carnot, c'est couvrir la science des mathématiques, qui doit être celle de l'évidence, d'un nuage impénétrable, et s'engager dans un labyrinthe de paradoxes tous plus bizarres les uns que les autres » ³. Sur ce point, nous pouvons nous en tenir à ce jugement, qui n'est pas suspect et n'a certainement rien d'exagéré ; on ne devrait d'ailleurs jamais oublier, dans l'usage qu'on fait de cette notation des nombres négatifs, qu'il ne s'agit là de rien de plus que d'une simple convention.

La raison de cette convention est la suivante : lorsqu'une soustraction est arithmétiquement impossible, son résultat est cependant susceptible d'une interprétation dans le cas où cette soustraction se rapporte à des grandeurs qui peuvent être comptées en deux sens opposés, comme,

1. De même, par transposition analogique, toute la multiplicité indéfinie des possibilités de manifestation est contenue en principe et « éminemment » dans l'Être pur ou l'Unité métaphysique.

2. Cela apparaît d'une façon tout à fait évidente si, conformément à la loi générale de formation de la suite des nombres, on représente ce passage par la formule $0+1=1$.

3. « Note sur les quantités négatives » placée à la fin des *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul infinitésimal*, p. 173.

par exemple, les distances mesurées sur une ligne, ou les angles de rotation autour d'un point fixe, ou encore les temps comptés en allant, à partir d'un certain instant, vers le futur ou vers le passé. De là la représentation géométrique qu'on donne habituellement de ces nombres négatifs : si l'on considère une droite entière, indéfinie dans les deux sens, et non plus seulement une demi-droite comme nous l'avions fait précédemment, on compte, sur cette droite, les distances comme positives ou comme négatives suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre, et on fixe un point pris comme origine, à partir duquel les distances sont dites positives d'un côté et négatives de l'autre. À chaque point de la droite correspondra un nombre qui sera la mesure de sa distance à l'origine, et que nous pouvons, pour simplifier le langage, appeler son coefficient ; l'origine elle-même, dans ce cas encore, aura naturellement pour coefficient zéro, et le coefficient de tout autre point de la droite sera un nombre affecté du signe + ou –, signe qui, en réalité, indiquera simplement de quel côté ce point est situé par rapport à l'origine. Sur une circonférence, on pourra de même distinguer un sens positif et un sens négatif de rotation, et compter, à partir d'une position initiale du rayon, les angles comme positifs ou comme négatifs suivant qu'ils seront décrits dans l'un ou l'autre de ces deux sens, ce qui donnerait lieu à des remarques analogues. Pour nous en tenir à la considération de la droite, deux points équidistants de l'origine, de part et d'autre de celle-ci, auront pour coefficient le même nombre, mais avec des signes contraires, et un point plus éloigné de l'origine qu'un autre aura naturellement pour coefficient, dans tous les cas, un nombre plus grand ; on voit par là que, si un nombre n est plus grand qu'un autre nombre m , il est absurde de dire, comme on le fait d'ordinaire, que $-n$ est plus petit que $-m$, puisqu'il représente au contraire une distance plus grande. D'ailleurs, le signe placé ainsi devant un nombre ne peut réellement le modifier en aucune façon au point de vue de la quantité, puisqu'il ne représente rien qui se rapporte à la mesure des distances elles-mêmes, mais seulement la direction dans laquelle ces distances sont parcourues, direction qui est un élément d'ordre proprement qualitatif et non pas quantitatif ¹.

D'autre part, la droite étant indéfinie dans les deux sens, on est amené à envisager un indéfini positif et un indéfini négatif, qu'on représente respectivement par les signes $+\infty$ et $-\infty$, et qu'on désigne communément par les expressions absurdes de « plus l'infini » et « moins l'infini » ; on se demande ce que pourrait bien être un infini négatif, ou encore ce qui pourrait bien subsister si de quelque chose ou même de rien, puisque les mathématiciens regardent le zéro comme rien, on retranchait l'infini ; ce sont là de ces choses qu'il suffit d'énoncer en langage clair pour voir immédiatement qu'elles sont dépourvues de toute signification. Il faut encore ajouter qu'on est ensuite conduit, en particulier dans l'étude de la variation des fonctions, à regarder l'indefini négatif comme se confondant avec l'indefini positif, de telle sorte qu'un mobile parti de l'origine et s'en éloignant constamment dans le sens positif reviendrait vers elle du côté négatif, ou inversement, si son mouvement se poursuivait pendant un temps indéfini, d'où il résulte que la droite, ou ce qui est considéré comme tel, doit être en réalité une ligne fermée, bien qu'indéfinie. On pourrait d'ailleurs montrer que les propriétés de la droite dans le plan sont entièrement analogues à celles d'un grand cercle ou cercle diamétral sur la surface d'une sphère, et qu'ainsi le plan et la droite peuvent être assimilés à une sphère et à un grand cercle de rayon indéfiniment grand, et par suite de courbure indéfiniment petite, les cercles ordinaires du plan l'étant alors aux petits cercles de cette même sphère ; cette assimilation, pour devenir rigoureuse, suppose d'ailleurs un « passage à la limite », car il est évident que, si grand que le rayon devienne dans sa croissance indéfinie, on a toujours une sphère et non un plan, et que cette sphère tend seulement à se confondre avec le plan et ses grands cercles avec des droites, de telle sorte que plan et droite sont ici des limites, de la même façon que le cercle est la limite d'un polygone régulier dont le nombre des côtés croît indéfiniment. Sans y insister davantage, nous ferons seulement remarquer qu'on saisit en quelque sorte directement, par des considérations de ce genre, les limites mêmes de l'indéfinité spatiale ; comment donc, en tout ceci, peut-on, si l'on veut garder quelque apparence de logique, parler encore d'infini ?

En considérant les nombres positifs et négatifs comme nous venons de le dire, la série des nombres prend la forme suivante : $-\infty \dots \dots -4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4, \dots \dots +\infty$, l'ordre de ces nombres étant

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IV. – On pourrait se demander s'il n'y a pas comme une sorte de souvenir inconscient de ce caractère qualitatif dans le fait que les mathématiciens désignent encore parfois les nombres pris « avec leur signe », c'est-à-dire considérés comme positifs ou négatifs, sous le nom de « nombres qualifiés », quoique d'ailleurs ils semblent n'attacher aucun sens bien net à cette expression.

le même que celui des points correspondants sur la droite, c'est-à-dire des points qui ont ces mêmes nombres pour coefficients respectifs, ce qui est d'ailleurs la marque de l'origine réelle de la série ainsi formée. Cette série, bien qu'elle soit également indéfinie dans les deux sens, est tout à fait différente de celle que nous avons envisagée précédemment et qui comprenait les nombres entiers et leurs inverses : elle est symétrique, non plus par rapport à l'unité, mais par rapport au zéro, qui correspond à l'origine des distances ; et, si deux nombres équidistants de ce terme central le reproduisent encore, ce n'est plus par multiplication comme dans le cas des nombres inverses, mais par addition « algébrique », c'est-à-dire effectuée en tenant compte de leurs signes, ce qui ici est arithmétiquement une soustraction. D'autre part, cette nouvelle série n'est aucunement, comme l'était la précédente, indéfiniment croissante dans un sens et indéfiniment décroissante dans l'autre, ou du moins, si l'on prétend la considérer ainsi, ce n'est que par une « façon de parler » des plus incorrectes, qui est celle-là même par laquelle on envisage des nombres « plus petits que zéro » ; en réalité, cette série est indéfiniment croissante dans les deux sens également, puisque ce qu'elle comprend de part et d'autre du zéro central, c'est la même suite des nombres entiers ; ce qu'on appelle la « valeur absolue », expression d'ailleurs assez singulière encore, doit seul être pris en considération sous le rapport purement quantitatif, et les signes positifs ou négatifs ne changent rien à cet égard, puisque, en réalité, ils n'expriment pas autre chose que les relations de « situation » que nous avons expliquées tout à l'heure. L'indéfini négatif n'est donc nullement assimilable à l'indéfiniment petit ; au contraire, il est, tout aussi bien que l'indéfini positif, de l'indéfiniment grand ; la seule différence, et qui n'est pas d'ordre quantitatif, c'est qu'il se développe dans une autre direction, ce qui est parfaitement concevable lorsqu'il s'agit de grandeurs spatiales ou temporelles, mais totalement dépourvu de sens pour des grandeurs arithmétiques, pour lesquelles un tel développement est nécessairement unique, ne pouvant être autre que celui de la suite même des nombres entiers.

Parmi les autres conséquences bizarres ou illogiques de la notation des nombres négatifs, nous signalerons encore la considération, introduite par la résolution des équations algébriques, des quantités dites « imaginaires », que Leibnitz, comme nous l'avons vu, rangeait, au même titre que les quantités infinitésimales, parmi ce qu'il appelait des « fictions bien fondées » ; ces quantités, ou soi-disant telles, se présentent comme racines des nombres négatifs, ce qui, en réalité, ne répond encore qu'à une impossibilité pure et simple, puisque, qu'un nombre soit positif ou négatif, son carré est toujours nécessairement positif en vertu des règles de la multiplication algébrique. Même si l'on pouvait, en donnant à ces quantités « imaginaires » un autre sens, réussir à les faire correspondre à quelque chose de réel, ce que nous n'examinerons pas ici, il est bien certain, en tout cas, que leur théorie et son application à la géométrie analytique, telles qu'elles sont exposées par les mathématiciens actuels, n'apparaissent guère que comme un véritable tissu de confusions et même d'absurdités, et comme le produit d'un besoin de généralisations excessives et tout artificielles, qui ne recule même pas devant l'énoncé de propositions manifestement contradictoires ; certains théorèmes sur les « asymptotes du cercle », par exemple, suffiraient amplement à prouver que nous n'exagérons rien. On pourra dire, il est vrai, que ce n'est pas là de la géométrie proprement dite, mais seulement, comme la considération de la « quatrième dimension » de l'espace¹, de l'algèbre traduite en langage géométrique ; mais ce qui est grave, précisément, c'est que, parce qu'une telle traduction, aussi bien que son inverse, est possible et légitime dans une certaine mesure, on veuille l'étendre aussi aux cas où elle ne peut plus rien signifier, car c'est bien là le symptôme d'une extraordinaire confusion dans les idées, en même temps que l'extrême aboutissement d'un « conventionnalisme » qui va jusqu'à faire perdre le sens de toute réalité.

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XVIII et XXIII.

Représentation de l'équilibre des forces

À propos des nombres négatifs, et bien que ce ne soit là qu'une digression par rapport au sujet principal de notre étude, nous parlerons encore des conséquences très contestables de l'emploi de ces nombres au point de vue de la mécanique; celle-ci, d'ailleurs, est en réalité, par son objet, une science physique, et le fait même de la traiter comme une partie intégrante des mathématiques, conséquence du point de vue exclusivement quantitatif de la science actuelle, n'est pas sans y introduire d'assez singulières déformations. Disons seulement, à cet égard, que les prétendus « principes » sur lesquels les mathématiciens modernes font reposer cette science telle qu'ils la conçoivent, et qui ne sont appelés ainsi que d'une façon tout à fait abusive, ne sont proprement que des hypothèses plus ou moins bien fondées, ou encore, dans le cas le plus favorable, de simples lois plus ou moins générales, peut-être plus générales que d'autres, si l'on veut, mais qui n'ont en tout cas rien de commun avec les véritables principes universels, et qui, dans une science constituée suivant le point de vue traditionnel, ne seraient tout au plus que des applications de ces principes à un domaine encore très spécial. Sans vouloir entrer dans de trop longs développements, nous citerons, comme exemple du premier cas, le soi-disant « principe d'inertie », que rien ne saurait justifier, ni l'expérience qui montre au contraire qu'il n'y a nulle part d'inertie dans la nature, ni l'entendement qui ne peut concevoir cette prétendue inertie, celle-ci ne pouvant consister que dans l'absence complète de toute propriété; on pourrait seulement appliquer légitimement un tel mot à la potentialité pure de la substance universelle, ou de la *materia prima* des scolastiques, qui est d'ailleurs, pour cette raison même, proprement « inintelligible » ; mais cette *materia prima* est assurément tout autre chose que la « matière » des physiciens¹. Un exemple du second cas est ce qu'on appelle le « principe de l'égalité de l'action et de la réaction », qui est si peu un principe qu'il se déduit immédiatement de la loi générale de l'équilibre des forces naturelles : chaque fois que cet équilibre est rompu d'une façon quelconque, il tend aussitôt à se rétablir, d'où une réaction dont l'intensité est équivalente à celle de l'action qui l'a provoquée ; ce n'est donc là qu'un simple cas particulier de ce que la tradition extrême-orientale appelle les « actions et réactions concordantes », qui ne concernent point le seul monde corporel comme les lois de la mécanique, mais bien l'ensemble de la manifestation sous tous ses modes et dans tous ses états ; c'est précisément sur cette question de l'équilibre et de sa représentation mathématique que nous nous proposons d'insister ici quelque peu, car elle est assez importante en elle-même pour mériter qu'on s'y arrête un instant.

On représente habituellement deux forces qui se font équilibre par deux « vecteurs » opposés, c'est-à-dire par deux segments de droite d'égale longueur, mais dirigés en sens contraires : si deux forces appliquées en un même point ont la même intensité et la même direction, mais en sens contraires, elles se font équilibre ; comme elles sont alors sans action sur leur point d'application, on dit même communément qu'elles se détruisent, sans prendre garde que, si l'on supprime l'une de ces forces, l'autre agit aussitôt, ce qui prouve qu'elle n'était nullement détruite en réalité. On caractérise les forces par des coefficients numériques proportionnels à leurs intensités respectives, et deux forces de sens contraires sont affectées de coefficients de signes différents, l'un positif et l'autre négatif : l'un étant f , l'autre sera $-f$. Dans le cas que nous venons de considérer, les deux forces ayant la même intensité, les coefficients qui les caractérisent doivent être égaux « en valeur absolue », et l'on a $f = f$, d'où l'on déduit, comme condition de l'équilibre, $f - f = 0$, c'est-à-dire que la somme algébrique des deux forces, ou des deux « vecteurs » qui les représentent, est nulle, de telle sorte que l'équilibre est ainsi défini par zéro. Les mathématiciens ayant d'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, le tort de regarder le zéro comme une sorte de symbole du néant, comme si le néant pouvait être symbolisé par quoi que ce soit, il semble résulter de là que l'équilibre est l'état de non-existence, ce qui est une conséquence assez singulière ; c'est même sans doute pour cette raison que, au lieu de dire que deux forces qui se font équilibre se neutralisent, ce qui serait exact, on dit qu'elles se détruisent, ce qui est contraire à la réalité, ainsi que nous venons de le faire voir par une remarque des plus simples.

La véritable notion de l'équilibre est tout autre que celle-là : pour la comprendre, il suffit de remarquer que toutes les forces naturelles, et non pas seulement les forces mécaniques, qui, redisons-le encore, n'en sont rien de plus qu'un cas très particulier, mais les forces de l'ordre subtil aussi bien que celles de l'ordre corporel, sont ou attractives ou répulsives; les premières peuvent être considérées

1. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II.

comme forces compressives ou de contraction, les secondes comme forces expansives ou de dilatation ¹; et, au fond, ce n'est pas là autre chose qu'une expression, dans ce domaine, de la dualité cosmique fondamentale elle-même. Il est facile de comprendre que, dans un milieu primitivement homogène, à toute compression se produisant en un point correspondra nécessairement en un autre point une expansion équivalente, et inversement, de sorte qu'on devra toujours envisager corrélativement deux centres de forces dont l'un ne peut pas exister sans l'autre ; c'est là ce qu'on peut appeler la loi de la polarité, qui est, sous des formes diverses, applicable à tous les phénomènes naturels, parce qu'elle dérive, elle aussi, de la dualité des principes mêmes qui président à toute manifestation ; cette loi, dans le domaine spécial dont s'occupent les physiciens, est surtout évidente dans les phénomènes électriques et magnétiques, mais elle ne se limite aucunement à ceux-là. Si maintenant deux forces, l'une compressive et l'autre expansive, agissent sur un même point, la condition pour qu'elles se fassent équilibre ou se neutralisent, c'est-à-dire pour qu'en ce point il ne se produise ni contraction ni dilatation, est que les intensités de ces deux forces soient équivalentes ; nous ne disons pas égales, puisque ces forces sont d'espèces différentes, et que d'ailleurs il s'agit bien en cela d'une différence réellement qualitative et non pas simplement quantitative. On peut caractériser les forces par des coefficients proportionnels à la contraction ou à la dilatation qu'elles produisent, de telle sorte que, si l'on envisage une force compressive et une force expansive, la première sera affectée d'un coefficient $n > 1$, et la seconde d'un coefficient $n' < 1$; chacun de ces coefficients peut être le rapport de la densité que prend le milieu ambiant au point considéré, sous l'action de la force correspondante, à la densité primitive de ce même milieu, supposé homogène à cet égard lorsqu'il ne subit l'action d'aucune force, en vertu d'une simple application du principe de raison suffisante ². Lorsqu'il ne se produit ni compression ni dilatation, ce rapport est forcément égal à l'unité, puisque la densité du milieu n'est pas modifiée ; pour que deux forces agissant en un point se fassent équilibre, il faut donc que leur résultante ait pour coefficient l'unité. Il est facile de voir que le coefficient de cette résultante est le produit, et non plus la somme comme dans la conception ordinaire, des coefficients des deux forces considérées ; ces deux coefficients n et n' devront donc être

deux nombres inverses l'un de l'autre : $n' = \frac{1}{n}$, et l'on aura, comme condition de l'équilibre, $nn' = 1$;

ainsi, l'équilibre sera défini, non plus par le zéro, mais par l'unité ³.

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

1. Si l'on considère la notion ordinaire des forces centripètes et centrifuges, on peut se rendre compte sans peine que les premières se ramènent aux forces compressives et les secondes aux forces expansives ; de même, une force de traction est assimilable à une force expansive, puisqu'elle s'exerce à partir de son point d'application, et une force d'impulsion ou de choc est assimilable à une force compressive, puisqu'elle s'exerce au contraire vers ce même point d'application ; mais, si on les envisageait par rapport à leur point d'émission, c'est l'inverse qui serait vrai, ce qui est d'ailleurs exigé par la loi de la polarité. – Dans un autre domaine, la « coagulation » et la « solution » hermétiques correspondent aussi respectivement à la compression et à l'expansion.

2. Il est bien entendu que, quand nous parlons ainsi du principe de raison suffisante, nous l'envisageons uniquement en lui-même, en dehors de toutes les formes spécialisées et plus ou moins contestables que Leibnitz ou d'autres ont voulu lui donner.

3. Cette formule correspond exactement à la conception de l'équilibre des deux principes complémentaires *yang* et *yin* dans la cosmologie extrême-orientale.

Quantités variables et quantités fixes

Revenons maintenant à la question de la justification de la rigueur du calcul infinitésimal : nous avons vu déjà que Leibnitz regarde comme égales les quantités dont la différence, sans être nulle, est incomparable à ces quantités elles-mêmes ; en d'autres termes, les quantités infinitésimales, qui ne sont pas des « *nihila absoluta* », sont néanmoins des « *nihila respectiva* », et doivent comme telles être négligées au regard des quantités ordinaires. Malheureusement, la notion des « incomparables » demeure trop imprécise pour qu'un raisonnement qui ne s'appuie que sur cette notion puisse suffire pleinement à établir le caractère rigoureux du calcul infinitésimal ; sous cet aspect, ce calcul ne se présente en somme que comme une méthode d'approximation indéfinie, et nous ne pouvons pas dire avec Leibnitz que, « cela posé, il s'ensuit non seulement que l'erreur est infiniment petite, mais qu'elle est entièrement nulle »¹ ; mais n'y aurait-il pas un autre moyen plus rigoureux de parvenir à cette conclusion ? Nous devons admettre, en tout cas, que l'erreur introduite dans le calcul peut être rendue aussi petite qu'on le veut, ce qui est déjà beaucoup ; mais, précisément, ce caractère infinitésimal de l'erreur ne la supprime-t-il pas tout à fait lorsque l'on considère, non plus le cours même du calcul, mais les résultats auxquels il permet d'aboutir finalement ?

Une différence infinitésimale, c'est-à-dire indéfiniment décroissante, ne peut être que la différence de deux quantités variables, car il est évident que la différence de deux quantités fixes ne peut être elle-même qu'une quantité fixe ; la considération d'une différence infinitésimale entre deux quantités fixes ne saurait donc avoir aucun sens. Dès lors, nous avons le droit de dire que deux quantités fixes « sont rigoureusement égales entre elles du moment que leur différence prétendue peut être supposée aussi petite qu'on le veut »² ; or, « le calcul infinitésimal, comme le calcul ordinaire, n'a réellement en vue que des quantités fixes et déterminées »³ ; il n'introduit en somme les quantités variables qu'à titre d'auxiliaires, avec un caractère purement transitoire, et ces variables doivent disparaître des résultats, qui ne peuvent exprimer que des relations entre des quantités fixes. Il faut donc, pour obtenir ces résultats, passer de la considération des quantités variables à celle des quantités fixes ; et ce passage a précisément pour effet d'éliminer les quantités infinitésimales, qui sont essentiellement variables, et qui ne peuvent se présenter que comme différences entre des quantités variables.

Il est facile de comprendre maintenant pourquoi Carnot, dans la définition que nous avons citée précédemment, insiste sur la propriété qu'ont les quantités infinitésimales, telles qu'elles sont employées dans le calcul, de pouvoir être rendues aussi petites qu'on le veut « sans qu'on soit obligé pour cela de faire varier les quantités dont on cherche la relation ». C'est que ces dernières doivent être en réalité des quantités fixes ; il est vrai qu'elles sont considérées dans le calcul comme des limites de quantités variables, mais celles-ci ne jouent que le rôle de simples auxiliaires, aussi bien que les quantités infinitésimales qu'elles introduisent avec elles. Le point essentiel, pour justifier la rigueur du calcul infinitésimal, c'est que, dans les résultats, il ne doit figurer que des quantités fixes ; il faut donc en définitive, au terme du calcul, passer des quantités variables aux quantités fixes, et c'est bien là un « passage à la limite », mais conçu tout autrement que ne le faisait Leibnitz, puisqu'il n'est pas une conséquence ou un « dernier terme » de la variation elle-même ; or, et c'est là ce qui importe, les quantités infinitésimales, dans ce passage, s'éliminent d'elles-mêmes, et cela tout simplement en raison de la substitution des quantités fixes aux quantités variables⁴.

Faut-il cependant ne voir dans cette élimination, comme le voudrait Carnot, que l'effet d'une simple « compensation d'erreurs » ? Nous ne le pensons pas, et il semble bien qu'on puisse y voir en réalité quelque chose de plus, dès lors qu'on fait la distinction des quantités variables et des quantités fixes comme constituant en quelque sorte deux domaines séparés, entre lesquels il existe

1. Fragment daté du 26 mars 1676.

2. Carnot, *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul infinitésimal*, p. 29.

3. Ch. de Freycinet, *De l'Analyse infinitésimale*, Préface, p. VIII.

4. Cf. Ch. de Freycinet, *ibid.*, p. 220 : « Les équations appelées « imparfaites » par Carnot sont, à proprement parler, des équations d'attente ou de transition, qui sont rigoureuses en tant qu'on ne les fera servir qu'au calcul des limites, et qui seraient, au contraire, absolument inexactes, si les limites ne devaient pas être prises effectivement. Il suffit d'avoir présente à l'esprit la destination effective des calculs, pour n'éprouver aucune incertitude sur la valeur des relations par lesquelles on passe. Il faut voir dans chacune d'elles, non pas ce qu'elle paraît exprimer actuellement, mais ce qu'elle exprimera plus tard, quand on prendra les limites. »

sans doute une corrélation et une analogie, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'on puisse passer effectivement de l'un à l'autre, de quelque façon que s'effectue ce passage, mais sans que leurs rapports réels puissent jamais établir entre eux une interpénétration ou même une continuité quelconque ; cela implique d'ailleurs, entre ces deux sortes de quantités, une différence d'ordre essentiellement qualitatif, conformément à ce que nous avons dit plus haut au sujet de la notion de la limite. C'est cette distinction que Leibnitz n'a jamais faite nettement, et, ici encore, c'est sans doute sa conception d'une continuité universellement applicable qui l'en a empêché ; il ne pouvait voir que le « passage à la limite » implique essentiellement une discontinuité, puisque, pour lui, il n'y avait nulle part de discontinuité. C'est pourtant cette distinction seule qui nous permet de formuler la proposition suivante : si la différence de deux quantités variables peut être rendue aussi petite qu'on le veut, les quantités fixes qui correspondent à ces variables, et qui sont regardées comme leurs limites respectives, sont rigoureusement égales. Ainsi, une différence infinitésimale ne peut jamais devenir nulle, mais elle ne peut exister qu'entre des variables, et, entre les quantités fixes correspondantes, la différence doit être nulle ; de là, il résulte immédiatement qu'à une erreur qui peut être rendue aussi petite qu'on le veut dans le domaine des quantités variables, où il ne peut être effectivement question, en raison du caractère même de ces quantités, de rien de plus que d'une approximation indéfinie, il correspond nécessairement une erreur rigoureusement nulle dans le domaine des quantités fixes ; c'est là uniquement, et non dans d'autres considérations qui, quelles qu'elles soient, sont toujours plus ou moins en dehors ou à côté de la question, que réside essentiellement la véritable justification de la rigueur du calcul infinitésimal.

Les différentiations successives

Ce qui précède laisse encore subsister une difficulté en ce qui concerne la considération des différents ordres de quantités infinitésimales : comment peut-on concevoir des quantités qui soient infinitésimales, non seulement par rapport aux quantités ordinaires, mais par rapport à d'autres quantités qui sont elles-mêmes infinitésimales ? Ici encore, Leibnitz a recours à la notion des « incomparables », mais cette notion est beaucoup trop vague pour que nous puissions nous en contenter, et elle n'explique pas suffisamment la possibilité des différentiations successives. Sans doute, cette possibilité peut être mieux comprise par une comparaison ou un exemple tiré de la mécanique : « Quant aux $d d x$, elles sont aux $d x$ comme les *conatus* de la pesanteur ou les sollicitations centrifuges sont à la vitesse »¹. Et Leibnitz développe cette idée dans sa réponse aux objections du mathématicien hollandais Nieuwentijt, qui, tout en admettant les différentielles du premier ordre, soutenait que celles des ordres supérieurs ne pouvaient être que nulles : « La quantité ordinaire, la quantité infinitésimale première ou différentielle, et la quantité différentio-différentielle ou infinitésimale seconde, sont entre elles comme le mouvement, la vitesse et la sollicitation, qui est un élément de la vitesse »². Le mouvement décrit une ligne, la vitesse un élément de ligne, et la sollicitation un élément d'élément »³. Mais ce n'est là qu'un exemple ou un cas particulier, qui ne peut en somme servir que de simple « illustration » et non pas d'argument, et il est nécessaire de fournir une justification d'ordre général, que cet exemple, en un certain sens, contient d'ailleurs implicitement.

En effet, les différentielles du premier ordre représentent les accroissements, ou mieux les variations, puisqu'elles peuvent être aussi bien, suivant les cas, dans le sens décroissant que dans le sens croissant, que reçoivent à chaque instant les quantités ordinaires : telle est la vitesse par rapport à l'espace parcouru dans un mouvement quelconque. De la même façon, les différentielles d'un certain ordre représentent les variations instantanées de celles de l'ordre précédent, prises à leur tour comme des grandeurs existant dans un certain intervalle : telle est l'accélération par rapport à la vitesse. C'est donc sur la considération de différents degrés de variation, bien plutôt que de grandeurs incomparables entre elles, que repose véritablement la distinction des différents ordres de quantités infinitésimales.

Pour préciser la façon dont ceci doit être entendu, nous ferons simplement la remarque suivante : on peut établir, parmi les variables elles-mêmes, des distinctions analogues à celle que nous avons établie précédemment entre les quantités fixes et les variables ; dans ces conditions, pour reprendre la définition de Carnot, une quantité sera dite infinitésimale par rapport à d'autres quand on pourra la rendre aussi petite qu'on le veut « sans qu'on soit obligé pour cela de faire varier ces autres quantités ». C'est que, en effet, une quantité qui n'est pas absolument fixe, ou même qui est essentiellement variable, ce qui est le cas des quantités infinitésimales, de quelque ordre qu'elles soient d'ailleurs, peut cependant être regardée comme relativement fixe et déterminée, c'est-à-dire comme susceptible de jouer le rôle de quantité fixe par rapport à certaines autres variables. C'est dans ces conditions seulement qu'une quantité variable peut être considérée comme la limite d'une autre variable, ce qui, d'après la définition même de la limite, suppose qu'elle est regardée comme fixe, au moins sous un certain rapport, c'est-à-dire relativement à celle dont elle est la limite ; inversement, une quantité pourra être variable, non seulement en elle-même ou, ce qui revient au même, par rapport aux quantités absolument fixes, mais encore par rapport à d'autres variables, en tant que ces dernières peuvent être regardées comme relativement fixes.

Au lieu de parler à cet égard de degrés de variation comme nous venons de le faire, on pourrait encore parler tout aussi bien de degrés d'indétermination, ce qui, au fond, serait exactement la même chose, envisagée seulement à un point de vue un peu différent : une quantité, bien qu'indéterminée de sa nature, peut cependant être déterminée, dans un sens relatif, par l'introduction de certaines hypothèses, qui laissent en même temps subsister l'indétermination d'autres quantités ; ces dernières seront donc, si l'on peut dire, plus indéterminées que les autres, ou indéterminées à un degré supérieur,

1. Lettre à Huygens, I^{er}-II octobre 1693.

2. Cette « sollicitation » est ce qu'on désigne habituellement par le nom d'« accélération ».

3. *Responsio ad nonnullas difficultates a Dn. Bernardo Nieuwentijt circa Methodum differentialem sea infinitesimalem motas*, dans les *Acta Eruditorum* de Leipzig, 1695.

et ainsi elles pourront avoir avec elles un rapport comparable à celui que les quantités indéterminées ont avec les quantités véritablement déterminées. Nous nous bornerons à ces quelques indications sur ce sujet, car, si sommaires qu'elles soient, nous pensons qu'elles sont tout au moins suffisantes pour faire comprendre la possibilité de l'existence des différentielles de divers ordres successifs ; mais il nous reste encore, en connexion avec cette même question, à montrer plus explicitement qu'il n'y a réellement aucune difficulté logique à considérer des degrés multiples d'indéfinité, tant dans l'ordre des quantités décroissantes, qui est celui auquel appartiennent les infinitésimales ou les différentielles, que dans celui des quantités croissantes, où l'on peut envisager de même des intégrales de différents ordres, symétriques en quelque sorte des différentielles successives, ce qui est d'ailleurs conforme à la corrélation qui existe, ainsi que nous l'avons expliqué, entre l'indéfiniment croissant et l'indéfiniment décroissant. Bien entendu, c'est de degrés d'indéfinité qu'il s'agit en cela, et non point de « degrés d'infinité » tels que les entendait Jean Bernoulli, dont Leibnitz n'osait ni admettre ni rejeter absolument la conception à cet égard ; et ce cas est encore de ceux où les difficultés se trouvent immédiatement résolues par la substitution de la notion de l'indéfini à celle du prétendu infini.

Différents ordres d'indéfinité

Les difficultés logiques et même les contradictions auxquelles se heurtent les mathématiciens, quand ils considèrent des quantités « infiniment grandes » ou « infiniment petites » différentes entre elles et appartenant même à des ordres différents, viennent uniquement de ce qu'ils regardent comme infini ce qui est simplement indéfini ; il est vrai que, en général, ils semblent se préoccuper assez peu de ces difficultés, mais elles n'en existent pas moins et n'en sont pas moins graves pour cela, et elles font apparaître leur science comme remplie d'une foule d'illogismes, ou, si l'on préfère, de « paralogismes », qui lui font perdre toute valeur et toute portée sérieuse aux yeux de ceux qui ne se laissent pas illusionner par les mots. Voici quelques exemples des contradictions qu'introduisent ainsi ceux qui admettent l'existence de grandeurs infinies, lorsqu'il s'agit d'appliquer cette notion aux grandeurs géométriques : si l'on considère une ligne, une droite par exemple, comme infinie, cet infini doit être moindre, et même infiniment moindre, que celui qui est constitué par une surface, telle qu'un plan, dans laquelle cette ligne est contenue avec une infinité d'autres, et ce deuxième infini, à son tour, sera infiniment moindre que celui de l'étendue à trois dimensions. La possibilité même de la coexistence de tous ces prétendus infinis, dont certains le sont au même degré et les autres à des degrés différents, devrait suffire à prouver qu'aucun d'eux ne peut être véritablement infini, même à défaut de toute considération d'un ordre plus proprement métaphysique ; en effet, redisons-le encore, car ce sont là des vérités sur lesquelles on ne saurait jamais trop insister, il est évident que, si l'on suppose une pluralité d'infinis distincts, chacun d'eux se trouve limité par les autres, ce qui revient à dire qu'ils s'excluent les uns les autres. À vrai dire, du reste, les « infinitistes », chez qui cette accumulation purement verbale d'une « infinité d'infinis » semble produire comme une sorte d'« intoxication mentale », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ne reculent nullement devant de semblables contradictions, puisque, comme nous l'avons déjà dit, ils n'éprouvent aucune difficulté à admettre qu'il y a différents nombres infinis, et que, par suite, un infini peut être plus grand ou plus petit qu'un autre infini ; mais l'absurdité de tels énoncés n'est que trop évidente, et le fait qu'ils sont d'un usage assez courant dans les mathématiques actuelles n'y change rien, mais montre seulement à quel point le sens de la plus élémentaire logique est perdu à notre époque. Une autre contradiction encore, non moins manifeste que les précédentes, est celle qui se présente dans le cas d'une surface fermée, donc évidemment et visiblement finie, et qui devrait cependant contenir une infinité de lignes, comme, par exemple, une sphère contenant une infinité de cercles ; on aurait ici un contenant fini, dont le contenu serait infini, ce qui a lieu également, d'ailleurs, lorsqu'on soutient, comme le fait Leibnitz, l'« infinité actuelle » des éléments d'un ensemble continu.

Au contraire, il n'y a aucune contradiction à admettre la coexistence d'indéfinités multiples et de différents ordres : c'est ainsi que la ligne, indéfinie suivant une seule dimension, peut être considérée à cet égard comme constituant une indéfinité simple ou du premier ordre ; la surface, indéfinie suivant deux dimensions, et comprenant une indéfinité de lignes indéfinies, sera alors une indéfinité du second ordre, et l'étendue à trois dimensions, qui peut comprendre une indéfinité de surfaces indéfinies, sera de même une indéfinité du troisième ordre. Il est essentiel de remarquer ici encore que nous disons que la surface comprend une indéfinité de lignes, mais non pas qu'elle est constituée par une indéfinité de lignes, de même que la ligne n'est pas composée de points, mais en comprend une multitude indéfinie ; et il en est encore de même du volume par rapport aux surfaces, l'étendue à trois dimensions n'étant elle-même pas autre chose qu'un volume indéfini. C'est d'ailleurs là, au fond, ce que nous avons déjà dit plus haut au sujet des « indivisibles » et de la « composition du continu » ; les questions de ce genre, en raison de leur complexité même, sont de celles qui font le mieux sentir la nécessité d'un langage rigoureux. Ajoutons aussi à ce propos que, si l'on peut légitimement considérer, à un certain point de vue, la ligne comme engendrée par un point, la surface par une ligne et le volume par une surface, cela suppose essentiellement que ce point, cette ligne ou cette surface se déplacent par un mouvement continu, comprenant une indéfinité de positions successives ; et c'est là tout autre chose que de considérer ces positions prises isolément les unes des autres, c'est-à-dire les points, les lignes et les surfaces regardés comme fixes et déterminés, comme constituant respectivement des parties ou des éléments de la ligne, de la surface et du volume. De même, quand on considère, en sens inverse, une surface comme l'intersection de deux volumes, une ligne comme l'intersection de deux surfaces et un point comme l'intersection de deux lignes, il est bien entendu que ces intersections ne doivent nullement être conçues comme des parties communes

à ces volumes, à ces surfaces ou à ces lignes ; elles en sont seulement, comme le disait Leibnitz, des limites ou des extrémités.

D'après ce que nous avons dit tout à l'heure, chaque dimension introduit en quelque sorte un nouveau degré d'indétermination dans l'étendue, c'est-à-dire dans le continu spatial considéré comme susceptible de croître indéfiniment en extension, et on obtient ainsi ce qu'on pourrait appeler des puissances successives de l'indéfini ¹; et l'on peut dire aussi qu'une indéfinité d'un certain ordre ou à une certaine puissance contient une multitude indéfinie d'indéfinis d'un ordre inférieur ou à une puissance moindre. Tant qu'il n'est question en tout cela que d'indéfini, toutes ces considérations et celles du même genre demeurent donc parfaitement acceptables, car il n'y a aucune incompatibilité logique entre des indéfinités multiples et distinctes, qui, pour être indéfinies, n'en sont pas moins de nature essentiellement finie, donc parfaitement susceptibles de coexister, comme autant de possibilités particulières et déterminées, à l'intérieur de la Possibilité totale, qui seule est infinie, parce qu'elle est identique au Tout universel ². Ces mêmes considérations ne prennent une forme impossible et absurde que par la confusion de l'indéfini avec l'infini ; ainsi, c'est bien là encore un des cas où, comme lorsqu'il s'agissait de la « multitude infinie », la contradiction inhérente à un prétendu infini déterminé cache, en la déformant jusqu'à la rendre méconnaissable, une autre idée qui n'a rien de contradictoire en elle-même.

Nous venons de parler de différents degrés d'indétermination des quantités dans le sens croissant ; c'est par cette même notion, envisagée dans le sens décroissant, que nous avons déjà justifié plus haut la considération des divers ordres de quantités infinitésimales, dont la possibilité se comprend ainsi plus facilement encore en observant la corrélation que nous avons signalée entre l'indéfiniment croissant et l'indéfiniment décroissant. Parmi les quantités indéfinies de différents ordres, celles d'un ordre autre que le premier sont toujours indéfinies par rapport à celles des ordres précédents aussi bien que par rapport aux quantités ordinaires ; il est tout aussi légitime de considérer de même, en sens inverse, des quantités infinitésimales de différents ordres, celles de chaque ordre étant infinitésimales, non seulement par rapport aux quantités ordinaires, mais encore par rapport aux quantités infinitésimales des ordres précédents ³. Il n'y a pas d'hétérogénéité absolue entre les quantités indéfinies et les quantités ordinaires, et il n'y en a pas davantage entre celles-ci et les quantités infinitésimales ; il n'y a là en somme que des différences de degré, non des différences de nature, puisque, en réalité, la considération de l'indéfini, de quelque ordre ou à quelque puissance que ce soit, ne nous fait jamais sortir du fini ; c'est encore la fausse conception de l'infini qui introduit en apparence, entre ces différents ordres de quantités, une hétérogénéité radicale qui, au fond, est tout à fait incompréhensible. En supprimant cette hétérogénéité, on établit ici une sorte de continuité, mais bien différente de celle que Leibnitz envisageait entre les variables et leurs limites, et beaucoup mieux fondée dans la réalité, car la distinction des quantités variables et des quantités fixes implique au contraire essentiellement une véritable différence de nature.

Dans ces conditions, les quantités ordinaires peuvent elles-mêmes, du moins lorsqu'il s'agit de variables, être regardées en quelque sorte comme infinitésimales par rapport à des quantités indéfiniment croissantes, car, si une quantité peut être rendue aussi grande qu'on le veut par rapport à une autre, celle-ci devient inversement, par là même, aussi petite qu'on le veut par rapport à la première. Nous introduisons cette restriction qu'il doit s'agir ici de variables, parce qu'une quantité infinitésimale doit toujours être conçue comme essentiellement variable, et que c'est là quelque

1. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XII.

2. Cf. *Les États multiples de l'être*, ch. I^{er}.

3. Nous réservons, comme on le fait d'ailleurs le plus habituellement, la dénomination d'« infinitésimales » aux quantités indéfiniment décroissantes, à l'exclusion des quantités indéfiniment croissantes, que, pour abrégé, nous pouvons appeler simplement « indéfinies » ; il est assez singulier que Carnot ait réuni les unes et les autres sous le même nom d'« infinitésimales », ce qui est contraire, non seulement à l'usage, mais au sens même que ce terme tire de sa formation. Tout en conservant le mot « infinitésimal » après en avoir défini la signification comme nous l'avons fait, nous ne pouvons d'ailleurs nous dispenser de faire remarquer que ce terme a le grave défaut de dériver visiblement du mot « infini », ce qui le rend fort peu adéquat à l'idée qu'il exprime réellement ; pour pouvoir l'employer ainsi sans inconvénient, il faut en quelque sorte oublier son origine, ou tout au moins ne lui attribuer qu'un caractère uniquement « historique », comme provenant en fait de la conception que Leibnitz se faisait de ses « fictions bien fondées ».

chose de véritablement inhérent à sa nature même ; d'ailleurs, des quantités appartenant à deux ordres différents d'indéfinité sont forcément variables l'une par rapport à l'autre, et cette propriété de variabilité relative et réciproque est parfaitement symétrique, car, d'après ce que nous venons de dire, il revient au même de considérer une quantité comme croissant indéfiniment par rapport à une autre, ou celle-ci comme décroissant indéfiniment par rapport à la première ; sans cette variabilité relative, il n'y aurait ni croissance ni décroissance indéfinie, mais bien des rapports définis et déterminés entre les deux quantités.

C'est de la même façon que, lorsqu'il y a un changement de situation entre deux corps A et B, il revient au même, du moins tant qu'on ne considère en cela rien d'autre que ce changement en lui-même, de dire que le corps A est en mouvement par rapport au corps B, ou, inversement, que le corps B est en mouvement par rapport au corps A ; la notion du mouvement relatif n'est pas moins symétrique, à cet égard, que celle de la variabilité relative que nous avons envisagée ici. C'est pourquoi, suivant Leibnitz, qui montrait par là l'insuffisance du mécanisme cartésien comme théorie physique prétendant fournir une explication des phénomènes naturels, on ne peut pas établir de distinction entre un état de mouvement et un état de repos si l'on se borne à la seule considération des changements de situation ; il faut pour cela faire intervenir quelque chose d'un autre ordre, à savoir la notion de la force, qui est la cause prochaine de ces changements, et qui seule peut être attribuée à un corps plutôt qu'à un autre, comme permettant de trouver dans ce corps et dans lui seul la véritable raison du changement ¹.

1. Voir Leibnitz, *Discours de Métaphysique*, ch. XVIII ; cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XIV.

L'indéfini est inépuisable analytiquement

Dans les deux cas que nous venons d'envisager, celui de l'indéfiniment croissant et celui de l'indéfiniment décroissant, une quantité d'un certain ordre peut être regardée comme la somme d'une indéfinité d'éléments, dont chacun est une quantité infinitésimale par rapport à cette somme. Pour qu'on puisse parler de quantités infinitésimales, il est d'ailleurs nécessaire qu'il s'agisse d'éléments non déterminés par rapport à leur somme, et il en est bien ainsi dès lors que cette somme est indéfinie par rapport aux éléments dont il s'agit ; cela résulte immédiatement du caractère essentiel de l'indéfini lui-même, en tant que celui-ci implique forcément, comme nous l'avons dit, l'idée d'un « devenir », et par conséquent d'une certaine indétermination. Il est d'ailleurs bien entendu que cette indétermination peut n'être que relative et n'exister que sous un certain point de vue ou par rapport à une certaine chose : tel est par exemple le cas d'une somme qui, étant une quantité ordinaire, n'est pas indéfinie en elle-même, mais seulement par rapport à ses éléments infinitésimaux ; mais en tout cas, s'il en était autrement et si l'on ne faisait pas intervenir cette notion d'indétermination, on serait ramené simplement à la conception des « incomparables », interprétée dans le sens grossier du grain de sable au regard de la terre, et de la terre au regard du firmament.

La somme dont nous parlons ici ne peut aucunement être effectuée à la façon d'une somme arithmétique, parce qu'il faudrait pour cela qu'une série indéfinie d'additions successives pût être achevée, ce qui est contradictoire ; dans le cas où la somme est une quantité ordinaire et déterminée comme telle, il faut évidemment, comme nous l'avons déjà dit en formulant la définition du calcul intégral, que le nombre ou plutôt la multitude des éléments croisse indéfiniment en même temps que la grandeur de chacun d'eux décroît indéfiniment, et, en ce sens, l'indéfini de ces éléments est véritablement inépuisable. Mais, si cette somme ne peut être effectuée de cette façon, comme résultat final d'une multitude d'opérations distinctes et successives, elle peut par contre l'être d'un seul coup et par une opération unique, qui est l'intégration ¹ ; c'est là l'opération inverse de la différentiation, puisqu'elle reconstitue la somme à partir de ses éléments infinitésimaux, tandis que la différentiation va au contraire de la somme aux éléments, en fournissant le moyen de formuler la loi des variations instantanées d'une quantité dont l'expression est donnée.

Ainsi, dès qu'il s'agit d'indéfini, la notion de somme arithmétique n'est plus applicable, et il faut recourir à celle d'intégration pour suppléer à cette impossibilité de « nombrer » les éléments infinitésimaux, impossibilité qui, bien entendu, résulte de leur nature même et non point d'une imperfection quelconque de notre part. Nous pouvons remarquer en passant qu'il y a là, en ce qui concerne l'application aux grandeurs géométriques, qui est d'ailleurs, au fond, la véritable raison d'être de tout le calcul infinitésimal, une méthode de mesure qui est toute différente de la méthode habituelle fondée sur la division d'une grandeur en portions définies, dont nous avons parlé précédemment à propos des « unités de mesure ». Cette dernière revient toujours, en somme, à substituer en quelque façon du discontinu au continu, par ce « découpage » en portions égales à la grandeur de même espèce prise pour unité ², afin de pouvoir appliquer directement le nombre à la mesure des grandeurs continues, ce qui ne peut se faire effectivement qu'en altérant ainsi leur nature pour la rendre, pour ainsi dire, assimilable à celle du nombre. Au contraire, l'autre méthode respecte, autant qu'il est possible, le caractère propre du continu, en le considérant comme une somme d'éléments, non plus fixes et déterminés, mais essentiellement variables et capables de décroître, dans leur variation, au-dessous de toute grandeur assignable, et en permettant par là de faire varier la quantité spatiale entre des limites aussi rapprochées qu'on le veut, ce qui est, en tenant compte de la nature du nombre qui malgré tout ne peut être changée, la représentation la moins imparfaite que l'on puisse donner d'une variation continue.

1. Les termes « intégrale » et « intégration », dont l'usage a prévalu, ne sont pas de Leibnitz, mais de Jean Bernoulli ; Leibnitz ne se servait en ce sens que des mots « somme » et « sommation », qui ont l'inconvénient de sembler indiquer une assimilation entre l'opération dont il s'agit et la formation d'une somme arithmétique ; nous disons seulement sembler, du reste, car il est bien certain que la différence essentielle de ces deux opérations n'a pas pu réellement échapper à Leibnitz.

2. Ou à une fraction de cette grandeur, mais peu importe, car cette fraction constitue alors une unité secondaire plus petite, que l'on substitue à la première, dans le cas où la division par celle-ci ne se fait pas exactement, pour obtenir un résultat exact ou tout au moins plus approché.

Ces observations permettent de comprendre d'une façon plus précise en quel sens on peut dire, comme nous l'avons fait au début, que les limites de l'indéfini ne peuvent jamais être atteintes par un procédé analytique, ou, en d'autres termes, que l'indéfini est, non pas inépuisable absolument et de quelque façon que ce soit, mais du moins inépuisable analytiquement. Nous devons naturellement considérer comme analytique, à cet égard, le procédé qui consisterait, pour reconstituer un tout, à prendre ses éléments distinctement et successivement : tel est le procédé de formation d'une somme arithmétique, et c'est en cela, précisément, que l'intégration en diffère essentiellement. Ceci est particulièrement intéressant à notre point de vue, car on voit là, par un exemple très net, ce que sont les véritables rapports de l'analyse et de la synthèse : contrairement à l'opinion courante, d'après laquelle l'analyse serait en quelque sorte préparatoire à la synthèse et conduirait à celle-ci, si bien qu'il faudrait toujours commencer par l'analyse, même quand on n'entend pas s'en tenir là, la vérité est qu'on ne peut jamais parvenir effectivement à la synthèse en partant de l'analyse ; toute synthèse, au vrai sens de ce mot, est pour ainsi dire quelque chose d'immédiat, qui n'est précédé d'aucune analyse et en est entièrement indépendant, comme l'intégration est une opération qui s'effectue d'un seul coup et qui ne présuppose nullement la considération d'éléments comparables à ceux d'une somme arithmétique ; et, comme cette somme arithmétique ne peut donner le moyen d'atteindre et d'épuiser l'indéfini, il est, dans tous les domaines, des choses qui résistent par leur nature même à toute analyse et dont la connaissance n'est possible que par la seule synthèse ¹.

1. Ici et dans ce qui va suivre, il doit être bien entendu que nous prenons les termes « analyse » et « synthèse » dans leur acception véritable et originelle, qu'il faut avoir bien soin de distinguer de celle, toute différente et assez impropre, dans laquelle on parle couramment de l'« analyse mathématique », et suivant laquelle l'intégration elle-même, en dépit de son caractère essentiellement synthétique, est regardée comme faisant partie de ce qu'on appelle l'« analyse infinitésimale » ; c'est d'ailleurs pour cette raison que nous préférons éviter l'emploi de cette dernière expression, et nous servir seulement de celles de « calcul infinitésimal » et de « méthode infinitésimale », qui du moins ne sauraient prêter à aucune équivoque de ce genre.

Caractère synthétique de l'intégration

Au contraire de la formation d'une somme arithmétique, qui a, comme nous venons de le dire, un caractère proprement analytique, l'intégration doit être regardée comme une opération essentiellement synthétique, en ce qu'elle enveloppe simultanément tous les éléments de la somme qu'il s'agit de calculer, en conservant entre eux l'« indistinction » qui convient aux parties du continu, dès lors que ces parties, en conséquence de la nature même du continu, ne peuvent pas être quelque chose de fixe et de déterminé. La même « indistinction » doit d'ailleurs être maintenue également, quoique pour une raison quelque peu différente, à l'égard des éléments discontinus qui forment une série indéfinie, lorsqu'on veut en calculer la somme, car, si la grandeur de chacun de ces éléments est alors conçue comme déterminée, leur nombre ne l'est pas, et même nous pouvons dire plus exactement que leur multitude dépasse tout nombre ; et cependant il est des cas où la somme des éléments d'une telle série tend vers une certaine limite définie lorsque leur multitude croît indéfiniment. On pourrait dire, bien que cette façon de parler semble peut-être un peu étrange à première vue, qu'une telle série discontinue est indéfinie par « extrapolation », tandis qu'un ensemble continu l'est par « interpolation » ; ce que nous voulons dire par là, c'est que, si l'on prend dans une série discontinue une portion comprise entre deux termes quelconques, il n'y a là rien d'indéfini, cette portion étant déterminée à la fois dans son ensemble et dans ses éléments, mais que c'est en s'étendant au delà de cette portion sans arriver jamais à un dernier terme que cette série est indéfinie ; au contraire, dans un ensemble continu, déterminé comme tel, c'est à l'intérieur même de cet ensemble que l'indéfini se trouve compris, parce que les éléments ne sont pas déterminés et que, le continu étant toujours divisible, il n'y a pas de derniers éléments ; ainsi, sous ce rapport, ces deux cas sont en quelque sorte inverses l'un de l'autre. La sommation d'une série numérique indéfinie ne s'achèverait jamais si tous les termes devaient être pris un à un, puisqu'il n'y a pas de dernier terme auquel elle puisse aboutir ; dans les cas où une telle sommation est possible, elle ne peut donc l'être que par un procédé synthétique, qui nous fait en quelque sorte saisir d'un seul coup toute une indéfinité envisagée dans son ensemble, sans que cela présuppose aucunement la considération distincte de ses éléments, qui est d'ailleurs impossible par là même qu'ils sont en multitude indéfinie. De même encore, lorsqu'une série indéfinie nous est donnée implicitement par sa loi de formation, comme nous en avons vu un exemple dans le cas de la suite des nombres entiers, nous pouvons dire qu'elle nous est ainsi donnée tout entière synthétiquement, et elle ne peut pas l'être autrement ; en effet, donner une telle série analytiquement, ce serait en donner distinctement tous les termes, ce qui est une impossibilité.

Donc, lorsque nous avons à considérer une indéfinité quelconque, que ce soit celle d'un ensemble continu ou celle d'une série discontinue, il faudra, dans tous les cas, recourir à une opération synthétique pour pouvoir en atteindre les limites ; une progression par degrés serait ici sans effet et ne pourrait jamais nous y faire parvenir, car une telle progression ne peut aboutir à un terme final qu'à la double condition que ce terme et le nombre des degrés à parcourir pour l'atteindre soient l'un et l'autre déterminés. C'est pourquoi nous n'avons pas dit que les limites de l'indéfini ne pouvaient aucunement être atteintes, impossibilité qui serait d'ailleurs injustifiable dès lors que ces limites existent, mais seulement qu'elles ne peuvent pas l'être analytiquement : une indéfinité ne peut pas être épuisée par degrés, mais elle peut être comprise dans son ensemble par une de ces opérations transcendantes dont l'intégration nous fournit le type dans l'ordre mathématique. On peut remarquer que la progression par degrés correspondrait ici à la variation même de la quantité, directement dans le cas des séries discontinues, et, pour ce qui est d'une variation continue, en la suivant pour ainsi dire dans la mesure où le permet la nature discontinue du nombre ; par contre, par une opération synthétique, on se place immédiatement en dehors et au delà de la variation, ainsi qu'il doit en être nécessairement, d'après ce que nous avons dit plus haut, pour que le « passage à la limite » puisse être réalisé effectivement ; en d'autres termes, l'analyse n'atteint que les variables, prises dans le cours même de leur variation, et la synthèse seule atteint leurs limites, ce qui est ici l'unique résultat définitif et réellement valable, puisqu'il faut forcément, pour qu'on puisse parler d'un résultat, aboutir à quelque chose qui se rapporte exclusivement à des quantités fixes et déterminées.

Il est bien entendu, d'ailleurs, qu'on pourrait trouver l'analogue de ces opérations synthétiques dans d'autres domaines que celui de la quantité, car il est clair que l'idée d'un développement indéfini de possibilités est applicable aussi bien à tout autre chose qu'à la quantité, par exemple à un état

quelconque d'existence manifestée et aux conditions, quelles qu'elles soient, auxquelles cet état est soumis, qu'on envisage d'ailleurs en cela l'ensemble cosmique en général ou un être en particulier, c'est-à-dire qu'on se place au point de vue « macrocosmique » ou au point de vue « microcosmique »¹. On pourrait dire qu'ici le « passage à la limite » correspond à la fixation définitive des résultats de la manifestation dans l'ordre principiel ; c'est par là seulement, en effet, que l'être échappe finalement au changement ou au « devenir », qui est nécessairement inhérent à toute manifestation comme telle ; et l'on voit ainsi que cette fixation n'est en aucune façon un « dernier terme » du développement de la manifestation, mais qu'elle se situe essentiellement en dehors et au delà de ce développement, parce qu'elle appartient à un autre ordre de réalité, transcendant par rapport à la manifestation et au « devenir » ; la distinction de l'ordre manifesté et de l'ordre principiel correspond donc analogiquement, à cet égard, à celle que nous avons établie entre le domaine des quantités variables et celui des quantités fixes. De plus, dès lors qu'il s'agit de quantités fixes, il est évident qu'aucune modification ne saurait y être introduite par quelque opération que ce soit, et que, par conséquent, le « passage à la limite » n'a pas pour effet de produire quelque chose dans ce domaine, mais seulement de nous en donner la connaissance ; de même, l'ordre principiel étant immuable, il ne s'agit pas, pour y parvenir, d'« effectuer » quelque chose qui n'existerait pas encore, mais bien de prendre effectivement conscience de ce qui est, d'une façon permanente et absolue. Nous avons dû naturellement, étant donné le sujet de cette étude, y considérer plus particulièrement et avant tout ce qui se rapporte proprement au domaine quantitatif, dans lequel l'idée du développement des possibilités se traduit, comme nous l'avons vu, par une notion de variation, soit dans le sens de l'indéfiniment croissant, soit dans celui de l'indéfiniment décroissant ; mais ces quelques indications montreront que toutes ces choses sont susceptibles de recevoir, par une transposition analogique appropriée, une portée incomparablement plus grande que celle qu'elles paraissent avoir en elles-mêmes, puisque, en vertu d'une telle transposition, l'intégration et les autres opérations du même genre apparaissent véritablement comme un symbole de la « réalisation » métaphysique elle-même.

On voit par là toute l'étendue de la différence qui existe entre la science traditionnelle, qui permet de telles considérations, et la science profane des modernes ; et, à ce propos, nous ajouterons encore une autre remarque, qui se rapporte directement à la distinction de la connaissance analytique et de la connaissance synthétique. La science profane, en effet, est essentiellement et exclusivement analytique : elle n'envisage jamais les principes, et elle se perd dans le détail des phénomènes, dont la multiplicité indéfinie et indéfiniment changeante est véritablement inépuisable pour elle, de sorte qu'elle ne peut jamais parvenir, en tant que connaissance, à aucun résultat réel et définitif ; elle s'en tient uniquement aux phénomènes eux-mêmes, c'est-à-dire aux apparences extérieures, et elle est incapable d'atteindre le fond des choses, ainsi que Leibnitz le reprochait déjà au mécanisme cartésien. Là est d'ailleurs une des raisons par lesquelles s'explique l'« agnosticisme » moderne, car, puisqu'il y a des choses qui ne peuvent être connues que synthétiquement, quiconque ne procède que par l'analyse est amené par là même à les déclarer « inconnaissables », parce qu'elles le sont en effet de cette façon, de même que celui qui s'en tient à une vue analytique de l'indéfini peut croire que cet indéfini est absolument inépuisable, alors qu'en réalité il ne l'est qu'analytiquement. Il est vrai que la connaissance synthétique est essentiellement ce qu'on peut appeler une connaissance « globale », comme l'est celle d'un ensemble continu ou d'une série indéfinie dont les éléments ne sont pas et ne peuvent pas être donnés distinctement ; mais, outre que c'est là tout ce qui importe vraiment au fond, on peut toujours, puisque tout y est contenu en principe, redescendre de là à la considération de telles choses particulières que l'on voudra, de même que, si par exemple une série indéfinie est donnée synthétiquement par la connaissance de sa loi de formation, on peut toujours, lorsqu'il y a lieu, calculer en particulier n'importe lequel de ses termes, tandis que, en partant au contraire de ces mêmes choses particulières considérées en elles-mêmes et dans leur détail indéfini, on ne peut jamais s'élever aux principes ; et c'est en cela que, ainsi que nous le disions au début, le point de vue et la marche de la science traditionnelle sont en quelque sorte inverses de ceux de la science profane, comme la synthèse elle-même est inverse de l'analyse. C'est d'ailleurs là une application de cette vérité évidente que, si l'on peut tirer le « moins » du « plus », on ne peut jamais, par contre, faire sortir le « plus » du « moins » ; c'est pourtant ce que prétend faire la science moderne, avec

1. Sur cette application analogique de la notion de l'intégration, cf. le *Symbolisme de la Croix*, ch. XVIII et XX.

ses conceptions mécanistes et matérialistes et son point de vue exclusivement quantitatif; mais c'est précisément parce que c'est là une impossibilité qu'elle est, en réalité, incapable de donner la véritable explication de quoi que ce soit ¹.

1. Sur ce dernier point, on pourra se reporter encore aux considérations que nous avons exposées dans *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps*.

Les arguments de Zénon d'Élée

Les considérations qui précèdent contiennent implicitement la solution de toutes les difficultés du genre de celles que Zénon d'Élée, par ses arguments célèbres, opposait à la possibilité du mouvement, du moins en apparence et à en juger seulement d'après la forme sous laquelle ces arguments sont présentés habituellement, car on peut douter que telle ait été au fond leur véritable signification. Il est peu vraisemblable, en effet, que Zénon ait eu réellement l'intention de nier le mouvement ; ce qui semble plus probable, c'est qu'il a voulu prouver seulement l'incompatibilité de celui-ci avec la supposition, admise notamment par les atomistes, d'une multiplicité réelle et irréductible existant dans la nature des choses. C'est donc contre cette multiplicité même ainsi conçue que ces arguments, à l'origine, devaient être dirigés en réalité ; nous ne disons pas contre toute multiplicité, car il va de soi que la multiplicité existe aussi dans son ordre, tout aussi bien que le mouvement, qui d'ailleurs, comme tout changement de quelque genre que ce soit, la suppose nécessairement ; mais, de même que le mouvement, en raison de son caractère de modification transitoire et momentanée, ne saurait se suffire à lui-même et ne serait qu'une pure illusion s'il ne se rattachait à un principe supérieur, transcendant par rapport à lui, tel que le « moteur immobile » d'Aristote, de même la multiplicité serait véritablement inexistante si elle était réduite à elle-même et si elle ne procédait de l'unité, ainsi que nous en avons une image mathématique, comme nous l'avons vu, dans la formation de la série des nombres. De plus, la supposition d'une multiplicité irréductible exclut forcément toute liaison réelle entre les éléments des choses, et par conséquent toute continuité, car la continuité n'est qu'un cas particulier ou une forme spéciale d'une telle liaison ; précisément, l'atomisme, comme nous l'avons déjà dit précédemment, implique nécessairement la discontinuité de toutes choses ; c'est avec cette discontinuité que, en définitive, le mouvement est réellement incompatible, et nous allons voir que c'est bien ce que montrent en effet les arguments de Zénon.

On fait, par exemple, un raisonnement comme celui-ci : un mobile ne pourra jamais passer d'une position à une autre, parce que, entre ces deux positions, si rapprochées soient-elles, il y en aura toujours, dit-on, une infinité d'autres qui devront être parcourues successivement dans le cours du mouvement, et, quel que soit le temps employé pour les parcourir, cette infinité ne pourra jamais être épuisée. Assurément, il ne saurait ici s'agir d'une infinité comme on le dit, ce qui n'a réellement aucun sens ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a lieu de considérer, dans tout intervalle, une indéfinité véritable de positions du mobile, indéfinité qui ne peut en effet être épuisée de cette façon analytique consistant à les occuper distinctement une à une, comme on prendrait un à un les termes d'une série discontinue. Seulement, c'est cette conception même du mouvement qui est erronée, car elle revient en somme à regarder le continu comme composé de points, ou de derniers éléments indivisibles, de même que dans la conception des corps comme composés d'atomes ; et cela revient à dire qu'en réalité il n'y a pas de continu, car, qu'il s'agisse de points ou d'atomes, ces derniers éléments ne peuvent être que discontinus ; il est d'ailleurs vrai que, sans continuité, il n'y aurait pas de mouvement possible, et c'est là tout ce que cet argument prouve effectivement. Il en est de même de l'argument de la flèche qui vole et qui cependant est immobile, parce que, à chaque instant, on ne la voit que dans une seule position, ce qui revient à supposer que chaque position, en elle-même, peut être regardée comme fixe et déterminée, et qu'ainsi les positions successives forment une sorte de série discontinue. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il n'est pas vrai, en fait, qu'un mobile soit jamais vu ainsi comme s'il occupait une position fixe, et que même, tout au contraire, quand le mouvement est assez rapide, on en arrive à ne plus voir distinctement le mobile lui-même, mais seulement une sorte de trace de son déplacement continu : ainsi, par exemple, si l'on fait tourner rapidement un tison enflammé, on ne voit plus la forme de ce tison, mais seulement un cercle de feu ; que d'ailleurs on explique ce fait par la persistance des impressions rétinienne, comme le font les physiologistes, ou de toute autre façon qu'on voudra, cela importe peu, car il n'en est pas moins manifeste que, dans de semblables cas, on saisit en quelque sorte directement et d'une façon sensible la continuité même du mouvement. Au surplus, quand, en formulant un tel argument, on dit « à chaque instant », on suppose par là que le temps est formé d'une série d'instant indivisibles, à chacun desquels correspondrait une position déterminée du mobile ; mais, en réalité, le continu temporel n'est pas plus composé d'instant que le continu spatial n'est composé de points, et, comme nous l'avons déjà indiqué, il faut la réunion ou plutôt la combinaison de ces deux continuités du temps et de l'espace pour rendre compte de la possibilité du mouvement.

On dira encore que, pour parcourir une certaine distance, il faut parcourir d'abord la moitié de cette distance, puis la moitié de l'autre moitié, puis la moitié de ce qui reste, et ainsi de suite indéfiniment ¹, de sorte qu'on se trouvera toujours en présence d'une indéfinité qui, envisagée ainsi, sera en effet inépuisable. Un autre argument à peu près équivalent est celui-ci : si l'on suppose deux mobiles séparés par une certaine distance, l'un d'eux, bien qu'allant plus vite que l'autre, ne pourra jamais le rejoindre, car, quand il arrivera au point où celui-ci se trouvait, l'autre sera dans une seconde position, séparée de la première par une distance moindre que la distance initiale; quand il arrivera à cette seconde position, l'autre sera dans une troisième, séparée de la seconde par une distance encore moindre, et ainsi de suite indéfiniment, si bien que la distance entre ces deux mobiles, quoique décroissant toujours, ne deviendra jamais nulle. Le défaut essentiel de ces arguments, aussi bien que du précédent, consiste en ce qu'ils supposent que, pour atteindre un certain terme, tous les degrés intermédiaires doivent être parcourus distinctement et successivement. Or il arrive de deux choses l'une : ou le mouvement considéré est véritablement continu, et alors il ne peut pas être décomposé de cette façon, puisque le continu n'a pas de derniers éléments ; ou il se compose d'une succession discontinue, ou pouvant tout au moins être considérée comme telle, d'intervalles dont chacun a une grandeur déterminée, comme les pas d'un homme en marche ², et alors la considération de ces intervalles supprime évidemment celle de toutes les positions intermédiaires possibles, qui n'ont pas à être parcourues effectivement comme autant d'étapes distinctes. En outre, dans le premier cas, qui est proprement celui d'une variation continue, le terme de cette variation, supposé fixe par définition, ne peut pas être atteint dans la variation elle-même, et le fait de l'atteindre effectivement exige l'introduction d'une hétérogénéité qualitative, qui constitue cette fois une véritable discontinuité, et qui se traduit ici par le passage de l'état de mouvement à l'état de repos ; ceci nous ramène à la question du « passage à la limite », dont nous devons encore achever de préciser la véritable notion.

1. Ceci correspond aux termes successifs de la série indéfinie $\frac{1}{1} + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots = 2$, donnée en exemple par Leibnitz dans un passage que nous avons cité plus haut.

2. En réalité, les mouvements dont se compose la marche sont bien continus comme tout autre mouvement, mais les points où l'homme touche le sol forment une suite discontinue, de sorte que chaque pas marque un intervalle déterminé, et qu'ainsi la distance parcourue peut être décomposée en de tels intervalles, le sol n'étant d'ailleurs touché en aucun point intermédiaire.

Véritable conception du passage à la limite

La considération du « passage à la limite », avons-nous dit plus haut, est nécessaire, sinon aux applications pratiques de la méthode infinitésimale, du moins à sa justification théorique, et cette justification est précisément la seule chose qui nous importe ici, car de simples règles pratiques de calcul, réussissant d'une façon en quelque sorte « empirique » et sans qu'on sache trop pour quelle raison, sont évidemment sans aucun intérêt à notre point de vue. Sans doute, on n'a pas besoin en fait, pour effectuer les calculs et même pour les conduire jusqu'au bout, de se poser la question de savoir si la variable atteint sa limite et comment elle peut l'atteindre ; mais pourtant, si elle ne l'atteint pas, ces calculs n'auront jamais que la valeur de simples calculs d'approximation. Il est vrai qu'il s'agit ici d'une approximation indéfinie, puisque la nature même des quantités infinitésimales permet de rendre l'erreur aussi petite qu'on le veut, sans toutefois qu'il soit possible pour cela de la supprimer entièrement, puisque ces mêmes quantités infinitésimales, dans leur décroissance indéfinie, ne deviennent jamais nulles. On dira peut-être que c'est là, pratiquement, l'équivalent d'un calcul parfaitement rigoureux ; mais, outre que ce n'est pas de cela qu'il s'agit pour nous, cette approximation indéfinie elle-même peut-elle garder un sens si, dans les résultats auxquels on doit aboutir, on n'a plus à envisager des variables, mais bien uniquement des quantités fixes et déterminées ? Dans ces conditions, on ne peut pas, au point de vue des résultats, sortir de cette alternative : ou la limite n'est pas atteinte, et alors le calcul infinitésimal n'est que la moins grossière des méthodes d'approximation ; ou la limite est atteinte, et alors on a affaire à une méthode qui est vraiment rigoureuse. Mais nous avons vu que la limite, en raison de sa définition même, ne peut jamais être atteinte exactement par la variable ; comment donc aurons-nous le droit de dire qu'elle peut cependant être atteinte ? Elle peut l'être précisément, non pas dans le cours du calcul, mais dans les résultats, parce que, dans ceux-ci, il ne doit figurer que des quantités fixes et déterminées, comme la limite elle-même, et non plus des variables ; c'est donc bien la distinction des quantités variables et des quantités fixes, distinction d'ailleurs proprement qualitative, qui est, comme nous l'avons déjà dit, la seule véritable justification de la rigueur du calcul infinitésimal.

Ainsi, nous le répétons encore, la limite ne peut pas être atteinte dans la variation et comme terme de celle-ci ; elle n'est pas la dernière des valeurs que doit prendre la variable, et la conception d'une variation continue aboutissant à une « dernière valeur » ou à un « dernier état » serait aussi incompréhensible et contradictoire que celle d'une série indéfinie aboutissant à un « dernier terme », ou que celle de la division d'un ensemble continu aboutissant à des « derniers éléments ». La limite n'appartient donc pas à la série des valeurs successives de la variable ; elle est en dehors de cette série, et c'est pourquoi nous avons dit que le « passage à la limite » implique essentiellement une discontinuité. S'il en était autrement, nous serions en présence d'une indéfinité qui pourrait être épuisée analytiquement, et c'est ce qui ne peut pas avoir lieu ; mais c'est ici que la distinction que nous avons établie à cet égard prend toute son importance, car nous nous trouvons dans un des cas où il s'agit d'atteindre, suivant l'expression que nous avons déjà employée, les limites d'une certaine indéfinité ; ce n'est donc pas sans raison que le même mot de « limite » se retrouve, avec une autre acception plus spéciale, dans le cas particulier que nous envisageons maintenant. La limite d'une variable doit véritablement limiter, au sens général de ce mot, l'indéfinité des états ou des modifications possibles que comporte la définition de cette variable ; et c'est justement pour cela qu'il faut nécessairement qu'elle se trouve en dehors de ce qu'elle doit limiter ainsi. Il ne saurait être aucunement question d'épuiser cette indéfinité par le cours même de la variation qui la constitue ; ce dont il s'agit en réalité, c'est de passer au delà du domaine de cette variation, dans lequel la limite ne se trouve pas comprise, et c'est ce résultat qui est obtenu, non pas analytiquement et par degrés, mais synthétiquement et d'un seul coup, d'une façon en quelque sorte « soudaine » par laquelle se traduit la discontinuité qui se produit alors, par le passage des quantités variables aux quantités fixes ¹.

La limite appartient essentiellement au domaine des quantités fixes : c'est pourquoi le « passage à la limite » exige logiquement la considération simultanée, dans la quantité, de deux modalités

1. On pourra, à propos de ce caractère « soudain » ou « instantané », se rappeler ici, à titre de comparaison avec l'ordre des phénomènes naturels, l'exemple de la rupture d'une corde que nous avons donné plus haut : cette rupture est aussi la limite de la tension, mais elle n'est aucunement assimilable à une tension à quelque degré que ce soit.

différentes, en quelque sorte superposées; il n'est pas autre chose alors que le passage à la modalité supérieure, dans laquelle est pleinement réalisé ce qui, dans la modalité inférieure, n'existe qu'à l'état de simple tendance, et c'est là, pour employer la terminologie aristotélicienne, un véritable passage de la puissance à l'acte, ce qui n'a assurément rien de commun avec la simple « compensation d'erreurs » qu'envisageait Carnot. La notion mathématique de la limite implique, par sa définition même, un caractère de stabilité et d'équilibre, caractère qui est celui de quelque chose de permanent et de définitif, et qui ne peut évidemment être réalisé par les quantités en tant qu'on les considère, dans la modalité inférieure, comme essentiellement variables ; il ne peut donc jamais être atteint graduellement, mais il l'est immédiatement par le passage d'une modalité à l'autre, qui permet seul de supprimer tous les stades intermédiaires, parce qu'il comprend et enveloppe synthétiquement toute leur indéfinité, et par lequel ce qui n'était et ne pouvait être qu'une tendance dans les variables s'affirme et se fixe en un résultat réel et défini. Autrement, le « passage à la limite » serait toujours un illogisme pur et simple, car il est évident que, tant qu'on reste dans le domaine des variables, on ne peut obtenir cette fixité qui est le propre de la limite, où les quantités qui étaient considérées précédemment comme variables ont précisément perdu ce caractère transitoire et contingent. L'état des quantités variables est, en effet, un état éminemment transitoire et en quelque sorte imparfait, puisqu'il n'est que l'expression d'un « devenir », dont nous avons également trouvé l'idée au fond de la notion de l'indéfinité elle-même, qui est d'ailleurs étroitement liée à cet état de variation. Aussi le calcul ne peut-il être parfait, au sens de vraiment achevé, que lorsqu'il est parvenu à des résultats dans lesquels il n'entre plus rien de variable ni d'indéfini, mais seulement des quantités fixes et définies ; et nous avons déjà vu comment cela même est susceptible de s'appliquer, par transposition analogique, au delà de l'ordre quantitatif, qui n'a plus alors qu'une valeur de symbole, et jusque dans ce qui concerne directement la « réalisation » métaphysique de l'être.

Conclusion

Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance que les considérations que nous avons exposées au cours de cette étude présentent au point de vue proprement mathématique, en ce qu'elles apportent la solution de toutes les difficultés qui ont été soulevées à propos de la méthode infinitésimale, soit en ce qui concerne sa véritable signification, soit en ce qui concerne sa rigueur. La condition nécessaire et suffisante pour que cette solution puisse être donnée n'est rien d'autre que la stricte application des véritables principes; mais ce sont justement les principes que les mathématiciens modernes, tout autant que les autres savants profanes, ignorent entièrement, et cette ignorance est, au fond, la seule raison de tant de discussions qui, dans ces conditions, peuvent se poursuivre indéfiniment sans jamais aboutir à aucune conclusion valable, et en ne faisant au contraire qu'embrouiller davantage les questions et multiplier les confusions, comme la querelle des « finitistes » et des « infinitistes » ne le montre que trop ; il eût été pourtant bien facile d'y couper court si l'on avait su poser nettement, avant tout, la vraie notion de l'infini métaphysique et la distinction fondamentale de l'infini et de l'indéfini. Leibnitz lui-même, s'il a eu du moins le mérite d'aborder franchement certaines questions, ce que n'ont même pas fait ceux qui sont venus après lui, n'a trop souvent dit à ce sujet que des choses fort peu métaphysiques, et parfois même presque aussi nettement antimétaphysiques que les spéculations ordinaires de la généralité des philosophes modernes ; c'est donc déjà le même défaut de principes qui l'a empêché de répondre à ses contradicteurs d'une façon satisfaisante et en quelque sorte définitive, et qui a par là ouvert la porte à toutes les discussions ultérieures. Sans doute, on peut dire avec Carnot que, « si Leibnitz s'est trompé, ce serait uniquement en formant des doutes sur l'exactitude de sa propre analyse, si tant est qu'il eût réellement ces doutes »¹; mais, même s'il ne les avait pas au fond, il ne pouvait en tout cas démontrer rigoureusement cette exactitude, parce que sa conception de la continuité, qui n'est assurément ni métaphysique ni même logique, l'empêchait de faire les distinctions nécessaires à cet égard et, par suite, de formuler la notion précise de la limite, qui est, comme nous l'avons montré, d'une importance capitale pour le fondement de la méthode infinitésimale.

On voit donc par tout cela de quel intérêt la considération des principes peut être, même pour une science spéciale envisagée en elle-même, et sans qu'on se propose d'aller, en s'appuyant sur cette science, plus loin que le domaine relatif et contingent auquel elle s'applique d'une façon immédiate ; c'est là, bien entendu, ce que méconnaissent totalement les modernes, qui se vantent volontiers d'avoir, par leur conception profane de la science, rendu celle-ci indépendante de la métaphysique, voire même de la théologie², alors que la vérité est qu'ils n'ont fait par là que la priver de toute valeur réelle en tant que connaissance. Au surplus, si l'on comprenait la nécessité de rattacher la science aux principes, il va de soi qu'il n'y aurait dès lors aucune raison de s'en tenir là, et qu'on serait tout naturellement ramené à la conception traditionnelle suivant laquelle une science particulière, quelle qu'elle soit, vaut moins par ce qu'elle est en elle-même que par la possibilité de s'en servir comme d'un « support » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur³. Nous avons voulu précisément donner ici, par un exemple caractéristique, une idée de ce qu'il serait possible de faire, dans certains cas tout au moins, pour restituer à une science, mutilée et déformée par les conceptions profanes, sa valeur et sa portée réelles, à la fois au point de vue de la connaissance relative qu'elle représente directement et à celui de la connaissance supérieure à laquelle elle est susceptible de conduire par transposition analogique ; on a pu voir notamment ce qu'il est possible de tirer, sous ce dernier rapport, de notions comme celles de l'intégration et du « passage à la limite ». Il faut d'ailleurs dire que les mathématiques, plus que toute autre science, fournissent ainsi un symbolisme tout particulièrement apte à l'expression des vérités métaphysiques, dans la mesure où celles-ci sont exprimables, ainsi que peuvent s'en rendre compte ceux qui ont lu quelques-uns de nos précédents ouvrages; c'est pourquoi ce symbolisme mathématique est d'un usage si fréquent, soit au point de

1. *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul infinitésimal*, p. 33.

2. Nous nous souvenons d'avoir vu quelque part un « scientifique » contemporain s'indigner qu'on ait pu par exemple, au moyen âge, trouver moyen de parler de la Trinité à propos de la géométrie du triangle ; il ne se doutait d'ailleurs probablement pas qu'il en est encore actuellement ainsi dans le symbolisme du Compagnonnage.

3. Voir par exemple à ce sujet, sur l'aspect ésotérique et initiatique des « arts libéraux » au moyen âge, *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

vue traditionnel en général, soit au point de vue initiatique en particulier ¹. Seulement, il est bien entendu que, pour qu'il puisse en être ainsi, il faut avant tout que ces sciences soient débarrassées des erreurs et des confusions multiples qui y ont été introduites par les vues faussées des modernes, et nous serions heureux si le présent travail pouvait tout au moins contribuer en quelque façon à ce résultat.

1. Sur les raisons de cette valeur toute spéciale qu'a à cet égard le symbolisme mathématique, tant numérique que géométrique, on pourra voir notamment les explications que nous avons données dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

MELANGES

Avant-propos

Pour permettre d'y accéder dans un livre et d'éviter ainsi aux lecteurs des recherches dans des numéros de revues épuisés depuis longtemps, nous avons réuni sous le titre de *Mélanges* un certain nombre d'articles de René Guénon et de Palingénius, son pseudonyme à l'époque de *La Gnose*, revue fondée par lui en 1909. Nous avons divisé l'ensemble de ces articles en trois parties : Métaphysique et Cosmologie – Sciences et Arts traditionnels – De quelques erreurs modernes. Du chapitre I de la Première Partie, « Le Démiurge », qui est, croyons-nous, le premier texte qu'il donna à imprimer en 1909 à l'âge de 23 ans, jusqu'à « La science profane devant les doctrines traditionnelles », d'avril-mai 1950, il s'est écoulé plus de 40 ans. Dans cet intervalle de près d'un demi-siècle, on ne peut dire que les positions intellectuelles de Guénon aient changé beaucoup, surtout en ce qui concerne les critiques contre le monde moderne.

Sur le plan de l'exposé théorique de la Doctrine traditionnelle, il est probable qu'il eût présenté « Le Démiurge » d'une autre manière sur certains points, mais sans en changer la signification profonde, puisque son point de vue métaphysique est toujours resté le même.

« Monothéisme et angéologie », de 1946, explique l'erreur polythéiste comme une dégénérescence de formes traditionnelles due à l'incompréhension des véritables rapports des attributs divers avec le Principe Suprême. Guénon reprend là, mais sous une forme plus accessible à des Occidentaux, une argumentation de Shrî Shankaracharya dans son commentaire de la Mandûkyaupanishad. On notera que, déjà dans « Le Démiurge », les citations shankaryennes étaient nombreuses.

« Esprit et intellect » (1947) précise que le sens des mots est fonction des différents ordres de réalité pour lesquels on les utilise.

L'Intellect ou Buddhi est de nature essentiellement supra-individuelle puisqu'il n'est pas autre chose que l'expression même d'Âtmâ dans la manifestation. Si donc on prend le mot Esprit au sens d'Intellect, on doit le concevoir comme un Principe d'ordre universel, la première production de Prakriti.

« Les Idées éternelles » (1947), contrairement à l'opinion de certains, ne doivent nullement être envisagées comme de simples virtualités par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; en effet, « il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », actualité qui constitue précisément l'unique fondement réel de toute existence ». Voir les choses différemment équivaut à « couper les racines des plantes ». « Ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe mais la conscience que nous pouvons en avoir » pendant la manifestation.

Le chapitre VI : « Connais-toi toi-même » est la traduction française, revue et corrigée par Guénon, d'un article en arabe qu'il avait donné en 1931 à la revue *El-Ma'rifah*. Rappelons que Guénon est parti pour Le Caire en mars 1930 mais que son « rattachement » au « Taçawwuf » remontait à 1912.

Les « Remarques sur la notation mathématique et sur la production des nombres » ont été écrites à l'époque de *La Gnose*, 1910. Les premières ont été reprises et développées dans *Les Principes du calcul infinitésimal* édités en 1946 à la N.R.F. dans la collection « Tradition ».

Les « Remarques sur la production des nombres » écrites en été 1930 font suite au « Démiurge ». On y décèle l'influence du Pythagorisme et de la Kabbale (voir « Formes traditionnelles et Cycles cosmiques », III^e partie, p. 60 à 110).

« L'Initiation et les métiers » est un article moins ancien puisqu'il a paru dans *Le Voile d'Isis* en avril 1934. L'auteur y explique pourquoi l'initiation est devenue nécessaire à mesure que l'humanité s'éloignait de plus en plus de l'état primordial. Comme dans « Les arts et leur conception traditionnelle » Guénon expose les raisons de la dégénérescence des métiers et des arts par suite de la « chute » ou de la marche descendante du cycle actuel. Il indique toutefois la possibilité d'une initiation de « petits mystères » basée sur le métier de constructeur qui subsiste encore valablement en Occident. (Cf. à ce sujet « Aperçus sur l'initiation ».)

Il est dommage que Guénon n'ait pas eu le temps de terminer « Les conditions de l'existence corporelle » commencé en janvier et février 1912, c'est-à-dire dans les deux derniers numéros de *La Gnose*. Malgré donc que le texte que nous redonnons ici ne concerne qu'Âkâsha et Vâyu et que les trois autres éléments : Feu – Eau – Terre (Téjas – Apa – Prithvi) n'aient pas été traités, nous avons pensé que la partie rédigée intéresserait suffisamment le public auquel il était destiné et qu'il était préférable de le faire figurer avec les autres chapitres de *Mélanges*.

« *La Gnose et les écoles spiritualistes* » nous font revenir à notre point de départ, c'est-à-dire à l'époque du « Démiurge » – novembre 1909. C'est une prise de position définitive car, écrit Guénon, « un Principe universel ne peut pas s'inférer de faits particuliers... La connaissance, c'est en nous-même seulement que nous pourrions en trouver les principes et non point dans les objets extérieurs ».

Une série d'articles, reproduits à partir de la page 176 de *Mélanges*, précisera les critiques adressées aux écoles dues spiritualistes, c'est-à-dire les occultistes, les théosophistes et les spirites, critiques qui seront renouvelées et développées dans « *L'Erreur spirite* » et « *Le Théosophisme* » quelques années plus tard.

Enfin, le dernier chapitre « La science profane devant les doctrines traditionnelles », qui date d'avril 1950, réaffirme, vis-vis des « scientifiques » cette fois, les mêmes prises de position qu'à l'époque de *La Gnose*.

« C'est le point de vue profane qui est illégitime comme tel puisqu'il envisage les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant et comme si elles étaient indépendantes de tout principe. La science moderne tout entière n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résulter que dans leur dépendance à l'égard des principes... »

« Les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle... et les savants eux-mêmes reconnaissent qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent... »

Il serait difficile de nier aujourd'hui, après un quart de siècle, la justesse des derniers avertissements de Guénon.

Elle n'empêchera certes pas la destinée du cycle humain de s'accomplir mais elle permettra peut-être à certains de mieux comprendre l'époque où nous vivons et la toujours présente actualité de l'œuvre de celui que Shri Ramana Maharshi appelait « The great Sûfi ».

Roger Maridort

Le Démiurge ¹

I

Il est un certain nombre de problèmes qui ont constamment préoccupé les hommes, mais il n'en est peut-être pas qui ait semblé généralement plus difficile à résoudre que celui de l'origine du Mal, auquel se sont heurtés comme à un obstacle infranchissable la plupart des philosophes et surtout les théologiens : « *Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* » Ce dilemme est en effet insoluble pour ceux qui considèrent la Création comme l'œuvre directe de Dieu, et qui, par suite, sont obligés de le rendre également responsable du Bien et du Mal. On dira sans doute que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures ; mais, si les créatures peuvent choisir entre le Bien et le Mal, c'est que l'un et l'autre existent déjà, au moins en principe, et, si elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du Mal au lieu d'être toujours inclinées au Bien, c'est qu'elles sont imparfaites ; comment donc Dieu, s'il est parfait, a-t-il pu créer des êtres imparfaits ?

Il est évident que le Parfait ne peut pas engendrer l'imparfait, car, si cela était possible, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus le Parfait. L'imparfait ne peut donc pas procéder du Parfait par voie d'émanation ; il ne pourrait alors que résulter de la création « *ex nihilo* » ; mais comment admettre que quelque chose puisse venir de rien, ou, en d'autres termes, qu'il puisse exister quelque chose qui n'ait point de principe ? D'ailleurs, admettre la création « *ex nihilo* », ce serait admettre par là même l'anéantissement final des êtres créés, car ce qui a eu un commencement doit aussi avoir une fin, et rien n'est plus illogique que de parler d'immortalité dans une telle hypothèse ; mais la création ainsi entendue n'est qu'une absurdité, puisqu'elle est contraire au principe de causalité, qu'il est impossible à tout homme raisonnable de nier sincèrement, et nous pouvons dire avec Lucrèce : « *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti.* »

Il ne peut rien y avoir qui n'ait un principe ; mais quel est ce principe ? Et n'y a-t-il en réalité qu'un Principe unique de toutes choses ? Si l'on envisage l'Univers total, il est bien évident qu'il contient toutes choses, car toutes les parties sont contenues dans le Tout ; d'autre part, le Tout est nécessairement illimité, car, s'il avait une limite, ce qui serait au-delà de cette limite ne serait pas compris dans le Tout, et cette supposition est absurde. Ce qui n'a pas de limite peut être appelé l'infini, et, comme il contient tout, cet Infini est le principe de toutes choses. D'ailleurs, l'infini est nécessairement un, car deux Infinis qui ne seraient pas identiques s'excluraient l'un l'autre ; il résulte donc de là qu'il n'y a qu'un Principe unique de toutes choses, et ce Principe est le Parfait, car l'infini ne peut être tel que s'il est le Parfait.

Ainsi, le Parfait est le Principe suprême, la Cause première ; il contient toutes choses en puissance, et il a produit toutes choses ; mais alors, puisqu'il n'y a qu'un Principe unique, que deviennent toutes les oppositions que l'on envisage habituellement dans l'Univers : l'Être et le Non-Être, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal ? Nous nous retrouvons donc ici en présence de la question posée dès le début, et nous pouvons maintenant la formuler ainsi d'une façon plus générale : comment l'Unité a-t-elle pu produire la Dualité ?

Certains ont cru devoir admettre deux principes distincts, opposés l'un à l'autre ; mais cette hypothèse est écartée par ce que nous avons dit précédemment. En effet, ces deux principes ne peuvent pas être infinis tous deux, car alors ils s'excluraient ou se confondraient ; si un seul était infini, il serait le principe de l'autre ; enfin, si tous deux étaient finis, ils ne seraient pas de véritables principes, car dire que ce qui est fini peut exister par soi-même, c'est dire que quelque chose peut venir de rien, puisque tout ce qui est fini a un commencement, logiquement, sinon chronologiquement. Dans ce dernier cas, par conséquent, l'un et l'autre, étant finis, doivent procéder d'un principe commun, qui est infini, et nous sommes ainsi ramené à la considération d'un Principe unique. D'ailleurs, beaucoup de doctrines que l'on regarde habituellement comme dualistes ne sont telles qu'en apparence ; dans le Manichéisme comme dans la religion de Zoroastre, le dualisme n'était qu'une doctrine purement exotérique, recouvrant la véritable doctrine ésotérique de l'Unité : Ormuzd et Ahriman sont engendrés

1. Nous reproduisons ici le premier texte, croyons-nous, qui ait été, sinon rédigé, du moins publié par René Guénon. Il a paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

tous deux par Zervané-Akérêné, et ils doivent se confondre en lui à la fin des temps.

La Dualité est donc nécessairement produite par l'Unité, puisqu'elle ne peut pas exister par elle-même ; mais comment peut-elle être produite ? Pour le comprendre, nous devons en premier lieu envisager la Dualité sous son aspect le moins particularisé, qui est l'opposition de l'Être et du Non-Être ; d'ailleurs, puisque l'un et l'autre sont forcément contenus dans la Perfection totale, il est évident tout d'abord que cette opposition ne peut être qu'apparente. Il vaudrait donc mieux parler seulement de distinction ; mais en quoi consiste cette distinction ? Existe-t-elle en réalité indépendamment de nous, ou n'est-elle simplement que le résultat de notre façon de considérer les choses ?

Si par Non-Être on n'entend que le pur néant, il est inutile d'en parler, car que peut-on dire de ce qui n'est rien ? Mais il en est tout autrement si l'on envisage le Non-Être comme possibilité d'être ; l'Être est la manifestation du Non-Être ainsi entendu, et il est contenu à l'état potentiel dans ce Non-Être. Le rapport du Non-Être à l'Être est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté ; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à travers le manifesté ; cette distinction existe donc pour nous, mais elle n'existe que pour nous.

S'il en est ainsi pour la Dualité sous l'aspect de la distinction de l'Être et du Non-Être, il doit en être de même, à plus forte raison, pour tous les autres aspects de la Dualité. On voit déjà par là combien est illusoire la distinction de l'Esprit et de la Matière, sur laquelle on a pourtant, surtout dans les temps modernes, édifié un si grand nombre de systèmes philosophiques, comme sur une base inébranlable ; si cette distinction disparaît, de tous ces systèmes il ne reste plus rien. De plus, nous pouvons remarquer en passant que la Dualité ne peut pas exister sans le Ternaire, car si le Principe suprême, en se différenciant, donne naissance à deux éléments, qui d'ailleurs ne sont distincts qu'en tant que nous les considérons comme tels, ces deux éléments et leur Principe commun forment un Ternaire, de sorte qu'en réalité c'est le Ternaire et non le Binaire qui est immédiatement produit par la première différenciation de l'Unité primordiale.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal, qui n'est, elle aussi, qu'un aspect particulier de la Dualité. Lorsqu'on oppose le Bien au Mal, on fait généralement consister le Bien dans la Perfection, ou du moins, à un degré inférieur, dans une tendance à la Perfection, et alors le Mal n'est pas autre chose que l'imparfait ; mais comment l'imparfait pourrait-il s'opposer au Parfait ? Nous avons vu que le Parfait est le Principe de toutes choses, et que, d'autre part, il ne peut pas produire l'imparfait, d'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, ou que du moins il ne peut exister que comme élément constitutif de la Perfection totale ; mais alors il ne peut pas être réellement imparfait, et ce que nous appelons imperfection n'est que relativité. Ainsi, ce que nous appelons erreur n'est que vérité relative, car toutes les erreurs doivent être comprises dans la Vérité totale, sans quoi celle-ci, étant limitée par quelque chose qui serait en dehors d'elle, ne serait pas parfaite, ce qui équivaut à dire qu'elle ne serait pas la Vérité. Les erreurs, ou plutôt les vérités relatives, ne sont que des fragments de la Vérité totale ; c'est donc la fragmentation qui produit la relativité, et, par suite, on pourrait dire qu'elle est la cause du Mal, si relativité était réellement synonyme d'imperfection ; mais le Mal n'est tel que si on le distingue du Bien.

Si on appelle Bien le Parfait, le relatif n'en est point réellement distinct, puisqu'il y est contenu en principe ; donc, au point de vue universel, le Mal n'existe pas. Il existera seulement si l'on envisage toutes choses sous un aspect fragmentaire et analytique, en les séparant de leur Principe commun, au lieu de les considérer synthétiquement comme contenues dans ce Principe, qui est la Perfection. C'est ainsi qu'est créé l'imparfait ; en distinguant le Mal du Bien, on les crée tous deux par cette distinction même, car le Bien et le Mal ne sont tels que si on les oppose l'un à l'autre, et, s'il n'y a point de Mal, il n'y a pas lieu non plus de parler de Bien au sens ordinaire de ce mot, mais seulement de Perfection. C'est donc la fatale illusion du Dualisme qui réalise le Bien et le Mal, et qui, considérant les choses sous un point de vue particularisé, substitue la Multiplicité à l'Unité, et enferme ainsi les êtres sur lesquels elle exerce son pouvoir dans le domaine de la confusion et de la division ; ce domaine, c'est l'Empire du Démiurge.

II

Ce que nous avons dit au sujet de la distinction du Bien et du Mal permet de comprendre le symbole de la Chute originelle, du moins dans la mesure où ces choses peuvent être exprimées. La fragmentation de la Vérité totale, ou du Verbe, car c'est la même chose au fond, fragmentation qui produit la relativité, est identique à la segmentation de l'Adam Kadmon, dont les parcelles séparées constituent l'Adam Protoplastes, c'est-à-dire le premier formateur ; la cause de cette segmentation, c'est Nahash, l'Égoïsme ou le désir de l'existence individuelle. Ce Nahash n'est point une cause extérieure à l'homme, mais il est en lui, d'abord à l'état potentiel, et il ne lui devient extérieur que dans la mesure où l'homme lui-même l'extériorise ; cet instinct de séparativité, par sa nature qui est de provoquer la division, pousse l'homme à goûter le fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire à créer la distinction même du Bien et du Mal. Alors, les yeux de l'homme s'ouvrent, parce que ce qui lui était intérieur est devenu extérieur, par suite de la séparation qui s'est produite entre les êtres ; ceux-ci sont maintenant revêtus de formes, qui limitent et définissent leur existence individuelle, et ainsi l'homme a été le premier formateur. Mais lui aussi se trouve désormais soumis aux conditions de cette existence individuelle, et il est revêtu également d'une forme, ou, suivant l'expression biblique, d'une tunique de peau ; il est enfermé dans le domaine du Bien et du Mal, dans l'Empire du Démiurge.

On voit par cet exposé, d'ailleurs très abrégé et très incomplet, qu'en réalité le Démiurge n'est point une puissance extérieure à l'homme ; il n'est en principe que la volonté de l'homme en tant qu'elle réalise la distinction du Bien et du Mal. Mais ensuite l'homme, limité en tant qu'être individuel par cette volonté qui est la sienne propre, la considère comme quelque chose d'extérieur à lui, et ainsi elle devient distincte de lui ; bien plus, comme elle s'oppose aux efforts qu'il fait pour sortir du domaine où il s'est lui-même enfermé, il la regarde comme une puissance hostile, et il l'appelle Shathan ou l'Adversaire. Remarquons d'ailleurs que cet Adversaire, que nous avons créé nous-mêmes et que nous créons à chaque instant, car ceci ne doit point être considéré comme ayant eu lieu en un temps déterminé, que cet Adversaire, disons-nous, n'est point mauvais en lui-même, mais qu'il est seulement l'ensemble de tout ce qui nous est contraire.

À un point de vue plus général, le Démiurge, devenu une puissance distincte et envisagé comme tel, est le Prince de ce Monde dont il est parlé dans l'Évangile de Jean ; ici encore, il n'est à proprement parler ni bon ni mauvais, ou plutôt il est l'un et l'autre, puisqu'il contient en lui-même le Bien et le Mal. On considère son domaine comme le Monde inférieur, s'opposant au Monde supérieur ou à l'Univers principiel dont il a été séparé, mais il faut avoir soin de remarquer que cette séparation n'est jamais absolument réelle ; elle n'est réelle que dans la mesure où nous la réalisons, car ce Monde inférieur est contenu à l'état potentiel dans l'Univers principiel, et il est évident qu'aucune partie ne peut réellement sortir du Tout. C'est d'ailleurs ce qui empêche que la chute se continue indéfiniment ; mais ceci n'est qu'une expression toute symbolique, et la profondeur de la chute mesure simplement le degré auquel la séparation est réalisée. Avec cette restriction, le Démiurge s'oppose à l'Adam Kadmon ou à l'Humanité principielle, manifestation du Verbe, mais seulement comme un reflet, car il n'est point une émanation, et il n'existe pas par lui-même ; c'est ce qui est représenté par la figure des deux vieillards du Zohar, et aussi par les deux triangles opposés du Sceau de Salomon.

Nous sommes donc amenés à considérer le Démiurge comme un reflet ténébreux et inversé de l'Être, car il ne peut pas être autre chose en réalité. Il n'est donc pas un être ; mais, d'après ce que nous avons dit précédemment, il peut être envisagé comme la collectivité des êtres dans la mesure où ils sont distincts, ou, si l'on préfère, en tant qu'ils ont une existence individuelle. Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons ; en tant que nous créons cette distinction, nous sommes des éléments du Démiurge, et, en tant qu'êtres distincts, nous appartenons au domaine de ce même Démiurge, qui est ce qu'on appelle la Création.

Tous les éléments de la Création, c'est-à-dire les créatures, sont donc contenus dans le Démiurge lui-même, et en effet il ne peut les tirer que de lui-même, puisque la création *ex nihilo* est impossible. Considéré comme Créateur, le Démiurge produit d'abord la division, et il n'en est point réellement

distinct, puisqu'il n'existe qu'autant que la division elle-même existe ; puis, comme la division est la source de l'existence individuelle, et que celle-ci est définie par la forme, le Démiurge doit être envisagé comme formateur et alors il est identique à l'Adam Protoplastes, ainsi que nous l'avons vu. On peut encore dire que le Démiurge crée la Matière, en entendant par ce mot le chaos primordial qui est le réservoir commun de toutes les formes ; puis il organise cette Matière chaotique et ténébreuse où règne la confusion, en en faisant sortir les formes multiples dont l'ensemble constitue la Création.

Doit-on dire maintenant que cette Création soit imparfaite ? On ne peut assurément pas la considérer comme parfaite ; mais, si l'on se place au point de vue universel, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la Perfection totale. Elle n'est imparfaite que si on la considère analytiquement comme séparée de son Principe, et c'est d'ailleurs dans la même mesure qu'elle est le domaine du Démiurge ; mais, si l'imparfait n'est qu'un élément du Parfait, il n'est pas vraiment imparfait, et il résulte de là qu'en réalité le Démiurge et son domaine n'existent pas au point de vue universel, pas plus que la distinction du Bien et du Mal. Il en résulte également que, au même point de vue, la Matière n'existe pas : l'apparence matérielle n'est qu'illusion, d'où il ne faudrait d'ailleurs pas conclure que les êtres qui ont cette apparence n'existent pas, car ce serait tomber dans une autre illusion, qui est celle d'un idéalisme exagéré et mal compris.

Si la Matière n'existe pas, la distinction de l'Esprit et de la Matière disparaît par là même ; tout doit être Esprit en réalité, mais en entendant ce mot dans un sens tout différent de celui que lui ont attribué la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci, en effet, tout en opposant l'Esprit à la Matière, ne le considèrent point comme indépendant de toute forme, et l'on peut alors se demander en quoi il se différencie de la Matière ; si l'on dit qu'il est inétendu, tandis que la Matière est étendue, comment ce qui est inétendu peut-il être revêtu d'une forme ? D'ailleurs, pourquoi vouloir définir l'Esprit ? Que ce soit par la pensée ou autrement, c'est toujours par une forme qu'on cherche à le définir, et alors il n'est plus l'Esprit. En réalité, l'Esprit universel est l'Être, et non tel ou tel être particulier ; mais il est le Principe de tous les êtres, et ainsi il les contient tous ; c'est pourquoi tout est Esprit.

Lorsque l'homme parvient à la connaissance réelle de cette vérité, il identifie lui-même et toutes choses à l'Esprit universel, et alors toute distinction disparaît pour lui, de telle sorte qu'il contemple toutes choses comme étant en lui-même, et non plus comme extérieures, car l'illusion s'évanouit devant la Vérité comme l'ombre devant le soleil. Ainsi, par cette connaissance même, l'homme est affranchi des liens de la Matière et de l'existence individuelle, il n'est plus soumis à la domination du Prince de ce Monde, il n'appartient plus à l'Empire du Démiurge.

III

Il résulte de ce qui précède que l'homme peut, dès son existence terrestre, s'affranchir du domaine du Démiurge ou du Monde hylique, et que cet affranchissement s'opère par la Gnose, c'est-à-dire par la Connaissance intégrale. Remarquons d'ailleurs que cette Connaissance n'a rien de commun avec la science analytique et ne la suppose nullement ; c'est une illusion trop répandue de nos jours de croire qu'on ne peut arriver à la synthèse totale que par l'analyse ; au contraire, la science ordinaire est toute relative, et, limitée au Monde hylique, elle n'existe pas plus que lui au point de vue universel.

D'autre part, nous devons aussi remarquer que les différents Mondes, ou, suivant l'expression généralement admise, les divers plans de l'Univers, ne sont point des lieux ou des régions, mais des modalités de l'existence ou des états d'être. Ceci permet de comprendre comment un homme vivant sur la terre peut appartenir en réalité, non plus au Monde hylique, mais au Monde psychique ou même au Monde pneumatique. C'est ce qui constitue la seconde naissance ; cependant, celle-ci n'est à proprement parler que la naissance au Monde psychique, par laquelle l'homme devient conscient sur deux plans, mais sans atteindre encore au Monde pneumatique, c'est-à-dire sans s'identifier à l'Esprit universel. Ce dernier résultat n'est obtenu que par celui qui possède intégralement la triple Connaissance, par laquelle il est délivré à tout jamais des naissances mortelles ; c'est ce qu'on exprime en disant que les Pneumatiques seuls sont sauvés. L'état des Psychiques n'est en somme qu'un état transitoire ; c'est celui de l'être qui est déjà préparé à recevoir la Lumière, mais qui ne la perçoit pas encore, qui n'a pas pris conscience de la Vérité une et immuable.

Lorsque nous parlons des naissances mortelles, nous entendons par là les modifications de l'être,

son passage à travers des formes multiples et changeantes ; il n’y a là rien qui ressemble à la doctrine de la réincarnation telle que l’admettent les spirites et les théosophistes, doctrine sur laquelle nous aurons quelque jour l’occasion de nous expliquer. Le Pneumatique est délivré des naissances mortelles, c’est-à-dire qu’il est affranchi de la forme, donc du Monde démiurgique ; il n’est plus soumis au changement, et, par suite, il est sans action ; c’est là un point sur lequel nous reviendrons plus loin. Le Psychique, au contraire, ne dépasse pas le Monde de la Formation, qui est désigné symboliquement comme le premier Ciel ou la sphère de la Lune ; de là, il revient au Monde terrestre, ce qui ne signifie pas qu’en réalité il prendra un nouveau corps sur la Terre, mais simplement qu’il doit revêtir de nouvelles formes, quelles qu’elles soient, avant d’obtenir la délivrance.

Ce que nous venons d’exposer montre l’accord, nous pourrions même dire l’identité réelle, malgré certaines différences dans l’expression, de la doctrine gnostique avec les doctrines orientales, et plus particulièrement avec le Védânta, le plus orthodoxe de tous les systèmes métaphysiques fondés sur le Brahmanisme. C’est pourquoi nous pouvons compléter ce que nous avons indiqué au sujet des divers états de l’être, en empruntant quelques citations au *Traité de la Connaissance de l’Esprit* de Sankarâtchârya.

« Il n’y a aucun autre moyen d’obtenir la délivrance complète et finale que la Connaissance ; c’est le seul instrument qui détache les liens des passions ; sans la Connaissance, la Béatitude ne peut être obtenue.

« L’action n’étant pas opposée à l’ignorance, elle ne peut l’éloigner ; mais la Connaissance dissipe l’ignorance, comme la Lumière dissipe les ténèbres. »

L’ignorance, c’est ici l’état de l’être enveloppé dans les ténèbres du Monde hylique, attaché à l’apparence illusoire de la Matière et aux distinctions individuelles ; par la Connaissance, qui n’est point du domaine de l’action, mais lui est supérieure, toutes ces illusions disparaissent, ainsi que nous l’avons dit précédemment.

« Quand l’ignorance qui naît des affections terrestres est éloignée, l’Esprit, par sa propre splendeur, brille au loin dans un état indivisé, comme le Soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé. »

Mais, avant d’en arriver à ce degré, l’être passe par un stade intermédiaire, celui qui correspond au Monde psychique ; alors, il croit être, non plus le corps matériel, mais l’âme individuelle, car toute distinction n’a pas disparu pour lui, puisqu’il n’est pas encore sorti du domaine du Démiurge.

« S’imaginant qu’il est l’âme individuelle, l’homme devient effrayé, comme une personne qui prend par erreur un morceau de corde pour un serpent ; mais sa crainte est éloignée par la perception qu’il n’est pas l’âme, mais l’Esprit universel. »

Celui qui a pris conscience des deux Mondes manifestés, c’est-à-dire du Monde hylique, ensemble des manifestations grossières ou matérielles, et du Monde psychique, ensemble des manifestations subtiles, est deux fois né, *Dwidja* ; mais celui qui est conscient de l’Univers non manifesté ou du Monde sans forme, c’est-à-dire du Monde pneumatique, et qui est arrivé à l’identification de soi-même avec l’Esprit universel, *Atmâ*, celui-là seul peut être dit *Yogi*, c’est-à-dire uni à l’Esprit universel.

« Le Yogi, dont l’intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l’œil de la Connaissance, il perçoit que toute chose est Esprit. »

Notons en passant que le Monde hylique est comparé à l’état de veille, le Monde psychique à l’état de rêve, et le Monde pneumatique au sommeil profond ; nous devons rappeler à ce propos que le non-manifesté est supérieur au manifesté, puisqu’il en est le principe. Au-dessus de l’Univers pneumatique, il n’y a plus, suivant la doctrine gnostique, que le Plérôme, qui peut être regardé comme constitué par l’ensemble des attributs de la Divinité. Il n’est pas un quatrième Monde, mais l’Esprit universel lui-même, Principe suprême des Trois Mondes, ni manifesté ni non manifesté, indéfinissable, inconcevable et incompréhensible.

Le Yogi ou le Pneumatique, car c’est la même chose au fond, se perçoit, non plus comme une forme grossière ni comme une forme subtile, mais comme un être sans forme ; il s’identifie alors à l’Esprit universel, et voici en quels termes cet état est décrit par Sankarâtchârya.

« Il est Brahma, après la possession duquel il n’y a rien à posséder ; après la jouissance de la

félicité duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée ; et après l'obtention de la connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue.

« Il est Brahma, lequel ayant été vu, aucun autre objet n'est contemplé ; avec lequel étant devenu identifié, aucune naissance n'est éprouvée ; lequel étant perçu, il n'y a plus rien à percevoir.

« Il est Brahma, qui est répandu partout, dans tout : dans l'espace moyen, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous ; le vrai, le vivant, l'heureux, sans dualité, indivisible, éternel et un.

« Il est Brahma, qui est sans grandeur, inétendu, incréé, incorruptible, sans figure, sans qualités ou caractère.

« Il est Brahma, par lequel toutes choses sont éclairées, dont la lumière fait briller le Soleil et tous les corps lumineux, mais qui n'est pas rendu manifeste par leur lumière.

« Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle, et il contemple le Monde entier apparaissant comme étant Brahma.

« Brahma ne ressemble point au Monde, et hors Brahma il n'y a rien ; tout ce qui semble exister en dehors de lui est une illusion.

« De tout ce qui est vu, de tout ce que est entendu, rien n'existe que Brahma, et, par la connaissance du principe, Brahma est contemplé comme l'Être véritable, vivant, heureux, sans dualité.

« L'œil de la Connaissance contemple l'Être véritable, vivant, heureux, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne le découvre point, ne l'aperçoit point comme un homme aveugle ne voit point la lumière.

« Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il chasse les ténèbres, il pénètre tout, embrasse tout et illumine tout. »

Remarquons que le Brahma dont il est question ici est le Brahma supérieur ; il faut avoir bien soin de le distinguer du Brahma inférieur, car celui-ci n'est pas autre chose que le Démiurge, envisagé comme le reflet de l'Être. Pour le Yogi, il n'y a que le Brahma supérieur, qui contient toutes choses, et hors duquel il n'y a rien ; le Démiurge et son œuvre de division n'existent plus.

« Celui qui a fait le pèlerinage de son propre esprit, un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps, qui est partout, dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés, qui accorde une félicité perpétuelle, et une délivrance de toute peine ; celui-là est sans action ; il connaît toutes choses, et il obtient l'éternelle Béatitude. »

IV

Après avoir caractérisé les trois Mondes et les états de l'être qui y correspondent, et avoir indiqué, autant que cela est possible, ce qu'est l'être affranchi de la domination démiurgique, nous devons revenir encore à la question de la distinction du Bien et du Mal, afin de tirer quelques conséquences de l'exposé précédent.

Tout d'abord, on pourrait être tenté de dire ceci : si la distinction du Bien et du Mal est tout illusoire, si elle n'existe pas en réalité, il doit en être de même de la morale, car il est bien évident que la morale est fondée sur cette distinction, qu'elle la suppose essentiellement. Ce serait aller trop loin ; la morale existe, mais dans la même mesure que la distinction du Bien et du Mal, c'est-à-dire pour tout ce qui appartient au domaine du Démiurge ; au point de vue universel, elle n'aurait plus aucune raison d'être. En effet, la morale ne peut s'appliquer qu'à l'action ; or l'action suppose le changement, qui n'est possible que dans le formel ou le manifesté ; le Monde sans forme est immuable, supérieur au Changement, donc aussi à l'action, et c'est pourquoi l'être qui n'appartient plus à l'Empire du Démiurge est sans action.

Ceci montre qu'il faut avoir bien soin de ne jamais confondre les divers plans de l'Univers, car ce qu'on dit de l'un pourrait n'être pas vrai pour l'autre. Ainsi, la morale existe nécessairement dans le plan social, qui est essentiellement le domaine de l'action ; mais il ne peut plus en être question

lorsqu'on envisage le plan Métaphysique ou universel, puisque alors il n'y a plus d'action.

Ce point étant établi, nous devons faire remarquer que l'être qui est supérieur à l'action possède cependant la plénitude de l'activité ; mais c'est une activité potentielle, donc une activité qui n'agit point. Cet être est, non point immobile comme on pourrait le dire à tort, mais immuable, c'est-à-dire supérieur au changement ; en effet, il est identifié à l'Être, qui est toujours Identique à lui-même : suivant la formule biblique, « l'Être est l'Être ». Ceci doit être rapproché de la doctrine taoïste, d'après laquelle l'Activité du Ciel est non agissante ; le Sage, en qui se reflète l'Activité du Ciel, observe le non-agir. Cependant, ce Sage, que nous avons désigné comme le Pneumatique ou le Yogi, peut avoir les apparences de l'action, comme la Lune a les apparences du mouvement lorsque les nuages passent devant elle ; mais le vent qui chasse les nuages est sans influence sur la Lune. De même, l'agitation du Monde démiurgique est sans influence sur le Pneumatique ; à ce sujet, nous pouvons encore citer ce que dit Sankarâchârya.

« Le Yogi, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et se réjouit dans l'Esprit.

« Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables, et jouissant de délices spirituelles, il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir, et il se réjouit dans sa propre essence.

« Pendant sa résidence dans le corps, il n'est pas affecté par ses propriétés, comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein ; connaissant toutes choses, il demeure non affecté par les contingences. »

Nous pouvons comprendre par là le véritable sens du mot Nirvâna, dont on a donné tant de fausses interprétations ; ce mot signifie littéralement extinction du souffle ou de l'agitation, donc état d'un être qui n'est plus soumis à aucune agitation, qui est définitivement libéré de la forme. C'est une erreur très répandue, du moins en Occident, que de croire qu'il n'y a plus rien quand il n'y a plus de forme, tandis qu'en réalité c'est la forme qui n'est rien et l'informel qui est tout ; ainsi, le Nirvâna, bien loin d'être l'anéantissement comme l'ont prétendu certains philosophes, est au contraire la plénitude de l'Être.

De tout ce qui précède, on pourrait conclure qu'il ne faut point agir ; mais ce serait encore inexact, sinon en principe, du moins dans l'application qu'on voudrait en faire. En effet, l'action est la condition des êtres individuels, appartenant à l'Empire du Démiurge ; le Pneumatique ou le Sage est sans action en réalité, mais, tant qu'il réside dans un corps, il a les apparences de l'action ; extérieurement, il est en tout semblable aux autres hommes, mais il sait que ce n'est là qu'une apparence illusoire, et cela suffit pour qu'il soit réellement affranchi de l'action, puisque c'est par la Connaissance que s'obtient la délivrance. Par là même qu'il est affranchi de l'action, il n'est plus sujet à la souffrance, car la souffrance n'est qu'un résultat de l'effort, donc de l'action, et c'est en cela que consiste ce que nous appelons l'imperfection, bien qu'il n'y ait rien d'imparfait en réalité.

Il est évident que l'action ne peut pas exister pour celui qui contemple toutes choses en lui-même, comme existant dans l'Esprit universel, sans aucune distinction d'objets individuels, ainsi que l'expriment ces paroles des Védas : « Les objets diffèrent simplement en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent différents noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre. » La terre, principe de toutes ces formes, est elle-même sans forme, mais les contient toutes en puissance d'être ; tel est aussi l'Esprit universel.

L'action implique le changement, c'est-à-dire la destruction incessante de formes qui disparaissent pour être remplacées par d'autres ; ce sont les modifications que nous appelons naissance et mort, les multiples changements d'état que doit traverser l'être qui n'a point encore atteint la délivrance ou la transformation finale, en employant ce mot transformation dans son sens étymologique, qui est celui de passage hors de la forme. L'attachement aux choses individuelles, ou aux formes essentiellement transitoires et périssables, est le propre de l'ignorance ; les formes ne sont rien pour l'être qui est libéré de la forme, et c'est pourquoi, même pendant sa résidence dans le corps, il n'est point affecté par ses propriétés.

« Ainsi il se meut libre comme le vent, car ses mouvements ne sont point empêchés par les passions.

« Quand les formes sont détruites, le Yogi et tous les êtres entrent dans l'essence qui pénètre tout

« Il est sans qualités et sans action ; impérissable, sans volition ; heureux, immuable, sans figure ; éternellement libre et pur.

« Il est comme l'éther, qui est répandu partout, et qui pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses ; il est incorruptible, impérissable ; il est le même dans toutes choses, pur, impassible, sans forme, immuable.

« Il est le grand Brahma, qui est éternel, pur, libre, un, incessamment heureux, non deux, existant, percevant et sans fin. »

Tel est l'état auquel l'être parvient par la Connaissance spirituelle ; ainsi il est libéré à tout jamais des conditions de l'existence individuelle, il est délivré de l'Empire du Démiurge.

Monothéisme et angéologie ¹

Ce que nous avons dit précédemment permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association » ², consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme avant tout l'unité du Principe suprême ³, dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé ⁴ ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins, et aussi que l'angéologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique » ou soi-disant tel, cher à tant de nos contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angéologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angéologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas

1. *Études traditionnelles*, oct.-nov. 1946.

2. Il y a « association », dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

3. Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage ne parler que d'unité du Principe.

4. Cf. *Le Règne de La Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. – Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle ¹. On peut dire en ce sens que l'angéologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dévas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation effective de ces états ². Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angéologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Boehme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins : « La création des anges a un début, mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement... Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images " créaturées " (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées).³ » Et, ailleurs, Boehme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu.⁴ » M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer : « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Déesse dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un ⁵. »

1. Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angéologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

2. On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

3. *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

4. *De Signatura Rerum* XVI, 5. – Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'initiation*, pp. 304-305.

5. *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Festschrift*. – M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou, suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

Esprit et intellect ¹

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Atmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti* ; mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà de l'Être pur ². De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Atmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Atmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Atmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélatrice de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure.

1. *Études traditionnelles*, juillet-août 1947.

2. L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement ¹. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle ².

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Atmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Atmâ* ³, quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté ⁴. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation) ⁵ ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Atmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Atmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Atmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifeste quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera

1. On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

2. C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

3. Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

4. Il est suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

5. On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Atmâ* suprême et inconditionné.

Les Idées éternelles ¹

Dans le chapitre précédent, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au-delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'Âtmâ, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes ²; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession ³. Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs ⁴, ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications.

1. *Études traditionnelles*, sept. 1947.

2. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

3. Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au-delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

4. Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion ¹, on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtâmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment on pourra dire que l'intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon ²; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons ³. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'intellect divin ⁴.

1. Voir « Les “ racines des plantes ” », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chap. LXII.

2. Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

3. Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

4. Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqiqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

Silence et solitude ¹

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé ². Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire ³.

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière » mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune demande, de quelque nature qu'elle puisse être; les prières formulées généralement dans des chants rituels ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines ⁴, et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs ⁵; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure ⁶. Voici ce qu'écrivait à ce sujet Ch. Eastman ⁷: « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure; elle était silencieuse parce que tout discours est nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur. » ⁸ Il ne peut pas, en effet, y avoir d'intermédiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au-delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère »; comment faut-il entendre au juste cette affirmation? D'abord, on peut

1. *Études traditionnelles*, mars 1949.

2. Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

3. Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

4. Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

5. Voir *Aperçus sur l'initiation*, chap. XXIV.

6. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

7. Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

8. Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence¹; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au Principe même²; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *parâ* ou non-manifestée³, est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale; et, en effet, ce silence est essentiellement pour les Indiens « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale, désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être obtenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre⁴.

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement⁵. La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accroissant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui-même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation, on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte

1. Voir *Aperçus sur l'initiation*, chap. XVII.

2. Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

3. Cf. *Aperçus sur l'initiation*, chap. XLVII.

4. Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

5. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, 3^e édition, chap. XXIII.

pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il semble que, pour développer l'*orenda*¹, intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

1. Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale ; c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *pranâ* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

« Connais-toi toi-même »¹

On cite habituellement cette phrase : « Connais-toi toi-même », mais on en perd souvent de vue le sens exact. À propos de la confusion qui règne au sujet de ces mots on peut se poser deux questions : la première concerne l'origine de cette expression, la seconde son sens réel et sa raison d'être. Certains lecteurs pourraient croire que ces deux questions sont entièrement distinctes et n'ont entre elles aucune relation. À la réflexion et après examen attentif il apparaît nettement qu'elles sont en étroit rapport

Si l'on demande à ceux qui ont étudié la philosophie grecque quel est l'homme qui a prononcé le premier cette sage parole, la plupart d'entre eux n'hésiteront pas à répondre que l'auteur de cette maxime est Socrate, encore que d'aucuns prétendent la rapporter à Platon et d'autres à Pythagore. De ces avis contradictoires, de ces divergences d'opinion nous sommes en droit de conclure que cette phrase n'a pour auteur aucun de ces philosophes et que ce n'est pas chez eux qu'il faut en chercher l'origine.

Il nous semble licite de formuler cet avis, qui paraîtra juste au lecteur quand il saura que deux parmi ces philosophes, Pythagore et Socrate, n'ont laissé aucun écrit

Quant à Platon nul, quelle que soit sa compétence philosophique, n'est à même de distinguer ce qui a été dit par lui ou par son maître Socrate. La majeure partie de la doctrine de ce dernier ne nous est connue que par l'intermédiaire de Platon et l'on sait d'autre part que c'est dans l'enseignement de Pythagore que Platon a recueilli certaines des connaissances dont il fait montre dans ses dialogues. Par là nous voyons qu'il est extrêmement difficile de délimiter ce qui revient à chacun des trois philosophes. Ce qu'on attribue à Platon est souvent attribué aussi à Socrate, et, parmi les théories visées, certaines sont antérieures à tous deux et proviennent de l'école de Pythagore ou de Pythagore lui-même.

À la vérité, l'origine de l'expression étudiée remonte bien plus haut que les trois philosophes ici nommés. Bien mieux, elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie.

On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate, comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. Il est d'ailleurs probable que Pythagore aussi a employé cette expression bien avant Socrate. Par là, ces philosophes se proposaient de montrer que leur enseignement ne leur était pas strictement personnel, qu'il provenait d'un point de départ plus ancien, d'un point de vue plus élevé rejoignant la source même de l'inspiration originelle, spontanée et divine.

Nous constatons que ces philosophes étaient, en cela, très différents des philosophes modernes qui déploient tous leurs efforts pour exprimer quelque chose de nouveau afin de le donner comme l'expression de leur propre pensée, de se poser comme les seuls auteurs de leurs opinions, comme si la vérité pouvait être la propriété d'un homme.

Nous allons voir maintenant pourquoi les philosophes anciens ont voulu rattacher leur enseignement à cette expression ou à quelque autre similaire, et pourquoi on peut dire que cette maxime est d'un ordre supérieur à toute philosophie.

Pour répondre à la seconde partie de cette question, nous dirons que la réponse est contenue dans le sens originel et étymologique du mot « philosophie », qui aurait été, dit-on, employé pour la première fois par Pythagore. Le mot philosophie exprime proprement le fait d'aimer *Sophia*, la sagesse, l'aspiration à celle-ci ou la disposition requise pour l'acquérir.

Ce mot a toujours été employé pour qualifier une préparation à cette acquisition de la sagesse, et spécialement les études qui pouvaient aider le *philosophos*, ou celui qui éprouvait pour elle quelque penchant, à devenir *sophos*, c'est-à-dire sage.

Ainsi, comme le moyen ne saurait être pris pour une fin, l'amour de la sagesse ne saurait constituer la sagesse elle-même. Et du fait que la sagesse est en soi identique à la véritable connaissance

1. Article traduit de l'arabe, publié dans la revue *El-Ma'rifah*, n° 1, mai 1931.

intérieure, on peut dire que la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance superficielle et extérieure. Elle n'a donc point en elle-même ni par elle-même une valeur propre. Elle constitue seulement un premier degré dans la voie de la connaissance supérieure et véritable qui est la sagesse.

Il est bien connu de ceux qui ont étudié les philosophes anciens que ceux-ci avaient deux sortes d'enseignement, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Tout ce qui était écrit appartenait seulement au premier. Quant au second, il nous est impossible d'en connaître exactement la nature, parce que d'une part il était réservé à quelques-uns et que d'autre part il avait un caractère secret. Ces deux qualités n'auraient eu aucune raison d'être s'il n'y avait eu là quelque chose de supérieur à la simple philosophie.

On peut tout au moins penser que cet enseignement ésotérique était en relation étroite et directe avec la sagesse et qu'il ne faisait point appel seulement à la raison ou à la logique comme c'est le cas pour la philosophie qui pour cela a été appelée la connaissance rationnelle. Il était admis par les philosophes de l'Antiquité que la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie, n'est pas le plus haut degré de la connaissance, n'est pas la sagesse.

Se peut-il que la sagesse soit enseignée comme on enseigne la connaissance extérieure par la parole ou par les livres ? Cela est réellement impossible et nous en verrons la raison. Mais ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est que la préparation philosophique n'était pas suffisante, même comme préparation, car elle ne concerne qu'une faculté limitée qui est la raison, tandis que la sagesse concerne la réalité de l'être tout entier.

Donc il existe une préparation à la sagesse plus élevée que la philosophie, qui ne s'adresse plus à la raison, mais à l'âme et à l'esprit, et que nous pourrions appeler préparation intérieure ; et elle paraît avoir été le caractère des plus hauts degrés de l'école de Pythagore. Elle a étendu son influence à travers l'école de Platon jusqu'au néo-platonisme de l'école d'Alexandrie où elle apparaît de nouveau clairement, ainsi que chez les néo-pythagoriciens de la même époque.

Si pour cette préparation intérieure on employait encore des mots, ceux-ci ne pouvaient plus y être pris que comme des symboles destinés à fixer la contemplation intérieure. Par cette préparation, l'homme est amené à certains états qui lui permettent de dépasser la connaissance rationnelle à laquelle il était parvenu antérieurement, et comme tout ceci est au-dessus du niveau de la raison, il était aussi au-dessus de la philosophie, puisque le nom de philosophie est toujours employé en fait pour désigner quelque chose qui appartient à la seule raison.

Cependant il est étonnant que les modernes en soient arrivés à considérer la philosophie, ainsi définie, comme si elle était complète en elle-même, et qu'ils oublient ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de supérieur.

L'enseignement ésotérique a été connu dans les pays d'Orient avant de se propager en Grèce où il avait reçu le nom de « mystères ». Les premiers philosophes, en particulier Pythagore, y avaient rattaché leur enseignement, comme n'étant qu'une expression nouvelle des idées anciennes. Il existait plusieurs sortes de mystères ayant des origines diverses. Ceux qui inspirèrent Pythagore et Platon étaient en rapport avec le culte d'Apollon. Les « mystères » eurent toujours un caractère réservé et secret, le mot mystère lui-même signifie étymologiquement *silence total*, les choses auxquelles ils se rapportaient ne pouvant être exprimées par des mots, mais seulement enseignées par une voie silencieuse. Mais les modernes ignorant toute autre méthode que celle qui implique l'usage des mots, et que nous pouvons appeler la méthode de l'enseignement exotérique, ont cru faussement, à cause de cela, qu'il n'y avait là aucun enseignement.

Nous pouvons affirmer que cet enseignement silencieux usait de figures, de symboles, et d'autres moyens ayant pour but d'amener l'homme à des états intérieurs lui permettant de parvenir graduellement à la connaissance réelle ou sagesse. C'était là le but essentiel et final de tous les « mystères » et des choses semblables qu'on peut trouver ailleurs.

Quant aux « mystères » qui étaient spécialement rattachés au culte d'Apollon et à Apollon lui-même, il faut se souvenir que celui-ci était le dieu du soleil et de la lumière, celle-ci étant dans son sens spirituel la source d'où jaillit toute connaissance et d'où dérivent les sciences et les arts.

Il est dit que les rites d'Apollon étaient venus du Nord et cela se rapporte à une tradition très

ancienne, qui se retrouve dans des livres sacrés comme le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse. Cette origine nordique était même affirmée plus spécialement pour Delphes qui passait pour être un centre spirituel universel ; et il y avait dans son temple une pierre appelée « omphalos » qui symbolisait le centre du monde.

On pense que l'histoire de Pythagore et le nom même de Pythagore ont un lien certain avec les rites d'Apollon. Celui-ci était appelé *Pythios*, et il est dit que Pytho était le nom originel de Delphes. La femme qui recevait l'inspiration des Dieux dans le temple s'appelait Pythie. Le nom de Pythagore signifie donc guide de la Pythie, ce qui s'applique à Apollon lui-même. On raconte aussi que c'est la Pythie qui avait déclaré que Socrate était le plus sage des hommes. Il semble par là que Socrate avait un lien avec le centre spirituel de Delphes, ainsi que Pythagore lui-même.

Ajoutons que si toutes les sciences étaient attribuées à Apollon, il en était ainsi plus particulièrement pour la géométrie et la médecine. Dans l'école pythagoricienne, la géométrie et toutes les branches des mathématiques occupaient la première place dans la préparation à la connaissance supérieure. A l'égard de cette connaissance elle-même, ces sciences n'étaient pas mises de côté, mais demeuraient au contraire employées comme symboles de la vérité spirituelle. Platon aussi considérait la géométrie comme une préparation indispensable à tout autre enseignement et il avait fait inscrire sur la porte de son école ces mots : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » On comprend le sens de ces mots quand on les rapproche d'une autre formule de Platon lui-même : « Dieu fait toujours de la géométrie », si nous ajoutons que, parlant d'un Dieu géomètre, Platon faisait encore allusion à Apollon.

Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes de l'Antiquité aient employé la phrase inscrite à l'entrée du temple de Delphes, puisque nous connaissons maintenant les liens qui les rattachaient aux rites et au symbolisme d'Apollon.

D'après tout cela, nous pouvons facilement comprendre le sens réel de la phrase étudiée ici et l'erreur des modernes à son sujet. Cette erreur vient de ce qu'ils ont considéré cette phrase comme une simple parole d'un philosophe, à qui ils attribuent toujours une pensée comparable à la leur. Mais en réalité la pensée ancienne différait profondément de la pensée moderne. Ainsi, beaucoup attribuent à cette phrase un sens psychologique ; mais ce qu'ils appellent psychologie consiste seulement dans l'étude des phénomènes mentaux, qui ne sont que des modifications extérieures – et non l'essence – de l'être.

D'autres y voient, surtout parmi ceux qui l'attribuent à Socrate, un but moral, la recherche d'une loi applicable à la vie pratique. Toutes ces interprétations extérieures, sans être toujours entièrement fausses, ne justifient pas le caractère sacré qu'elle avait à l'origine, et qui implique un sens beaucoup plus profond que celui qu'on voudrait ainsi lui attribuer. Elle signifie d'abord qu'aucun enseignement exotérique n'est capable de donner la connaissance réelle, que l'homme doit trouver seulement en lui-même, car, en fait, toute connaissance ne peut être acquise que par une compréhension personnelle.

Sans cette compréhension, aucun enseignement ne peut aboutir à un résultat efficace, et l'enseignement qui n'éveille pas chez celui qui le reçoit une résonance personnelle ne peut procurer aucune sorte de connaissance. C'est pourquoi Platon dit que « tout ce que l'homme apprend est déjà en lui ». Toutes les expériences, toutes les choses extérieures qui l'entourent ne sont qu'une occasion pour l'aider à prendre conscience de ce qu'il a en lui-même. Cet éveil est ce qu'il appelle *anamnêsis*, ce qui signifie « réminiscence ».

Si cela est vrai pour toute connaissance, ce l'est d'autant plus pour une connaissance plus élevée et plus profonde, et, quand l'homme avance vers cette connaissance, tous les moyens extérieurs et sensibles deviennent de plus en plus insuffisants, jusqu'à perdre finalement toute utilité. S'ils peuvent aider à approcher la sagesse à quelque degré, ils sont impuissants à l'acquérir réellement et il est dit couramment dans l'Inde que le véritable *guru* ou maître se trouve dans l'homme lui-même et non point dans le monde extérieur, quoiqu'une aide extérieure puisse être utile au début, pour préparer l'homme à trouver en lui et par lui-même ce qu'il ne peut trouver ailleurs et particulièrement ce qui est au-dessus du niveau de la connaissance rationnelle. Il faut, pour y atteindre, réaliser certains états qui vont toujours plus profondément dans l'être, vers le centre qui est symbolisé par le cœur et où la conscience de l'homme doit être transférée pour le rendre capable d'arriver à la connaissance réelle. Ces états qui étaient réalisés dans les mystères antiques étaient des degrés dans la voie de cette

transposition du mental au cœur.

Il y avait, avons-nous dit, dans le temple de Delphes une pierre appelée *omphalos*, qui représentait le centre de l'être humain aussi bien que le centre du monde, suivant la correspondance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire l'homme, de telle sorte que tout ce qui est dans l'un est en rapport direct avec ce qui est dans l'autre. Avicenne a dit : « Tu te crois un néant et c'est en toi que réside le monde. »

Il est curieux de signaler la croyance répandue dans l'Antiquité que l'*omphalos* était tombé du ciel, et l'on aurait une idée exacte du sentiment des Grecs à l'égard de cette pierre en disant qu'il avait quelque similitude avec celui que nous éprouvons à l'égard de la pierre noire sacrée de la *Kaabah*.

La similitude qui existe entre le macrocosme et le microcosme fait que chacun d'eux est l'image de l'autre, et la correspondance des éléments qui les composent montre que l'homme doit se connaître lui-même d'abord pour pouvoir connaître ensuite toutes choses, car, en vérité, il peut trouver toutes choses en lui. C'est pour cette raison que certaines sciences – surtout celles qui faisaient partie de la connaissance ancienne et qui sont presque ignorées par nos contemporains – possèdent un double sens. Par l'apparence extérieure, ces sciences se rapportent au macrocosme et peuvent être considérées justement à ce point de vue. Mais en même temps elles ont aussi un sens plus profond, celui qui se rapporte à l'homme lui-même et à la voie intérieure par laquelle il peut réaliser la connaissance en lui-même, réalisation qui n'est autre que celle de son propre être. Aristote a dit : « l'être est tout ce qu'il connaît », de telle sorte que, là où il y a connaissance réelle – non son apparence ou son ombre – la connaissance et l'être sont une seule et même chose.

L'ombre, suivant Platon, est la connaissance par les sens et même la connaissance rationnelle qui, bien que plus élevée, a sa source dans les sens. Quant à la connaissance réelle, elle est au-dessus du niveau de la raison ; et sa réalisation, ou la réalisation de l'être lui-même, est semblable à la formation du monde, suivant la correspondance dont nous avons parlé plus haut.

C'est pourquoi certaines sciences peuvent la décrire sous l'apparence de cette formation ; ce double sens était inclus dans les anciens mystères, comme il se rencontre aussi dans toutes les sortes d'enseignement visant le même but parmi les peuples de l'Orient.

Il semble qu'en Occident également cet enseignement a existé pendant tout le Moyen Age, bien qu'aujourd'hui il ait complètement disparu au point que la plupart des Occidentaux n'ont aucune idée de sa nature ou même de son existence.

Par tout ce qui précède, nous voyons que la connaissance réelle n'a pas pour voie la raison, mais l'esprit et l'être tout entier, car elle n'est autre chose que la réalisation de cet être dans tous ses états, ce qui est l'achèvement de la connaissance et l'obtention de la sagesse suprême. En réalité, ce qui appartient à l'âme, et même à l'esprit, représente seulement les degrés dans la voie vers l'essence intime qui est le vrai soi, et qui peut être trouvé seulement quand l'être a atteint son propre centre, toutes ses puissances étant unies et concentrées comme en un seul point, dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, et ainsi il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence.

Il est facile de voir combien cela est loin de la psychologie au sens moderne de ce mot, et que cela va même plus loin qu'une connaissance plus vraie et plus profonde de l'âme, qui ne peut être que le premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nefs* ne doit pas être restreinte ici à l'âme, car ce mot se trouve dans la traduction arabe de la phrase considérée alors que son équivalent grec *psyché* n'apparaît pas dans l'original. Il ne faut donc pas attribuer à ce mot le sens courant, car il est certain qu'il possède une autre signification beaucoup plus élevée qui le rend assimilable au mot essence, et qui se rapporte au *Soi* ou à *l'être réel* ; nous en avons pour preuve ce qui est dit dans le *hadith*, qui est comme un complément de la phrase grecque : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême

unité du Principe divin, hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabî : « Il n'y a absolument rien qui existe », car rien ne peut être hors de l'infini.

Remarques sur la production des nombres ¹

« Au commencement, avant l'origine de toutes choses, était l'Unité », disent les théogonies les plus élevées de l'Occident, celles qui s'efforcent d'atteindre l'Être au-delà de sa manifestation ternaire, et qui ne s'arrêtent point à l'universelle apparence du Binaire. Mais les théogonies de l'Orient et de l'Extrême-Orient disent : « Avant le commencement, avant même l'Unité primordiale, était le Zéro », car elles savent qu'au-delà de l'Être il y a le Non-Être, qu'au-delà du manifesté il y a le non-manifesté qui en est le principe, et que le Non-Être n'est point le Néant, mais qu'il est au contraire la Possibilité infinie, identique au Tout universel, qui est en même temps la Perfection absolue et la Vérité intégrale.

D'après la Kabbale, l'Absolu, pour se manifester, se concentra en un point infiniment lumineux, laissant les ténèbres autour de lui; cette lumière dans les ténèbres, ce point dans l'étendue métaphysique sans bornes, ce rien qui est tout dans un tout qui n'est rien, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est l'Être au sein du Non-Être, la Perfection active dans la Perfection passive. Le point lumineux, c'est l'Unité, affirmation du Zéro métaphysique, qui est représenté par l'étendue illimitée, image de l'infinie Possibilité universelle. L'Unité, dès qu'elle s'affirme, pour se faire le centre d'où émaneront comme de multiples rayons les manifestations indéfinies de l'Être, est unie au Zéro qui la contenait en principe, à l'état de non-manifestation ; ici déjà apparaît en potentialité le Dénaire, qui sera le nombre parfait, le complet développement de l'Unité primordiale.

La Possibilité totale est en même temps la Passivité universelle, car elle contient toutes les possibilités particulières, dont certaines seront manifestées, passeront de la puissance à l'acte, sous l'action de l'Être-Unité. Chaque manifestation est un rayon de la circonférence qui figure la manifestation totale ; et cette circonférence, dont les points sont en nombre indéfini, est encore le Zéro par rapport à son centre qui est l'Unité. Mais la circonférence n'était point tracée dans l'Abyme du Non-Être, et elle marque seulement la limite de la manifestation, du domaine de l'Être au sein du Non-Être ; elle est donc le Zéro réalisé, et, par l'ensemble de sa manifestation suivant cette circonférence indéfinie, l'Unité parfait son développement dans le Dénaire.

D'autre part, dès l'affirmation de l'Unité, avant même toute manifestation, si cette Unité s'opposait au Zéro qui la contient en principe, on verrait apparaître le Binaire au sein de l'Absolu même, dans la première différenciation qui aboutit à la distinction du Non-Être et de l'Être ; mais nous avons vu dans notre étude sur le Démiurge ce qu'est cette distinction. Nous avons montré alors que l'Être, ou la Perfection active, Khien, n'est point réellement distinct du Non-Être, ou de la Perfection passive, Khouen, que cette distinction, point de départ de toute manifestation, n'existe que dans la mesure où nous la créons nous-mêmes, parce que nous ne pouvons concevoir le Non-Être qu'à travers l'Être, le non-manifesté qu'à travers le manifesté; la différenciation de l'Absolu en Être et Non-Être n'exprime donc que la façon dont nous représentons les choses, et rien de plus.

En outre, si on envisage les choses sous cet aspect, on peut dire que l'Absolu est le principe commun de l'Être et du Non-Être, du manifesté et du non-manifesté, bien qu'en réalité il se confonde avec le Non-Être, puisque celui-ci est le principe de l'Être, qui est lui-même à son tour le principe premier de toute manifestation. Donc, si l'on voulait considérer ici le Binaire, on se trouverait immédiatement en présence du Ternaire ; mais, pour qu'il y eût véritablement là un Ternaire, c'est-à-dire déjà une manifestation, il faudrait que l'Absolu fût l'Unité primordiale, et nous avons vu que l'Unité représente seulement l'Être, affirmation de l'Absolu. C'est cet Être-Unité qui se manifestera dans la multiplicité indéfinie des nombres, qu'il contient tous en puissance d'être, et qu'il émanera comme autant de sous-multiples de lui-même ; et tous les nombres sont compris dans le Dénaire, réalisé par le parcours du cycle de la manifestation totale de l'Être, et dont nous allons avoir à considérer la production à partir de l'Unité primordiale.

Dans une étude précédente, nous avons vu que tous les nombres peuvent être considérés comme émanant par couples de l'Unité ; ces couples de nombres inverses ou complémentaires, que l'on peut regarder comme symbolisant les syzygies des Éons au sein du Plérôme, existent dans l'Unité à l'état indifférencié ou non manifesté :

1. Paru dans *La Gnose*, juin-juillet-août 1910.

$$1 = \frac{1}{2} \times 2 = \frac{1}{3} \times 3 = \frac{1}{4} \times 4 = \frac{1}{5} \times 5 = \dots = 0 \times \infty$$

Chacun de ces groupes, $\frac{1}{n} \times n$, n'est point distinct de l'Unité, ni distinct des autres dans l'Unité, et

il ne le devient qu'en tant que l'on considère séparément les deux éléments qui le constituent ; c'est alors que naît la Dualité, distinguant l'un de l'autre deux principes, non point opposés comme on le dit d'ordinaire à tort, mais complémentaires ; actif et passif, positif et négatif, masculin et féminin. Mais ces deux principes coexistent dans l'Unité, et leur indivisible dualité est elle-même une unité secondaire, reflet de l'Unité primordiale ; ainsi, avec l'Unité qui les contient, les deux éléments complémentaires constituent le Ternaire, qui est la première manifestation de l'Unité, car deux, étant issu de un, ne peut pas être sans que trois soit aussitôt par là même :

$$1 + 2 = 3$$

Et, de même que nous ne pouvons concevoir le Non-Être qu'à travers l'Être, nous ne pouvons concevoir l'Être-Unité qu'à travers sa manifestation ternaire, conséquence nécessaire et immédiate de la différenciation ou de la polarisation que notre intellect crée dans l'Unité. Cette manifestation ternaire, quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage, est toujours une indissoluble Trinité, c'est-à-dire une Tri-Unité, puisque ses trois termes ne sont point réellement distincts, qu'ils ne sont que la même Unité conçue comme contenant en elle-même les deux pôles par lesquels se produira toute manifestation.

Cette polarisation se retrouve aussitôt dans le Ternaire, car, si l'on considère les trois termes de celui-ci comme ayant une existence indépendante, on obtiendra par là même le nombre sénaire, impliquant un nouveau ternaire qui est le reflet du premier :

$$1 + 2 + 3 = 6$$

Ce second ternaire n'a point d'existence réelle par lui-même ; il est au premier ce que le Démiurge est au Logos émanateur, une image ténébreuse et inversée, et nous verrons en effet par la suite que le Sénaire est le nombre de la Création. Contentons-nous, pour le moment, de remarquer que ce nombre est réalisé par nous, en tant que nous distinguons entre eux les trois termes de la Tri-Unité, au lieu d'envisager synthétiquement l'Unité principielle, indépendamment de toute distinction, c'est-à-dire de toute manifestation.

Si l'on regarde le Ternaire comme manifestation de l'Unité, il faut envisager en même temps l'Unité en tant que non manifestée, et alors cette Unité, jointe au Ternaire, produit le Quaternaire, qui peut être figuré ici par le centre et les trois sommets d'un triangle. On peut dire aussi que le Ternaire, symbolisé par un triangle dont les trois sommets correspondent aux trois premiers nombres, suppose nécessairement le Quaternaire, dont le premier terme, non exprimé, est alors le Zéro, qui en effet ne peut pas être représenté. On peut ainsi, dans le Quaternaire, envisager le premier terme, soit comme le Zéro, soit comme l'Unité primordiale ; dans le premier cas, le second terme sera l'Unité en tant qu'elle se manifeste, et les deux autres constitueront sa double manifestation ; au contraire, dans le second cas, ces deux derniers, les deux éléments complémentaires dont nous avons parlé plus haut, devront précéder logiquement le quatrième terme, qui n'est autre que leur union, réalisant entre eux l'équilibre dans lequel se reflète l'Unité principielle. Enfin, si l'on considère le Ternaire, sous son aspect le plus inférieur, comme formé par les deux éléments complémentaires et le terme équilibrant, ce dernier, étant l'union des deux autres, participe de l'un et de l'autre, de sorte qu'on peut le regarder comme double, et, ici encore, le Ternaire implique immédiatement un Quaternaire qui est son développement.

Quelle que soit la façon dont on envisage le Quaternaire, on peut dire qu'il contient tous les nombres, car, si on regarde ses quatre termes comme distincts, on voit qu'il contient le Dénaire :

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

C'est pourquoi toutes les traditions disent : un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres ; l'expansion de l'Unité dans le Quaternaire réalise immédiatement sa manifestation totale, qui est le Dénaire.

Le Quaternaire est représenté géométriquement par le carré, si on l'envisage à l'état statique, et par la croix, si on l'envisage à l'état dynamique ; lorsque la croix tourne autour de son centre, elle engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le Dénaire. C'est là ce qu'on appelle la circulation du quadrant, et c'est la représentation géométrique du fait arithmétique que nous venons d'énoncer ; inversement, le problème hermétique de la quadrature du cercle sera représenté par la division du cercle en quatre parties égales au moyen de deux diamètres rectangulaires, et il s'exprimera numériquement par l'équation précédente écrite en sens inverse :

$$10 = 1 + 2 + 3 + 4$$

Le Dénaire, considéré comme formé par l'ensemble des quatre premiers nombres, est ce que Pythagore appelait la Tétraktys ; le symbole qui la représentait était dans son ensemble de forme ternaire, chacun de ses côtés extérieurs comprenant quatre éléments, et se composait en tout de dix éléments ; nous en avons donné la figure, en note, dans la traduction du chapitre des *Philosophumena* relatif à Pythagore.

Si le Ternaire est le nombre qui représente la première manifestation de l'Unité principielle, le Quaternaire en figure l'expansion totale, symbolisée par la croix dont les quatre branches sont formées par deux droites indéfinies rectangulaires ; elles s'étendent ainsi définitivement, orientées vers les quatre points cardinaux de l'indéfinie circonférence plérômatisque de l'Être, points que la Kabbale représente par les quatre lettres du Tétragramme הוהי. Le quaternaire est le nombre du Verbe manifesté, de l'Adam Kadmon, et l'on peut dire qu'il est essentiellement le nombre de l'Émanation, car l'Émanation est la manifestation du Verbe ; de lui dérivent les autres degrés de la manifestation de l'Être, en succession logique, par le développement des nombres qu'il contient en lui-même, et dont l'ensemble constitue le Dénaire.

Si l'on considère l'expansion quaternaire de l'Unité comme distincte de cette Unité même, elle produit, en s'y ajoutant, le nombre cinq ; c'est ce que symbolise encore la croix par son centre et ses quatre branches. D'ailleurs, il en sera de même pour chaque nouveau nombre, lorsqu'on le regardera comme distinct de l'Unité, bien qu'il ne le soit point réellement, puisqu'il n'en est qu'une manifestation ; ce nombre, en s'ajoutant à l'Unité primordiale, donnera naissance au nombre suivant ; ayant signalé une fois pour toutes ce mode de production successive des nombres, nous n'aurons plus à y revenir par la suite.

Si le centre de la croix est envisagé comme le point de départ des quatre branches, il représente l'Unité primordiale ; si au contraire il est envisagé seulement comme leur point d'intersection, il ne représente que l'équilibre, reflet de cette Unité. À ce second point de vue, il est marqué kabbalistiquement par la lettre ן, qui, se plaçant au centre du Tétragramme הוהי dont les quatre lettres figurant sur les quatre branches de la croix, forme le nom pentagrammatique הושהי, sur la signification duquel nous n'insisterons pas ici, n'ayant voulu que signaler ce fait en passant. Les cinq lettres du Pentagramme se placent aux cinq pointes de l'Étoile Flamboyante, figure du Quinaire, qui symbolise plus particulièrement le Microcosme ou l'homme individuel. La raison en est la suivante : si l'on considère le quaternaire comme l'Émanation ou la manifestation totale du Verbe, chaque être émané, sous-multiple de cette Émanation, sera également caractérisé par le nombre quatre ; il deviendra un être individuel dans la mesure où il se distinguera de l'Unité ou du centre émanateur, et nous venons de voir que cette distinction du quaternaire d'avec l'Unité est précisément la genèse du Quinaire.

Nous avons dit, dans notre étude sur le Démiurge, que la distinction qui donne naissance à l'existence individuelle est le point de départ de la Création ; en effet, celle-ci existe dans la mesure où l'ensemble des êtres individuels, caractérisés par le nombre cinq, se considère comme distinct de l'Unité, ce qui donne naissance au nombre six. Ce nombre peut, ainsi que nous l'avons vu

précédemment, être regardé comme formé de deux ternaires dont l'un est le reflet inversé de l'autre ; c'est ce que représentent les deux triangles du Sceau de Salomon, symbole du Macrocosme ou du Monde créé.

Les choses sont distinctes de nous dans la mesure où nous les en distinguons ; c'est dans cette même mesure qu'elles nous deviennent extérieures, et qu'en même temps elles deviennent aussi distinctes entre elles ; elles apparaissent alors comme revêtues de formes, et cette Formation, qui est la conséquence immédiate de la Création, est caractérisée par le nombre qui suit le Sénaire, c'est-à-dire par le Septénaire. Nous ne ferons qu'indiquer la concordance de ce qui précède avec le premier chapitre de la Genèse : les six lettres du mot הַשְׁמַרְתִּים , les six phases de la Création, et le rôle formateur des sept Elohim, représentant l'ensemble des forces naturelles, et symbolisés par les sept sphères planétaires, que l'on pourrait aussi faire correspondre aux sept premiers nombres, la sphère la plus inférieure, qui est celle de la Lune, étant désignée comme le Monde de la Formation.

Le Septénaire, tel que nous venons de le considérer, peut être figuré, soit par le double triangle avec son centre, soit par une étoile à sept pointes, autour de laquelle sont inscrits les signes des sept planètes ; c'est le symbole des forces naturelles, c'est-à-dire du Septénaire à l'état dynamique. Si on l'envisageait à l'état statique, on pourrait le regarder comme formé par la réunion d'un Ternaire et d'un Quaternaire, et il serait alors représenté par un carré surmonté d'un triangle ; il y aurait beaucoup à dire sur la signification de toutes ces formes géométriques, mais ces considérations nous entraîneraient trop loin du sujet de la présente étude.

La Formation aboutit à ce qu'on peut appeler la réalisation matérielle, qui marque pour nous la limite de la manifestation de l'Être, et qui sera alors caractérisée par le nombre huit. Celui-ci correspond au Monde terrestre, compris à l'intérieur des sept sphères planétaires, et qui doit être considéré ici comme symbolisant l'ensemble du Monde matériel tout entier ; il est d'ailleurs bien entendu que chaque Monde n'est point un lieu, mais un état ou une modalité de l'être. Le nombre huit correspond aussi à une idée d'équilibre, parce que la réalisation matérielle est, comme nous venons de le dire, une limitation, un point d'arrêt en quelque sorte dans la distinction que nous créons dans les choses, distinction dont le degré mesure ce qui est désigné symboliquement comme la profondeur de la chute; nous avons déjà dit que la chute n'est pas autre chose qu'une façon d'exprimer cette distinction elle-même, qui crée l'existence individuelle en nous séparant de l'Unité principale.

Le nombre huit est représenté, à l'état statique, par deux carrés dont l'un est inscrit dans l'autre, de façon que ses sommets soient les milieux des côtés de celui-ci. À l'état dynamique, il est figuré par deux croix ayant même centre, de telle sorte que les branches de l'une soient les bissectrices des angles droits formés par les branches de l'autre.

Si le nombre huit s'ajoute à l'Unité, il forme le nombre neuf, qui, limitant ainsi pour nous la manifestation de l'Être, puisqu'il correspond à la réalisation matérielle distinguée de l'Unité, sera représenté par la circonférence, et désignera la Multiplicité. Nous avons dit d'autre part que cette circonférence, dont les points en nombre indéfini sont toutes les manifestations formelles de l'Être (nous ne disons plus ici toutes les manifestations, mais seulement les manifestations formelles), peut être regardée comme le Zéro réalisé. En effet, le nombre neuf, en s'ajoutant à l'Unité, forme le nombre dix, qui résulte aussi de l'union du Zéro avec l'Unité et qui est figuré par la circonférence avec son centre.

D'autre part, le Novénaire peut encore être envisagé comme un triple Ternaire ; à ce point de vue, qui est le point de vue statique, il est représenté par trois triangles superposés, de telle sorte que chacun soit le reflet de celui qui lui est immédiatement supérieur, d'où il résulte que le triangle intermédiaire est inversé. Cette figure est le symbole des trois Mondes et de leurs rapports ; c'est pourquoi le Novénaire est souvent considéré comme le nombre de la hiérarchie.

Enfin, le Dénaire, correspondant à la circonférence avec son centre, est la manifestation totale de l'Être, le développement complet de l'Unité ; on peut donc le regarder comme n'étant pas autre chose que cette Unité réalisée dans la Multiplicité. À partir de là, la série des nombres recommence pour former un nouveau cycle :

$$11 = 10 + 1, 12 = 10 + 2, \dots 20 = 10 + 10 ;$$

puis vient un troisième cycle, et ainsi de suite indéfiniment. Chacun de ces cycles peut être envisagé comme reproduisant le premier, mais à un autre stade, ou, si l'on veut, dans une autre modalité ; on les symbolisera donc par autant de cercles placés parallèlement les uns au-dessus des autres, dans des plans différents ; mais, comme en réalité il n'y a point de discontinuité entre eux, il faut que ces cercles ne soient point fermés, de façon que la fin de chacun d'eux soit en même temps le commencement du suivant. Ce ne sont plus alors des cercles, mais les spires successives d'une hélice tracée sur un cylindre, et ces spires sont en nombre indéfini, le cylindre lui-même étant indéfini ; chacune de ces spires se projette sur un plan perpendiculaire à l'axe du cylindre suivant un cercle, mais, en réalité, son point de départ et son point d'arrivée ne sont pas dans le même plan. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur ce sujet lorsque, dans une autre étude, nous envisagerons la représentation géométrique de l'évolution.

Il nous faudrait maintenant considérer un autre mode de production des nombres, la production par multiplication, et plus particulièrement par la multiplication d'un nombre par lui-même, donnant naissance successivement aux diverses puissances de ce nombre. Mais ici la représentation géométrique nous entraînerait à des considérations sur les dimensions de l'espace, qu'il est préférable d'étudier séparément ; nous aurons alors à considérer en particulier les puissances successives du Dénaire, ce qui nous conduira à envisager sous un nouvel aspect la question des limites de l'indéfini, et du passage de l'indéfini à l'infini.

Dans les remarques précédentes, nous avons simplement voulu indiquer comment la production des nombres à partir de l'Unité symbolise les différentes phases de la manifestation de l'Être dans leur succession logique à partir du principe, c'est-à-dire de l'Être lui-même, qui est identique à l'Unité ; et même, si l'on fait intervenir le Zéro comme précédant l'Unité primordiale, on peut remonter ainsi au-delà de l'Être, jusqu'au Non-Être, c'est-à-dire jusqu'à l'Absolu.

L'initiation et les métiers ¹

Nous avons dit souvent que la conception « profane » des sciences et des arts, telle qu'elle a cours actuellement en Occident, est chose très moderne et implique une dégénérescence par rapport à un état antérieur où les uns et les autres présentaient un caractère tout différent. La même chose peut être dite aussi des métiers ; et, d'ailleurs, la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est, elle aussi, spécifiquement moderne, comme si elle était née de cette déviation profane et n'avait de sens que par elle. *L'artifex*, pour les anciens, c'est, indifféremment, l'homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n'est, à vrai dire, ni l'artiste ni l'artisan au sens que ces mots ont aujourd'hui ; c'est quelque chose de plus que l'un et que l'autre, parce que, originairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d'un ordre beaucoup plus profond.

Dans toute civilisation traditionnelle, en effet, toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; par là, elle est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d'être réduite à ce qu'elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l'accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci. Il en est ainsi même au simple point de vue exotérique : si l'on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, rien n'est plus facile que de se rendre compte du caractère « religieux » qu'y revêtent les actes les plus ordinaires de l'existence. C'est que, là, la religion n'est point quelque chose qui occupe une place à part, sans aucun rapport avec tout le reste, comme elle l'est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l'existence de l'être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas représente alors une simple anomalie. Ailleurs, où il n'y a rien à quoi s'applique proprement le nom de « religion », il n'y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s'appliquer à toute civilisation traditionnelle sans exception. Mais il y a encore quelque chose de plus : si nous passons de l'exotérisme à l'ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu'ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l'existence d'une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ; c'est donc que ces métiers sont encore susceptibles d'une signification supérieure et plus profonde ; et nous voudrions indiquer comment ils peuvent effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma*, c'est-à-dire l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à sa nature propre ; et c'est aussi par cette notion, ou plutôt par son absence, que se marque le plus nettement le défaut de la conception profane. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même ; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre, qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toutes choses étant liées entre elles selon de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage sur ce dernier point, qui pourrait cependant trouver assez facilement son application aux conditions de l'époque actuelle, nous ferons remarquer que l'opposition des deux conceptions peut, tout au moins sous un certain rapport, être ramenée à celle d'un point de vue « qualitatif » et d'un point de vue « quantitatif » : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, les individus ne sont plus considérés que comme des « unités » interchangeables, comme s'ils étaient, en eux-mêmes, dépourvus de toute qualité propre. Cette dernière conception, qui tient manifestement de près aux idées modernes d'« égalité » et d'« uniformité » (celle-ci étant littéralement au rebours de

1. *Voile d'Isis*, avril 1934.

l'unité véritable, car elle implique la multiplicité pure et « inorganique » d'une sorte d'« atomisme » social), ne peut logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité purement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de proprement humain ; et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours. Il doit donc être bien entendu que les métiers « mécaniques » des modernes n'étant qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient aucunement offrir les possibilités dont nous entendons parler ici ; à vrai dire, ils ne peuvent même pas être considérés comme des métiers, si l'on veut garder à ce mot son sens traditionnel, le seul qui nous intéresse présentement.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est facile de comprendre qu'il puisse, comme nous le disions tout à l'heure, servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que cet individu tel qu'il est ; de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent à la nature même des êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit réellement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification », au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique de l'enseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne).

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réellement adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef-d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

Ceci, on le voit, est bien loin de la prétendue « inspiration » inconsciente, ou subconsciente si l'on veut, où les modernes veulent voir la marque du véritable artiste, tout en regardant celui-ci comme supérieur à l'artisan, suivant la distinction plus que contestable dont ils ont pris l'habitude. Artiste ou artisan, celui qui agit sous une telle « inspiration » n'est en tout cas qu'un profane ; il montre sans doute par là qu'il porte en lui certaines possibilités, mais, tant qu'il n'en aura pas pris effectivement conscience, même s'il atteint à ce qu'on est convenu d'appeler le « génie », cela n'y changera rien ; et, faute de pouvoir exercer un contrôle sur ces possibilités, ses réussites ne seront en quelque sorte qu'accidentelles, ce qu'on reconnaît d'ailleurs communément en disant que l'« inspiration » fait parfois défaut. Tout ce qu'on peut accorder, pour rapprocher le cas dont il s'agit de celui où intervient une véritable connaissance, c'est que l'œuvre qui, consciemment, ou inconsciemment, découle vraiment de la nature de celui qui l'exécute, ne donnera jamais l'impression d'un effort plus ou moins pénible, qui entraîne toujours quelque imperfection, parce qu'il est chose anormale ; au contraire, elle tirera sa perfection même de sa conformité à la nature, qui impliquera d'ailleurs, d'une façon immédiate et pour ainsi dire nécessaire, son exacte adaptation à la fin à laquelle elle est destinée.

Si maintenant nous voulons définir plus rigoureusement le domaine de ce qu'on peut appeler les initiations de métier, nous dirons qu'elles appartiennent à l'ordre des « petits mystères », se

rapportant au développement des possibilités qui relèvent proprement de l'état humain, ce qui n'est pas le but dernier de l'initiation, mais en constitue du moins obligatoirement la première phase. Il faut, en effet, que ce développement soit tout d'abord accompli dans son intégralité, pour permettre ensuite de dépasser cet état humain ; mais, au-delà de celui-ci, il est évident que les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient ces initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle. Comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, les « petits mystères » conduisent à la restauration de ce que les doctrines traditionnelles désignent comme l'« état primordial » ; mais, dès que l'être est parvenu à cet état, qui appartient encore au domaine de l'individualité humaine (et qui est le point de communication de celle-ci avec les états supérieurs), les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » ont disparu, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscurité que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères », c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut remonter au-delà même des origines de l'humanité. En effet, il n'y a pas de véritable initiation, même au degré le plus inférieur et le plus élémentaire, sans intervention d'un élément « non humain », qui est, suivant ce que nous avons exposé précédemment en d'autres articles, l'« influence spirituelle » communiquée régulièrement par le rite initiatique. S'il en est ainsi, il n'y a évidemment pas lieu de rechercher « historiquement » l'origine de l'initiation, question qui apparaît dès lors comme dépourvue de sens, ni d'ailleurs l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et « légitime », car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au-delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du plan du Grand Architecte de l'Univers.

Remarques sur la notation mathématique ¹

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

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

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

Un des exemples les plus frappants de ces notions illogiques, c'est celui du prétendu infini mathématique, qui, comme nous l'avons amplement expliqué en d'autres occasions, n'est et ne peut être en réalité que l'indéfini ; et il ne faudrait pas croire que cette confusion de l'infini et de l'indéfini se réduit à une simple question de mots. Ce que les mathématiciens représentent par le signe ∞ ne peut en aucune façon être l'infini entendu dans son vrai sens ; ce signe ∞ lui-même est une figure fermée, donc visiblement finie, tout aussi bien que le cercle dont certains ont voulu faire un symbole de l'éternité, tandis qu'il ne peut être qu'une figuration d'un cycle temporel, indéfini seulement dans

1. *La Gnose*, avril-mai 1910.

son ordre, c'est-à-dire de ce qui s'appelle proprement la perpétuité; et il est facile de voir que cette confusion de l'éternité et de la perpétuité s'apparente étroitement à celle de l'infini et de l'indéfini. En fait, l'indéfini n'est qu'un développement du fini ; mais de celui-ci on ne peut faire sortir l'infini, qui d'ailleurs ne saurait être quantitatif, pas plus qu'il ne saurait être quoi que ce soit de déterminé, car la quantité, n'étant qu'un mode spécial de réalité, est essentiellement limitée par là même. D'autre part, l'idée d'un nombre infini, c'est-à-dire, suivant la définition qu'en donnent les mathématiciens, d'un nombre qui serait plus grand que tout autre nombre, est une idée contradictoire en elle-même, car, si grand que soit un nombre N , le nombre $N + 1$ sera toujours plus grand, en vertu de la loi même de formation de la série indéfinie des nombres ; et de cette contradiction en découlent beaucoup d'autres, comme l'ont d'ailleurs remarqué certains philosophes qui pourtant n'ont pas toujours bien vu la véritable portée de cette argumentation, car il en est qui ont cru pouvoir appliquer à l'infini métaphysique même ce qui ne porte que contre le faux infini mathématique, commettant encore ainsi, bien qu'en sens contraire, la même confusion que leurs adversaires. Il est évidemment absurde de vouloir définir l'infini, car toute définition est nécessairement une limitation, comme les mots mêmes le disent assez clairement, et l'infini est ce qui n'a pas de limites ; chercher à le faire entrer dans une formule, c'est-à-dire en somme à le revêtir d'une forme, c'est s'efforcer de faire entrer le Tout universel dans un des éléments les plus infimes qui sont compris en lui, ce qui est manifestement impossible ; enfin, concevoir l'infini comme une quantité, ce n'est pas seulement le borner comme nous venons de le dire, mais c'est encore, par surcroît, le concevoir comme susceptible d'augmentation ou de diminution, ce qui n'est pas moins absurde. Avec de semblables considérations, on en arrive vite à envisager plusieurs infinis qui coexistent sans se confondre ni s'exclure, des infinis qui sont plus grands ou plus petits que d'autres infinis, et même, l'infini ne suffisant plus, on invente le « transfini », c'est-à-dire le domaine des nombres plus grands que l'infini : autant de mots, autant d'absurdités, même au regard de la simple logique élémentaire. C'est à dessein que nous parlons ici d'« invention », car, si les réalités de l'ordre mathématique ne peuvent, comme toutes les autres réalités, qu'être découvertes et non pas inventées, il est clair qu'il n'en est plus de même quand on se laisse entraîner, par le fait d'un « jeu » de notation, dans le domaine de la fantaisie pure ; mais comment pourrait-on espérer faire comprendre cette différence à des mathématiciens qui s'imaginent volontiers que toute leur science n'est et ne doit être rien d'autre qu'une « construction de l'esprit humain », ce qui, assurément, la réduirait, si on devait les en croire, à n'être que bien peu de chose en vérité ?

Ce que nous avons dit pour l'infiniment grand, ou soi-disant tel, est également vrai pour ce qu'on appelle non moins improprement l'infiniment petit : si petit que soit un nombre $\frac{1}{N}$, le nombre $\frac{1}{N+1}$

sera encore plus petit ; nous reviendrons par la suite sur le sens qu'il convient d'attribuer exactement à cette notation. Il n'y a donc en réalité ni infiniment grand ni infiniment petit, mais on peut envisager la suite des nombres comme croissant ou décroissant indéfiniment, de sorte que le prétendu infini mathématique n'est bien que l'indéfini, qui, redisons-le encore, procède du fini et lui est, par conséquent, toujours réductible. L'indéfini est donc encore fini, c'est-à-dire limité ; même si nous n'en connaissons pas les limites ou si nous sommes incapables de les déterminer, nous savons cependant que ces limites existent, car tout indéfini n'est qu'un certain ordre de choses, qui est borné par l'existence même d'autres choses en dehors de lui. Par là même, on peut évidemment envisager une multitude d'indéfinis ; on peut même les ajouter les uns aux autres, ou les multiplier les uns par les autres, ce qui conduit naturellement à la considération d'indéfinis de grandeur inégale, et même d'ordres différents d'indéfinité, que ce soit dans le sens croissant ou dans le sens décroissant. Il est facile de comprendre par là ce que signifient réellement les absurdités que nous signalions tout à l'heure, et qui cessent d'être des absurdités lorsqu'on remplace le prétendu infini mathématique par l'indéfini; mais il est bien entendu que tout ce qu'on peut obtenir ainsi, aussi bien que le fini ordinaire dont il n'est jamais qu'une extension, est sans aucun rapport avec l'infini, et est toujours rigoureusement nul vis-à-vis de celui-ci. En même temps, ces considérations montrent aussi d'une façon précise l'impossibilité d'arriver à la synthèse par l'analyse : on aura beau ajouter successivement les uns aux autres un nombre indéfini d'éléments, on n'obtiendra jamais le Tout, parce que le Tout est infini, et non pas indéfini ; on ne peut pas le concevoir autrement que comme infini, car il ne pourrait être limité que par quelque chose qui lui serait extérieur, et alors il ne serait plus le Tout ; si l'on peut dire

qu'il est la somme de tous ses éléments, c'est seulement à la condition d'entendre ce mot de somme au sens d'intégrale, et une intégrale ne se calcule pas en prenant ses éléments un à un ; si même on pouvait supposer qu'on soit arrivé à parcourir analytiquement un ou plusieurs indéfinis, on n'aurait pas pour cela avancé d'un pas au point de vue universel, et on serait toujours exactement au même point par rapport à l'infini. Tout ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à des domaines autres que celui de la quantité ; et la conséquence qui en résulte immédiatement, c'est que la science profane, dont les points de vue et les méthodes sont exclusivement analytiques, est par là même incapable de dépasser certaines limitations ; l'imperfection, ici, n'est pas inhérente simplement à son état présent, comme certains voudraient le croire, mais bien à sa nature même, c'est-à-dire, en définitive, à son défaut de principes.

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

Sous ces réserves et dans ces conditions, on peut admettre certaines de ces extensions de l'idée de nombre auxquelles nous venons de faire allusion, et leur donner ou plutôt leur restituer une signification légitime ; c'est ainsi que nous pouvons envisager notamment les inverses des nombres

entiers, représentés par des symboles de la forme $\frac{1}{n}$, et qui formeront la série indéfiniment décroissante, symétrique de la série indéfiniment croissante des nombres entiers. Il faut encore

remarquer que, bien que le symbole $\frac{1}{n}$ puisse évoquer l'idée des nombres fractionnaires, les nombres

dont il s'agit ne sont pas définis ici comme tels ; il nous suffit de considérer les deux séries comme constituées par des nombres respectivement plus grands et plus petits que l'unité, c'est-à-dire comme deux ordres de grandeurs qui ont en celle-ci leur commune limite, en même temps qu'ils peuvent être regardés l'un et l'autre comme également issus de cette unité, qui est véritablement la source première de tous les nombres. Puisque nous avons parlé des nombres fractionnaires, nous ajouterons à ce propos que la définition qu'on en donne ordinairement est encore absurde : les fractions ne

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

Cela dit, nous pouvons revenir à la double indéfinité numérique constituée, dans le sens croissant, par la série des nombres entiers, et, dans le sens décroissant, par celle de leurs inverses ; ces deux

séries partent l'une et l'autre de l'unité, qui seule est à elle-même son propre inverse, puisque $\frac{1}{1}=1$. Il

y a d'ailleurs autant de nombres dans une des séries que dans l'autre, de sorte que, si l'on considère ces deux ensembles indéfinis comme formant une suite unique, on pourra dire que l'unité occupe exactement le milieu dans cette suite des nombres ; en effet, à tout nombre n de l'une des séries

correspond dans l'autre série un nombre $\frac{1}{n}$, tel que $n \times \frac{1}{n} = 1$; l'ensemble des deux nombres inverses,

se multipliant l'un par l'autre, reproduit l'unité. Si l'on voulait, pour généraliser davantage, introduire les nombres fractionnaires, au lieu de considérer seulement la série des nombres entiers et celle de leurs inverses comme nous venons de le faire, rien ne serait changé à cet égard : on aurait d'un côté tous les nombres plus grands que l'unité, et de l'autre tous les nombres plus petits que l'unité ; ici

encore, à tout nombre $\frac{a}{b} > 1$, il correspondrait dans l'autre groupe un nombre inverse $\frac{b}{a} < 1$, et

réciroquement, de telle façon que $\frac{a}{b} \times \frac{b}{a} = 1$, et ainsi il y aurait toujours exactement autant de nombres

dans l'un et dans l'autre de ces deux groupes indéfinis séparés par l'unité. On peut dire encore que l'unité, occupant le milieu, correspond à l'état d'équilibre parfait, et qu'elle contient en elle-même tous les nombres, qui sont issus d'elle par couples de nombres inverses ou complémentaires, chacun de ces couples constituant, du fait de ce complémentarisme, une unité relative en son indivisible dualité ; nous développerons par la suite les conséquences qu'impliquent ces diverses considérations.

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

propos que l'expression « tendre vers l'infini », employée par les mathématiciens dans le sens de « croître indéfiniment » est encore une absurdité, puisque l'infini implique évidemment l'absence de toute limite, et que par conséquent il n'y aurait là rien vers quoi il soit possible de tendre. Il va de soi que les mêmes observations s'appliqueraient également aux modes de la quantité autres que le nombre, c'est-à-dire aux différentes sortes de quantité continue, notamment spatiale et temporelle ; chacune d'elles, dans son ordre, est pareillement susceptible d'extension indéfinie, mais limitée essentiellement par sa nature même, comme l'est d'ailleurs encore la quantité elle-même dans toute sa généralité ; le fait seul qu'il existe des choses auxquelles la quantité n'est pas applicable suffit à établir que la prétendue notion d'« infini quantitatif » est contradictoire.

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

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

Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, l'indéfiniment grand est en réalité ce que les mathématiciens représentent, comme nous l'avons dit, par le signe ∞ ; si celui-ci n'avait pas ce sens, il n'en aurait véritablement aucun ; et, d'après ce qui précède, ce qui est ainsi représenté est, non pas un nombre déterminé, mais en quelque sorte tout un domaine, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il soit possible d'envisager, suivant ce que nous avons déjà indiqué, des inégalités et même des ordres différents de grandeur dans l'indéfini. Quant à l'indéfiniment petit, qui peut être regardé, d'une façon similaire, comme étant tout ce qui, dans l'ordre décroissant, se trouve au-delà des limites de nos moyens d'évaluation, et que, par suite, nous sommes conduits à considérer comme

pratiquement inexistant par rapport à nous en tant que quantité, on peut, sans faire intervenir ici la notation différentielle ou infinitésimale qui, au fond, n'a de raison d'être que pour l'étude de variations continues, le représenter dans son ensemble par le symbole 0, bien que ce ne soit là, à vrai dire, qu'une des significations du zéro ; et il doit être bien entendu que ce symbole, pour les mêmes raisons que celui de l'indéfiniment grand, ne représente pas non plus un nombre déterminé.

La série des nombres, telle que nous l'avons considérée comme s'étendant indéfiniment, par les nombres entiers et par leurs inverses, dans les deux sens croissant et décroissant, se présente donc sous la forme suivante :

$$0 \dots \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, 1, 2, 3, 4, \dots \infty;$$

deux nombres équidistants de l'unité centrale sont inverses ou complémentaires l'un de l'autre, donc, comme nous l'avons expliqué précédemment, reproduisent l'unité par leur multiplication :

$$n \times \frac{1}{n} = 1, \text{ de sorte que pour les deux extrémités de la série, on est amené à écrire aussi : } 0 \times \infty = 1.$$

Cependant, du fait que les signes 0 et ∞ , qui sont les deux facteurs de ce dernier produit, ne représentent pas en réalité des nombres déterminés, il s'ensuit que l'expression $0 \times \infty$ elle-même constitue ce qu'on appelle une forme indéterminée, et l'on doit alors écrire : $0 \times \infty = n$, n étant un nombre quelconque ; mais, de toute façon, on est ramené ainsi au fini ordinaire, les deux indéfinis opposés se neutralisant pour ainsi dire l'une l'autre. On voit encore très nettement ici que le symbole ∞ ne représente point l'infini, car l'infini ne peut avoir ni opposé ni complémentaire, et il ne peut entrer en corrélation avec quoi que ce soit, pas plus avec le zéro qu'avec l'unité ou avec un nombre quelconque ; étant le Tout absolu, il contient aussi bien le Non-Être que l'Être, de sorte que le zéro lui-même, dès lors qu'il n'est pas un pur néant, doit nécessairement être considéré comme compris dans l'infini.

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

De quelque façon qu'on envisage le zéro, il ne saurait en tout cas être un pur néant : cela est trop évident lorsqu'il s'agit de l'indéfiniment petit ; il est vrai que ce n'est là, si l'on veut, qu'un sens dérivé, dû à une sorte d'assimilation approximative d'une quantité négligeable pour nous à l'absence de toute quantité ; mais, en ce qui concerne l'absence même de quantité, ce qui est nul sous ce rapport peut fort bien ne point l'être sous d'autres rapports, comme on le voit clairement par un exemple comme celui du point, qui est inévident, c'est-à-dire spatialement nul, mais qui n'en est pas moins, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs, le principe même de toute l'étendue. Il est d'ailleurs vraiment étrange que les mathématiciens aient l'habitude d'envisager le zéro comme un pur néant, et que cependant il leur soit impossible de ne pas le regarder en même temps comme doué d'une puissance indéfinie, puisque, placé à la droite d'un autre chiffre dit significatif, il contribue à former la représentation d'un nombre qui, par la répétition de ce même zéro, peut croître indéfiniment, comme il en est, par exemple, dans le cas du nombre dix et de ses puissances successives ; si réellement le zéro n'était qu'un pur néant, il ne pourrait pas en être ainsi, et même il ne serait alors qu'un signe inutile, entièrement dépourvu de toute valeur effective ; il y a donc là encore une autre inconséquence à ajouter à toutes

celles que nous avons déjà relevées jusqu'ici.

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

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

En considérant les nombres positifs et négatifs comme nous venons de le dire, la série des nombres prend la forme suivante :

$$-\infty \dots -4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4, \dots +\infty$$

l'ordre de ces nombres étant le même que celui des points correspondants sur la droite, c'est-à-dire des points qui ont ces mêmes nombres pour coefficients respectifs. Cette série, bien qu'elle soit également indéfinie dans les deux sens, est tout à fait différente de celle que nous avons envisagée précédemment : elle est symétrique, non plus par rapport à 1, mais par rapport à 0, qui correspond

à l'origine des distances ; et deux nombres équidistants de ce terme central 0 le reproduisent encore, mais par addition « algébrique » (c'est-à-dire effectuée en tenant compte de leurs signes, ce qui ici est arithmétiquement une soustraction), et non plus par multiplication. On peut voir tout de suite un inconvénient qui résulte inévitablement du caractère artificiel (nous ne disons pas arbitraire) de cette notation : si l'on pose l'unité au point de départ, toute la suite des nombres en découle naturellement ; mais, si l'on pose le zéro, il est au contraire impossible d'en faire sortir aucun nombre ; la raison en est que la constitution de la série est alors basée en réalité sur des considérations d'ordre géométrique beaucoup plus qu'arithmétique, et que, par suite de la différence de nature des quantités auxquelles se rapportent respectivement ces deux branches des mathématiques, il ne peut jamais, ainsi que nous l'avons déjà dit, y avoir une correspondance rigoureusement parfaite entre l'arithmétique et la géométrie. D'autre part, cette nouvelle série n'est aucunement, comme l'était la précédente, indéfiniment croissante dans un sens et indéfiniment décroissante dans l'autre, ou du moins, si l'on prétend la considérer ainsi, ce n'est que par une « façon de parler » des plus incorrectes ; en réalité, elle est indéfiniment croissante dans les deux sens également, puisque ce qu'elle comprend de part et d'autre du zéro central, c'est la même suite des nombres entiers ; ce qu'on appelle la « valeur absolue » (encore une expression au moins étrange, car ce dont il s'agit n'est jamais que d'un ordre essentiellement relatif) doit seul être pris en considération sous le rapport purement quantitatif, et les signes positifs ou négatifs ne changent rien à cet égard, car ils n'expriment pas autre chose que les relations de « situation » que nous avons expliquées tout à l'heure. L'indéfini négatif n'est donc nullement assimilable à l'indéfiniment petit au contraire, il est, tout aussi bien que l'indéfini positif, de l'indéfiniment grand ; la seule différence est qu'il se développe dans une autre direction, ce qui est parfaitement concevable lorsqu'il s'agit de grandeurs spatiales ou temporelles, mais totalement dépourvu de sens pour des grandeurs arithmétiques, pour lesquelles un tel développement est nécessairement unique, ne pouvant être autre que celui de la suite même des nombres entiers. Les nombres négatifs ne sont nullement des nombres « plus petits que zéro », ce qui au fond n'est qu'une impossibilité pure et simple, et le signe dont ils sont affectés ne saurait renverser l'ordre dans lequel ils se rangent quant à leur grandeur ; il suffit d'ailleurs, pour s'en rendre compte aussi nettement que possible, de remarquer que le point de coefficient -2 , par exemple, est plus loin de l'origine que le point de coefficient -1 , et non pas moins loin comme il le serait forcément si le nombre -2 était réellement plus petit que le nombre -1 ; à vrai dire, ce ne sont point les distances elles-mêmes, en tant qu'elles sont objet de mesure, qui peuvent être qualifiées de négatives, mais seulement le sens dans lequel elles sont parcourues ; il y a là deux choses entièrement différentes, et c'est leur confusion qui est à la source même d'une grande partie des difficultés logiques qu'entraîne cette notation des nombres négatifs.

Parmi les autres conséquences bizarres ou illogiques de cette même notation, nous signalerons la considération, introduite par la résolution des équations algébriques, des quantités dites « imaginaires » ; celles-ci se présentent comme racines des nombres négatifs, ce qui ne répond encore qu'à une impossibilité ; il se pourrait cependant que, si on les entendait en un autre sens, elles correspondent à quelque chose de réel ; mais, en tout cas, leur théorie et son application à la géométrie analytique, telles qu'elles sont exposées par les mathématiciens actuels, n'apparaissent guère que comme un véritable tissu de confusions et même d'absurdités, et comme le produit d'un besoin de généralisations excessives et artificielles, qui ne recule même pas devant l'énoncé de propositions manifestement contradictoires ; certains théorèmes sur les « asymptotes du cercle », par exemple, suffiraient amplement à prouver que nous n'exagérons rien. On pourra dire, il est vrai, que ce n'est pas là de la géométrie proprement dite, mais seulement de l'algèbre traduite en langage géométrique ; mais ce qui est grave, précisément, c'est que, parce qu'une telle traduction, aussi bien que son inverse, est possible dans une certaine mesure, on l'étend aux cas où elle ne peut plus rien signifier, car c'est bien là le symptôme d'une extraordinaire confusion dans les idées en même temps que l'extrême aboutissement d'un « conventionnalisme » qui va jusqu'à faire perdre le sens de toute réalité.

Ce n'est pas tout encore, et nous parlerons en dernier lieu des conséquences, bien contestables aussi, de l'emploi des nombres négatifs au point de vue de la mécanique ; celle-ci, d'ailleurs, est en réalité, par son objet, une science physique, et le fait même de la traiter comme une partie intégrante des mathématiques n'est pas sans y introduire déjà certaines déformations. Disons seulement, à cet

égard, que les prétendus « principes » sur lesquels les mathématiciens modernes font reposer cette science telle qu'ils la conçoivent (et, parmi les abus divers qui sont faits de ce mot de « principes », celui-là n'est pas un des moins dignes de remarque) ne sont proprement que des hypothèses plus ou moins bien fondées, ou encore, dans le cas le plus favorable, de simples lois plus ou moins générales, peut-être plus générales que d'autres, mais qui ne peuvent être tout au plus que des applications, à un domaine très spécial encore, des véritables principes universels. Sans vouloir entrer dans de trop longs développements, nous citerons, comme exemple du premier cas, le soi-disant « principe de l'inertie », que rien ne justifie, ni l'expérience qui montre au contraire qu'il n'y a nulle part d'inertie dans la nature, ni l'entendement qui ne peut concevoir cette prétendue inertie, celle-ci ne pouvant consister que dans l'absence complète de toute propriété ; on pourrait, à la rigueur, appliquer un tel mot à la potentialité pure, mais celle-ci est assurément tout autre chose que la « matière » quantifiée et qualifiée qu'envisagent les physiciens. Un exemple du second cas est ce qu'on appelle le « principe de l'égalité de l'action et de la réaction », qui est si peu un « principe » qu'il se déduit immédiatement de la loi générale de l'équilibre des forces naturelles : chaque fois que cet équilibre est rompu d'une façon quelconque, il tend aussitôt à se rétablir, d'où une réaction dont l'intensité est équivalente à celle de l'action qui l'a provoquée ; ce n'est donc là qu'un simple cas particulier des « actions et réactions concordantes », qui ne concernent point le seul monde corporel, mais bien l'ensemble de la manifestation sous tous ses modes et dans tous ses états ; et c'est précisément sur cette question de l'équilibre que nous devons encore insister quelque peu.

On représente habituellement deux forces qui se font équilibre par deux « vecteurs » opposés, c'est-à-dire par deux segments de droite d'égale longueur, mais dirigés en sens contraires : si deux forces appliquées en un même point ont la même intensité et la même direction, mais en sens contraires, elles se font équilibre ; comme elles sont alors sans action sur leur point d'application, on dit même qu'elles se détruisent, sans prendre garde que, si l'on supprime l'une de ces forces, l'autre agit aussitôt, ce qui prouve qu'elle n'était nullement détruite en réalité. On caractérise les forces par des coefficients proportionnels à leurs intensités respectives, et deux forces de sens contraires sont affectées de coefficients de signes différents, l'un positif et l'autre négatif : l'un étant f , l'autre sera $-f$. Dans le cas que nous venons de considérer, les deux forces ayant la même intensité, les coefficients qui les caractérisent doivent être égaux « en valeur absolue », et l'on a : $f=f$, d'où l'on déduit comme condition de l'équilibre : $f - f = 0$, c'est-à-dire que la somme des deux forces, ou des deux « vecteurs » qui les représentent, est nulle, de telle sorte que l'équilibre est ainsi défini par zéro. Comme les mathématiciens ont d'ailleurs le tort de regarder le zéro comme une sorte de symbole du néant (comme si le néant pouvait être symbolisé par quelque chose), il semble résulter de là que l'équilibre est l'état de non-existence, ce qui est une conséquence assez singulière ; c'est même sans doute pour cette raison que, au lieu de dire que deux forces qui se font équilibre se neutralisent, ce qui serait exact, on dit qu'elles se détruisent, ce qui est contraire à la réalité, ainsi que nous venons de le faire voir par une remarque des plus simples.

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

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

inverses l'un de l'autre : $n' = \frac{1}{n}$ et l'on aura comme condition de l'équilibre : $nn' = 1$; ainsi, l'équilibre sera défini, non plus par le zéro, mais par l'unité.

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

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

Les arts et leur conception traditionnelle ¹

Nous avons souvent insisté sur le fait que les sciences profanes ne sont que le produit d'une dégénérescence relativement récente, due à l'incompréhension des anciennes sciences traditionnelles, ou plutôt de quelques-unes d'entre elles seulement, les autres étant tombées entièrement dans l'oubli. Ce qui est vrai à cet égard pour les sciences l'est aussi pour les arts, et d'ailleurs la distinction entre les unes et les autres était beaucoup moins accentuée autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui ; le mot latin *artes* était parfois appliqué également aux sciences, et, au Moyen Age, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des choses que les modernes feraient rentrer dans l'une et l'autre catégorie. Cette seule remarque suffirait déjà à montrer que l'art était alors autre chose que ce que l'on conçoit actuellement sous ce nom, qu'il impliquait une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps en quelque sorte ; et cette connaissance ne pouvait être évidemment que de l'ordre des sciences traditionnelles.

Ce n'est que par là qu'on peut comprendre que, dans certaines organisations initiatiques du Moyen Age telles que les Fidèles d'Amour », les sept « arts libéraux » aient été mis en correspondance avec les « cieux », c'est-à-dire avec des états qui s'identifiaient eux-mêmes aux différents degrés de l'initiation ². Il fallait pour cela que les arts, aussi bien que les sciences, fussent susceptibles d'une transposition leur donnant une réelle valeur ésotérique ; et ce qui rend possible une telle transposition, c'est la nature même des connaissances traditionnelles, qui, de quelque ordre qu'elles soient, sont toujours essentiellement rattachées aux principes transcendants. Ces connaissances reçoivent par là une signification que l'on peut dire symbolique, puisqu'elle est fondée sur la correspondance qui existe entre les divers ordres de la réalité ; mais ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il ne s'agit point là de quelque chose qui leur serait comme surajouté accidentellement, mais, au contraire, de ce qui constitue l'essence profonde de toute connaissance normale et légitime, et qui, comme tel, est inhérent aux sciences et aux arts dès leur origine même et le demeure tant qu'ils n'ont subi aucune déviation.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que les arts puissent être envisagés à ce point de vue, si l'on remarque que les métiers eux-mêmes, dans leur conception traditionnelle, servent de base à une initiation, ainsi que nous l'avons exposé ici même ³. Nous devons, au surplus, rappeler à ce propos ce que nous disions alors, que la distinction entre les arts et les métiers apparaît comme spécifiquement moderne, et comme n'étant en somme qu'une conséquence de cette même dégénérescence qui a donné naissance au point de vue profane, celui-ci n'exprimant proprement rien d'autre que la négation même de l'esprit traditionnel. Au fond, qu'il s'agisse d'art ou de métier, il y avait toujours là, à un degré ou à un autre, l'application et la mise en œuvre de certaines connaissances d'ordre supérieur, se rattachant de proche en proche à la connaissance initiatique elle-même ; et, du reste, la mise en œuvre directe de la connaissance initiatique recevait aussi le nom d'art, comme on le voit clairement par des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui se rapportent aux applications respectives des « grands mystères » et des « petits mystères ».

Si maintenant nous considérons les arts en donnant à ce mot une acception plus restreinte et en même temps plus habituelle, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus précisément les « beaux-arts », nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que chacun d'eux doit constituer comme un langage symbolique adapté à l'expression de certaines vérités au moyen de formes qui sont, pour les uns, d'ordre visuel, et, pour les autres, d'ordre auditif ou sonore, d'où leur division courante en deux groupes, celui des « arts plastiques » et celui des « arts phonétiques ». Nous avons expliqué dans de précédentes études que cette distinction, de même que celle de deux sortes de rites correspondantes et fondées sur les mêmes catégories de formes symboliques, se rapporte, à l'origine, à la différence qui existe entre les traditions des peuples sédentaires et celles des peuples nomades ⁴. Qu'il s'agisse d'ailleurs des arts de l'un ou de l'autre genre, il est facile de constater, d'une façon tout à fait générale, qu'ils ont, dans une civilisation, un caractère d'autant plus manifestement symbolique que cette civilisation elle-même

1. *Voile d'Isis*, avril 1933.

2. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

3. Cf. chap. I, II^e partie du présent livre : « L'Initiation et les métiers », p. 71.

4. Voir « Caïn et Abel » dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, chap. XXI, et aussi « Le rite et le symbole » dans *Aperçus sur l'initiation*, chap. XVI.

est plus strictement traditionnelle, car ce qui fait alors leur véritable valeur, c'est moins ce qu'ils sont en eux-mêmes que les possibilités d'expression qu'ils fournissent, au-delà de celles auxquelles se limite le langage ordinaire. En un mot, leurs productions sont avant tout destinées à servir de « supports » à la méditation, de « points d'appui » pour une compréhension aussi profonde et aussi étendue que possible, ce qui est la raison d'être même de tout symbolisme¹; et tout, jusque dans les moindres détails, doit y être déterminé par cette considération et subordonné à ce but, sans aucune adjonction inutile, dépourvue de signification ou destinée à jouer un rôle simplement « décoratif » ou « ornemental »².

On voit qu'une telle conception est aussi éloignée que possible de toutes les théories modernes et profanes, que ce soit par exemple celle de l'« art pour l'art », qui, au fond, revient à dire que l'art n'est ce qu'il doit être que quand il ne signifie rien, ou encore celle de l'art « moralisateur », qui ne vaut évidemment pas davantage sous le rapport de la connaissance. L'art traditionnel n'est certes pas un « jeu », suivant l'expression chère à certains psychologues, ou un moyen de procurer simplement à l'homme une sorte de plaisir spécial, qualifié de « supérieur » sans qu'on sache trop pourquoi, car, dès lors qu'il ne s'agit que de plaisir, tout se réduit à de pures préférences individuelles entre lesquelles aucune hiérarchie ne peut logiquement s'établir ; et il n'est pas davantage une vaine déclamation sentimentale, pour laquelle le langage ordinaire est assurément plus que suffisant, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à des formes plus ou moins mystérieuses ou énigmatiques, et en tout cas beaucoup plus compliquées que ce qu'elles auraient à exprimer. Ceci nous est une occasion de rappeler en passant, car ce sont là des choses sur lesquelles on n'insistera jamais trop, la parfaite nullité des interprétations « morales » que certains prétendent donner de tout symbolisme, y compris le symbolisme initiatique proprement dit : si vraiment il ne s'agissait que de semblables banalités, on ne voit pas pourquoi ni comment on aurait jamais songé à les « voiler » d'une façon quelconque, ce dont elles se passent fort bien quand elles sont énoncées par la philosophie profane, et mieux vaudrait dire alors tout simplement qu'il n'y a en réalité ni symbolisme ni initiation.

Cela dit, on peut se demander quelles sont, parmi les diverses sciences traditionnelles, celles dont les arts dépendent le plus directement, ce qui, bien entendu, n'exclut pas qu'ils aient aussi des rapports plus ou moins constants avec les autres, car, ici, tout se tient et se relie nécessairement dans l'unité fondamentale de la doctrine, que la multiplicité de ses applications ne saurait en rien détruire ni même affecter; la conception de sciences étroitement « spécialisées » et entièrement séparées les unes des autres est nettement antitraditionnelle, en tant qu'elle manifeste un défaut de principe, et est caractéristique de l'esprit « analytique » qui inspire et régit les sciences profanes, tandis que tout point de vue traditionnel ne peut être qu'essentiellement « synthétique ». Sous cette réserve, on peut dire que ce qui fait le fond même de tous les arts, c'est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre ; et il doit être d'ailleurs bien entendu que, quand nous parlons de science du nombre, il ne s'agit point de l'arithmétique profane telle que la comprennent les modernes, mais de ce dont les exemples les plus connus se trouvent dans la Kabbale et dans le Pythagorisme, et dont l'équivalent existe également, sous des expressions variées et avec de plus ou moins grands développements, dans toutes les doctrines traditionnelles.

Ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la « langue des Dieux » ou de la « langue sacrée » par excellence³, fonction dont elle garda même quelque chose jusqu'à une époque relativement rapprochée de nous, alors qu'on n'avait point encore

1. C'est la notion hindoue du *pratika*, qui n'est pas plus une « idole » qu'il n'est une œuvre d'imagination et de fantaisie individuelle ; ces deux interprétations occidentales, en quelque sorte opposées, sont aussi fausses l'une que l'autre.

2. La dégénérescence de certains symboles en motifs d'ornementation, parce qu'on a cessé d'en comprendre le sens, est un des traits caractéristiques de la déviation profane.

3. Voir « La Langue des Oiseaux », dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, p. 75.

inventé la « littérature »¹. Quant à la musique, il serait assurément inutile d'insister là-dessus, et sa base numérique est encore reconnue des modernes eux-mêmes, bien que faussée par la perte des données traditionnelles ; anciennement, comme on le voit d'une manière particulièrement nette en Extrême-Orient, des modifications ne pouvaient être apportées dans la musique qu'en concordance avec certains changements survenant dans l'état même du monde selon les périodes cycliques, car les rythmes musicaux étaient intimement liés à la fois à l'ordre humain et social et à l'ordre cosmique, et exprimaient même d'une certaine façon les rapports qui existent entre l'un et l'autre; la conception pythagoricienne de l'« harmonie des sphères » se rattache d'ailleurs exactement au même ordre de considérations.

Pour les arts plastiques, dont les productions se développent en extension dans l'espace, la même chose peut ne pas apparaître aussi immédiatement, et pourtant elle n'en est pas moins rigoureusement vraie ; seulement, le rythme est alors pour ainsi dire fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent. On peut le comprendre surtout en remarquant que, dans ce second groupe, l'art typique et fondamental est l'architecture, dont les autres, tels que la sculpture et la peinture, ne sont en somme, tout au moins quant à leur destination originelle, que de simples dépendances; or, dans l'architecture, le rythme s'exprime directement par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble, et aussi par des formes géométriques, qui ne sont en définitive, au point de vue que nous envisageons, que la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports². Évidemment, ici encore, la géométrie doit être considérée d'une façon bien différente de celle des mathématiciens profanes, et dont l'antériorité par rapport à celle-ci apporte d'ailleurs le plus complet démenti à ceux qui veulent attribuer à cette science une origine « empirique » et utilitaire ; et, d'autre part, nous avons là un exemple de la façon dont, comme nous le disions plus haut, les sciences sont liées entre elles au point de vue traditionnel, à tel point qu'on pourrait même les y regarder parfois comme n'étant en quelque sorte que les expressions des mêmes vérités en des langages différents, ce qui n'est du reste qu'une conséquence toute naturelle de la « loi des correspondances » qui est le fondement même de tout symbolisme.

Ces quelques notions, si sommaires et incomplètes qu'elles soient, suffiront du moins à faire comprendre ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception traditionnelle des arts et ce qui différencie le plus profondément celle-ci de la conception profane, à la fois quant à leur base, en tant qu'applications de certaines sciences, quant à leur signification, en tant que modalités diverses du langage symbolique, et quant à leur destination, en tant que moyens pour aider l'homme à s'approcher de la véritable connaissance.

1. Il est assez curieux de remarquer que les « érudits » modernes en sont arrivés à appliquer ce mot de « littérature » à tout indistinctement, même aux Écritures sacrées qu'ils ont la prétention d'étudier au même titre que le reste et par les mêmes méthodes et, quand ils parlent de « poèmes bibliques », ou de « poèmes védiques », tout en méconnaissant complètement ce qu'était la poésie pour les anciens, leur intention est encore de tout réduire à quelque chose de purement humain.

2. Il y a lieu de noter, à ce propos, que le « Dieu géomètre » de Platon s'identifie proprement à Apollon, qui préside à tous les arts ; ceci, qui est d'ailleurs dérivé directement du Pythagorisme, a une importance particulière en ce qui concerne la filiation de certaines doctrines traditionnelles helléniques et leur rattachement à une origine première « hyperboréenne ».

Les conditions de l'existence corporelle ¹

D'après le *Sânkhya* de Kapila, il existe cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires, perceptibles (ou plutôt « conceptibles ») idéalement, mais incompréhensibles et insaisissables sous un mode quelconque de la manifestation universelle, parce que non manifestées elles-mêmes ; pour cette même raison, il est impossible de leur attribuer des dénominations particulières, car elles ne peuvent être définies par aucune représentation formelle ². Ces *tanmâtras* sont les principes potentiels, ou, pour employer une expression qui rappelle la doctrine de Platon, les « idées-archétypes » des cinq éléments du monde matériel physique, ainsi, bien entendu, que d'une indéfinie d'autres modalités de l'existence manifestée, correspondant analogiquement à ces éléments dans les degrés multiples de cette existence ; et, selon la même correspondance, ces idées principielles impliquent aussi en puissance, respectivement, les cinq conditions dont les combinaisons constituent les délimitations de cette possibilité particulière de manifestation que nous appelons l'existence corporelle. Ainsi, les cinq *tanmâtras* ou idées principielles sont les éléments « essentiels », causes primordiales des cinq éléments « substantiels » de la manifestation physique, qui n'en sont que des déterminations particulières, des modifications extérieures. Sous cette modalité physique, ils s'expriment dans les cinq conditions selon lesquelles se forment les lois de l'existence corporelle ³ ; la loi, intermédiaire entre le principe et la conséquence, traduit la relation de la cause à l'effet (relation dans laquelle on peut regarder la cause comme active et l'effet comme passif), ou de l'essence à la substance, considérées comme l'∞ et le π, les deux points extrêmes de la modalité de manifestation que l'on envisage (et qui, dans l'universalité de leur extension, le sont de même pour chaque modalité). Mais ni l'essence ni la substance n'appartiennent en elles-mêmes au domaine de cette manifestation, pas plus que les deux extrémités de l'*Yin-yang* ne sont contenues dans le plan de la courbe cyclique ; elles sont de part et d'autre de ce plan, et c'est pourquoi, en réalité, la courbe de l'existence n'est jamais fermée.

Les cinq éléments du monde physique ⁴ sont, comme on le sait, l'Ether (*Akâsha*), l'Air (*Vâyû*), le Feu (*Téjas*), l'Eau (*Apâ*), et la Terre (*Prithivî*) ; l'ordre dans lequel ils sont énumérés est celui de leur développement, conformément à l'enseignement du *Véda* ⁵. On a souvent voulu assimiler les éléments aux différents états ou degrés de condensation de la matière physique, se produisant à partir de l'Ether primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel ; à ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans l'ordre inverse de celui de leur différenciation, la Terre à l'état solide, l'Eau à l'état liquide, l'Air à l'état gazeux, et le Feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à l'« état radiant » récemment découvert par les physiciens et actuellement étudié par eux, à l'aide de leurs méthodes spéciales d'observation et d'expérimentation. Ce point de vue renferme assurément une part de vérité, mais il est trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement particularisé, et l'ordre qu'il établit dans les éléments diffère du précédent sur un point, car il place le Feu avant l'Air et immédiatement après l'Ether, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel. Au contraire, d'après l'enseignement conforme à la doctrine orthodoxe, c'est l'Air qui est ce premier élément et cet Air, élément neutre (ne contenant qu'en puissance la dualité active-passive), produit en lui-même, en se différenciant par polarisation (faisant passer cette dualité de la puissance à l'acte), le Feu, élément actif, et l'Eau, élément passif (on pourrait dire « réactif », c'est-à-dire agissant

1. Publié dans la revue *La Gnose*, n° de janvier 1912.

2. On ne peut que les désigner par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles, car c'est par là seulement que nous pouvons les connaître (indirectement, dans quelques-uns de leurs effets particuliers) en tant que nous appartenons, comme êtres individuels et relatifs, au monde de la manifestation.

3. Les cinq *tanmâtras* ne peuvent cependant pas être considérés comme étant manifestés par ces conditions, non plus que par les éléments et par les qualités sensibles qui correspondent à ceux-ci ; mais c'est au contraire par les cinq *tanmâtras* (en tant que principe, support et fin) que toutes ces choses sont manifestées, et ensuite tout ce qui résulte de leurs combinaisons indéfinies.

4. Chacun de ces éléments primitifs est appelé, *bhûta*, de *bhû*, « être », plus particulièrement au sens de « subsister » ; ce terme *bbûta* implique donc une détermination substantielle, ce qui correspond bien, en effet, à la notion d'élément corporel.

5. L'origine de l'Ether et de l'Air, non mentionnée dans le texte du *Véda* où la genèse des trois autres éléments est décrite (*Chhândogya Upanishad*), et indiquée dans un autre passage (*Taittiriya Upanishad*).

en mode réfléchi, corrélativement à l'action en mode spontané de l'élément complémentaire), dont l'action et réaction réciproque donne naissance (par une sorte de cristallisation ou de précipitation résiduelle) à la Terre, « élément terminant et final » de la manifestation corporelle. Nous pourrions considérer plus justement les éléments comme différentes modalités vibratoires de la matière physique, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement (en succession purement logique, bien entendu)¹ à chacun des sens de notre individualité corporelle ; d'ailleurs, tout ceci sera suffisamment expliqué et justifié par les considérations que nous allons avoir à exposer dans la suite de cette étude.

Nous devons, avant tout, établir que l'Ether et l'Air sont des éléments distincts, contrairement à ce que soutiennent quelques écoles hétérodoxes² ; mais, pour rendre plus compréhensible ce que nous dirons sur cette question, nous rappellerons d'abord que les cinq conditions à l'ensemble desquelles est soumise l'existence corporelle sont l'espace, le temps, la matière, la forme et la vie. Par suite, on peut, pour réunir en une seule définition l'énoncé de ces cinq conditions, dire qu'un corps est « une forme matérielle vivant dans le temps et dans l'espace » ; d'autre part, lorsque nous employons l'expression « monde physique », c'est toujours comme synonyme de « domaine de la manifestation corporelle »³. Ce n'est que provisoirement que nous avons énuméré ces conditions dans l'ordre précédent, sans préjuger de rien à l'égard des relations qui existent entre elles, jusqu'à ce que nous ayons, au cours de notre exposé, déterminé leurs correspondances respectives avec les cinq sens et avec les cinq éléments, qui, d'ailleurs, sont tous semblablement soumis à l'ensemble de ces cinq conditions.

1° *Akâsha*, l'Ether, qui est considéré comme l'élément le plus subtil et celui dont procèdent tous les autres (formant, par rapport à son unité primordiale, un quaternaire de manifestation), occupe tout l'espace physique, ainsi que nous l'avons dit⁴ ; pourtant, ce n'est pas immédiatement par lui que cet espace est perçu, et sa qualité particulière n'est pas l'étendue, mais le son ; ceci nécessite quelque explication. En effet, l'Ether, envisagé en lui-même, est primitivement homogène ; sa différenciation, qui engendre les autres éléments (en commençant par l'Air), a pour origine un mouvement élémentaire se produisant, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini. Ce mouvement élémentaire est le prototype du mouvement vibratoire de la matière physique ; au point de vue spatial, il se propage autour de son point de départ en mode isotrope, c'est-à-dire par des ondes concentriques, en vortex hélicoïdal suivant toutes les directions de l'espace, ce qui constitue la figure d'une sphère indéfinie ne se fermant jamais. Pour marquer déjà les rapports qui relient entre elles les différentes conditions de l'existence corporelle, telles que nous les avons précédemment énumérées, nous ajouterons que cette forme sphérique est le prototype de toutes les formes : elle les contient toutes en puissance, et sa première différenciation en mode polarisé peut être représentée par la figuration de l'*Yin-yang*, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte en se reportant, par exemple, à la conception symbolique de l'Androgyne de Platon⁵.

Le mouvement, même élémentaire, suppose nécessairement l'espace, ainsi que le temps, et l'on peut même dire qu'il est en quelque sorte la résultante de ces deux conditions, puisqu'il en dépend

1. Nous ne pouvons, en effet, songer en aucune façon à réaliser une conception dans le genre de celle de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son *Traité des Sensations*.

2. Notamment les *Jainas*, les *Baudhat* et les *Chârvâkas*, avec lesquels la plupart des philosophes atomistes grecs sont d'accord sur ce point ; il faut cependant faire une exception pour Empédocle, qui admet les cinq éléments, mais en les supposant développés dans l'ordre suivant : l'Ether, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air ; nous n'y insisterons pas davantage, car nous ne nous proposons pas d'examiner ici les opinions des différentes écoles grecques de « philosophie physique ».

3. Le manque d'expressions adéquates, dans les langues occidentales, est souvent une grande difficulté pour l'exposition des idées métaphysiques, comme nous l'avons déjà fait remarquer à diverses reprises.

4. « L'Ether, qui est répandu partout, pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses » (citation de Shankarâchârya, dans *Le Démonstrateur*, chap. I, I^{re} partie du présent livre, p. 9).

5. Ceci pourrait encore être appuyé par diverses considérations d'ordre embryologique, mais qui s'écarteraient trop de notre sujet pour que nous puissions faire plus que de noter simplement ce point en passant.

nécessairement, comme l'effet dépend de la cause (dans laquelle il est impliqué en puissance) ¹; mais ce n'est pas le mouvement élémentaire, par lui-même, qui nous donne immédiatement la perception de l'espace (ou plus exactement de l'étendue). En effet, il importe de bien remarquer que, quand nous parlons du mouvement qui se produit dans l'Ether à l'origine de toute différenciation, il ne s'agit exclusivement que du mouvement élémentaire, que nous pouvons appeler mouvement ondulatoire ou vibratoire simple (de longueur d'onde et de période infinitésimales), pour indiquer son mode de propagation (qui est uniforme dans l'espace et dans le temps), ou plutôt la représentation géométrique de celui-ci ; c'est seulement en considérant les autres éléments que nous pourrions envisager des modifications complexes de ce mouvement vibratoire, modifications qui correspondent pour nous à divers ordres de sensations. Ceci est d'autant plus important que c'est précisément sur ce point que repose toute la distinction fondamentale entre les qualités propres de l'Ether et celles de l'Air.

Nous devons nous demander maintenant quelle est, parmi les sensations corporelles, celle qui nous présente le type sensible du mouvement vibratoire, qui nous le fait percevoir en mode direct, sans passer par l'une ou l'autre des diverses modifications dont il est susceptible. Or, la physique élémentaire elle-même nous enseigne que ces conditions sont remplies par la vibration sonore, dont la longueur d'onde est comprise, de même que la vitesse de propagation ², dans les limites appréciables à notre perception sensible ; on peut donc dire, par suite, que c'est le sens de l'ouïe qui perçoit directement le mouvement vibratoire. Ici, on objectera sans doute que ce n'est pas la vibration éthérique qui est ainsi perçue en mode sonore, mais bien la vibration d'un milieu gazeux, liquide ou solide ; il n'en est pas moins vrai que c'est l'Ether qui constitue le milieu originel de propagation du mouvement vibratoire, lequel, pour entrer dans les limites de perceptibilité qui correspondent à l'étendue de notre faculté auditive, doit seulement être amplifié par sa propagation à travers un milieu plus dense (matière pondérable), sans perdre pour cela son caractère de mouvement vibratoire simple (mais sa longueur d'onde et sa période n'étant plus alors infinitésimales). Pour manifester ainsi la qualité sonore, il faut que ce mouvement la possède déjà en puissance (directement) ³ dans son milieu originel, l'Ether, dont par conséquent, cette qualité, à l'état potentiel (d'indifférenciation primordiale), constitue bien la nature caractéristique par rapport à notre sensibilité corporelle ⁴.

D'autre part, si l'on recherche quel est celui des cinq sens par lequel le temps nous est plus particulièrement manifesté, il est facile de se rendre compte que c'est le sens de l'ouïe ; c'est d'ailleurs là un fait qui peut être vérifié expérimentalement par tous ceux qui sont habitués à contrôler l'origine respective de leurs diverses perceptions. La raison pour laquelle il en est ainsi est la suivante : pour que le temps puisse être perçu matériellement (c'est-à-dire entrer en relation avec la matière, en ce qui concerne spécialement notre organisme corporel), il faut qu'il devienne susceptible de mesure, car c'est là, dans le monde physique, un caractère général de toute qualité sensible (lorsqu'on la considère en tant que telle) ⁵; or, il ne l'est pas directement pour nous, parce qu'il n'est pas divisible

1. Cependant, il est bien entendu que le mouvement ne peut commencer, dans les conditions spatiale et temporelle qui rendent sa production possible, que sous l'action (activité extériorisée, en mode réfléchi) d'une cause principale qui est indépendante de ces conditions (voir plus loin).

2. La vitesse, dans un mouvement quelconque, est le rapport, à chaque instant, de l'espace parcouru au temps employé pour le parcourir ; et, dans sa formule générale, ce rapport (constant ou variable suivant que le mouvement est uniforme ou non) exprime la loi déterminante du mouvement considéré (voir un peu plus loin).

3. Il possède bien aussi en puissance les autres qualités sensibles, mais indirectement, puisqu'il ne peut les manifester, c'est-à-dire les produire en acte, que par différentes modifications complexes (l'amplification ne constituant au contraire qu'une modification simple, la première de toutes).

4. D'ailleurs, cette même qualité sonore appartient également aux quatre autres éléments, non plus comme qualité propre ou caractéristique, mais en tant qu'ils procèdent tous de l'Ether ; chaque élément, procédant immédiatement de celui qui le précède dans la série indiquant l'ordre de leur développement successif, est perceptible aux mêmes sens que celui-ci, et, en plus, à un autre sens qui correspond à sa propre nature particulière.

5. Ce caractère est impliqué par la présence de la matière parmi les conditions de l'existence physique ; mais, pour réaliser la mesure, c'est à l'espace que nous devons rapporter toutes les autres conditions, comme nous le voyons ici pour le temps ; nous mesurons la matière elle-même par division, et elle n'est divisible qu'autant qu'elle est étendue, c'est-à-dire située dans l'espace (voir plus loin pour la démonstration de l'absurdité de la théorie atomiste).

en lui-même, et que nous ne concevons la mesure que par la division, du moins d'une façon usuelle et sensible (car on peut cependant concevoir de tout autres modes de mesure, par exemple l'intégration). Le temps ne sera donc rendu mesurable qu'autant qu'il s'exprimera en fonction d'une variable divisible, et, comme nous le verrons un peu plus loin, cette variable ne peut être que l'espace, la divisibilité étant une qualité essentiellement inhérente à celui-ci. Par suite, pour mesurer le temps, il faudra l'envisager en tant qu'il entre en relation avec l'espace, qu'il s'y combine en quelque sorte, et le résultat de cette combinaison est le mouvement, dans lequel l'espace parcouru, étant la somme d'une série de déplacements élémentaires envisagés en mode successif (c'est-à-dire précisément sous la condition temporelle), est fonction ¹ du temps employé pour le parcourir ; la relation qui existe entre cet espace et ce temps exprime la loi du mouvement considéré ². Inversement, le temps pourra alors s'exprimer de même en fonction de l'espace, en renversant le rapport considéré précédemment comme existant entre ces deux conditions dans un mouvement déterminé ; ceci revient à considérer ce mouvement comme une représentation spatiale du temps. La représentation la plus naturelle sera celle qui se traduira numériquement par la fonction la plus simple ; ce sera donc un mouvement oscillatoire (rectiligne ou circulaire) uniforme (c'est-à-dire de vitesse ou de période oscillatoire constante), qui peut être regardé comme n'étant qu'une sorte d'amplification (impliquant d'ailleurs une différenciation par rapport aux directions de l'espace), du mouvement vibratoire élémentaire ; puisque tel est aussi le caractère de la vibration sonore, on comprend immédiatement par là que ce soit l'ouïe qui, parmi les sens, nous donne spécialement la perception du temps.

Une remarque qu'il nous faut ajouter dès maintenant, c'est que, si l'espace et le temps sont les conditions nécessaires du mouvement, ils n'en sont point les causes premières ; ils sont eux-mêmes des effets, au moyen desquels est manifesté le mouvement, autre effet (secondaire par rapport aux précédents, qui peuvent être regardés en ce sens comme ses causes immédiates, puisqu'il est conditionné par eux) des mêmes causes essentielles, qui contiennent potentiellement l'intégralité de tous leurs effets, et qui se synthétisent dans la Cause totale et suprême, conçue comme la Puissance Universelle, illimitée et inconditionnée ³. D'autre part, pour que le mouvement puisse se réaliser en acte, il faut quelque chose qui soit mû, autrement dit une substance (au sens étymologique

1. Au sens mathématique de quantité variable qui dépend d'une autre.

2. C'est la formule de la vitesse, dont nous avons parlé précédemment, et qui, considérée pour chaque instant (c'est-à-dire pour des variations infinitésimales du temps et de l'espace), représente la dérivée de l'espace par rapport au temps.

3. Ceci est très clairement exprimé dans le symbolisme biblique: en ce qui concerne l'application cosmogonique spéciale au monde physique, *Qaïn* (« le fort et puissant transformateur, celui qui centralise, saisit et assimile à soi ») correspond au temps, *Habel* (« le doux et pacifique libérateur, celui qui dégage et détend, qui évapore, qui fuit le centre ») à l'espace, et *Sheth* (« la base et le fond des choses ») au mouvement (voir les travaux de Fabre d'Olivet). La naissance de *Qaïn* précède celle d'*Habel*, c'est-à-dire que la manifestation perceptible du temps précède (logiquement) celle de l'espace, de même que le son est la qualité sensible qui se développe la première ; le meurtre d'*Habel* par *Qaïn* représente alors la destruction apparente, dans l'extériorité des choses, de la simultanéité par la succession ; la naissance de *Sheth* est consécutive à ce meurtre, comme conditionnée par ce qu'il représente, et cependant *Sheth*, ou le mouvement, ne procède point en lui-même de *Qaïn* et d'*Habel*, ou du temps et de l'espace, bien que sa manifestation soit une conséquence de l'action de l'un sur l'autre (en regardant alors l'espace comme passif par rapport au temps) ; mais, comme eux, il naît d'*Adam* lui-même, c'est-à-dire qu'il procède aussi directement qu'eux de l'extériorisation des puissances de l'Homme Universel, qui l'a, comme le dit Fabre d'Olivet, « généré, au moyen de sa faculté assimilatrice, en son ombre réfléchie ».

Le temps, sous ses trois aspects de passé, de présent et du futur, unit entre elles toutes les modifications, considérées comme successives, de chacun des êtres qu'il conduit, à travers le Courant des Formes, vers la Transformation finale ; ainsi, *Shiva*, sous l'aspect de *Mahādēva*, ayant les trois yeux et tenant le *trishūla* (trident), se tient au centre de la Roue des Choses. L'espace, produit par l'expansion des potentialités d'un point principal et central, fait coexister dans son unité la multiplicité des choses, qui, considérées (extérieurement et analytiquement) comme simultanées, sont toutes contenues en lui et pénétrées par l'Ether qui le remplit entièrement ; de même, *Vishnu*, sous l'aspect de *Vāsudēva*, manifeste les choses, les pénétrant dans leur essence intime, par de multiples modifications, réparties sur la circonférence de la Roue des Choses, sans que l'unité de son Essence suprême en soit altérée (cf. *Bhagavad-Gīta*, X). Enfin, le mouvement, ou mieux la « mutation » est la loi de toute modification ou diversification dans le manifesté, loi cyclique et évolutive, qui manifeste *Prajāpati*, ou *Brahmā* considéré comme « le Seigneur des Créatures », en même temps qu'il en est « le Substanteur et le Sustenteur organique ».

du mot) ¹ sur laquelle il s'exerce ; ce qui est mû, c'est la matière, qui n'intervient ainsi dans la production du mouvement que comme condition purement passive. Les réactions de la matière soumise au mouvement (puisque la passivité implique toujours une réaction) développent en elle les différentes qualités sensibles, qui, comme nous l'avons déjà dit, correspondent aux éléments dont les combinaisons constituent cette modalité de la matière que nous connaissons (en tant qu'objet, non de perception, mais de pure conception) ² comme le « substratum » de la manifestation physique. Dans ce domaine, l'activité n'est donc pas inhérente à la matière et spontanée en elle, mais elle lui appartient, d'une façon réflexe, en tant que cette matière coexiste avec l'espace et le temps, et c'est cette activité de la matière en mouvement qui constitue, non pas la vie en elle-même, mais la manifestation de la vie dans le domaine que nous considérons. Le premier effet de cette activité est de donner à cette matière la forme, car elle est nécessairement informe tant qu'elle est à l'état homogène et indifférencié, qui est celui de l'Ether primordial ; elle est seulement susceptible de prendre toutes les formes qui sont potentiellement contenues dans l'extension intégrale de sa possibilité particulière ³. On peut donc dire que c'est aussi le mouvement qui détermine la manifestation de la forme en mode physique ou corporel ; et, de même que toute forme procède, par différenciation, de la forme sphérique primordiale, tout mouvement peut se réduire à un ensemble d'éléments dont chacun est un mouvement vibratoire hélicoïdal, qui ne se différenciera du vortex sphérique élémentaire qu'autant que l'espace ne sera plus envisagé comme isotrope.

Nous avons déjà eu ici à considérer l'ensemble des cinq conditions de l'existence corporelle, et nous aurons à y revenir, à des points de vue différents, à propos de chacun des quatre éléments dont il nous reste à étudier les caractères respectifs.

2° *Vâyu* est l'Air, et plus particulièrement l'Air en mouvement (ou considéré comme principe du mouvement différencié ⁴ car ce mot, dans sa signification primitive, désigne proprement le souffle ou le vent) ⁵; la mobilité est donc considérée comme la nature caractéristique de cet élément, qui est le premier différencié à partir de l'Ether primordial (et qui est encore neutre comme celui-ci, la polarisation extérieure ne devant apparaître que dans la dualité en mode complémentaire du Feu et de l'Eau). En effet, cette première différenciation nécessite un mouvement complexe, constitué par un ensemble (combinaison ou coordination) de mouvements vibratoires élémentaires, et déterminant une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique, en se propageant suivant certaines directions particulières et déterminées à partir de son point d'origine. Dès que cette différenciation a lieu, l'espace ne doit donc plus être regardé comme isotrope ; il peut, au contraire, être rapporté alors à un ensemble de plusieurs directions définies, prises comme axes de coordonnées, et qui, servant à le mesurer dans une portion quelconque de son étendue, et même, théoriquement, dans la totalité de celle-ci, sont ce qu'on appelle les dimensions de l'espace. Ces axes de coordonnées seront (du moins dans la notion ordinaire de l'espace dit « euclidien », qui correspond directement à la perception sensible de l'étendue corporelle) trois diamètres orthogonaux du sphéroïde indéfini qui comprend toute l'étendue de son déploiement, et leur centre pourra être un point quelconque de cette étendue, laquelle sera alors considérée comme le produit du développement de toutes les virtualités spatiales contenues dans ce point (principiellement indéterminé). Il importe de remarquer que le point, en lui-même, n'est nullement contenu dans l'espace et ne peut en aucune façon être conditionné par celui-ci, puisque c'est au contraire lui qui crée de son « ipséité » dédoublée ou polarisée en essence et

1. Mais non au sens où l'entend Spinoza.

2. Cf. le dogme de l'« Immaculée Conception » (voir « Pages dédiées à Sahaïf Ataridiyah », par Abdûl-Hâdi, in *La Gnose*, janvier 1911, p. 35.

3. Voir *Le Démiurge*, ici même chap. I, I^{re} partie (citation du *Véda*).

4. Cette différenciation implique avant tout l'idée d'une ou plusieurs directions spécialisées dans l'espace, comme nous allons le voir.

5. Le mot *Vâyu* dérive de la racine verbale *vâ*, aller, se mouvoir (qui s'est conservée jusqu'en français : *il va*, tandis que les racines *i* et *gâ*, qui se rapportent à la même idée, se retrouvent respectivement dans le latin *ire* et dans l'anglais *to go*). Analogiquement, l'air atmosphérique, en tant que milieu entourant notre corps et impressionnant notre organisme, nous est rendu sensible par son déplacement (état cinétique et hétérogène) avant que nous ne percevions sa pression (état statique et homogène). Rappelons que *Aer* (de la racine אר, qui se rapporte plus particulièrement au mouvement rectiligne) signifie, suivant Fabre d'Olivet, « ce qui donne à tout le principe du mouvement ».

substance¹ ce qui revient à dire qu'il le contient en puissance ; c'est l'espace qui procède du point, et non le point qui est déterminé par l'espace ; mais, secondairement (toute manifestation ou modification extérieure n'étant que contingente et accidentelle par rapport à sa « nature intime »), le point se détermine lui-même dans l'espace pour réaliser l'extension actuelle de ses potentialités d'indéfinie multiplication (de lui-même par lui-même). On peut encore dire que ce point primordial et principiel remplit tout l'espace par le déploiement de ses possibilités (envisagées en mode actif dans le point lui-même « effectuant » dynamiquement l'étendue, et en mode passif dans cette même étendue réalisée statiquement) ; il se situe seulement dans cet espace lorsqu'il est considéré dans chaque position particulière qu'il est susceptible d'occuper, c'est-à-dire dans celle de ses modifications qui correspond précisément à chacune de ses possibilités spéciales. Ainsi, l'étendue existe déjà à l'état potentiel dans le point lui-même ; elle commence d'exister à l'état actuel seulement dès que ce point, dans sa manifestation première, s'est en quelque sorte dédoublé pour se placer en face de lui-même, car on peut alors parler de la distance élémentaire entre deux points (bien que ceux-ci ne soient en principe et en essence qu'un seul et même point), tandis que, lorsqu'on ne considérerait qu'un point unique (ou plutôt lorsqu'on ne considérerait le point que sous l'aspect de l'unité principielle), il ne pouvait évidemment pas être question de distance. Cependant, il faut bien remarquer que la distance élémentaire n'est que ce qui correspond à ce dédoublement dans le domaine de la représentation spatiale ou géométrique (qui n'a pour nous que le caractère d'un symbole) ; métaphysiquement, si l'on regarde le point comme représentant l'Être dans son unité et son identité principielles, c'est-à-dire Âtmâ en dehors de toute condition spéciale (ou détermination) et de toute différenciation, ce point lui-même, son extériorisation (qui peut être considérée comme son image, dans laquelle il se réfléchit), et la distance qui les joint (en même temps qu'elle les sépare), et qui marque la relation existant entre l'un et l'autre (relation qui implique un rapport de causalité, indiqué géométriquement par le sens de la distance, envisagée comme segment « dirigé », et allant du point-cause vers le point-effet), correspondent respectivement aux trois termes du ternaire que nous avons eu à distinguer dans l'Être considéré comme se connaissant lui-même (c'est-à-dire en *Buddhi*), termes qui, en dehors de ce point de vue, sont parfaitement identiques entre eux, et qui sont désignés comme *Sat*, *Chit* et *Ânanda*.

Nous disons que le point est le symbole de l'Être dans son Unité ; ceci peut, en effet, se concevoir de la façon suivante : si l'étendue à une dimension, ou la ligne, est mesurée quantitativement par un nombre a , la mesure quantitative de l'étendue à deux dimensions, ou de la surface, sera de la forme a^2 et celle de l'étendue à trois dimensions, ou du volume, sera de la forme a^3 . Ainsi, ajouter une dimension à l'étendue équivaut à augmenter d'une unité l'exposant de la quantité correspondante (qui est la mesure de cette étendue), et, inversement, enlever une dimension à l'étendue équivaut à diminuer ce même exposant d'une unité ; si l'on supprime la dernière dimension, celle de la ligne (et, par suite, la dernière unité de l'exposant), géométriquement, il reste le point, et, numériquement, il reste a^0 , c'est-à-dire, au point de vue algébrique, l'unité elle-même, ce qui identifie bien quantitativement le point de cette unité. C'est donc une erreur de croire, comme le font certains, que le point ne peut correspondre numériquement qu'à zéro, car il est déjà une affirmation, celle de l'Être pur et simple (dans toute son universalité) ; sans doute, il n'a aucune dimension, parce que, en lui-même, il n'est point situé dans l'espace, qui, comme nous l'avons dit, contient seulement l'indéfinie de ses manifestations (ou de ses déterminations particulières) ; n'ayant aucune dimension, il n'a évidemment, par là même, aucune forme non plus ; mais dire qu'il est informel ne revient nullement à dire qu'il n'est rien (car c'est ainsi que le zéro est considéré par ceux qui lui assimilent le point), et d'ailleurs, quoique sans forme, il contient en puissance l'espace, qui, réalisé en acte, sera à son tour

1. Dans le champ de manifestation considéré, l'essence est représentée comme le centre (point initial), et la substance comme la circonférence (surface indéfinie d'expansion terminale de ce point) ; cf. la signification hiéroglyphique de la particule hébraïque \aleph , formée des deux lettres extrêmes de l'alphabet.

le contenant de toutes les formes (dans le monde physique tout au moins) ¹.

Nous avons dit que l'étendue existe en acte dès que le point s'est manifesté en s'extériorisant, puisqu'il l'a réalisé par là même ; mais il ne faudrait pas croire que ceci assigne à l'étendue un commencement temporel, car il ne s'agit que d'un point de départ purement logique, d'un principe idéal de l'étendue comprise dans l'intégralité de son extension (et non limitée à la seule étendue corporelle) ². Le temps intervient seulement lorsqu'on envisage les deux positions du point comme successives, alors que, d'autre part, la relation de causalité qui existe entre elles implique leur simultanéité ; c'est aussi en tant que l'on envisage cette première différenciation sous l'aspect de la succession, c'est-à-dire en mode temporel, que la distance qui en résulte (comme intermédiaire entre le point principal et sa réflexion extérieure, le premier étant supposé s'être immédiatement situé par rapport à la seconde) ³ peut être regardée comme mesurant l'amplitude du mouvement vibratoire élémentaire dont nous avons parlé précédemment.

Cependant, sans la coexistence de la simultanéité avec la succession, le mouvement lui-même ne serait pas possible, car, alors, ou le point mobile (ou du moins considéré comme tel au cours de son processus de modification) serait là où il n'est pas, ce qui est absurde, ou il ne serait nulle part, ce qui revient à dire qu'il n'y aurait actuellement aucun espace où le mouvement puisse se produire en fait ⁴. C'est à cela que se réduisent en somme tous les arguments qui ont été émis contre la possibilité du mouvement, notamment par certains philosophes grecs ; cette question est d'ailleurs de celles

1. On peut même se rendre compte d'une façon tout élémentaire du développement des potentialités spatiales contenues dans le point, en remarquant que le déplacement du point engendre la ligne, que celui de la ligne engendre de même la surface, et que celui de la surface engendre à son tour le volume. Seulement, ce point de vue présuppose la réalisation de l'étendue, et même de l'étendue à trois dimensions, car chacun des éléments que l'on y considère successivement ne peut évidemment produire le suivant qu'en se mouvant dans une dimension qui lui est actuellement extérieure (et par rapport à laquelle il était déjà situé) ; au contraire, tous ces éléments sont réalisés simultanément (le temps n'intervenant plus alors) dans et par le déploiement originel du sphéroïde indéfini et non fermé que nous avons considéré, déploiement qui s'effectue d'ailleurs, non dans un espace actuel (quel qu'il soit), mais dans un pur vide dépourvu de toute attribution positive, et qui n'est aucunement productif par lui-même, mais qui, en puissance passive, est plein de tout ce que le point contient en puissance active (étant ainsi, en quelque sorte, l'aspect négatif de ce dont le point est l'aspect positif). Ce vide, ainsi rempli d'une façon originellement homogène et isotrope par les virtualités du point principal, sera le milieu (ou, si l'on veut le « lieu géométrique ») de toutes les modifications et différenciations ultérieures de celui-ci, étant ainsi, par rapport, à la manifestation universelle, ce que l'Ether est spécialement pour notre monde physique. Envisagé de cette façon, et dans cette plénitude qu'il tient intégralement de l'expansion (en mode d'extériorité) des puissances actives du point (qui sont elles-mêmes tous les éléments de cette plénitude), il est (sans lequel il ne serait pas, puisque le vide ne peut être conçu que comme « non entité »), et, par là, il se différencie entièrement du « vide universel » (sarwa-shûnya) dont parlent les Bouddhistes, qui, prétendant d'ailleurs l'identifier à l'Ether, regardent celui-ci comme « non substantiel », et, par suite, ne le comptent pas comme un des éléments corporels. D'ailleurs, le véritable « vide universel » ne serait pas ce vide que nous venons d'envisager, et qui est susceptible de contenir toutes les possibilités de l'Être (symbolisé spatialement par les virtualités du point), mais, bien au contraire, tout ce qui est en dehors de celui-ci, et où il ne peut plus, en aucune façon être question d'« essence » ni de « substance ». Ce serait alors le Non-Être (ou le zéro métaphysique), ou plus exactement un aspect de celui-ci, qui, d'ailleurs, est plein de tout ce qui, dans la Possibilité totale, n'est susceptible d'aucun développement en mode extérieur ou manifesté, et qui par cela même, est absolument inexprimable.

2. Cette étendue corporelle est la seule que connaissent les astronomes, et encore ne peuvent-ils, par leurs méthodes d'observation, en étudier qu'une certaine portion ; c'est d'ailleurs ce qui produit chez eux l'illusion de la prétendue « infinité de l'espace », car ils sont portés, par l'effet d'une véritable myopie intellectuelle qui paraît inhérente à toute science analytique, à considérer comme « à l'infini » (*sic*) tout ce qui dépasse la portée de leur expérience sensible, et qui n'est pourtant en réalité, par rapport à eux et au domaine qu'ils étudient, que du simple indéfini.

3. Cette localisation implique déjà, d'ailleurs, une première réflexion (précédant celle que nous considérons ici), mais avec laquelle le point principal s'identifie lui-même (en se déterminant) pour en faire le centre effectif de l'étendue en voie de réalisation, et de laquelle il se réfléchit, par suite, dans tous les autres points (purements virtuels par rapport à lui) de cette étendue qui est son champ de manifestation.

4. Effectivement, le point est « quelque part » dès qu'il s'est situé ou déterminé dans l'espace (sa potentialité en mode passif) pour le réaliser c'est-à-dire le faire passer de puissance en acte, et dans cette réalisation même, que tout mouvement, même élémentaire, présuppose nécessairement.

qui embarrassent le plus les savants et les philosophes modernes. Sa solution est pourtant fort simple, et elle réside précisément, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, dans la coexistence de la succession et de la simultanéité : succession dans les modalités de la manifestation, à l'état actuel, mais simultanéité en principe, à l'état potentiel, rendant possible l'enchaînement logique des causes et des effets (tout effet étant impliqué et contenu en puissance dans sa cause, qui n'est en rien affectée ou modifiée par l'actualisation de cet effet) ¹. Au point de vue physique, la notion de succession est attachée à la condition temporelle, et celle de simultanéité à la condition spatiale ²; c'est le mouvement, résultant, quant à son passage de la puissance à l'acte, de l'union ou de la combinaison de ces deux conditions, qui concilie (ou équilibre) les deux notions correspondantes, en faisant coexister, en mode simultané au point de vue purement spatial (qui est essentiellement statique), un corps avec lui-même (l'identité étant ainsi conservée à travers toutes les modifications, contrairement à la théorie bouddhiste de la « dissolubilité totale ») en une série indéfinie de positions (qui sont autant de modifications de ce même corps, accidentelles et contingentes par rapport à ce qui constitue sa réalité intime, tant en substance qu'en essence), positions qui sont d'ailleurs successives au point de vue temporel (cinétique dans sa relation avec le point de vue spatial) ³.

D'autre part, puisque le mouvement actuel suppose le temps et sa coexistence avec l'espace, nous sommes amené à formuler la remarque suivante : un corps peut se mouvoir suivant l'une ou l'autre des trois dimensions de l'espace physique, ou suivant une direction qui est combinaison de ces trois dimensions, car, quelle que soit en effet la direction (fixe ou variable) de son mouvement, elle peut toujours se ramener à un ensemble plus ou moins complexe de composantes dirigées suivant les trois axes de coordonnées auxquels est rapporté l'espace considéré ; mais en outre, dans tous les cas, ce corps se meut toujours et nécessairement dans le temps. Par suite, celui-ci deviendra une autre dimension de l'espace si l'on change la succession en simultanéité ; en d'autres termes, supprimer la condition temporelle revient à ajouter une dimension supplémentaire à l'espace physique, dont le nouvel espace ainsi obtenu constitue un prolongement ou une extension. Cette quatrième dimension correspond donc à l'« omniprésence » dans le domaine considéré, et c'est par cette transposition dans le « non-temps » que l'on peut concevoir la « permanente actualité » de l'Univers manifesté ; c'est aussi par là que s'expliquent (en remarquant d'ailleurs que toute modification n'est pas assimilable au mouvement, qui n'est qu'une modification extérieure d'un ordre spécial) tous les phénomènes

1. Leibniz semble avoir au moins entrevu cette solution, lorsqu'il formula sa théorie de l'« harmonie préétablie », qui a été généralement fort mal comprise par ceux qui ont voulu en donner des interprétations.

2. C'est aussi par ces deux notions (tout idéales lorsqu'on les envisage en dehors de ce point de vue spécialisé, sous lequel seul elles nous sont rendues sensibles) que Leibniz définit respectivement le temps et l'espace.

3. Il est bien évident, en effet, que toutes ces positions coexistent simultanément en tant que lieux situés dans une même étendue, dont elles ne sont que des portions différentes (et d'ailleurs quantitativement équivalentes), toutes également susceptibles d'être occupées par un même corps, qui doit être envisagé statiquement dans chacune de ces positions lorsqu'on la considère isolément par rapport aux autres, d'une part, et aussi, d'autre part, lorsqu'on les considère toutes, dans leur ensemble, en dehors du point de vue temporel.

que l'on regarde vulgairement miraculeux ou surnaturels ¹, bien à tort, puisqu'ils appartiennent encore au domaine de notre individualité actuelle (dans l'une ou l'autre de ses modalités multiples, car l'individualité corporelle n'en constitue qu'une très faible partie), domaine dont la conception du « temps immobile » nous permet d'embrasser intégralement toute l'indéfiniété ².

Revenons à notre conception du point remplissant toute l'étendue par l'indéfiniété de ses manifestations, c'est-à-dire de ses modifications multiples et contingentes ; au point de vue dynamique ³, celles-ci doivent être considérées, dans l'étendue (dont elles sont tous les points), comme autant de centres de force (dont chacun est potentiellement le centre même de l'étendue), et la force n'est pas autre chose que l'affirmation (en mode manifesté) de la volonté de l'Être, symbolisé par le point, cette volonté étant, au sens universel, sa puissance active ou son « énergie productrice » (*Shakti*) ⁴, indissolublement unie à lui-même, et s'exerçant sur le domaine d'activité de l'Être, c'est-à-dire, avec le même symbolisme, sur l'étendue elle-même envisagée passivement, ou au point de

1. Il y a des faits qui ne paraissent inexplicables que parce qu'on ne sort pas, pour en chercher l'explication, des conditions ordinaires du temps physique ; ainsi, la reconstitution subite des tissus organiques lésés, que l'on constate dans certains cas regardés comme « miraculeux », ne peut pas être naturelle, dit-on, parce qu'elle est contraire aux lois physiologiques de la régénération de ces tissus, laquelle s'opère par des générations (ou bipartitions) multiples et *successives* de cellules, ce qui exige nécessairement la collaboration du temps. D'abord, il n'est pas prouvé qu'une reconstitution de ce genre, si subite soit-elle, soit réellement *instantanée*, c'est-à-dire, ne demande effectivement *aucun temps* pour se produire, et il est possible que, dans certaines circonstances, la multiplication des cellules soit simplement rendue beaucoup plus rapide qu'elle ne l'est dans les cas normaux, au point de ne plus exiger qu'une durée moindre que toute mesure appréciable à notre perception sensible. Ensuite, en admettant même qu'il s'agisse bien d'un phénomène véritablement *instantané*, il est encore possible que, dans certaines conditions particulières, différentes des conditions ordinaires, mais néanmoins tout aussi naturelles, ce phénomène s'accomplisse en effet *hors du temps* (ce qu'implique l'« instantanéité » en question, qui, dans les cas considérés, équivaut à la *simultanéité* des bipartitions cellulaires multiples, ou du moins se traduit ainsi dans sa correspondance corporelle ou physiologique), ou, si l'on préfère, qu'il s'accomplisse *dans le « non-temps »*, alors que, dans les conditions ordinaires, il s'accomplit *dans le temps*. Il n'y aurait plus aucun miracle pour celui qui pourrait comprendre dans son vrai sens et résoudre cette question, beaucoup plus paradoxale en apparence qu'en réalité : « Comment, tout en vivant *dans le présent*, peut-on faire en sorte qu'un événement quelconque qui s'est produit *dans le passé* n'ait pas eu lieu ? » Et il est essentiel de remarquer que ceci (qui n'est pas plus impossible *a priori* que d'empêcher *présentement* la réalisation d'un événement *dans le futur*, puisque le rapport de succession n'est pas un rapport causal) ne suppose aucunement un retour dans le passé en tant que tel (retour qui serait une impossibilité manifeste, comme le serait également un transport dans le futur en tant que tel), puisqu'il n'y a évidemment ni passé, ni futur par rapport à l'« éternel présent ».

2. Nous pouvons, à ce propos, ajouter ici une remarque sur la représentation numérique de cette indéfiniété (en continuant à l'envisager sous son symbole spatial) : la ligne est mesurée, c'est-à-dire, représentée quantitativement par un nombre a à la première puissance ; comme sa mesure s'effectue d'ailleurs suivant la division décimale prise comme base, on peut poser $a = 10n$. Alors, on aura pour la surface : $a^2 = 100n^2$, et pour le volume : $a^3 = 1000n^3$; pour l'étendue à quatre dimensions, il faudra ajouter encore un facteur a , ce qui donnera : $a^4 = 10000n^4$. D'ailleurs, on peut dire que toutes les puissances de 10 sont contenues virtuellement dans sa quatrième puissance, de même que le Dénaire, manifestation complète de l'Unité, est contenu dans le Quatenaire.

3. Il importe de remarquer que « dynamique » n'est nullement synonyme de « cinétique » ; le mouvement peut être considéré comme la conséquence d'une certaine action de la force (rendant ainsi cette action mesurable, par une traduction spatiale, en permettant de définir son « intensité »), mais il ne peut s'identifier à cette force même ; d'ailleurs, sous d'autres modalités et dans d'autres conditions, la force (ou la volonté) en action produit évidemment tout autre chose que le mouvement, puisque, comme nous l'avons fait remarquer un peu plus haut, celui-ci ne constitue qu'un cas particulier parmi les indéfiniétés de modifications possibles qui sont comprises dans le monde extérieur, c'est-à-dire dans l'ensemble de la manifestation universelle.

4. Cette puissance active peut d'ailleurs être envisagée sous différents aspects : comme pouvoir créateur, elle est plus particulièrement appelée *Kriyâ-Shakti*, tandis que *Jnâna-Shakti* est le pouvoir de connaissance, *Ichchhâ-Shakti* le pouvoir de désir, et ainsi de suite, en considérant l'indéfinie multiplicité des attributs manifestés par l'Être dans le monde extérieur, mais sans fractionner aucunement pour cela, dans la pluralité de ces aspects, l'unité de la Puissance Universelle en soi, qui est nécessairement corrélative de l'unité essentielle de l'Être, et impliquée par cette unité même. – Dans l'ordre psychologique, cette puissance active est représentée par $\aleph\omega$, « faculté volitive » de $\aleph\psi$, l'« homme intellectuel » (voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*).

vue statique (comme le champ d'action de l'un quelconque de ces centres de force) ¹. Ainsi, dans toutes ses manifestations et dans chacune d'elles, le point peut être regardé (par rapport à ces manifestations) comme se polarisant en mode actif et passif, ou, si l'on préfère, direct et réfléchi ²; le point de vue dynamique, actif ou direct, correspond à l'essence, et le point de vue statique, passif ou réfléchi, correspond à la substance ³; mais, bien entendu, la considération de ces deux points de vue (complémentaires l'un de l'autre) dans toute modalité de la manifestation n'altère en rien l'unité du point principal (non plus que de l'Être dont il est le symbole), et ceci permet de concevoir nettement l'identité fondamentale de l'essence et de la substance, qui sont, comme nous l'avons dit au début de cette étude, les deux pôles de la manifestation universelle.

L'étendue, considérée sous le point de vue substantiel, n'est point distincte, quant à notre monde physique, de l'Ether primordial (*Akâsha*), tant qu'il ne s'y produit pas un mouvement complexe déterminant une différenciation formelle ; mais l'indéfini des combinaisons possibles de mouvements donne ensuite naissance, dans cette étendue, à l'indéfini des formes, se différenciant toutes, ainsi que nous l'avons indiqué, à partir de la forme sphérique originelle. C'est le mouvement qui, au point de vue physique, est le facteur nécessaire de toute différenciation, donc la condition de toutes les manifestations formelles, et aussi, simultanément, de toutes les manifestations vitales, les unes et les autres, dans le domaine considéré, étant pareillement soumises au temps et à l'espace, et supposant, d'autre part, un « substratum » matériel, sur lequel s'exerce cette activité qui se traduit physiquement par le mouvement. Il importe de remarquer que toute forme corporelle est nécessairement vivante, puisque la vie est, aussi bien que la forme, une condition de toute existence physique ⁴; cette vie physique comporte d'ailleurs une indéfini de degrés, ses divisions les plus générales, à notre point de vue terrestre du moins, correspondant aux trois règnes minéral, végétal et animal (mais sans que les distinctions entre ceux-ci puissent avoir plus qu'une valeur toute relative) ⁵. Il résulte de là que, dans ce domaine, une forme quelconque est toujours dans un état de mouvement ou d'activité, qui manifeste sa vie propre, et que c'est seulement par une abstraction conceptuelle

1. La Possibilité Universelle, regardée, dans son unité intégrale (mais, bien entendu, quant aux possibilités de manifestation seulement), comme le côté féminin de l'Être (dont le côté masculin est *Purusha*, qui est l'Être lui-même dans son identité suprême et « non agissante » en soi), se polarise donc ici en puissance active (*Shakti*) et puissance passive (*Prakriti*).

2. Mais cette polarisation reste potentielle (donc tout idéale, et non sensible) tant que nous n'avons pas à envisager le complémentarisme actuel du Feu et de l'Eau (chacun de ceux-ci restant d'ailleurs de même polarisé en puissance) : jusque-là, les deux aspects actif et passif ne peuvent être dissociés que conceptionnellement, puisque l'air est encore un élément neutre.

3. Pour tout point de l'étendue, l'aspect statique est réfléchi par rapport à l'aspect dynamique, qui est direct en tant qu'il participe immédiatement de l'essence du point principal (ce qui implique une identification), mais qui, cependant, est lui-même réfléchi par rapport à ce point considéré en soi, dans son indivisible unité ; il ne faut jamais perdre de vue que la considération de l'activité et de la passivité n'implique qu'une relation ou un rapport entre deux termes envisagés comme réciproquement complémentaires.

4. Il est bien entendu par là même que, réciproquement, la vie, dans le monde physique, ne peut se manifester autrement que dans des formes ; mais ceci ne prouve rien contre l'existence possible d'une vie informelle en dehors de ce monde physique, sans cependant qu'il soit légitime de considérer la vie même dans toute l'indéfini de son extension, comme étant plus qu'une possibilité contingente comparable à toutes les autres, et intervenant, au même titre que ces autres, dans la détermination de certains états individuels des êtres manifestés, états qui procèdent de certains aspects spécialisés et réfractés de l'Être Universel.

5. Il est impossible de déterminer des caractères permettant d'établir des distinctions certaines et précises entre ces trois règnes, qui semblent se rejoindre surtout par leurs formes les plus élémentaires, embryonnaires en quelque sorte.

quelle peut être envisagée statiquement, c’est-à-dire en repos ¹.

C’est par la mobilité que la forme se manifeste physiquement et nous est rendue sensible, et, de même que la mobilité est la nature caractéristique de l’Air (*Vâyu*), le toucher est le sens qui lui correspond en propre, car c’est par le toucher que nous percevons la forme d’une façon générale ². Cependant, ce sens, en raison de son mode limité de perception, qui s’opère exclusivement par contact, ne peut pas nous donner encore directement et immédiatement la notion intégrale de l’étendue corporelle (à trois dimensions) ³ ce qui appartiendra seulement au sens de la vue ; mais l’existence actuelle de cette étendue est déjà supposée ici par celle de la forme, puisqu’elle conditionne la manifestation de cette dernière, du moins dans le monde physique ⁴.

D’autre part, en tant que l’Air procède de l’Ether, le son est aussi sensible en lui ; comme le mouvement différencié implique, ainsi que nous l’avons établi plus haut, la distinction des directions de l’espace, le rôle de l’Air dans la perception du son, à part sa qualité de milieu dans lequel s’amplifient les vibrations éthériques, consistera principalement à nous faire reconnaître la direction suivant laquelle ce son est produit par rapport à la situation actuelle de notre corps. Dans les organes physiologiques de l’ouïe, la partie qui correspond à cette perception de la direction (perception qui, d’ailleurs, ne devient effectivement complète qu’avec et par la notion de l’étendue à trois dimensions) constitue ce qu’on appelle les « canaux semi-circulaires », lesquels sont précisément orientés suivant les trois dimensions de l’espace physique ⁵.

Enfin, à un point de vue autre que celui des qualités sensibles, l’Air est le milieu substantiel dont procède le souffle vital (*prâna*) ; c’est pourquoi les cinq phases de la respiration et de l’assimilation, qui sont des modalités ou des aspects de celui-ci, sont, dans leur ensemble, identifiées à *Vâyu*. C’est là le rôle particulier de l’Air en ce qui concerne la vie ; nous voyons donc que, pour cet élément comme pour le précédent, nous avons bien eu à considérer, ainsi que nous l’avions prévu, la totalité des cinq conditions de l’existence corporelle et leurs relations ; il en sera encore de même pour chacun des trois autres éléments, qui procèdent des deux premiers, et dont nous allons parler maintenant ⁶.

1. On voit suffisamment par là ce qu’il faut penser, au point de vue physique, du prétendu « principe de l’inertie de la matière » : la matière véritablement inerte, c’est-à-dire dénuée de toute attribution ou propriété actuelle, donc indistincte et indifférenciée, pure puissance passive et réceptive sur laquelle s’exerce une activité dont elle n’est point cause, n’est, nous le répétons, que conceptible en tant qu’on l’envisage séparément de cette activité dont elle n’est que le « substratum » et de laquelle elle tient toute réalité actuelle; et c’est cette activité (à laquelle elle ne s’oppose, pour lui fournir un support, que par l’effet d’une réflexion contingente qui ne lui donne aucune réalité indépendante) qui, par réaction (en raison de cette réflexion même), en fait, dans les conditions spéciales de l’existence physique, le lieu de tous les phénomènes sensibles (ainsi d’ailleurs que d’autres phénomènes qui ne rentrent pas dans les limites de perception de nos sens), le milieu substantiel et plastique de toutes les modifications corporelles.

2. Il est bon de remarquer à ce propos que les organes du toucher sont répartis sur toute la superficie (extérieure et intérieure) de notre organisme qui se trouve en contact avec le milieu atmosphérique.

3. Le contact ne pouvant s’opérer qu’entre des surfaces (en raison de l’impénétrabilité de la matière physique, propriété sur laquelle nous aurons à revenir par la suite) la perception qui en résulte ne peut donc donner d’une façon immédiate que la notion de surface, dans laquelle interviennent seulement deux dimensions de l’étendue.

4. Nous ajoutons toujours cette restriction pour ne limiter en rien les possibilités indéfinies de combinaisons des diverses conditions contingentes d’existence, et en particulier de celles de l’existence corporelle, qui ne se trouvent réunies d’une façon nécessairement constante que dans le domaine de cette modalité spéciale.

5. Ceci explique pourquoi il est dit que les directions de l’espace sont les oreilles de *Vaishvânara*.

6. Le texte rédigé s’arrête ici.

Du prétendu « empirisme » des anciens ¹

Nous avons déjà, en maintes occasions, expliqué la différence fondamentale existant dans la nature des sciences chez les anciens et chez les modernes, différence qui est celle des sciences traditionnelles et des sciences profanes ; mais c'est là une question sur laquelle tant d'erreurs sont répandues qu'on ne saurait y revenir avec trop d'insistance. C'est ainsi que nous voyons souvent affirmer, comme une chose qui ne saurait faire aucun doute, que la science des anciens était purement « empirique », ce qui, au fond, revient à dire qu'elle n'était pas même une science à proprement parler, mais seulement une sorte de connaissance toute pratique et utilitaire. Or il est facile de constater que, tout au contraire» les préoccupations de cet ordre n'ont jamais tenu tant de place que chez les modernes, et aussi, sans même remonter plus loin que l'antiquité dite « classique », que tout ce qui relevait de l'expérimentation était considéré par les anciens comme ne pouvant constituer qu'une connaissance d'un degré très inférieur. Nous ne voyons pas très bien comment tout cela peut se concilier avec la précédente affirmation ; et, par une singulière inconséquence, ceux mêmes qui formulent celle-ci ne manquent presque jamais, par ailleurs, de reprocher aux anciens leur dédain de l'expérience !

La source de l'erreur dont il s'agit, comme d'une multitude d'autres, c'est la conception « évolutionniste » ou « progressiste » : on veut, en vertu de celle-ci, que toute connaissance ait commencé par être à un état rudimentaire, à partir duquel elle se serait développée et élevée peu à peu ; on postule une sorte de grossière simplicité primitive, qui, bien entendu, ne peut être l'objet d'aucune constatation ; et l'on prétend tout faire partir d'en bas, comme s'il n'était pas contradictoire d'admettre que le supérieur puisse sortir de l'inférieur. Une telle conception n'est pas simplement une erreur quelconque, mais constitue proprement une « contre-vérité » ; nous voulons dire par là qu'elle va exactement au rebours de la vérité, par un étrange renversement qui est bien caractéristique de l'esprit moderne. La vérité, c'est qu'il y a eu au contraire, depuis les origines, une sorte de dégradation ou de « descente » continue, allant de la spiritualité vers la matérialité, c'est-à-dire du supérieur vers l'inférieur, et se manifestant dans tous les domaines de l'activité humaine, et que de là sont nées, à des époques assez récentes, les sciences profanes, séparées de tout principe transcendant, et justifiées uniquement par les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu, car c'est là, en somme, tout ce qui intéresse l'homme moderne, qui ne se soucie guère de connaissance pure, et qui, en parlant des anciens comme nous le disions tout à l'heure, ne fait que leur attribuer ses propres tendances ², parce qu'il ne conçoit même pas qu'ils aient pu en avoir de toutes différentes, pas plus qu'il ne conçoit qu'il puisse exister des sciences tout autres, par leur objet et par leur méthode, que celles qu'il cultive lui-même de façon exclusive.

Cette même erreur implique aussi l'« empirisme » entendu au sens où ce mot désigne une théorie philosophique, c'est-à-dire l'idée, très moderne aussi, que toute connaissance dérive entièrement de l'expérience, et plus précisément de l'expérience sensible ; ce n'est d'ailleurs là, en réalité, qu'une des formes de l'affirmation que tout vient d'en bas. Il est clair que, en dehors de cette idée préconçue, il n'y a aucune raison de supposer que le premier état de toute connaissance a dû être un état « empirique » ; ce rapprochement entre les deux sens du même mot n'a certes rien de fortuit, et nous pourrions dire que c'est l'« empirisme » philosophique des modernes qui les porte à attribuer aux anciens un « empirisme » de fait. Or nous devons avouer que nous n'avons jamais pu arriver à comprendre même la possibilité d'une telle conception, tellement elle nous paraît aller à rencontre de toute évidence : qu'il y ait des connaissances qui ne viennent point des sens, c'est là, purement et simplement, une question de fait ; mais les modernes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, les méconnaissent ou les nient volontiers quand ils ne s'accordent pas avec leurs théories. En somme, l'existence de cette conception « empiriste » prouve simplement, chez ceux qui l'ont émise et chez ceux qui l'acceptent, la disparition complète de certaines facultés d'ordre supra-sensible, à

1. *Études traditionnelles*, juillet 1934.

2. C'est par une illusion du même genre que les modernes, parce qu'ils sont mus surtout par des motifs « économiques », prétendent expliquer tous les événements historiques en les rapportant à des causes de cet ordre.

commencer, cela va de soi, par la pure intuition intellectuelle ¹.

Les sciences telles que les comprennent les modernes, c'est-à-dire les sciences profanes, ne supposent effectivement, d'une façon générale, rien de plus ni d'autre qu'une élaboration rationnelle de données sensibles ; ce sont donc elles qui sont véritablement « empiriques » quant à leur point de départ ; et l'on pourrait dire que les modernes confondent indûment ce point de départ de leurs sciences avec l'origine de toute science. Encore y a-t-il parfois, même dans leurs sciences, comme des vestiges amoindris ou altérés de connaissances anciennes, dont la nature réelle leur échappe ; et nous pensons surtout ici aux sciences mathématiques, dont les notions essentielles ne sauraient être tirées de l'expérience sensible ; les efforts de certains philosophes pour expliquer « empiriquement » l'origine de ces notions sont parfois d'un comique irrésistible ! Et, si certains sont tentés de protester quand nous parlons d'amoindrissement ou d'altération, nous leur demanderons de comparer à cet égard, par exemple, la science traditionnelle des nombres à l'arithmétique profane ; ils pourront sans doute assez facilement comprendre pat là ce que nous voulons dire.

D'ailleurs, la plupart des sciences profanes ne doivent réellement leur origine qu'à des débris ou, pourrait-on dire, à des résidus de sciences traditionnelles incomprises : nous avons cité ailleurs, comme particulièrement caractéristique, l'exemple de la chimie, issue, non point de l'alchimie véritable, mais de sa dénaturation par les « souffleurs », c'est-à-dire par des profanes qui, ignorant le vrai sens des symboles hermétiques, les prirent dans une acception grossièrement littérale. Nous avons cité aussi le cas de l'astronomie, qui ne représente que la partie matérielle de l'ancienne astrologie, isolée de tout ce qui constituait l'« esprit » de cette science, et qui est irrémédiablement perdu pour les modernes, lesquels s'en vont répétant naïvement que l'astronomie fut découverte, de façon tout « empirique », par des « bergers chaldéens », sans se douter que le nom des Chaldéens était en réalité la désignation d'une caste sacerdotale ! On pourrait multiplier les exemples du même genre, établir une comparaison entre les cosmogonies sacrées et la théorie de la « nébuleuse » et autres hypothèses similaires, ou encore, dans un autre ordre d'idées, montrer la dégénérescence de la médecine à partir de son ancienne dignité d'« art sacerdotal », et ainsi de suite. La conclusion serait toujours la même : des profanes se sont emparés illégitimement de fragments de connaissances dont ils ne pouvaient saisir ni la portée ni la signification, et ils en ont formé des sciences soi-disant indépendantes, qui valent tout juste ce qu'ils valaient eux-mêmes ; la science moderne, qui est sortie de là, n'est donc proprement que la science des ignorants ².

Les sciences traditionnelles, comme nous l'avons dit bien souvent, sont essentiellement caractérisées par leur rattachement aux principes transcendants, dont elles dépendent strictement à titre d'applications plus ou moins contingentes, et c'est bien là tout le contraire de l'« empirisme » ; mais les principes échappent nécessairement aux profanes, et c'est pourquoi ceux-ci, fussent-ils des savants modernes, ne peuvent jamais être au fond que des « empiriques ». Depuis que, par suite de la dégradation à laquelle nous faisons allusion précédemment, les hommes ne sont plus tous pareillement qualifiés pour toute connaissance, c'est-à-dire tout au moins depuis le début du *Kali-Yuga*, il y a forcément des profanes ; mais, pour que leur science tronquée et faussée ait pu se faire prendre au sérieux et se donner pour ce qu'elle n'est pas, il a fallu que la vraie connaissance disparaisse, avec les organisations initiatiques qui étaient chargées de la conserver et de la transmettre, et c'est là précisément ce qui est arrivé dans le monde occidental au cours des derniers siècles.

Nous ajouterons encore que, dans la façon dont les modernes envisagent les connaissances des anciens, on voit apparaître nettement cette négation de tout élément « supra-humain » qui fait le fond de l'esprit antitraditionnel, et qui n'est, somme toute, qu'une conséquence directe de l'ignorance profane. Non seulement on réduit tout à des proportions purement humaines, mais, du fait de ce renversement de toutes choses qu'entraîne la conception « évolutionniste », on va jusqu'à mettre de l'« infra-humain » à l'origine ; et le plus grave est que, aux yeux de nos contemporains, ces choses

1. Disparition de ces facultés quant à leur exercice effectif, bien entendu, car elles subsistent malgré tout à l'état latent en tout être humain ; mais cette sottise d'atrophie peut atteindre un tel degré que leur manifestation devienne complètement impossible, et c'est bien là ce que nous constatons chez la grande majorité de nos contemporains.

2. Par une curieuse ironie des choses, le « scientisme » de notre époque tient par-dessus tout à se proclamer « laïque », sans s'apercevoir que c'est là, tout simplement, l'aveu explicite de cette ignorance.

semblent aller de soi : on en est arrivé à les énoncer comme si elles ne pouvaient pas même être contestées, et à présenter comme des « faits » les hypothèses les moins fondées, parce qu'on n'a même plus l'idée qu'il puisse en être autrement ; c'est là le plus grave, disons-nous, parce que c'est ce qui peut faire craindre que, parvenue à un tel point, la déviation de l'esprit moderne ne soit tout à fait irrémédiable.

Ces considérations pourront encore aider à comprendre pourquoi il est absolument vain de chercher à établir un accord ou un rapprochement quelconque entre les connaissances traditionnelles et les connaissances profanes, et pourquoi les premières n'ont pas à demander aux secondes une « confirmation » dont, en elles-mêmes, elles n'ont d'ailleurs nul besoin. Si nous y insistons, c'est que nous savons combien cette façon de voir est répandue aujourd'hui chez ceux qui ont quelque idée des doctrines traditionnelles, mais une idée « extérieure », si l'on peut dire, et insuffisante pour leur permettre d'en pénétrer la nature profonde, ainsi que pour les empêcher d'être illusionnés par le prestige trompeur de la science moderne et de ses applications pratiques. Ceux-là, en mettant ainsi sur le même plan des choses qui ne sont nullement comparables, ne perdent pas seulement leur temps et leurs efforts ; ils risquent encore de s'égarer et d'égarer les autres dans toutes sortes de fausses conceptions ; et les multiples variétés de l'« occultisme » sont là pour montrer que ce danger n'est que trop réel.

La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne ¹

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l'incompréhension qu'elles impliquent à l'égard de la véritable connaissance; aussi n'avons-nous pas l'intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une « instruction » qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu'à une sorte de nivellement par le bas : là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d'agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l'instruction profane dont il s'agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient-absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l'attention, c'est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radicalement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d'un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d'abord qu'« on a considéré pendant longtemps dans l'Inde que certains aspects de l'enseignement védantique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu'« on avait même interdit d'en parler hors d'un petit cercle d'initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom, car ce cas n'a pour nous que la valeur d'un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d'un orientaliste ou d'un théosophe quelconque, mais d'un Hindou de naissance. Or, s'il est un pays où l'on a toujours considéré que le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité, les vérités de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et, pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes : une réserve dans l'ordre théorique ne peut être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit... Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre

1. *Études traditionnelles*, mai 1940.

dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral. » C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu de nos jours, une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Védânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y sont moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes », pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saurait en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement védantique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Védânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Védânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers

hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers, nous dirions ceci : autrefois ; en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout; c'est peut-être en effet moins grave en un certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

La superstition de la « valeur »¹

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu'elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d'autant plus grand que l'idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L'influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils expriment ou devraient exprimer, n'a jamais été, en effet, aussi grande qu'à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n'en est, au fond, qu'une sorte de parodie profane. Il va de soi, d'ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n'est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s'exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu'on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n'est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d'une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c'est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n'est pourtant pas à dire pour cela qu'une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l'activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « pian » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIII^e siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIX^e siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais, à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infrarationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel », ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots,

1. *Études traditionnelles*, juin 1940.

mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en faveur aujourd'hui est celle de « philosophie des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au « vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur », tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut-être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » : ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes transcendants ou les « archétypes » de toutes choses; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre

chose en définitive que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que les ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations... Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas, que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa

destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

Le sens des proportions ¹

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles qui se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionalistes » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y a de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste » ² qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacré » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du Moyen Age, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs, qu'on nous cite au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou, comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacré » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

1. *Études traditionnelles*, décembre 1937.

2. Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez graves concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux mêmes qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétiques et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, et comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse est particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la dignité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui a un caractère traditionnel, et qui, eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais, faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y a aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de certaines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescriptibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi, et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils s'imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être

également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu'ils soient, qui font preuve d'une telle incompréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d'où la perspective est forcément toute différente; qu'ils s'inclinent devant ce qu'ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu'ils ne se mêlent en rien de ce qui n'est pas de leur compétence, c'est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n'est pas dépourvu de certains avantages, d'abord parce qu'il leur permet de s'en tenir intellectuellement à quelque chose d'assez simple et de s'en trouver satisfaits, et ensuite parce que, du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

Les origines du Mormonisme ¹

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIX^e siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé*, et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au V^e siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été rechercher ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochinchine, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecai Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un refuge dans le nouvel Ararat. Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'Évangile Aquarien, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.



Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans

1. *Études traditionnelles*, 1940.

après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël ¹, et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques plaques de laiton et y avait tracé des caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon ², il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5), et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque. » Le début de cet article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Églises étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*, publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Églises, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à Smith des adversaires

1. *Exode*, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».

2. Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Églises, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, il émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith, dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriïens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons ¹. Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient assemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que les instruments d'inspireurs cachés, qu'eux-mêmes ne connurent peut-

1. La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Etoile Millénaire), en janvier 1853. – Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles, le numéro de la « section » où elle se trouve.

être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspireurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au-delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.



Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brigham Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cité du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Églises Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette « Églises Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres, tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.



Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une

façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson ¹.

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier Anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28.* Qu'est-ce que Dieu ? – Un être intelligent et *matériel*, ayant un corps et des membres.

« *Question 38.* Est-il aussi susceptible de passion ? – Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44.* Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? – Non. »

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela. » Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif, il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle, il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant. » Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion. » Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera *d'autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le. » Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste. » Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leurs familles. C'est littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage... Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir... La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair. » Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi :

1. Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

« Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre. » En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes*. Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire. » Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ». Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière. » Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux éléments primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immortalité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

La Gnose et les écoles spiritualistes ¹

La Gnose, dans son sens le plus large et le plus élevé, c'est la connaissance ; le véritable gnosticisme ne peut donc pas être une école ou un système particulier, mais il doit être avant tout la recherche de la Vérité intégrale. Cependant, il ne faudrait pas croire pour cela qu'il doive accepter toutes les doctrines quelles qu'elles soient, sous le prétexte que toutes contiennent une parcelle de vérité, car la synthèse ne s'obtient point par un amalgame d'éléments disparates, comme le croient trop facilement les esprits habitués aux méthodes analytiques de la science occidentale moderne.

On parle beaucoup actuellement d'union entre les diverses écoles dites spiritualistes ; mais tous les efforts tentés jusqu'ici pour réaliser cette union sont restés vains. Nous pensons qu'il en sera toujours de même, car il est impossible d'associer des doctrines aussi dissemblables que le sont toutes celles que l'on range sous le nom de spiritualisme ; de tels éléments ne pourront jamais constituer un édifice stable. Le tort de la plupart de ces doctrines soi-disant spiritualistes, c'est de n'être en réalité que du matérialisme transposé sur un autre plan, et de vouloir appliquer au domaine de l'Esprit les méthodes que la science ordinaire emploie pour étudier le Monde hylique. Ces méthodes expérimentales ne feront jamais connaître autre chose que de simples phénomènes, sur lesquels il est impossible d'édifier une théorie métaphysique quelconque, car un principe universel ne peut pas s'inférer de faits particuliers. D'ailleurs, la prétention d'acquérir la connaissance du Monde spirituel par des moyens matériels est évidemment absurde ; cette connaissance, c'est en nous-mêmes seulement que nous pourrions en trouver les principes, et non point dans les objets extérieurs.

Certaines études expérimentales ont assurément leur valeur relative, dans le domaine qui leur est propre ; mais, en dehors de ce même domaine, elles ne peuvent plus avoir aucune valeur. C'est pourquoi l'étude des forces dites psychiques, par exemple, ne peut présenter pour nous ni plus ni moins d'intérêt que l'étude de n'importe quelles autres forces naturelles, et nous n'avons aucune raison de nous solidariser avec le savant qui poursuit cette étude, pas plus qu'avec le physicien ou le chimiste qui étudient d'autres forces. Il est bien entendu que nous parlons seulement de l'étude scientifique de ces forces dites psychiques, et non des pratiques de ceux qui, partant d'une idée préconçue, veulent y voir la manifestation des morts ; ces pratiques n'ont même plus l'intérêt relatif d'une science expérimentale, et elles ont le danger que présente toujours le maniement d'une force quelconque par des ignorants.

Il est donc impossible à ceux qui cherchent à acquérir la connaissance spirituelle de s'unir à des expérimentateurs, psychistes ou autres, non point qu'ils aient du mépris pour ces derniers mais simplement parce qu'ils ne travaillent pas sur le même plan qu'eux. Il leur est non moins impossible d'admettre des doctrines à prétentions métaphysiques s'appuyant sur une base expérimentale, doctrines auxquelles on ne peut pas sérieusement accorder une valeur quelconque, et qui conduisent toujours à des conséquences absurdes.

La Gnose doit donc écarter toutes ces doctrines et ne s'appuyer que sur la Tradition orthodoxe contenue dans les Livres sacrés de tous les peuples, Tradition qui en réalité est partout la même, malgré les formes diverses qu'elle revêt pour s'adapter à chaque race et à chaque époque. Mais, ici encore, il faut avoir bien soin de distinguer cette Tradition véritable de toutes les interprétations erronées et de tous les commentaires fantaisistes qui en ont été donnés de nos jours par une foule d'écoles plus ou moins occultistes, qui ont malheureusement voulu parler trop souvent de ce qu'elles ignoraient. Il est facile d'attribuer une doctrine à des personnages imaginaires pour lui donner plus d'autorité, et de se prétendre en relation avec des centres initiatiques perdus dans les régions les plus reculées du Tibet ou sur les cimes les plus inaccessibles de l'Himalaya ; mais ceux qui connaissent les centres initiatiques réels savent ce qu'il faut penser de ces prétentions.

Ceci suffit pour montrer que l'union des écoles dites spiritualistes est impossible, et que d'ailleurs, si même elle était possible, elle ne produirait aucun résultat valable, et par conséquent serait bien loin d'être aussi souhaitable que le croient des gens bien intentionnés, mais insuffisamment renseignés sur ce que sont véritablement ces diverses écoles. En réalité, la seule union possible, c'est celle de tous les centres initiatiques orthodoxes qui ont conservé la vraie Tradition dans toute sa pureté originelle ; mais cette union n'est pas seulement possible, elle existe actuellement comme elle

1. *La Gnose*, décembre 1909 et août à novembre 1911, « *Les Néo-spiritualistes* ».

a existé de tout temps. Lorsque le moment sera venu, la Thébah mystérieuse où sont contenus tous les principes s'ouvrira, et montrera à ceux qui sont capables de contempler la Lumière sans en être aveuglés, l'édifice immuable de l'universelle Synthèse.

Dès le début de la publication de la revue *La Gnose*, nous avons répudié très nettement, car il nous importait tout particulièrement de ne laisser subsister à ce sujet aucune équivoque dans l'esprit de nos lecteurs, nous avons, disons-nous, répudié toute solidarité avec les différentes écoles dites spiritualistes, qu'il s'agisse des occultistes, des théosophistes, des spirites, ou de tout autre groupement plus ou moins similaire. En effet, toutes ces opinions, que l'on peut réunir sous la dénomination commune de « néo-spiritualistes »¹, n'ont pas plus de rapports avec la Métaphysique, qui seule nous intéresse, que n'en peuvent avoir les diverses écoles scientifiques ou philosophiques de l'Occident moderne ; et elles présentent en outre, en vertu de leurs prétentions injustifiées et peu raisonnables, le grave inconvénient de pouvoir créer, chez les gens insuffisamment informés, des confusions extrêmement regrettables, n'aboutissant à rien moins qu'à faire rejaillir sur d'autres, dont nous sommes, quelque chose du discrédit qui devrait les atteindre seules, et fort légitimement, auprès de tous les hommes sérieux.

C'est pourquoi nous estimons n'avoir aucun ménagement à garder vis-à-vis des théories en question, d'autant plus que, si nous le faisons, nous sommes certain que leurs représentants plus ou moins autorisés, loin d'agir de même à notre égard, ne nous en seraient nullement reconnaissants, et ne nous en témoigneraient pas moins d'hostilité ; ce serait donc, de notre part, une pure faiblesse qui ne nous serait d'aucun profit, bien au contraire, et que pourraient toujours nous reprocher ceux qui connaissent là-dessus nos véritables sentiments. Nous n'hésitons donc pas à déclarer que nous considérons toutes ces théories néo-spiritualistes, dans leur ensemble, comme non moins fausses dans leur principe même et nuisibles pour la mentalité publique que l'est à nos yeux, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment, la tendance moderniste, sous quelque forme et en quelque domaine qu'elle se manifeste².

En effet, s'il est un point au moins sur lequel le Catholicisme, dans son orientation actuelle, a toutes nos sympathies, c'est bien en ce qui concerne sa lutte contre le modernisme. Il paraît se préoccuper beaucoup moins du néo-spiritualisme, qui, il est vrai, a peut-être pris une moins grande et moins rapide extension, et qui d'ailleurs se tient plutôt en dehors de lui et sur un autre terrain, de telle sorte que le Catholicisme ne peut guère faire autre chose que d'en signaler les dangers à ceux de ses fidèles qui risqueraient de se laisser séduire par des doctrines de ce genre. Mais, si quelqu'un, se plaçant en dehors de toute préoccupation confessionnelle, et par conséquent dans un champ d'action beaucoup plus étendu, trouvait un moyen pratique d'arrêter la diffusion de tant de divagations et d'insanités plus ou moins habilement présentées, suivant qu'elles le sont par des hommes de mauvaise foi ou par de simples imbéciles, et qui, dans l'un et l'autre cas, ont déjà contribué à détraquer irrémédiablement un si grand nombre d'individus, nous estimons que celui-là accomplirait, en ce faisant, une véritable œuvre de salubrité mentale, et rendrait un éminent service à une fraction considérable de l'humanité occidentale actuelle³.

Tel ne peut être notre rôle, à nous qui, par principe, nous interdisons formellement toute polémique, et nous tenons à l'écart de toute action extérieure et de toute lutte de partis. Cependant, sans sortir du domaine strictement intellectuel, nous pouvons, lorsque l'occasion s'en présente à nous, montrer l'absurdité de certaines doctrines ou de certaines croyances, et parfois souligner certaines déclarations des spiritualistes eux-mêmes, pour montrer le parti qu'on en peut tirer contre leurs propres affirmations doctrinales, car la logique n'est pas toujours leur fait, et l'incohérence est chez eux un défaut assez répandu, visible pour tous ceux qui ne se laissent pas prendre aux mots

1. Il faut avoir soin de bien distinguer ce néo-spiritualisme du spiritualisme dit classique ou éclectique, doctrine fort peu intéressante sans doute, et de nulle valeur au point de vue métaphysique, mais qui du moins ne se donnait que pour un système philosophique comme les autres ; tout superficiel, il dut précisément son succès à ce manque même de profondeur, qui le rendait surtout fort commode pour l'enseignement universitaire.

2. Voir aussi « L'Orthodoxie Maçonnerie », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 262.

3. En cette époque où pullulent les associations de tout genre et les ligues contre tous les fléaux réels ou supposés, on pourrait peut-être suggérer, par exemple, l'idée d'une « Ligue antioccultiste », qui ferait simplement appel à toutes les personnes de bon sens, sans aucune distinction de partis ou d'opinions.

plus ou moins pompeux, aux phrases plus ou moins déclamatoires, qui bien souvent ne recouvrent que le vide de la pensée. C'est dans le but que nous venons d'indiquer que nous écrivons aujourd'hui le présent chapitre, nous réservant de reprendre la question toutes les fois que nous le jugerons à propos, et souhaitant que nos remarques, faites au hasard des lectures et des recherches qui attireront incidemment notre attention sur les théories incriminées, puissent, s'il en est temps encore, ouvrir les yeux des personnes de bonne foi qui se sont égarées parmi les néo-spiritualistes, et dont quelques-unes au moins seraient peut-être dignes d'un meilleur sort.



Déjà, à maintes reprises, nous avons déclaré que nous rejetons absolument les hypothèses fondamentales du spiritisme, à savoir la réincarnation ¹, la possibilité de communiquer avec les morts par des moyens matériels, et la prétendue démonstration expérimentale de l'immortalité humaine ². D'ailleurs, ces théories ne sont pas propres aux seuls spirites, et, en particulier, la croyance à la réincarnation est partagée par la majorité d'entre eux ³ avec les théosophistes et un grand nombre d'occultistes de différentes catégories. Nous ne pouvons rien admettre de ces doctrines, car elles sont formellement contraires aux principes les plus élémentaires de la Métaphysique ; de plus, et pour cette raison même, elles sont nettement antitraditionnelles ; du reste, elles n'ont été inventées que dans le cours du XIX^e siècle, bien que leurs partisans s'efforcent par tous les moyens possibles, en torturant et dénaturant des textes, de faire croire qu'elles remontent à la plus haute antiquité. Ils emploient pour cela les arguments les plus extraordinaires et les plus inattendus ; c'est ainsi que nous avons vu tout récemment, dans une revue que nous aurons la charité de ne pas nommer, le dogme catholique de la « résurrection de la chair » interprété dans un sens réincarnationniste ; et encore c'est un prêtre, sans doute fortement suspect d'hétérodoxie, qui ose soutenir de pareilles affirmations ! Il est vrai que la réincarnation n'a jamais été condamnée explicitement par l'Église Catholique, et certains occultistes le font remarquer à tout propos avec une évidente satisfaction ; mais ils ne paraissent pas se douter que, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce qu'il n'était pas même possible de soupçonner qu'il viendrait un jour où l'on imaginerait une telle folie. Quant à la « résurrection de la chair », ce n'est, en réalité, qu'une façon fautive de désigner la « résurrection des morts », qui, ésotériquement ⁴, peut correspondre à ce que l'être qui réalise en soi l'Homme Universel retrouve, dans sa totalité, les états qui étaient considérés comme passés par rapport à son état actuel, mais qui sont éternellement présents dans la « permanente actualité de l'être extra-temporel » ⁵.

Dans un autre article de la même revue, nous avons relevé un aveu involontaire, voire même tout à fait inconscient, qui est assez amusant pour mériter d'être signalé en passant. Un spiritualiste déclare que « la vérité est dans le rapport exact du contingent à l'absolu » ; or ce rapport, étant celui du fini à l'infini, ne peut être que rigoureusement égal à zéro ; tirez vous-mêmes la conclusion, et voyez si après cela il subsiste encore quelque chose de cette prétendue « vérité spiritualiste », qu'on nous présente comme une future « évidence expérimentale » ! Pauvre « enfant humain » (*sic*) ⁶, « psycho-intellectuel », qu'on veut « alimenter » avec une telle vérité (?), et à qui l'on veut faire croire qu'il est « fait pour la connaître, l'aimer et la servir », fidèle imitation de ce que le catéchisme catholique enseigne à l'égard de son Dieu anthropomorphe ! Comme cet « enseignement spiritualiste » paraît, dans l'intention de ses promoteurs, se proposer surtout un but sentimental et moral, nous nous demandons si c'est bien la peine de vouloir, aux vieilles religions qui, malgré tous leurs défauts, avaient du moins une valeur incontestable à ce point de vue relatif, substituer des conceptions bizarres qui ne les remplaceront avantageusement sous aucun rapport, et qui, surtout, seront parfaitement incapables de remplir le rôle social auquel elles prétendent.

1. Voir notamment « *Le Démiurge* », p. 9 ci-dessus, et aussi *Le Symbolisme de la Croix et L'Erreur spirite*.

2. Voir *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273.

3. On sait que, cependant, la plupart des spirites américains font exception et ne sont pas réincarnationnistes.

4. Bien entendu, cette interprétation ésotérique n'a rien de commun avec la doctrine catholique actuelle, purement exotérique ; à ce sujet, voir *Le Symbolisme de la Croix*.

5. Voir « Pages dédiées à Mercure », *La Gnose*, 2^e année, n^o 1, p. 35, et n^o 2, p. 66.

6. L'auteur a soin de nous avertir que « ce n'est pas un pléonasme » ; alors, nous nous demandons ce que cela peut bien être.

Revenons à la question de la réincarnation : ce n'est pas ici le lieu d'en démontrer l'impossibilité métaphysique, c'est-à-dire l'absurdité; nous avons déjà donné tous les éléments de cette démonstration¹ et nous la compléterons en d'autres études. Pour le moment, nous devons nous borner à voir ce qu'en disent ses partisans eux-mêmes, afin de découvrir la base que cette croyance peut avoir dans leur entendement. Les spirites veulent surtout démontrer la réincarnation « expérimentalement » (?), par des faits, et certains occultistes les suivent dans ces recherches, qui, naturellement, n'ont encore abouti à rien de probant, non plus qu'en ce qui concerne la « démonstration scientifique de l'immortalité ». D'un autre côté, la plupart des théosophistes ne voient, paraît-il, dans la théorie réincarnationniste qu'une sorte de dogme, d'article de foi, qu'on doit admettre pour des motifs d'ordre sentimental, mais dont il serait impossible de donner aucune preuve rationnelle ou sensible.

Nous prions nos lecteurs de nous excuser si, dans la suite, nous ne pouvons donner toutes les références d'une façon précise, car il est des gens que peut-être la vérité offenserait. Mais, pour faire comprendre le raisonnement par lequel quelques occultistes essayent de prouver la réincarnation, il est nécessaire que nous prévenions tout d'abord que ceux auxquels nous faisons allusion sont partisans du système géocentrique : ils regardent la Terre comme le centre de l'Univers, soit matériellement, au point de vue de l'astronomie physique même, comme Auguste Strindberg et divers autres², soit au moins, s'ils ne vont pas jusque-là, par un certain privilège en ce qui concerne la nature de ses habitants. Pour eux, en effet, la Terre est le seul monde où il y ait des êtres humains, parce que les conditions de la vie dans les autres planètes ou dans les autres systèmes sont trop différentes de celles de la Terre pour qu'un homme puisse s'y adapter ; il résulte de là que, par « homme », ils entendent exclusivement un individu corporel, doué des cinq sens physiques, des facultés correspondantes (sans oublier le langage parlé... et même écrit), et de tous les organes nécessaires aux diverses fonctions de la vie humaine terrestre. Ils ne conçoivent pas que l'homme existe sous d'autres formes de vie que celle-là³, ni, à plus forte raison, qu'il puisse exister en mode immatériel, informel, extra-temporel, extra-spatial, et, surtout, en dehors et au-delà de la vie⁴. Par suite, les hommes ne peuvent se réincarner que sur la Terre, puisqu'il n'y a aucun autre lieu dans l'Univers où il leur soit possible de vivre; remarquons d'ailleurs que ceci est contraire à plusieurs autres conceptions, suivant lesquelles l'homme « s'incarnerait » dans diverses planètes, comme l'admit Louis Figuier⁵, ou en divers mondes, soit simultanément, comme l'imagina Blanqui⁶, soit successivement, comme tendrait à l'impliquer la théorie du « retour éternel » de Nietzsche⁷; certains ont même été jusqu'à prétendre que l'individu humain pouvait avoir plusieurs « corps matériels » (*sic*)⁸ vivant en même temps dans différentes planètes du monde physique⁹.

Nous devons encore ajouter que les occultistes dont nous avons parlé joignent à la doctrine géocentrique son accompagnement habituel, la croyance à l'interprétation littérale et vulgaire des Ecritures ; ils ne perdent aucune occasion de se moquer publiquement des triples et septuples sens

1. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, et *L'Erreur spirite*.

2. Il en est qui vont jusqu'à l'existence réelle des astres et à les regarder comme de simples reflets, des images virtuelles ou des exhalaisons émanées de la Terre, suivant l'opinion attribuée, sans doute faussement, à quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaximène (voir traduction des *Philosophumena*, pp. 12 et 13) ; nous reparlerons un peu plus tard des conceptions astronomiques spéciales à certains occultistes.

3. D'ailleurs, nous pouvons noter en passant que tous les écrivains, astronomes ou autres, qui ont émis des hypothèses sur les habitants des autres planètes, les ont toujours, et peut-être inconsciemment, conçus à l'image, plus ou moins modifiée, des êtres humains terrestres (voir notamment C. Flammarion, *La Pluralité des Mondes habités*, et *Les Mondes imaginaires et les Mondes réels*).

4. L'existence des êtres individuels dans le monde physique est en effet soumise à un ensemble de cinq conditions : espace, temps, matière, forme et vie, que l'on peut faire correspondre aux cinq sens corporels, ainsi d'ailleurs qu'aux cinq éléments ; cette question, très importante, sera traitée par nous, avec tous les développements qu'elle comporte, au cours d'autres études.

5. *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science* : voir « propos du Grand Architecte de l'Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273.

6. *L'Éternité par les Astres*.

7. Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

8. Voici encore une occasion de se demander si « ce n'est pas un pléonasme ».

9. Nous avons même entendu émettre l'affirmation suivante : « S'il vous arrive de rêver que vous avez été tué, c'est, dans bien des cas, que, à cet instant même, vous l'avez été effectivement dans une autre planète ! »

des ésotéristes et des kabbalistes ¹. Donc, suivant leur théorie, conforme à la traduction exotérique de la Bible, à l'origine, l'homme, « sortant des mains du Créateur » (nous pensons qu'on ne pourra pas nier que ce soit là de l'anthropomorphisme), fut placé sur la Terre pour « cultiver son jardin », c'est-à-dire, selon eux, pour « évoluer la matière physique », supposée plus subtile alors qu'aujourd'hui. Par « l'homme », il faut entendre ici la collectivité humaine tout entière, la totalité du genre humain, de telle sorte que « tous les hommes », sans aucune exception, et en nombre inconnu, mais assurément fort grand, furent d'abord incarnés en même temps sur la Terre ². Dans ces conditions, il ne pouvait évidemment se produire aucune naissance, puisqu'il n'y avait aucun homme non incarné, et il en fut ainsi tant que l'homme ne mourut pas, c'est-à-dire jusqu'à la « chute », entendue dans son sens exotérique, comme un fait historique ³, mais que l'on considère cependant comme « pouvant représenter toute une suite d'événements qui ont dû se dérouler au cours d'une période de plusieurs siècles ». On consent donc tout de même à élargir un peu la chronologie biblique ordinaire, qui se trouve à l'aise pour situer toute l'histoire, non seulement de la Terre, mais du Monde, depuis la création jusqu'à nos jours, dans une durée totale d'un peu moins de six mille ans (quelques-uns vont pourtant jusqu'à près de dix mille) ⁴. À partir de la « chute », la matière physique devint plus grossière, ses propriétés furent modifiées, elle fut soumise à la corruption, et les hommes, emprisonnés dans cette matière, commencèrent à mourir, à « se désincarner » ; ensuite, ils commencèrent également à naître, car ces hommes « désincarnés », restés « dans l'espace » (?), dans l'« atmosphère invisible » de la Terre, tendaient à « se réincarner », à reprendre la vie physique terrestre dans de nouveaux corps humains. Ainsi, ce sont toujours les mêmes êtres humains (au sens de l'individualité corporelle restreinte, il ne faut pas l'oublier) qui doivent renaître périodiquement du commencement à la fin de l'humanité terrestre ⁵.

Comme on le voit, ce raisonnement est fort simple et parfaitement logique, mais à la condition d'en admettre d'abord le point de départ, à savoir l'impossibilité pour l'être humain d'exister dans des modalités autres que la forme corporelle terrestre, ce qui, nous le répétons, n'est en aucune façon conciliable avec les notions même élémentaires de la Métaphysique ; et il paraît que c'est là l'argument le plus solide que l'on puisse fournir à l'appui de l'hypothèse de la réincarnation !

Nous ne pouvons pas, en effet, prendre un seul instant au sérieux les arguments d'ordre moral et sentimental, basés sur la constatation d'une prétendue injustice dans l'inégalité des conditions humaines. Cette constatation provient uniquement de ce qu'on envisage toujours des faits particuliers, en les isolant de l'ensemble dont ils font partie, alors que, si on les replace dans cet ensemble, il ne saurait y avoir évidemment aucune injustice, ou, pour employer un terme à la fois plus exact et plus

1. Cela ne les empêche pas de vouloir quelquefois faire de la Kabbale à leur façon : c'est ainsi que nous en avons vu qui comptaient jusqu'à 72 Séphiroth ; et ce sont ceux-là qui osent accuser les autres de « faire de la fantaisie » !

2. Ce n'est pas l'avis de quelques autres écoles d'occultisme, qui parlent des « différences d'âge des esprits humains » par rapport à l'existence terrestre, et même des moyens de les déterminer ; il y en a aussi qui cherchent à fixer le nombre des incarnations successives.

3. Sur l'interprétation ésotérique et métaphysique de la « chute originelle » de l'homme, voir « Le Demiurge », ci-dessus, p. 9.

4. Nous ne contredirions cependant pas l'opinion qui assignerait au Monde une durée de dix mille ans, si l'on voulait prendre ce nombre « dix mille », non plus dans son sens littéral, mais comme désignant l'indéfinité numérale. (Voir « Remarques sur la Notation mathématique », ci-dessus, p. 78.)

5. En admettant que l'humanité terrestre ait une fin, car il est aussi des écoles selon lesquelles le but qu'elle doit atteindre est de rentrer en possession de l'« immortalité physique » ou « corporelle », et chaque individu humain se réincarnera sur la Terre jusqu'à ce qu'il soit finalement parvenu à ce résultat. – D'autre part, d'après les théosophistes, la série des incarnations d'un même individu en ce monde est limitée à la durée d'une seule « race » humaine terrestre, après quoi tous les hommes constituant cette race « passent dans la « sphère » suivante de la « ronde » à laquelle ils appartiennent ; les mêmes théosophistes affirment que, en règle générale (mais avec des exceptions), deux incarnations consécutives sont séparées par un intervalle fixe de temps, dont la durée serait de quinze cents ans, alors que, selon les spirites, on pourrait parfois « se réincarner » presque immédiatement après sa mort, si ce n'est même de son vivant (!), dans certains cas que l'on déclare, heureusement, être tout à fait exceptionnels. – Une autre question qui donne lieu à de nombreuses et interminables controverses est celle de savoir si un même individu doit toujours et nécessairement « se réincarner » dans le même sexe, ou si l'hypothèse contraire est possible ; nous aurons peut-être quelque occasion de revenir sur ce point.

étendu, aucun déséquilibre ¹, puisque ces faits sont, comme tout le reste, des éléments de l'harmonie totale. Nous nous sommes d'ailleurs suffisamment expliqué sur cette question, et nous avons montré que le mal n'a aucune réalité, que ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une relativité considérée analytiquement, et que, au-delà de ce point de vue spécial de la mentalité humaine, l'imperfection est nécessairement illusoire, car elle ne peut exister que comme élément du Parfait, lequel ne saurait évidemment contenir rien d'imparfait ².

Il est facile de comprendre que la diversité des conditions humaines ne provient pas d'autre chose que des différences de nature qui existent entre les individus eux-mêmes, qu'elle est inhérente à la nature individuelle des êtres humains terrestres, et qu'elle n'est pas plus injuste ni moins nécessaire (étant du même ordre, quoique à un autre degré) que la variété des espèces animales et végétales, contre laquelle personne n'a encore jamais songé à protester au nom de la justice, ce qui serait d'ailleurs parfaitement ridicule ³. Les conditions spéciales de chaque individu concourent à la perfection de l'être total dont cet individu est une modalité ou un état particulier, et, dans la totalité de l'être, tout est relié et équilibré par l'enchaînement harmonique des causes et des effets ⁴; mais, lorsqu'on parle de causalité, quiconque possède la moindre notion métaphysique ne peut entendre par là rien qui ressemble de près ou de loin à la conception mystico-religieuse des récompenses et des punitions ⁵, qui, après avoir été appliquée à une « vie future » extra-terrestre, l'a été par les néo-spiritualistes à de prétendues « vies successives » sur la Terre, ou tout au moins dans le monde physique ⁶.

Les spirites surtout ont particulièrement abusé de cette conception tout anthropomorphiste, et en ont tiré des conséquences qui vont souvent jusqu'à la plus extrême absurdité. Tel est l'exemple bien connu de la victime qui poursuit jusque dans une autre existence sa vengeance contre son meurtrier : l'assassiné deviendra alors assassin à son tour, et le meurtrier, devenu victime, devra se venger encore dans une nouvelle existence... et ainsi de suite indéfiniment. Un autre exemple du même genre est celui du cocher qui écrase un piéton ; par punition, le cocher, devenu piéton dans sa vie suivante, sera écrasé par le piéton devenu cocher ; mais, logiquement, celui-ci devra ensuite subir la même punition, de sorte que ces deux malheureux individus seront obligés de s'écraser ainsi alternativement l'un l'autre jusqu'à la fin des siècles, car il n'y a évidemment aucune raison pour que cela s'arrête.

Nous devons du reste, pour être impartial, ajouter que, sur ce point, certains occultistes ne le cèdent en rien aux spirites, car nous avons entendu l'un d'eux raconter l'histoire suivante, comme exemple des conséquences effrayantes que peuvent entraîner des actes considérés généralement comme assez

1. Voir *L'Archéomètre*, 2^e année, n°1, p. 15, note 3. – Dans le domaine social, ce qu'on appelle la justice ne peut consister, suivant une formule extrême-orientale, qu'à compenser des injustices par d'autres injustices (conception qui ne souffre pas l'introduction d'idées mystico-morales telles que celles de mérite et de démerite, de récompense et de punition, etc., non plus que de la notion occidentale du progrès moral et social) ; la somme de toutes ces injustices, qui s'harmonisent en s'équilibrant, est, dans son ensemble, la plus grande justice au point de vue humain individuel.

2. Voir « Le Demiurge », ci-dessus, p. 9.

3. Sur cette question de la diversité des conditions humaines, considérée comme le fondement de l'institution des castes, voir *L'Archéomètre*, 2^e année, n° 1, pp. 8 et suivantes.

4. Ceci suppose la coexistence de tous les éléments envisagés en dehors du temps, aussi bien qu'en dehors de n'importe quelle autre condition contingente de l'une quelconque des modalités spécialisées de l'existence ; remarquons une fois de plus que cette coexistence ne laisse évidemment aucune place à l'idée de progrès.

5. A cette conception des sanctions religieuses se rattache la théorie tout occidentale du sacrifice et de l'expiation, dont nous aurons ailleurs à démontrer l'inanité.

6. Ce que les théosophistes appellent très improprement *Karma* n'est pas autre chose que la loi de causalité, d'ailleurs fort mal comprise, et encore plus mal appliquée ; nous disons qu'ils la comprennent mal, c'est-à-dire incomplètement, car ils la restreignent au domaine individuel, au lieu de l'étendre à l'ensemble indéfini des états d'être. En réalité, le mot sanscrit *Karma*, dérivant de la racine verbale *kri*, faire (identique au latin *creare*), signifie simplement « action », et rien de plus ; les Occidentaux qui ont voulu l'employer l'ont donc détourné de son acception véritable, qu'ils ignoraient, et ils ont fait de même pour un grand nombre d'autres termes orientaux.

indifférents ¹: un écolier s’amuse à briser une plume, puis la jette ; les molécules du métal garderont, à travers toutes les transformations qu’elles auront à subir, le souvenir de la méchanceté dont cet enfant a fait preuve à leur égard ; finalement, après quelques siècles, ces molécules passeront dans les organes d’une machine quelconque, et, un jour, un accident se produira, et un ouvrier mourra broyé par cette machine ; or il se trouvera justement que cet ouvrier sera l’écolier dont il a été question, qui se sera réincarné pour subir le châtement de son acte antérieur ². Il serait assurément difficile d’imaginer quelque chose de plus extravagant que de semblables contes fantastiques, qui suffisent pour donner une juste idée de la mentalité de ceux qui les inventent, et surtout de ceux qui y croient.

Une conception qui se rattache assez étroitement à celle de la réincarnation, et qui compte aussi de nombreux partisans parmi les néo-spiritualistes, est celle d’après laquelle chaque être devrait, au cours de son évolution, passer successivement par toutes les formes de vie, terrestres et autres ³. À ceci, il n’y a qu’un mot à répondre : une telle théorie est une impossibilité, pour la simple raison qu’il existe une indéfinité de formes vivantes par lesquelles un être quelconque ne pourra jamais passer, ces formes étant toutes celles qui sont occupées par les autres êtres. Il est donc absurde de prétendre qu’un être, pour parvenir au terme de son évolution, doit parcourir toutes les possibilités envisagées individuellement, puisque cet énoncé renferme une impossibilité ; et nous pouvons voir ici un cas particulier de cette conception entièrement fautive, si répandue en Occident, selon laquelle on ne pourrait arriver à la synthèse que par l’analyse, alors que, au contraire, il est impossible d’y parvenir de cette façon ⁴. Quand bien même un être aurait parcouru ainsi une indéfinité de possibilités, toute cette évolution ne pourrait jamais être que rigoureusement égale à zéro par rapport à la Perfection, car l’indéfini, procédant du fini et étant produit par lui (comme le montre clairement la génération des nombres), donc y étant contenu en puissance, n’est en somme que le développement des potentialités du fini, et, par conséquent, ne peut évidemment avoir aucun rapport avec l’infini, ce qui revient à dire que, considéré de l’infini (ou de la Perfection, qui est identique à l’infini), il ne peut être que zéro ⁵. La conception analytique de l’évolution revient donc à ajouter indéfiniment zéro à lui-même, par une indéfinité d’additions distinctes et successives, dont le résultat final sera toujours zéro ; on ne peut sortir de cette suite stérile d’opérations analytiques que par l’intégration, et celle-ci s’effectue d’un seul coup, par une synthèse immédiate et transcendante, qui n’est logiquement précédée d’aucune analyse ⁶.

D’autre part, puisque, comme nous l’avons expliqué à diverses reprises, le monde physique tout entier, dans le déploiement intégral de toutes les possibilités qu’il contient, n’est que le domaine de manifestation d’un seul état d’être individuel, ce même état d’être contient en lui, *a fortiori*, les potentialités correspondantes à toutes les modalités de la vie terrestre, qui n’est qu’une portion très restreinte du monde physique. Donc, si le développement complet de l’individualité actuelle, qui s’étend indéfiniment au-delà de la modalité corporelle, embrasse toutes les potentialités dont les

1. Il va sans dire que les conséquences purement individuelles (et imaginaires) dont il est ici question n’ont aucun rapport avec la théorie métaphysique, dont nous parlerons ailleurs, d’après laquelle le geste le plus élémentaire peut avoir dans l’universel des conséquences illimitées, en se répercutant et s’amplifiant à travers la série indéfinie des états d’être, suivant la double échelle horizontale et verticale (voir *Le Symbolisme de la Croix*).

2. Il y a des occultistes qui vont jusqu’à prétendre que les infirmités congénitales sont le résultat d’accidents arrivés dans des « existences antérieures ».

3. Nous parlons seulement de « formes de vie », parce qu’il est bien entendu que ceux qui soutiennent une telle opinion ne sauraient rien concevoir en dehors de la vie (et de la vie dans la forme), de sorte que, pour eux, cette expression renferme toutes les possibilités, tandis que, pour nous, elle ne représente au contraire, qu’une possibilité de manifestation très spéciale.

4. Voir « Le Demiurge ».

5. Ce qui est vrai, d’une façon générale, de l’indéfini considéré par rapport (ou plutôt par absence de rapport) à l’infini, demeure vrai pour chaque aspect particulier de l’indéfini, ou, si l’on veut, pour l’indéfini particulière qui correspond au développement de chaque possibilité envisagée isolément ; ceci est donc vrai, notamment, pour l’immortalité (extension indéfinie de la possibilité vie), qui, en conséquence, ne peut être que zéro par rapport à l’Éternité ; nous aurons ailleurs l’occasion de nous expliquer plus amplement sur ce point (voir aussi « A propos du Grand Architecte de l’Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273).

6. Pour plus de détails sur la représentation mathématique de la totalisation de l’être par une double intégration réalisant le volume universel, voir notre étude sur *Le Symbolisme de la Croix*.

manifestations constituent l'ensemble du monde physique, elle embrasse en particulier toutes celles qui correspondent aux diverses modalités de la vie terrestre. Ceci rend donc inutile la supposition d'une multiplicité d'existences à travers lesquelles l'être s'élèverait progressivement de la modalité de vie la plus inférieure, celle du minéral, jusqu'à la modalité humaine, considérée comme la plus élevée, en passant successivement par le végétal et l'animal, avec toute la multiplicité de degrés que comporte chacun de ces règnes. L'individu, dans son extension intégrale, contient simultanément les possibilités qui correspondent à tous ces degrés ; cette simultanéité ne se traduit en succession temporelle que dans le développement de son unique modalité corporelle, au cours duquel, comme le montre l'embryologie, il passe en effet par tous les stades correspondants, depuis la forme unicellulaire des êtres organisés les plus élémentaires, et même, en remontant plus haut encore, depuis le cristal (qui présente d'ailleurs plus d'une analogie avec ces êtres rudimentaires) ¹, jusqu'à la forme humaine terrestre. Mais, pour nous, ces considérations ne sont nullement une preuve de la théorie « transformiste », car nous ne pouvons regarder que comme une pure hypothèse la prétendue loi d'après laquelle « l'ontogénie serait parallèle à la phylogénie » ; en effet, si le développement de l'individu, ou ontogénique, est constatable par l'observation directe, personne n'oserait prétendre qu'il puisse en être de même du développement de l'espèce, ou phylogénique ². D'ailleurs, même dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, le point de vue de la succession perd presque tout son intérêt par la simple remarque que le germe, avant tout développement, contient déjà en puissance l'être complet ; et ce point de vue doit toujours demeurer subordonné à celui de la simultanéité, auquel nous conduit nécessairement la théorie métaphysique des états multiples de l'être.

Donc, en laissant de côté la considération essentiellement relative du développement embryogénique de la modalité corporelle (considération qui ne peut être pour nous que l'indication d'une analogie par rapport à l'individualité intégrale), il ne peut être question, en raison de l'existence simultanée, dans l'individu, de l'indéfini des modalités vitales, ou, ce qui revient au même, des possibilités correspondantes, il ne peut, disons-nous, être question que d'une succession purement logique (et non temporelle), c'est-à-dire d'une hiérarchisation de ces modalités ou de ces possibilités dans l'extension de l'état d'être individuel, dans lequel elles ne se réalisent pas corporellement. À ce propos, et pour montrer que ces conceptions ne nous sont pas particulières, nous avons pensé qu'il serait intéressant de reproduire ici quelques extraits du chapitre consacré à cette question dans les cahiers d'enseignement d'une des rares Fraternités initiatiques sérieuses qui existent encore actuellement en Occident ³.

« Dans la descente de la vie dans les conditions extérieures, la monade a eu à traverser chacun des états du monde spirituel, puis les royaumes de l'empire astral ⁴, pour apparaître enfin sur le plan externe, celui qui est le plus bas possible, c'est-à-dire le minéral. À partir de là, nous la voyons pénétrer successivement les vagues de vie minérale, végétale et animale de la planète. En vertu des lois supérieures et plus intérieures de son cycle spécial, ses attributs divins cherchent toujours à se développer dans leurs potentialités emprisonnées. Aussitôt qu'une forme en est pourvue, et que ses capacités sont épuisées ⁵, une autre forme nouvelle et de degré plus élevé est mise en réquisition; ainsi, chacune à son tour devient de plus en plus complexe de structure, de plus en plus diversifiée en ses fonctions. C'est ainsi que nous voyons la monade vivante commencer au minéral, dans le monde *extérieur*, puis la grande *spirale* de son existence évolutionnaire s'avancer lentement,

1. Notamment en ce qui concerne le mode d'accroissement ; de même pour la reproduction par bipartition ou gemmiparité. – Sur cette question de la vie des cristaux, voir en particulier les remarquables travaux du professeur J. C. Bose, de Calcutta, qui ont inspiré (pour ne pas dire plus) ceux de divers savants européens.

2. Nous avons déjà exposé la raison pour laquelle la question purement scientifique du « transformisme » ne présente aucun intérêt pour la Métaphysique (voir « Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 288.

3. Nous ne nous attarderons pas à relever les calomnies absurdes et les racontars plus ou moins ineptes que des gens mal informés ou mal intentionnés ont répandus à plaisir sur cette Fraternité, qui est désignée par les initiales *H. B. of L.* ; mais nous croyons cependant nécessaire d'avertir qu'elle est étrangère à tout mouvement occultiste, bien que certains aient jugé bon de s'approprier quelques-uns de ses enseignements, en les dénaturant d'ailleurs complètement pour les adapter à leurs propres conceptions.

4. C'est-à-dire les divers états de la manifestation subtile, répartis suivant leur correspondance avec les éléments.

5. C'est-à-dire qu'elle a développé complètement toute la série des modifications dont elle est susceptible.

imperceptiblement, mais cependant progresser toujours ¹. Il n'y a pas de forme trop simple ni d'organisme trop complexe pour la faculté d'adaptation d'une puissance merveilleuse, inconcevable, que possède l'âme humaine. Et, à travers le cycle entier de la Nécessité, le caractère de son génie, le degré de son émanation spirituelle, et les états auxquels elle appartient à l'origine, sont conservés strictement, avec une exactitude mathématique. » ²

« Pendant le cours de son involution, la monade n'est réellement incarnée dans aucune forme, quelle qu'elle soit. Le cours de sa descente à travers les divers règnes s'accomplit par une polarisation graduelle de ses pouvoirs divins, due à son contact avec les conditions d'externisation graduelle de l'arc descendant et subjectif du cycle spiral. »

« C'est une vérité absolue qu'exprime l'adepte auteur de *Ghost-Land*, lorsqu'il dit que, *en tant qu'être impersonnel*, l'homme vit dans une indéfinité de mondes avant d'arriver à celui-ci. Dans tous ces mondes, l'âme développe ses états rudimentaires, jusqu'à ce que son progrès cyclique la rende capable d'atteindre ³ l'état spécial dont la fonction glorieuse est de conférer à cette âme *la conscience*. C'est à ce moment seulement qu'elle devient véritablement un homme ; à tout autre instant de son voyage cosmique, elle n'est qu'un être embryonnaire, une forme passagère, une créature impersonnelle, en laquelle brille une partie, mais une partie seulement de l'âme humaine *non individualisée*. »

« Lorsque le grand étage de *conscience*, sommet de la série des manifestations matérielles, est atteint, *jamais* l'âme ne rentrera dans la matrice de la matière, ne subira *l'incarnation matérielle* ; désormais, *ses renaissances sont dans le royaume de l'esprit*. Ceux qui soutiennent la doctrine étrangement illogique de la multiplicité des naissances *humaines* n'ont assurément jamais développé en eux-mêmes l'état lucide de Conscience spirituelle ; sinon, la théorie de la réincarnation, affirmée et soutenue aujourd'hui par un grand nombre d'hommes et de femmes versés dans la « sagesse mondaine », n'aurait pas le moindre crédit. Une éducation *extérieure* est relativement sans valeur comme moyen d'obtenir la Connaissance *véritable*. »

On ne trouve dans la nature aucune analogie en faveur de la réincarnation, tandis que, en revanche, on en trouve de nombreuses dans le sens contraire. « Le gland devient chêne, la noix de coco devient palmier ; mais le chêne a beau donner des myriades d'autres glands, il ne devient plus jamais gland lui-même ; ni le palmier ne redevient plus noix. De même pour l'homme : dès que l'âme s'est manifestée sur le plan humain, et a ainsi atteint la conscience de la vie extérieure, elle ne repasse plus jamais par aucun de ses états rudimentaires. »

« Une publication récente affirme que “ ceux qui ont mené une vie noble et digne d'un roi (fût-ce même dans le corps d'un mendiant), dans leur dernière existence terrestre, revivront comme nobles, rois, ou autres personnages de haut rang ” ! Mais nous savons ce que les rois et les nobles ont été dans le passé et sont dans le présent, souvent les pires spécimens de l'humanité qu'il soit possible de concevoir, au point de vue spirituel. De telles assertions ne sont bonnes qu'à prouver que leurs auteurs ne parlent que sous l'inspiration de la sentimentalité, et que la Connaissance leur manque. »

« Tous les prétendus “ réveils de souvenirs ” latents, par lesquels certaines personnes assurent se rappeler leurs existences passées, peuvent s'expliquer, et même ne peuvent s'expliquer que par les simples lois de l'*affinité* et de la *forme*. Chaque race d'êtres humains, considérée *en soi-même*, est immortelle ; il en est de même de chaque cycle : jamais le premier cycle ne devient le second, mais les êtres du premier cycle sont (spirituellement) les parents, ou les *générateurs*, de ceux du second cycle ⁴. Ainsi, chaque cycle comprend une grande famille constituée par la réunion de divers

1. Ceci au point de vue *extérieur*, bien entendu.

2. Ce qui implique bien la *coexistence* de toutes les modalités vitales.

3. Par l'extension graduelle de ce développement jusqu'à ce qu'il ait atteint une zone déterminée, correspondant à l'état spécial que l'on considère ici.

4. C'est pourquoi la tradition hindoue donne le nom de *Pitris* (pères ou ancêtres) aux êtres du cycle qui précède le nôtre, et qui est représenté, par rapport à celui-ci, comme correspondant à la Sphère de la Lune ; les *Pitris* forment l'humanité terrestre à leur image, et cette humanité actuelle joue, à son tour, le même rôle à l'égard de celle du cycle suivant. Cette relation causale d'un cycle à l'autre suppose nécessairement la coexistence de tous les cycles, qui ne sont successifs qu'au point de vue de leur enchaînement logique ; s'il en était autrement, une telle relation ne pourrait exister (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*).

groupements d'âmes humaines, chaque condition étant déterminée par les lois de son *activité*, celles de sa *forme* et celles de son *affinité* : une trinité de lois. »

« C'est ainsi que l'homme peut être comparé au gland et au chêne : l'âme embryonnaire, non individualisée, devient un homme tout comme le gland devient un chêne, et, de même que le chêne donne naissance à une quantité innombrable de glands, de même l'homme fournit à son tour à une indéfinité d'âmes les moyens de prendre naissance dans le monde spirituel. Il y a correspondance complète entre les deux, et c'est pour cette raison que les anciens Druides rendaient de si grands honneurs à cet arbre, qui était honoré au-delà de tous les autres par les puissants Hiérophantes. » On voit par là combien les Druides étaient loin d'admettre la « transmigration » au sens ordinaire et matériel du mot, et combien peu ils songeaient à la théorie, qui, nous le répétons, est toute moderne, de la réincarnation.



Nous avons vu récemment, dans une revue spirite étrangère, un article dont l'auteur critiquait, avec juste raison, l'idée saugrenue de ceux qui, annonçant pour un temps prochain la « seconde venue » du Christ, la présentent comme devant être une réincarnation ¹. Mais où la chose devient plutôt amusante, c'est lorsque ce même auteur déclare que, s'il ne peut admettre cette thèse, c'est tout simplement parce que, selon lui, le retour du Christ est dès maintenant un fait accompli... par le spiritisme ! « Il est déjà venu, dit-il, puisque, dans certains centres, on enregistre ses communications. » Vraiment, il faut avoir une foi bien robuste pour pouvoir croire ainsi que le Christ et ses Apôtres se manifestent dans des séances spirites et parlent par l'organe des médiums ! S'il est des gens à qui une croyance est nécessaire (et il semble que ce soit le cas de l'immense majorité des Occidentaux), nous n'hésitons pas à affirmer combien nous préférons encore celle du catholique le moins éclairé, ou même la foi du matérialiste sincère, car c'en est une aussi ².

Comme nous l'avons déjà dit, nous considérons le néo-spiritualisme, sous quelque forme que ce soit, comme absolument incapable de remplacer les anciennes religions dans leur rôle social et moral, et pourtant c'est certainement là le but qu'il se propose, d'une façon plus ou moins avouée. Nous avons fait allusion précédemment, en particulier, aux prétentions de ses promoteurs en ce qui concerne l'enseignement ; nous venons encore de lire un discours prononcé sur ce sujet par l'un d'eux. Quoiqu'il en dise, nous trouvons très peu « équilibré » le « spiritualisme libéral » de ces « aviateurs de l'esprit » (?!), qui, voyant dans l'atmosphère « deux colossaux nimbus chargés jusqu'à la gueule (*sic*) d'électricités contraires », se demandent « comment éviter des séries d'éclairs, des gammes de tonnerre (*sic*), des chutes de foudre », et qui, malgré ces présages menaçants, veulent « affronter la liberté de l'enseignement » comme d'autres ont « affronté les libertés de l'espace ». Ils admettent pourtant que « l'enseignement de l'école doit rester neutre », mais à la condition que cette « neutralité » aboutisse à des conclusions « spiritualistes » ; il nous semble que ce ne serait là qu'une neutralité apparente, non réelle, et quiconque a le moindre sens de la logique ne peut guère penser autrement à cet égard ; mais pour eux, au contraire, c'est là de la « neutralité profonde » ! L'esprit de système et les idées préconçues conduisent parfois à d'étranges contradictions, et ceci en est un exemple que nous tenions à signaler ³. Quant à nous, qui sommes loin de prétendre à une action sociale quelconque, il est évident que cette question de l'enseignement, ainsi posée, ne peut nous intéresser à aucun titre. La seule méthode qui aurait une valeur réelle serait celle de l'« instruction intégrale » ⁴; et malheureusement, étant donné la mentalité actuelle, on est loin, sans doute pour bien longtemps encore, de pouvoir en tenter la moindre application en Occident, et particulièrement

1. Cette opinion bizarre, qui a trouvé en particulier, depuis quelques années, beaucoup de crédit chez les théosophistes, n'est guère plus absurde, après tout, que celle des gens qui soutiennent que saint Jean-Baptiste fut une réincarnation du prophète Elie ; d'ailleurs, nous dirons quelques mots, par la suite, au sujet des divers textes des Évangiles que certains se sont efforcés d'interpréter en faveur de la théorie réincarnationniste.

2. Voir « A propos du Grand Architecte de l'Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*.

3. Nous pourrions rappeler à ce propos, dans un autre ordre d'idées, l'attitude de certains savants, qui refusent d'admettre des faits dûment constatés, simplement parce que leurs théories ne permettent pas d'en donner une explication satisfaisante.

4. Voir l'ouvrage publié sous ce titre, *L'Instruction intégrale*, par notre éminent collaborateur F.-Ch. Barlet.

en France, où l'esprit protestant, cher à certains « spiritualistes libéraux », règne en maître absolu dans tous les degrés et toutes les branches de l'enseignement.



L'auteur du discours en question (nous ne voulons pas le nommer ici, pour ne pas blesser sa... modestie) a cru bon récemment, dans une circonstance qu'il importe peu de spécifier, de nous reprocher d'avoir dit que nous n'avons « absolument rien de commun avec lui » (non plus d'ailleurs qu'avec les autres néo-spiritualistes de toute secte et de toute école), et il objectait que ceci devait nous conduire à « rejeter la fraternité, la vertu, à nier Dieu, l'immortalité de l'âme et le Christ », beaucoup de choses passablement disparates ! Quoique nous nous interdisions formellement toute polémique dans cette Revue, nous pensons qu'il n'est pas inutile de reproduire ici notre réponse à ces objections, pour une plus complète édification de nos lecteurs, et pour marquer mieux et plus précisément (au risque de nous répéter quelque peu) certaines différences profondes sur lesquelles nous n'insisterons jamais trop.

« ... Tout d'abord, quoi qu'en puisse dire M. X..., son Dieu n'est certes pas le nôtre, car il croit évidemment, comme d'ailleurs tous les Occidentaux modernes, à un Dieu “ personnel ” (pour ne pas dire individuel) et quelque peu anthropomorphe, lequel, en effet, n'a “ rien de commun ” avec l'infini métaphysique ¹. Nous en dirons autant de sa conception du Christ, c'est-à-dire d'un Messie unique, qui serait une “ incarnation ” de la Divinité ; nous reconnaissons, au contraire, une pluralité (et même une indéfinité) de “ manifestations ” divines, mais qui ne sont en aucune façon des “ incarnations ”, car il importe avant tout de maintenir la pureté du Monothéisme, qui ne saurait s'accorder d'une semblable théorie.

« Quant à la conception individualiste de l'“ immortalité de l'âme ”, c'est bien plus simple encore, et M. X... s'est singulièrement trompé s'il a cru que nous hésiterions à déclarer que nous la rejetons complètement, aussi bien sous la forme d'une “ vie future ” extra-terrestre que sous celle, assurément beaucoup plus ridicule, de la trop fameuse théorie de la “ réincarnation ”. Les questions de “ préexistence ” et de “ post-existence ” ne se posent évidemment pas pour quiconque envisage toutes choses en dehors du temps ; d'ailleurs, l'“ immortalité ” ne peut être qu'une extension indéfinie de la vie, et elle ne sera jamais que rigoureusement égale à zéro en face de l'Éternité ², qui seule nous intéresse, et qui est au-delà de la vie, aussi bien que du temps et de toutes les autres conditions limitatives de l'existence individuelle. Nous savons fort bien que les Occidentaux tiennent par-dessus tout à leur “ moi ” ; mais quelle valeur peut avoir une tendance purement sentimentale comme celle-là ? Tant pis pour ceux qui préfèrent d'illusoires consolations à la Vérité !

« Enfin, la “ fraternité ” et la “ vertu ” ne sont manifestement pas autre chose que de simples notions morales ; et la morale, qui est toute relative, et qui ne concerne que le domaine très spécial et restreint de l'action sociale ³, n'a absolument rien à faire avec la Gnose, qui est *exclusivement métaphysique*. Et nous ne pensons pas que ce soit trop “ nous risquer ”, comme dit M. X..., que d'affirmer que celui-ci ignore *tout* de la Métaphysique ; ceci soit dit, d'ailleurs, sans lui en faire le moindre reproche, car il est incontestablement permis d'ignorer ce qu'on n'a jamais eu l'occasion d'étudier : à l'impossible nul n'est tenu ! »

Nous avons dit précédemment, mais sans y insister, qu'il existe des gens, spirites ou autres, qui s'efforcent de prouver « expérimentalement » la thèse réincarnationniste ⁴ ; une pareille prétention doit paraître tellement invraisemblable à toute personne douée simplement du plus vulgaire bon sens, qu'on serait tenté, *a priori*, de supposer qu'il ne peut s'agir là que de quelque mauvaise plaisanterie ; mais il paraît pourtant qu'il n'en est rien. Voici, en effet, qu'un expérimentateur réputé sérieux,

1. D'ailleurs, le mot *Dieu* lui-même est tellement lié à la conception anthropomorphique, il est devenu tellement incapable de correspondre à autre chose, que nous préférons en éviter l'emploi le plus possible, ne serait-ce que pour mieux marquer l'abîme qui sépare la Métaphysique des religions.

2. Voir plus haut, p. 85, note 4.

3. Sur cette question de la morale, voir *Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique*, ouvrage cité.

4. Voir *L'Erreur spirite*, chapitre sur la Réincarnation.

qui s'est acquis une certaine considération scientifique par ses travaux sur le « psychisme »¹, mais qui, malheureusement pour lui, semble s'être peu à peu converti presque entièrement aux théories spirites (il arrive assez fréquemment que les savants ne sont pas exempts d'une certaine... naïveté)², a publié tout récemment un ouvrage contenant l'exposé de ses recherches sur les prétendues « vies successives » au moyen des phénomènes de « régression de la mémoire » qu'il a cru constater chez certains sujets hypnotiques ou magnétiques³.

Nous disons : qu'il a cru constater, car, si nous ne pouvons en aucune façon songer à mettre en doute sa bonne foi, nous pensons du moins que les faits qu'il interprète ainsi, en vertu d'une hypothèse préconçue, s'expliquent, en réalité, d'une façon tout autre et beaucoup plus simple. En somme, ces faits se résument en ceci : le sujet, étant dans un certain état, peut être replacé mentalement dans les conditions où il se trouvait à une époque passée, et être « situé » ainsi à un âge quelconque, dont il parle alors comme du présent, d'où l'on conclut que, dans ce cas, il n'y a pas « souvenir », mais « régression de la mémoire ». Ceci est d'ailleurs une contradiction dans les termes, car il ne peut évidemment être question de mémoire là où il n'y a pas de souvenir ; mais, cette observation à part, il faut se demander avant tout si la possibilité du souvenir pur et simple est véritablement exclue par la seule raison que le sujet parle du passé comme s'il lui était redevenu présent.

À cela, on peut répondre immédiatement que les souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents⁴; ce qui, pour notre conscience actuelle, les caractérise effectivement comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport (temporel, c'est-à-dire de succession) entre les événements extérieurs⁵ dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives. Si cette comparaison vient à être rendue impossible pour une raison quelconque (soit par la suppression momentanée de toute impression extérieure, soit d'une autre façon), le souvenir, n'étant plus localisé dans le temps par rapport à d'autres éléments psychologiques présentement différents, perd son caractère représentatif du passé, pour ne plus conserver que sa qualité actuelle de présent. Or c'est précisément là ce qui se produit dans les cas dont nous parlons : l'état dans lequel est placé le sujet correspond à une modification de sa conscience actuelle, impliquant une extension, dans un certain sens, de ses facultés individuelles, au détriment momentané du développement dans un autre sens que ces facultés possèdent dans l'état normal. Si donc, dans un tel état, on empêche le sujet d'être affecté par les perceptions présentes, et si, en outre, on écarte en même temps de sa conscience tous les événements

1. Faute d'un terme moins imparfait, nous conservons celui de « psychisme », si vague et imprécis qu'il soit, pour désigner un ensemble d'études dont l'objet lui-même, d'ailleurs, n'est guère mieux défini ; quelqu'un (le Dr Richet, croyons-nous) a eu l'idée malheureuse de substituer à ce mot celui de « métapsychique », qui a l'immense inconvénient de faire penser à quelque chose de plus ou moins analogue ou parallèle à la Métaphysique (et dans ce cas, nous ne voyons pas trop ce que cela pourrait être, sinon la Métaphysique elle-même sous un autre nom), alors que, tout au contraire, il s'agit d'une science expérimentale, avec des méthodes calquées aussi exactement que possible sur celles des sciences physiques.

2. Le cas auquel nous faisons allusion n'est pas isolé, et il en existe de tout à fait semblables, dont plusieurs sont même fort connus ; nous avons cité ailleurs ceux de Crookes, de Lombroso, du Dr Richet et de M. Camille Flammarion (« A propos du Grand Architecte de l'Univers ») et nous aurions pu y ajouter celui de William James et plusieurs autres encore ; tout cela prouve simplement qu'un savant analyste, quelle que soit sa valeur comme tel, et quel que soit aussi son domaine spécial, n'est pas forcément pour cela, en dehors de ce même domaine, notablement supérieur à la grande masse du public ignorant et crédule qui fournit la majeure partie de la clientèle spirito-occultiste.

3. Nous ne chercherons pas ici jusqu'à quel point il est possible de différencier nettement l'hypnotisme et le magnétisme ; il se pourrait bien que cette distinction fût plus verbale que réelle, et, en tout cas, elle n'a aucune importance quant à la question qui nous occupe présentement.

4. Que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la « subconscience » (en admettant ce terme dans son sens tout à fait général), peu importe, puisque, normalement, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un dans l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une différence de degré, et rien de plus.

5. Extérieurs par rapport au point de vue de notre conscience individuelle, bien entendu ; d'ailleurs, cette distinction du souvenir et de la perception ne relève que de la psychologie la plus élémentaire, et, d'autre part, elle est indépendante de la question du mode de perception des objets regardés comme extérieurs, ou plutôt de leurs qualités sensibles.

postérieurs à un certain moment déterminé (conditions qui sont parfaitement réalisables à l'aide de la suggestion), lorsque les souvenirs se rapportant à ce même moment se présentent distinctement à cette conscience ainsi modifiée quant à son étendue (qui est alors pour le sujet la conscience actuelle), ils ne peuvent aucunement être situés dans le passé ou envisagés sous cet aspect, puisqu'il n'y a plus actuellement dans le champ de la conscience aucun élément avec lequel ils puissent être mis dans un rapport d'antériorité temporelle.

En tout ceci, il ne s'agit de rien de plus que d'un état mental impliquant une modification de la conception du temps (ou mieux de sa compréhension) par rapport à l'état normal ; et, d'ailleurs, ces deux états ne sont l'un et l'autre que deux modalités différentes d'une même individualité ¹. En effet, il ne peut être ici question d'états supérieurs et extra-individuels dans lesquels l'être serait affranchi de la condition temporelle, ni même d'une extension de l'individualité impliquant ce même affranchissement partiel, puisqu'on place au contraire le sujet dans un instant déterminé, ce qui suppose essentiellement que son état actuel est conditionné par le temps. En outre, d'une part, des états tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion ne peuvent évidemment être atteints par des moyens qui sont entièrement du domaine de l'individualité actuelle et restreinte, comme l'est nécessairement tout procédé expérimental ; et, d'autre part, même s'ils étaient atteints d'une façon quelconque, ils ne sauraient aucunement être rendus sensibles à cette individualité, dont les conditions particulières d'existence n'ont aucun point de contact avec celles des états supérieurs de l'être, et qui, en tant qu'individualité spéciale, est forcément incapable d'assentir, et à plus forte raison d'exprimer, tout ce qui est au-delà des limites de ses propres possibilités ².

Quant à retourner effectivement dans le passé, c'est là une chose qui, comme nous le disons ailleurs, est manifestement aussi impossible à l'individu humain que de se transporter dans l'avenir ³; et nous n'aurions jamais pensé que la « machine à explorer le temps » de Wells pût être considérée autrement que comme une conception de pure fantaisie, ni qu'on en vînt à parler sérieusement de la « réversibilité du temps ». L'espace est réversible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent ; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle ⁴. Pourtant, il s'est trouvé des gens qui ont conçu cette idée pour le moins singulière de la « réversibilité du temps », et qui ont prétendu l'appuyer sur un « théorème de mécanique » (?) dont nous croyons intéressant de reproduire intégralement l'énoncé, afin de montrer plus clairement l'origine de leur fantastique hypothèse.

« Connaissant la série complexe de tous les états successifs d'un système de corps, et ces états se suivant et s'engendrant dans un ordre déterminé, au passé qui fait fonction de cause, à l'avenir qui a rang d'effet (*sic*), considérons un de ces états successifs, et, sans rien changer aux masses

1. Il en est de même des états (spontanés ou provoqués) qui correspondent à toutes les altérations de la conscience individuelle, dont les plus importantes sont ordinairement rangées sous la dénomination impropre et fautive de « dédoublements de la personnalité ».

2. Du reste, dans tous les cas dont nous parlons, il ne s'agit que d'événements physiques, et même le plus souvent terrestres (quoique tel autre expérimentateur assez connu ait publié jadis un récit détaillé des prétendues « incarnations antérieures » de son sujet sur la planète Mars, sans s'être étonné que tout ce qui se passe sur celle-ci soit si facilement traduisible en langage terrestre !) ; il n'y a là rien qui exige le moins du monde l'intervention d'états supérieurs de l'être, que d'ailleurs, bien entendu, les « psychistes » ne soupçonnent même pas.

3. Voir pour ceci, ainsi que pour ce qui suit, notre étude sur « Les Conditions de l'existence corporelle », ci-dessus p. 50

4. Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs possible, mais non dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps ; et, en parlant ailleurs de la conception de l'« éternel présent », nous avons eu bien soin de faire remarquer qu'elle ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant du point de vue de la succession, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel toute la réalité de la condition temporelle.

composantes, ni aux forces qui agissent entre ces masses ¹, ni aux lois de ces forces, non plus qu'aux situations actuelles des masses dans l'espace, remplaçons chaque vitesse par une vitesse égale et contraire ². Nous appellerons cela "révertir" toutes les vitesses ; ce changement lui-même prendra le nom de réversion, et nous appellerons sa possibilité, réversibilité du mouvement du système. »

Arrêtons-nous un instant ici, car c'est justement cette possibilité que nous ne saurions admettre, au point de vue même du mouvement, qui s'effectue nécessairement dans le temps : le système considéré reprendra en sens inverse, dans une nouvelle série d'états successifs, les situations qu'il avait précédemment occupées dans l'espace, mais le temps ne redeviendra jamais le même pour cela, et il suffit évidemment que cette seule condition soit changée pour que les nouveaux états du système ne puissent en aucune façon s'identifier aux précédents. D'ailleurs, dans le raisonnement que nous citons, il est supposé explicitement (encore qu'en un français contestable) que la relation du passé à l'avenir est une relation de cause à effet, tandis que le rapport causal, au contraire, implique essentiellement la simultanéité, d'où il résulte que des états considérés comme se suivant ne peuvent pas, sous ce point de vue, s'engendrer les uns les autres ³; mais poursuivons.

« Or, quand on aura opéré ⁴ la réversion des vitesses d'un système de corps, il s'agira de trouver, pour ce système ainsi réverti, la série complète de ses états futurs et passés : cette recherche sera-t-elle plus ou moins difficile que le problème correspondant pour les états successifs du même système non réverti ? Ni plus ni moins ⁵, et la solution de l'un de ces problèmes donnera celle de l'autre par un changement très simple, consistant, en termes techniques, à changer le signe algébrique du temps, à écrire $-t$ au lieu de $+t$, et réciproquement. »

En effet, c'est très simple en théorie, mais, faute de se rendre compte que la notation des « nombres négatifs » n'est qu'un procédé tout artificiel de simplification des calculs et ne correspond à aucune espèce de réalité ⁶, l'auteur de ce raisonnement tombe dans une grave erreur, qui est d'ailleurs commune à presque tous les mathématiciens, et, pour interpréter le changement de signe qu'il vient d'indiquer, il ajoute aussitôt : « C'est-à-dire que les deux séries complètes d'états successifs du même système de corps différeront seulement en ce que l'avenir deviendra passé, et que le passé deviendra futur ⁷. Ce sera la même série d'états successifs parcourue en sens inverse. La réversion des vitesses révertit simplement le temps ; la série primitive des états successifs et la série révertie ont, à tous les instants correspondants, les mêmes figures du système avec les mêmes vitesses égales et contraires (*sic*). »

Malheureusement, en réalité, la réversion des vitesses révertit simplement les situations spatiales, et non pas le temps ; au lieu d'être « la même série d'états successifs parcourue en sens inverse », ce sera une seconde série inversement homologue de la première, quant à l'espace seulement ; le

1. « Sur ces masses » aurait été plus compréhensible.

2. Une vitesse contraire à une autre, ou bien de direction différente, ne peut lui être égale au sens rigoureux du mot, elle peut seulement lui être équivalente en quantité ; et, d'un autre côté, est-il possible de regarder cette « réversion » comme ne changeant en rien les lois du mouvement considéré, étant donné que, si ces lois avaient continué à être normalement suivies, elle ne se serait pas produite ?

3. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. – Par suite, si le souvenir d'une impression quelconque peut être cause d'autres phénomènes mentaux, quels qu'ils soient, c'est en tant que souvenir présent, mais l'impression passée ne peut actuellement être cause de rien.

4. L'auteur du raisonnement a eu la prudence d'ajouter ici entre parenthèses : « non dans la réalité, mais dans la pensée pure » ; par là, il sort entièrement du domaine de la mécanique, et ce dont il parle n'a plus aucun rapport avec « un système de corps » ; mais il est à retenir qu'il regarde lui-même la prétendue « réversion » comme irréalisable, contrairement à l'hypothèse de ceux qui ont voulu appliquer son raisonnement à la « régression de la mémoire ».

5. Évidemment, puisque, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'étudier un mouvement dont tous les éléments sont donnés ; mais, pour que cette étude corresponde à quelque chose de réel ou même de possible, il ne faudrait pas être dupe d'un simple jeu de notation !

6. Sur cette notation et ses inconvénients, particulièrement au point de vue de la mécanique, voir « Remarques sur la Notation mathématique », ci-dessus, p. 37.

7. Voilà certes une singulière fantasmagorie, et il faut reconnaître qu'une opération aussi vulgaire qu'un simple changement de signe algébrique est douée d'une puissance bien étrange et vraiment merveilleuse... aux yeux des mathématiciens !

passé ne deviendra pas futur pour cela, et l'avenir ne deviendra passé qu'en vertu de la loi naturelle et normale de la succession, ainsi que cela se produit à chaque instant. Il est vraiment trop facile de montrer les sophismes inconscients et multiples qui se cachent dans de pareils arguments ; et voilà pourtant tout ce qu'on trouve à nous présenter pour justifier, « devant la science et la philosophie », une théorie comme celle des prétendues « régressions de la mémoire » !

Ceci étant dit, nous devons encore, pour compléter l'explication psychologique que nous avons indiquée au début, faire remarquer que le prétendu « retour dans le passé », c'est-à-dire en réalité, tout simplement, le rappel à la conscience claire et distincte de souvenirs conservés à l'état latent dans la mémoire subconsciente du sujet, est facilité d'autre part, au point de vue physiologique, par le fait que toute impression laisse nécessairement une trace sur l'organisme qui l'a éprouvée. Nous n'avons pas à rechercher ici de quelle façon cette impression peut être enregistrée par certains centres nerveux ; c'est là une étude qui relève de la science expérimentale pure et simple, et, d'ailleurs, celle-ci est déjà parvenue à « localiser » à peu près exactement les centres correspondant aux différentes modalités de la mémoire ¹. L'action exercée sur ces centres, aidée du reste par un facteur psychologique qui est la suggestion, permet de placer le sujet dans les conditions voulues pour réaliser les expériences dont nous avons parlé, du moins quant à leur première partie, celle qui se rapporte aux événements auxquels il a réellement pris part ou assisté à une époque plus ou moins éloignée ².

Mais, bien entendu, la correspondance physiologique que nous venons de signaler n'est possible que pour les impressions qui ont réellement affecté l'organisme du sujet ; et de même, au point de vue psychologique, la conscience individuelle d'un être quelconque ne peut évidemment contenir que des éléments ayant quelque rapport avec l'individualité actuelle de cet être. Ceci devrait suffire à montrer qu'il est inutile de chercher à poursuivre les recherches expérimentales au-delà de certaines limites, c'est-à-dire, dans le cas actuel, antérieurement à la naissance du sujet, ou du moins au début de sa vie embryonnaire ; c'est pourtant là ce qu'on a prétendu faire, en s'appuyant, comme nous l'avons dit, sur l'hypothèse préconçue de la réincarnation, et on a cru pouvoir « faire revivre » ainsi à ce sujet « ses vies antérieures » tout en étudiant également, dans l'intervalle, « ce qui se passe pour l'esprit non incarné » !

Ici, nous sommes en pleine fantaisie : comment peut-on parler des « antériorités de l'être vivant », lorsqu'il s'agit d'un temps où cet être vivant n'existait pas encore à l'état individualisé, et vouloir le reporter au-delà de son origine, c'est-à-dire dans des conditions où il ne s'est jamais trouvé, donc qui ne correspondent pour lui à aucune réalité ? Cela revient à créer de toutes pièces une réalité artificielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire une réalité mentale actuelle qui n'est la représentation d'aucune sorte de réalité sensible ; la suggestion donnée par l'expérimentateur en fournit le point de départ, et l'imagination du sujet fait le reste. Il en est de même, moins la suggestion initiale, dans l'état de rêve ordinaire, où « l'âme individuelle crée un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales » ³, sans qu'il soit d'ailleurs possible de distinguer ces conceptions d'avec les perceptions d'origine extérieure, à moins qu'il ne s'établisse une comparaison entre ces deux sortes d'éléments psychologiques, ce qui ne peut se faire que par le passage plus ou moins nettement conscient de l'état de rêve à l'état de

1. Cette « localisation » est rendue possible surtout par l'observation des différents cas de « paramnésie » (altérations partielles de la mémoire) ; et nous pouvons ajouter que l'espèce de fractionnement de la mémoire que l'on constate dans ces cas permet d'expliquer une bonne partie des soi-disant « dédoublements de la personnalité », auxquels nous avons fait allusion précédemment.

2. On pourrait également parler, si singulier que cela semble au premier abord, d'une correspondance, tant physiologique que psychologique, des événements non encore réalisés, mais dont l'individu porte les virtualités en lui ; ces virtualités se traduisent par des prédispositions et des tendances d'ordres divers, qui sont comme le germe présent des événements futurs concernant l'individu. Toute diathèse est, en somme, une prédisposition organique de ce genre : un individu porte en lui, dès son origine (« ab ovo », pourrait-on dire), telle ou telle maladie à l'état latent, mais cette maladie ne pourra se manifester que dans des circonstances favorables à son développement, par exemple sous l'action d'un traumatisme quelconque ou de toute autre cause d'affaiblissement de l'organisme ; si ces circonstances ne se rencontrent pas, la maladie ne se développera jamais, mais son germe n'en existe pas moins réellement et présentement dans l'organisme, de même qu'une tendance psychologique qui ne se manifeste par aucun acte extérieur n'en est pas moins réelle pour cela.

3. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*.

veille ¹. Ainsi, un rêve provoqué, état en tout semblable à ceux où l'on fait naître chez un sujet, par des suggestions appropriées, des perceptions partiellement ou totalement imaginaires, mais avec cette seule différence que, ici, l'expérimentateur est lui-même dupe de sa propre suggestion et prend les créations mentales du sujet pour des « réveils de souvenirs » ², voilà à quoi se réduit la prétendue « exploration des vies successives », l'unique « preuve expérimentale » que les réincarnationnistes aient pu fournir en faveur de leur théorie.

Que l'on essaye d'appliquer la suggestion à la « psychothérapie », de s'en servir pour guérir des ivrognes ou des maniaques, ou pour développer la mentalité de certains idiots, c'est là une tentative qui ne laisse pas d'être fort louable, et, quels que soient les résultats obtenus, nous n'y trouverons assurément rien à redire; mais que l'on s'en tienne là, et qu'on cesse de l'employer à des fantasmagories comme celles dont nous venons de parler. Il se rencontrera pourtant encore, après cela, des gens qui viendront nous vanter « la clarté et l'évidence du spiritisme », et l'opposer à « l'obscurité de la métaphysique », qu'ils confondent d'ailleurs avec la plus vulgaire philosophie ³; singulière évidence, à moins que ce ne soit celle de l'absurdité ! Mais tout cela ne nous étonne aucunement, car nous savons fort bien que les spirites et autres « psychistes » de différentes catégories sont tous comme certain personnage dont nous avons eu à nous occuper récemment ; ils ignorent profondément ce que c'est que la Métaphysique, et nous n'entreprendrons certes pas de le leur expliquer : « sarebbe lavar la testa all'asino », comme on dit irrévèrement en italien.

1. Mais cette comparaison n'est jamais possible dans le cas du rêve provoqué par suggestion, puisque le sujet, à son réveil, n'en conserve aucun souvenir dans sa conscience normale.

2. Le sujet pourrait d'ailleurs les considérer également comme des souvenirs, car un rêve peut comprendre des souvenirs tout aussi bien que des impressions actuelles, sans que ces deux sortes d'éléments soient autre chose que de pures créations mentales. Nous ne parlons pas, bien entendu, des souvenirs de la veille qui viennent souvent se mêler au rêve, parce que la séparation des deux états de conscience est rarement complète, du moins quant au sommeil ordinaire ; elle paraît l'être beaucoup plus lorsqu'il s'agit du sommeil provoqué, et c'est ce qui explique l'oubli total qui suit le réveil du sujet.

3. Certains vont même jusqu'à réclamer des « expériences métaphysiques », sans se rendre compte que l'union de ces deux mots constitue un non-sens pur et simple.

À propos d'une mission dans l'Asie centrale ¹

On parle beaucoup en ce moment des découvertes que M. Paul Pelliot, ancien élève de l'École française d'Extrême-Orient, a faites, paraît-il, au cours d'une récente exploration dans l'Asie centrale. Tant de missions françaises et étrangères se sont déjà succédé dans ces régions sans résultats appréciables, qu'il était permis de se montrer tout d'abord quelque peu sceptique : sans doute, les explorateurs ont bien rapporté des documents assez intéressants au point de vue géographique, des photographies surtout, et aussi des échantillons zoologiques, botaniques et minéralogiques, mais rien de plus. Mais voici que M. Pelliot lui-même raconte son expédition, d'abord dans une conférence faite à la Sorbonne le 11 décembre dernier, puis dans un article paru dans l'Écho de Paris des 15 et 16 décembre ; pour savoir ce que peuvent être ses découvertes archéologiques, le mieux est de nous en rapporter à son propre récit.

Il trouva d'abord, dit-il, près du village de Toumchouq, dans le Turkestan chinois, un groupe de ruines presque entièrement ensevelies, dans lesquelles il put dégager des sculptures bouddhiques, présentant des traces très nettes de l'influence hellénique. Ensuite, à Koutchar, l'une des principales oasis du Turkestan chinois, il fouilla « des grottes artificielles, aménagées en sanctuaires bouddhiques et décorées de peintures murales », et aussi des temples en plein air, « dans la cour d'un desquels apparurent un jour des manuscrits gisant en couche épaisse, enchevêtrés, mêlés de sable et de cristaux salins », en somme en assez mauvais état. « Pour séparer les feuillets, il faudra beaucoup de temps et les soins de mains expertes ; aussi ces documents ne sont-ils pas déchiffrés. Tout ce qu'on en peut dire actuellement, c'est qu'ils sont écrits avec l'écriture hindoue dite hrahmî, mais rédigés pour la plupart dans ces idiomes mystérieux d'Asie centrale que la philologie européenne commence à peine d'interpréter. » Ainsi, M. Pelliot reconnaît lui-même que les philologues, dont il est, n'ont de certains idiomes asiatiques qu'une connaissance fort imparfaite ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons par la suite. Pour le moment, remarquons seulement qu'on nous affirme d'autre part que M. Pelliot « connaît parfaitement les anciens idiomes chinois, brahmi, ouïgours et tibétains » (Écho de Paris du 10 décembre) ; il est vrai que ce n'est pas lui-même qui le dit, il est sans doute trop modeste pour cela.

Quoi qu'il en soit, il semble bien que M. Pelliot, dans cette première partie de son exploration, ait découvert uniquement, comme ses prédécesseurs russes, anglais, allemands et japonais, « les restes, conservés dans les sables de ce pays desséché, d'une civilisation essentiellement bouddhique, qui avait fleuri là-bas dans les dix premiers siècles de notre ère, et que, brusquement, vers l'an 1000, l'Islam avait anéantie ». Il ne s'agit donc que d'une civilisation relativement récente, « où se mêlent les influences de l'Inde, de la Perse, de la Grèce et de l'Extrême-Orient », et qui est simplement venue se superposer à des civilisations antérieures, datant de plusieurs milliers d'années. En effet, le Turkestan chinois n'est pas loin du Tibet ; M. Pelliot ignore-t-il l'âge véritable de la civilisation tibétaine, et la croit-il aussi « essentiellement bouddhique », comme l'ont prétendu beaucoup de ses confrères ? La réalité est que le bouddhisme n'a jamais eu, dans ces régions, qu'une influence toute superficielle, et, au Tibet même, on aurait peine à en retrouver quelques traces, malheureusement pour ceux qui, maintenant encore, voudraient en faire le centre de la religion bouddhique. Les antiques civilisations auxquelles nous venons de faire allusion ont dû aussi laisser des restes enfouis sous les sables, mais, pour les découvrir, il aurait sans doute fallu creuser un peu plus profondément ; il est vraiment regrettable qu'on n'y ait pas pensé.

Après quelque temps passé à Ouroumtchi, capitale du Turkestan chinois, M. Pelliot se rendit à Touen-houang, dans le Kan-sou occidental, sachant « qu'il y avait là, à une vingtaine de kilomètres au sud-est de la ville, un groupe considérable de grottes bouddhiques, dites Ts'ien-fo-tong ou grottes des mille Bouddhas ». Ici encore, c'est donc de la civilisation bouddhique qu'il s'agit ; il semblerait vraiment qu'il n'y en eût jamais eu d'autres dans ces contrées, ou du moins que ce fût la seule qui y eût laissé des vestiges, et cependant tout nous prouve le contraire ; mais il faut croire qu'il y a des choses qui, fort apparentes pour certains, sont complètement invisibles pour d'autres. « Ces grottes bouddhiques, dit M. Pelliot, nous les avons étudiées longuement ; il y en avait près de cinq cents, allant du VI^e au XI^e siècle, couvertes encore des peintures et des inscriptions dont les donateurs les avaient ornées. » Donc, à Touen-houang comme dans le Turkestan, rien d'antérieur à l'ère

1. *La Gnose*, janvier 1910.

chrétienne ; tout cela est presque moderne, étant donné que, de l'aveu des sinologues eux-mêmes, « une chronologie rigoureusement contrôlée permet de remonter dans l'histoire chinoise jusqu'à quatre mille ans derrière nous », et encore ces quatre mille ans ne sont rien auprès de la période dite légendaire qui les a précédés.

Mais voici la découverte la plus importante : dès Ouroumtchi, M. Pelliot avait entendu dire que d'anciens manuscrits avaient été trouvés quelques années auparavant dans l'une des grottes de Touen-houang. « En 1900, un moine, qui déblayait une des grandes grottes, était tombé, par hasard, sur une niche murée qui, une fois ouverte, était apparue bondée de manuscrits et de peintures. » Chose singulière, tout cela, de 1900 à 1908, était resté à la même place, sans que personne se fût avisé que ces manuscrits et ces peintures pouvaient présenter un intérêt quelconque ; en admettant que le moine fût complètement illettré, comme le croit M. Pelliot, ce qui d'ailleurs serait fort étonnant, il n'avait pourtant pas été sans faire part de sa trouvaille à des personnes plus capables d'en apprécier la valeur. Mais ce qui est encore plus étonnant, c'est que ce moine permit à des étrangers d'examiner ces documents et d'emporter tout ce qui leur paraissait le plus intéressant ; jamais aucun explorateur n'avait jusqu'ici rencontré pareille complaisance chez des Orientaux, qui généralement gardent avec un soin jaloux tout ce qui se rapporte au passé et aux traditions de leur pays et de leur race. Cependant, nous ne pouvons pas mettre en doute le récit de M. Pelliot ; mais nous devons croire que tout le monde n'attachait pas autant d'importance que lui-même à ces documents, sans quoi ils eussent été depuis longtemps mis en sûreté dans quelque monastère, disons bouddhique, pour ne pas enlever aux sinologues toutes leurs illusions. On a sans doute fait trouver ces manuscrits à M. Pelliot, comme on fait voir beaucoup de choses aux voyageurs curieux qui visitent le Tibet, afin qu'ils se déclarent satisfaits et ne poussent pas leurs recherches trop loin ; c'est à la fois plus habile et plus poli que de les écarter brutalement, et l'on sait que, sous le rapport de la politesse, les Chinois ne le cèdent en rien à aucun autre peuple.

Il y avait un peu de tout dans cette niche de Touen-houang : « Des textes en écriture brahmî, en tibétain, en ouïgour, mais aussi beaucoup de chinois, des manuscrits bouddhiques et taoïstes sur papier et sur soie, un texte du christianisme nestorien, un fragment manichéen, des œuvres d'histoire, de géographie, de philosophie, de littérature, les archétypes des classiques (?), les plus anciens estampages connus en Extrême-Orient, des actes de vente, des baux, des comptes, des notes journalières, de nombreuses peintures sur soie, enfin quelques imprimés xylographiques du X^e et même du VIII^e siècle, les plus anciens qui soient au monde. » Dans cette énumération, les manuscrits taoïstes semblent se trouver là un peu par hasard, au même titre que les textes nestoriens et manichéens, dont la présence est assez surprenante. D'autre part, comme la xylographie était connue en Chine bien avant l'ère chrétienne, il est peu probable que les imprimés dont il est ici question soient vraiment « les plus anciens du monde », comme le croit M. Pelliot. Celui-ci, satisfait de sa découverte, qu'il déclare lui-même « la plus formidable que l'histoire de l'Extrême-Orient ait jamais eu à enregistrer », s'empressa de regagner la Chine propre ; les lettrés de Pékin, trop polis pour se permettre de douter de la valeur des documents qu'il rapportait, le prièrent de leur en envoyer des photographies, qui serviraient de base à une grande publication.

M. Pelliot est maintenant revenu en France avec sa collection de peintures, de bronzes, de céramiques, de sculptures, recueillie tout le long de sa route, et surtout avec les manuscrits trouvés à Koutchar et à Touen-houang. En admettant que ces manuscrits aient toute la valeur qu'on veut bien leur attribuer, il nous reste à nous demander comment les philologues vont s'y prendre pour les déchiffrer et les traduire, et ce travail ne semble pas devoir être des plus faciles.

Malgré toutes les prétentions des savants, les progrès tant vantés de la philologie semblent plutôt douteux, à en juger par ce qu'est aujourd'hui encore l'enseignement officiel des langues orientales. En ce qui concerne en particulier la sinologie, on suit toujours la route tracée par les premiers traducteurs, et il ne paraît pas que l'on ait beaucoup avancé depuis plus d'un demi-siècle. Nous pouvons prendre pour exemple des traductions de Lao-tseu, dont la première, celle de G. Pauthier, est assurément, malgré des imperfections inévitables, la plus méritante et la plus consciencieuse. Cette traduction, avant même d'avoir été publiée entièrement, fut violemment critiquée par Stanislas Julien, qui semble s'être efforcé de la déprécier au profit de la sienne propre, cependant bien inférieure, et qui ne date d'ailleurs que de 1842, tandis que celle de Pauthier est de 1833. Stanislas Julien, dans l'introduction

dont il faisait précéder sa traduction du *Tao-te-king*, s'associait du reste à la déclaration suivante, faite par A. Rémusat dans un *Mémoire sur Lao-tseu*, et que pourraient encore répéter les sinologues actuels : « Le texte du *Tao* est si plein d'obscurités, nous avons si peu de moyens pour en acquérir l'intelligence parfaite, si peu de connaissance des circonstances auxquelles l'auteur a voulu faire allusion ; nous sommes si loin, à tous égards, des idées sous l'influence desquelles il écrivait, qu'il y aurait de la témérité à prétendre retrouver exactement le sens qu'il avait en vue. » Malgré cet aveu d'incompréhension, c'est encore la traduction de Stanislas Julien (nous verrons tout à l'heure ce qu'elle vaut en elle-même) qui fait autorité et à laquelle se rapportent le plus volontiers les sinologues officiels.

En réalité, à part la très remarquable traduction du *Yi-king* et de ses commentaires traditionnels par M. Philastre, traduction malheureusement trop peu compréhensible pour l'intellectualité occidentale, il faut bien reconnaître que rien de vraiment sérieux n'avait été fait à ce point de vue jusqu'aux travaux de Matgioi ; avant ce dernier, la métaphysique chinoise était entièrement inconnue en Europe, on pourrait même dire tout à fait insoupçonnée sans risquer d'être accusé d'exagération. La traduction des deux livres du *Tao* et du *Te* par Matgioi ayant été vue et approuvée, en Extrême-Orient, par les sages qui détiennent l'héritage de la Science taoïste, ce qui nous en garantit la parfaite exactitude, c'est à cette traduction que nous devons comparer celle de Stanislas Julien. Nous nous contenterons de renvoyer aux notes suffisamment éloquents dont est accompagnée la traduction du *Tao* et du *Te* publiée dans *La Haute Science* (2^e année, 1894), notes dans lesquelles Matgioi relève un certain nombre de contre-sens dans le genre de celui-ci : « Il est beau de tenir devant soi une tablette de jade, et de monter sur un char à quatre chevaux », au lieu de : « Unis ensemble, ils vont plus vite et fort que quatre chevaux. » Nous pourrions citer au hasard une foule d'exemples analogues, où un terme signifiant « un clin d'œil » devient « la corne d'un rhinocéros », où l'argent devient « un roturier » et sa valeur juste « une voiture », et ainsi de suite ; mais voici qui est encore plus éloquent : c'est l'appréciation d'un lettré indigène, rapportée en ces termes par Matgioi : « Ayant en main la paraphrase française de M. Julien, j'ai eu jadis l'idée de la retraduire littéralement, en chinois vulgaire, au docteur qui m'enseignait. Il se mit d'abord à sourire silencieusement à la mode orientale, puis s'indigna, et me déclara finalement que : “ Il fallait que les Français fussent bien ennemis des Asiatiques, pour que leurs savants s'amusassent à dénaturer sciemment les œuvres des philosophes chinois, et à les changer en fabulations grotesques, pour les livrer en risée à la foule française. ” Je n'ai pas essayé de faire croire à mon docteur que M. Julien s'était imaginé avoir fait une traduction respectueuse, car il eût alors douté de la valeur de tous nos savants ; j'ai préféré le laisser douter de la loyauté du seul M. Julien ; et c'est ainsi que ce dernier a payé posthument l'imprudence que, vivant, il avait commise, en s'attaquant à des textes dont le sens et la portée devaient lui échapper inévitablement. »

L'exemple de Stanislas Julien, qui fut membre de l'institut, donne, pensons-nous, une juste idée de la valeur des philologues en général ; cependant, il se peut qu'il y ait d'honorables exceptions, et nous voulons même croire que M. Pelliot en est une ; c'est à lui de nous en donner maintenant la preuve en interprétant exactement les textes qu'il a rapportés de son expédition. Quoi qu'il en soit, pour ce qui est des textes taoïstes, il ne devrait plus être possible aujourd'hui de faire preuve, à l'endroit de la métaphysique chinoise, d'une ignorance qui était peut-être excusable jusqu'à un certain point au temps de Rémusat et de Stanislas Julien, mais qui ne saurait plus l'être après les travaux de Matgioi, et surtout après la publication de ses deux ouvrages les plus importants à ce point de vue, *La Voie Métaphysique* et *La Voie Rationnelle*. Mais les savants officiels, toujours dédaigneux de ce qui n'émane point d'un des leurs, sont peu capables d'en tirer profit, en raison même de leur mentalité spéciale ; c'est fort regrettable pour eux, et s'il nous était permis de donner un conseil à M. Pelliot, nous l'engagerions de toutes nos forces à ne pas suivre les fâcheux errements de ses prédécesseurs.

Si des manuscrits chinois nous passons aux textes écrits dans les idiomes de l'Asie centrale, ou même dans certaines langues sacrées de l'Inde, nous nous trouvons en présence de difficultés plus graves encore, car, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, M. Pelliot lui-même reconnaît que « la philologie européenne commence à peine d'interpréter ces idiomes mystérieux ». Nous pouvons même aller plus loin, et dire que, parmi ces langues dont chacune a une écriture qui lui est propre, sans compter les systèmes cryptographiques fort usités dans tout l'Orient et qui rendent dans certains cas le déchiffrement complètement impossible (on trouve même en Europe des

inscriptions de ce genre qui n'ont jamais pu être interprétées), parmi ces langues, disons-nous, il en est un grand nombre dont tout, jusqu'aux noms, est et demeurera longtemps encore ignoré des savants occidentaux. Il est probable que, pour traduire ces textes, on aura recours aux méthodes qu'ont déjà appliquées, dans d'autres branches de la philologie, les égyptologues et les assyriologues; les discussions interminables qui s'élèvent à chaque instant entre ceux-ci, l'impossibilité où ils sont de se mettre d'accord sur les points les plus essentiels de leur science, et aussi les absurdités évidentes que l'on rencontre dans toutes leurs interprétations, montrent suffisamment le peu de valeur des résultats auxquels ils sont parvenus, résultats dont ils sont pourtant si fiers. Le plus curieux, c'est que ces savants ont la prétention de comprendre les langues dont ils s'occupent mieux que ceux-là mêmes qui autrefois parlaient et écrivaient ces langues; nous n'exagérons rien, car nous en avons vu signaler dans des manuscrits de prétendues interpolations qui, selon eux, prouvaient que le copiste s'était mépris sur le sens du texte qu'il transcrivait.

Nous sommes loin ici des prudentes réserves des premiers sinologues, que nous avons rapportées plus haut; et cependant, si les prétentions des philologues vont toujours en grandissant, il s'en faut de beaucoup que leur science fasse d'aussi rapides progrès. Ainsi, en égyptologie, on en est encore à la méthode de Champollion, qui n'a que le tort de s'appliquer uniquement aux inscriptions des époques grecque et romaine, où l'écriture égyptienne devint purement phonétique par suite de la dégénérescence de la langue, tandis qu'antérieurement elle était hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique, comme l'est l'écriture chinoise. D'ailleurs, le défaut de tous les philologues officiels est de vouloir interpréter les langues sacrées, presque toujours idéographiques, comme ils le feraient pour des langues vulgaires, à caractères simplement alphabétiques ou phonétiques. Ajoutons qu'il y a des langues qui combinent les deux systèmes idéographique et alphabétique; tel est l'hébreu biblique, ainsi que l'a montré Fabre d'Olivet dans *La Langue hébraïque restituée*, et nous pouvons remarquer en passant que ceci suffit pour faire comprendre que le texte de la Bible, dans sa signification véritable, n'a rien de commun avec les interprétations ridicules qui en ont été données, depuis les commentaires des théologiens tant protestants que catholiques, commentaires basés d'ailleurs sur des versions entièrement erronées, jusqu'aux critiques des exégètes modernes, qui en sont encore à se demander comment il se fait que, dans la Genèse, il y a des passages où Dieu est appelé ‏אלהים‏ et d'autres où il est appelé ‏יהוה‏, sans s'apercevoir que ces deux termes, dont le premier est d'ailleurs un pluriel, ont un sens tout différent, et qu'en réalité ni l'un ni l'autre n'a jamais désigné Dieu.

D'autre part, ce qui rend presque impossible la traduction des langues idéographiques, c'est la pluralité des sens que présentent les caractères hiérogrammatiques, dont chacun correspond à une idée différente, bien qu'analogue, suivant qu'on le rapporte à l'un ou l'autre des plans de l'Univers, d'où il résulte que l'on peut toujours distinguer trois sens principaux, se subdivisant en un grand nombre de significations secondaires plus particularisées. C'est ce qui explique qu'on ne puisse pas à proprement parler traduire les Livres sacrés; on peut simplement en donner une paraphrase ou un commentaire, et c'est à quoi devraient se résigner les philologues et les exégètes, s'il leur était seulement possible d'en saisir le sens le plus extérieur; malheureusement, jusqu'ici, ils ne semblent pas même avoir obtenu ce modeste résultat. Espérons pourtant que M. Pelliot sera plus heureux que ses collègues, que les manuscrits dont il est possesseur ne resteront pas pour lui lettre morte, et souhaitons-lui bon courage dans la tâche ardue qu'il va entreprendre.

La science profane devant les doctrines traditionnelles ¹

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est également applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématiques modernes ² ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'ils emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même

1. *Études traditionnelles*, avril-mai 1930.

2. Voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*.

si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas la possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionnalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle ¹. Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». A vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas, pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionnalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit, il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher

1. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes » qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » quelles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaudrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » extérieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que comme de simples hypothèses plus ou moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce qu'ils ont pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l'inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D'autre part, nous avons eu aussi l'occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l'attitude qu'on est convenu d'appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d'exotéristes, et l'on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu'un plus ou moins grand nombre d'adhérents de leur tradition ne s'en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi-disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d'un ordre assez profane, ces objections méritent d'autant moins qu'on y attache une telle importance que la science dont elles s'inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d'« accorder la Bible avec la science », il n'est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu'il est constamment à refaire à mesure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu'il a toujours l'inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l'état présent de la science profane, c'est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques

années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu'on s'attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d'abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l'exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s'ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la Science profane, non plus d'ailleurs que par la « critique » dissolvante d'une exégèse moderniste et rationaliste, c'est-à-dire essentiellement antitraditionnelle, dont les prétendus résultats n'ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu'est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu'ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd'hui, en Occident, ceux qui comprennent encore qu'il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c'est là l'affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu'on peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s'il s'agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n'atteignaient pas toujours, en définitive, l'esprit traditionnel lui-même ; et le genre d'« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point elles ont réussi à affaiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'une autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.

ORIENT ET OCCIDENT

Avant-propos

Rudyard Kipling a écrit un jour ces mots : *East is East and West is West, and never the twain shall meet*, « L'Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident, et les deux ne se rencontreront jamais. » Il est vrai que, dans la suite du texte, il modifie cette affirmation, admettant que « la différence disparaît lorsque deux hommes forts se trouvent face à face après être venus des extrémités de la terre », mais, en réalité, même cette modification n'est pas très satisfaisante, car il est fort peu probable qu'il ait songé là à une « force » d'ordre spirituel. Quoi qu'il en soit, l'habitude est de citer le premier vers isolément, comme si tout ce qui restait dans la pensée du lecteur était l'idée de la différence insurmontable exprimée dans ce vers ; on ne peut douter que cette idée représente l'opinion de la plupart des Européens, et on y sent percer tout le dépit du conquérant qui est obligé d'admettre que ceux qu'il croit avoir vaincus et soumis portent en eux quelque chose sur quoi il ne saurait avoir aucune prise. Mais, quel que soit le sentiment qui peut avoir donné naissance à une telle opinion, ce qui nous intéresse avant tout, c'est de savoir si elle est fondée, ou dans quelle mesure elle l'est. Assurément, à considérer l'état actuel des choses, on trouve de multiples indices qui semblent la justifier ; et pourtant, si nous étions entièrement de cet avis, si nous pensions qu'aucun rapprochement n'est possible et ne le sera jamais, nous n'aurions pas entrepris d'écrire ce livre.

Nous avons conscience, plus que personne autre peut-être, de toute la distance qui sépare l'Orient et l'Occident, l'Occident moderne surtout ; du reste, dans notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, nous avons particulièrement insisté sur les différences, à tel point que certains ont pu croire à quelque exagération de notre part. Nous sommes cependant persuadé que nous n'avons rien dit qui ne fût rigoureusement exact : et nous envisagions en même temps, dans notre conclusion, les conditions d'un rapprochement intellectuel qui, pour être vraisemblablement assez lointain, ne nous en apparaît pas moins comme possible. Si donc nous nous élevions contre les fausses assimilations qu'ont tentées certains Occidentaux, c'est qu'elles ne sont pas un des moindres obstacles qui s'opposent à ce rapprochement : quand on part d'une conception erronée, les résultats vont souvent à l'encontre du but qu'on s'est proposé. En refusant de voir les choses telles qu'elles sont et de reconnaître certaines différences présentement irréductibles, on se condamne à ne rien comprendre de la mentalité orientale, et ainsi on ne fait qu'aggraver et perpétuer les malentendus, alors qu'il faudrait s'attacher avant tout à les dissiper. Tant que les Occidentaux s'imagineront qu'il n'existe qu'un seul type d'humanité, qu'il n'y a qu'une « civilisation » à divers degrés de développement, nulle entente ne sera possible. La vérité, c'est qu'il y a des civilisations multiples, se déployant dans des sens fort différents, et que celle de l'Occident moderne présente des caractères qui en font une exception assez singulière. On ne devrait jamais parler de supériorité ou d'infériorité d'une façon absolue, sans préciser sous quel rapport on envisage les choses que l'on veut comparer, en admettant même qu'elles soient effectivement comparables. Il n'y a pas de civilisation qui soit supérieure aux autres sous tous les rapports, parce qu'il n'est pas possible à l'homme d'appliquer également, et à la fois, son activité dans toutes les directions, et parce qu'il y a des développements qui apparaissent comme véritablement incompatibles. Seulement, il est permis de penser qu'il y a une certaine hiérarchie à observer, et que les choses de l'ordre intellectuel, par exemple, valent plus que celles de l'ordre matériel ; s'il en est ainsi, une civilisation qui se montre inférieure sous le premier rapport, tout en étant incontestablement supérieure sous le second, se trouvera encore désavantagée dans l'ensemble, quelles que puissent être les apparences extérieures ; et tel est le cas de la civilisation occidentale, si on la compare aux civilisations orientales. Nous savons bien que cette façon de voir choque la grande majorité des Occidentaux, parce qu'elle est contraire à tous leurs préjugés ; mais, toute question de supériorité à part, qu'ils veuillent bien admettre du moins que les choses auxquelles ils attribuent la plus grande importance n'intéressent pas forcément tous les hommes au même degré, que certains peuvent même les tenir pour parfaitement négligeables, et qu'on peut faire preuve d'intelligence autrement qu'en construisant des machines. Ce serait déjà quelque chose si les Européens arrivaient à comprendre cela et se comportaient en conséquence ; leurs relations avec les autres peuples s'en trouveraient quelque peu modifiées, et d'une façon fort avantageuse pour tout le monde.

Mais ce n'est que le côté le plus extérieur de la question : si les Occidentaux reconnaissaient que tout n'est pas forcément à dédaigner dans les autres civilisations pour la seule raison qu'elles diffèrent de la leur, rien ne les empêcherait plus d'étudier ces civilisations comme elles doivent l'être, nous voulons dire sans parti pris de dénigrement et sans hostilité préconçue ; et alors certains d'entre eux ne tarderaient peut-être pas à s'apercevoir, par cette étude, de tout ce qui leur manque à eux-mêmes, surtout au point de vue purement intellectuel. Naturellement, nous supposons que ceux-là seraient parvenus, dans une certaine mesure tout au moins, à la compréhension véritable de l'esprit des différentes civilisations, ce qui demande autre chose que des travaux de simple érudition ; sans doute, tout le monde n'est pas apte à une telle compréhension, mais, si quelques-uns le sont, comme c'est probable malgré tout, cela peut suffire pour amener tôt ou tard des résultats inappréciables. Nous avons déjà fait allusion au rôle que pourrait jouer une élite intellectuelle, si elle arrivait à se constituer dans le monde occidental, où elle agirait à la façon d'un « ferment » pour préparer et diriger dans le sens le plus favorable une transformation mentale qui deviendra inévitable un jour ou l'autre, qu'on le veuille ou non. Certains commencent d'ailleurs à sentir plus ou moins confusément que les choses ne peuvent continuer à aller indéfiniment dans le même sens, et même à parler, comme d'une possibilité, d'une « faillite » de la civilisation occidentale, ce que nul n'aurait osé faire il y a peu d'années ; mais les vraies causes qui peuvent provoquer cette faillite semblent encore leur échapper en grande partie. Comme ces causes sont précisément, en même temps, celles qui empêchent toute entente entre l'Orient et l'Occident, on peut retirer de leur connaissance un double bénéfice : travailler à préparer cette entente, c'est aussi s'efforcer de détourner les catastrophes dont l'Occident est menacé par sa propre faute, ces deux buts se tiennent de beaucoup plus près qu'on ne pourrait le croire. Ce n'est donc pas faire œuvre de critique vaine et purement négative que de dénoncer, comme nous nous le proposons ici encore en premier lieu, les erreurs et les illusions occidentales ; il y a à cette attitude des raisons autrement profondes, et nous n'y apportons aucune intention « satirique », ce qui, du reste, conviendrait fort peu à notre caractère ; s'il en est qui ont cru voir chez nous quelque chose de ce genre, ils se sont étrangement trompés. Nous aimerions bien mieux, pour notre part, n'avoir point à nous livrer à ce travail plutôt ingrat, et pouvoir nous contenter d'exposer certaines vérités sans avoir jamais à nous préoccuper des fausses interprétations qui ne font que compliquer et embrouiller les questions comme à plaisir ; mais force nous est de tenir compte de ces contingences, puisque, si nous ne commençons par déblayer le terrain, tout ce que nous pourrions dire risquera de demeurer incompris. Du reste, là même où nous semblons seulement écarter des erreurs ou répondre à des objections, nous pouvons cependant trouver l'occasion d'exposer des choses qui aient une portée vraiment positive ; et, par exemple, montrer pourquoi certaines tentatives de rapprochement entre l'Orient et l'Occident ont échoué, n'est ce pas déjà faire entrevoir, par contraste, les conditions auxquelles une pareille entreprise serait susceptible de réussir ? Nous espérons donc qu'on ne se méprendra pas sur nos intentions, et, si nous ne cherchons pas à dissimuler les difficultés et les obstacles, si nous y insistons au contraire, c'est que, pour pouvoir les aplanir ou les surmonter, il faut avant tout les connaître. Nous ne pouvons nous arrêter à des considérations par trop secondaires, nous demander ce qui plaira ou déplaira à chacun ; la question que nous envisageons est autrement sérieuse, même si l'on se borne à ce que nous pouvons appeler ses aspects extérieurs, c'est-à-dire à ce qui ne concerne pas l'ordre de l'intellectualité pure.

Nous n'entendons pas, en effet, faire ici un exposé doctrinal, et ce que nous dirons sera, d'une manière générale, accessible à un plus grand nombre que les points de vue que nous avons traités dans notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Cependant, cet ouvrage même n'a nullement été écrit pour quelques « spécialistes » ; s'il en est que son titre a induits en erreur à cet égard, c'est parce que ces questions sont d'ordinaire l'apanage des érudits, qui les étudient d'une façon plutôt rebutante et, à nos yeux, sans intérêt véritable. Notre attitude est tout autre : il s'agit essentiellement pour nous, non d'érudition, mais de compréhension, ce qui est totalement différent : ce n'est point parmi les « spécialistes » que l'on a le plus de chances de rencontrer les possibilités d'une compréhension étendue et profonde, loin de là, et, sauf de bien rares exceptions, ce n'est pas sur eux qu'il faudrait compter pour former cette élite intellectuelle dont nous avons parlé. Il en est peut-être qui ont trouvé mauvais que nous attaquions l'érudition, ou plutôt ses abus et ses dangers, quoique nous nous soyons abstenus soigneusement de tout ce qui aurait pu présenter un caractère de polémique ; mais une des raisons pour lesquelles nous l'avons fait, c'est précisément que cette érudition, avec ses méthodes spéciales, a pour effet de détourner de certaines choses ceux-là mêmes

qui seraient le plus capables de les comprendre. Bien des gens, voyant qu'il s'agit des doctrines hindoues, et pensant aussitôt aux travaux de quelques orientalistes, se disent que « cela n'est pas pour eux » ; or il en est certainement qui ont grand tort de penser ainsi, et à qui il ne faudrait pas beaucoup d'efforts, peut-être, pour acquérir des connaissances qui font et feront toujours défaut à ces mêmes orientalistes : l'érudition est une chose, le savoir réel en est une autre, et, s'ils ne sont pas toujours incompatibles, ils ne sont point nécessairement solidaires. Assurément, si l'érudition consentait à se tenir au rang d'auxiliaire qui doit lui revenir normalement, nous n'y trouverions plus rien à redire, puisqu'elle cesserait par là même d'être dangereuse, et qu'elle pourrait d'ailleurs avoir quelque utilité ; dans ces limites, nous reconnâtrions donc très volontiers sa valeur relative. Il y a des cas où la « méthode historique » est légitime, mais l'erreur contre laquelle nous nous sommes élevé consiste à croire qu'elle est applicable à tout, et à vouloir en tirer autre chose que ce qu'elle peut donner effectivement ; nous pensons avoir montré ailleurs ¹, et sans nous mettre le moins du monde en contradiction avec nous-même, que nous sommes capable, lorsqu'il le faut, d'appliquer cette méthode tout aussi bien qu'un autre, et cela devrait suffire à prouver que nous n'avons point de parti pris. Chaque question doit être traitée suivant la méthode qui convient à sa nature ; c'est un singulier phénomène que cette confusion des divers ordres et des divers domaines dont l'Occident actuel nous donne habituellement le spectacle. En somme, il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et nous n'avons jamais rien dit d'autre ; mais, en faisant ainsi, on s'aperçoit forcément qu'il est des choses qui ne peuvent être que secondaires et subordonnées par rapport à d'autres, en dépit des manies « égalitaires » de certains de nos contemporains ; et c'est ainsi que l'érudition, là même où elle est valable, ne saurait jamais constituer pour nous qu'un moyen, et non une fin en elle-même.

Ces quelques explications nous ont paru nécessaires pour plusieurs raisons : d'abord, nous tenons à dire ce que nous pensons d'une façon aussi nette qu'il nous est possible, et à couper court à toute méprise s'il vient à s'en produire malgré nos précautions, ce qui est à peu près inévitable. Tout en reconnaissant généralement la clarté de nos exposés, on nous a prêté parfois des intentions que nous n'avons jamais eues ; nous aurons ici l'occasion de dissiper quelques équivoques et de préciser certains points sur lesquels nous ne nous étions peut-être pas suffisamment expliqués précédemment. D'autre part, la diversité des sujets que nous traitons dans nos études n'empêche point l'unité de la conception qui y préside, et nous tenons aussi à affirmer expressément cette unité, qui pourrait n'être pas aperçue de ceux qui envisagent les choses trop superficiellement. Ces études sont même tellement liées entre elles que, sur bien des points que nous aborderons ici, nous aurions dû, pour plus de précision, renvoyer aux indications complémentaires qui se trouvent dans nos autres travaux ; mais nous ne l'avons fait que là où cela nous a paru strictement indispensable, et, pour tout le reste, nous nous contenterons de cet avertissement donné une fois pour toutes et d'une façon générale, afin de ne pas importuner le lecteur par de trop nombreuses références. Dans le même ordre d'idées, nous devons encore faire remarquer que, quand nous ne jugeons pas à propos de donner à l'expression de notre pensée une tournure proprement doctrinale, nous ne nous en inspirons pas moins constamment des doctrines dont nous avons compris la vérité : c'est l'étude des doctrines orientales qui nous a fait voir les défauts de l'Occident et la fausseté de maintes idées qui ont cours dans le monde moderne ; c'est là, et là seulement, que nous avons trouvé, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire ailleurs, des choses dont l'Occident ne nous a jamais offert le moindre équivalent.

Dans cet ouvrage pas plus que dans les autres, nous n'avons aucunement la prétention d'épuiser toutes les questions que nous serons amené à envisager ; on ne peut, à ce qu'il nous semble, nous faire grief de ne pas mettre tout dans un seul livre, ce qui nous serait d'ailleurs tout à fait impossible. Ce que nous ne ferons qu'indiquer ici, nous pourrions peut-être le reprendre et l'expliquer plus complètement ailleurs, si les circonstances nous le permettent ; sinon, cela pourra du moins suggérer à d'autres des réflexions qui suppléeront, d'une façon très profitable pour eux, aux développements que nous n'aurons pu apporter nous-même. Il est des choses qu'il est parfois intéressant de noter incidemment, alors même qu'on ne peut s'y étendre, et nous ne pensons pas qu'il soit préférable de les passer entièrement sous silence ; mais, connaissant la mentalité de certaines gens, nous croyons devoir avertir qu'il ne faut voir là rien d'extraordinaire. Nous ne savons que trop ce que valent les soi-disant « mystères » dont on a si souvent abusé à notre époque, et qui ne sont tels que parce que

1. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.*

ceux qui en parlent sont les premiers à n'y rien comprendre ; il n'y a de vrai mystère que ce qui est inexprimable par sa nature même. Nous ne voulons pas prétendre, cependant, que toute vérité soit toujours également bonne à dire, et qu'il n'y ait pas des cas où une certaine réserve s'impose pour des raisons d'opportunité, ou des choses qu'il serait plus dangereux qu'utile d'exposer publiquement ; mais cela ne se rencontre que dans certains ordres de connaissance, somme toute assez restreints, et d'ailleurs, s'il nous arrive parfois de faire allusion à des choses de ce genre ¹, nous ne manquons pas de déclarer formellement ce qu'il en est, sans jamais faire intervenir aucune de ces prohibitions chimériques que les écrivains de quelques écoles mettent en avant à tout propos, soit pour provoquer la curiosité de leurs lecteurs, soit tout simplement pour dissimuler leur propre embarras. De tels artifices nous sont tout à fait étrangers, non moins que les fictions purement littéraires ; nous ne nous proposons que de dire ce qui est, dans la mesure où nous le connaissons, et tel que nous le connaissons. Nous ne pouvons dire tout ce que nous pensons, parce que cela nous entraînerait souvent trop loin de notre sujet, et aussi parce que la pensée dépasse toujours les limites de l'expression où on veut l'enfermer ; mais nous ne disons jamais que ce que nous pensons réellement. C'est pourquoi nous ne saurions admettre qu'on dénature nos intentions, qu'on nous fasse dire autre chose que ce que nous disons, ou qu'on cherche à découvrir, derrière ce que nous disons, nous ne savons quelle pensée dissimulée ou déguisée, qui est parfaitement imaginaire. Par contre, nous serons toujours reconnaissant à ceux qui nous signaleront des points sur lesquels il leur paraîtra souhaitable d'avoir de plus amples éclaircissements, et nous nous efforcerons de leur donner satisfaction par la suite ; mais qu'ils veuillent bien attendre que nous ayons la possibilité de le faire, qu'ils ne se hâtent point de conclure sur des données insuffisantes, et, surtout, qu'ils se gardent de rendre aucune doctrine responsable des imperfections ou des lacunes de notre exposé.

1. Cela nous est arrivé effectivement à plusieurs reprises dans notre ouvrage sur *L'Erreur Spirite*, à propos de certaines recherches expérimentales dont l'intérêt ne semble pas compenser les inconvénients, et dont le souci de la vérité nous obligeait cependant à indiquer la possibilité.

Civilisation et progrès

La civilisation occidentale moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : parmi toutes celles qui nous sont connues plus ou moins complètement, cette civilisation est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, et ce développement monstrueux, dont le début coïncide avec ce qu'on est convenu d'appeler la Renaissance, a été accompagné, comme il devait l'être fatalement, d'une régression intellectuelle correspondante ; nous ne disons pas équivalente, car il s'agit là de deux ordres de choses entre lesquels il ne saurait y avoir aucune commune mesure. Cette régression en est arrivée à un tel point que les Occidentaux d'aujourd'hui ne savent plus ce que peut être l'intellectualité pure, qu'ils ne soupçonnent même pas que rien de tel puisse exister ; de là leur dédain, non seulement pour les civilisations orientales, mais même pour le moyen âge européen, dont l'esprit ne leur échappe guère moins complètement. Comment faire comprendre l'intérêt d'une connaissance toute spéculative à des gens pour qui l'intelligence n'est qu'un moyen d'agir sur la matière et de la plier à des fins pratiques, et pour qui la science, dans le sens restreint où ils l'entendent, vaut surtout dans la mesure où elle est susceptible d'aboutir à des applications industrielles ? Nous n'exagérons rien ; il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte que telle est bien la mentalité de l'immense majorité de nos contemporains ; et l'examen de la philosophie, à partir de Bacon et de Descartes, ne pourrait que confirmer encore ces constatations. Nous rappellerons seulement que Descartes a limité l'intelligence à la raison, qu'il a assigné pour unique rôle à ce qu'il croyait pouvoir appeler métaphysique de servir de fondement à la physique, et que cette physique elle-même était essentiellement destinée, dans sa pensée, à préparer la constitution des sciences appliquées, mécanique, médecine et morale, dernier terme du savoir humain tel qu'il le concevait ; les tendances qu'il affirmait ainsi ne sont-elles pas déjà celles-là mêmes qui caractérisent à première vue tout le développement du monde moderne ? Nier ou ignorer toute connaissance pure et supra-rationnelle, c'était ouvrir la voie qui devait mener logiquement, d'une part, au positivisme et à l'agnosticisme, qui prennent leur parti des plus étroites limitations de l'intelligence et de son objet, et, d'autre part, à toutes les théories sentimentalistes et volontaristes, qui s'efforcent de chercher dans l'infra-rationnel ce que la raison ne peut leur donner. En effet, ceux qui, de nos jours, veulent réagir contre le rationalisme, n'en acceptent pas moins l'identification de l'intelligence tout entière avec la seule raison, et ils croient que celle-ci n'est qu'une faculté toute pratique, incapable de sortir du domaine de la matière ; Bergson a écrit textuellement ceci : « L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils (*sic*), et d'en varier indéfiniment la fabrication »¹. Et encore : « L'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée. Elle est faite pour ce genre de travail. Seul, ce genre de travail la satisfait pleinement. Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la distinction et à la clarté »². A ces derniers traits, on reconnaît sans peine que ce n'est point l'intelligence elle-même qui est en cause, mais tout simplement la conception cartésienne de l'intelligence, ce qui est bien différent ; et, à la superstition de la raison, la « philosophie nouvelle », comme disent ses adhérents, en substitue une autre, plus grossière encore par certains côtés, la superstition de la vie. Le rationalisme, impuissant à s'élever jusqu'à la vérité absolue, laissait du moins subsister la vérité relative ; l'intuitionnisme contemporain rabaisse cette vérité à n'être plus qu'une représentation de la réalité sensible, dans tout ce qu'elle a d'inconsistant et d'incessamment changeant ; enfin, le pragmatisme achève de faire évanouir la notion même de vérité en l'identifiant à celle d'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement. Si nous avons un peu schématisé les choses, nous ne les avons nullement défigurées, et, quelles qu'aient pu être les phases intermédiaires, les tendances fondamentales sont bien celles que nous venons de dire ; les pragmatistes, en allant jusqu'au bout, se montrent les plus authentiques représentants de la pensée occidentale moderne : qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations, étant uniquement matérielles et sentimentales, et non intellectuelles, trouvent toute satisfaction dans l'industrie et dans la morale, deux domaines où l'on se passe fort bien, en effet, de concevoir la vérité ? Sans doute, on n'en est pas arrivé d'un seul coup à cette extrémité, et bien des Européens protesteront qu'ils n'en sont point encore là ; mais nous pensons surtout ici aux Américains, qui

1. *L'Évolution créatrice*, p. 151.

2. *Ibid.*, p. 174.

en sont à une phase plus « avancée », si l'on peut dire, de la même civilisation : mentalement aussi bien que géographiquement, l'Amérique actuelle est vraiment l'« Extrême-Occident » ; et l'Europe suivra, sans aucun doute, si rien ne vient arrêter le déroulement des conséquences impliquées dans le présent état des choses.

Mais ce qu'il y a peut-être de plus extraordinaire, c'est la prétention de faire de cette civilisation anormale le type même de toute civilisation, de la regarder comme « la civilisation » par excellence, voire même comme la seule qui mérite ce nom. C'est aussi, comme complément de cette illusion, la croyance au « progrès », envisagé d'une façon non moins absolue, et identifié naturellement, dans son essence, avec ce développement matériel qui absorbe toute l'activité de l'Occidental moderne. Il est curieux de constater combien certaines idées arrivent promptement à se répandre et à s'imposer, pour peu, évidemment, qu'elles répondent aux tendances générales d'un milieu et d'une époque ; c'est le cas de ces idées de « civilisation » et de « progrès », que tant de gens croient volontiers universelles et nécessaires, alors qu'elles sont en réalité d'invention toute récente, et que, aujourd'hui encore, les trois quarts au moins de l'humanité persistent à les ignorer ou à n'en tenir aucun compte. Jacques Bainville a fait remarquer que, « si le verbe *civiliser* se trouve déjà avec la signification que nous lui prêtons chez les bons auteurs du XVIII^e siècle, le substantif *civilisation* ne se rencontre que chez les économistes de l'époque qui a précédé immédiatement la Révolution. Littré cite un exemple pris chez Turgot. Littré, qui avait dépouillé toute notre littérature, n'a pas pu remonter plus loin. Ainsi le mot civilisation n'a pas plus d'un siècle et demi d'existence. Il n'a fini par entrer dans le dictionnaire de l'Académie qu'en 1835, il y a un peu moins de cent ans... L'antiquité, dont nous vivons encore, n'avait pas non plus de terme pour rendre ce que nous entendons par civilisation. Si l'on donnait ce mot-là à traduire dans un thème latin, le jeune élève serait bien embarrassé... La vie des mots n'est pas indépendante de la vie des idées. Le mot de civilisation, dont nos ancêtres se passaient fort bien, peut-être parce qu'ils avaient la chose, s'est répandu au XIX^e siècle sous l'influence d'idées nouvelles. Les découvertes scientifiques, le développement de l'industrie, du commerce, de la prospérité et du bien-être, avaient créé une sorte d'enthousiasme et même de prophétisme. La conception du progrès indéfini, apparue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, concourut à convaincre l'espèce humaine qu'elle était entrée dans une ère nouvelle, celle de la civilisation absolue. C'est à un prodigieux utopiste, bien oublié aujourd'hui, Fourier, que l'on doit d'appeler la période contemporaine celle de la civilisation et de confondre la civilisation avec l'âge moderne... La civilisation, c'était donc le degré de développement et de perfectionnement auquel les nations européennes étaient parvenues au XIX^e siècle. Ce terme, compris par tous, bien qu'il ne fût défini par personne, embrassait à la fois le progrès matériel et le progrès moral, l'un portant l'autre, l'un uni à l'autre, inséparables tous deux. La civilisation, c'était en somme l'Europe elle-même, c'était un brevet que se décernait le monde européen »¹. C'est là exactement ce que nous pensons nous-même ; et nous avons tenu à faire cette citation, bien qu'elle soit un peu longue, pour montrer que nous ne sommes pas seul à le penser.

Ainsi, ces deux idées de « civilisation » et de « progrès », qui sont fort étroitement associées, ne datent l'une et l'autre que de la seconde moitié du XVIII^e siècle, c'est-à-dire de l'époque qui, entre autres choses, vit naître aussi le matérialisme² ; et elles furent surtout propagées et popularisées par les rêveurs socialistes du début du XIX^e siècle. Il faut convenir que l'histoire des idées permet de faire parfois des constatations assez surprenantes, et de réduire certaines imaginations à leur juste valeur ; elle le permettrait surtout si elle était faite et étudiée comme elle devrait l'être, si elle n'était, comme l'histoire ordinaire d'ailleurs, falsifiée par des interprétations tendancieuses, ou bornée à des travaux de simple érudition, à d'insignifiantes recherches sur des points de détail. L'histoire vraie peut être dangereuse pour certains intérêts politiques ; et on est en droit de se demander si ce n'est pas pour cette raison que certaines méthodes, en ce domaine, sont imposées officiellement à l'exclusion de toutes les autres : consciemment ou non, on écarte *a priori* tout ce qui permettrait de voir clair en bien des choses, et c'est ainsi que se forme l'« opinion publique ». Mais revenons aux deux idées dont nous venons de parler, et précisons que, en leur assignant une origine aussi

1. *L'Avenir de la Civilisation : Revue Universelle*, 1^{er} mars 1922, pp. 586-587.

2. Le mot de « matérialisme » a été imaginé par Berkeley, qui s'en servait seulement pour désigner la croyance à la réalité de la matière ; le matérialisme au sens actuel, c'est-à-dire la théorie d'après laquelle il n'existe rien d'autre que la matière, ne remonte qu'à La Mettrie et à d'Holbach ; il ne doit pas être confondu avec le mécanisme, dont on trouve quelques exemples dans l'antiquité.

rapprochée, nous avons uniquement en vue cette acception absolue, et illusoire selon nous, qui est celle qu'on leur donne le plus communément aujourd'hui. Pour le sens relatif dont les mêmes mots sont susceptibles, c'est autre chose, et, comme ce sens est très légitime, on ne peut dire qu'il s'agisse en ce cas d'idées ayant pris naissance à un moment déterminé ; peu importe qu'elles aient été exprimées d'une façon ou d'une autre, et, si un terme est commode, ce n'est pas parce qu'il est de création récente que nous voyons des inconvénients à son emploi. Ainsi, nous disons nous-même très volontiers qu'il existe « des civilisations » multiples et diverses ; il serait assez difficile de définir exactement cet ensemble complexe d'éléments de différents ordres qui constitue ce qu'on appelle une civilisation, mais néanmoins chacun sait assez bien ce qu'on doit entendre par là. Nous ne pensons même pas qu'il soit nécessaire d'essayer de renfermer dans une formule rigide les caractères généraux de toute civilisation, ou les caractères particuliers de telle civilisation déterminée ; c'est là un procédé quelque peu artificiel, et nous nous défions grandement de ces cadres étroits où se complaît l'esprit systématique. De même qu'il y a « des civilisations », il y a aussi, au cours du développement de chacune d'elles, ou de certaines périodes plus ou moins restreintes de ce développement, « des progrès » portant, non point sur tout indistinctement, mais sur tel ou tel domaine défini ; ce n'est là, en somme, qu'une autre façon de dire qu'une civilisation se développe dans un certain sens, dans une certaine direction ; mais, comme il y a des progrès, il y a aussi des régressions, et parfois même les deux choses se produisent simultanément dans des domaines différents. Donc, nous y insistons, tout cela est éminemment relatif ; si l'on veut prendre les mêmes mots dans un sens absolu, ils ne correspondent plus à aucune réalité, et c'est justement alors qu'ils représentent ces idées nouvelles qui n'ont cours que moins de deux siècles, et dans le seul Occident. Certes, « le Progrès » et « la Civilisation », avec des majuscules, cela peut faire un excellent effet dans certaines phrases aussi creuses que déclamatoires, très propres à impressionner la foule pour qui la parole sert moins à exprimer la pensée qu'à suppléer à son absence ; à ce titre, cela joue un rôle des plus importants dans l'arsenal de formules dont les « dirigeants » contemporains se servent pour accomplir la singulière œuvre de suggestion collective sans laquelle la mentalité spécifiquement moderne ne saurait subsister bien longtemps. À cet égard, nous ne croyons pas qu'on ait jamais remarqué suffisamment l'analogie, pourtant frappante, que l'action de l'orateur, notamment, présente avec celle de l'hypnotiseur (et celle du dompteur est également du même ordre) ; nous signalons en passant ce sujet d'études à l'attention des psychologues. Sans doute, le pouvoir des mots s'est déjà exercé plus ou moins en d'autres temps que le nôtre ; mais ce dont on n'a pas d'exemple, c'est cette gigantesque hallucination collective par laquelle toute une partie de l'humanité en est arrivée à prendre les plus vaines chimères pour d'incontestables réalités ; et, parmi ces idoles de l'esprit moderne, celles que nous dénonçons présentement sont peut-être les plus pernicieuses de toutes.

Il nous faut revenir encore sur la genèse de l'idée de progrès ; disons, si l'on veut, l'idée de progrès indéfini, pour mettre hors de cause ces progrès spéciaux et limités dont nous n'entendons aucunement contester l'existence. C'est probablement chez Pascal qu'on peut trouver la première trace de cette idée, appliquée d'ailleurs à un seul point de vue : on connaît le passage ¹ où il compare l'humanité à « un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement pendant le cours des siècles », et où il fait preuve de cet esprit antitraditionnel qui est une des particularités de l'Occident moderne, déclarant que « ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses », et qu'ainsi leurs opinions ont fort peu de poids ; et, sous ce rapport, Pascal avait eu au moins un précurseur, puisque Bacon avait dit déjà avec la même intention : *Antiquitas soeculi, juvenus mundi*. Il est facile de voir le sophisme inconscient sur lequel se base une telle conception : ce sophisme consiste à supposer que l'humanité, dans son ensemble, suit un développement continu et unilinéaire ; c'est là une vue éminemment « simpliste », qui est en contradiction avec tous les faits connus. L'histoire nous montra en effet, à toute époque, des civilisations indépendantes les unes des autres, souvent même divergentes, dont certaines naissent et se développent pendant que d'autres tombent en décadence et meurent, ou sont anéanties brusquement dans quelque cataclysme ; et les civilisations nouvelles ne recueillent point toujours l'héritage des anciennes. Qui oserait soutenir sérieusement, par exemple, que les Occidentaux modernes ont profité, si indirectement que ce soit, de la plupart des connaissances qu'avaient accumulées les Chaldéens ou les Égyptiens, sans parler des civilisations dont le nom même n'est pas parvenu jusqu'à nous ? Du reste, il n'y a pas besoin de remonter

1. Fragment d'un *Traité du Vide*.

si loin dans le passé, puisqu'il est des sciences qui étaient cultivées dans le moyen âge européen, et dont on n'a plus de nos jours la moindre idée. Si l'on veut conserver la représentation de l'« homme collectif » qu'envisage Pascal (qui l'appelle très improprement « homme universel »), il faudra donc dire que, s'il est des périodes où il apprend, il en est d'autres où il oublie, ou bien que, tandis qu'il apprend certaines choses, il en oublie d'autres ; mais la réalité est encore plus complexe, puisqu'il y a simultanément, comme il y en a toujours eu, des civilisations qui ne se pénètrent pas, qui s'ignorent mutuellement : telle est bien, aujourd'hui plus que jamais, la situation de la civilisation occidentale par rapport aux civilisations orientales. Au fond, l'origine de l'illusion qui s'est exprimée chez Pascal est tout simplement celle-ci : les Occidentaux, à partir de la Renaissance, ont pris l'habitude de se considérer exclusivement comme les héritiers et les continuateurs de l'antiquité gréco-romaine, et de méconnaître ou d'ignorer systématiquement tout le reste ; c'est ce que nous appelons le « préjugé classique ». L'humanité dont parle Pascal commence aux Grecs, elle se continue avec les Romains, puis il y a dans son existence une discontinuité correspondant au moyen âge, dans lequel il ne peut voir, comme tous les gens du XVII^e siècle, qu'une période de sommeil ; enfin vient la Renaissance, c'est-à-dire le réveil de cette humanité, qui, à partir de ce moment, sera composée de l'ensemble des peuples européens. C'est une bizarre erreur, et qui dénote un horizon mental singulièrement borné, que celle qui consiste à prendre ainsi la partie pour le tout ; on pourrait en découvrir l'influence en plus d'un domaine : les psychologues, par exemple, limitent ordinairement leurs observations à un seul type d'humanité, l'Occidental moderne, et ils étendent abusivement les résultats ainsi obtenus jusqu'à prétendre en faire, sans exception, des caractères de l'homme en général.

Il est essentiel de noter que Pascal n'envisageait encore qu'un progrès intellectuel, dans les limites où lui-même et son époque concevaient l'intellectualité ; c'est bien vers la fin du XVIII^e siècle qu'apparut, avec Turgot et Condorcet, l'idée de progrès étendue à tous les ordres d'activité ; et cette idée était alors si loin d'être généralement acceptée que Voltaire s'empessa de la tourner en ridicule. Nous ne pouvons songer à faire ici l'histoire complète des diverses modifications que cette même idée subit au cours du XIX^e siècle, et des complications pseudo-scientifiques qui y furent apportées lorsque, sous le nom d'« évolution », on voulut l'appliquer, non plus seulement à l'humanité, mais à tout l'ensemble des êtres vivants. L'évolutionnisme, en dépit de multiples divergences plus ou moins importantes, est devenu un véritable dogme officiel : on enseigne comme une loi, qu'il est interdit de discuter, ce qui n'est en réalité que la plus gratuite et la plus mal fondée de toutes les hypothèses ; à plus forte raison en est-il ainsi de la conception du progrès humain, qui n'apparaît plus là-dedans que comme un simple cas particulier. Mais, avant d'en arriver là, il y a eu bien des vicissitudes, et, parmi les partisans mêmes du progrès, il en est qui n'ont pu s'empêcher de formuler des réserves assez graves : Auguste Comte, qui avait commencé par être disciple de Saint-Simon, admettait un progrès indéfini en durée, mais non en étendue ; pour lui, la marche de l'humanité pouvait être représentée par une courbe qui a une asymptote, dont elle se rapproche indéfiniment sans jamais l'atteindre, de telle façon que l'amplitude du progrès possible, c'est-à-dire la distance de l'état actuel à l'état idéal, représentée par celle de la courbe à l'asymptote, va sans cesse en décroissant. Rien n'est plus facile que de montrer les confusions sur lesquelles repose la théorie fantaisiste à laquelle Comte a donné le nom de « loi des trois états », et dont la principale consiste à supposer que l'unique objet de toute connaissance possible est l'explication des phénomènes naturels ; comme Bacon et Pascal, il comparait les anciens à des enfants, tandis que d'autres, à une époque plus récente, ont cru mieux faire en les assimilant aux sauvages, qu'ils appellent des « primitifs », alors que, pour notre part, nous les regardons au contraire comme des dégénérés¹. D'un autre côté, certains, ne pouvant faire autrement que de constater qu'il y a des hauts et des bas dans ce qu'ils connaissent de l'histoire de l'humanité, en sont venus à parler d'un « rythme du progrès » ; il serait peut-être plus simple et plus logique, dans ces conditions, de ne plus parler de progrès du tout, mais, comme il faut sauvegarder à tout prix le dogme moderne, on suppose que « le progrès » existe quand même comme résultante finale de tous les progrès partiels et de toutes les régressions. Ces restrictions et ces discordances

1. En dépit de l'influence de l'« école sociologique », il y a, même dans les milieux « officiels », quelques savants qui pensent comme nous sur ce point, notamment M. Georges Foucart, qui, dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Histoire des religions et Méthode comparative*, défend la thèse de la « dégénérescence » et mentionne plusieurs de ceux qui s'y sont ralliés. M. Foucart fait à ce propos une excellente critique de l'« école sociologique » et de ses méthodes, et il déclare en propres termes qu'« il ne faut pas confondre le totémisme ou la sociologie avec l'ethnologie sérieuse ».

devraient donner à réfléchir, mais bien peu semblent s'en apercevoir ; les différentes écoles ne peuvent se mettre d'accord entre elles, mais il demeure entendu qu'on doit admettre le progrès et l'évolution, sans quoi on ne saurait probablement avoir droit à la qualité de « civilisé ».

Un autre point est encore digne de remarque : si l'on recherche quelles sont les branches du prétendu progrès dont il est le plus souvent question aujourd'hui, celles auxquelles toutes les autres semblent se ramener dans la pensée de nos contemporains, on s'aperçoit qu'elles se réduisent à deux, le « progrès matériel » et le « progrès moral » ; ce sont les seules que Jacques Bainville ait mentionnées comme comprises dans l'idée courante de « civilisation », et nous pensons que c'est avec raison. Sans doute, certains parlent bien encore de « progrès intellectuel », mais cette expression, pour eux, est essentiellement synonyme de « progrès scientifique », et elle s'applique surtout au développement des sciences expérimentales et de leurs applications. On voit donc reparaître ici cette dégradation de l'intelligence qui aboutit à l'identifier avec le plus restreint et le plus inférieur de tous ses usages, l'action sur la matière en vue de la seule utilité pratique ; le soi-disant « progrès intellectuel » n'est plus ainsi, en définitive, que le « progrès matériel » lui-même, et, si l'intelligence n'était que cela, il faudrait accepter la définition qu'en donne Bergson. À la vérité, la plupart des Occidentaux actuels ne conçoivent pas que l'intelligence soit autre chose ; elle se réduit pour eux, non plus même à la raison au sens cartésien, mais à la plus infime partie de cette raison, à ses opérations les plus élémentaires, à ce qui demeure toujours en étroite liaison avec ce monde sensible dont ils ont fait le champ unique et exclusif de leur activité. Pour ceux qui savent qu'il y a autre chose et qui persistent à donner aux mots leur vraie signification, ce n'est point de « progrès intellectuel » qu'il peut s'agir à notre époque, mais bien au contraire de décadence, ou mieux encore de déchéance intellectuelle ; et, parce qu'il est des voies de développement qui sont incompatibles, c'est là précisément la rançon du « progrès matériel », le seul dont l'existence au cours des derniers siècles soit un fait réel : progrès scientifique si l'on veut, mais dans une acception extrêmement limitée, et progrès industriel bien plus encore que scientifique. Développement matériel et intellectualité pure sont vraiment en sens inverse ; qui s'enfonce dans l'un s'éloigne nécessairement de l'autre ; que l'on remarque bien, d'ailleurs, que nous dirons ici intellectualité, non rationalité, car le domaine de la raison n'est qu'intermédiaire, en quelque façon, entre celui des sens et celui de l'intellect supérieur : si la raison reçoit un reflet de ce dernier, alors même qu'elle le nie et se croit la plus haute faculté de l'être humain, c'est toujours des données sensibles que sont tirées les notions qu'elle élabore. Nous voulons dire que le général, objet propre de la raison, et par suite de la science qui est l'œuvre de celle-ci, s'il n'est pas de l'ordre sensible, procède cependant de l'individuel, qui est perçu par les sens ; on peut dire qu'il est au delà du sensible, mais non au-dessus ; il n'est de transcendant que l'universel, objet de l'intellect pur, au regard duquel le général lui-même rentre purement et simplement dans l'individuel. C'est là la distinction fondamentale de la connaissance métaphysique et de la connaissance scientifique, telle que nous l'avons exposée plus amplement ailleurs ¹ ; et, si nous la rappelons ici, c'est que l'absence totale de la première et le déploiement désordonné de la seconde constituent les caractères les plus frappants de la civilisation occidentale dans son état actuel.

Pour ce qui est de la conception du « progrès moral », elle représente l'autre élément prédominant de la mentalité moderne, nous voulons dire la sentimentalité ; et la présence de cet élément n'est point pour nous faire modifier le jugement que nous avons formulé en disant que la civilisation occidentale est toute matérielle. Nous savons bien que certains veulent opposer le domaine du sentiment à celui de la matière, faire du développement de l'un une sorte de contrepoids à l'envahissement de l'autre, et prendre pour idéal un équilibre aussi stable que possible entre ces deux éléments complémentaires. Telle est peut-être, au fond, la pensée des intuitionnistes qui, associant indissolublement l'intelligence à la matière, tentent de s'en affranchir à l'aide d'un instinct assez mal défini ; telle est plus sûrement encore celle des pragmatistes, pour qui la notion d'utilité, destinée à remplacer celle de vérité, se présente à la fois sous l'aspect matériel et sous l'aspect moral ; et nous voyons encore ici à quel point le pragmatisme exprime les tendances spéciales du monde moderne, et surtout du monde anglo-saxon qui en est la fraction la plus typique. En fait, matérialité et sentimentalité, bien loin de s'opposer, ne peuvent guère aller l'une sans l'autre, et toutes deux acquièrent ensemble leur développement le plus extrême ; nous en avons la preuve en Amérique, où, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer dans nos études sur le théosophisme et le

1. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^{ème} partie, ch. V.

spiritisme, les pires extravagances « pseudo-mystiques » naissent et se répandent avec une incroyable facilité, en même temps que l'industrialisme et sa passion des « affaires » sont poussés à un degré qui confine à la folie ; quand les choses en sont là, ce n'est plus un équilibre qui s'établit entre les deux tendances, ce sont deux déséquilibres qui s'ajoutent l'un à l'autre et, au lieu de se compenser, s'aggravent mutuellement. La raison de ce phénomène est facile à apercevoir : là où l'intellectualité est réduite au minimum, il est tout naturel que la sentimentalité prenne le dessus ; et d'ailleurs celle-ci, en elle-même, est fort proche de l'ordre matériel : il n'y a rien, dans tout le domaine psychologique, qui soit plus étroitement dépendant de l'organisme, et, en dépit de Bergson, c'est le sentiment, et non l'intelligence, qui nous apparaît comme lié à la matière. Nous savons bien ce que peuvent répondre à cela les intuitionnistes : l'intelligence, telle qu'ils la conçoivent, est liée à la matière inorganique (c'est toujours le mécanisme cartésien et ses dérivés qu'ils ont en vue) ; le sentiment l'est à la matière vivante, qui leur paraît occuper un degré plus élevé dans l'échelle des existences. Mais, inorganique ou vivante, c'est toujours de la matière, et il ne s'agit jamais là-dedans que des choses sensibles ; il est décidément impossible à la mentalité moderne, et aux philosophies qui la représentent, de se dégager de cette limitation. À la rigueur, si l'on tient à ce qu'il y ait là une dualité de tendances, il faudra rattacher l'une à la matière, l'autre à la vie, et cette distinction peut effectivement servir à classer, d'une manière assez satisfaisante, les grandes superstitions de notre époque ; mais, nous le répétons, tout cela est du même ordre et ne peut se dissocier réellement ; ces choses sont situées sur un même plan, et non superposées hiérarchiquement. Ainsi, le « moralisme » de nos contemporains n'est bien que le complément nécessaire de leur matérialisme pratique ¹ : et il serait parfaitement illusoire de vouloir exalter l'un au détriment de l'autre, puisque, étant nécessairement solidaires, ils se développent tous deux simultanément et dans le même sens, qui est celui de ce qu'on est convenu d'appeler la « civilisation ».

Nous venons de voir pourquoi les conceptions du « progrès matériel » et du « progrès moral » sont inséparables, et pourquoi la seconde tient, de façon à peu près aussi constante que la première, une place si considérable dans les préoccupations de nos contemporains. Nous n'avons nullement contesté l'existence du « progrès matériel », mais seulement son importance : ce que nous soutenons, c'est qu'il ne vaut pas ce qu'il fait perdre du côté intellectuel, et que, pour être d'un autre avis, il faut tout ignorer de l'intellectualité vraie ; maintenant, que faut-il penser de la réalité du « progrès moral » ? C'est là une question qu'il n'est guère possible de discuter sérieusement, parce que, dans ce domaine sentimental, tout n'est qu'affaire d'appréciation et de préférences individuelles ; chacun appellera « progrès » ce qui sera en conformité avec ses propres dispositions, et, en somme, il n'y a pas à donner raison à l'un plutôt qu'à l'autre. Ceux dont les tendances sont en harmonie avec celles de leur époque ne peuvent faire autrement que d'être satisfaits du présent état des choses, et c'est ce qu'ils traduisent à leur manière en disant que telle époque est en progrès sur celles qui l'ont précédée ; mais souvent cette satisfaction de leurs aspirations sentimentales n'est encore que relative, parce que les événements ne se déroulent pas toujours au gré de leurs désirs et c'est pourquoi ils supposent que le progrès se continuera au cours des époques futures. Les faits viennent parfois apporter un démenti à ceux qui sont persuadés de la réalité actuelle du « progrès moral », suivant les conceptions qu'on s'en fait le plus habituellement ; mais ceux-là en sont quittes pour modifier quelque peu leurs idées à cet égard, ou pour reporter dans un avenir plus ou moins lointain la réalisation de leur idéal, et ils pourraient se tirer d'embarras, eux aussi, en parlant d'un « rythme du progrès ». D'ailleurs, ce qui est encore beaucoup plus simple, ils s'empressent ordinairement d'oublier la leçon de l'expérience ; tels sont ces rêveurs incorrigibles qui, à chaque nouvelle guerre, ne manquent pas de prophétiser qu'elle sera la dernière. Au fond, la croyance au progrès indéfini n'est que la plus naïve et la plus grossière de toutes les formes de l'« optimisme » ; quelles que soient ses modalités, elle est donc toujours d'essence sentimentale, même lorsqu'il s'agit du « progrès matériel ». Si l'on nous objecte que nous avons reconnu nous-même l'existence de celui-ci, nous répondrons que nous ne l'avons reconnue que dans les limites où les faits nous la montrent, et que nous n'accordons aucunement pour cela qu'il doive ni même qu'il puisse se poursuivre indéfiniment ; du reste, comme il ne nous paraît point être ce qu'il y a de mieux au monde, au lieu de l'appeler progrès, nous préfererions l'appeler tout simplement développement ; ce n'est pas par lui-même que ce mot de progrès est gênant, mais c'est

1. Nous disons matérialisme pratique pour désigner une tendance, et pour la distinguer du matérialisme philosophique, qui est une théorie, et dont cette tendance n'est pas forcément dépendante.

en raison de l'idée de « valeur » qui a fini par s'y attacher presque invariablement. Cette remarque en amène une autre : c'est qu'il y a bien aussi une réalité qui se dissimule sous le prétendu « progrès moral », ou qui, si l'on préfère, en entretient l'illusion ; cette réalité, c'est le développement de la sentimentalité, qui, toute question d'appréciation à part, existe en effet dans le monde moderne, aussi incontestablement que celui de l'industrie et du commerce (et nous avons dit pourquoi l'un ne va pas sans l'autre). Ce développement, excessif et anormal selon nous, ne peut manquer d'apparaître comme un progrès à ceux qui mettent la sentimentalité au-dessus de tout ; et peut-être dira-t-on que, en parlant de simples préférences comme nous le faisons tout à l'heure, nous nous sommes enlevé par avance le droit de leur donner tort. Mais il n'en est rien : ce que nous disions alors s'applique au sentiment, et au sentiment seul, dans ses variations d'un individu à un autre ; s'il s'agit de mettre le sentiment, considéré en général, à sa juste place par rapport à l'intelligence, il en va tout autrement, parce qu'il y a là une hiérarchie nécessaire à observer. Le monde moderne a proprement renversé les rapports naturels des divers ordres ; encore une fois, amoindrissement de l'ordre intellectuel (et même absence de l'intellectualité pure), exagération de l'ordre matériel et de l'ordre sentimental, tout cela se tient, et c'est tout cela qui fait de la civilisation occidentale actuelle une anomalie, pour ne pas dire une monstruosité.

Voilà comment les choses apparaissent lorsqu'on les envisage en dehors de tout préjugé ; et c'est ainsi que les voient les représentants les plus qualifiés des civilisations orientales, qui n'y apportent aucun parti pris, car le parti pris est toujours chose sentimentale, non intellectuelle, et leur point de vue est purement intellectuel. Si les Occidentaux ont quelque peine à comprendre cette attitude, c'est qu'ils sont invinciblement portés à juger les autres d'après ce qu'ils sont eux-mêmes et à leur prêter leurs propres préoccupations, comme ils leur prêtent leurs façons de penser et ne se rendent même pas compte qu'il puisse en exister d'autres, tant leur horizon mental est étroit ; de là vient leur complète incompréhension de toutes les conceptions orientales. La réciproque n'est point vraie : les Orientaux, quand ils en ont l'occasion et quand ils veulent s'en donner la peine, n'éprouvent guère de difficulté à pénétrer et à comprendre les connaissances spéciales de l'Occident, car ils sont habitués à des spéculations autrement vastes et profondes, et qui peut le plus peut le moins ; mais, en général, ils ne sont guère tentés de se livrer à ce travail, qui risquerait de leur faire perdre de vue ou tout au moins négliger, pour des choses qu'ils estiment insignifiantes, ce qui est pour eux l'essentiel. La science occidentale est analyse et dispersion ; la connaissance orientale est synthèse et concentration ; mais nous aurons l'occasion de revenir là-dessus. Quoi qu'il en soit, ce que les Occidentaux appellent civilisation, les autres l'appelleraient plutôt barbarie, parce qu'il y manque précisément l'essentiel, c'est-à-dire un principe d'ordre supérieur ; de quel droit les Occidentaux prétendraient-ils imposer à tous leur propre appréciation ? Ils ne devraient pas oublier, d'ailleurs, qu'ils ne sont qu'une minorité dans l'ensemble de l'humanité terrestre ; évidemment, cette considération de nombre ne prouve rien à nos yeux, mais elle devrait faire quelque impression sur des gens qui ont inventé le « suffrage universel » et qui croient à sa vertu. Si encore ils ne faisaient que se complaire dans l'affirmation de la supériorité imaginaire qu'ils s'attribuent, cette illusion ne ferait de tort qu'à eux-mêmes ; mais ce qui est le plus terrible, c'est leur fureur de prosélytisme : chez eux, l'esprit de conquête se déguise sous des prétextes « moralistes », et c'est au nom de la « liberté » qu'ils veulent contraindre le monde entier à les imiter ! Le plus étonnant, c'est que, dans leur infatuation, ils s'imaginent de bonne foi qu'ils ont du « prestige » auprès de tous les autres peuples : parce qu'on les redoute comme on redoute une force brutale, ils croient qu'on les admire ; l'homme qui est menacé d'être écrasé par une avalanche est-il pour cela frappé de respect et d'admiration ? La seule impression que les inventions mécaniques, par exemple, produisent sur la généralité des Orientaux, c'est une impression de profonde répulsion ; tout cela leur paraît assurément plus gênant qu'avantageux, et, s'ils se trouvent obligés d'accepter certaines nécessités de l'époque actuelle, c'est avec l'espoir de s'en débarrasser un jour ou l'autre ; cela ne les intéresse pas et ne les intéressera jamais véritablement. Ce que les Occidentaux appellent progrès, ce n'est pour les Orientaux que changement et instabilité ; et le besoin de changement, si caractéristique de l'époque moderne, est à leurs yeux une marque d'infériorité manifeste : celui qui est parvenu à un état d'équilibre n'éprouve plus ce besoin, de même que celui qui sait ne cherche plus. Dans ces conditions, il est assurément difficile de s'entendre, puisque les mêmes faits donnent lieu, de part et d'autre, à des interprétations diamétralement opposées ; que serait-ce si les Orientaux voulaient aussi, à l'instar des Occidentaux, et par les mêmes moyens qu'eux, imposer leur manière de voir ? Mais qu'on se rassure : rien n'est plus contraire à leur nature que la propagande, et ce

sont là des soucis qui leur sont parfaitement étrangers ; sans prêcher la « liberté », ils laissent les autres penser ce qu'ils veulent, et même ce qu'on pense d'eux leur est fort indifférent. Tout ce qu'ils demandent, au fond, c'est qu'on les laisse tranquilles ; mais c'est ce que refusent d'admettre les Occidentaux, qui sont allés les trouver chez eux, il ne faut pas l'oublier, et qui s'y sont comportés de telle façon que les hommes les plus paisibles peuvent à bon droit en être exaspérés. Nous nous trouvons ainsi en présence d'une situation de fait qui ne saurait durer indéfiniment ; il n'est qu'un moyen pour les Occidentaux de se rendre supportables : c'est, pour employer le langage habituel de la politique coloniale, qu'ils renoncent à l'« assimilation » pour pratiquer l'« association », et cela dans tous les domaines ; mais cela seul exige déjà une certaine modification de leur mentalité, et la compréhension de quelques-unes au moins des idées que nous exposons ici.

La superstition de la science

La civilisation occidentale moderne a, entre autres prétentions, celle d'être éminemment « scientifique » ; il serait bon de préciser un peu comment on entend ce mot, mais c'est ce qu'on ne fait pas d'ordinaire, car il est du nombre de ceux auxquels nos contemporains semblent attacher une sorte de pouvoir mystérieux, indépendamment de leur sens. La « Science », avec une majuscule, comme le « Progrès » et la « Civilisation », comme le « Droit », la « Justice » et la « Liberté », est encore une de ces entités qu'il faut mieux ne pas chercher à définir, et qui risquent de perdre tout leur prestige dès qu'on les examine d'un peu trop près. Toutes les soi-disant « conquêtes » dont le monde moderne est si fier se réduisent ainsi à de grands mots derrière lesquels il n'y a rien ou pas grand-chose : suggestion collective, avons-nous dit, illusion qui, pour être partagée par tant d'individus et pour se maintenir comme elle le fait, ne saurait être spontanée ; peut-être essaierons-nous quelque jour d'éclaircir un peu ce côté de la question. Mais, pour le moment, ce n'est pas de cela principalement qu'il s'agit ; nous constatons seulement que l'Occident actuel croit aux idées que nous venons de dire, si tant est que l'on puisse appeler cela des idées, de quelque façon que cette croyance lui soit venue. Ce ne sont pas vraiment des idées, car beaucoup de ceux qui prononcent ces mots avec le plus de conviction n'ont dans la pensée rien de bien net qui y corresponde ; au fond, il n'y a là, dans la plupart des cas, que l'expression, on pourrait même dire la personnification, d'aspirations sentimentales plus ou moins vagues. Ce sont de véritables idoles, les divinités d'une sorte de « religion laïque » qui n'est pas nettement définie, sans doute, et qui ne peut pas l'être, mais qui n'en a pas moins une existence très réelle : ce n'est pas de la religion au sens propre du mot, mais c'est ce qui prétend s'y substituer, et qui mériterait mieux d'être appelé « contre-religion ». La première origine de cet état de choses remonte au début même de l'époque moderne, où l'esprit antitraditionnel se manifesta immédiatement par la proclamation du « libre examen », c'est-à-dire de l'absence, dans l'ordre doctrinal, de tout principe supérieur aux opinions individuelles. L'anarchie intellectuelle devait fatalement en résulter : de là la multiplicité indéfinie des sectes religieuses et pseudo-religieuses, des systèmes philosophiques visant avant tout à l'originalité, des théories scientifiques aussi éphémères que prétentieuses ; invraisemblable chaos que domine pourtant une certaine unité, puisqu'il existe bien un esprit spécifiquement moderne dont tout cela procède, mais une unité toute négative en somme, puisque c'est proprement une absence de principe, se traduisant par cette indifférence à l'égard de la vérité et de l'erreur qui a reçu, depuis le XVIII^e siècle, le nom de « tolérance ». Qu'on nous comprenne bien : nous n'entendons point blâmer la tolérance pratique, qui s'exerce envers les individus, mais seulement la tolérance théorique, qui prétend s'exercer envers les idées et leur reconnaître à toutes les mêmes droits, ce qui devrait logiquement impliquer un scepticisme radical ; et d'ailleurs nous ne pouvons nous empêcher de constater que, comme tous les propagandistes, les apôtres de la tolérance sont très souvent, en fait, les plus intolérants des hommes. Il s'est produit, en effet, cette chose qui est d'une ironie singulière : ceux qui ont voulu renverser tous les dogmes ont créé à leur usage, nous ne dirons pas un dogme nouveau, mais une caricature de dogme, qu'ils sont parvenus à imposer à la généralité du monde occidental ; ainsi se sont établies, sous prétexte d'« affranchissement de la pensée », les croyances les plus chimériques qu'on ait jamais vues en aucun temps, sous la forme de ces diverses idoles dont nous énumérons tout à l'heure quelques-unes des principales.

De toutes les superstitions prêchées par ceux-là mêmes qui font profession de déclamer à tout propos contre la « superstition », celle de la « science » et de la « raison » est la seule qui ne semble pas, à première vue, reposer sur une base sentimentale ; mais il y a parfois un rationalisme qui n'est que du sentimentalisme déguisé, comme ne le prouve que trop la passion qu'y apportent ses partisans, la haine dont ils témoignent contre tout ce qui contrarie leurs tendances ou dépasse leur compréhension. D'ailleurs, en tout cas, le rationalisme correspondant à un amoindrissement de l'intellectualité, il est naturel que son développement aille de pair avec celui du sentimentalisme, ainsi que nous l'avons expliqué au chapitre précédent ; seulement, chacune de ces deux tendances peut être représentée plus spécialement par certaines individualités ou par certains courants de pensée, et, en raison des expressions plus ou moins exclusives et systématiques qu'elles sont amenées à revêtir, il peut même y avoir entre elles des conflits apparents qui dissimulent leur solidarité profonde aux yeux des observateurs superficiels. Le rationalisme moderne commence en somme à Descartes (il avait même eu quelques précurseurs au XVI^e siècle), et l'on peut suivre sa trace à

travers toute la philosophie moderne, non moins que dans le domaine proprement scientifique ; la réaction actuelle de l'intuitionnisme et du pragmatisme contre ce rationalisme nous fournit l'exemple d'un de ces conflits, et nous avons vu cependant que Bergson acceptait parfaitement la définition cartésienne de l'intelligence ; ce n'est pas la nature de celle-ci qui est mise en question, mais seulement sa suprématie. Au XVIII^e siècle, il y eut aussi antagonisme entre le rationalisme des encyclopédistes et le sentimentalisme de Rousseau ; et pourtant l'un et l'autre servirent également à la préparation du mouvement révolutionnaire, ce qui montre qu'ils rentraient bien dans l'unité négative de l'esprit antitraditionnel. Si nous rapprochons cet exemple du précédent, ce n'est pas que nous prêtions à Bergson aucune arrière-pensée politique ; mais nous ne pouvons nous empêcher de songer à l'utilisation de ses idées dans certains milieux syndicalistes, surtout en Angleterre, tandis que, dans d'autres milieux du même genre, l'esprit « scientiste » est plus que jamais en honneur. Au fond, il semble qu'une des grandes habiletés des « dirigeants » de la mentalité moderne consiste à favoriser alternativement ou simultanément l'une et l'autre des deux tendances en question suivant l'opportunité, à établir entre elles une sorte de dosage, par un jeu d'équilibre qui répond à des préoccupations assurément plus politiques qu'intellectuelles ; cette habileté, du reste, peut n'être pas toujours voulue, et nous n'entendons mettre en doute la sincérité d'aucun savant, historien ou philosophe ; mais ceux-ci ne sont souvent que des « dirigeants » apparents, et ils peuvent être eux-mêmes dirigés ou influencés sans s'en apercevoir le moins du monde. De plus, l'usage qui est fait de leurs idées ne répond pas toujours à leurs propres intentions, et on aurait tort de les en rendre directement responsables ou de leur faire grief de n'avoir pas prévu certaines conséquences plus ou moins lointaines ; mais il suffit que ces idées soient conformes à l'une ou à l'autre des deux tendances dont nous parlons pour qu'elles soient utilisables dans le sens que nous venons de dire ; et, étant donné l'état d'anarchie intellectuelle dans lequel est plongé l'Occident, tout se passe comme s'il s'agissait de tirer du désordre même, et de tout ce qui s'agite dans le chaos, tout le parti possible pour la réalisation d'un plan rigoureusement déterminé. Nous ne voulons pas insister là-dessus outre mesure, mais il nous est bien difficile de ne pas y revenir de temps à autre, car nous ne pouvons admettre qu'une race tout entière soit purement et simplement frappée d'une sorte de folie qui dure depuis plusieurs siècles, et il faut bien qu'il y ait quelque chose qui donne, malgré tout, une signification à la civilisation moderne ; nous ne croyons pas au hasard, et nous sommes persuadé que tout ce qui existe doit avoir une cause ; libre à ceux qui sont d'un autre avis de laisser de côté cet ordre de considérations.

Maintenant, dissociant les deux tendances principales de la mentalité moderne pour mieux les examiner, et abandonnant momentanément le sentimentalisme que nous retrouverons plus loin, nous pouvons nous demander ceci : qu'est exactement cette « science » dont l'Occident est si infatué ? Un Hindou, résumant avec une extrême concision ce qu'en pensent tous les Orientaux qui ont eu l'occasion de la connaître, l'a caractérisée très justement par ces mots : « La science occidentale est un savoir ignorant »¹. Le rapprochement de ces deux termes n'est point une contradiction, et voici ce qu'il veut dire : c'est bien, si l'on veut, un savoir qui a quelque réalité, puisqu'il est valable et efficace dans un certain domaine relatif ; mais c'est un savoir irrémédiablement borné, ignorant de l'essentiel, un savoir qui manque de principe, comme tout ce qui appartient en propre à la civilisation occidentale moderne. La science, telle que la conçoivent nos contemporains, est uniquement l'étude des phénomènes du monde sensible, et cette étude est entreprise et menée de telle façon qu'elle ne peut, nous y insistons, être rattachée à aucun principe d'un ordre supérieur ; ignorant résolument tout ce qui la dépasse, elle se rend ainsi pleinement indépendante dans son domaine, cela est vrai, mais cette indépendance dont elle se glorifie n'est faite que de sa limitation même. Bien mieux, elle va jusqu'à nier ce qu'elle ignore, parce que c'est là le seul moyen de ne pas avouer cette ignorance ; ou, si elle n'ose pas nier formellement qu'il puisse exister quelque chose qui ne tombe pas sous son emprise, elle nie du moins que cela puisse être connu de quelque manière que ce soit, ce qui en fait revient au même, et elle prétend englober toute connaissance possible. Par un parti pris souvent inconscient, les « scientistes » s'imaginent comme Auguste Comte, que l'homme ne s'est jamais proposé d'autre objet de connaissance qu'une explication des phénomènes naturels ; parti pris inconscient, disons-nous, car ils sont évidemment incapables de comprendre qu'on puisse

1. *The Miscarriage of Life in the West*, par Ramanathan, procureur général à Ceylan : *Hibbert Journal*, VII, 1 ; cité par Benjamin Kidd, *La Science de Puissance*, p. 110 de la traduction française.

aller plus loin, et ce n'est pas là ce que nous leur reprochons, mais seulement leur prétention de refuser aux autres la possession ou l'usage de facultés qui leur manquent à eux-mêmes : on dirait des aveugles qui nient, sinon l'existence de la lumière, du moins celle du sens de la vue, pour l'unique raison qu'ils en sont privés. Affirmer qu'il y a, non pas simplement de l'inconnu, mais bien de l'« inconnaissable », suivant le mot de Spencer, et faire d'une infirmité intellectuelle une borne qu'il n'est permis à personne de franchir, voilà ce qui ne s'était jamais vu nulle part ; et jamais on n'avait vu non plus des hommes faire d'une affirmation d'ignorance un programme et une profession de foi, la prendre ouvertement pour étiquette d'une prétendue doctrine, sous le nom d'« agnosticisme ». Et ceux-là, qu'on le remarque bien, ne sont pas et ne veulent pas être des sceptiques ; s'ils l'étaient, il y aurait dans leur attitude une certaine logique qui pourrait la rendre excusable ; mais ils sont, au contraire, les croyants les plus enthousiastes de la « science », les plus fervents admirateurs de la « raison ». Il est assez étrange, dira-t-on, de mettre la raison au-dessus de tout, de professer pour elle un véritable culte, et de proclamer en même temps qu'elle est essentiellement limitée ; cela est quelque peu contradictoire, en effet, et, si nous le constatons, nous ne nous chargerons pas de l'expliquer ; cette attitude dénote une mentalité qui n'est la nôtre à aucun degré, et ce n'est pas à nous de justifier les contradictions qui semblent inhérentes au « relativisme » sous toutes ses formes. Nous aussi, nous disons que la raison est bornée et relative ; mais, bien loin d'en faire le tout de l'intelligence, nous ne la regardons que comme une de ses portions inférieures, et nous voyons dans l'intelligence d'autres possibilités qui dépassent immensément celles de la raison. En somme, les modernes, ou certains d'entre eux du moins, consentent bien à reconnaître leur ignorance, et les rationalistes actuels le font peut-être plus volontiers que leurs prédécesseurs, mais ce n'est qu'à la condition que nul n'ait le droit de connaître ce qu'eux-mêmes ignorent ; qu'on prétende limiter ce qui est ou seulement limiter radicalement la connaissance, c'est toujours une manifestation de l'esprit de négation qui est si caractéristique du monde moderne. Cet esprit de négation, ce n'est pas autre chose que l'esprit systématique, car un système est essentiellement une conception fermée ; et il en est arrivé à s'identifier à l'esprit philosophique lui-même, surtout depuis Kant, qui, voulant enfermer toute connaissance dans le relatif, a osé déclarer expressément que « la philosophie est, non un instrument pour étendre la connaissance, mais une discipline pour la limiter »¹, ce qui revient à dire que la fonction principale des philosophes consiste à imposer à tous les bornes étroites de leur propre entendement. C'est pourquoi la philosophie moderne finit par substituer presque entièrement la « critique » ou la « théorie de la connaissance » à la connaissance-elle-même ; c'est aussi pourquoi, chez beaucoup de ses représentants, elle ne veut plus être que « philosophie scientifique », c'est-à-dire simple coordination des résultats les plus généraux de la science, dont le domaine est le seul qu'elle reconnaisse comme accessible à l'intelligence. Philosophie et science, dans ces conditions, n'ont plus à être distinguées, et, à vrai dire, depuis que le rationalisme existe, elles ne peuvent avoir qu'un seul et même objet, elles ne représentent qu'un seul ordre de connaissance, elles sont animées d'un même esprit : c'est ce que nous appelons, non l'esprit scientifique, mais l'esprit « scientiste ».

Il nous faut insister un peu sur cette dernière distinction : ce que nous voulons marquer par là, c'est que nous ne voyons rien de mauvais en soi dans le développement de certaines sciences, même si nous trouvons excessive l'importance qu'on y attache ; ce n'est qu'un savoir très relatif, mais enfin c'est un savoir tout de même, et il est légitime que chacun applique son activité intellectuelle à des objets proportionnés à ses propres aptitudes et aux moyens dont il dispose. Ce que nous réproouvons, c'est l'exclusivisme, nous pourrions dire le sectarisme de ceux qui, grisés par l'extension que ces sciences ont prise, refusent d'admettre qu'il existe rien en dehors d'elles, et prétendent que toute spéculation, pour être valable, doit se soumettre aux méthodes spéciales que ces mêmes sciences mettent en œuvre, comme si ces méthodes, faites pour l'étude de certains objets déterminés, devaient être universellement applicables ; il est vrai que ce qu'ils conçoivent, en fait d'universalité, est quelque chose d'extrêmement restreint, et qui ne dépasse point le domaine des contingences. Mais on étonnerait fort ces « scientistes » en leur disant que, sans même sortir de ce domaine, il y a une foule de choses qui ne sauraient être atteintes par leurs méthodes, et qui peuvent pourtant faire l'objet de sciences toutes différentes de celles qu'ils connaissent, mais non moins réelles, et souvent plus intéressantes à divers égards. Il semble que les modernes aient pris arbitrairement, dans le domaine de la connaissance scientifique, un certain nombre de portions qu'ils se sont acharnés à étudier à

1. *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Hartenstein, p. 256.

l'exclusion de tout le reste, et en faisant comme si ce reste était inexistant ; et, aux sciences particulières qu'ils ont ainsi cultivées, il est tout naturel, et non point étonnant ni admirable, qu'ils aient donné un développement beaucoup plus grand que n'avaient pu le faire des hommes qui n'y attachaient point la même importance, qui souvent même ne s'en souciaient guère, et qui s'occupaient en tout cas de bien d'autres choses qui leur semblaient plus sérieuses. Nous pensons surtout ici au développement considérable des sciences expérimentales, domaine où excelle évidemment l'Occident moderne, et où nul ne songe à contester sa supériorité, que les Orientaux trouvent d'ailleurs peu enviable, précisément parce qu'elle a dû être achetée par l'oubli de tout ce qui leur paraît vraiment digne d'intérêt ; cependant, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il est des sciences, même expérimentales, dont l'Occident moderne n'a pas la moindre idée. Il existe de telles sciences en Orient, parmi celles auxquelles nous donnons le nom de « sciences traditionnelles » ; en Occident même, il y en avait aussi au moyen âge, et qui avaient des caractères tout à fait comparables ; et ces sciences, dont certaines donnent même lieu à des applications pratiques d'une incontestable efficacité, procèdent par des moyens d'investigation qui sont totalement étrangers aux savants européens de nos jours. Ce n'est point ici le lieu de nous étendre sur ce sujet ; mais nous devons du moins expliquer pourquoi nous disons que certaines connaissances d'ordre scientifique ont une base traditionnelle, et en quel sens nous l'entendons ; d'ailleurs cela revient précisément à montrer, plus clairement encore que nous ne l'avons fait jusqu'ici, ce qui fait défaut à la science occidentale.

Nous avons dit qu'un des caractères spéciaux de cette science occidentale, c'est de se prétendre entièrement indépendante et autonome ; et cette prétention ne peut se soutenir que si l'on ignore systématiquement toute connaissance d'ordre supérieur à la connaissance scientifique, ou mieux encore si on la nie formellement. Ce qui est au-dessus de la science, dans la hiérarchie nécessaire des connaissances, c'est la métaphysique, qui est la connaissance intellectuelle pure et transcendante, tandis que la science n'est, par définition même, que la connaissance rationnelle ; la métaphysique est essentiellement supra-rationnelle, il faut qu'elle soit cela ou qu'elle ne soit pas. Or le rationalisme consiste, non pas à affirmer simplement que la raison vaut quelque chose, ce qui n'est contesté que par les seuls sceptiques, mais à soutenir qu'il n'y a rien au-dessus d'elle, donc pas de connaissance possible au delà de la connaissance scientifique ; ainsi, le rationalisme implique nécessairement la négation de la métaphysique. Presque tous les philosophes modernes sont rationalistes, d'une façon plus ou moins étroite, plus ou moins explicite ; chez ceux qui ne le sont pas, il n'y a que sentimentalisme et volontarisme, ce qui n'est pas moins antimétaphysique, parce que, si l'on admet alors quelque chose d'autre que la raison, c'est au-dessous d'elle qu'on le cherche, au lieu de le chercher au-dessus ; l'intellectualisme véritable est au moins aussi éloignée du rationalisme que peut l'être l'intuitionnisme contemporain, mais il l'est exactement en sens inverse. Dans ces conditions, si un philosophe moderne prétend faire de la métaphysique, on peut être assuré que ce à quoi il donne ce nom n'a absolument rien de commun avec la métaphysique vraie, et il en est effectivement ainsi ; nous ne pouvons accorder à ces choses d'autre dénomination que celle de « pseudo-métaphysique », et, s'il s'y rencontre cependant parfois quelques considérations valables, elles se rattachent en réalité à l'ordre scientifique pur et simple. Donc, absence complète de la connaissance métaphysique, négation de toute connaissance autre que scientifique, limitation arbitraire de la connaissance scientifique elle-même à certains domaines particuliers à l'exclusion des autres, ce sont là des caractères généraux de la pensée proprement moderne ; voilà à quel degré d'abaissement intellectuel en est arrivé l'Occident, depuis qu'il est sorti des voies qui sont normales au reste de l'humanité.

La métaphysique est la connaissance des principes d'ordre universel, dont toutes choses dépendent nécessairement, directement ou indirectement ; là où la métaphysique est absente, toute connaissance qui subsiste, dans quelque ordre que ce soit, manque donc véritablement de principe, et, si elle gagne par là quelque chose en indépendance (non de droit, mais de fait), elle perd bien davantage en portée et en profondeur. C'est pourquoi la science occidentale est, si l'on peut dire, toute en surface ; se dispersant dans la multiplicité indéfinie des connaissances fragmentaires, se perdant dans le détail innombrable des faits, elle n'apprend rien de la vraie nature des choses, qu'elle déclare inaccessible pour justifier son impuissance à cet égard ; aussi son intérêt est-il beaucoup plus pratique que spéculatif. S'il y a quelquefois des essais d'unification de ce savoir éminemment analytique, ils sont purement factices et ne reposent jamais que sur des hypothèses plus ou moins hasardeuses ; aussi s'écroulent-ils tous les uns après les autres, et il ne semble pas qu'une théorie

scientifique de quelque ampleur soit capable de durer plus d'un demi-siècle au maximum. Du reste, l'idée occidentale d'après laquelle la synthèse est comme un aboutissement et une conclusion de l'analyse est radicalement fautive ; la vérité est que, par l'analyse, on ne peut jamais arriver à une synthèse digne de ce nom, parce que ce sont là des choses qui ne sont point du même ordre ; et il est de la nature de l'analyse de pouvoir se poursuivre indéfiniment, si le domaine dans lequel elle s'exerce est susceptible d'une telle extension, sans qu'on en soit plus avancé quant à l'acquisition d'une vue d'ensemble sur ce domaine ; à plus forte raison est-elle parfaitement inefficace pour obtenir un rattachement à des principes d'ordre supérieur. Le caractère analytique de la science moderne se traduit par la multiplication sans cesse croissante des « spécialités », dont Auguste Comte lui-même n'a pu s'empêcher de dénoncer les dangers ; cette « spécialisation », si vantée de certains sociologues sous le nom de « division du travail », est à coup sûr le meilleur moyen d'acquiescer cette « myopie intellectuelle » qui semble faire partie des qualifications requises du parfait « scientifique », et sans laquelle, d'ailleurs, le « scientisme » même n'aurait guère de prise. Aussi les « spécialistes », dès qu'on les sort de leur domaine, font-ils généralement preuve d'une incroyable naïveté ; rien n'est plus facile que de leur en imposer, et c'est ce qui fait une bonne partie du succès des théories les plus saugrenues, pour peu qu'on ait soin de les dire « scientifiques » ; les hypothèses les plus gratuites, comme celle de l'évolution par exemple, prennent alors figure de « lois » et sont tenues pour prouvées ; si ce succès n'est que passager, on en est quitte pour trouver ensuite autre chose, qui est toujours accepté avec une égale facilité. Les fausses synthèses, qui s'efforcent de tirer le supérieur de l'inférieur (curieuse transposition de la conception démocratique), ne peuvent jamais être qu'hypothétiques ; au contraire, la véritable synthèse, qui part des principes, participe de leur certitude ; mais, bien entendu, il faut pour cela partir de vrais principes, et non de simples hypothèses philosophiques à la manière de Descartes. En somme, la science, en méconnaissant les principes et en refusant de s'y rattacher, se prive à la fois de la plus haute garantie qu'elle puisse recevoir et de la plus sûre direction qui puisse lui être donnée ; il n'est plus de valable en elle que les connaissances de détail, et, dès qu'elle veut s'élever d'un degré, elle devient douteuse et chancelante. Une autre conséquence de ce que nous venons de dire quant aux rapports de l'analyse et de la synthèse, c'est que le développement de la science, tel que le conçoivent les modernes, n'étend pas réellement son domaine : la somme des connaissances partielles peut s'accroître indéfiniment à l'intérieur de ce domaine, non par approfondissement, mais par division et subdivision poussée de plus en plus loin ; c'est bien vraiment la science de la matière et de la multitude. D'ailleurs, quand même il y aurait une extension réelle, ce qui peut arriver exceptionnellement, ce serait toujours dans le même ordre, et cette science ne serait pas pour cela capable de s'élever plus haut ; constituée comme elle l'est, elle se trouve séparée des principes par un abîme que rien ne peut, nous ne disons pas lui faire franchir, mais diminuer même dans les plus infimes proportions.

Quand nous disons que les sciences, même expérimentales, ont en Orient une base traditionnelle, nous voulons dire que, contrairement à ce qui a lieu en Occident, elles sont toujours rattachées à certains principes ; ceux-ci ne sont jamais perdus de vue, et les choses contingentes elles-mêmes semblent ne valoir la peine d'être étudiées qu'en tant que conséquences et manifestations extérieures de quelque chose qui est d'un autre ordre. Assurément, connaissance métaphysique et connaissance scientifique n'en demeurent pas moins profondément distinctes ; mais il n'y a pas entre elles une discontinuité absolue, comme celle que l'on constate lorsqu'on envisage l'état présent de la connaissance scientifique chez les Occidentaux. Pour prendre un exemple en Occident même, que l'on considère toute la distance qui sépare le point de vue de la cosmologie de l'antiquité et du moyen âge, et celui de la physique telle que l'entendent les savants modernes : jamais, avant l'époque actuelle, l'étude du monde sensible n'avait été regardée comme se suffisant à elle-même ; jamais la science de cette multiplicité changeante et transitoire n'aurait été jugée vraiment digne du nom de connaissance si l'on n'avait trouvé le moyen de la relier, à un degré ou à un autre, à quelque chose de stable et de permanent. La conception ancienne, qui est toujours demeurée celle des Orientaux, tenait une science quelconque pour valable moins en elle-même que dans la mesure où elle exprimait à sa façon particulière et représentait dans un certain ordre de choses un reflet de la vérité supérieure, immuable, dont participe nécessairement tout ce qui possède quelque réalité ; et, comme les caractères de cette vérité s'incarnaient en quelque sorte dans l'idée de tradition, toute science apparaissait ainsi comme un prolongement de la doctrine traditionnelle elle-même, comme une de ses applications, secondaires et contingentes sans doute, accessoires et non essentielles, constituant une connaissance

inférieure si l'on veut, mais pourtant encore une véritable connaissance, puisqu'elle conservait un lien avec la connaissance par excellence, celle de l'ordre intellectuel pur. Cette conception, comme on le voit, ne saurait à aucun prix s'accommoder du grossier naturalisme de fait qui enferme nos contemporains dans le seul domaine des contingences, et même, plus exactement, dans une étroite portion de ce domaine ¹; et, comme les Orientaux, nous le répétons, n'ont point varié là-dessus et ne peuvent le faire sans renier les principes sur lesquels repose toute leur civilisation, les deux mentalités paraissent décidément incompatibles ; mais, puisque c'est l'Occident qui a changé, et que d'ailleurs il change sans cesse, peut-être arrivera-t-il un moment où sa mentalité se modifiera enfin dans un sens favorable et s'ouvrira à une compréhension plus vaste, et alors cette incompatibilité s'évanouira d'elle-même.

Nous pensons avoir suffisamment montré à quel point est justifiée l'appréciation des Orientaux sur la science occidentale ; et, dans ces conditions, il n'y a qu'une chose qui puisse expliquer l'admiration sans bornes et le respect superstitieux dont cette science est l'objet : c'est qu'elle est en parfaite harmonie avec les besoins d'une civilisation purement matérielle. En effet, ce n'est pas de spéculation désintéressée qu'il s'agit ; ce qui frappe des esprits dont toutes les préoccupations sont tournées vers l'extérieur, ce sont les applications auxquelles la science donne lieu, c'est son caractère avant tout pratique et utilitaire ; et c'est surtout grâce aux inventions mécaniques que l'esprit « scientifique » a acquis son développement. Ce sont ces inventions qui ont suscité, depuis le début du XIX^e siècle, un véritable délire d'enthousiasme, parce qu'elles semblaient avoir pour objectif cet accroissement du bien-être corporel qui est manifestement la principale aspiration du monde moderne ; et d'ailleurs, sans s'en apercevoir, on créait ainsi encore plus de besoins nouveaux qu'on ne pouvait en satisfaire, de sorte que, même à ce point de vue très relatif, le progrès est chose fort illusoire ; et, une fois lancé dans cette voie, il ne paraît plus possible de s'arrêter, il faut toujours du nouveau. Mais, quoi qu'il en soit, ce sont ces applications, confondues avec la science elle-même, qui ont fait surtout le crédit et le prestige de celle-ci ; cette confusion, qui ne pouvait se produire que chez des gens ignorants de ce qu'est la spéculation pure, même dans l'ordre scientifique, est devenue tellement ordinaire que de nos jours, si l'on ouvre n'importe quelle publication, on y trouve constamment désigné sous le nom de « science » ce qui devrait proprement s'appeler « industrie » ; le type du « savant », dans l'esprit du plus grand nombre, c'est l'ingénieur, l'inventeur ou le constructeur de machine. Pour ce qui est des théories scientifiques, elles ont bénéficié de cet état d'esprit, bien plus qu'elles ne l'ont suscité ; si ceux mêmes qui sont le moins capables de les comprendre les acceptent de confiance et les reçoivent comme de véritables dogmes (et ils sont d'autant plus facilement illusionnés qu'ils comprennent moins), c'est qu'ils les regardent, à tort ou à raison, comme solidaires de ces inventions pratiques qui leur paraissent si merveilleuses. À vrai dire, cette solidarité est beaucoup plus apparente que réelle ; les hypothèses plus ou moins inconsistantes ne sont pour rien dans ces découvertes et ces applications sur l'intérêt desquelles les avis peuvent différer, mais qui ont en tout cas le mérite d'être quelque chose d'effectif : et, inversement, tout ce qui pourra être réalisé dans l'ordre pratique ne prouvera jamais la vérité d'une hypothèse quelconque. Du reste, d'une façon plus générale, il ne saurait y avoir, à proprement parler, de vérification expérimentale d'une hypothèse, car il est toujours possible de trouver plusieurs théories par lesquelles les mêmes faits s'expliquent également bien : on peut éliminer certaines hypothèses lorsqu'on s'aperçoit qu'elles sont en contradiction avec des faits, mais celles qui subsistent demeurent toujours de simples hypothèses et rien de plus ; ce n'est pas ainsi que l'on pourra jamais obtenir des certitudes. Seulement, pour des hommes qui n'acceptent que le fait brut, qui n'ont d'autre critérium de vérité que l'« expérience » entendue uniquement comme la constatation des phénomènes sensibles, il ne peut être question d'aller plus loin ou de procéder autrement, et alors il n'y a que deux attitudes possibles : ou bien prendre son parti du caractère hypothétique des théories scientifiques et renoncer à toute certitude supérieure à la simple évidence sensible ; ou bien méconnaître ce caractère hypothétique et croire aveuglément à tout ce qui est enseigné au nom de la « science ». La première attitude, assurément plus intelligente que la seconde (en tenant compte des limites de l'intelligence « scientifique »), est celle de certains savants qui, moins naïfs que les autres, se refusent à être dupes de leurs propres hypothèses ou de celles de leurs

1. Nous disons naturalisme de fait parce que cette limitation est acceptée par bien des gens qui ne font pas profession de naturalisme au sens plus spécialement philosophique ; de même, il y a une mentalité positiviste qui ne supporte nullement l'adhésion au positivisme en tant que système.

confrères ; ils en arrivent ainsi, pour tout ce qui ne relève pas de la pratique immédiate, à une sorte de scepticisme plus ou moins complet ou tout au moins de probabilisme : c'est l'« agnosticisme » ne s'appliquant plus seulement à ce qui dépasse le domaine scientifique, mais s'étendant à l'ordre scientifique même ; et ils ne sortent de cette attitude négative que par un pragmatisme plus ou moins conscient, remplaçant, comme chez Henri Poincaré, la considération de la vérité d'une hypothèse par celle de la commodité ; n'est-ce pas là un aveu d'incurable ignorance ? Cependant, la seconde attitude, que l'on peut appeler dogmatique, est maintenue avec plus ou moins de sincérité par d'autres savants, mais surtout par ceux qui se croient obligés d'affirmer pour les besoins de l'enseignement ; paraître toujours sûr de soi et de ce que l'on dit, dissimuler les difficultés et les incertitudes, ne jamais rien énoncer sous forme dubitative, c'est en effet le moyen le plus facile de se faire prendre au sérieux et d'acquiescer de l'autorité lorsqu'on a affaire à un public généralement incompetent et incapable de discernement, soit qu'on s'adresse à des élèves, soit qu'on veuille faire œuvre de vulgarisation. Cette même attitude est naturellement prise, et cette fois d'une façon incontestablement sincère, par ceux qui reçoivent un tel enseignement ; aussi est-elle communément celle de ce qu'on appelle le « grand public », et l'esprit « scientiste » peut être observé dans toute sa plénitude, avec ce caractère de croyance aveugle, chez les hommes qui ne possèdent qu'une demi-instruction, dans les milieux où règne la mentalité que l'on qualifie souvent de « primaire », bien qu'elle ne soit pas l'apanage exclusif du degré d'enseignement qui porte cette désignation.

Nous avons prononcé tout à l'heure le mot de « vulgarisation » ; c'est là encore une chose tout à fait particulière à la civilisation moderne, et l'on peut y voir un des principaux facteurs de cet état d'esprit que nous essayons présentement de décrire. C'est une des formes que revêt cet étrange besoin de propagande dont est animé l'esprit occidental, et qui ne peut s'expliquer que par l'influence prépondérante des éléments sentimentaux ; nulle considération intellectuelle ne justifie le prosélytisme, dans lequel les Orientaux ne voient qu'une preuve d'ignorance et d'incompréhension ; ce sont deux choses entièrement différentes que d'exposer simplement la vérité telle qu'on l'a comprise, en n'y apportant que l'unique préoccupation de ne pas la dénaturer, et de vouloir à toute force faire partager par d'autres sa propre conviction. La propagande et la vulgarisation ne sont même possibles qu'au détriment de la vérité : prétendre mettre celle-ci « à la portée de tout le monde », la rendre accessible à tous indistinctement, c'est nécessairement l'amoindrir et la déformer, car il est impossible d'admettre que tous les hommes soient également capables de comprendre n'importe quoi : ce n'est pas une question d'instruction plus ou moins étendue, c'est une question d'« horizon intellectuel », et c'est là quelque chose qui ne peut se modifier, qui est inhérent à la nature même de chaque individu humain. Le préjugé chimérique de l'« égalité » va à l'encontre des faits les mieux établis, dans l'ordre intellectuel aussi bien que dans l'ordre physique ; c'est la négation de toute hiérarchie naturelle, et c'est l'abaissement de toute connaissance au niveau de l'entendement borné du vulgaire. On ne veut plus admettre rien qui dépasse la compréhension commune, et, effectivement, les conceptions scientifiques et philosophiques de notre époque, quelles que soient leurs prétentions, sont au fond de la plus lamentable médiocrité ; on n'a que trop bien réussi à éliminer tout ce qui aurait pu être incompatible avec le souci de la vulgarisation. Quoi que certains puissent en dire, la constitution d'une élite quelconque est inconciliable avec l'idéal démocratique ; ce qu'exige celui-ci, c'est la distribution d'un enseignement rigoureusement identique aux individus les plus inégalement doués, les plus différents d'aptitudes et de tempérament ; malgré tout, on ne peut empêcher cet enseignement de produire des résultats très variables encore, mais cela est contraire aux intentions de ceux qui l'ont institué. En tout cas, un tel système d'instruction est assurément le plus imparfait de tous, et la diffusion inconsidérée de connaissances quelconques est toujours plus nuisible qu'utile, car elle ne peut amener, d'une manière générale, qu'un état de désordre et d'anarchie. C'est à une telle diffusion que s'opposent les méthodes de l'enseignement traditionnel, tel qu'il existe partout en Orient où l'on sera toujours beaucoup plus persuadé des inconvénients très réels de l'« instruction obligatoire » que de ses bienfaits supposés. Les connaissances que le public occidental peut avoir à sa disposition ont beau n'avoir rien de transcendant, elles sont encore amoindries dans les ouvrages de vulgarisation, qui n'en exposent que les aspects les plus inférieurs, et en les faussant encore pour les simplifier ; et ces ouvrages insistent complaisamment sur les hypothèses les plus fantaisistes, les donnant audacieusement pour des vérités démontrées, et les accompagnant de ces ineptes déclamations qui plaisent tant à la foule. Une demi-science acquise par de telles lectures, ou par un enseignement dont tous les éléments sont puisés dans des manuels de même valeur, est

autrement néfaste que l'ignorance pure et simple ; mieux vaut ne rien connaître du tout que d'avoir l'esprit encombré d'idées fausses, souvent indéracinables, surtout lorsqu'elles ont été inculquées dès le plus jeune âge. L'ignorant garde du moins la possibilité d'apprendre s'il en trouve l'occasion ; il peut posséder un certain « bon sens » naturel, qui, joint à la conscience qu'il a ordinairement de son incompetence, suffit à lui éviter bien des sottises. L'homme qui a reçu une demi-instruction, au contraire, a presque toujours une mentalité déformée, et ce qu'il croit savoir lui donne une telle suffisance qu'il s'imagine pouvoir parler de tout indistinctement ; il le fait à tort et à travers, mais d'autant plus facilement qu'il est plus incompetent : toutes choses paraissent si simples à celui qui ne connaît rien !

D'ailleurs, même en laissant de côté les inconvénients de la vulgarisation proprement dite, et en envisageant la science occidentale dans sa totalité et sous ses aspects les plus authentiques, la prétention qu'affichent les représentants de cette science de pouvoir l'enseigner à tous sans aucune réserve est encore un signe d'évidente médiocrité. Aux yeux des Orientaux, ce dont l'étude ne requiert aucune qualification particulière ne peut avoir grande valeur et ne saurait rien contenir de vraiment profond ; et, en effet la science occidentale est tout extérieure et superficielle ; pour la caractériser, au lieu de dire « savoir ignorant », nous dirions encore volontiers, et à peu près dans le même sens, « savoir profane ». À ce point de vue pas plus qu'aux autres, la philosophie ne se distingue vraiment de la science : on a parfois voulu la définir comme la « sagesse humaine » ; cela est vrai, mais à la condition d'insister sur ce qu'elle n'est que cela, une sagesse purement humaine, dans l'acception la plus limitée de ce mot, ne faisant appel à aucun élément d'un ordre supérieur à la raison ; pour éviter toute équivoque, nous l'appellerions aussi « sagesse profane », mais cela revient à dire qu'elle n'est nullement une sagesse au fond, qu'elle n'en est que l'apparence illusoire. Nous n'insisterons pas ici sur les conséquences de ce caractère « profane » de tout le savoir occidental moderne ; mais, pour montrer encore à quel point ce savoir est superficiel et factice, nous signalerons que les méthodes d'instruction en usage ont pour effet de mettre la mémoire presque entièrement à la place de l'intelligence : ce qu'on demande aux élèves, à tous les degrés de l'enseignement, c'est d'accumuler des connaissances, non de les assimiler ; on s'applique surtout aux choses dont l'étude n'exige aucune compréhension ; les faits sont substitués aux idées, et l'érudition est communément prise pour de la science réelle. Pour promouvoir ou discréditer telle ou telle branche de connaissance, telle ou telle méthode, il suffit de proclamer qu'elle est ou n'est pas « scientifique » ; ce qui est tenu officiellement pour « méthodes scientifiques », ce sont les procédés de l'érudition la plus inintelligente, la plus exclusive de tout ce qui n'est point la recherche des faits pour eux-mêmes, et jusque dans leurs détails les plus insignifiants ; et, chose digne de remarque, ce sont les « littéraires » qui abusent le plus de cette dénomination. Le prestige de cette étiquette « scientifique », alors même qu'elle n'est vraiment rien de plus qu'une étiquette, c'est bien le triomphe de l'esprit « scientifique » par excellence ; et ce respect qu'impose à la foule (y compris les prétendus « intellectuels ») l'emploi d'un simple mot, n'avons-nous pas raison de l'appeler « superstition de la science » ?

Naturellement, la propagande « scientifique » ne s'exerce pas seulement à l'intérieur, sous la double forme de l'« instruction obligatoire » et de la vulgarisation ; elle sévit aussi à l'extérieur, comme toutes les autres variétés du prosélytisme occidental. Partout où les Européens se sont installés, ils ont voulu répandre les soi-disant « bienfaits de l'instruction », et toujours suivant les mêmes méthodes, sans tenter la moindre adaptation, et sans se demander s'il n'existe pas déjà là quelque autre genre d'instruction ; tout ce qui ne vient pas d'eux doit être tenu pour nul et non avenu, et l'« égalité » ne permet pas aux différents peuples et aux différentes races d'avoir leur mentalité propre ; du reste, le principal « bienfait » qu'attendent de cette instruction ceux qui l'imposent, c'est probablement, toujours et partout, la destruction de l'esprit traditionnel. L'« égalité » si chère aux Occidentaux se réduit d'ailleurs, dès qu'ils sortent de chez eux, à la seule uniformité ; le reste de ce qu'elle implique n'est pas article d'exportation et ne concerne que les rapports des Occidentaux entre eux, car ils se croient incomparablement supérieurs à tous les autres hommes, parmi lesquels ils ne font guère de distinctions : les nègres les plus barbares et les Orientaux les plus cultivés sont traités à peu près de la même façon, puisqu'ils sont pareillement en dehors de l'unique « civilisation » qui ait droit à l'existence. Aussi les Européens se bornent-ils généralement à enseigner les plus rudimentaires de toutes leurs connaissances ; il n'est pas difficile de se figurer comment elles doivent être appréciées des Orientaux, à qui même ce qu'il y a de plus élevé dans ces connaissances semblerait remarquable

surtout par son étroitesse et empreint d'une naïveté assez grossière. Comme les peuples qui ont une civilisation à eux se montrent plutôt réfractaires à cette instruction tant vantée, tandis que les peuples sans culture la subissent beaucoup plus docilement, les Occidentaux ne sont peut-être pas loin de juger les seconds supérieurs aux premiers ; ils réservent une estime au moins relative à ceux qu'ils regardent comme susceptibles de « s'élever » à leur niveau, ne fût-ce qu'après quelques siècles du régime d'« instruction obligatoire » et élémentaire. Malheureusement, ce que les Occidentaux appellent « s'élever », il en est qui, en ce qui les concerne, l'appelleraient « s'abaisser » ; c'est là ce qu'en pensent tous les Orientaux, même s'ils ne le disent pas, et s'ils préfèrent, comme cela arrive le plus souvent, s'enfermer dans le silence le plus dédaigneux, laissant, tellement cela leur importe peu, la vanité occidentale libre d'interpréter leur attitude comme il lui plaira.

Les Européens ont une si haute opinion de leur science qu'ils en croient le prestige irrésistible, et ils s'imaginent que les autres peuples doivent tomber en admiration devant leurs découvertes les plus insignifiantes ; cet état d'esprit, qui les conduit parfois à de singulières méprises, n'est pas tout nouveau, et nous en avons trouvé chez Leibnitz un exemple assez amusant. On sait que ce philosophe avait formé le projet d'établir ce qu'il appelait une « caractéristique universelle », c'est-à-dire une sorte d'algèbre généralisée, rendue applicable aux notions de tout ordre, au lieu d'être restreinte aux seules notions quantitatives ; cette idée lui avait d'ailleurs été inspirée par certains auteurs du moyen âge, notamment Raymond Lulle et Trithème. Or, au cours des études qu'il fit pour essayer de réaliser ce projet, Leibnitz fut amené à se préoccuper de la signification des caractères idéographiques qui constituent l'écriture chinoise, et plus particulièrement des figures symboliques qui forment la base du *Yi-king* ; on va voir comment il comprit ces dernières : « Leibnitz, dit L. Couturat ; croyait avoir trouvé par sa numération binaire (numération qui n'emploie que les signes 0 et 1, et dans laquelle il voyait une image de la création *ex nihilo*) l'interprétation des caractères de Fo-hi, symboles chinois mystérieux et d'une haute antiquité, dont les missionnaires européens et les Chinois eux-mêmes ne connaissaient pas le sens... Il proposait d'employer cette interprétation à la propagation de la foi en Chine, attendu qu'elle était propre à donner aux Chinois une haute idée de la science européenne, et à montrer l'accord de celle-ci avec les traditions vénérables et sacrées de la sagesse chinoise. Il joignit cette interprétation à l'exposé de son arithmétique binaire qu'il envoya à l'Académie des Sciences de Paris »¹. Voici, en effet, ce que nous lisons textuellement dans le mémoire dont il est ici question : « Ce qu'il y a de surprenant dans ce calcul (de l'Arithmétique binaire), c'est que cette Arithmétique par 0 et 1 se trouve contenir le mystère des lignes d'un ancien Roi et Philosophe nommé Fohy, qu'on croit avoir vécu il y a plus de quatre mille ans² et que les Chinois regardent comme le Fondateur de leur Empire et de leurs sciences. Il y a plusieurs figures linéaires qu'on lui attribue, elles reviennent toutes à cette Arithmétique ; mais il suffit de mettre ici la *Figure de huit Cova*³, comme on l'appelle, qui passe pour fondamentale, et d'y joindre l'explication qui est manifeste, pourvu qu'on remarque premièrement qu'une ligne entière signifie l'unité ou 1, et secondement qu'une ligne brisée signifie le zéro ou 0. Les Chinois ont perdu la signification des *Cova* ou Linéations de Fohy, peut-être depuis plus d'un millénaire d'années, et ils ont fait des commentaires là-dessus, où ils ont cherché je ne sçai quels sens éloignés, de sorte qu'il a fallu que la vraie explication leur vînt maintenant des Européens. Voici comment : il n'y a guères plus de deux ans que j'envoyai au R. P. Bouvet, Jésuite français célèbre, qui demeure à Pékin, ma manière de compter par 0 et 1, et il n'en fallut pas davantage pour lui faire reconnoître que c'est la clef des figures de Fohy. Ainsi, m'écrivant le 14 novembre 1701, il m'a envoyé la grande figure de ce Prince Philosophe qui va à 64⁴, et ne laisse plus lieu de douter de la vérité de notre interprétation, de sorte qu'on peut dire que ce Père a déchiffré l'énigme de Fohy, à l'aide de ce que je lui avois communiqué. Et comme ces figures sont peut-être le plus ancien monument

1. *La Logique de Leibnitz*, pp.474-475.

2. La date exacte est 3468 avant l'ère chrétienne, d'après une chronologie basée sur la description précise de l'état du ciel à cette époque ; ajoutons que le nom de Fo-hi sert en réalité de désignation à toute une période de l'histoire chinoise.

3. *Cova* est le nom chinois des « trigrammes », c'est-à-dire des figures qu'on obtient en assemblant trois à trois, de toutes les manières possibles, des traits pleins et brisés, et qui sont effectivement au nombre de huit.

4. Il s'agit là des soixante-quatre « hexagrammes » de Wen-wang, c'est-à-dire des figures de six traits formés en combinant les huit « trigrammes » deux à deux. Notons en passant que l'interprétation de Leibnitz est tout à fait incapable d'expliquer, entre autres choses, pourquoi ces « hexagrammes », aussi bien que les « trigrammes » dont ils sont dérivés, sont toujours disposés en un tableau de forme *circulaire*.

de science qui soit au monde, cette restitution de leur sens, après un si grand intervalle de tems, paroîtra d'autant plus curieuse... Et cet accord me donne une grande opinion de la profondeur des méditations de Fohy. Car ce qui nous paroît aisé maintenant, ne l'étoit pas tout dans ces tems éloignés... Or, comme l'on croit à la Chine que Fohy est encore auteur des caractères chinois, quoique fort altérés par la suite des tems, son essai d'Arithmétique fait juger qu'il pourroit bien s'y trouver encore quelque chose de considérable par rapport aux nombres et aux idées, si l'on pouvoit déterrer le fondement de l'écriture chinoise, d'autant plus qu'on croit à la Chine qu'il a eu égard aux nombres en l'établissant. Le R. P. Bouvet est fort porté à pousser cette pointe, et très capable d'y réussir en bien des manières. Cependant je ne sçai s'il y a jamais eu dans l'écriture chinoise un avantage approchant de celui qui doit être nécessairement dans une Caractéristique que je projette. C'est que tout raisonnement qu'on peut tirer des notions, pourroit être tiré de leurs Caractères par une manière de calcul, qui seroit un des plus importans moyens d'aider l'esprit humain »¹. Nous avons tenu à reproduire tout au long ce curieux document, qui permet de mesurer jusqu'où pouvait aller la compréhension de celui que nous regardons pourtant comme le plus « intelligent » de tous les philosophes modernes : Leibnitz était persuadé à l'avance que sa « caractéristique », qu'il ne parvint d'ailleurs jamais à constituer (et les « logisticiens » d'aujourd'hui ne sont guère plus avancés), ne pourrait manquer d'être bien supérieure à l'idéographie chinoise ; et le plus beau, c'est qu'il pense faire grand honneur à Fo-hi en lui attribuant un « essai d'arithmétique » et la première idée de son petit jeu de numération. Il nous semble voir d'ici le sourire des Chinois, si on leur avait présenté cette interprétation quelque peu puérile, qui aurait été fort loin de leur donner « une haute idée de la science européenne », mais qui aurait été propre à leur en faire apprécier très exactement la portée réelle. La vérité est que les Chinois n'ont jamais « perdu la signification », ou plutôt les significations des symboles dont il s'agit ; seulement, ils ne se croyaient point obligés de les expliquer au premier venu, surtout s'ils jugeaient que ce serait peine perdue ; et Leibnitz, en parlant de « je ne sçai quels sens éloignés », avoue en somme qu'il n'y comprend rien. Ce sont ces sens, soigneusement conservés par la tradition (que les commentaires ne font que suivre fidèlement) qui constituent « la vraie explication », et ils n'ont d'ailleurs rien de « mystique » ; mais quelle meilleure preuve d'incompréhension pouvait-on donner que de prendre des symboles métaphysiques pour « des caractères purement numériques » ? Des symboles métaphysiques, voilà en effet ce que sont essentiellement les « trigrammes » et les « hexagrammes », représentation synthétique de théories susceptibles de recevoir des développements illimités, et susceptibles aussi d'adaptations multiples, si, au lieu de se tenir dans le domaine des principes, on en veut faire l'application à tel ou tel ordre déterminé. On aurait fort étonné Leibnitz si on lui avait dit que son interprétation arithmétique trouvait place aussi parmi ces sens qu'il rejetait sans les connaître, mais seulement à un rang tout à fait accessoire et subordonné ; car cette interprétation n'est pas fautive en elle-même, et elle est parfaitement compatible avec toutes les autres, mais elle est tout à fait incomplète et insuffisante, insignifiante même quand on l'envisage isolément, et ne peut prendre d'intérêt qu'en vertu de la correspondance analogique qui relie les sens inférieurs au sens supérieur, conformément à ce que nous avons dit de la nature des « sciences traditionnelles ». Le sens supérieur, c'est le sens métaphysique pur ; tout le reste, ce ne sont qu'applications diverses, plus ou moins importantes, mais toujours contingentes : c'est ainsi qu'il peut y avoir une application arithmétique comme il y en a une indéfinie d'autres, comme il y a par exemple une application logique, qui eût pu servir davantage au projet de Leibnitz s'il l'eût connue, comme il y a une application sociale, qui est le fondement du Confucianisme, comme il y a une application astronomique, la seule que les Japonais aient jamais pu saisir², comme il y a même une application divinatoire, que les Chinois regardent d'ailleurs comme

1. *Explication de l'Arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures chinoises de Fohy*, Mémoire de l'Académie des Sciences, 1703 : Œuvres mathématiques de Leibnitz, éd. Gerhardt, t. VII, pp. 226-227. — Voir aussi *De Dyadicis* : *ibid.*, t. VII, pp. 233-234. Ce texte se termine ainsi : « Ita mirum accidit, ut res ante ter et amplius (millia !) annos nota in extremo noetri continentis, oriente, nunc in extreme ejus occidente, sed melioribus, ut spero auspiciis resuscitaretur. Nam non apparet, antea usum hujus characterismi ad augendam numerotionem intelligentes nescio quos mysticos significatus in characteribus mere numeralibus sibi fingebant. »

2. La traduction française du *Yi-king* par Philastre (*Annales du Musée Guimet*, t. VIII et t. XXIII), qui est d'ailleurs une œuvre extrêmement remarquable, a le défaut d'envisager un peu trop exclusivement le sens astronomique.

une des plus inférieures de toutes, et dont ils abandonnent la pratique aux jongleurs errants. Si Leibnitz s'était trouvé en contact direct avec les Chinois, ceux-ci lui auraient peut-être expliqué (mais l'aurait-il compris ?) que même les chiffres dont il se servait pouvaient symboliser des idées d'un ordre beaucoup plus profond que les idées mathématiques, et que c'est en raison d'un tel symbolisme que les nombres jouaient un rôle dans la formation des idéogrammes, non moins que dans l'expression des doctrines pythagoriciennes (ce qui montre que ces choses n'étaient pas ignorées de l'antiquité occidentale). Les Chinois auraient même pu accepter la notation par 0 et 1, et prendre ces « caractères purement numériques » pour représenter symboliquement les idées métaphysiques du *yin* et du *yang* (qui n'ont d'ailleurs rien à voir avec la conception de la création *ex nihilo*), tout en ayant bien des raisons de préférer, comme plus adéquate, la représentation fournie par les « linéations » de Fo-hi, dont l'objet propre et direct est dans le domaine métaphysique. Nous avons développé cet exemple parce qu'il fait apparaître clairement la différence qui existe entre le systématisme philosophique et la synthèse traditionnelle, entre la science occidentale et la sagesse orientale ; il n'est pas difficile de reconnaître, sur cet exemple qui a pour nous, lui aussi, une valeur de symbole, de quel côté se trouvent l'incompréhension et l'étroitesse de vues ¹. Leibnitz, prétendant comprendre les symboles chinois mieux que les Chinois eux-mêmes, est un véritable précurseur des orientalistes, qui ont, les Allemands surtout, la même prétention à l'égard de toutes les conceptions et de toutes les doctrines orientales, et qui refusent de tenir le moindre compte de l'avis des représentants autorisés de ces doctrines : nous avons cité ailleurs le cas de Deussen s'imaginant expliquer Shankarâchârya aux Hindous, et l'interprétant à travers les idées de Schopenhauer ; ce sont bien là des manifestations d'une seule et même mentalité.

Nous devons faire encore à ce propos une dernière remarque : c'est que les Occidentaux, qui affichent si insolemment en toute occasion la croyance à leur propre supériorité et à celle de leur science, sont vraiment bien mal venus à traiter la sagesse orientale d'« orgueilleuse », comme certains d'entre eux le font parfois, sous prétexte qu'elle ne s'astreint point aux limitations qui leur sont coutumières, et parce qu'ils ne peuvent souffrir ce qui les dépasse ; c'est là un des travers habituels de la médiocrité, et c'est ce qui fait le fond de l'esprit démocratique. L'orgueil, en réalité, est chose bien occidentale ; l'humilité aussi, d'ailleurs, et, si paradoxal que cela puisse sembler, il y a une solidarité assez étroite entre ces deux contraires : c'est un exemple de la dualité qui domine tout l'ordre sentimental, et dont le caractère propre des conceptions morales fournit la preuve la plus éclatante, car les notions de bien et de mal ne sauraient exister que par leur opposition même. En réalité, l'orgueil et l'humilité sont pareillement étrangers et indifférents à la sagesse orientale (nous pourrions aussi bien dire à la sagesse sans épithète), parce que celle-ci est d'essence purement intellectuelle, et entièrement dégagée de toute sentimentalité ; elle sait que l'être humain est à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que ne le croient les Occidentaux, ceux d'aujourd'hui tout au moins, et elle sait aussi qu'il est exactement ce qu'il doit être pour occuper la place qui lui est assignée dans l'ordre universel. L'homme, nous voulons dire l'individualité humaine, n'a aucunement une situation privilégiée ou exceptionnelle, pas plus dans un sens que dans l'autre ; il n'est ni en haut ni en bas de l'échelle des êtres ; il représente tout simplement, dans la hiérarchie des existences, un état comme les autres, parmi une indéfinité d'autres, dont beaucoup lui sont supérieurs, et dont beaucoup aussi lui sont inférieurs. Il n'est pas difficile de constater, à cet égard même, que l'humilité s'accompagne très volontiers d'un certain genre d'orgueil : par la façon dont on cherche parfois en Occident à abaisser l'homme, on trouve moyen de lui attribuer en même temps une importance qu'il ne saurait avoir réellement, du moins en tant qu'individualité ; peut-être y a-t-il là un exemple de cette sorte d'hypocrisie inconsciente qui est, à un degré ou à un autre, inséparable de tout « moralisme », et dans laquelle les Orientaux voient assez généralement un des caractères spécifiques de l'Occidental. Du reste, ce contrepoids de l'humilité n'existe pas toujours, tant s'en faut ; il y a aussi, chez bon nombre d'autres Occidentaux, une véritable déification de la raison humaine, s'adorant elle-même, soit directement, soit à travers la science qui est son œuvre ; c'est la forme la plus extrême

1. Nous rappellerons ici ce que nous avons dit de la pluralité de sens de tous les textes traditionnels, et spécialement des idéogrammes chinois : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^{ème} partie, ch. IX. — Nous y joindrons encore cette citation empruntée à Philastre : « En chinois, le mot (ou le caractère) n'a presque jamais de sens absolument défini et limité ; le sens résulte très généralement de la position dans la phrase, mais avant tout de son emploi dans tel ou tel livre plus ancien et de l'interprétation admise dans ce cas... Le mot n'a de valeur que par ses acceptions traditionnelles » (*Yi-king*, 1^{ère} partie, p. 8).

du rationalisme et du « scientisme », mais c'est aussi leur aboutissement le plus naturel et, somme toute, le plus logique. En effet, quand on ne connaît rien au delà de cette science et de cette raison, on peut bien avoir l'illusion de leur suprématie absolue ; quand on ne connaît rien de supérieur à l'humanité, et plus spécialement à ce type d'humanité que représente l'Occident moderne, on peut être tenté de la diviniser, surtout si le sentimentalisme s'en mêle (et nous avons montré qu'il est loin d'être incompatible avec le rationalisme). Tout cela n'est que la conséquence inévitable de cette ignorance des principes que nous avons dénoncée comme le vice capital de la science occidentale ; et, en dépit des protestations de Littré, nous ne pensons pas qu'Auguste Comte ait fait dévier le moins du monde le positivisme en voulant instaurer une « religion de l'Humanité » ; ce « mysticisme » spécial n'était rien d'autre qu'un essai de fusion des deux tendances caractéristiques de la civilisation moderne. Bien mieux, il existe même un pseudo-mysticisme matérialiste : nous avons connu des gens qui allaient jusqu'à déclarer que, alors même qu'ils n'auraient aucun motif rationnel d'être matérialistes, ils le demeureraient cependant encore, uniquement parce qu'il est « plus beau » de « faire le bien » sans espoir d'aucune récompense possible. Ces gens, sur la mentalité de qui le « moralisme » exerce une si puissante influence (et leur morale, pour s'intituler « scientifique », n'en est pas moins purement sentimentale au fond), sont naturellement de ceux qui professent la « religion de la science » ; comme ce ne peut être en vérité qu'une « pseudo-religion », il est beaucoup plus juste, à notre avis, d'appeler cela « superstition de la science » ; une croyance qui ne repose que sur l'ignorance (même « savante ») et sur de vains préjugés ne mérite pas d'être considérée autrement que comme une vulgaire superstition.

La superstition de la vie

Les Occidentaux reprochent souvent aux civilisations orientales, entre autres choses, leur caractère de fixité et de stabilité, qui leur apparaît comme la négation du progrès, et qui l'est bien en effet, nous le leur accordons volontiers ; mais, pour voir là un défaut, il faut croire au progrès. Pour nous, ce caractère indique que ces civilisations participent de l'immutabilité des principes sur lesquels elles s'appuient, et c'est là un des aspects essentiels de l'idée de tradition ; c'est parce que la civilisation moderne manque de principe qu'elle est éminemment changeante. Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que la stabilité dont nous parlons va jusqu'à exclure toute modification, ce qui serait exagéré ; mais elle réduit la modification à n'être jamais qu'une adaptation aux circonstances, par laquelle les principes ne sont aucunement affectés, et qui peut au contraire l'en déduire strictement, pour peu qu'on les envisage non en soi, mais en vue d'une application déterminée ; et c'est pourquoi il existe, outre la métaphysique qui cependant se suffit à elle-même en tant que connaissance des principes, toutes les « sciences traditionnelles » qui embrassent l'ordre des existences contingentes, y compris les institutions sociales. Il ne faudrait pas non plus confondre immutabilité avec immobilité ; les méprises de ce genre sont fréquentes chez les Occidentaux, parce qu'ils sont généralement incapables de séparer la conception de l'imagination, et parce que leur esprit ne peut se dégager des représentations sensibles ; cela se voit très nettement chez des philosophes tels que Kant, qui ne peuvent pourtant pas être rangés parmi les « sensualistes ». L'immuable, ce n'est pas ce qui est contraire au changement, mais ce qui lui est supérieur, de même que le « supra-rationnel » n'est pas l'« irrationnel » ; il faut se défier de la tendance à arranger les choses en oppositions et en antithèses artificielles, par une interprétation à la fois « simpliste » et systématique, qui procède surtout de l'incapacité d'aller plus loin et de résoudre les contrastes apparents dans l'unité harmonique d'une véritable synthèse. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a bien réellement, sous le rapport que nous envisageons ici comme sous beaucoup d'autres, une certaine opposition entre l'Orient et l'Occident, du moins dans l'état actuel des choses : il y a divergence, mais, qu'on ne l'oublie pas, cette divergence est unilatérale et non symétrique, elle est comme celle d'un rameau qui se sépare du tronc ; c'est la civilisation occidentale seule qui, en marchant dans le sens qu'elle a suivi au cours des derniers siècles, s'est éloignée des civilisations orientales au point que, entre celle-là et celles-ci, il semble n'y avoir pour ainsi dire plus aucun élément commun, aucun terme de comparaison, aucun terrain d'entente et de conciliation.

L'Occidental, mais spécialement l'Occidental moderne (c'est toujours de celui-là que nous voulons parler), apparaît comme essentiellement changeant et inconstant, comme voué au mouvement sans arrêt et à l'agitation incessante, et n'aspirant d'ailleurs point à en sortir ; son état est, en somme, celui d'un être qui ne peut parvenir à trouver son équilibre, mais qui, ne le pouvant pas, refuse d'admettre que la chose soit possible en elle-même ou simplement souhaitable, et va jusqu'à tirer vanité de son impuissance. Ce changement où il est enfermé et dans lequel il se complaît, dont il n'exige point qu'il le mène à un but quelconque, parce qu'il en est arrivé à l'aimer pour lui-même, c'est là, au fond, ce qu'il appelle « progrès », comme s'il suffisait de marcher dans n'importe quelle direction pour avancer sûrement ; mais avancer vers quoi, il ne songe même pas à se le demander ; et la dispersion dans la multiplicité qui est l'inévitable conséquence de ce changement sans principe et sans but, et même sa seule conséquence dont la réalité ne puisse être contestée, il l'appelle « enrichissement » ; encore un mot qui, par le grossier matérialisme de l'image qu'il évoque, est tout à fait typique et représentatif de la mentalité moderne. Le besoin d'activité extérieure porté à un tel degré, le goût de l'effort pour l'effort, indépendamment des résultats qu'on peut en obtenir, cela n'est point naturel à l'homme, du moins à l'homme normal, suivant l'idée qu'on s'en était faite partout et toujours ; mais cela est devenu en quelque façon naturel à l'Occidental, peut-être par un effet de cette habitude qu'Aristote dit être comme une seconde nature, mais surtout par l'atrophie des facultés supérieures de l'être, nécessairement corrélative du développement intensif des éléments inférieurs : celui qui n'a aucun moyen de se soustraire à l'agitation peut seul s'y satisfaire, de la même manière que celui dont l'intelligence est bornée à l'activité rationnelle trouve celle-ci admirable et sublime ; pour être pleinement à l'aise dans une sphère fermée, quelle qu'elle soit, il ne faut pas concevoir qu'il puisse y avoir quelque chose au-delà. Les aspirations de l'Occidental, seul entre tous les hommes (nous ne parlons pas des sauvages, sur lesquels il est d'ailleurs bien difficile de savoir au juste à quoi s'en tenir), sont d'ordinaire strictement limitées au monde sensible et à ses dépendances, parmi lesquelles nous

comprenons tout l'ordre sentimental et une bonne partie de l'ordre rationnel ; assurément, il y a de louables exceptions, mais nous ne pouvons envisager ici que la mentalité générale et commune, celle qui est vraiment caractéristique du lieu et de l'époque.

Il faut encore noter, dans l'ordre intellectuel même, ou plutôt dans ce qui en subsiste, un phénomène étrange qui n'est qu'un cas particulier de l'état d'esprit que nous venons de décrire : c'est la passion de la recherche prise pour une fin en elle-même, sans aucun souci de la voir aboutir à une solution quelconque ; tandis que les autres hommes cherchent pour trouver et pour savoir, l'Occidental de nos jours cherche pour chercher ; la parole évangélique, *Quoerite et invenietis*, est pour lui lettre morte, dans toute la force de cette expression, puisqu'il appelle précisément « mort » tout ce qui constitue un aboutissement définitif, comme il nomme « vie » ce qui n'est qu'agitation stérile. Le goût maladif de la recherche, véritable « inquiétude mentale » sans terme et sans issue, se manifeste tout particulièrement dans la philosophie moderne, dont la plus grande partie ne représente qu'une série de problèmes tout artificiels, qui n'existent que parce qu'ils sont mal posés, qui ne naissent et ne subsistent que par des équivoques soigneusement entretenues ; problèmes insolubles à la vérité, étant donnée la façon dont on les formule, mais qu'on ne tient point à résoudre, et dont toute la raison d'être consiste à alimenter indéfiniment des controverses et des discussions qui ne conduisent à rien, qui ne doivent conduire à rien. Substituer ainsi la recherche à la connaissance (et nous avons déjà signalé, à cet égard, l'abus si remarquable des « théories de la connaissance »), c'est tout simplement renoncer à l'objet propre de l'intelligence, et l'on comprend bien que, dans ces conditions, certains en soient arrivés finalement à supprimer la notion même de la vérité, car la vérité ne peut être conçue que comme le terme que l'on doit atteindre, et ceux-là ne veulent point de terme à leur recherche ; cela ne saurait donc être chose intellectuelle, même en prenant l'intelligence dans son acception la plus étendue, non la plus haute et la plus pure ; et, si nous avons pu parler de « passion de la recherche », c'est qu'il s'agit bien, en effet, d'une invasion de la sentimentalité dans des domaines auxquels elle devrait demeurer étrangère. Nous ne protestons pas, bien entendu, contre l'existence même de la sentimentalité, qui est un fait naturel, mais seulement contre son extension anormale et illégitime : il faut savoir mettre chaque chose à sa place et l'y laisser, mais, pour cela il faut une compréhension de l'ordre universel qui échappe au monde occidental, où le désordre fait loi ; dénoncer le sentimentalisme, ce n'est point nier la sentimentalité, pas plus que dénoncer le rationalisme ne revient à nier la raison ; sentimentalisme et rationalisme ne représentent pareillement que des abus, encore qu'ils apparaissent à l'Occident moderne comme les deux termes d'une alternative dont il est incapable de sortir.

Nous avons déjà dit que le sentiment est extrêmement proche du monde matériel : ce n'est pas pour rien que le langage unit étroitement le sensible et le sentimental, et, s'il ne faut pas aller jusqu'à les confondre, ce ne sont que deux modalités d'un seul et même ordre de choses. L'esprit moderne est presque uniquement tourné vers l'extérieur, vers le domaine sensible ; le sentiment lui paraît intérieur, et il veut souvent l'opposer sous ce rapport à la sensation ; mais cela est bien relatif, et la vérité est que l'« introspection » du psychologue ne saisit elle-même que des phénomènes, c'est-à-dire des modifications extérieures et superficielles de l'être ; il n'est de vraiment intérieur et profond que la partie supérieure de l'intelligence. Cela paraîtra étonnant à ceux qui, comme les intuitionnistes contemporains, ne connaissent de l'intelligence que la partie inférieure, représentée par les facultés sensibles et par la raison en tant qu'elle s'applique aux objets sensibles, la croient plus extérieure que le sentiment ; mais, au regard de l'intellectualisme transcendant des Orientaux, rationalisme et intuitionnisme se tiennent sur un même plan et s'arrêtent également à l'extérieur de l'être, en dépit des illusions par lesquelles l'une ou l'autre de ces conceptions croit saisir quelque chose de sa nature intime. Au fond, il ne s'agit jamais, dans tout cela, d'aller au delà des choses sensibles ; le différend ne porte que sur les procédés à mettre en œuvre pour atteindre ces choses, sur la manière dont il convient de les envisager, sur celui de leurs divers aspects qu'il importe de mettre le plus en évidence : nous pourrions dire que les uns préfèrent insister sur le côté « matière », les autres sur le côté « vie ». Ce sont là, en effet, les limitations dont la pensée occidentale ne peut s'affranchir : les Grecs étaient incapables de se libérer de la forme ; les modernes semblent surtout inaptes à se dégager de la matière, et, quand ils essaient de le faire, ils ne peuvent en tout cas sortir du domaine de la vie. Tout cela, la vie autant que la matière et plus encore que la forme, ce ne sont que des conditions d'existence spéciales au monde sensible ; tout cela est donc sur un même plan, comme

nous le disions tout à l'heure. L'Occident moderne, sauf des cas exceptionnels, prend le monde sensible pour unique objet de connaissance ; qu'il s'attache de préférence à l'une ou à l'autre des conditions de ce monde, qu'il l'étudie sous tel ou tel point de vue, en le parcourant dans n'importe quel sens, le domaine où s'exerce son activité mentale n'en demeure pas moins toujours le même ; si ce domaine semble s'étendre plus ou moins, cela ne va jamais bien loin, lorsque ce n'est pas purement illusoire. Il y a d'ailleurs, à côté du monde sensible, divers prolongements qui appartiennent encore au même degré de l'existence universelle ; suivant que l'on considère telle ou telle condition, parmi celles qui définissent ce monde, on pourra atteindre parfois l'un ou l'autre de ces prolongements, mais on n'en restera pas moins enfermé dans un domaine spécial et déterminé. Quand Bergson dit que l'intelligence a la matière pour objet naturel, il a tort d'appeler intelligence ce dont il veut parler, et il le fait parce que ce qui est vraiment intellectuel lui est inconnu ; mais il a raison au fond s'il vise seulement, sous cette dénomination fautive, la partie la plus inférieure de l'intelligence, ou plus précisément l'usage qui en est fait communément dans l'Occident actuel. Quant à lui, c'est bien à la vie qu'il s'attache essentiellement : on sait le rôle que joue l'« élan vital » dans ses théories, et le sens qu'il donne à ce qu'il appelle la perception de la « durée pure » ; mais la vie, quelle que soit la « valeur » qu'on lui attribue, n'en est pas moins indissolublement liée à la matière, et c'est toujours le même monde qui est envisagé ici suivant une conception « organiciste », ou « vitaliste », ailleurs suivant une conception « mécaniste ». Seulement, quand on donne la prépondérance à l'élément vital sur l'élément matériel dans la constitution de ce monde, il est naturel que le sentiment prenne le pas sur la soi-disant intelligence, les intuitionnistes avec leur « torsion d'esprit », les pragmatistes avec leur « expérience intérieure », font tout simplement appel aux puissances obscures de l'instinct et du sentiment, qu'ils prennent pour le fond même de l'être, et, quand ils vont jusqu'au bout de leur pensée ou plutôt de leur tendance, ils en arrivent, comme William James, à proclamer finalement la suprématie du « subconscient », par la plus incroyable subversion de l'ordre naturel que l'histoire des idées ait jamais eu à enregistrer.

La vie, considérée en elle-même, est toujours changement, modification incessante ; il est donc compréhensible qu'elle exerce une telle fascination sur l'esprit de la civilisation moderne, dont le changement est aussi le caractère le plus frappant, celui qui apparaît à première vue, même si l'on s'en tient à un examen tout à fait superficiel. Quand on se trouve ainsi enfermé dans la vie et dans les conceptions qui s'y rapportent directement, on ne peut rien connaître de ce qui échappe au changement, de l'ordre transcendant et immuable qui est celui des principes universels ; il ne saurait donc plus y avoir aucune connaissance métaphysique possible, et nous sommes toujours ramené à cette constatation, comme conséquence inéluctable de chacune des caractéristiques de l'Occident actuel. Nous disons ici changement plutôt que mouvement, parce que le premier de ces deux termes est plus étendu que le second : le mouvement n'est que la modalité physique ou mieux mécanique du changement, et il est des conceptions qui envisagent d'autres modalités irréductibles à celle-là, qui leur réservent même le caractère plus proprement « vital », à l'exclusion du mouvement entendu au sens ordinaire, c'est-à-dire comme un simple changement de situation. Là encore, il ne faudrait pas exagérer certaines oppositions, qui ne sont telles que d'un point de vue plus ou moins borné : ainsi, une théorie mécaniste est, par définition, une théorie qui prétend tout expliquer par la matière et le mouvement ; mais, en donnant à l'idée de vie toute l'extension dont elle est susceptible, on pourrait y faire rentrer le mouvement lui-même, et l'on s'apercevrait alors que les théories soi-disant opposées ou antagonistes sont, au fond, beaucoup plus équivalentes que ne veulent l'admettre leurs partisans respectifs ¹ ; il n'y a guère, de part et d'autre, qu'un peu plus ou un peu moins d'étroitesse de vues. Quoi qu'il en soit, une conception qui se présente comme une « philosophie de la vie » est nécessairement, par là même, une « philosophie du devenir » ; nous voulons dire qu'elle est enfermée dans le devenir et n'en peut sortir (devenir et changement étant synonymes), ce qui l'amène à placer toute réalité dans ce devenir, à nier qu'il y ait quoi que ce soit en dehors ou au delà, puisque l'esprit systématique est ainsi fait qu'il s'imagine inclure dans ses formules la totalité de l'Univers ; c'est encore là une négation formelle de la métaphysique. Tel est, notamment, l'évolutionnisme sous toutes ses formes, depuis les conceptions les plus mécanistes, y compris le grossier « transformisme », jusqu'à des théories du genre de celles de Bergson : rien d'autre que

1. C'est ce que nous avons déjà fait remarquer, en une autre occasion, en ce qui concerne les deux variétés opposées du « monisme », l'une spiritualiste et l'autre matérialiste.

le devenir ne saurait y trouver place, et encore n'en envisage-t-on, à vrai dire, qu'une portion plus ou moins restreinte. L'évolution, ce n'est en somme que le changement, plus une illusion portant sur le sens et la qualité de ce changement : évolution et progrès sont une seule et même chose, aux complications près, mais on préfère souvent aujourd'hui le premier de ces deux mots parce qu'on lui trouve une allure plus « scientifique » ; l'évolutionnisme est comme un produit de ces deux grandes superstitions modernes, celle de la science et celle de la vie, et ce qui fait son succès, c'est précisément que le rationalisme et le sentimentalisme y trouvent l'un et l'autre leur satisfaction ; les proportions variables dans lesquelles se combinent ces deux tendances sont pour beaucoup dans la diversité des formes que revêt cette théorie. Les évolutionnistes mettent le changement partout, et jusqu'en Dieu même lorsqu'ils l'admettent : c'est ainsi que Bergson se représente Dieu comme « un centre d'où les mondes jailliraient, et qui n'est pas une *chose*, mais une continuité de jaillissement » ; et il ajoute expressément : « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté »¹. Ce sont donc bien ces idées de vie et d'action qui constituent, chez nos contemporains, une véritable hantise, et qui se transportent ici dans un domaine qui voudrait être spéculatif ; en fait, c'est la suppression de la spéculation au profit de l'action qui envahit et absorbe tout. Cette conception d'un Dieu en devenir, qui n'est qu'immanent et non transcendant, celle aussi (qui revient au même) d'une vérité qui se fait, qui n'est qu'une sorte de limite idéale, sans rien d'actuellement réalisé, ne sont point exceptionnelles dans la pensée moderne ; les pragmatistes, qui ont adopté l'idée d'un Dieu limité pour des motifs surtout « moralistes », n'en sont pas les premiers inventeurs, car ce qui est censé évoluer doit être forcément conçu comme limité. Le pragmatisme, par sa dénomination même, se pose avant tout en « philosophie de l'action » ; son postulat plus ou moins avoué, c'est que l'homme n'a que des besoins d'ordre pratique, besoins à la fois matériels et sentimentaux ; c'est donc l'abolition de l'intellectualité ; mais, s'il en est ainsi, pourquoi vouloir encore faire des théories ? Cela se comprend assez mal ; et, comme le scepticisme dont il ne diffère qu'à l'égard de l'action, le pragmatisme, s'il voulait être conséquent avec lui-même, devrait se borner à une simple attitude mentale, qu'il ne peut même chercher à justifier logiquement sans se donner un démenti ; mais il est sans doute bien difficile de se maintenir strictement dans une telle réserve. L'homme, si déchu qu'il soit intellectuellement, ne peut s'empêcher tout au moins de raisonner, ne serait-ce que pour nier la raison ; les pragmatiques, d'ailleurs, ne la nient pas comme les sceptiques, mais ils veulent la réduire à un usage purement pratique ; venant après ceux qui ont voulu réduire toute l'intelligence à la raison, mais sans refuser à celle-ci un usage théorique, c'est un degré de plus dans l'abaissement. Il est même un point sur lequel la négation des pragmatistes va plus loin que celle des purs sceptiques : ceux-ci ne contestent pas que la vérité existe en dehors de nous, mais seulement que nous puissions l'atteindre ; les pragmatistes, à l'imitation de quelques sophistes grecs (qui du moins ne se prenaient probablement pas au sérieux), vont jusqu'à supprimer la vérité même.

Vie et action sont étroitement solidaires ; le domaine de l'une est aussi celui de l'autre, et c'est dans ce domaine limité que se tient toute la civilisation occidentale, aujourd'hui plus que jamais. Nous avons dit ailleurs comment les Orientaux envisagent la limitation de l'action et de ses conséquences, comment ils opposent sous ce rapport la connaissance à l'action : la théorie extrême-orientale du « non-agir », la théorie hindoue de la « délivrance », ce sont là des choses inaccessibles à la mentalité occidentale ordinaire, pour laquelle il est inconcevable qu'on puisse songer à se libérer de l'action, et encore bien plus qu'on puisse effectivement y parvenir. Encore l'action n'est-elle communément envisagée que sous ses formes les plus extérieures, celles qui correspondent proprement au mouvement physique : de là ce besoin croissant de vitesse, cette trépidation fébrile, qui sont si particuliers à la vie contemporaine ; agir pour le plaisir d'agir, cela ne peut s'appeler qu'agitation, car il y a dans l'action même certains degrés à observer et certaines distinctions à faire. Rien ne serait plus facile que de montrer combien cela est incompatible avec tout ce qui est réflexion et concentration, donc avec les moyens essentiels de toute véritable connaissance ; c'est vraiment le triomphe de la dispersion, dans l'extériorisation la plus complète qui se puisse concevoir ; c'est la ruine définitive du reste d'intellectualité qui pouvait subsister encore, si rien ne vient réagir à temps contre ces funestes tendances. Heureusement, l'excès du mal peut amener une réaction, et les dangers même physiques qui sont inhérents à un développement aussi anormal peuvent finir par inspirer une crainte salutaire ; du reste, par là même que le domaine de l'action ne comporte que des possibilités fort

1. *L'Évolution créatrice*, p. 270.

restreintes, quelles que soient les apparences, il n'est pas possible que ce développement se poursuive indéfiniment, et, par la force des choses, un changement de direction s'imposera tôt ou tard. Mais, pour le moment, nous n'en sommes pas à envisager les possibilités d'un avenir peut-être lointain ; ce que nous considérons, c'est l'état actuel de l'Occident, et tout ce que nous en voyons confirme bien que progrès matériel et décadence intellectuelle se tiennent et s'accompagnent ; nous ne voulons pas décider lequel des deux est la cause ou l'effet de l'autre, d'autant plus qu'il s'agit en somme d'un ensemble complexe où les relations des divers éléments sont parfois réciproques et alternatives. Sans chercher à remonter aux origines du monde moderne et à la façon dont sa mentalité propre a pu se constituer, ce qui serait nécessaire pour résoudre entièrement la question, nous pouvons dire ceci : il a fallu déjà une dépréciation et un amoindrissement de l'intellectualité pour que le progrès matériel arrive à prendre une importance assez grande pour franchir certaines limites ; mais, une fois ce mouvement commencé, la préoccupation du progrès matériel absorbant peu à peu toutes les facultés de l'homme, l'intellectualité va encore en s'affaiblissant graduellement, jusqu'au point où nous la voyons aujourd'hui, et peut-être plus encore, quoique cela paraisse assurément difficile. Par contre, l'expansion de la sentimentalité n'est nullement incompatible avec le progrès matériel, parce que ce sont là, au fond, des choses qui sont presque du même ordre ; on nous excusera d'y revenir si souvent, car cela est indispensable pour comprendre ce qui se passe autour de nous. Cette expansion de la sentimentalité, se produisant corrélativement à la régression de l'intellectualité, sera d'autant plus excessive et plus désordonnée qu'elle ne rencontrera rien qui puisse la contenir ou la diriger efficacement, car ce rôle ne saurait être joué par le « scientisme », qui, nous l'avons vu, est loin d'être lui-même indemne de la contagion sentimentale, et qui n'a plus qu'une fausse apparence d'intellectualité.

Un des symptômes les plus remarquables de la prépondérance acquise par le sentimentalisme, c'est ce que nous appelons le « moralisme », c'est-à-dire la tendance nettement marquée à tout rapporter à des préoccupations d'ordre moral, ou du moins à y subordonner tout le reste, et particulièrement ce qui est regardé comme étant du domaine de l'intelligence. La morale, par elle-même, est chose essentiellement sentimentale ; elle représente un point de vue aussi relatif et contingent que possible, et qui, d'ailleurs, a toujours été propre à l'Occident ; mais le « moralisme » proprement dit est une exagération de ce point de vue, qui ne s'est produite qu'à une date assez récente. La morale, quelle que soit la base qu'on lui donne, et quelle que soit aussi l'importance qu'on lui attribue, n'est et ne peut être qu'une règle d'action ; pour des hommes qui ne s'intéressent plus qu'à l'action, il est évident qu'elle doit jouer un rôle capital, et ils s'y attachent d'autant plus que les considérations de cet ordre peuvent donner l'illusion de la pensée dans une période de décadence intellectuelle ; c'est là ce qui explique la naissance du « moralisme ». Un phénomène analogue s'était déjà produit vers la fin de la civilisation grecque, mais sans atteindre, à ce qu'il semble, les proportions qu'il a prises de notre temps ; en fait, à partir de Kant, presque toute la philosophie moderne est pénétrée de « moralisme », ce qui revient à dire qu'elle donne le pas à la pratique sur la spéculation, cette pratique étant d'ailleurs envisagée sous un angle spécial ; cette tendance arrive à son entier développement avec ces philosophies de la vie et de l'action dont nous avons parlé. D'autre part, nous avons signalé l'obsession, jusque chez les matérialistes les plus avérés, de ce qu'on appelle la « morale scientifique », ce qui représente exactement la même tendance ; qu'on la dise scientifique ou philosophique, suivant les goûts de chacun, ce n'est jamais qu'une expression du sentimentalisme, et cette expression ne varie même pas d'une façon très appréciable. Il y a en effet ceci de curieux, que les conceptions morales, dans un milieu donné, se ressemblent toutes extraordinairement, tout en prétendant se fonder sur des considérations différentes et même parfois contraires ; c'est ce qui montre bien le caractère artificiel des théories par lesquelles chacun s'efforce de justifier des règles pratiques qui sont toujours celles que l'on observe communément autour de lui. Ces théories, en somme, représentent simplement les préférences particulières de ceux qui les formulent ou qui les adoptent ; souvent aussi, un intérêt de parti n'y est point étranger : nous n'en voulons pour preuve que la façon dont la « morale laïque » (scientifique ou philosophique, peu importe) est mise en opposition avec la morale religieuse. Du reste, le point de vue moral ayant une raison d'être exclusivement sociale, l'intrusion de la politique en pareil domaine n'a rien dont on doive s'étonner outre mesure ; cela est peut-être moins choquant que l'utilisation, pour des fins similaires, de théories que l'on prétend purement scientifiques ; mais, après tout, l'esprit « scientiste » lui-même n'a-t-il pas été créé pour servir les intérêts d'une certaine politique ? Nous doutons fort que la plupart des partisans de l'évolutionnisme soient libres

de toute arrière-pensée de ce genre ; et, pour prendre un autre exemple, la soi-disant « science des religions » ressemble bien plus à un instrument de polémique qu'à une science sérieuse ; ce sont là de ces cas auxquels nous avons fait allusion plus haut, et où le rationalisme est surtout un masque du sentimentalisme.

Ce n'est pas seulement chez les « scientifiques » et chez les philosophes que l'on peut remarquer l'envahissement du « moralisme » ; il faut noter aussi, à cet égard, la dégénérescence de l'idée religieuse, telle qu'on la constate dans les innombrables sectes issues du protestantisme. Ce sont là les seules formes religieuses qui soient spécifiquement modernes, et elles se caractérisent par une réduction progressive de l'élément doctrinal au profit de l'élément moral ou sentimental ; ce phénomène est un cas particulier de l'amoindrissement général de l'intellectualité, et ce n'est pas par une coïncidence fortuite que l'époque de la Réforme est la même que celle de la Renaissance, c'est-à-dire précisément le début de la période moderne. Dans certaines branches du protestantisme actuel, la doctrine est arrivée à se dissoudre complètement, et, comme le culte, parallèlement, s'est réduit à peu près à rien, l'élément moral subsiste seul finalement : le « protestantisme libéral » n'est plus qu'un « moralisme » à étiquette religieuse ; on ne peut pas dire que ce soit encore une religion au sens strict de ce mot, puisque, sur les trois éléments qui entrent dans la définition de la religion, il n'en reste plus qu'un seul. À cette limite, ce serait plutôt une sorte de pensée philosophique spéciale ; du reste, ses représentants s'entendent généralement assez bien avec les partisans de la « morale laïque », dite aussi « indépendante », et il leur arrive même parfois de se solidariser ouvertement avec eux, ce qui montre qu'ils ont conscience de leurs affinités réelles. Pour désigner des choses de ce genre, nous employons volontiers le mot de « pseudo-religion » ; et nous appliquons aussi ce même mot à toutes les sectes « néo-spiritualistes », qui naissent et prospèrent surtout dans les pays protestants, parce que le « néo-spiritualisme » et le « protestantisme libéral » procèdent des mêmes tendances et du même état d'esprit : à la religion se substitue, par la suppression de l'élément intellectuel (ou son absence s'il s'agit de créations nouvelles), la religiosité, c'est-à-dire une simple aspiration sentimentale plus ou moins vague et inconsistante ; et cette religiosité est à la religion à peu près ce que l'ombre est au corps. On peut reconnaître ici l'« expérience religieuse » de William James (qui se complique de l'appel au « subconscient »), et aussi la « vie intérieure » au sens que lui donnent les modernistes, car le modernisme ne fut pas autre chose qu'une tentative faite pour introduire dans le catholicisme même la mentalité dont il s'agit, tentative qui se brisa contre la force de l'esprit traditionnel dont le catholicisme, dans l'Occident moderne, est apparemment l'unique refuge, à part les exceptions individuelles qui peuvent toujours exister en dehors de toute organisation.

C'est chez les peuples anglo-saxons que le « moralisme » sévit avec le maximum d'intensité, et c'est là aussi que le goût de l'action s'affirme sous les formes les plus extrêmes et les plus brutales ; ces deux choses sont donc bien liées l'une à l'autre comme nous l'avons dit. Il y a une singulière ironie dans la conception courante qui représente les Anglais comme un peuple essentiellement attaché à la tradition, et ceux qui pensent ainsi confondent tout simplement tradition avec coutume. La facilité avec laquelle on abuse de certains mots est vraiment extraordinaire : il en est qui sont arrivés à appeler « traditions » des usages populaires, ou même des habitudes d'origine toute récente, sans portée et sans signification ; quant à nous, nous nous refusons à donner ce nom à ce qui n'est qu'un respect plus ou moins machinal de certaines formes extérieures, qui parfois ne sont plus que des « superstitions » au sens étymologique du mot ; la vraie tradition est dans l'esprit d'un peuple, d'une race ou d'une civilisation, et elle a des raisons d'être autrement profondes. L'esprit anglo-saxon est antitraditionnel en réalité, au moins autant que l'esprit français et l'esprit germanique, mais d'une manière peut-être un peu différente, car, en Allemagne, et en France dans une certaine mesure, c'est plutôt la tendance « scientifique » qui prédomine ; il importe peu d'ailleurs que ce soit le « moralisme » ou le « scientisme » qui prévaut, car, nous le répétons encore une fois, il serait artificiel de vouloir séparer entièrement ces deux tendances qui représentent les deux faces de l'esprit moderne, et qui se retrouvent dans des proportions diverses chez tous les peuples occidentaux. Il semble que la tendance « moraliste » l'emporte aujourd'hui assez généralement, tandis que la domination du « scientisme » était plus accentuée il y a peu d'années encore ; mais ce que l'une gagne n'est pas nécessairement perdu pour l'autre, puisqu'elles sont parfaitement conciliables, et, en dépit de toutes les fluctuations, la mentalité commune les associe assez étroitement : il y a place en elle, à la fois, pour toutes ces idoles dont nous parlions précédemment. Seulement, il y a comme une sorte de

crystallisation d'éléments divers qui s'opère plutôt maintenant en prenant pour centre l'idée de « vie » et ce qui s'y rattache, comme elle s'opérait au XIX^e siècle autour de l'idée de « science », et au XVIII^e autour de celle de « raison » ; nous parlons ici d'idées, mais nous ferions mieux de parler simplement de mots, car c'est bien la fascination des mots qui s'exerce là dans toute son ampleur. Ce qu'on nomme parfois « idéologie », avec une nuance péjorative chez ceux qui n'en sont pas dupes (car il s'en rencontre encore quelques-uns malgré tout), ce n'est proprement que du verbalisme ; et, à ce propos, nous pouvons reprendre le mot de « superstition », avec le sens étymologique auquel nous faisons allusion tout à l'heure, et qui désigne une chose qui se survit à elle-même, alors qu'elle a perdu sa véritable raison d'être. En effet, l'unique raison d'être des mots, c'est d'exprimer des idées ; attribuer une valeur aux mots par eux-mêmes, indépendamment des idées, ne mettre même aucune idée sous ces mots, et se laisser influencer par leur seule sonorité, cela est vraiment de la superstition. Le « nominalisme », à ses divers degrés, est l'expression philosophique de cette négation de l'idée, à laquelle il prétend substituer le mot ou l'image ; confondant la conception avec la représentation sensible, il ne laisse réellement subsister que cette dernière ; et, sous une forme ou sous une autre, il est extrêmement répandu dans la philosophie moderne, alors qu'il n'était autrefois qu'une exception. Cela est très significatif ; et il faut encore ajouter que le nominalisme est presque toujours solidaire de l'empirisme, c'est-à-dire de la tendance à rapporter à l'expérience, et plus spécialement à l'expérience sensible, l'origine et le terme de toute connaissance : négation de tout ce qui est véritablement intellectuel, c'est toujours là ce que nous retrouvons, comme élément commun, au fond de toutes ces tendances et de toutes ces opinions, parce que c'est là, effectivement, la racine de toute déformation mentale, et que cette négation est impliquée, à titre de présupposition nécessaire, dans tout ce qui contribue à fausser les conceptions de l'Occident moderne.

Nous avons surtout, jusqu'ici, présenté une vue d'ensemble de l'état actuel du monde occidental envisagé sous le rapport mental ; c'est par là qu'il faut commencer, car c'est de là que dépend tout le reste, et il ne peut y avoir de changement important et durable qui ne porte d'abord sur la mentalité générale. Ceux qui soutiennent le contraire sont encore les victimes d'une illusion très moderne : ne voyant que les manifestations extérieures, ils prennent les effets pour les causes, et ils croient volontiers que ce qu'ils ne voient pas n'existe pas ; ce qu'on appelle « matérialisme historique », ou la tendance à tout ramener aux faits économiques, est un remarquable exemple de cette illusion. L'état des choses est devenu tel que les faits de cet ordre ont effectivement acquis, dans l'histoire contemporaine, une importance qu'ils n'avaient jamais eue dans le passé ; mais pourtant leur rôle n'est pas et ne pourra jamais être exclusif. Du reste, qu'on ne s'y trompe pas : les « dirigeants », connus ou inconnus, savent bien que, pour agir efficacement, il leur faut avant tout créer et entretenir des courants d'idées ou de pseudo-idées, et ils ne s'en font pas faute ; alors même que ces courants sont purement négatifs, ils n'en sont pas moins de nature mentale, et c'est dans l'esprit des hommes que doit d'abord germer ce qui se réalisera ensuite à l'extérieur ; même pour abolir l'intellectualité, il faut en premier lieu persuader les esprits de son inexistence et tourner leur activité dans une autre direction. Ce n'est pas que nous soyons de ceux qui prétendent que les idées mènent le monde directement ; c'est encore une formule dont on a beaucoup abusé, et la plupart de ceux qui l'emploient ne savent guère ce qu'est une idée, si même ils ne la confondent pas totalement avec le mot ; en d'autres termes, ce ne sont bien souvent que des « idéologues », et les pires rêveurs « moralistes » appartiennent précisément à cette catégorie : au nom des chimères qu'ils appellent « droit » et « justice », et qui n'ont rien à voir avec les idées vraies, ils ont exercé dans les événements récents une influence trop néfaste et dont les conséquences se font trop lourdement sentir pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce que nous voulons dire ; mais il n'y a pas que des naïfs en pareil cas, il y a aussi, comme toujours, ceux qui les mènent à leur insu, qui les exploitent et qui se servent d'eux en vue d'intérêts beaucoup plus positifs. Quoi qu'il en soit, comme nous sommes tentés de le redire à tout instant, ce qui importe avant tout, c'est de savoir mettre chaque chose à sa vraie place : l'idée pure n'a aucun rapport immédiat avec le domaine de l'action, et elle ne peut avoir sur l'extérieur l'influence directe qu'exerce le sentiment ; mais l'idée n'en est pas moins le principe, ce par quoi tout doit commencer, sous peine d'être dépourvu de toute base solide. Le sentiment, s'il n'est guidé et contrôlé par l'idée, n'engendre qu'erreur, désordre et obscurité ; il ne s'agit pas d'abolir le sentiment, mais de le maintenir dans ses bornes légitimes, et de même pour toutes les autres contingences. La restauration d'une véritable intellectualité, ne fût-ce que dans une élite restreinte, au moins au début, nous apparaît comme le seul moyen de mettre fin à la confusion mentale qui règne en

Occident ; ce n'est que par là que peuvent être dissipées tant de vaines illusions qui encombrant l'esprit de nos contemporains, tant de superstitions autrement ridicules et dénuées de fondement que toutes celles dont se moquent à tort et à travers les gens qui veulent passer pour « éclairés » ; et ce n'est que par là aussi que l'on pourra trouver un terrain d'entente avec les peuples orientaux. En effet, tout ce que nous avons dit représente fidèlement, non seulement notre propre pensée, qui n'importe guère en elle-même, mais aussi, ce qui est bien plus digne de considération, le jugement que l'Orient porte sur l'Occident, lorsqu'il consent à s'en occuper autrement que pour opposer à son action envahissante cette résistance toute passive que l'Occident ne peut comprendre, parce qu'elle suppose une puissance intérieure dont il n'a pas l'équivalent, et contre laquelle nulle force brutale ne saurait prévaloir. Cette puissance est au delà de la vie, elle est supérieure à l'action et à tout ce qui passe, elle est étrangère au temps et est comme une participation de l'immutabilité suprême ; si l'Oriental peut subir patiemment la domination matérielle de l'Occident, c'est parce qu'il sait la relativité des choses transitoires, et c'est parce qu'il porte, au plus profond de son être, la conscience de l'éternité.

Terreurs chimériques et dangers réels

Les Occidentaux, malgré la haute opinion qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur civilisation, sentent bien que leur domination sur le reste du monde est loin d'être assurée d'une manière définitive, qu'elle peut être à la merci d'événements qu'il leur est impossible de prévoir et à plus forte raison d'empêcher. Seulement, ce qu'ils ne veulent pas voir, c'est que la cause principale des dangers qui les menacent réside dans le caractère même de la civilisation européenne : tout ce qui ne s'appuie que sur l'ordre matériel, comme c'est le cas, ne saurait avoir qu'une réussite passagère ; le changement, qui est la loi de ce domaine essentiellement instable, peut avoir les pires conséquences à tous égards, et cela avec une rapidité d'autant plus foudroyante que la vitesse acquise est plus grande ; l'excès même du progrès matériel risque fort d'aboutir à quelque cataclysme. Que l'on songe à l'incessant perfectionnement des moyens de destruction, au rôle de plus en plus considérable qu'ils jouent dans les guerres modernes, aux perspectives peu rassurantes que certaines inventions ouvrent pour l'avenir, et l'on ne sera guère tenté de nier une telle possibilité ; du reste, les machines qui sont expressément destinées à tuer ne sont pas les seules dangereuses. Au point où les choses en sont arrivées dès maintenant, il n'est pas besoin de beaucoup d'imagination pour se représenter l'Occident finissant par se détruire lui-même, soit dans une guerre gigantesque dont la dernière ne donne encore qu'une faible idée, soit par les effets imprévus de quelque produit qui, manipulé maladroitement, serait capable de faire sauter, non plus une usine ou une ville, mais tout un continent. Certes, il est encore permis d'espérer que l'Europe et même l'Amérique s'arrêteront dans cette voie et se ressaisiront avant d'en être venues à de telles extrémités ; de moindres catastrophes peuvent leur être d'utiles avertissements et, par la crainte qu'elles inspireront, provoquer l'arrêt de cette course vertigineuse qui ne peut mener qu'à un abîme. Cela est possible, surtout s'il s'y joint quelques déceptions sentimentales un peu trop fortes, propres à détruire dans la masse l'illusion du « progrès moral » ; le développement excessif du sentimentalisme pourrait donc contribuer aussi à ce résultat salubre, et il le faut bien si l'Occident, livré à lui-même, ne doit trouver que dans sa propre mentalité les moyens d'une réaction qui deviendra nécessaire tôt ou tard. Tout cela, d'ailleurs, ne suffirait point pour imprimer à la civilisation occidentale, à ce moment même, une autre direction, et, comme l'équilibre n'est guère réalisable dans de telles conditions, il y aurait encore lieu de redouter un retour à la barbarie pure et simple, conséquence assez naturelle de la négation de l'intellectualité.

Quoi qu'il en soit de ces prévisions peut-être lointaines, les Occidentaux d'aujourd'hui en sont encore à se persuader que le progrès, ou ce qu'ils appellent ainsi, peut et doit être continu et indéfini ; s'illusionnant plus que jamais sur leur propre compte, ils se sont donné à eux-mêmes la mission de faire pénétrer ce progrès partout, en l'imposant au besoin par la force aux peuples qui ont le tort, impardonnable à leurs yeux, de ne pas l'accepter avec empressement. Cette fureur de propagande, à laquelle nous avons déjà fait allusion, est fort dangereuse pour tout le monde, mais surtout pour les Occidentaux eux-mêmes, qu'elle fait craindre et détester ; l'esprit de conquête n'avait jamais été poussé aussi loin, et surtout il ne s'était jamais déguisé sous ces dehors hypocrites qui sont le propre du « moralisme » moderne. L'Occident oublie, d'ailleurs, qu'il n'avait aucune existence historique à une époque où les civilisations orientales avaient déjà atteint leur plein développement¹ ; avec ses prétentions, il apparaît aux Orientaux comme un enfant qui, fier d'avoir acquis rapidement quelques connaissances rudimentaires, se croirait en possession du savoir total et voudrait l'enseigner à des vieillards remplis de sagesse et d'expérience. Ce ne serait là qu'un travers assez inoffensif, et dont il n'y aurait qu'à sourire, si les Occidentaux n'avaient à leur disposition la force brutale ; mais l'emploi qu'ils font de celle-ci change entièrement la face des choses, car c'est là qu'est le véritable danger pour ceux qui, bien involontairement, entrent en contact avec eux, et non dans une « assimilation » qu'ils sont parfaitement incapables de réaliser, n'étant ni intellectuellement ni même physiquement qualifiés pour y parvenir. En effet, les peuples européens, sans doute parce qu'ils sont formés d'éléments hétérogènes et ne constituent pas une race à proprement parler, sont ceux dont les caractères ethniques sont les moins stables et disparaissent le plus rapidement en se mêlant à d'autres races ; partout où il se produit de tels mélanges, c'est toujours l'Occidental qui est absorbé, bien loin de pouvoir absorber les autres. Quant au point de vue intellectuel, les considérations que nous avons

1. Il est possible qu'il y ait eu cependant des civilisations occidentales antérieures, mais celle d'aujourd'hui n'est point leur héritière, et leur souvenir même est perdu ; nous n'avons donc pas à nous en préoccuper ici.

exposées jusqu'ici nous dispensent d'y insister ; une civilisation qui est sans cesse en mouvement, qui n'a ni tradition ni principe profond, ne peut évidemment exercer une influence réelle sur celles qui possèdent précisément tout ce qui lui manque à elle-même ; et, si l'influence inverse ne s'exerce pas davantage en fait, c'est seulement parce que les Occidentaux sont incapables de comprendre ce qui leur est étranger : leur impénétrabilité, à cet égard, n'a d'autre cause qu'une infériorité mentale, tandis que celle des Orientaux est faite d'intellectualité pure.

Il est des vérités qu'il est nécessaire de dire et de redire avec insistance, si déplaisantes qu'elles soient pour beaucoup de gens : toutes les supériorités dont se targuent les Occidentaux sont purement imaginaires, à l'exception de la seule supériorité matérielle ; celle-là n'est que trop réelle, personne ne la leur conteste, et, au fond, personne ne la leur envie non plus ; mais le malheur est qu'ils en abusent. Pour quiconque a le courage de voir les choses telles qu'elles sont, la conquête coloniale ne peut, pas plus qu'aucune autre conquête par les armes, reposer sur un autre droit que celui de la force brutale ; qu'on invoque la nécessité, pour un peuple qui se trouve trop à l'étroit chez lui, d'étendre son champ d'activité, et qu'on dise qu'il ne peut le faire qu'aux dépens de ceux qui sont trop faibles pour lui résister, nous le voulons bien, et nous ne voyons même pas comment on pourrait empêcher que des choses de ce genre se produisent ; mais que, du moins, on ne prétende pas faire intervenir là-dedans les intérêts de la « civilisation », qui n'ont rien à y voir. C'est là ce que nous appelons l'hypocrisie « moraliste » : inconsciente dans la masse, qui ne fait jamais qu'accepter docilement les idées qu'on lui inculque, elle ne doit pas l'être chez tous au même degré, et nous ne pouvons admettre que les hommes d'État, en particulier, soient dupes de la phraséologie qu'ils emploient lorsqu'une nation européenne s'empare d'un pays quelconque, ne fût-il habité que par des tribus vraiment barbares, on ne nous fera pas croire que c'est pour avoir le plaisir ou l'honneur de « civiliser » ces pauvres gens, qui ne l'ont point demandé, qu'on entreprend une expédition coûteuse, puis des travaux de toutes sortes ; il faut être bien naïf pour ne pas se rendre compte que le vrai mobile est tout autre, qu'il réside dans l'espérance de profits plus tangibles. Ce dont il s'agit avant tout, quels que soient les prétextes invoqués, c'est d'exploiter le pays, et bien souvent, si on le peut, ses habitants en même temps, car on ne saurait tolérer qu'ils continuent à y vivre à leur guise, même s'ils sont peu gênants ; mais, comme ce mot d'« exploiter » sonne mal, cela s'appelle, dans le langage moderne, « mettre en valeur » un pays : c'est la même chose, mais il suffit de changer le mot pour que cela ne choque plus la sensibilité commune. Naturellement, quand la conquête est accomplie, les Européens donnent libre cours à leur prosélytisme, puisque c'est pour eux un véritable besoin ; chaque peuple y apporte son tempérament spécial, les uns le font plus brutalement, les autres avec plus de ménagements, et cette dernière attitude, alors même qu'elle n'est point l'effet d'un calcul, est sans doute la plus habile. Quant aux résultats obtenus, on oublie toujours que la civilisation de certains peuples n'est pas faite pour les autres, dont la mentalité est différente ; lorsqu'on a affaire à des sauvages, le mal n'est peut-être pas bien grand, et pourtant, en adoptant les dehors de la civilisation européenne (car cela reste bien superficiel), ils sont généralement plus portés à en imiter les mauvais côtés qu'à prendre ce qu'elle peut avoir de bon. Nous ne voulons pas insister sur cet aspect de la question, que nous n'envisageons qu'incidemment ; ce qui est autrement grave, c'est que les Européens, quand ils se trouvent en présence de peuples civilisés, se comportent avec eux comme s'ils avaient affaire à des sauvages, et c'est alors qu'ils se rendent véritablement insupportables ; et nous ne parlons pas seulement des gens peu recommandables parmi lesquels colons et fonctionnaires se recrutent trop souvent, nous parlons des Européens presque sans exception. C'est un étrange état d'esprit, surtout chez des hommes qui parlent sans cesse de « droit » et de « liberté », que celui qui les porte à dénier aux civilisations autres que la leur le droit à une existence indépendante ; c'est là tout ce qu'on leur demanderait dans bien des cas, et ce n'est pas se montrer trop exigeant ; il est des Orientaux qui, à cette seule condition, s'accommoderaient même d'une administration étrangère, tellement le souci des contingences matérielles existe peu pour eux ; ce n'est que lorsqu'elle s'attaque à leurs institutions traditionnelles que la domination européenne leur devient intolérable. Mais c'est justement à cet esprit traditionnel que les Occidentaux s'en prennent avant tout, parce qu'ils le craignent d'autant plus qu'ils le comprennent moins, en étant eux-mêmes dépourvus ; les hommes de cette sorte ont peur instinctivement de tout ce qui les dépasse ; toutes leurs tentatives à cet égard demeureront toujours vaines, car il y a là une force dont ils ne soupçonnent pas l'immensité ; mais, si leur indiscretion leur attire certaines mésaventures, ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes. On ne voit pas, du reste, au nom de quoi ils veulent obliger tout le monde à s'intéresser exclusivement à ce qui les intéresse,

à mettre les préoccupations économiques au premier rang, ou à adopter le régime politique qui a leurs préférences, et qui, même en admettant qu'il soit le meilleur pour certains peuples, ne l'est pas nécessairement pour tous ; et le plus extraordinaire, c'est qu'ils ont de semblables prétentions, non seulement vis-à-vis des peuples qu'ils ont conquis, mais aussi vis-à-vis de ceux chez lesquels ils sont parvenus à s'introduire et à s'installer tout en ayant l'air de respecter leur indépendance ; en fait, ils étendent ces prétentions à l'humanité tout entière.

S'il en était autrement, il n'y aurait pas, en général, de préventions ni d'hostilité systématique contre les Occidentaux ; leurs relations avec les autres hommes seraient ce que sont les relations normales entre peuples différents ; on les prendrait pour ce qu'ils sont, avec les qualités et les défauts qui leur sont propres, et, tout en regrettant peut-être de ne pouvoir entretenir avec eux des relations intellectuelles vraiment intéressantes, on ne chercherait guère à les changer, car les Orientaux ne font point de prosélytisme. Ceux mêmes d'entre les Orientaux qui passent pour être le plus fermés à tout ce qui est étranger, les Chinois, par exemple, verraient sans répugnance des Européens venir individuellement s'établir chez eux pour y faire du commerce, s'ils ne savaient trop bien, pour en avoir fait la triste expérience, à quoi ils s'exposent en les laissant faire, et quels empiétements sont bientôt la conséquence de ce qui, au début, semblait le plus inoffensif. Les Chinois sont le peuple le plus profondément pacifique qui existe ; nous disons pacifique et non « pacifiste », car ils n'éprouvent point le besoin de faire là-dessus de grandiloquentes théories humanitaires : la guerre répugne à leur tempérament, et voilà tout. Si c'est là une faiblesse en un certain sens relatif, il y a, dans la nature même de la race chinoise, une force d'un autre ordre qui en compense les effets, et dont la conscience contribue sans doute à rendre possible cet état d'esprit pacifique : cette race est douée d'un tel pouvoir d'absorption qu'elle a toujours assimilé tous ses conquérants successifs, et avec une incroyable rapidité ; l'histoire est là pour le prouver. Dans de pareilles conditions, rien ne saurait être plus ridicule que la chimérique terreur du « péril jaune », inventé jadis par Guillaume II, qui le symbolisa même dans un de ces tableaux à prétentions mystiques qu'il se plaisait à peindre pour occuper ses loisirs ; il faut toute l'ignorance de la plupart des Occidentaux, et leur incapacité à concevoir combien les autres hommes sont différents d'eux, pour en arriver à s'imaginer le peuple chinois se levant en armes pour marcher à la conquête de l'Europe ; une invasion chinoise, si elle devait jamais avoir lieu, ne pourrait être qu'une pénétration pacifique, et ce n'est pas là, en tout cas, un danger bien imminent. Il est vrai que, si les Chinois avaient la mentalité occidentale, les inepties odieuses qu'on débite publiquement sur leur compte en toute occasion auraient largement suffi pour les inciter à envoyer des expéditions en Europe ; il n'en faut pas tant pour servir de prétexte à une intervention armée de la part des Occidentaux, mais ces choses laissent les Orientaux parfaitement indifférents. On n'a jamais, à notre connaissance, osé dire la vérité sur la genèse des événements qui se produisirent en 1900 ; la voici en quelques mots : le territoire des légations européennes à Pékin est soustrait à la juridiction des autorités chinoises ; or il s'était formé, dans les dépendances de la légation allemande, un véritable repaire de voleurs, clients de la mission luthérienne, qui se répandaient de là dans la ville, pillaient tant qu'ils pouvaient, puis, avec leur butin, se repliaient dans leur refuge où, nul n'ayant le droit de les poursuivre, ils étaient assurés de l'impunité ; la population finit par en être exaspérée et menaça d'envahir le territoire de la légation pour s'emparer des malfaiteurs qui s'y trouvaient ; le ministre d'Allemagne voulut s'y opposer et se mit à haranguer la foule, mais il ne réussit qu'à se faire tuer dans la bagarre ; pour venger cet outrage, une expédition fut organisée sans tarder, et le plus curieux est que tous les États européens, même l'Angleterre, s'y laissèrent entraîner à la suite de l'Allemagne ; le spectre du « péril jaune » avait du moins servi à quelque chose en cette circonstance. Il va sans dire que les belligérants retirèrent d'ailleurs de leur intervention des bénéfices appréciables, surtout au point de vue économique ; et même il n'y eut pas que les États qui profitèrent de l'aventure : nous connaissons des personnages qui ont acquis des situations fort avantageuses pour avoir fait la guerre... dans les caves des légations ; il ne faudrait pas aller dire à ceux-là que le « péril jaune » n'est pas une réalité !

Mais, objectera-t-on, il n'y a pas que les Chinois, il y a aussi les Japonais, qui, eux, sont bien un peuple guerrier ; cela est vrai, mais d'abord les Japonais, issus d'un mélange où dominent les éléments malais, n'appartiennent pas véritablement à la race jaune, et par conséquent leur tradition a forcément un caractère différent. Si le Japon a maintenant l'ambition d'exercer son hégémonie sur l'Asie tout entière et de l'« organiser » à sa façon, c'est précisément parce que le Shintoïsme,

tradition qui, à bien des égards, diffère profondément du Taoïsme chinois et qui accorde une grande importance aux rites guerriers, est entré en contact avec le nationalisme, emprunté naturellement à l'Occident — car les Japonais ont toujours excellé comme imitateurs — et s'est changé en un impérialisme tout à fait semblable à ce que l'on peut voir dans d'autres pays. Toutefois, si les Japonais s'engagent dans une pareille entreprise, ils rencontreront tout autant de résistance que les peuples européens, et peut-être même davantage encore. En effet, les Chinois n'éprouvent pour personne la même hostilité que pour les Japonais, sans doute parce que ceux-ci, étant leurs voisins, leur semblent particulièrement dangereux ; ils les redoutent, comme un homme qui aime sa tranquillité redoute tout ce qui menace de la troubler, et surtout ils les méprisent. C'est seulement au Japon que le prétendu « progrès » occidental a été accueilli avec un empressement d'autant plus grand qu'on croit pouvoir le faire servir à réaliser cette ambition dont nous parlions tout à l'heure ; et pourtant la supériorité des armements, même jointe aux plus remarquables qualités guerrières, ne prévaut pas toujours contre certaines forces d'un autre ordre : les Japonais s'en sont bien aperçus à Formose, et la Corée n'est pas non plus pour eux une possession de tout repos. Au fond, si les Japonais furent très facilement victorieux dans une guerre dont une bonne partie des Chinois n'eurent connaissance que lorsqu'elle fut terminée, c'est parce qu'ils furent alors favorisés, pour des raisons spéciales, par certains éléments hostiles à la dynastie mandchoue, et qui savaient bien que d'autres influences interviendraient à temps pour empêcher les choses d'aller trop loin. Dans un pays comme la Chine, bien des événements, guerres ou révolutions, prennent un aspect tout différent suivant qu'on les regarde de loin ou de près, et, si étonnant que cela paraisse, c'est l'éloignement qui les grossit : vus d'Europe, ils semblent considérables ; en Chine même, ils se réduisent à de simples incidents locaux.

C'est par une illusion d'optique du même genre que les Occidentaux attribuent une importance excessive aux agissements de petites minorités turbulentes, formées de gens que leurs propres compatriotes ignorent souvent totalement, et pour lesquels, en tout cas, ils n'ont pas la moindre considération. Nous voulons parler de quelques individus élevés en Europe ou en Amérique, comme il s'en rencontre aujourd'hui plus ou moins dans tous les pays orientaux, et qui, ayant perdu par cette éducation le sens traditionnel et ne sachant rien de leur propre civilisation, croient bien faire en affichant le « modernisme » le plus outrancier. Ces « jeunes » Orientaux, comme ils s'intitulent eux-mêmes pour mieux marquer leurs tendances, ne sauraient jamais acquérir chez eux une influence réelle ; parfois, on les utilise à leur insu pour jouer un rôle dont ils ne se doutent pas, et cela est d'autant plus facile qu'ils se prennent fort au sérieux ; mais il arrive aussi que, en reprenant contact avec leur race, ils sont peu à peu désabusés, se rendent compte que leur présomption était surtout faite d'ignorance, et finissent par redevenir de véritables Orientaux. Ces éléments ne représentent que d'infimes exceptions, mais, comme ils font quelque bruit au dehors, ils attirent l'attention des Occidentaux, qui les considèrent naturellement avec sympathie, et à qui ils font perdre de vue les multitudes silencieuses auprès desquelles ils sont absolument inexistantes. Les vrais Orientaux ne cherchent guère à se faire connaître de l'étranger, et c'est ce qui explique des erreurs assez singulières ; nous avons souvent été frappé de la facilité avec laquelle se font accepter, comme d'authentiques représentants de la pensée orientale, quelques écrivains sans compétence et sans mandat, parfois même à la solde d'une puissance européenne, et qui n'expriment guère que des idées tout occidentales ; parce qu'ils portent des noms orientaux, on les croit volontiers sur parole, et, comme les termes de comparaison font défaut, on part de là pour attribuer à tous leurs compatriotes des conceptions ou des opinions qui n'appartiennent qu'à eux, et qui sont souvent aux antipodes de l'esprit oriental ; bien entendu, leurs productions sont strictement réservées au public européen ou américain, et, en Orient, personne n'en a jamais entendu parler.

En dehors des exceptions individuelles dont il vient d'être question, et aussi de l'exception collective qui est constituée par le Japon, le progrès matériel n'intéresse véritablement personne dans les pays orientaux, où on lui reconnaît peu d'avantages réels et beaucoup d'inconvénients ; mais il y a, à son égard, deux attitudes différentes, qui peuvent même sembler opposées extérieurement, et qui procèdent pourtant d'un même esprit. Les uns ne veulent à aucun prix entendre parler de ce prétendu progrès et, se renfermant dans une attitude de résistance purement passive, continuent à se comporter comme s'il n'existait pas ; les autres préfèrent accepter transitoirement ce progrès, tout en ne le regardant que comme une nécessité fâcheuse imposée par des circonstances qui n'auront qu'un temps, et uniquement parce qu'ils voient, dans les instruments qu'il peut mettre à leur disposition, un

moyen de résister plus efficacement à la domination occidentale et d'en hâter la fin. Ces deux courants existent partout, en Chine, dans l'Inde et dans les pays musulmans ; si le second paraît actuellement tendre à l'emporter assez généralement sur le premier, il faudrait bien se garder d'en conclure qu'il y ait aucun changement profond dans la manière d'être de l'Orient ; toute la différence se réduit à une simple question d'opportunité, et ce n'est pas de là que peut venir un rapprochement réel avec l'Occident, bien au contraire. Les Orientaux qui veulent provoquer dans leur pays un développement industriel leur permettant de lutter désormais sans désavantage avec les peuples européens, sur le terrain même où ceux-ci déploient toute leur activité, ces Orientaux, disons-nous, ne renoncent pour cela à rien de ce qui est l'essentiel de leur civilisation ; de plus, la concurrence économique ne pourra être qu'une source de nouveaux conflits, si un accord ne s'établit pas dans un autre domaine et à un point de vue plus élevé. Il est cependant quelques Orientaux, bien peu nombreux, qui en sont arrivés à penser ceci : puisque les Occidentaux sont décidément réfractaires à l'intellectualité, qu'il n'en soit plus question ; mais on pourrait peut-être établir malgré tout, avec certains peuples de l'Occident, des relations amicales limitées au domaine purement économique. Cela aussi est une illusion : ou l'on commencera par s'entendre sur les principes, et toutes les difficultés secondaires s'aplaniront ensuite comme d'elles-mêmes, ou l'on ne parviendra jamais à s'entendre vraiment sur rien ; et c'est à l'Occident seul qu'il appartient de faire, s'il le peut, les premiers pas dans la voie d'un rapprochement effectif, parce que c'est de l'incompréhension dont il a fait preuve jusqu'ici que viennent en réalité tous les obstacles.

Il serait à souhaiter que les Occidentaux, se résignant enfin à voir la cause des plus dangereux malentendus là où elle est, c'est-à-dire en eux-mêmes, se débarrassent de ces terreurs ridicules dont le trop fameux « péril jaune » est assurément le plus bel exemple. On a coutume aussi d'agiter à tort et à travers le spectre du « panislamisme » ; ici, la crainte est sans doute moins absolument dénuée de fondement, car les peuples musulmans, occupant une situation intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, ont à la fois certains traits de l'un et de l'autre, et ils ont notamment un esprit beaucoup plus combatif que celui des purs Orientaux ; mais enfin il ne faut rien exagérer. Le vrai panislamisme est avant tout une affirmation de principe, d'un caractère essentiellement doctrinal ; pour qu'il prenne la forme d'une revendication politique, il faut que les Européens aient commis bien des maladresses ; en tout cas, il n'a rien de commun avec un « nationalisme » quelconque, qui est tout à fait incompatible avec les conceptions fondamentales de l'Islam. En somme, dans bien des cas (et nous pensons surtout ici à l'Afrique du Nord), une politique d'« association » bien comprise, respectant intégralement la législation islamique, et impliquant une renonciation définitive à toute tentative d'« assimilation », suffirait probablement à écarter le danger, si danger il y a ; quand on songe par exemple que les conditions imposées pour obtenir la naturalisation française équivalent tout simplement à une abjuration (et il y aurait bien d'autres faits à citer dans le même ordre), on ne peut s'étonner qu'il y ait fréquemment des heurts et des difficultés qu'une plus juste compréhension des choses pourrait éviter très aisément ; mais, encore une fois, c'est précisément cette compréhension qui manque tout à fait aux Européens. Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que la civilisation islamique, dans tous ses éléments essentiels, est rigoureusement traditionnelle, comme le sont toutes les civilisations orientales ; cette raison est pleinement suffisante pour que le panislamisme, quelque forme qu'il revête, ne puisse jamais s'identifier avec un mouvement tel que le bolchevisme, comme semblent le redouter des gens mal informés. Nous ne voudrions aucunement formuler ici une appréciation quelconque sur le bolchevisme russe, car il est bien difficile de savoir exactement à quoi s'en tenir là-dessus : il est probable que la réalité est assez différente de ce qu'on en dit couramment, et plus complexe qu'adversaires et partisans ne le pensent ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que ce mouvement est nettement antitraditionnel, donc d'esprit entièrement moderne et occidental. Il est profondément ridicule de prétendre opposer à l'esprit occidental la mentalité allemande ou même russe, et nous ne savons quel sens les mots peuvent avoir pour ceux qui soutiennent une telle opinion, non plus que pour ceux qui qualifient le bolchevisme d'« asiatique » ; en fait, l'Allemagne est au contraire un des pays où l'esprit occidental est porté à son degré le plus extrême ; et, quant aux Russes, même s'ils ont quelques traits extérieurs des Orientaux, ils en sont aussi éloignés intellectuellement qu'il est possible. Il faut ajouter que, dans l'Occident, nous comprenons aussi le judaïsme, qui n'a jamais exercé d'influence que de ce côté, et dont l'action n'a même peut-être pas été tout à fait étrangère à la formation de la mentalité moderne en général ; et, précisément, le rôle prépondérant joué dans le bolchevisme par les éléments israélites est pour les Orientaux, et surtout pour les Musulmans, un

grave motif de se méfier et de se tenir à l'écart ; nous ne parlons pas de quelques agitateurs du type « jeune-turc », qui sont foncièrement antimusulmans, souvent aussi israélites d'origine, et qui n'ont pas la moindre autorité. Dans l'Inde non plus, le bolchevisme ne peut s'introduire, parce qu'il est en opposition avec toutes les institutions traditionnelles, et spécialement avec l'institution des castes ; à ce point de vue, les Hindous ne feraient pas de différence entre son action destructive et celle que les Anglais ont tentée depuis longtemps par toutes sortes de moyens, et, là où l'une a échoué, l'autre ne réussirait pas davantage. Pour ce qui est de la Chine, tout ce qui est russe y est généralement fort antipathique, et d'ailleurs l'esprit traditionnel n'y est pas moins solidement établi que dans tout le reste de l'Orient ; si certaines choses peuvent plus facilement y être tolérées à titre transitoire, c'est en raison de cette puissance d'absorption qui est propre à la race chinoise, et qui, même d'un désordre passager, permet de tirer finalement le parti le plus avantageux ; enfin, il ne faudrait pas, pour accrédi-ter la légende d'accords inexistantes et impossibles, invoquer la présence en Russie de quelques bandes de mercenaires qui ne sont que de vulgaires brigands, et dont les Chinois sont très heureux de se débarrasser au profit de leurs voisins. Quand les bolchevistes racontent qu'ils gagnent des partisans à leurs idées parmi les Orientaux, ils se vantent ou s'illusionnent ; la vérité, c'est que certains Orientaux voient dans la Russie, bolcheviste ou non, une auxiliaire possible contre la domination de certaines autres puissances occidentales ; mais les idées bolchevistes leur sont parfaitement indifférentes, et même, s'ils envisagent une entente ou une alliance temporaire comme acceptable dans certaines circonstances, c'est parce qu'ils savent bien que ces idées ne pourront jamais s'implanter chez eux ; s'il en était autrement, ils se garderaient de les favoriser le moins du monde. On peut bien accepter comme auxiliaires, en vue d'une action déterminée, des gens avec qui on n'a aucune pensée commune, pour lesquels on n'éprouve ni estime ni sympathie ; pour les vrais Orientaux, le bolchevisme, comme tout ce qui vient d'Occident, ne sera jamais qu'une force brutale ; si cette force peut momentanément leur rendre service, ils s'en féliciteront sans doute, mais on peut être assuré que, dès qu'ils n'auront plus rien à en attendre, ils prendront toutes les mesures voulues pour qu'elle ne puisse leur devenir nuisible. Du reste, les Orientaux qui aspirent à échapper à une domination occidentale ne consentiraient certainement pas à se placer, pour y parvenir, dans des conditions telles qu'ils risqueraient de retomber aussitôt sous une autre domination occidentale ; ils ne gagneraient rien au changement, et, comme leur tempérament exclut toute hâte fébrile, ils préféreront toujours attendre des circonstances plus favorables, si éloignées qu'elles apparaissent, plutôt que de s'exposer à une semblable éventualité.

Cette dernière remarque permet de comprendre pourquoi les Orientaux qui semblent les plus impatients de secouer le joug de l'Angleterre n'ont pas songé, pour le faire, à profiter de la guerre de 1914 : c'est qu'ils savaient bien que l'Allemagne, en cas de victoire, ne manquerait pas de leur imposer à tout le moins un protectorat plus ou moins déguisé, et qu'ils ne voulaient à aucun prix de ce nouvel asservissement. Aucun Oriental ayant eu l'occasion de voir les Allemands d'un peu près ne pense qu'il soit possible de s'entendre avec eux plus qu'avec les Anglais ; il en est d'ailleurs de même pour les Russes, mais l'Allemagne, avec son organisation formidable, inspire généralement, et à bon droit, plus de craintes que la Russie. Les Orientaux ne seront jamais pour aucune puissance européenne, mais ils seront toujours contre celles, quelles qu'elles soient, qui voudront les opprimer, et contre celles-là seulement ; pour tout le reste, leur attitude ne peut être que neutre. Nous ne parlons ici, bien entendu, qu'au seul point de vue politique et en ce qui concerne les États ou les collectivités ; il peut toujours y avoir des sympathies ou des antipathies individuelles qui restent en dehors de ces considérations, de même que, quand nous parlons de l'incompréhension occidentale, nous ne visons que la mentalité générale, sans préjudice des exceptions possibles. Ces exceptions sont d'ailleurs des plus rares ; néanmoins, si l'on est persuadé, comme nous le sommes, de l'intérêt immense que présente le retour à des relations normales entre l'Orient et l'Occident, il faut bien commencer dès maintenant à le préparer avec les moyens dont on dispose, si faibles soient-ils, et le premier de ces moyens, c'est de faire comprendre, à ceux qui en sont capables, quelles sont les conditions indispensables de ce rapprochement.

Ces conditions, nous l'avons dit, sont avant tout intellectuelles, et elles sont à la fois négatives et positives : d'abord, détruire tous les préjugés qui sont autant d'obstacles, et c'est à quoi tendent essentiellement toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici ; ensuite, restaurer la véritable intellectualité, que l'Occident a perdue, et que l'étude de la pensée orientale, pour peu

qu'elle soit entreprise comme elle doit l'être, peut l'aider puissamment à retrouver. Il s'agit là, en somme, d'une réforme complète de l'esprit occidental ; tel est, du moins, le but final à atteindre ; mais cette réforme, au début, ne pourrait évidemment être réalisée que dans une élite restreinte, ce qui serait d'ailleurs suffisant pour qu'elle porte ses fruits à une échéance plus ou moins lointaine, par l'action que cette élite ne manquerait pas d'exercer, même sans le rechercher expressément, sur tout le milieu occidental. Ce serait, selon toute vraisemblance, le seul moyen d'épargner à l'Occident les dangers très réels qui ne sont point ceux auxquels il croit, et qui le menaceront de plus en plus s'il continue à suivre ses voies actuelles ; et ce serait aussi le seul moyen de sauver de la civilisation occidentale, au moment voulu, tout ce qui pourrait en être conservé, c'est-à-dire tout ce qu'elle peut avoir d'avantageux sous quelques rapports et de compatible avec l'intellectualité normale, au lieu de la laisser disparaître totalement dans quelqu'un de ces cataclysmes dont nous indiquons la possibilité au début du présent chapitre, sans d'ailleurs vouloir risquer en cela la moindre prédiction. Surtout, si une telle éventualité venait à se réaliser, la constitution préalable d'une élite intellectuelle au vrai sens de ce mot pourrait seule empêcher le retour à la barbarie ; et même, si cette élite avait eu le temps d'agir assez profondément sur la mentalité générale, elle éviterait l'absorption ou l'assimilation de l'Occident par d'autres civilisations, hypothèse beaucoup moins redoutable que la précédente, mais qui présenterait cependant quelques inconvénients au moins transitoires, en raison des révolutions ethniques qui précéderaient nécessairement cette assimilation. À ce propos, et avant d'aller plus loin, nous tenons à préciser nettement notre attitude : nous n'attaquons point l'Occident en lui-même, mais seulement, ce qui est tout différent, l'esprit moderne, dans lequel nous voyons la cause de la déchéance intellectuelle de l'Occident ; rien ne serait plus souhaitable, à notre avis, que la reconstitution d'une civilisation proprement occidentale sur des bases normales, car la diversité des civilisations, qui a toujours existé, est la conséquence naturelle des différences mentales qui caractérisent les races. Mais la diversité dans les formes n'exclut aucunement l'accord sur les principes ; entente et harmonie ne veulent point dire uniformité, et penser le contraire serait sacrifier à ces utopies égalitaires contre lesquelles nous nous élevons précisément. Une civilisation normale, au sens où nous l'entendons, pourra toujours se développer sans être un danger pour les autres civilisations ; ayant conscience de la place exacte qu'elle doit occuper dans l'ensemble de l'humanité terrestre, elle saura s'y tenir et ne créera aucun antagonisme, parce qu'elle n'aura aucune prétention à l'hégémonie, et parce qu'elle s'abstiendra de tout prosélytisme. Nous n'oserions pas affirmer, cependant, qu'une civilisation qui serait purement occidentale pourrait avoir, intellectuellement, l'équivalent de tout ce que possèdent les civilisations orientales ; dans le passé de l'Occident, en remontant aussi loin que l'histoire nous le fait connaître, on ne trouve pas pleinement cet équivalent (sauf peut-être dans quelques écoles extrêmement fermées, et dont, pour cette raison, il est difficile de parler avec certitude) ; mais il s'y trouve néanmoins, à cet égard, des choses qui ne sont nullement négligeables, et que nos contemporains ont le plus grand tort d'ignorer systématiquement. En outre, si l'Occident arrive un jour à entretenir des relations intellectuelles avec l'Orient, nous ne voyons pas pourquoi il n'en profiterait pas pour suppléer à ce qui lui manquerait encore : on peut prendre des leçons ou des inspirations chez les autres sans abdiquer son indépendance, surtout si, au lieu de se contenter d'emprunts purs et simples, on sait adapter ce qu'on acquiert de la façon la plus conforme à sa propre mentalité. Mais, encore une fois, ce sont là des possibilités lointaines ; et, en attendant que l'Occident soit revenu à ses propres traditions, il n'est peut-être pas d'autre moyen, pour préparer ce retour et pour en retrouver les éléments, que de procéder par analogie avec les formes traditionnelles qui, existant encore actuellement, peuvent être étudiées d'une manière directe. Ainsi, la compréhension des civilisations orientales pourrait contribuer à ramener l'Occident aux voies traditionnelles hors desquelles il s'est jeté inconsidérément, tandis que, d'un autre côté, le retour à cette tradition réaliserait par lui-même un rapprochement effectif avec l'Orient : ce sont là deux choses qui sont intimement liées, de quelque façon qu'on les envisage, et qui nous apparaissent comme également utiles, voire même nécessaires. Tout cela pourra être mieux compris par ce que nous avons encore à dire ; mais on doit voir déjà que nous ne critiquons pas l'Occident pour le vain plaisir de critiquer, ni même pour faire ressortir son infériorité intellectuelle par rapport à l'Orient ; si le travail par lequel il faut commencer paraît surtout négatif, c'est qu'il est indispensable, comme nous le disions au début, de déblayer le terrain tout d'abord pour pouvoir ensuite y construire. En fait, si l'Occident renonçait à ses préjugés, la tâche serait à moitié accomplie, et même plus qu'à moitié peut-être, car rien ne s'opposerait plus à la constitution d'une élite intellectuelle, et ceux qui

possèdent les facultés requises pour en faire partie, ne voyant plus se dresser devant eux les barrières presque infranchissables que créent les conditions actuelles, trouveraient dès lors facilement le moyen d'exercer et de développer ces facultés, au lieu qu'elles sont comprimées et étouffées par la formation ou plutôt la déformation mentale qui est imposée présentement à quiconque n'a pas le courage de se placer résolument en dehors des cadres conventionnels. Du reste, pour se rendre vraiment compte de l'inanité de ces préjugés dont nous parlons, il faut déjà un certain degré de compréhension positive, et, pour certains tout au moins, il est peut-être plus difficile d'atteindre ce degré que d'aller plus loin lorsqu'ils y sont parvenus ; pour une intelligence bien constituée, la vérité, si haute soit-elle, doit être plus assimilable que toutes les subtilités oiseuses où se complaît la « sagesse profane » du monde occidental.

Tentatives infructueuses

En formulant l'idée d'un rapprochement entre l'Orient et l'Occident, nous n'avons point la prétention d'émettre une idée nouvelle, ce qui, d'ailleurs, n'est nullement nécessaire pour qu'elle soit intéressante ; l'amour de la nouveauté, qui n'est pas autre chose que le besoin de changement, et la recherche de l'originalité, conséquence d'un individualisme intellectuel qui confine à l'anarchie, ce sont là des caractères propres à la mentalité moderne et par lesquels s'affirment les tendances anti traditionnelles. En fait, cette idée de rapprochement a pu venir déjà à l'esprit de bien des gens en Occident, ce qui ne lui enlève rien de sa valeur ni de son importance ; mais nous devons constater qu'elle n'a produit jusqu'ici aucun résultat, que l'opposition n'a même fait qu'aller en s'accroissant toujours, ce qui était inévitable dès lors que l'Occident continuait à suivre sa ligne divergente. C'est à l'Occident seul, en effet, que doit être imputé cet éloignement, puisque l'Orient n'a jamais varié quant à l'essentiel ; et toutes les tentatives qui ne tenaient pas compte de ce fait devaient forcément échouer. Le grand défaut de ces tentatives, c'est qu'elles ont toujours été faites en sens inverse de ce qu'il aurait fallu pour réussir : c'est à l'Occident de se rapprocher de l'Orient, puisque c'est lui qui s'en est éloigné, et c'est en vain qu'il s'efforcera de persuader à l'Orient de se rapprocher de lui, car l'Orient estime n'avoir pas plus de raisons de changer aujourd'hui qu'au cours des siècles précédents. Bien entendu, il ne s'est jamais agi, pour les Orientaux, d'exclure les adaptations qui sont compatibles avec le maintien de l'esprit traditionnel, mais, si l'on vient leur proposer un changement qui équivaut à une subversion de tout l'ordre établi, ils ne peuvent qu'y opposer une fin de non-recevoir ; et le spectacle que leur offre l'Occident est bien loin de les engager à se laisser convaincre. Même si les Orientaux se trouvent contraints d'accepter dans une certaine mesure le progrès matériel, cela ne constituera jamais pour eux un changement profond, parce que, comme nous l'avons déjà dit, ils ne s'y intéresseront pas ; ils le subiront simplement comme une nécessité, et ils n'y trouveront qu'un motif supplémentaire de ressentiment contre ceux qui les auront obligés à s'y soumettre ; loin de renoncer à ce qui est pour eux toute leur raison d'être. Ils le renfermeront en eux-mêmes plus strictement que jamais, et ils se feront encore plus distants et plus inaccessibles.

D'ailleurs, la civilisation occidentale étant de beaucoup la plus jeune de toutes, les règles de la plus élémentaire politesse, si elles étaient de mise dans les relations des peuples ou des races comme dans celles des individus, devraient suffire pour lui montrer que c'est à elle, et non aux autres qui sont ses aînées, qu'il appartient de faire les premiers pas. Certes, c'est bien l'Occident qui est allé trouver les Orientaux, mais avec des intentions toutes contraires : non pour s'instruire auprès d'eux, comme il sied aux jeunes gens qui se rencontrent avec des vieillards, mais pour s'efforcer, tantôt brutalement, tantôt insidieusement, de les convertir à sa propre manière de voir, pour leur prêcher toutes sortes de choses dont ils n'ont que faire ou dont ils ne veulent pas entendre parler. Les Orientaux, qui tous apprécient fort la politesse, sont choqués de ce prosélytisme intempestif comme d'une grossièreté ; venant s'exercer dans leur propre pays, il constitue même, ce qui est encore plus grave à leurs yeux, un manquement aux lois de l'hospitalité ; et la politesse orientale, qu'on ne s'y trompe pas, n'est point un vain formalisme comme l'observation des coutumes tout extérieures auxquelles les Occidentaux donnent le même nom : elle repose sur des raisons autrement profondes, parce qu'elle tient à tout l'ensemble d'une civilisation traditionnelle, tandis que, en Occident, ces raisons ayant disparu avec la tradition, ce qui subsiste n'est plus que superstition à proprement parler, sans compter les innovations dues tout simplement à la « mode » et à ses caprices injustifiables, et avec lesquelles on tombe dans la parodie. Mais, pour en revenir au prosélytisme, il n'est pour les Orientaux, toute question de politesse à part, qu'une preuve d'ignorance et d'incompréhension, le signe d'un défaut d'intellectualité, parce qu'il implique et suppose essentiellement la prédominance du sentimentalisme : on ne peut faire de propagande pour une idée que si l'on y attache un intérêt sentimental quelconque, au détriment de sa pureté ; pour ce qui est des idées pures, on se contente de les exposer pour ceux qui sont capables de les comprendre, sans jamais se préoccuper d'entraîner la conviction de qui que ce soit. Ce jugement défavorable auquel donne prise le prosélytisme, tout ce que disent et font les Occidentaux est pour le confirmer ; tout ce par quoi ils croient prouver leur supériorité, ce ne sont pour les Orientaux qu'autant de marques d'infériorité.

Si l'on se place en dehors de tout préjugé, il faut bien se résigner à admettre que l'Occident n'a rien à enseigner à l'Orient, si ce n'est dans le domaine purement matériel, auquel l'Orient, encore une

fois, ne peut pas s'intéresser, parce qu'il a à sa disposition des choses auprès desquelles celles-là ne comptent guère, et qu'il n'est pas disposé à sacrifier pour de vaines et futiles contingences. Du reste, le développement industriel et économique, comme nous l'avons déjà dit, ne peut provoquer que la concurrence et la lutte entre les peuples ; ce ne saurait donc être un terrain de rapprochement, à moins qu'on ne prétende que c'est encore une manière de rapprocher les hommes que de les amener à se battre les uns contre les autres ; mais ce n'est pas ainsi que nous l'entendons, et ce ne serait là en somme qu'un fort mauvais jeu de mots. Pour nous, quand nous parlons de rapprochement, il s'agit d'entente et non de concurrence ; d'ailleurs, la seule façon dont certains Orientaux peuvent être tentés d'admettre chez eux le développement économique, ainsi que nous l'avons expliqué, ne laisse de ce côté aucun espoir. Ce ne sont pas les facilités apportées par les inventions mécaniques aux relations extérieures entre les peuples qui donneront jamais à ceux-ci les moyens de mieux se comprendre ; il ne peut en résulter, et cela d'une façon tout à fait générale, que des heurts plus fréquents et des conflits plus étendus ; quant aux accords basés sur des intérêts purement commerciaux, on ne devrait savoir que trop quelle valeur il convient de leur attribuer. La matière est, de sa nature, un principe de division et de séparation ; tout ce qui en procède ne saurait servir à fonder une union réelle et durable, et d'ailleurs c'est le changement incessant qui est ici la loi. Nous ne voulons pas dire qu'il ne faille aucunement se préoccuper des intérêts économiques ; mais, comme nous le répétons sans cesse, il faut mettre chaque chose à sa place, et celle qui leur revient normalement serait plutôt la dernière que la première. Ce n'est point à dire non plus qu'il faille y substituer des utopies sentimentales à la manière d'une « société des nations » quelconque ; cela est encore moins solide si c'est possible, n'ayant même pas pour fondement cette réalité brutale et grossière qu'on ne peut du moins contester aux choses de l'ordre purement sensible ; et le sentiment, en lui-même, n'est pas moins variable et inconstant que ce qui appartient au domaine proprement matériel. Du reste, l'humanitarisme, avec toutes ses rêveries, n'est bien souvent qu'un masque des intérêts matériels, masque imposé par l'hypocrisie « moraliste » ; nous ne croyons guère au désintéressement des apôtres de la « civilisation », et d'ailleurs, à vrai dire, le désintéressement n'est pas une vertu politique. Au fond, ce n'est ni sur le terrain économique ni sur le terrain politique que les moyens d'une entente pourront jamais être trouvés, et ce n'est qu'après coup et secondairement que l'activité économique et politique sera appelée à bénéficier de cette entente ; ces moyens, s'ils existent, ne relèvent ni du domaine de la matière ni de celui du sentiment, mais d'un domaine beaucoup plus profond et plus stable, qui ne peut être que celui de l'intelligence. Seulement, nous voulons entendre ici l'intelligence au sens vrai et complet ; il ne s'agit aucunement, dans notre pensée, de ces contrefaçons d'intellectualité que l'Occident s'obstine malheureusement à présenter à l'Orient, et qui sont d'ailleurs tout ce qu'il peut lui présenter, puisqu'il ne connaît rien d'autre et que, même pour son propre usage, il n'a pas autre chose à sa disposition ; mais ce qui suffit à contenter l'Occident sous ce rapport est parfaitement impropre à donner à l'Orient la moindre satisfaction intellectuelle, dès lors qu'il y manque tout l'essentiel.

La science occidentale, même pour autant qu'elle ne se confond pas purement et simplement avec l'industrie et qu'elle est indépendante des applications pratiques, n'est encore, aux yeux des Orientaux, que ce « savoir ignorant » dont nous avons parlé, parce qu'elle ne se rattache à aucun principe d'un ordre supérieur. Limitée au monde sensible qu'elle prend pour son unique objet, elle n'a pas par elle-même une valeur proprement spéculative ; si encore elle était un moyen préparatoire pour atteindre à une connaissance d'un ordre plus élevé, les Orientaux seraient fort enclins à la respecter, tout en estimant que ce moyen est bien détourné, et surtout qu'il est peu adapté à leur propre mentalité ; mais il n'en est point ainsi. Cette science, au contraire, est constituée de telle façon qu'elle crée fatalement un état d'esprit aboutissant à la négation de toute autre connaissance, ce que nous avons appelé le « scientisme » ; ou elle est prise pour une fin en elle-même, ou elle n'a d'issue que du côté des applications pratiques, c'est-à-dire dans l'ordre le plus inférieur, où le mot même de « connaissance », avec la plénitude de sens qu'y attachent les Orientaux, ne saurait plus être employé que par la plus abusive des extensions. Les résultats théoriques de la science analytique, si considérables qu'ils paraissent aux Occidentaux, ne sont que de bien petites choses pour les Orientaux, à qui tout cela fait l'effet d'amusements enfantins, indignes de retenir longtemps l'attention de ceux qui sont capables d'appliquer leur intelligence à d'autres objets, autant dire de ceux qui possèdent la véritable intelligence, car le reste n'en est qu'un reflet plus ou moins obscurci. Voilà à quoi se réduit la « haute idée » que les Orientaux peuvent se faire de la science européenne, au dire des Occidentaux

(qu'on se rappelle ici l'exemple de Leibnitz que nous avons cité plus haut), et cela même si on leur en présente les productions les plus authentiques et les plus complètes, non point seulement les rudiments de la « vulgarisation » ; et ce n'est point là, de leur part, incapacité de la comprendre et de l'apprécier, mais c'est au contraire parce qu'ils l'estiment à sa juste valeur, à l'aide d'un terme de comparaison qui manque aux Occidentaux. La science européenne, en effet, parce qu'elle n'a rien de profond, parce qu'elle n'est véritablement rien de plus que ce qu'elle paraît, est facilement accessible à quiconque veut prendre la peine de l'étudier ; sans doute, toute science est spécialement appropriée à la mentalité du peuple qui l'a produite, mais il n'y a pas là le moindre équivalent des difficultés que rencontrent les Occidentaux qui veulent pénétrer les « sciences traditionnelles » de l'Orient, difficultés qui proviennent de ce que ces sciences partent de principes dont ils n'ont aucune idée, et de ce qu'elles emploient des moyens d'investigation qui leur sont totalement étrangers, parce qu'ils dépassent les cadres étroits où s'enferme l'esprit occidental. Le défaut d'adaptation, s'il existe des deux côtés, se traduit de façons bien différentes : pour les Occidentaux qui étudient la science orientale, c'est une incompréhension à peu près irrémédiable, quelle que soit l'application qu'ils y mettent, à part des exceptions individuelles toujours possibles, mais très peu nombreuses ; pour les Orientaux qui étudient la science occidentale, c'est seulement un manque d'intérêt qui n'empêche point la compréhension, mais qui, évidemment, dispose peu à consacrer à cette étude des forces qui peuvent être mieux employées. Qu'on ne compte donc pas sur la propagande scientifique, non plus que sur aucune espèce de propagande, pour arriver à un rapprochement avec l'Orient ; l'importance même que les Occidentaux attribuent à ces choses donne aux Orientaux une assez pauvre idée de leur mentalité, et, s'ils les regardent comme intellectuelles, c'est que l'intellectualité n'a pas le même sens pour eux que pour les Orientaux.

Tout ce que nous disons de la science occidentale, nous pouvons le dire aussi de la philosophie, et encore avec cette circonstance aggravante que, si sa valeur spéculative n'est pas plus grande ni plus réelle, elle n'a même pas cette valeur pratique qui, si relative et si secondaire qu'elle soit, est tout de même encore quelque chose ; et, à ce point de vue, nous pouvons joindre à la philosophie tout ce qui, dans la science même, n'a que le caractère de pures hypothèses. D'ailleurs, dans la pensée moderne, il ne peut y avoir aucune séparation profonde entre la connaissance scientifique et la connaissance philosophique : la première en est arrivée à englober tout ce qui est accessible à cette pensée, et la seconde, dans la mesure où elle demeure valable, n'en est plus qu'une partie ou une modalité, à laquelle on ne donne une place à part que par un effet de l'habitude, et pour des raisons beaucoup plus historiques que logiques au fond. Si la philosophie a des prétentions plus grandes, c'est tant pis pour elle, car ces prétentions ne peuvent se fonder sur rien ; lorsqu'on veut s'en tenir à l'état présent de la mentalité occidentale, il n'y a de légitime que la conception positiviste, aboutissement normal du rationalisme « scientifique », ou la conception pragmatiste, qui laisse décidément de côté toute spéculation pour s'en tenir à un sentimentalisme utilitaire : ce sont toujours les deux tendances entre lesquelles oscille toute la civilisation moderne. Pour les Orientaux, par contre, l'alternative ainsi exprimée n'a aucun sens, parce que ce qui les intéresse vraiment et essentiellement est bien au delà de ces deux termes, de même que leurs conceptions sont au delà de tous les problèmes artificiels de la philosophie, et que leurs doctrines traditionnelles sont au delà de tous les systèmes, inventions purement humaines au sens le plus étroit de ce mot, nous voulons dire inventions d'une raison individuelle qui, méconnaissant ses limitations, se croit capable d'embrasser tout l'Univers ou de le reconstruire au gré de sa fantaisie, et qui, surtout, pose en principe la négation absolue de tout ce qui la dépasse. Il faut entendre par là la négation de la connaissance métaphysique, qui est d'ordre supra-rationnel, et qui est la connaissance intellectuelle pure, la connaissance par excellence ; la philosophie moderne ne peut admettre l'existence de la métaphysique vraie sans se détruire elle-même, et, quant à la « pseudo-métaphysique » qu'elle s'incorpore, ce n'est qu'un assemblage plus ou moins habile d'hypothèses exclusivement rationnelles, donc scientifiques en réalité, et qui ne reposent généralement sur rien de bien sérieux. En tout cas, la portée de ces hypothèses est toujours extrêmement restreinte ; les quelques éléments valables qui peuvent y être mêlés ne vont jamais beaucoup plus loin que le domaine de la science ordinaire, et leur étroite association avec les plus déplorables fantaisies, non moins que la forme systématique sous laquelle le tout se présente, ne peut que les déconsidérer totalement aux yeux des Orientaux. Ceux-ci n'ont pas ce mode spécial de pensée auquel convient proprement le nom de philosophie : ce n'est pas chez eux qu'on peut rencontrer l'esprit systématique ni l'individualisme intellectuel ; mais, s'ils n'ont pas

les inconvénients de la philosophie, ils ont, dégagé de tout alliage impur, l'équivalent de tout ce qu'elle peut contenir d'intéressant, et qui, dans leurs « sciences traditionnelles », prend même une portée beaucoup plus haute ; et ils ont, en outre, immensément plus, puisqu'ils ont, comme principe de tout le reste, la connaissance métaphysique, dont le domaine est absolument illimité. Aussi la philosophie, avec ses essais d'explication, ses délimitations arbitraires, ses subtilités inutiles, ses confusions incessantes, ses discussions sans but et son verbiage sans consistance, leur apparaît-elle comme un jeu particulièrement puéril ; nous avons rapporté ailleurs l'appréciation de cet Hindou qui, entendant pour la première fois exposer les conceptions de certains philosophes européens, déclara que c'étaient là des idées bonnes tout au plus pour un enfant de huit ans. Il faut donc encore moins compter sur la philosophie que sur la science ordinaire pour inspirer de l'admiration aux Orientaux, ou même pour les impressionner favorablement, et il ne faut pas s'imaginer qu'ils adopteront jamais ces façons de penser, dont l'absence dans une civilisation n'a rien de regrettable, et dont l'étroitesse caractéristique est un des plus grands périls de l'intelligence ; tout cela n'est pour eux, comme nous le disions, qu'une contrefaçon d'intellectualité, à l'usage exclusif de ceux qui, incapables de voir plus haut et plus loin, sont condamnés, par leur propre constitution mentale ou par l'effet de leur éducation, à ignorer à tout jamais ce qu'est la véritable intellectualité.

Nous ajouterons encore un mot en ce qui concerne spécialement les « philosophies de l'action » : ces théories ne font en somme que consacrer l'abdication complète de l'intelligence ; peut-être vaut-il mieux, en un sens, renoncer franchement à toute apparence d'intellectualité, plutôt que de continuer indéfiniment à s'illusionner avec des spéculations dérisoires ; mais alors pourquoi s'obstiner à vouloir faire encore des théories ? Prétendre que l'action doit être mise au-dessus de tout, parce qu'on est incapable d'atteindre à la spéculation pure, c'est là une attitude qui, vraiment, ressemble un peu trop à celle du renard de la fable... Quoi qu'il en soit, on ne peut se flatter de convertir à de semblables doctrines les Orientaux, pour qui la spéculation est incomparablement supérieure à l'action ; du reste, le goût de l'action extérieure et la recherche du progrès matériel sont étroitement solidaires, et il n'y aurait pas lieu de revenir encore là-dessus si nos contemporains n'éprouvaient le besoin de « philosopher » à ce sujet, ce qui montre bien que la philosophie, comme ils l'entendent, peut être véritablement n'importe quoi, excepté la sagesse vraie et la connaissance intellectuelle pure. Puisque cette occasion se présente, nous en profiterons pour dissiper tout de suite un malentendu possible : dire que la spéculation est supérieure à l'action, ce n'est point dire que tout le monde doit pareillement se désintéresser de cette dernière ; dans une collectivité humaine hiérarchiquement organisée, il faut assigner à chacun la fonction qui convient à sa propre nature individuelle, et c'est là le principe sur lequel repose essentiellement, dans l'Inde, l'institution des castes. Si donc l'Occident revient jamais à une constitution hiérarchique et traditionnelle, c'est-à-dire fondée sur de véritables principes, nous ne prétendons aucunement que la masse occidentale en deviendra exclusivement contemplative, ni même qu'elle devra l'être au même degré que l'est la masse orientale ; la chose est en effet possible en Orient, mais il y a, en Occident, des conditions spéciales de climat et de tempérament qui s'y opposent et qui s'y opposeront toujours. Les aptitudes intellectuelles seront sans doute beaucoup plus répandues qu'elles ne le sont aujourd'hui ; mais ce qui est encore plus important, c'est que la spéculation sera l'occupation normale de l'élite, et que même on ne concevra pas qu'une élite véritable puisse être autre qu'intellectuelle. Cela est suffisant, d'ailleurs, pour qu'un tel état de choses soit tout le contraire de celui que nous voyons actuellement, et où la richesse matérielle tient lieu presque entièrement de toute supériorité effective, d'abord parce qu'elle correspond directement aux préoccupations et aux ambitions dominantes de l'Occidental moderne, avec son horizon purement terrestre, et ensuite parce qu'elle est bien le seul genre de supériorité (si toutefois on peut dire qu'elle en est une) dont puisse s'accommoder la médiocrité de l'esprit démocratique. Un pareil renversement permet de mesurer toute l'étendue de la transformation qui devra s'opérer dans la civilisation occidentale pour qu'elle redevienne normale et comparable aux autres civilisations, et pour qu'elle cesse d'être dans le monde une cause de trouble et de désordre.

C'est avec intention que, jusqu'ici, nous nous sommes abstenu de mentionner la religion parmi les différentes choses que l'Occident peut présenter à l'Orient ; c'est que, si la religion est aussi chose occidentale, elle n'est point chose moderne, et c'est même contre elle que l'esprit moderne concentre toute son animosité, parce qu'elle est, en Occident, le seul élément qui ait gardé un caractère traditionnel. Nous ne parlons, bien entendu, que de la religion au sens propre de ce mot, et non

des déformations ou des imitations qui ont pris naissance, au contraire, sous l'influence de l'esprit moderne, et qui en portent la marque à tel point qu'elles sont presque entièrement assimilables au « moralisme » philosophique. Pour ce qui est de la religion proprement dite, les Orientaux ne peuvent avoir pour elle que du respect, précisément en raison de son caractère traditionnel ; et même, si les Occidentaux se montraient plus attachés à leur religion qu'ils ne le sont d'ordinaire, ils seraient certainement mieux considérés en Orient. Seulement, ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que la tradition ne revêt pas la forme spécifiquement religieuse chez les Orientaux, à l'exception des Musulmans, qui ont encore quelque chose de l'Occident ; or la différence des formes extérieures n'est qu'une affaire d'adaptation aux diverses mentalités, et, là où la tradition n'a pas pris spontanément la forme religieuse, c'est qu'elle n'avait point à la prendre. L'erreur consiste ici à vouloir faire adopter aux Orientaux des formes qui ne sont pas faites pour eux, qui ne répondent pas aux exigences de leur mentalité, mais dont ils reconnaissent d'ailleurs l'excellence pour les Occidentaux : c'est ainsi qu'on peut voir parfois des Hindous engager des Européens à revenir au Catholicisme, et même les aider à le comprendre, sans avoir la moindre velléité d'y adhérer eux-mêmes. Sans doute, il n'y a pas une complète équivalence entre toutes les formes traditionnelles, parce qu'elles correspondent à des points de vue qui diffèrent réellement ; mais, dans la mesure où elles sont équivalentes, la substitution de l'une à l'autre serait évidemment inutile ; et, dans la mesure où elles sont différentes autrement que par l'expression (ce qui ne veut nullement dire qu'elles soient opposées ou contradictoires), cette substitution ne pourrait être que nuisible, parce qu'elle provoquerait inévitablement un défaut d'adaptation. Si les Orientaux n'ont point la religion au sens occidental du mot, ils en ont tout ce qui leur convient ; en même temps, ils ont plus au point de vue intellectuel, puisqu'ils ont la métaphysique pure, dont la théologie n'est en somme qu'une traduction partielle, affectée de la teinte sentimentale qui est inhérente à la pensée religieuse comme telle ; s'ils ont moins d'un autre côté, ce n'est qu'au point de vue sentimental, et parce qu'ils n'en ont nul besoin. Ce que nous venons de dire montre aussi pourquoi la solution que nous estimons préférable pour l'Occident est le retour à sa propre tradition, complétée s'il y a lieu quant au domaine de l'intellectualité pure (ce qui, d'ailleurs, ne concerne que l'élite) ; la religion ne peut tenir la place de la métaphysique, mais elle n'est aucunement incompatible avec elle, et on en a la preuve dans le monde islamique, avec les deux aspects complémentaires sous lesquels se présente sa doctrine traditionnelle. Ajoutons que, même si l'Occident répudie le sentimentalisme (et nous entendons par là la prédominance accordée au sentiment sur l'intelligence), la masse occidentale n'en conservera pas moins un besoin de satisfactions sentimentales que la forme religieuse seule peut lui donner, de même qu'elle conservera un besoin d'activité extérieure que n'ont point les Orientaux ; chaque race a son tempérament propre, et, s'il est vrai que ce ne sont là que des contingences, il n'y a pourtant qu'une élite assez restreinte qui puisse n'avoir pas à en tenir compte. Mais les satisfactions dont il s'agit, c'est dans la religion proprement dite que les Occidentaux peuvent et doivent les trouver normalement, et non dans ces succédanés plus ou moins extravagants où s'alimente le « pseudo-mysticisme » de certains contemporains, religiosité inquiète et dévoyée qui est encore un symptôme de l'anarchie mentale dont souffre le monde moderne, dont il risque même de mourir, si l'on n'y apporte des remèdes efficaces avant qu'il soit trop tard.

Ainsi, parmi les manifestations de la pensée occidentale, les unes sont simplement ridicules aux yeux des Orientaux, et ce sont toutes celles qui ont un caractère spécialement moderne ; les autres sont respectables, mais elles ne sont appropriées qu'à l'Occident exclusivement, bien que les Occidentaux d'aujourd'hui aient une tendance à les déprécier ou à les rejeter, sans doute parce qu'elles représentent encore quelque chose de trop élevé pour eux. Donc, de quelque côté qu'on veuille envisager la question, il est tout à fait impossible qu'un rapprochement s'opère au détriment de la mentalité orientale ; comme nous l'avons déjà dit, c'est l'Occident qui doit se rapprocher de l'Orient ; mais, pour qu'il s'en rapproche effectivement, la bonne volonté même ne serait pas suffisante, et ce qu'il faudrait surtout, c'est la compréhension. Or, jusqu'ici, les Occidentaux qui se sont efforcés de comprendre l'Orient, avec plus ou moins de sérieux et de sincérité, n'ont abouti généralement qu'aux plus lamentables résultats, parce qu'ils ont apporté dans leurs études tous les préjugés dont leur esprit se trouvait encombré, d'autant plus qu'ils étaient des « spécialistes », ayant acquis préalablement certaines habitudes mentales dont il leur était impossible de se défaire. Assurément, parmi les Européens qui ont vécu en contact direct avec les Orientaux, il en est bien quelques-uns qui ont pu comprendre et s'assimiler certaines choses, justement parce que, n'étant point des « spécialistes », ils étaient plus libres d'idées préconçues ; mais, d'ordinaire, ceux-là n'ont

pas écrit ; ce qu'ils ont appris, ils l'ont gardé pour eux, et d'ailleurs, s'il leur est arrivé d'en parler à d'autres Occidentaux, l'incompréhension dont ceux-ci font preuve en pareil cas était bien faite pour les décourager et pour les engager à observer la même réserve que les Orientaux. L'Occident, dans son ensemble, n'a donc jamais pu profiter de certaines exceptions individuelles ; et, quant aux travaux qui ont été faits sur l'Orient et ses doctrines, il vaudrait souvent mieux ne pas même en connaître l'existence, car l'ignorance pure et simple est bien préférable aux idées fausses. Nous ne voulons pas répéter tout ce que nous avons déjà dit ailleurs sur les productions des orientalistes : elles ont surtout pour effet, d'une part, d'égarer les Occidentaux qui y ont recours sans avoir par ailleurs le moyen d'en rectifier les erreurs, et, d'autre part, de contribuer encore à donner aux Orientaux, par l'incompréhension qui y est étalée, la plus fâcheuse idée de l'intellectualité occidentale. Sous ce dernier rapport, cela ne fait que confirmer l'appréciation que les Orientaux sont déjà portés à formuler par tout ce qu'ils connaissent de l'Occident, et accentuer chez eux cette attitude de réserve dont nous parlions tout à l'heure ; mais le premier inconvénient est encore plus grave, surtout si l'initiative d'un rapprochement doit venir du côté occidental. En effet, quelqu'un qui possède une connaissance directe de l'Orient peut bien, en lisant la plus mauvaise traduction ou le commentaire le plus fantaisiste, dégager les parcelles de vérité qui y subsistent malgré tout, à l'insu de l'auteur qui n'a fait que transcrire sans comprendre, et qui n'est tombé juste que par une sorte de hasard (cela arrive surtout dans les traductions anglaises, qui sont faites consciencieusement et sans trop de parti pris systématique, mais aussi sans aucun souci de compréhension vraie) ; il peut même souvent rétablir le sens là où il a été dénaturé, et, en tout cas, il peut consulter impunément des ouvrages de ce genre, même s'il n'en retire aucun profit ; mais il en va tout autrement pour le lecteur ordinaire. Celui-ci, ne possédant aucun moyen de contrôle, ne peut avoir que deux attitudes : ou bien il croit de bonne foi que les conceptions orientales sont telles qu'on les lui présente, et il en éprouve un dégoût très compréhensible, en même temps que tous ses préjugés occidentaux en sont fortifiés ; ou bien il se rend compte que ces conceptions ne peuvent pas, dans la réalité, être aussi absurdes ou aussi dépourvues de sens, il sent plus ou moins confusément qu'il doit y avoir autre chose, mais il ne sait pas ce que cela peut être, et, désespérant de le savoir jamais, il renonce à s'en occuper et ne veut même plus y penser. Ainsi, le résultat final est toujours un éloignement, et non un rapprochement ; nous ne parlons naturellement que des gens qui s'intéressent aux idées, car c'est seulement parmi ceux-là qu'il s'en trouve qui pourraient comprendre si on leur en fournissait les moyens ; pour ce qui est des autres, qui ne voient là qu'une affaire de curiosité et d'érudition, nous n'avons pas à nous en préoccuper. Du reste, la majorité des orientalistes ne sont et ne veulent être que des érudits ; tant qu'ils se bornent à des travaux historiques ou philologiques, cela n'a pas grande importance ; il est évident que des ouvrages de ce genre ne peuvent servir de rien pour atteindre le but que nous envisageons ici, mais leur seul danger, en somme, est celui qui est commun à tous les abus de l'érudition, nous voulons dire la propagation de cette « myopie intellectuelle » qui borne tout savoir à des recherches de détail, et le gaspillage d'efforts qui pourraient être mieux employés dans bien des cas. Mais ce qui est beaucoup plus grave à nos yeux, c'est l'action exercée par ceux des orientalistes qui ont la prétention de comprendre et d'interpréter les doctrines, et qui les travestissent de la façon la plus incroyable, tout en assurant parfois qu'ils les comprennent mieux que les Orientaux eux-mêmes (comme Leibnitz s'imaginait avoir retrouvé le vrai sens des caractères de Fo-hi), et sans jamais songer à prendre l'avis des représentants autorisés des civilisations qu'ils veulent étudier, ce qui serait pourtant la première chose à faire, au lieu de se comporter comme s'il s'agirait de reconstituer des civilisations disparues.

Cette invraisemblable prétention ne fait que traduire la croyance qu'ont les Occidentaux en leur propre supériorité : même lorsqu'ils consentent à prendre en considération les idées des autres, ils se trouvent tellement intelligents qu'ils doivent comprendre ces idées beaucoup mieux que ceux qui les ont élaborées, et qu'il leur suffit de les regarder du dehors pour savoir entièrement à quoi s'en tenir ; quand on a une telle confiance en soi-même, on perd généralement toutes les occasions qu'on pourrait avoir de s'instruire réellement. Parmi les préjugés qui contribuent à entretenir un tel état d'esprit, il en est un que nous avons appelé le « préjugé classique », et auquel nous avons déjà fait allusion à propos de la croyance à la « civilisation » unique et absolue, dont ce n'est en somme qu'une forme particulière : parce que la civilisation occidentale moderne se considère comme l'héritière de la civilisation gréco-romaine (ce qui n'est vrai que jusqu'à un certain point), on ne veut rien connaître

en dehors de celle-ci ¹, on se persuade que tout le reste n'est pas intéressant ou ne peut être que l'objet d'une sorte d'intérêt archéologique ; on décrète qu'il ne peut se trouver ailleurs aucune idée valable, ou que du moins, s'il s'en rencontre par hasard, elles devaient exister aussi dans l'antiquité gréco-romaine ; c'est encore bien beau quand on ne va pas jusqu'à affirmer que ce ne peuvent être que des emprunts faits à cette dernière. Ceux mêmes qui ne pensent pas expressément ainsi n'en subissent pas moins l'influence de ce préjugé : il en est qui, tout en affichant une certaine sympathie pour les conceptions orientales, veulent à toute force les faire entrer dans les cadres de la pensée occidentale, ce qui revient à les dénaturer totalement, et ce qui prouve qu'au fond ils n'y comprennent rien ; certains, par exemple, ne veulent voir en Orient que religion et philosophie, c'est-à-dire tout ce qui ne s'y trouve pas, et ils ne voient rien de ce qui y existe en réalité. Personne n'a jamais poussé plus loin ces fausses assimilations que les orientalistes allemands, qui sont précisément ceux dont les prétentions sont les plus grandes, et qui en sont arrivés à monopoliser presque entièrement l'interprétation des doctrines orientales : avec leur tournure d'esprit étroitement systématique, ils en font, non seulement de la philosophie, mais quelque chose de tout à fait semblable à leur propre philosophie, alors qu'il s'agit de choses qui n'ont aucun rapport avec de telles conceptions ; évidemment, ils ne peuvent se résigner à ne pas comprendre, ni s'empêcher de tout ramener à la mesure de leur mentalité, tout en croyant faire grand honneur à ceux à qui ils attribuent ces idées « bonnes pour des enfants de huit ans ». Du reste, en Allemagne, les philosophes eux-mêmes s'en sont mêlés directement, et Schopenhauer, en particulier, a certainement une bonne part de responsabilité dans la façon dont l'Orient y est interprété ; et combien de gens, même en dehors d'Allemagne, s'en vont répétant, après lui et son disciple von Hartmann, des phrases toutes faites sur le « pessimisme bouddhique », qu'ils supposent même volontiers faire le fond des doctrines hindoues ! Il y a bon nombre d'Européens qui s'imaginent d'ailleurs que l'Inde est bouddhiste, tant est grande leur ignorance, et, comme il arrive toujours en pareil cas, ceux-là ne se font pas faute de parler à tort et à travers ; du reste, si le public accorde aux formes déviées du Bouddhisme une importance démesurée, la faute en est à la quantité incroyable d'orientalistes qui s'y sont spécialisés, et qui ont encore trouvé moyen de déformer jusqu'à ces déviations de l'esprit oriental. La vérité est que nulle conception orientale n'est « pessimiste », et que le Bouddhisme même ne l'est pas ; il est vrai que l'on n'y trouve pas davantage d'« optimisme », mais cela prouve tout simplement que ces étiquettes et ces classifications ne s'y appliquent pas, non plus que toutes celles qui sont faites pareillement pour la philosophie européenne, et que ce n'est pas de cette façon que les questions se posent pour les Orientaux ; pour envisager les choses en termes d'« optimisme » ou de « pessimisme », il faut le sentimentalisme occidental (ce même sentimentalisme qui poussait Schopenhauer à chercher des « consolations » dans les *Upanishads*), et la sérénité profonde que donne aux Hindous la pure contemplation intellectuelle est bien au delà de ces contingences. Nous n'en finirions pas si nous voulions relever toutes les erreurs du même genre, erreurs dont une seule suffit à prouver l'incompréhension totale ; notre intention n'est point de donner ici un catalogue des échecs, germaniques et autres, auxquels a abouti l'étude de l'Orient entreprise sur des bases fautives et en dehors de tout principe vrai. Nous n'avons mentionné Schopenhauer que parce qu'il est un exemple très « représentatif » ; parmi les orientalistes proprement dits, nous avons déjà cité précédemment Deussen, interprétant l'Inde en fonction des conceptions de ce même Schopenhauer ; nous rappellerons encore Max Müller, s'efforçant de découvrir « les germes du Bouddhisme », c'est-à-dire, du moins suivant la conception qu'il s'en faisait, de l'hétérodoxie, jusque dans les textes védiques, qui sont les fondement essentiels de l'orthodoxie traditionnelle hindoue. Nous pourrions continuer ainsi presque indéfiniment, même en ne notant qu'un ou deux traits pour chacun ; mais nous nous bornerons à ajouter un dernier exemple, parce qu'il fait apparaître nettement certain parti pris tout à fait caractéristique : c'est celui d'Oldenberg, écartant *a priori* tous les textes où sont rapportés des faits qui paraissent miraculeux et affirmant qu'il ne faut y voir que des adjonctions tardives, non seulement au nom de la « critique historique », mais sous prétexte que les « indo-germans » (*sic*) n'admettent pas le miracle ; qu'il parle, s'il veut, au nom des Allemands modernes, qui ne sont pas pour rien les inventeurs de la prétendue « science des religions » ; mais

1. Dans un discours prononcé à la Chambre des Députés par M. Bracks, au cours du débat sur la réforme de l'enseignement, nous avons relevé ce passage très caractéristique : « Nous vivions dans la civilisation gréco-romaine. Pour nous, il n'y en a pas d'autre. La civilisation gréco-romaine est, pour nous, la civilisation tout court. » Ces paroles, et surtout les applaudissements unanimes qui les accueillirent, justifient pleinement tout ce que nous avons dit ailleurs sur le « préjugé classique ».

qu'il ait la prétention d'associer les Hindous à ses négations, qui sont celles de l'esprit antitraditionnel, voilà qui dépasse toute mesure. Nous avons dit ailleurs ce qu'il faut penser de l'hypothèse de l'« indo-germanisme », qui n'a guère qu'une raison d'être politique : l'orientalisme des Allemands, comme leur philosophie, est devenue un instrument au service de leur ambition nationale, ce qui, d'ailleurs, ne veut point dire que ses représentants soient nécessairement de mauvaise foi ; il n'est pas facile de savoir jusqu'où peut aller l'aveuglement qui a pour cause l'intrusion du sentiment dans les domaines qui devraient être réservés à l'intelligence. Quant à l'esprit antitraditionnel qui est au fond de la « critique historique » et de tout ce qui s'y rattache plus ou moins directement, il est purement occidental et, en Occident même, purement moderne ; nous n'y insisterons jamais trop, parce que c'est là ce qui répugne le plus profondément aux Orientaux, qui sont essentiellement traditionalistes et qui ne seraient plus rien s'ils ne l'étaient pas, puisque tout ce qui constitue leurs civilisations est strictement traditionnel ; c'est donc de cet esprit qu'il importe de se débarrasser avant tout si l'on veut avoir quelque espoir de s'entendre avec eux.

En dehors des orientalistes plus ou moins « officiels », qui ont au moins pour eux, à défaut d'autres qualités plus intellectuelles, une bonne foi généralement incontestable, il n'y a, comme présentation occidentale des doctrines de l'Orient, que les rêveries et les divagations des théosophistes, qui ne sont qu'un tissu d'erreurs grossières, aggravées encore par les procédés du plus bas charlatanisme. Nous avons consacré à ce sujet toute une étude spéciale ¹, où, pour faire entièrement justice de toutes les prétentions de ces gens et pour montrer qu'ils n'ont aucun titre à se recommander de l'Orient, bien au contraire, nous n'avons eu qu'à faire appel aux faits historiques les plus rigoureusement établis ; nous ne voulons donc pas y revenir, mais nous ne pouvions nous dispenser ici d'en rappeler au moins l'existence, puisqu'une de leurs prétentions est précisément d'effectuer à leur manière le rapprochement de l'Orient et de l'Occident. Là encore, sans même parler des dessous politiques qui y jouent un rôle considérable, c'est l'esprit antitraditionnel qui, sous le couvert d'une pseudo-tradition de fantaisie, se donne libre cours dans ces théories inconsistantes dont la trame est formée par une conception évolutionniste ; sous les lambeaux empruntés aux doctrines les plus variées, et derrière la terminologie sanscrite employée presque toujours à contresens, il n'y a que des idées tout occidentales. S'il pouvait y avoir là les éléments d'un rapprochement, c'est en somme l'Orient qui en ferait tous les frais : on lui ferait des concessions sur les mots, mais on lui demanderait d'abandonner toutes ses idées essentielles, et aussi toutes les institutions auxquelles il est attaché ; seulement, les Orientaux, surtout les Hindous qui sont visés plus spécialement, ne sont point dupes et savent parfaitement à quoi s'en tenir sur les véritables tendances d'un mouvement de ce genre ; ce n'est pas en leur offrant une grossière caricature de leurs doctrines qu'on peut se flatter de les séduire, quand bien même ils n'auraient pas d'autres motifs de se méfier et de se tenir à l'écart. Quant aux Occidentaux qui, même à défaut d'intelligence vraie, ont simplement quelque bon sens, ils ne s'attardent guère à ces extravagances, mais le malheur est qu'ils se laissent trop facilement persuader qu'elles sont orientales, alors qu'il n'en est rien ; en outre, le bon sens même se raréfie singulièrement aujourd'hui en Occident, le déséquilibre mental y gagne de plus en plus, et c'est ce qui fait le succès actuel du théosophisme et de toutes les autres entreprises plus ou moins analogues, que nous réunissons sous la dénomination générique de « néo-spiritualisme ». S'il n'y a pas trace de « tradition orientale » chez les théosophistes, il n'y a pas davantage de « tradition occidentale » authentique chez les occultistes ; encore une fois, il n'y a rien de sérieux dans tout cela, il n'y a qu'un « syncrétisme » confus et plutôt incohérent, dans lequel les conceptions anciennes sont interprétées de la façon la plus fautive et la plus arbitraire, et qui semble n'être là que pour servir de déguisement au « modernisme » le plus prononcé ; s'il y a quelque « archaïsme » là-dedans, il n'est que dans les formes extérieures, et les conceptions de l'antiquité et du moyen âge occidentaux y sont à peu près aussi complètement incomprises que celles de l'Orient le sont dans le théosophisme. Assurément, ce n'est pas par là que l'Occident pourra jamais retrouver sa propre tradition, pas plus qu'il ne pourra rejoindre l'intellectualité orientale, et pour les mêmes raisons ; ici encore, ces deux choses sont étroitement liées, quoi qu'en puissent penser certains, qui voient des oppositions et des antagonismes là où il n'en saurait exister ; parmi les occultistes précisément, il en est qui se croient obligés de ne parler de l'Orient, dont ils ignorent tout, qu'avec des épithètes injurieuses qui trahissent une véritable

1. *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*. — Voir aussi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 4^{ème} partie, ch. III.

haine, et probablement aussi le dépit de sentir qu'il y a là des connaissances qu'ils ne parviendront jamais à pénétrer. Nous ne reprochons point aux théosophistes ou aux occultistes une insuffisance de compréhension dont, après tout, ils ne sont pas responsables ; mais, si l'on est occidental (nous l'entendons au point de vue intellectuel), qu'on le reconnaisse franchement, et qu'on ne prenne pas un masque oriental ; si l'on a l'esprit moderne, qu'on ose du moins l'avouer (il en est tant qui s'en font gloire!), et qu'on n'aille pas invoquer une tradition qu'on ne possède pas. En dénonçant de telles hypocrisies, nous ne pensons naturellement qu'aux chefs des mouvements dont il s'agit, non à leurs dupes ; encore faut-il dire que l'inconscience s'allie souvent à la mauvaise foi, et qu'il peut être difficile de déterminer exactement la part de l'une et de l'autre ; l'hypocrisie « moraliste » aussi n'est-elle pas inconsciente chez le plus grand nombre ? Peu importe d'ailleurs quant aux résultats, qui sont tout ce que nous voulons retenir, et qui n'en sont pas moins déplorables : la mentalité occidentale est de plus en plus faussée, et de multiples façons ; elle s'égare et se disperse en tous sens, parmi les plus troubles inquiétudes, au milieu des plus sombres fantasmagories d'une imagination en délire ; serait-ce vraiment « le commencement de la fin » pour la civilisation moderne ? Nous ne voulons faire aucune supposition hasardeuse, mais, tout au moins, bien des indices doivent donner à réfléchir à ceux qui en sont encore capables ; l'Occident parviendra-t-il à se ressaisir à temps ?

Pour nous en tenir à ce qui peut être constaté présentement, et sans anticiper sur l'avenir, nous dirons ceci : toutes les tentatives qui ont été faites jusqu'ici pour rapprocher l'Orient de l'Occident ont été entreprises au profit de l'esprit occidental, et c'est pour cela qu'elles ont échoué. Cela est vrai, non seulement pour tout ce qui est propagande ouvertement occidentale (et c'est en somme le cas le plus habituel), mais tout aussi bien pour les essais qui prétendent se baser sur une étude de l'Orient : on cherche beaucoup moins à comprendre les doctrines orientales en elles-mêmes qu'à les réduire aux conceptions occidentales, ce qui revient à les dénaturer totalement. Même si l'on n'a pas un parti pris conscient et avoué de déprécier l'Orient, on n'en suppose pas moins implicitement que tout ce que l'Orient possède, l'Occident doit le posséder aussi ; or cela est complètement faux, surtout en ce qui concerne l'Occident actuel. Ainsi, par une incapacité de comprendre qui est due pour une bonne part à leurs préjugés (car s'il en est qui ont naturellement cette incapacité, il en est d'autres qui l'acquièrent seulement à force d'idées préconçues), les Occidentaux n'atteignent rien de l'intellectualité orientale ; lors même qu'ils s'imaginent la saisir et en traduire l'expression, ils ne font que la caricaturer, et, dans les textes ou dans les symboles qu'ils croient expliquer, ils ne retrouvent que ce qu'ils y ont mis eux-mêmes, c'est-à-dire des idées occidentales : c'est que la lettre n'est rien par elle-même, et que l'esprit leur échappe. Dans ces conditions, l'Occident ne peut sortir des limites où il s'est enfermé ; et comme, à l'intérieur de ces limites au delà desquelles il n'y a véritablement plus rien pour lui, il continue sans cesse à s'enfoncer dans les voies matérielles et sentimentales à la fois qui l'éloignent toujours plus de l'intellectualité, il est évident que sa divergence avec l'Orient ne peut que s'accroître. Nous venons de voir pourquoi les tentatives orientalistes et pseudo-orientales y contribuent elles-mêmes ; encore une fois, c'est l'Occident qui doit prendre l'initiative, mais pour aller vraiment vers l'Orient, non pour essayer de tirer l'Orient à lui comme il l'a fait jusqu'ici. Cette initiative, l'Orient n'a aucune raison de la prendre, même si les conditions du monde occidental n'étaient pas telles qu'elles rendent inutile tout effort dans ce sens ; mais d'ailleurs, si une tentative sérieuse et bien comprise était faite du côté de l'Occident, les représentants autorisés de toutes les civilisations orientales ne pourraient que s'y montrer éminemment favorables. Il nous reste maintenant à indiquer comment une telle tentative peut être envisagée, après avoir vu dans ce chapitre la confirmation et l'application de toutes les considérations que nous avons développées au cours de la première partie de notre exposé, car ce que nous y avons montré, c'est en somme que ce sont les tendances propres de l'esprit occidental moderne qui font l'impossibilité de toute relation intellectuelle avec l'Orient ; et, tant qu'on n'aura pas commencé par s'entendre sur ce terrain intellectuel, tout le reste sera parfaitement inutile et vain.

L'accord sur les principes

Quand on veut parler de principes à nos contemporains, on ne doit pas espérer se faire comprendre sans difficulté, car la plupart d'entre eux ignorent totalement ce que cela peut être, et ne se doutent même pas que cela puisse exister ; assurément, ils parlent bien de principes, eux aussi, ils en parlent même beaucoup trop, mais toujours pour appliquer ce mot à tout ce à quoi il ne saurait convenir. C'est ainsi que, à notre époque, on appelle « principes » des lois scientifiques un peu plus générales que les autres, qui sont exactement le contraire en réalité, puisqu'elles sont des conclusions et des résultats inductifs, quand elles ne sont pas de simples hypothèses. C'est ainsi que, plus communément encore, on accorde ce nom à des conceptions morales, qui ne sont même pas des idées, mais l'expression de quelques aspirations sentimentales, ou à des théories politiques, souvent à base sentimentale également, comme le trop fameux « principe des nationalités », qui a contribué au désordre de l'Europe au delà de tout ce qu'on peut imaginer ; ne va-t-on pas jusqu'à parler couramment de « principes révolutionnaires », comme si ce n'était pas là une contradiction dans les termes ? Quand on abuse d'un mot à tel point, c'est qu'on en a entièrement oublié la vraie signification ; ce cas est tout à fait semblable à celui du mot de « tradition », appliqué, comme nous le faisons remarquer précédemment, à n'importe quelle coutume purement extérieure, si banale et si insignifiante qu'elle soit ; et, pour prendre encore un autre exemple, si les Occidentaux avaient conservé le sens religieux de leurs ancêtres, n'éviteraient-ils pas d'employer à tout propos des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir », et autres du même genre ? Ce sont là, non des négligences de langage sans grande portée, mais des symptômes de cette confusion qui est partout dans le monde moderne : on ne sait plus faire la distinction entre les points de vue et les domaines les plus différents, entre ceux qui devraient demeurer le plus complètement séparés ; on met une chose à la place d'une autre avec laquelle elle n'a aucun rapport ; et le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits. Comme il y a d'ailleurs correspondance entre la mentalité et les institutions, les raisons de cette confusion sont aussi les raisons pour lesquelles on s'imagine que n'importe qui peut remplir indifféremment n'importe quelle fonction ; l'égalitarisme démocratique n'est que la conséquence et la manifestation, dans l'ordre social, de l'anarchie intellectuelle ; les Occidentaux d'aujourd'hui sont véritablement, à tous égards, des hommes « sans caste », comme disent les Hindous, et même « sans famille », au sens où l'entendent les Chinois ; ils n'ont plus rien de ce qui fait le fond et l'essence des autres civilisations.

Ces considérations nous ramènent précisément à notre point de départ : la civilisation moderne souffre d'un manque de principes, et elle en souffre dans tous les domaines ; par une prodigieuse anomalie, elle est, seule entre toutes les autres, une civilisation qui n'a pas de principes, ou qui n'en a que de négatifs, ce qui revient au même. C'est comme un organisme décapité qui continuerait à vivre d'une vie tout à la fois intense et désordonnée ; les sociologues, qui aiment tant à assimiler les collectivités aux organismes (et souvent d'une façon tout à fait injustifiée), devraient bien réfléchir un peu sur cette comparaison. L'intellectualité pure étant supprimée, chaque domaine spécial et contingent est regardé comme indépendant ; l'un empiète sur l'autre, tout se mêle et se confond dans un chaos inextricable ; les rapports naturels sont intervertis, ce qui devrait être subordonné s'affirme autonome, toute hiérarchie est abolie au nom de la chimérique égalité, dans l'ordre mental comme dans l'ordre social ; et, comme l'égalité est malgré tout impossible en fait, il se crée de fausses hiérarchies, dans lesquelles on met au premier rang n'importe quoi : science, industrie, morale, politique ou finance, faute d'avoir la seule chose à laquelle puisse et doive normalement revenir la suprématie, c'est-à-dire, encore une fois, faute de principes vrais. Que l'on ne se hâte pas de crier à l'exagération devant un tel tableau ; que l'on prenne plutôt la peine d'examiner sincèrement l'état des choses, et, si l'on n'est pas aveuglé par les préjugés, on se rendra compte qu'il est bien tel que nous le décrivons. Qu'il y ait dans le désordre des degrés et des étapes, nous ne le contestons aucunement ; on n'en est pas arrivé là d'un seul coup, mais on devait y arriver fatalement, étant donné l'absence de principes qui, si l'on peut dire, domine le monde moderne et le constitue ce qu'il est ; et, au point où nous en sommes aujourd'hui, les résultats sont déjà assez apparents pour que quelques-uns commencent à s'inquiéter et à pressentir la menace d'une dissolution finale. Il y a des choses qu'on ne peut véritablement définir que par une négation : l'anarchie, dans quelque ordre que ce soit, ce n'est que la négation de la hiérarchie, et ce n'est rien de positif ; civilisation anarchique ou sans principes,

voilà ce qu'est au fond la civilisation occidentale actuelle, et c'est exactement la même chose que nous exprimons en d'autres termes lorsque nous disons que, contrairement aux civilisations orientales, elle n'est pas une civilisation traditionnelle.

Ce que nous appelons une civilisation traditionnelle, c'est une civilisation qui repose sur des principes au vrai sens de ce mot, c'est-à-dire où l'ordre intellectuel domine tous les autres, où tout en procède directement ou indirectement et, qu'il s'agisse de sciences ou d'institutions sociales, n'est en définitive qu'applications contingentes, secondaires et subordonnées des vérités purement intellectuelles. Ainsi, retour à la tradition ou retour aux principes, ce n'est réellement qu'une seule et même chose ; mais il faut évidemment commencer par restaurer la connaissance des principes, là où elle est perdue, avant de songer à les appliquer ; il ne saurait être question de reconstituer une civilisation traditionnelle dans son ensemble si l'on ne possède tout d'abord les données premières et fondamentales qui doivent y présider. Vouloir procéder autrement, c'est encore réintroduire la confusion là où on se propose de la faire disparaître, et c'est ne pas comprendre ce qu'est la tradition dans son essence ; c'est le cas de tous les inventeurs de pseudo-traditions auxquels nous avons fait allusion plus haut ; et, si nous insistons sur des choses aussi évidentes, c'est que l'état de la mentalité moderne nous y oblige, car nous ne savons que trop combien il est difficile d'obtenir qu'elle ne renverse pas les rapports normaux. Les gens les mieux intentionnés, s'ils ont quelque-chose de cette mentalité, même malgré eux et tout en s'en déclarant les adversaires, pourraient fort bien être tentés de commencer par la fin, quand ce ne serait que pour céder à ce singulier vertige de la vitesse qui s'est emparé de tout l'Occident, ou pour arriver tout de suite à ces résultats visibles et tangibles qui sont tout pour les modernes, tellement leur esprit, à force de se tourner vers l'extérieur, est devenu inapte à saisir autre chose. C'est pourquoi nous répétons si souvent, au risque de paraître ennuyeux, qu'il faut avant tout se placer dans le domaine de l'intellectualité pure, qu'on ne fera jamais rien de valable si l'on ne commence par là ; et tout ce qui se rapporte à ce domaine, bien que ne tombant pas sous les sens, a des conséquences autrement formidables que ce qui ne relève que d'un ordre contingent ; cela est peut-être difficile à concevoir pour ceux qui n'y sont pas habitués, mais c'est pourtant ainsi. Seulement, il faut bien se garder de confondre l'intellectuel pur avec la rationnel, l'universel avec le général, la connaissance métaphysique avec la connaissance scientifique ; sur ce sujet, nous renverrons aux explications que nous avons données ailleurs ¹, et nous ne pensons pas avoir à nous en excuser, car il ne saurait être question de reproduire indéfiniment et sans nécessité les mêmes considérations. Quand nous parlons de principes d'une façon absolue et sans aucune spécification, ou de vérités purement intellectuelles, c'est toujours de l'ordre universel qu'il s'agit exclusivement ; c'est là le domaine de la connaissance métaphysique, connaissance supra-individuelle et supra-rationnelle en soi, intuitive et non plus discursive, indépendante de toute relativité ; et il faut encore ajouter que l'intuition intellectuelle par laquelle s'obtient une telle connaissance n'a absolument rien de commun avec ces intuitions infra-rationnelles, qu'elles soient d'ordre sentimental, instinctif ou purement sensible, qui sont les seules qu'envisage la philosophie contemporaine. Naturellement, la conception des vérités métaphysiques doit être distinguée de leur formulation, où la raison discursive peut intervenir secondairement (à la condition qu'elle reçoive un reflet direct de l'intellect pur et transcendant) pour exprimer, dans la mesure du possible, ces vérités qui dépassent immensément son domaine et sa portée, et dont, à cause de leur universalité, toute forme symbolique ou verbale ne peut jamais donner qu'une traduction incomplète, imparfaite et inadéquate, plutôt propre à fournir un « support » à la conception qu'à rendre effectivement ce qui est de soi, pour la plus grande partie, inexprimable et incommunicable, ce qui ne peut être qu'« assenti » directement et personnellement. Rappelons enfin que, si nous tenons à ce terme de « métaphysique », c'est uniquement parce qu'il est le mieux approprié de tous ceux que les langues occidentales mettent à notre disposition ; si les philosophes en sont venus à l'appliquer à tout autre chose, la confusion est de leur fait, non du notre, puisque le sens où nous l'entendons est seul conforme à sa dérivation étymologique, et cette confusion, due à leur totale ignorance de la métaphysique vraie, est tout à fait analogue à celles que nous signalions plus haut. Nous n'estimons point avoir à tenir compte de ces abus de langage, et il suffit de mettre en garde contre les erreurs auxquelles ils pourraient donner lieu ; dès lors que nous prenons toutes les précautions voulues à cet égard, nous ne voyons aucun inconvénient sérieux à nous servir d'un mot comme celui-là, et nous n'aimons point à recourir à des néologismes lorsque ce

1. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^{ème} partie, ch. V.

n'est pas strictement nécessaire ; du reste, c'est là une peine qu'on s'éviterait bien souvent si l'on avait soin de fixer avec toute la netteté désirable le sens des termes qu'on emploie, ce qui vaudrait mieux, très certainement, que d'inventer une terminologie compliquée et embrouillée à plaisir, suivant la coutume des philosophes, qui, il est vrai, se donnent ainsi le luxe d'une originalité à bon compte. S'il en est qui trouvent gênante cette dénomination de « métaphysique », on peut dire encore que ce dont il s'agit est la « connaissance » par excellence, sans épithète, et les Hindous, en effet, n'ont point d'autre mot pour la désigner ; mais, dans les langues européennes, nous ne pensons pas que l'usage de ce mot soit de nature à écarter les malentendus, puisqu'on s'est habitué à l'appliquer aussi, et sans y apporter aucune restriction, à la science et à la philosophie. Nous continuerons donc purement et simplement à parler de la métaphysique comme nous l'avons toujours fait ; mais nous espérons qu'on ne regardera pas comme une digression inutile les explications que nous impose le souci d'être toujours aussi clair que possible, et qui, d'ailleurs, ne nous éloignent qu'en apparence du sujet que nous nous sommes proposé de traiter.

En raison de l'universalité même des principes, c'est là que l'accord doit être le plus aisément réalisable, et cela d'une façon tout à fait immédiate : on les conçoit ou on ne les conçoit pas, mais, dès lors qu'on les conçoit, on ne peut pas faire autrement que d'être d'accord. La vérité est une et s'impose pareillement à tous ceux qui la connaissent, à condition, bien entendu, qu'ils la connaissent effectivement et avec certitude ; mais une connaissance intuitive ne peut pas être autre que certaine. Dans ce domaine, on est en dehors et au-dessus de tous les points de vue particuliers ; les différences ne résident jamais que dans les formes plus ou moins extérieures, qui ne sont qu'une adaptation secondaire, et non dans les principes mêmes ; il s'agit ici de ce qui est essentiellement « informel ». La connaissance des principes est rigoureusement la même pour tous les hommes qui la possèdent, car les différences mentales ne peuvent affecter que ce qui est d'ordre individuel, donc contingent, et elles n'atteignent pas le domaine métaphysique pur ; sans doute, chacun exprimera à sa façon ce qu'il aura compris dans la mesure ou il pourra l'exprimer, mais celui qui aura compris vraiment saura toujours, derrière la diversité des expressions, reconnaître la vérité une, et ainsi cette diversité inévitable ne sera jamais une cause de désaccord. Seulement, pour voir de cette manière, à travers les formes multiples, ce qu'elles voilent plus encore qu'elles ne l'expriment, il faut posséder cette intellectualité vraie qui est devenue si complètement étrangère au monde occidental ; on ne saurait croire combien paraissent alors futiles et misérables toutes les discussions philosophiques, qui portent sur les mots bien plus que sur les idées, si même les idées n'en sont pas totalement absentes. Pour ce qui est des vérités d'ordre contingent, la multiplicité des points de vue individuels qui s'y appliquent peut donner lieu à des différences réelles, qui, d'ailleurs, ne sont point nécessairement des contradictions ; le tort des esprits systématiques est de ne reconnaître comme légitime que leur propre point de vue, et de déclarer faux tout ce qui ne s'y rapporte pas ; mais enfin, dès lors que les différences sont réelles, encore que conciliables, l'accord peut ne pas se faire immédiatement, d'autant plus que chacun éprouve naturellement quelque difficulté à se placer au point de vue des autres, sa constitution mentale ne s'y prêtant pas sans répugnance. Dans le domaine des principes, il n'y a rien de tel, et c'est là que réside l'explication de ce paradoxe apparent, que ce qu'il y a de plus élevé dans une tradition quelconque peut être en même temps ce qu'il y a de plus facilement saisissable et assimilable, indépendamment de toute considération de race ou d'époque, et sous la seule condition d'une capacité de compréhension suffisante ; c'est, en effet, ce qui est dégagé de toutes les contingences. Pour tout le reste, au contraire, pour tout ce qui est « sciences traditionnelles » notamment, il faut une préparation spéciale, généralement assez pénible lorsqu'on n'est point né dans la civilisation qui a produit ces sciences ; c'est que les différences mentales interviennent ici, du seul fait qu'il s'agit de choses contingentes, et la façon dont les hommes d'une certaine race envisagent ces choses, qui est pour eux la mieux appropriée, ne convient point également à ceux des autres races. À l'intérieur d'une civilisation donnée, il peut même y avoir, dans cet ordre, des adaptations variées suivant les époques, mais ne consistant d'ailleurs que dans le développement rigoureux de ce que contenait en principe la doctrine fondamentale, et qui est ainsi rendu explicite pour répondre aux besoins d'un moment déterminé, sans qu'on puisse jamais dire qu'aucun élément nouveau soit venu s'y ajouter du dehors ; il ne saurait y avoir rien de plus ni d'autre, dès lors qu'il s'agit, comme c'est toujours le cas en Orient, d'une civilisation essentiellement traditionnelle.

Dans la civilisation occidentale moderne, au contraire, les choses contingentes seules sont

envisagées, et la façon dont elles le sont est véritablement désordonnée, parce qu'il y manque la direction que peut seule donner une doctrine purement intellectuelle, et à laquelle rien ne saurait suppléer. Il ne s'agit point, cela va de soi, de contester les résultats auxquels on arrive cependant de cette façon, ni de leur dénier toute valeur relative ; et il semble même naturel qu'on en obtienne d'autant plus, dans un domaine déterminé, qu'on y limite plus étroitement son activité : si les sciences qui intéressent tant les Occidentaux n'avaient jamais acquis antérieurement un développement comparable à celui qu'ils leur ont donné, c'est qu'on n'y attachait pas une importance suffisante pour y consacrer de tels efforts. Mais, si les résultats sont valables lorsqu'on les prend chacun à part (ce qui concorde bien avec le caractère tout analytique de la science moderne), l'ensemble ne peut produire qu'une impression de désordre et d'anarchie ; on ne s'occupe pas de la qualité des connaissances qu'on accumule, mais seulement de leur quantité ; c'est la dispersion dans le détail indéfini. De plus, il n'y a rien au-dessus de ces sciences analytiques : elles ne se rattachent à rien et, intellectuellement, ne conduisent à rien ; l'esprit moderne se renferme dans une relativité de plus en plus réduite, et, dans ce domaine si peu étendu en réalité, bien qu'il le trouve immense, il confond tout, assimile les objets les plus distincts, veut appliquer à l'un les méthodes qui conviennent exclusivement à l'autre, transporte dans une science les conditions qui définissent une science différente, et finalement s'y perd et ne peut plus s'y reconnaître, parce qu'il lui manque les principes directeurs. De là le chaos des théories innombrables, des hypothèses qui se heurtent, s'entrechoquent, se contredisent, se détruisent et se remplacent les unes les autres, jusqu'à ce que, renonçant à savoir, on en arrive à déclarer qu'il ne faut chercher que pour chercher, que la vérité est inaccessible à l'homme, que peut-être même elle n'existe pas, qu'il n'y a lieu de se préoccuper que de ce qui est utile ou avantageux, et que, après tout, si l'on trouve bon de l'appeler vrai, il n'y a à cela aucun inconvénient. L'intelligence qui nie ainsi la vérité nie sa propre raison d'être, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même ; le dernier mot de la science et de la philosophie occidentales, c'est le suicide de l'intelligence ; et peut-être n'est-ce là, pour certains, que le prélude de ce monstrueux suicide cosmique rêvé par quelques pessimistes qui, n'ayant rien compris à ce qu'ils ont entrevu de l'Orient, ont pris pour le néant la suprême réalité du « non-être » métaphysique, et pour l'inertie la suprême immutabilité de l'éternel « non-agir » !

L'unique cause de tout ce désordre, c'est l'ignorance des principes ; qu'on restaure la connaissance intellectuelle pure, et tout le reste pourra redevenir normal : on pourra remettre de l'ordre dans tous les domaines, établir le définitif à la place du provisoire, éliminer toutes les vaines hypothèses, éclairer par la synthèse les résultats fragmentaires de l'analyse, et, en remplaçant ces résultats dans l'ensemble d'une connaissance vraiment digne de ce nom, leur donner, bien qu'ils n'y doivent occuper qu'un rang subordonné, une portée incomparablement plus haute que celle à laquelle ils peuvent prétendre actuellement. Pour cela, il faut d'abord chercher la métaphysique vraie où elle existe encore, c'est-à-dire en Orient ; et après, mais après seulement, tout en conservant les sciences occidentales dans ce qu'elles ont de valable et de légitime, on pourra songer à leur donner une base traditionnelle, en les rattachant aux principes de la façon qui convient à la nature de leurs objets, et en leur assignant la place qui leur appartient dans la hiérarchie des connaissances. Vouloir commencer par constituer en Occident quelque chose de comparable aux « sciences traditionnelles » de l'Orient, c'est proprement vouloir une impossibilité ; et, s'il est vrai que l'Occident a eu jadis, surtout au moyen âge, ses « sciences traditionnelles », il faut reconnaître qu'elles sont à peu près entièrement perdues pour la plupart, que, même dans ce qui en subsiste, on n'en a plus la clef, et qu'elles seraient tout aussi inassimilables aux Occidentaux actuels que peuvent l'être celles qui sont à l'usage des Orientaux ; les élucubrations des occultistes qui ont voulu se mêler de reconstituer de telles sciences en sont bien une preuve suffisante. Cela ne veut pas dire que, lorsqu'on aura les données indispensables pour comprendre, c'est-à-dire lorsqu'on possédera la connaissance des principes, on ne pourra pas s'inspirer dans une certaine mesure de ces sciences anciennes, aussi bien que des sciences orientales, puiser dans les unes et dans les autres certains éléments utilisables, et surtout y trouver l'exemple de ce qu'il faut faire pour donner à d'autres sciences un caractère analogue ; mais il s'agira toujours d'adapter, et non de copier purement et simplement. Comme nous l'avons déjà dit, les principes seuls sont rigoureusement invariables ; leur connaissance est la seule qui ne soit susceptible d'aucune modification, et d'ailleurs elle renferme en soi tout ce qui est nécessaire pour réaliser, dans tous les ordres du relatif, toutes les adaptations possibles. Aussi l'élaboration secondaire dont il s'agit pourra-t-elle s'accomplir comme d'elle-même dès que cette connaissance y présidera ; et, si cette connaissance est possédée par une élite assez puissante pour déterminer l'état d'esprit général qui convient, tout le reste se fera avec

une apparence de spontanéité, comme paraissent spontanées les productions de l'esprit actuel ; ce n'est jamais qu'une apparence, car la masse est toujours influencée et dirigée à son insu, mais il est tout aussi possible de la diriger dans un sens normal que de provoquer et d'entretenir chez elle une déviation mentale. La tâche d'ordre purement intellectuel, qui devrait être accomplie en premier lieu, est donc bien véritablement la première sous tous les rapports, étant à la fois la plus nécessaire et la plus importante, puisque c'est de là que tout dépend et dérive ; mais, quand nous employons cette expression de « connaissance métaphysique », bien peu nombreux sont, parmi les Occidentaux d'aujourd'hui, ceux qui peuvent soupçonner, même vaguement, tout ce qui y est impliqué.

Les Orientaux (nous ne parlons que de ceux qui comptent vraiment) ne consentiront jamais à prendre en considération qu'une civilisation qui aura, comme les leurs, un caractère traditionnel ; mais il ne peut être question de donner ce caractère, du jour au lendemain, et sans préparation d'aucune sorte, à une civilisation qui en est totalement dépourvue ; les rêveries et les utopies ne sont point notre fait, et il convient de laisser aux enthousiastes irréfléchis cet incurable « optimisme » qui les rend incapables de reconnaître ce qui peut ou ne peut pas être accompli dans telles conditions déterminées. Les Orientaux, qui n'accordent d'ailleurs au temps qu'une valeur très relative, savent bien ce qu'il en est, et ils ne commettraient point de ces méprises où les Occidentaux peuvent être entraînés par la hâte malade qu'ils apportent à toutes leurs entreprises, et qui en compromet irrémédiablement la stabilité : quand on croit arriver au terme, tout s'écroule ; c'est comme si l'on voulait bâtir un édifice sur un terrain mouvant sans prendre la peine de commencer par établir de solides fondations, sous prétexte que les fondations ne se voient pas. Certes, ceux qui entreprendraient une œuvre comme celle dont nous parlons ne devraient pas s'attendre à obtenir immédiatement des résultats apparents ; mais leur travail n'en serait pas moins réel et efficace, bien au contraire, et, tout en n'ayant nul espoir d'en voir jamais l'épanouissement extérieur, ils n'en recueilleraient pas moins personnellement bien d'autres satisfactions et des bénéfices inappréciables. Il n'y a même aucune commune mesure entre les résultats d'un travail tout intérieur, et de l'ordre le plus élevé, et tout ce qui peut être obtenu dans le domaine des contingences ; si les Occidentaux pensent autrement et renversent encore ici les rapports naturels, c'est parce qu'ils ne savent pas s'élever au-dessus des choses sensibles ; il est toujours aisé de déprécier ce qu'on ne connaît pas, et, quand on est incapable de l'atteindre, c'est même le meilleur moyen de se consoler de son impuissance, moyen qui est d'ailleurs à la portée de tout le monde. Mais, dira-t-on peut-être, s'il en est ainsi, et si ce travail intérieur par lequel il faut commencer est en somme le seul vraiment essentiel, pourquoi se préoccuper d'autre chose ? C'est que, si les contingences ne sont assurément que secondaires, elles existent cependant ; dès lors que nous sommes dans le monde manifesté, nous ne pouvons nous en désintéresser entièrement ; et d'ailleurs, puisque tout doit dériver des principes, le reste peut être obtenu en quelque sorte « par surcroît », et on aurait grand tort de s'interdire d'envisager cette possibilité. Il y a encore une autre raison, plus particulière aux conditions actuelles de l'esprit occidental : cet esprit étant ce qu'il est, il y aurait peu de chances d'intéresser même l'élite possible (nous voulons dire ceux qui possèdent les aptitudes intellectuelles requises, mais non développées) à une réalisation qui devrait rester purement intérieure, ou que du moins on ne lui présenterait que sous ce seul aspect ; on peut beaucoup mieux l'y intéresser en lui montrant que cette réalisation même doit produire, ne fût-ce que lointainement, des résultats dans l'extérieur, ce qui, du reste, est la stricte vérité. Si le but est toujours le même, il y a bien des voies différentes pour l'atteindre, ou plutôt pour en approcher, car, dès qu'on est parvenu dans le domaine transcendant de la métaphysique, toute diversité s'efface ; parmi toutes ces voies, il faut choisir celle qui convient le mieux aux esprits auxquels on s'adresse. Au début surtout, n'importe quoi, ou presque, peut servir de « support » et d'occasion ; là où nul enseignement traditionnel n'est organisé, si un développement intellectuel vient à se produire exceptionnellement, il serait parfois bien difficile de dire par quoi il a été déterminé, et les choses les plus différentes et les plus inattendues ont pu en fait lui servir de point de départ, suivant les natures individuelles, et aussi suivant les circonstances extérieures. En tout cas, ce n'est pas parce qu'on se consacre essentiellement à la pure intellectualité qu'on est obligé de perdre de vue l'influence qu'elle peut et doit exercer dans tous les domaines, si indirectement que ce soit, et quand bien même cette influence n'aurait pas besoin d'être voulue expressément. Nous ajouterons encore, bien que ceci soit sans doute un peu plus difficile à comprendre, qu'aucune tradition n'a jamais interdit, à ceux qu'elle a conduits à certains sommets, de diriger ensuite vers les domaines inférieurs, sans rien perdre pour cela de ce qu'ils ont acquis et qui ne peut leur être

enlevé, les « influences spirituelles » qu'ils ont concentrées en eux-mêmes, et qui, se répartissant graduellement dans ces divers domaines suivant leurs rapports hiérarchiques, y répandront comme un reflet et une participation de l'intelligence suprême ¹.

Entre la connaissance des principes et la reconstitution des « sciences traditionnelles », il est une autre tâche, ou une autre partie de la même tâche, qui pourrait prendre place, et dont l'action se ferait plus directement sentir dans l'ordre social ; elle est d'ailleurs la seule dont l'Occident pourrait encore, dans une assez large mesure, retrouver les moyens en lui-même ; mais ceci demande quelques explications. Au moyen âge, la civilisation occidentale avait un caractère incontestablement traditionnel ; l'avait-elle d'une façon aussi complète que les civilisations orientales, c'est ce qu'il est difficile de décider, surtout en apportant des preuves formelles dans un sens ou dans l'autre. À s'en tenir à ce qui est généralement connu, la tradition occidentale, telle qu'elle existait à cette époque, était une tradition de forme religieuse ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu autre chose, et ce n'est pas pour cela que, chez une certaine élite, l'intellectualité pure, supérieure à toutes les formes, devait être nécessairement absente. Nous avons déjà dit qu'il n'y a là aucune incompatibilité, et nous avons cité à ce propos l'exemple de l'Islam ; si nous le rappelons ici, c'est que la civilisation islamique est précisément celle dont le type se rapproche le plus, à maints égards, de celui de la civilisation européenne du moyen âge ; il y a là une analogie dont il serait peut-être bon de tenir compte. D'autre part, il ne faut pas oublier que les vérités religieuses ou théologiques, n'étant pas, comme telles, envisagées d'un point de vue purement intellectuel, et n'ayant pas l'universalité qui appartient exclusivement à la seule métaphysique, ne sont encore des principes que dans un sens relatif ; si les principes proprement dits, dont ceux-là sont une application, n'avaient pas été connus de façon pleinement consciente par quelques-uns au moins, si peu nombreux qu'ils fussent, il nous paraît difficile d'admettre que la tradition, extérieurement religieuse, ait pu avoir toute l'influence qu'elle a effectivement exercée au cours d'une si longue période, et produire, dans divers domaines qui ne semblent pas la concerner directement, tous les résultats que l'histoire a enregistrés et que ses modernes falsificateurs ne peuvent parvenir à dissimuler entièrement. Il faut dire, du reste, que, dans la doctrine scolastique, il y a tout au moins une part de métaphysique vraie, peut-être insuffisamment dégagée des contingences philosophiques, et trop peu nettement distinguée de la théologie ; certes, ce n'est pas la métaphysique totale, mais enfin c'en est de la métaphysique, alors qu'il n'y en a pas trace chez les modernes ² ; et dire qu'il y a là de la métaphysique, c'est dire que cette doctrine, pour tout ce qu'elle embrasse, doit se trouver nécessairement d'accord avec toute autre doctrine métaphysique. Les doctrines orientales vont bien plus loin, et de plusieurs façons ; mais il se peut qu'il y ait eu, dans le moyen âge occidental, des compléments à ce qui était enseigné extérieurement, et que ces compléments, à l'usage exclusif de milieux très fermés, n'aient jamais été formulés dans aucun texte écrit, de sorte qu'on ne peut retrouver tout au plus, à cet égard, que des allusions symboliques, assez claires pour qui sait par ailleurs de quoi il s'agit, mais parfaitement inintelligibles pour tout autre. Nous savons bien qu'il y a actuellement, dans beaucoup de milieux religieux, une tendance très nette à nier tout « ésotérisme », pour le passé aussi bien que pour le présent ; mais nous croyons que cette tendance, outre qu'elle peut impliquer quelques concessions faites involontairement à l'esprit moderne, provient pour une bonne part de ce qu'on pense un peu trop au faux ésotérisme de certains contemporains, qui n'a absolument rien de commun avec le véritable ésotérisme que nous avons en vue et dont il est encore possible de découvrir bien des indices quand on n'est affecté d'aucune idée préconçue. Quoi qu'il en soit, il est un fait incontestable : c'est que l'Europe du moyen âge eut à diverses reprises, sinon d'une façon continue, des relations avec les Orientaux, et que ces relations eurent une action considérable dans le domaine des idées ; on sait, mais peut-être incomplètement encore, ce qu'elle dut aux Arabes, intermédiaires naturels entre l'Occident et les régions plus lointaines de l'Orient ; et il y eut aussi des rapports directs avec l'Asie centrale et la Chine même. Il y aurait lieu d'étudier plus particulièrement l'époque de Charlemagne, et aussi celle des croisades, où, s'il y eut des luttes à l'extérieur, il y eut également des ententes sur un plan plus intérieur, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; et nous devons faire remarquer que les luttes,

1. Cette phrase contient une allusion précise au symbolisme thibétain d'*Avalokitêshwara*.

2. Leibnitz seul a essayé de reprendre certains éléments empruntés à la scolastique, mais il les a mêlés à des considérations d'un tout autre ordre, qui leur enlèvent presque toute leur portée, et qui prouvent qu'il ne les a compris que très imparfaitement.

suscitées par la forme pareillement religieuse des deux traditions en présence, n'ont aucune raison d'être et ne peuvent se produire là où existe une tradition qui ne revêt pas cette forme, ainsi que cela a lieu pour les civilisations plus orientales ; dans ce dernier cas, il ne peut y avoir ni antagonisme ni même simple concurrence. Nous aurons d'ailleurs, par la suite, l'occasion de revenir sur ce point ; ce que nous voulons faire ressortir pour le moment, c'est que la civilisation occidentale du moyen âge, avec ses connaissances vraiment spéculatives (même en réservant la question de savoir jusqu'où elles s'étendaient), et avec sa constitution sociale hiérarchisée, était suffisamment comparable aux civilisations orientales pour permettre certains échanges intellectuels (avec la même réserve), que le caractère de la civilisation moderne, par contre, rend actuellement impossibles.

Si certains, tout en admettant qu'une régénération de l'Occident s'impose, sont tentés de préférer une solution qui permettrait de ne recourir qu'à des moyens purement occidentaux (et seul, au fond, un certain sentimentalisme pourrait les y incliner), ils feront sans doute cette objection : pourquoi donc ne pas revenir purement et simplement, en apportant d'ailleurs toutes les modifications nécessaires sous le rapport social, à la tradition religieuse du moyen âge ? En d'autres termes, pourquoi ne se contenterait-on pas, sans chercher plus loin, de redonner au Catholicisme la prééminence qu'il avait à cette époque, de reconstituer sous une forme appropriée l'ancienne « Chrétienté », dont l'unité fut brisée par la Réforme et par les événements qui suivirent ? Certes, si cela était immédiatement réalisable, ce serait bien quelque chose déjà, ce serait même beaucoup pour remédier à l'effroyable désordre du monde moderne ; mais, malheureusement, ce n'est pas si facile que cela peut sembler à certains théoriciens, loin de là, et des obstacles de toutes sortes ne tarderaient pas à se dresser devant ceux qui voudraient exercer dans ce sens une action effective. Nous n'avons pas à énumérer toutes ces difficultés, mais nous ferons remarquer que la mentalité actuelle, dans son ensemble, ne paraît guère devoir se prêter à une transformation de ce genre ; il faudrait donc, là encore, tout un travail préparatoire qui, en admettant que ceux qui voudraient l'entreprendre en aient vraiment les moyens à leur disposition, ne serait peut-être pas moins long ni moins pénible que celui que nous envisageons pour notre part, et dont les résultats ne seraient jamais aussi profonds. En outre, rien ne prouve qu'il n'y ait eu, dans la civilisation traditionnelle du moyen âge, que le côté extérieur et proprement religieux ; il y a même eu certainement autre chose, ne serait-ce que la scolastique, et nous venons de dire pourquoi nous pensons qu'il a dû y avoir plus encore, car cela, malgré son intérêt incontestable, n'est toujours que de l'extérieur. Enfin, si l'on s'enfermait ainsi dans une forme spéciale, l'entente avec les autres civilisations ne pourrait se réaliser que dans une mesure assez limitée, au lieu de se faire avant tout sur ce qu'il y a de plus fondamental, et ainsi, parmi les questions qui s'y rapportent, il en est encore beaucoup qui ne seraient pas résolues, sans compter que les excès du prosélytisme occidental seraient toujours à redouter et risqueraient perpétuellement de tout compromettre, ce prosélytisme ne pouvant être définitivement arrêté que par la pleine compréhension des principes et par l'accord essentiel qui, sans même avoir besoin d'être expressément formulé, en résulterait immédiatement. Cependant, il va sans dire que, si le travail à accomplir dans les deux domaines métaphysique et religieux pouvait s'effectuer parallèlement et en même temps, nous n'y verrions que des avantages, étant bien persuadé que, même si les deux choses étaient menées tout à fait indépendamment l'une de l'autre, les résultats, finalement, ne pourraient être que concordants. De toute façon, du reste, si les possibilités que nous avons en vue doivent se réaliser, la rénovation proprement religieuse s'imposera tôt ou tard comme un moyen tout spécialement approprié à l'Occident ; elle pourra être une partie de l'œuvre réservée à l'élite intellectuelle, lorsque celle-ci aura été constituée, ou bien, si elle s'est faite préalablement, l'élite y trouvera un appui convenable pour son action propre. La forme religieuse contient tout ce qu'il faut à la masse occidentale, qui ne peut véritablement trouver ailleurs les satisfactions qu'exige son tempérament ; cette masse n'aura jamais besoin d'autre chose, et c'est à travers cette forme qu'elle devra recevoir l'influence des principes supérieurs, influence qui, pour être ainsi indirecte, n'en sera pas moins une participation réelle ¹. Il peut y avoir ainsi, dans une tradition complète, deux aspects complémentaires et superposés, qui ne sauraient aucunement se contredire ou entrer en conflit, puisqu'ils se réfèrent à des domaines essentiellement distincts ; l'aspect intellectuel pur, d'ailleurs, ne concerne directement que l'élite, qui seule doit forcément être consciente de la communication s'établissant entre les deux domaines pour assurer l'unité totale de

1. Il conviendra de faire ici un rapprochement avec l'institution des castes et la façon dont la participation à la tradition y est assurée.

la doctrine traditionnelle.

En somme, nous ne voudrions pas être exclusif le moins du monde, et nous estimons qu'aucun travail n'est inutile, pour peu qu'il soit dirigé dans le sens voulu ; les efforts ne portant que sur les domaines les plus secondaires peuvent encore donner quelque chose qui ne soit pas entièrement négligeable, et dont les conséquences, sans être d'une application immédiate, pourront se retrouver par la suite et, en se coordonnant avec tout le reste, concourir pour leur part, si faible soit-elle, à la constitution de cet ensemble que nous envisageons pour un avenir sans doute bien lointain. C'est ainsi que l'étude des « sciences traditionnelles », quelle que soit leur provenance, s'il en est qui veulent dès maintenant l'entreprendre (non dans leur intégralité, ce qui est présentement impossible, mais dans certains éléments tout au moins), nous paraît une chose digne d'être approuvée, mais à la double condition que cette étude soit faite avec des données suffisantes pour ne point s'y égarer, ce qui suppose déjà beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire, et qu'elle ne fasse jamais perdre de vue l'essentiel. Ces deux conditions, d'ailleurs, se tiennent de près : celui qui possède une intellectualité assez développée pour se livrer avec sûreté à une telle étude ne risque plus d'être tenté de sacrifier le supérieur à l'inférieur ; dans quelque domaine qu'il ait à exercer son activité, il n'y verra jamais à faire qu'un travail auxiliaire de celui qui s'accomplit dans la région des principes. Dans les mêmes conditions, s'il arrive parfois que la « philosophie scientifique » rejoigne accidentellement, par certaines de ses conclusions, les anciennes « sciences traditionnelles », il peut y avoir quelque intérêt à le faire ressortir, mais en évitant soigneusement de paraître rendre ces dernières solidaires de n'importe quelle théorie scientifique ou philosophique particulière, car toute théorie de ce genre change et passe, tandis que tout ce qui repose sur une base traditionnelle en reçoit une valeur permanente, indépendante des résultats de toute recherche ultérieure. Enfin, de ce qu'il y a des rencontres ou des analogies, il ne faut jamais conclure à des assimilations impossibles, étant donné qu'il s'agit de modes de pensée essentiellement différents ; et l'on ne saurait être trop attentif à ne rien dire qui puisse être interprété dans ce sens, car la plupart de nos contemporains, par la façon même dont est borné leur horizon mental, ne sont que trop portés à ces assimilations injustifiées. Sous ces réserves, nous pouvons dire que tout ce qui est fait dans un esprit vraiment traditionnel a sa raison d'être, et même une raison profonde ; mais il y a pourtant un certain ordre qu'il convient d'observer, au moins d'une manière générale, en conformité avec la hiérarchie nécessaire des différents domaines. D'ailleurs, pour avoir pleinement l'esprit traditionnel (et non pas seulement « traditionaliste », ce qui n'implique qu'une tendance ou une aspiration), il faut déjà avoir pénétré dans le domaine des principes, suffisamment tout au moins pour avoir reçu la direction intérieure dont il n'est plus possible de s'écarter jamais.

Constitution et rôle de l'élite

Nous avons déjà parlé à diverses reprises, dans ce qui précède, de ce que nous appelons l'élite intellectuelle ; on aura probablement compris sans peine que ce que nous entendons par là n'a rien de commun avec ce qui, dans l'Occident actuel, est parfois désigné sous le même nom. Les savants et les philosophes les plus éminents dans leurs spécialités peuvent n'être aucunement qualifiés pour faire partie de cette élite ; il y a même beaucoup de chances pour qu'ils ne le soient pas, en raison des habitudes mentales qu'ils ont acquises, des multiples préjugés qui en sont inséparables, et surtout de cette « myopie intellectuelle » qui en est la plus ordinaire conséquence ; il peut toujours y avoir d'honorables exceptions, assurément, mais il n'y faudrait pas trop compter. D'une façon générale, il y a plus de ressources avec un ignorant qu'avec celui qui s'est spécialisé dans un ordre d'études essentiellement limité, et qui a subi la déformation inhérente à une certaine éducation ; l'ignorant peut avoir en lui des possibilités de compréhension auxquelles il n'a manqué qu'une occasion pour se développer, et ce cas peut être d'autant plus fréquent que la manière dont est distribué l'enseignement occidental est plus défectueuse. Les aptitudes que nous avons en vue quand nous parlons de l'élite, étant de l'ordre de l'intellectualité pure, ne peuvent être déterminées par aucun critérium extérieur, et ce sont là des choses qui n'ont rien à voir avec l'instruction « profane » ; il y a dans certains pays d'Orient des gens qui, ne sachant ni lire ni écrire, n'en parviennent pas moins à un degré fort élevé dans l'élite intellectuelle. Il ne faut d'ailleurs rien exagérer, pas plus dans un sens que dans l'autre : de ce que deux choses sont indépendantes, il ne s'ensuit pas qu'elles soient incompatibles ; et si, dans les conditions du monde occidental surtout, l'instruction « profane » ou extérieure peut fournir des moyens d'action supplémentaires, on aurait certainement tort de la dédaigner outre mesure. Seulement, il est certaines études qu'on ne peut faire impunément que quand, ayant déjà acquis cette invariable direction intérieure à laquelle nous avons fait allusion, on est définitivement immunisé contre toute déformation mentale ; quand on est arrivé à ce point, il n'y a plus aucun danger à redouter, car on sait toujours où l'on va : on peut aborder n'importe quel domaine sans risquer de s'y égarer, ni même de s'y arrêter plus qu'il ne convient, car on en connaît d'avance l'importance exacte ; on ne peut plus être séduit par l'erreur, sous quelque forme qu'elle se présente, ni la confondre avec la vérité, ni mêler le contingent à l'absolu ; si nous voulions employer ici un langage symbolique, nous pourrions dire qu'on possède à la fois une boussole infaillible et une cuirasse impénétrable. Mais, avant d'en arriver là, il faut souvent de longs efforts (nous ne disons pas toujours, le temps n'étant pas à cet égard un facteur essentiel), et c'est alors que les plus grandes précautions sont nécessaires pour éviter toute confusion, dans les conditions actuelles tout au moins, car il est évident que les mêmes dangers ne sauraient exister dans une civilisation traditionnelle, où ceux qui sont vraiment doués intellectuellement trouvent d'ailleurs toutes facilités pour développer leurs aptitudes ; en Occident, au contraire, ils ne peuvent rencontrer présentement que des obstacles, souvent insurmontables, et ce n'est que grâce à des circonstances assez exceptionnelles que l'on peut sortir des cadres imposés par les conventions tant mentales que sociales.

À notre époque, l'élite intellectuelle, telle que nous l'entendons, est donc véritablement inexistante en Occident ; les cas d'exception sont trop rares et trop isolés pour qu'on les regarde comme constituant quelque chose qui puisse porter ce nom, et encore sont-ils en réalité, pour la plupart, tout à fait étrangers au monde occidental, car il s'agit d'individualités qui, devant tout à l'Orient sous le rapport intellectuel, se trouvent à peu près, à cet égard, dans la même situation que les Orientaux vivant en Europe, et qui ne savent que trop quel abîme les sépare mentalement des hommes qui les entourent. Dans ces conditions, on est assurément tenté de se renfermer en soi-même, plutôt que de risquer, en cherchant à exprimer certaines idées, de se heurter à l'indifférence générale ou même de provoquer des réactions hostiles ; pourtant, si l'on est persuadé de la nécessité de certains changements, il faut bien commencer à faire quelque chose en ce sens, et tout au moins donner, à ceux qui en sont capables (car il doit y en avoir malgré tout), l'occasion de développer leurs facultés latentes. La première difficulté est d'atteindre ceux qui sont ainsi qualifiés, et qui peuvent ne soupçonner aucunement leurs propres possibilités ; une seconde difficulté serait ensuite d'opérer une sélection et d'écarter ceux qui pourraient se croire qualifiés sans l'être effectivement, mais nous devons dire que, très probablement, cette élimination se ferait presque d'elle-même. Toutes ces questions n'ont pas à se poser là où il existe un enseignement traditionnel organisé, que chacun peut recevoir selon la mesure de sa propre capacité, et jusqu'au degré précis qu'il est susceptible d'obtenir ; il y a, en

effet, des moyens de déterminer exactement la zone dans laquelle peuvent s'étendre les possibilités intellectuelles d'une individualité donnée ; mais c'est là un sujet qui est surtout d'ordre « pratique », si l'on peut employer ce mot en pareil cas, ou « technique », si l'on préfère, et qu'il n'y aurait aucun intérêt à traiter dans l'état actuel du monde occidental. Du reste, nous ne voulons en ce moment que faire pressentir, assez lointainement, quelques-unes des difficultés qu'il y aurait à surmonter pour arriver à un commencement d'organisation, à une constitution même embryonnaire de l'élite ; il serait par trop prématuré d'essayer dès maintenant de définir les moyens de cette constitution, moyens qui, s'il y a lieu de les envisager un jour, dépendront forcément des circonstances dans une large mesure, comme tout ce qui est proprement une affaire d'adaptation. La seule chose qui soit réalisable jusqu'à nouvel ordre, c'est de donner en quelque sorte la conscience d'eux-mêmes aux éléments possibles de la future élite, et cela ne peut se faire qu'en exposant certaines conceptions qui, lorsqu'elles atteindront ceux qui sont capables de comprendre, leur montreront l'existence de ce qu'ils ignoraient, et leur feront en même temps entrevoir la possibilité d'aller plus loin. Tout ce qui se rapporte à l'ordre métaphysique est, en soi, susceptible d'ouvrir, à qui le conçoit vraiment, des horizons illimités ; ce n'est pas là une hyperbole ni une façon de parler, mais il faut l'entendre tout à fait littéralement, comme une conséquence immédiate de l'universalité même des principes. Ceux à qui l'on parle simplement d'études métaphysiques, et de choses qui se tiennent exclusivement dans le domaine de la pure intellectualité, ne peuvent guère se douter, au premier abord, de tout ce que cela implique ; qu'on ne s'y trompe pas : il s'agit là des choses les plus formidables qui soient, et auprès desquelles tout le reste n'est qu'un jeu d'enfants. C'est pourquoi, d'ailleurs, ceux qui veulent aborder ce domaine sans posséder les qualifications requises pour parvenir au moins aux premiers degrés de la compréhension vraie, se retirent spontanément dès qu'ils se trouvent mis en demeure d'entreprendre un travail sérieux et effectif ; les véritables mystères se défendent d'eux-mêmes contre toute curiosité profane, leur nature même les garantit contre toute atteinte de la sottise humaine, non moins que des puissances d'illusion que l'on peut qualifier de « diaboliques » (libre à chacun de mettre sous ce mot tous les sens qu'il lui plaira, au propre ou au figuré). Aussi serait-il parfaitement puéril de recourir ici à des interdictions qui, en un tel ordre de choses, ne sauraient avoir la moindre raison d'être ; de pareilles interdictions sont peut-être légitimes en d'autres cas, que nous n'avons pas l'intention de discuter, mais elles ne peuvent concerner la pure intellectualité ; et, sur les points qui, dépassant la simple théorie, exigent une certaine réserve, il n'est point besoin de faire prendre, à ceux qui savent à quoi s'en tenir, des engagements quelconques pour les obliger à garder toujours la prudence et la discrétion nécessaires ; tout cela est bien au delà de la portée des formules extérieures, quelles qu'elles puissent être, et n'a aucun rapport avec ces « secrets » plus ou moins bizarres qu'invoquent surtout ceux qui n'ont rien à dire.

Puisque nous avons été amené à parler d'organisation de l'élite, nous devons signaler, à ce propos, une méprise que nous avons eu assez souvent l'occasion de constater : bien des gens, en entendant prononcer ce mot d'« organisation », s'imaginent aussitôt qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la formation d'un groupement ou d'une association quelconque. C'est là une erreur complète, et ceux qui se font de telles idées prouvent par là qu'ils ne comprennent ni le sens ni la portée de la question ; ce que nous venons de dire en dernier lieu doit déjà en faire apercevoir les raisons. Pas plus que la métaphysique vraie ne peut s'enfermer dans les formules d'un système ou d'une théorie particulière, l'élite intellectuelle ne saurait s'accommoder des formes d'une « société » constituée avec des statuts, des règlements, des réunions, et toutes les autres manifestations extérieures que ce mot implique nécessairement ; il s'agit de bien autre chose que de semblables contingences. Qu'on ne dise pas que, pour commencer, pour former en quelque sorte un premier noyau, il pourrait y avoir lieu d'envisager une organisation de ce genre ; ce serait là un fort mauvais point de départ, et qui ne pourrait guère conduire qu'à un échec. En effet, non seulement cette forme de « société » est inutile en pareil cas, mais elle serait extrêmement dangereuse, en raison des déviations qui ne manqueraient pas de se produire : si rigoureuse que soit la sélection, il serait bien difficile d'empêcher, surtout au début et dans un milieu si peu préparé, qu'il ne s'y introduise quelques unités dont l'incompréhension suffirait pour tout compromettre ; et il est à prévoir que de tels groupements risqueraient fort de se laisser séduire par la perspective d'une action sociale immédiate, peut-être même politique au sens le plus étroit de ce mot, ce qui serait bien la plus fâcheuse de toutes les éventualités, et la plus contraire au but proposé. On n'a que trop d'exemples de semblables déviations : combien d'associations, qui auraient pu remplir un rôle très élevé (sinon purement intellectuel, du moins confinant à l'intellectualité) si

elles avaient suivi la ligne qui leur avait été tracée à l'origine, n'ont guère tardé à dégénérer ainsi, jusqu'à agir à l'opposé de la direction première dont elles continuent pourtant à porter les marques, fort visibles encore pour qui sait les comprendre ! C'est ainsi que s'est perdu totalement, depuis le XVI^e siècle, ce qui aurait pu être sauvé de l'héritage laissé par le moyen âge ; et nous ne parlons pas de tous les inconvénients accessoires : ambitions mesquines, rivalités personnelles et autres causes de dissensions qui surgissent fatalement dans les groupements ainsi constitués, surtout si l'on tient compte, comme il le faut bien, de l'individualisme occidental. Tout cela montre assez clairement ce qu'il ne faut pas faire ; on voit peut-être moins bien ce qu'il faudrait faire, et cela est naturel, puisque, au point où nous en sommes, nul ne saurait dire au juste comment l'élite sera constituée, en admettant qu'elle le soit jamais ; il s'agit là probablement d'un avenir lointain, et l'on ne doit pas se faire d'illusions à cet égard. Quoi qu'il en soit, nous dirons que, en Orient, les organisations les plus puissantes, celles qui travaillent vraiment dans l'ordre profond, ne sont aucunement des « sociétés » au sens européen de ce mot ; il se forme parfois, sous leur influence, des sociétés plus ou moins extérieures, en vue d'un but précis et défini, mais ces sociétés, toujours temporaires, disparaissent dès qu'elles ont rempli la fonction qui leur était désignée. La société extérieure n'est donc ici qu'une manifestation accidentelle de l'organisation intérieure préexistante, et celle-ci, dans tout ce qu'elle a d'essentiel, est toujours absolument indépendante de celle-là ; l'élite n'a pas à se mêler à des luttes qui, quelle qu'en soit l'importance, sont forcément étrangères à son domaine propre ; son rôle social ne peut être qu'indirect, mais il n'en est que plus efficace, car, pour diriger vraiment ce qui se meut, il ne faut pas être entraîné soi-même dans le mouvement ¹. C'est donc là exactement l'inverse du plan que suivraient ceux qui voudraient former d'abord des sociétés extérieures ; celles-ci ne doivent être que l'effet, non la cause ; elles ne pourraient avoir d'utilité et de vraie raison d'être que si l'élite existait déjà au préalable (conformément à l'adage scolastique : « pour agir, il faut être ») et si elle était assez fortement organisée pour empêcher sûrement toute déviation. C'est en Orient seulement qu'on peut trouver actuellement les exemples dont il conviendrait de s'inspirer ; nous avons bien des raisons de penser que l'Occident a eu aussi, au moyen âge, quelques organisations du même type, mais il est au moins douteux qu'il en ait subsisté des traces suffisantes pour qu'on puisse arriver à s'en faire une idée exacte autrement que par analogie avec ce qui existe en Orient, analogie basée d'ailleurs, non sur des suppositions gratuites, mais sur des signes qui ne trompent pas quand on connaît déjà certaines choses ; encore faut-il, pour les connaître, s'adresser là où il est possible de les trouver présentement, car il s'agit, non de curiosités archéologiques, mais d'une connaissance qui, pour être profitable, ne peut être que directe. Cette idée d'organisations qui ne revêtent point la forme de « sociétés », qui n'ont aucun des éléments extérieurs par lesquels celles-ci se caractérisent, et qui n'en sont que plus effectivement constituées, parce qu'elles sont fondées réellement sur ce qu'il y a d'immuable et n'admettent en soi aucun mélange de transitoire, cette idée, disons-nous, est tout à fait étrangère à la mentalité moderne, et nous avons pu nous rendre compte en diverses occasions des difficultés qu'on rencontre à la faire comprendre ; peut-être trouverons-nous le moyen d'y revenir quelque jour, car des explications trop étendues sur ce sujet ne rentreraient pas dans le cadre de la présente étude, où nous n'y faisons allusion qu'incidemment et pour couper court à un malentendu.

Cependant, nous n'entendons fermer la porte à aucune possibilité, sur ce terrain pas plus que sur aucun autre, ni décourager aucune initiative, pour peu qu'elle puisse produire des résultats valables et qu'elle n'aboutisse pas à un simple gaspillage de forces ; nous ne voulons que mettre en garde contre des opinions fausses et des conclusions trop hâtives. Il va de soi que, si quelques personnes, au lieu de travailler isolément, préféreraient se réunir pour constituer des sortes de « groupes d'études », ce n'est pas là que nous verrions un danger ni même un inconvénient, mais à la condition qu'elles soient bien persuadées qu'elles n'ont nul besoin de recourir à ce formalisme extérieur auquel la plupart de nos contemporains attribuent tant d'importance, précisément parce que les choses extérieures sont tout pour eux. Du reste, même pour former simplement des « groupes d'études », si l'on voulait y faire un travail sérieux et le poursuivre assez loin, bien des précautions seraient nécessaires, car tout ce qui s'accomplit dans ce domaine met en jeu des puissances insoupçonnées du vulgaire, et, si l'on manque de prudence, on s'expose à d'étranges réactions, du moins tant qu'un certain degré

1. On pourra se souvenir ici du « moteur immobile » d'Aristote ; naturellement, ceci est susceptible d'applications multiples.

n'a pas été atteint. D'autre part, les questions de méthode, ici, dépendent étroitement des principes mêmes ; c'est dire qu'elles ont une importance bien plus considérable qu'en tout autre domaine, et des conséquences autrement graves que sur le terrain scientifique, où elles sont pourtant déjà loin d'être négligeables. Ce n'est pas le lieu de développer toutes ces considérations ; nous n'exagérons rien, mais, comme nous l'avons dit au début, nous ne voulons pas non plus dissimuler les difficultés ; l'adaptation à telles ou telles conditions définies est toujours extrêmement délicate, et il faut posséder des données théoriques inébranlables et fort étendues avant de songer à tenter la moindre réalisation. L'acquisition même de ces données n'est pas une tâche si aisée pour des Occidentaux ; en tout cas, et nous n'y insisterons jamais trop, elle est ce par quoi il faut nécessairement débiter, elle constitue l'unique préparation indispensable, sans laquelle rien ne peut être fait, et dont dépendent essentiellement toutes les réalisations ultérieures, dans quelque ordre que ce soit.

Il est encore un autre point sur lequel nous devons nous expliquer : nous avons dit ailleurs que l'appui des Orientaux ne ferait pas défaut à l'élite intellectuelle dans l'accomplissement de sa tâche, parce que, naturellement, ils seront toujours favorables à un rapprochement qui sera ce qu'il doit être normalement ; mais cela suppose une élite occidentale déjà constituée, et, pour sa constitution même, il faut que l'initiative parte de l'Occident. Dans les conditions actuelles, les représentants autorisés des traditions orientales ne peuvent pas s'intéresser intellectuellement à l'Occident ; du moins, ils ne peuvent s'intéresser qu'aux rares individualités qui viennent à eux, directement ou indirectement, et qui ne sont que des cas trop exceptionnels pour permettre d'envisager une action généralisée. Nous pouvons affirmer ceci : jamais aucune organisation orientale n'établira de « branches » en Occident ; jamais même, tant que les conditions ne seront pas entièrement changées, elle ne pourra entretenir de relations avec aucune organisation occidentale, quelle qu'elle soit, car elle ne pourrait le faire qu'avec l'élite constituée conformément aux vrais principes. Donc, jusque là, on ne peut demander aux Orientaux rien de plus que des inspirations, ce qui est déjà beaucoup, et ces inspirations ne peuvent être transmises que par des influences individuelles servant d'intermédiaires, non par une action directe d'organisations qui, à moins de bouleversements imprévus, n'engageront jamais leur responsabilité dans les affaires du monde occidental, et cela se comprend, car ces affaires, après tout, ne les concernent pas ; les Occidentaux sont seuls à se mêler trop volontiers de ce qui se passe chez les autres. Si personne en Occident ne fait preuve à la fois de la volonté et de la capacité de comprendre tout ce qui est nécessaire pour se rapprocher vraiment de l'Orient, celui-ci se gardera bien d'intervenir, sachant d'ailleurs que ce serait inutile, et, quand bien même l'Occident devrait se précipiter à un cataclysme, il ne pourrait faire autrement que de le laisser abandonné à lui-même ; en effet, comment agir sur l'Occident, à supposer qu'on le veuille, si l'on n'y trouve pas le moindre point d'appui ? De toute façon, nous le redisons encore, c'est aux Occidentaux qu'il appartient de faire les premiers pas ; naturellement, ce n'est pas de la masse occidentale qu'il peut être question, ni même d'un nombre considérable d'individus, ce qui serait peut-être plus nuisible qu'utile à certains égards ; pour commencer, il suffit de quelques-uns, à la condition qu'ils soient capables de comprendre vraiment et profondément tout ce dont il s'agit. Il y a encore autre chose : ceux qui se sont assimilés directement l'intellectualité orientale ne peuvent prétendre qu'à jouer ce rôle d'intermédiaires dont nous parlions tout à l'heure ; ils sont, du fait de cette assimilation, trop près de l'Orient pour faire plus ; ils peuvent suggérer des idées, exposer des conceptions, indiquer ce qu'il conviendrait de faire, mais non prendre par eux-mêmes l'initiative d'une organisation qui, venant d'eux, ne serait pas vraiment occidentale. S'il y avait encore, en Occident, des individualités, même isolées, ayant conservé intact le dépôt de la tradition purement intellectuelle qui a dû exister au moyen âge, tout serait grandement simplifié ; mais c'est à ces individualités d'affirmer leur existence et de produire leurs titres, et, tant qu'elles ne l'auront pas fait, il ne nous appartient pas de résoudre la question. A défaut de cette éventualité, malheureusement assez improbable, c'est seulement ce que nous pourrions appeler une assimilation au second degré des doctrines orientales qui pourrait susciter les premiers éléments de l'élite future ; nous voulons dire que l'initiative devrait venir d'individualités qui se seraient développées par la compréhension de ces doctrines, mais sans avoir de liens trop directs avec l'Orient, et en gardant au contraire le contact avec tout ce qui peut encore subsister de valable dans la civilisation occidentale, et spécialement avec les vestiges d'esprit traditionnel qui ont pu s'y maintenir, en dépit de la mentalité moderne, principalement sous la forme religieuse. Ce n'est pas à dire que ce contact doive être nécessairement rompu pour ceux dont l'intellectualité est devenue tout orientale, et d'autant moins que, en somme, ils sont essentiellement des représentants de l'esprit

traditionnel ; mais leur situation est trop particulière pour qu'ils ne soient pas astreints à une très grande réserve, surtout tant qu'on ne fera pas expressément appel à leur collaboration ; ils doivent se tenir dans l'expectative, comme les Orientaux de naissance, et tout ce qu'ils peuvent faire de plus que ces derniers, c'est de présenter les doctrines sous une forme mieux appropriée à l'Occident, et de faire ressortir les possibilités de rapprochement qui s'attachent à leur compréhension ; encore une fois, ils doivent se contenter d'être les intermédiaires dont la présence prouve que tout espoir d'entente n'est pas irrémédiablement perdu.

Qu'on veuille bien ne pas prendre ces réflexions pour autre chose que ce qu'elles sont, ni en tirer des conséquences qui risqueraient d'être fort étrangères à notre pensée ; si trop de points restent imprécis, c'est qu'il ne nous est pas possible de faire autrement, et que les circonstances seules permettront par la suite de les élucider peu à peu. Dans tout ce qui n'est pas purement et strictement doctrinal, les contingences interviennent forcément, et c'est d'elles que peuvent être tirés les moyens secondaires de toute réalisation qui suppose une adaptation préalable ; nous disons les moyens secondaires, car le seul essentiel, il ne faut pas l'oublier, réside dans l'ordre de la connaissance pure (en tant que connaissance simplement théorique, préparation de la connaissance pleinement effective, car celle-ci est non un moyen, mais une fin en soi, par rapport à laquelle toute application n'a que le caractère d'un « accident » qui ne saurait ni l'affecter ni la déterminer). Si nous avons, dans des questions comme celles-là, le souci de n'en dire ni trop ni trop peu, c'est que, d'une part, nous tenons à nous faire comprendre aussi clairement que possible, et que cependant, d'autre part, nous devons toujours réserver les possibilités, actuellement imprévues, que les circonstances peuvent faire apparaître ultérieurement ; les éléments qui sont susceptibles d'entrer en jeu sont d'une prodigieuse complexité, et, dans un milieu aussi instable que le monde occidental, on ne saurait faire trop large la part de cet imprévu, que nous ne disons pas absolument imprévisible, mais sur lequel nous ne nous reconnaissons pas le droit d'anticiper. C'est pourquoi les précisions qu'on peut donner sont surtout négatives, en ce sens qu'elles répondent à des objections, soit effectivement formulées, soit seulement envisagées comme possibles, ou qu'elles écartent des erreurs, des malentendus, des formes diverses de l'incompréhension, à mesure qu'on a l'occasion de les constater ; mais, en procédant ainsi par élimination, on arrive à une position plus nette de la question, ce qui, somme toute, est déjà un résultat appréciable et, quelles que soient les apparences, véritablement positif. Nous savons bien que l'impatience occidentale s'accommode difficilement de semblables méthodes, et qu'elle serait plutôt disposée à sacrifier la sûreté au profit de la promptitude ; mais nous n'avons pas à tenir compte de ces exigences, qui ne permettent à rien de stable de s'édifier, et qui sont tout à fait contraires au but que nous envisageons. Ceux qui ne sont pas même capables de réfréner leur impatience le seraient encore bien moins de mener à bien le moindre travail d'ordre métaphysique ; qu'ils essaient simplement, à titre d'exercice préliminaire ne les engageant à rien, de concentrer leur attention sur une idée unique, d'ailleurs quelconque, pendant une demi-minute (il ne semble pas que ce soit trop exiger), et ils verront si nous avons tort de mettre en doute leurs aptitudes ¹.

Nous n'ajouterons donc rien de plus sur les moyens par lesquels une élite intellectuelle pourra parvenir à se constituer en Occident ; même en admettant les circonstances les plus favorables, cette constitution est loin d'apparaître comme immédiatement possible, ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas songer à la préparer dès maintenant. Quant au rôle qui sera dévolu à cette élite, il se dégage assez nettement de tout ce qui a été dit jusqu'ici : c'est essentiellement le retour de l'Occident à une civilisation traditionnelle, dans ses principes et dans tout l'ensemble de ses institutions. Ce retour devra s'effectuer par ordre, en allant des principes aux conséquences, et en descendant

1. Enregistrons ici l'aveu très explicite de Max Müller : « La concentration de la pensée, appelé par les Hindous *ékâgratâ* (ou *ékâgrya*), est quelque chose qui nous est presque inconnu. Nos esprits sont comme des kaléidoscopes de pensées en mouvement constant ; et fermer nos yeux mentaux à toute autre chose, en nous fixant sur une pensée seulement, est devenu pour la plupart d'entre nous à peu près aussi impossible que de saisir une note musicale sans ses harmoniques. Avec la vie que nous menons aujourd'hui, ... il est devenu impossible, ou presque impossible, d'arriver jamais à cette intensité de pensée que les Hindous désignaient par *ékâgratâ*, et dont l'obtention était pour eux la condition indispensable de toute spéculation philosophique et religieuse » (*Preface to the Sacred Books of the East*, pp. XXIII-XXIV). On ne saurait mieux caractériser la dispersion de l'esprit occidental, et nous n'avons que deux rectifications à apporter à ce texte : ce qui concerne les Hindous doit être mis au présent aussi bien qu'au passé, car il en est toujours ainsi pour eux, et ce n'est point de « spéculation philosophique et religieuse » qu'il s'agit, mais de « spéculation métaphysique » exclusivement.

par degrés jusqu'aux applications les plus contingentes ; et il ne pourra se faire qu'en utilisant à la fois les données orientales et ce qui reste d'éléments traditionnels en Occident même, les uns complétant les autres et s'y superposant sans les modifier en eux-mêmes, mais en leur donnant, avec le sens le plus profond dont ils soient susceptibles, toute la plénitude de leur propre raison d'être. Il faut, nous l'avons dit, s'en tenir tout d'abord au point de vue purement intellectuel, et, par une répercussion toute naturelle, les conséquences s'étendront ensuite de proche en proche, et plus ou moins rapidement, à tous les autres domaines, y compris celui des applications sociales ; si quelque travail valable a déjà été accompli par ailleurs dans ces autres domaines, il n'y aura évidemment qu'à s'en féliciter, mais ce n'est pas à cela qu'il convient de s'attacher en premier lieu, car ce serait donner à l'accessoire le pas sur l'essentiel. Tant qu'on n'en sera pas arrivé au moment voulu, les considérations qui se rapportent aux points de vue secondaires ne devront guère intervenir qu'à titre d'exemples, ou plutôt d'« illustrations » ; elles peuvent en effet si elles sont présentées à propos et sous une forme appropriée, avoir l'avantage de faciliter la compréhension des vérités plus essentielles en fournissant une sorte de point d'appui, et aussi d'éveiller l'attention de gens qui, par une appréciation erronée de leurs propres facultés, se croiraient incapables d'atteindre à la pure intellectualité, sans d'ailleurs savoir ce qu'elle est ; qu'on se souvienne de ce que nous avons dit plus haut sur ces moyens inattendus qui peuvent déterminer occasionnellement un développement intellectuel à ses débuts. Il est nécessaire de marquer d'une façon absolue la distinction de l'essentiel et de l'accidentel ; mais, cette distinction étant établie, nous ne voulons assigner aucune délimitation restrictive au rôle de l'élite, dans laquelle chacun pourra toujours trouver à employer ses facultés spéciales comme par surcroît et sans que ce soit aucunement au détriment de l'essentiel. En somme, l'élite travaillera d'abord pour elle-même, puisque, naturellement, ses membres recueilleront de leur propre développement un bénéfice immédiat et qui ne saurait faire défaut, bénéfice constituant d'ailleurs une acquisition permanente et inaliénable ; mais, en même temps et par là même, quoique moins immédiatement, elle travaillera aussi nécessairement pour l'Occident en général, car il est impossible qu'une élaboration comme celle dont il s'agit s'effectue dans un milieu quelconque sans y produire tôt ou tard des modifications considérables. De plus, les courants mentaux sont soumis à des lois parfaitement définies, et la connaissance de ces lois permet une action bien autrement efficace que l'usage de moyens tout empiriques ; mais ici, pour en venir à l'application et la réaliser dans toute son ampleur, il faut pouvoir s'appuyer sur une organisation fortement constituée, ce qui ne veut pas dire que des résultats partiels, déjà appréciables, ne puissent être obtenus avant qu'on en soit arrivé à ce point. Si défectueux et si incomplets que soient les moyens dont on dispose, il faut pourtant commencer par les mettre en oeuvre tels quels, sans quoi l'on ne parviendra jamais à en acquérir de plus parfaits ; et nous ajouterons que la moindre chose accomplie en conformité harmonique avec l'ordre des principes porte virtuellement en soi des possibilités dont l'expansion est capable de déterminer les plus prodigieuses conséquences, et cela dans tous les domaines, à mesure que ses répercussions s'y étendent selon leur répartition hiérarchique et par voie de progression indéfinie ¹.

Naturellement, en parlant du rôle de l'élite, nous supposons que rien ne viendra interrompre brusquement son action, c'est-à-dire que nous nous plaçons dans l'hypothèse la plus favorable ; il se pourrait aussi, car il y a des discontinuités dans les événements historiques, que la civilisation occidentale vint à sombrer dans quelque cataclysme avant que cette action fût accomplie. Si pareille chose se produisait avant même que l'élite n'ait été pleinement constituée, les résultats du travail antérieur se borneraient évidemment aux bénéfices intellectuels qu'en auraient recueillis ceux qui y auraient pris part, mais ces bénéfices sont, par eux-mêmes, quelque chose d'inappréciable, et ainsi, ne dût-il y avoir rien d'autre, il vaudrait encore la peine d'entreprendre ce travail ; les fruits en demeureraient alors réservés à quelques-uns, mais ceux-là auraient, pour leur propre compte, obtenu l'essentiel. Si l'élite, tout en étant déjà constituée, n'avait pas le temps d'exercer une action suffisamment généralisée pour modifier profondément la mentalité occidentale dans son ensemble,

1. Nous faisons allusion à une théorie métaphysique extrêmement importante, à laquelle nous donnons le nom de « théorie du geste », et que nous exposerons peut-être un jour dans une étude particulière. Le mot « progression » est pris ici dans une acception qui est une transposition analogique de son sens mathématique, transposition le rendant applicable dans l'universel, et non plus dans le seul domaine de la quantité. — Voir aussi à ce propos, ce que nous avons dit ailleurs de l'*apûrva* et des « actions et réactions concordantes » : *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^e partie, ch. XIII.

il y aurait quelque chose de plus : cette élite serait véritablement, pendant la période de trouble et de bouleversement, l'« arche » symbolique flottant sur les eaux du déluge, et, par la suite, elle pourrait servir de point d'appui à une action par laquelle l'Occident, tout en perdant probablement son existence autonome, recevrait cependant, des autres civilisations subsistantes, les principes d'un nouveau développement, cette fois régulier et normal. Mais, dans ce second cas, il y aurait encore, au moins transitoirement, de fâcheuses éventualités à envisager : les révolutions ethniques auxquelles nous avons déjà fait allusion seraient assurément fort graves ; de plus, il serait bien préférable pour l'Occident, au lieu d'être absorbé purement et simplement, de pouvoir se transformer de façon à acquérir une civilisation comparable à celles de l'Orient, mais adaptée à ses conditions propres, et le dispensant, quant à sa masse, de s'assimiler plus ou moins péniblement des formes traditionnelles qui n'ont pas été faites pour lui. Cette transformation, s'opérant sans heurt et comme spontanément, pour restituer à l'Occident une civilisation traditionnelle appropriée, c'est ce que nous venons d'appeler l'hypothèse la plus favorable ; telle serait l'œuvre de l'élite, avec l'appui des détenteurs des traditions orientales, sans doute, mais avec une initiative occidentale comme point de départ ; et l'on doit comprendre maintenant que cette dernière condition, même si elle n'était pas aussi rigoureusement indispensable qu'elle l'est effectivement, n'en apporterait pas moins un avantage considérable, en ce sens que c'est là ce qui permettrait à l'Occident de conserver son autonomie et même de garder, pour son développement futur, les éléments valables qu'il peut avoir acquis malgré tout dans sa civilisation actuelle. Enfin, si cette hypothèse avait le temps de se réaliser, elle éviterait la catastrophe que nous envisagions en premier lieu, puisque la civilisation occidentale, redevenue normale, aurait sa place légitime parmi les autres, et qu'elle ne serait plus, comme elle l'est aujourd'hui, une menace pour le reste de l'humanité, un facteur de déséquilibre et d'oppression dans le monde. En tout cas, il faut faire comme si le but que nous indiquons ici devait être atteint, puisque, même si les circonstances ne permettent pas qu'il le soit, rien de ce qui aura été accompli dans le sens qui doit y conduire ne sera perdu ; et la considération de ce but peut fournir, à ceux qui sont capables de faire partie de l'élite, un motif d'appliquer leurs efforts à la compréhension de la pure intellectualité, motif qui ne sera point à négliger tant qu'ils n'auront pas pris entièrement conscience de quelque chose de moins contingent, nous voulons dire de ce que l'intellectualité vaut en soi, indépendamment des résultats qu'elle peut produire par surcroît dans les ordres plus ou moins extérieurs. La considération de ces résultats, si secondaires qu'ils soient, peut donc être tout au moins un « adjuvant », et elle ne saurait d'autre part être un obstacle si l'on a soin de la mettre exactement à sa place et d'observer en tout les hiérarchies nécessaires, de façon à ne jamais perdre de vue l'essentiel ni le sacrifier à l'accidentel ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus, suffisamment pour justifier, aux yeux de ceux qui comprennent ces choses, le point de vue que nous adoptons présentement, et qui, s'il ne correspond pas à toute notre pensée (et il ne le peut pas, dès lors que les considérations purement doctrinales et spéculatives sont pour nous au-dessus de toutes les autres), en représente cependant une partie très réelle.

Nous ne prétendons envisager ici rien de plus que des possibilités très éloignées selon toute vraisemblance, mais qui n'en sont pas moins des possibilités, et qui, à ce seul titre, méritent d'être prises en considération ; et le fait même de les envisager peut déjà contribuer, dans une certaine mesure, à en rapprocher la réalisation. D'ailleurs, dans un milieu essentiellement mouvant comme l'Occident moderne, les événements peuvent, sous l'action de circonstances quelconques, se dérouler avec une rapidité dépassant de beaucoup toutes les prévisions ; on ne saurait donc s'y prendre trop tôt pour se préparer à y faire face, et il vaut mieux voir de trop loin que de se laisser surprendre par l'irréparable. Sans doute, nous ne nous faisons pas d'illusions sur les chances qu'ont des avertissements de ce genre d'être entendus de la majorité de nos contemporains ; mais, comme nous l'avons dit, l'élite intellectuelle n'aurait pas besoin d'être fort nombreuse, au début surtout, pour que son influence puisse s'exercer d'une manière très effective, même sur ceux qui ne se douteraient aucunement de son existence ou qui ne soupçonneraient pas le moins du monde la portée de ses travaux. C'est là qu'on pourrait se rendre compte de l'inutilité de ces « secrets » auxquels nous faisons allusion plus haut : il y a des actions qui, par leur nature même, demeurent parfaitement ignorées du vulgaire, non parce qu'on se cache de lui, mais parce qu'il est incapable de les comprendre. L'élite n'aurait point à faire connaître publiquement les moyens de son action, mais surtout parce que ce serait inutile, et parce que, le voulût-elle, elle ne pourrait les expliquer en un langage intelligible au grand nombre : elle saurait à l'avance que ce serait peine perdue, et que les efforts qu'elle y dépenserait pourraient

recevoir un bien meilleur emploi. Nous ne contestons pas, d'ailleurs, le danger ou l'inopportunité de certaines divulgations : bien des gens pourraient être tentés, si on leur en indiquait les moyens, de s'essayer à des réalisations auxquelles rien ne les aurait préparés, uniquement « pour voir », sans en connaître la véritable raison d'être et sans savoir où elles pourraient les conduire ; et ce ne serait là qu'une cause supplémentaire de déséquilibre, qu'il ne convient nullement d'ajouter à toutes celles qui troublent aujourd'hui la mentalité occidentale et la troubleront sans doute longtemps encore, et qui serait même d'autant plus redoutable qu'il s'agit de choses d'une nature plus profonde ; mais tous ceux qui possèdent certaines connaissances sont, par là même, pleinement qualifiés pour apprécier de semblables dangers, et ils sauront toujours se comporter en conséquence sans être liés par d'autres obligations que celles qu'implique tout naturellement le degré de développement intellectuel auquel ils sont parvenus. Du reste, il faut nécessairement commencer par la préparation théorique, la seule essentielle et vraiment indispensable, et la théorie peut toujours être exposée sans réserves, ou du moins sous la seule réserve de ce qui est proprement inexprimable et incommunicable ; c'est à chacun de comprendre dans la mesure de ses possibilités, et, quant à ceux qui ne comprennent pas, s'ils n'en retirent aucun avantage, ils n'en éprouvent non plus aucun inconvénient et demeurent simplement tels qu'ils étaient auparavant. Peut-être s'étonnera-t-on que nous insistions tant sur des choses qui, en somme, sont extrêmement simples et ne devraient soulever aucune difficulté ; mais l'expérience nous a montré qu'on ne saurait prendre trop de précautions à cet égard, et nous aimons mieux donner sur certains points un excès d'explications que de risquer de voir notre pensée mal interprétée ; les précisions qu'il nous reste encore à apporter procèdent en grande partie du même souci, et, comme elles répondent à une incompréhension que nous avons effectivement constatée en plusieurs circonstances, elles prouveront suffisamment que notre crainte des malentendus n'a rien d'exagéré.

Entente et non fusion

Toutes les civilisations orientales, malgré la très grande différence des formes qu'elles revêtent, sont comparables entre elles, parce qu'elles ont toutes un caractère essentiellement traditionnel ; chaque tradition a son expression et ses modalités propres, mais, partout où il y a tradition, au sens vrai et profond de ce mot, il y a nécessairement accord sur les principes. Les différences résident uniquement dans les formes extérieures, dans les applications contingentes, qui sont naturellement conditionnées par les circonstances, spécialement par les caractères ethniques, et qui, pour une civilisation donnée, peuvent même varier dans certaines limites, puisque c'est là le domaine laissé à l'adaptation. Mais, là où il ne subsiste plus que des formes extérieures qui ne traduisent rien d'un ordre plus profond, il ne peut plus guère y avoir que des différences par rapport aux autres civilisations ; il n'y a plus d'accord possible, des lors qu'il n'y a plus de principes ; et c'est pourquoi le défaut de rattachement effectif à une tradition nous apparaît comme la racine même de la déviation occidentale. Aussi déclarons-nous formellement que le but essentiel que l'élite intellectuelle, si elle arrive à se constituer un jour, devra assigner à son activité, c'est le retour de l'Occident à une civilisation traditionnelle ; et nous ajoutons que, s'il y a jamais eu un développement proprement occidental en ce sens, c'est le moyen âge qui nous en offre l'exemple, de sorte qu'il s'agirait en somme, non de copier ou de reconstituer purement et simplement ce qui exista à cette époque (chose manifestement impossible, car, quoi qu'en prétendent certains, l'histoire ne se répète pas, et il n'y a dans le monde que des choses analogues non des choses identiques), mais bien de s'en inspirer pour l'adaptation nécessitée par les circonstances. C'est là, textuellement, ce que nous avons toujours dit, et c'est avec intention que nous le reproduisons dans les termes mêmes dont nous nous sommes déjà servi¹ ; cela nous paraît assez net pour ne laisser place à aucune équivoque. Pourtant, il en est qui s'y sont mépris de la façon la plus singulière, et qui ont cru pouvoir nous attribuer les intentions les plus fantaisistes, par exemple celle de vouloir restaurer quelque chose de comparable au « syncrétisme » alexandrin ; nous y reviendrons tout à l'heure, mais précisons d'abord que, quand nous parlons du moyen âge, nous avons surtout en vue la période qui s'étend du règne de Charlemagne au début du XIV^e siècle ; c'est assez loin d'Alexandrie ! Il est vraiment curieux que, lorsque nous affirmons l'unité fondamentale de toutes les doctrines traditionnelles, on puisse comprendre qu'il s'agit d'opérer une « fusion » entre des traditions différentes, et qu'on ne se rende pas compte que l'accord sur les principes ne suppose aucunement l'uniformité ; cela ne viendrait-il pas encore de ce défaut très occidental qu'est l'incapacité d'aller plus loin que les apparences extérieures ? Quoi qu'il en soit, il ne nous paraît pas inutile de revenir sur cette question et d'y insister davantage, de manière à ce que nos intentions ne soient plus dénaturées pareillement ; et d'ailleurs, même en dehors de cette considération, la chose n'est pas sans intérêt.

En raison de l'universalité des principes, comme nous l'avons dit, toutes les doctrines traditionnelles sont d'essence identique ; il n'y a et il ne peut y avoir qu'une métaphysique, quelles que soient les façons diverses dont on l'exprime, dans la mesure où elle est exprimable, suivant le langage qu'on a à sa disposition, et qui n'a d'ailleurs jamais qu'un rôle de symbole ; et, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que la vérité est une, et parce que, étant en soi absolument indépendante de nos conceptions, elle s'impose pareillement à tous ceux qui la comprennent. Donc, deux traditions véritables ne peuvent en aucun cas s'opposer comme contradictoires ; s'il est des doctrines qui sont incomplètes (qu'elles l'aient toujours été ou qu'une partie s'en soit perdue) et qui vont plus ou moins loin, il n'en est pas moins vrai que, jusqu'au point où ces doctrines s'arrêtent, l'accord avec les autres subsiste, quand même leurs représentants actuels n'en auraient pas conscience ; pour tout ce qui est au delà, il ne saurait être question d'accord ni de désaccord, mais seul l'esprit de système pourrait faire contester l'existence de cet « au-delà », et, sauf cette négation de parti pris qui ressemble un peu trop à celles qui sont coutumières à l'esprit moderne, tout ce que peut faire la doctrine qui est incomplète, c'est de s'avouer incompétente à l'égard de ce qui la dépasse. En tout cas, si l'on trouvait une contradiction apparente entre deux traditions, il faudrait en conclure, non point que l'une est vraie et que l'autre est fautive, mais qu'il y en a au moins une qu'on ne comprend qu'imparfaitement ; et, en examinant les choses de plus près, on s'apercevrait qu'il y avait effectivement une de ces erreurs d'interprétation auxquelles les différences d'expression peuvent donner lieu très facilement quand

1. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Conclusion.

on y est insuffisamment habitué. Quant à nous, d'ailleurs, nous devons dire que, en fait, nous ne trouvons pas de telles contradictions, tandis que, par contre, nous voyons apparaître fort clairement, sous les formes les plus diverses, l'unité doctrinale essentielle ; ce qui nous étonne, c'est que ceux qui posent en principe l'existence d'une « tradition primordiale » unique, commune à toute l'humanité à ses origines, ne voient pas les conséquences qui sont impliquées dans cette affirmation ou ne sachent pas les en tirer, et qu'ils soient parfois tout aussi acharnés que d'autres à découvrir des oppositions qui sont purement imaginaires. Nous ne parlons, bien entendu, que des doctrines qui sont véritablement traditionnelles, « orthodoxes » si l'on veut ; il y a des moyens pour reconnaître, sans aucune erreur possible, ces doctrines parmi toutes les autres, comme il y en a aussi pour déterminer le degré exact de compréhension auquel correspond une doctrine quelconque ; mais ce n'est pas là ce dont il s'agit présentement. Pour résumer notre pensée en quelques mots, nous pouvons dire ceci : toute vérité est exclusive de l'erreur, non d'une autre vérité (ou, pour mieux nous exprimer, d'un autre aspect de la vérité) ; et, nous le répétons, tout autre exclusivisme que celui-là n'est qu'esprit de système, incompatible avec la compréhension des principes universels.

L'accord, portant essentiellement sur les principes, ne peut être vraiment conscient que pour les doctrines qui renferment au moins une part de métaphysique ou d'intellectualité pure ; il ne l'est pas pour celles qui sont limitées strictement à une forme particulière, par exemple à la forme religieuse. Cependant, cet accord n'en existe pas moins réellement en pareil cas, en ce sens que les vérités théologiques peuvent être regardées comme une traduction, à un point de vue spécial, de certaines vérités métaphysiques ; mais, pour faire apparaître cet accord, il faut alors effectuer la transposition qui restitue à ces vérités leur sens le plus profond, et le métaphysicien seul peut le faire, parce qu'il se place au delà de toutes les formes particulières et de tous les points de vue spéciaux. Métaphysique et religion ne sont pas et ne seront jamais sur le même plan ; il résulte de là, d'ailleurs, qu'une doctrine purement métaphysique et une doctrine religieuse ne peuvent ni se faire concurrence ni entrer en conflit, puisque leurs domaines sont nettement différents. Mais, d'autre part, il en résulte aussi que l'existence d'une doctrine uniquement religieuse est insuffisante pour permettre d'établir une entente profonde comme celle que nous avons en vue quand nous parlons du rapprochement intellectuel de l'Orient et de l'Occident ; c'est pourquoi nous avons insisté sur la nécessité d'accomplir en premier lieu un travail d'ordre métaphysique, et ce n'est qu'ensuite que la tradition religieuse de l'Occident, revivifiée et restaurée dans sa plénitude, pourrait devenir utilisable à cette fin, grâce à l'adjonction de l'élément intérieur qui lui fait actuellement défaut, mais qui peut fort bien venir s'y superposer sans que rien soit changé extérieurement. Si une entente est possible entre les représentants des différentes traditions, et nous savons que rien ne s'y oppose en principe, cette entente ne pourra se faire que par en haut, de telle façon que chaque tradition gardera toujours son entière indépendance, avec les formes qui lui sont propres ; et la masse, tout en participant aux bénéfices de cette entente, n'en aura pas directement conscience, car c'est là une chose qui ne concerne que l'élite, et même « l'élite de l'élite », suivant l'expression qu'emploient certaines écoles islamiques.

On voit combien tout cela est éloigné de nous ne savons quels projets de « fusion » que nous regardons parfaitement irréalisables : une tradition n'est pas une chose qui peut s'inventer ou se créer artificiellement ; en rassemblant tant bien que mal des éléments empruntés à des doctrines diverses, on ne constituera jamais qu'une pseudo-tradition sans valeur et sans portée, et ce sont là des fantaisies qu'il convient de laisser aux occultistes et aux théosophistes ; pour agir ainsi, il faut ignorer ce qu'est vraiment une tradition, et ne pas comprendre le sens réel et profond de ces éléments que l'on s'efforce d'associer en un ensemble plus ou moins incohérent. Tout cela, en somme, n'est qu'une sorte d'« éclectisme », et il n'est rien à quoi nous soyons plus résolument opposé, précisément parce que nous voyons l'accord profond sous la diversité des formes, et parce que nous voyons aussi, en même temps, la raison d'être de ces formes multiples dans la variété des conditions auxquelles elles doivent être adaptées. Si l'étude des différentes doctrines traditionnelles a une très grande importance, c'est parce qu'elle permet de constater cette concordance que nous affirmons ici ; mais il ne saurait s'agir de tirer de cette étude une doctrine nouvelle, ce qui, loin d'être conforme à l'esprit traditionnel, lui serait absolument contraire. Sans doute, quand les éléments d'un certain ordre font défaut comme c'est le cas dans l'Occident actuel pour tout ce qui est purement métaphysique, il faut bien les chercher ailleurs, là où ils se trouvent ; mais il ne faut pas oublier que la métaphysique est essentiellement universelle, de sorte que ce n'est pas la même chose que s'il était question d'éléments

se référant à un ordre particulier. En outre, l'expression orientale n'aurait jamais à être assimilée que par l'élite, qui devrait ensuite faire œuvre d'adaptation ; et la connaissance des doctrines de l'Orient permettrait, par un emploi judicieux de l'analogie, de restaurer la tradition occidentale elle-même dans son intégralité, comme elle peut permettre de comprendre les civilisations disparues : ces deux cas sont tout à fait comparables, puisqu'il faut bien admettre que, pour la plus grande partie, la tradition occidentale est présentement perdue.

Là où nous envisageons une synthèse d'ordre transcendant comme le seul point de départ possible de toutes les réalisations ultérieures, certains s'imaginent qu'il ne peut être question que d'un « syncrétisme » plus ou moins confus ; pourtant, ce sont là des choses qui n'ont rien de commun, qui n'ont pas le moindre rapport entre elles. De même, il en est qui ne peuvent pas entendre prononcer le mot d'« ésotérisme » (dont nous n'abusons pas, on en conviendra) sans penser immédiatement à l'occultisme ou à d'autres choses du même genre, dans lesquelles il n'y a pas trace de véritable ésotérisme ; il est incroyable que les prétentions les plus injustifiées soient si facilement admises par ceux mêmes qui auraient le plus grand intérêt à les réfuter ; le seul moyen efficace de combattre l'occultisme, c'est de montrer qu'il n'a rien de sérieux, qu'il n'est qu'une invention toute moderne, et que l'ésotérisme, au vrai sens de ce mot, est tout autre chose que cela en réalité. Il en est aussi qui, par une autre confusion, croient pouvoir traduire « ésotérisme » par « gnosticisme » ; ici, il s'agit de conceptions authentiquement plus anciennes, mais l'interprétation n'en est pas pour cela plus exacte ni plus juste. Il est assez difficile de savoir aujourd'hui d'une manière précise ce que furent les doctrines assez variées qui sont réunies sous cette dénomination générique de « gnosticisme », et parmi lesquelles il y aurait sans doute bien des distinctions à faire ; mais, dans l'ensemble, il apparaît qu'il y eut là des idées orientales plus ou moins défigurées, probablement mal comprises par les Grecs, et revêtues de formes imaginatives qui ne sont guère compatibles avec la pure intellectualité ; on peut assurément trouver sans peine des choses plus dignes d'intérêt, moins mélangées d'éléments hétéroclites, d'une valeur beaucoup moins douteuse et d'une signification beaucoup plus sûre. Ceci nous amène à dire quelques mots en ce qui concerne la période alexandrine en général : que les Grecs se soient trouvés alors en contact assez direct avec l'Orient, et que leur esprit se soit ouvert ainsi à des conceptions auxquelles il était resté fermé jusque là, cela ne nous paraît pas contestable ; mais, malheureusement, le résultat semble être demeuré beaucoup plus près du « syncrétisme » que de la véritable synthèse. Nous ne voudrions pas déprécier outre mesure des doctrines comme celles des néo-platoniciens, qui sont, en tout cas, incomparablement supérieures à toutes les productions de la philosophie moderne ; mais enfin il vaut mieux remonter directement à la source orientale que de passer par des intermédiaires quelconques, et, de plus, cela a l'avantage d'être beaucoup plus facile, puisque les civilisations orientales existent toujours, tandis que la civilisation grecque n'a réellement pas eu de continuateurs. Quand on connaît les doctrines orientales, on peut s'en servir pour mieux comprendre celles des néo-platoniciens, et même des idées plus purement grecques que celles-là, car, malgré des différences considérables, l'Occident était alors bien plus rapproché de l'Orient qu'il ne l'est aujourd'hui ; mais il ne serait pas possible de faire l'inverse, et, en voulant aborder l'Orient par la Grèce, on s'exposerait à bien des erreurs. Du reste, pour suppléer à ce qui manque à l'Occident, on ne peut s'adresser qu'à ce qui a conservé une existence effective ; il ne s'agit point de faire de l'archéologie, et les choses que nous envisageons ici n'ont rien à voir avec des amusements d'érudits ; si la connaissance de l'antiquité peut y jouer un rôle, ce n'est que dans la mesure où elle aidera à comprendre vraiment certaines idées, et où elle apportera encore la confirmation de cette unité doctrinale où se rencontrent toutes les civilisations, à l'exception de la seule civilisation moderne, qui, n'ayant ni doctrine ni principes, est en dehors des voies normales de l'humanité.

Si l'on ne peut admettre aucune tentative de fusion entre des doctrines différentes, il ne peut pas davantage être question de la substitution d'une tradition à une autre ; non seulement la multiplicité des formes traditionnelles n'a aucun inconvénient, mais elle a au contraire des avantages très certains ; alors même que ces formes sont pleinement équivalentes au fond, chacune d'elles a sa raison d'être, ne serait-ce que parce qu'elle est mieux appropriée que toute autre aux conditions d'un milieu donné. La tendance à tout uniformiser procède, comme nous l'avons dit, des préjugés égalitaires ; vouloir l'appliquer ici, ce serait donc faire à l'esprit moderne une concession qui, même involontaire, n'en serait pas moins réelle, et qui ne pourrait avoir que des conséquences déplorables. Ce n'est que si l'Occident se montrait définitivement impuissant à revenir à une civilisation normale

qu'une tradition étrangère pourrait lui être imposée ; mais alors il n'y aurait pas fusion, puisque rien de spécifiquement occidental ne subsisterait plus ; et il n'y aurait pas substitution non plus, car, pour en arriver à une telle extrémité, il faudrait que l'Occident eût perdu jusqu'aux derniers vestiges de l'esprit traditionnel, à l'exception d'une petite élite sans laquelle, ne pouvant même recevoir cette tradition étrangère, il s'enfoncerait inévitablement dans la pire barbarie. Mais, nous le répétons, il est encore permis d'espérer que les choses n'iront pas jusqu'à ce point, que l'élite pourra se constituer pleinement et accomplir son rôle jusqu'au bout, de telle façon que l'Occident ne soit pas seulement sauvé du chaos et de la dissolution, mais qu'il retrouve les principes et les moyens d'un développement qui lui soit propre, tout en étant en harmonie avec celui des autres civilisations.

Quant au rôle de l'Orient en tout cela, résumons-le encore, pour plus de clarté, d'une manière aussi précise que possible ; nous pouvons distinguer aussi, sous ce rapport, la période de constitution de l'élite et sa période d'action effective. Dans la première, c'est par l'étude des doctrines orientales, plus que par tout autre moyen, que ceux qui seront appelés à faire partie de cette élite pourront acquérir et développer en eux-mêmes la pure intellectualité, puisqu'ils ne sauraient la trouver en Occident ; ce n'est que par là également qu'ils pourront apprendre ce qu'est, dans ses divers éléments, une civilisation traditionnelle, car une connaissance aussi directe que possible est seule valable en pareil cas, à l'exclusion de tout savoir simplement « livresque », qui, par lui-même, n'est pas utilisable pour le but que nous envisageons. Pour que l'étude des doctrines orientales soit ce qu'elle doit être, il est nécessaire que certaines individualités servent d'intermédiaires, ainsi que nous l'avons expliqué, entre les détenteurs de ces doctrines et l'élite occidentale en formation ; c'est pourquoi nous parlons seulement, pour cette dernière, d'une connaissance aussi directe que possible, et non absolument directe, pour commencer tout au moins. Mais ensuite, quand un premier travail d'assimilation aurait été ainsi accompli, rien ne s'opposerait à ce que l'élite elle-même (puisque c'est d'elle que devrait venir l'initiative) fit appel, d'une façon plus immédiate, aux représentants des traditions orientales ; et ceux-ci, se trouvant intéressés au sort de l'Occident par la présence même de cette élite, ne manqueraient pas de répondre à cet appel, car la seule condition qu'ils exigent, c'est la compréhension (et cette condition unique est d'ailleurs imposée par la force des choses) ; nous pouvons affirmer que nous n'avons jamais vu aucun Oriental persister à s'enfermer dans sa réserve habituelle lorsqu'il se trouve en face de quelqu'un qu'il juge susceptible de le comprendre. C'est dans la seconde période que l'appui des Orientaux pourrait se manifester ainsi effectivement ; nous avons dit pourquoi cela supposait l'élite déjà constituée, c'est-à-dire, en somme, une organisation occidentale capable d'entrer en relations avec les organisations orientales qui travaillent dans l'ordre intellectuel pur, et de recevoir de celles-ci, pour son action, l'aide que peuvent procurer des forces accumulées depuis un temps immémorial. En pareil cas, les Orientaux seront toujours, pour les Occidentaux, des guides et des « frères aînés » ; mais l'Occident, sans prétendre à traiter avec eux d'égal à égal, n'en méritera pas moins d'être considéré comme une puissance autonome dès lors qu'il possédera une telle organisation ; et la répugnance profonde des Orientaux pour tout ce qui ressemble à du prosélytisme sera pour son indépendance une garantie suffisante. Les Orientaux ne tiennent nullement à s'assimiler l'Occident, et ils préféreront toujours de beaucoup favoriser un développement occidental conforme aux principes, pour peu qu'ils en voient la possibilité ; cette possibilité, c'est précisément à ceux qui feront partie de l'élite qu'il appartient de la leur montrer, en prouvant par leur propre exemple que la déchéance intellectuelle de l'Occident n'est pas irrémédiable. Il s'agit donc non d'imposer à l'Occident une tradition orientale, dont les formes ne correspondent pas à sa mentalité, mais de restaurer une tradition occidentale avec l'aide de l'Orient : aide indirecte d'abord, directe ensuite, ou, si l'on veut, inspiration dans la première période, appui effectif dans la seconde. Mais ce qui n'est pas possible pour la généralité des Occidentaux doit l'être pour l'élite : pour que celle-ci puisse réaliser les adaptations nécessaires, il faut d'abord qu'elle ait pénétré et compris les formes traditionnelles qui existent ailleurs ; il faut aussi qu'elle aille au delà de toutes les formes, quelles qu'elles soient, pour saisir ce qui constitua l'essence de toute tradition. Et c'est par là que, lorsque l'Occident sera de nouveau en possession d'une civilisation régulière et traditionnelle, le rôle de l'élite devra encore se poursuivre : elle sera alors ce par quoi la civilisation occidentale communiquera d'une façon permanente avec les autres civilisations, car une telle communication ne peut s'établir et se maintenir que par ce qu'il y a de plus élevé en chacune d'elles ; pour n'être pas simplement accidentelle, elle suppose la présence d'hommes qui soient, en ce qui les concerne, dégagés de toute forme particulière, qui aient la pleine conscience de ce qu'il y a derrière les formes, et qui,

se plaçant dans le domaine des principes les plus transcendants, puissent participer indistinctement à toutes les traditions. En d'autres termes, il faudrait que l'Occident parvint finalement à avoir des représentants dans ce qui est désigné symboliquement comme le « centre du monde » ou par toute autre expression équivalente (ce qui ne doit pas être entendu littéralement comme indiquant un lieu déterminé, quel qu'il puisse être) ; mais, ici, il s'agit de choses trop lointaines, trop inaccessibles présentement et sans doute pour bien longtemps encore, pour qu'il puisse être vraiment utile d'y insister.

Maintenant, puisqu'il faut, pour réveiller l'intellectualité occidentale, commencer par l'étude des doctrines de l'Orient (nous parlons d'une étude vraie et profonde, avec tout ce qu'elle comporte quant au développement personnel de ceux qui s'y livrent, et non d'une étude extérieure et superficielle à la manière des orientalistes), nous devons indiquer les motifs pour lesquels il convient, d'une façon générale, de s'adresser à telle de ces doctrines de préférence aux autres. On pourrait, en effet, se demander pourquoi nous prenons pour point d'appui principal l'Inde plutôt que la Chine, ou encore pourquoi nous ne regardons pas comme plus avantageux de nous baser sur ce qui est le plus proche de l'Occident, c'est-à-dire sur le côté ésotérique de la doctrine islamique. Nous nous bornerons d'ailleurs à considérer ces trois grandes divisions de l'Orient ; tout le reste est, ou de moindre importance, ou, comme les doctrines thibétaines, tellement ignoré des Européens qu'il serait bien difficile de leur en parler d'une façon intelligible avant qu'ils aient compris des choses moins totalement étrangères à leur manière habituelle de penser. Pour ce qui est de la Chine, il y a des raisons similaires de ne pas s'y attacher en premier lieu : les formes par lesquelles s'expriment ses doctrines sont vraiment trop loin de la mentalité occidentale, et les méthodes d'enseignement qui y sont en usage sont de nature à décourager promptement les mieux doués des Européens ; bien peu nombreux seraient ceux qui pourraient résister à un travail entrepris suivant de semblables méthodes, et, s'il y a lieu assurément d'envisager en tout cas une sélection fort rigoureuse, il faut cependant éviter autant que possible les difficultés qui ne tiendraient qu'à des contingences, et qui proviendraient plutôt du tempérament inhérent à la race que d'un défaut réel de facultés intellectuelles. Les formes d'expression des doctrines hindoues, tout en étant encore extrêmement différentes de toutes celles auxquelles est habituée la pensée occidentale, sont relativement plus assimilables, et elles réservent de plus larges possibilités d'adaptation ; nous pourrions dire que, pour ce dont il s'agit, l'Inde, occupant une position moyenne dans l'ensemble oriental, n'est ni trop loin ni trop près de l'Occident. En effet, il y aurait aussi, à se baser sur ce qui en est plus rapproché, des inconvénients qui, pour être d'un autre ordre que ceux que nous signalions tout à l'heure, n'en seraient pas moins assez graves ; et peut-être n'y aurait-il pas beaucoup d'avantages réels pour les compenser, car la civilisation islamique est à peu près aussi mal connue des Occidentaux que les civilisations plus orientales, et surtout sa partie métaphysique, qui est celle qui nous intéresse ici, leur échappe entièrement. Il est vrai que cette civilisation islamique, avec ses deux faces ésotérique et exotérique, et avec la forme religieuse que revêt cette dernière, est ce qui ressemble le plus à ce que serait une civilisation traditionnelle occidentale ; mais la présence même de cette forme religieuse, par laquelle l'Islam tient en quelque sorte de l'Occident, risque d'éveiller certaines susceptibilités qui, si peu justifiées qu'elles soient au fond, ne seraient pas sans danger : ceux qui sont incapables de distinguer entre les différents domaines croiraient faussement à une concurrence sur le terrain religieux ; et il y a certainement, dans la masse occidentale (où nous comprenons la plupart des pseudo-intellectuels), beaucoup plus de haine à l'égard de tout ce qui est islamique qu'en ce qui concerne le reste de l'Orient. La peur entre pour une bonne part dans les mobiles de cette haine, et cet état d'esprit n'est dû qu'à l'incompréhension, mais, tant qu'il existe, la plus élémentaire prudence exige qu'on en tienne compte dans une certaine mesure ; l'élite en voie de constitution aura bien assez à faire pour vaincre l'hostilité à laquelle elle se heurtera forcément de divers côtés, sans l'accroître inutilement en donnant lieu à de fausses suppositions que la sottise et la malveillance combinées ne manqueraient pas d'accréditer ; il y en aura probablement de toute façon, mais, lorsqu'on peut les prévoir, il vaut mieux faire en sorte qu'elles ne se produisent pas, si du moins la chose est possible sans entraîner d'autres conséquences encore plus fâcheuses. C'est pour cette raison qu'il ne nous paraît pas opportun de s'appuyer principalement sur l'ésotérisme islamique ; mais, naturellement, cela n'empêche pas que cet ésotérisme, étant d'essence proprement métaphysique, offre l'équivalent de ce qui se trouve dans les autres doctrines ; il ne s'agit donc en tout ceci, nous le répétons, que d'une simple question d'opportunité, qui ne se pose que parce qu'il convient de se placer dans les conditions les plus favorables, et qui ne met pas en jeu les principes

mêmes.

Du reste, si nous prenons la doctrine hindoue pour centre de l'étude dont il s'agit, cela ne veut pas dire que nous entendions nous y référer exclusivement ; il importe au contraire de faire ressortir, à son occasion, et chaque fois que les circonstances s'y prêteront, la concordance et l'équivalence de toutes les doctrines métaphysiques. Il faut montrer que, sous des expressions diverses, il y a des conceptions qui sont identiques, parce qu'elles correspondent à la même vérité ; il y a même parfois des analogies d'autant plus frappantes qu'elles portent sur des points très particuliers, et aussi une certaine communauté de symboles entre des traditions différentes ; ce sont là des choses sur lesquelles on ne saurait trop attirer l'attention, et ce n'est point faire du « syncrétisme » ou de la « fusion » que de constater ces ressemblances réelles, cette sorte de parallélisme qui existe entre toutes les civilisations pourvues d'un caractère traditionnel, et qui ne peut étonner que les hommes qui ne croient à aucune vérité transcendante, à la fois extérieure et supérieure aux conceptions humaines. Pour notre part, nous ne pensons pas que des civilisations comme celles de l'Inde et de la Chine aient dû nécessairement communiquer entre elles d'une façon directe au cours de leur développement ; cela n'empêche pas que, à côté de différences très nettes qui s'expliquent par les conditions ethniques et autres, elles présentent des similitudes remarquables ; et nous ne parlons pas ici de l'ordre métaphysique, où l'équivalence est toujours parfaite et absolue, mais des applications à l'ordre des contingences. Naturellement, il faut toujours réserver ce qui peut appartenir à la « tradition primordiale » ; mais, celle-ci étant, par définition, antérieure au développement spécial des civilisations en question, son existence ne leur enlève rien de leur indépendance. Du reste, il faut considérer la « tradition primordiale » comme concernant essentiellement les principes ; or, sur ce terrain, il y a toujours eu une certaine communication permanente, établie de l'intérieur et par en haut, ainsi que nous l'indiquions tout à l'heure ; mais cela non plus n'affecte pas l'indépendance des différentes civilisations. Seulement, quand on se trouve en présence de certains symboles qui sont les mêmes partout, il est évident qu'il faut y reconnaître une manifestation de cette unité traditionnelle fondamentale, si généralement méconnue de nos jours, et que les « scientifiques » s'acharnent à nier comme une chose particulièrement gênante ; de telles rencontres ne peuvent être fortuites, d'autant plus que les modalités d'expression sont, en elles-mêmes, susceptibles de varier indéfiniment. En somme, l'unité, pour qui sait la voir, est partout sous la diversité ; elle y est comme conséquence de l'universalité des principes : que la vérité s'impose pareillement à des hommes qui n'ont entre eux aucune relation immédiate, ou que des rapports intellectuels effectifs se maintiennent entre les représentants de civilisations diverses, c'est toujours par cette universalité que l'une et l'autre chose sont rendues possibles ; et, si elle n'était consciemment assentie par quelques-uns au moins, il ne saurait y avoir d'accord vraiment stable et profond. Ce qu'il y a de commun à toute civilisation normale, ce sont les principes ; si on les perdait de vue, il ne resterait guère à chacune que les caractères particuliers par lesquels elle se différencie des autres, et les ressemblances mêmes deviendraient purement superficielles, puisque leur véritable raison d'être serait ignorée. Ce n'est pas qu'on ait absolument tort d'invoquer, pour expliquer certaines ressemblances générales, l'unité de la nature humaine ; mais on le fait ordinairement d'une façon très vague et tout à fait insuffisante, et d'ailleurs les différences mentales sont bien plus grandes et vont beaucoup plus loin que ne peuvent le supposer ceux qui ne connaissent qu'un seul type d'humanité. Cette unité même ne peut être nettement comprise et recevoir sa pleine signification sans une certaine connaissance des principes, en dehors de laquelle elle est quelque peu illusoire ; la vraie nature de l'espèce et sa réalité profonde sont des choses dont un empirisme quelconque ne saurait rendre compte.

Mais revenons à la question qui nous a conduit à ces considérations : il ne saurait s'agir en aucune façon de se « spécialiser » dans l'étude de la doctrine hindoue, puisque l'ordre de l'intellectualité pure est ce qui échappe à toute spécialisation. Toutes les doctrines qui sont métaphysiquement complètes sont pleinement équivalentes, et nous pouvons même dire qu'elles sont nécessairement identiques au fond ; il n'y a donc qu'à se demander quelle est celle qui présente les plus grands avantages quant à l'exposition, et nous pensons que, d'une manière générale, c'est la doctrine hindoue ; c'est pour cela, et pour cela seulement, que nous la prenons comme base. Si pourtant il arrive que certains points soient traités par d'autres doctrines sous une forme paraissant plus assimilable, il n'y a évidemment aucun inconvénient à y recourir ; c'est même là encore un moyen de rendre manifeste cette concordance dont nous venons de parler. Nous irons plus loin : la tradition, au lieu d'être un

obstacle aux adaptations exigées par les circonstances, a toujours fourni au contraire le principe adéquat de toutes celles qui ont été nécessaires, et ces adaptations sont absolument légitimes, dès lors qu'elles se maintiennent dans la ligne strictement traditionnelle, dans ce que nous avons appelé aussi l'« orthodoxie ». Si donc de nouvelles adaptations sont requises, ce qui est d'autant plus naturel qu'on a affaire à un milieu différent, rien ne s'oppose à ce qu'on les formule en s'inspirant de celles qui existent déjà, mais en tenant compte aussi des conditions mentales de ce milieu, pourvu qu'on le fasse avec la prudence et la compétence voulues, et qu'on ait d'abord compris profondément l'esprit traditionnel avec tout ce qu'il comporte ; c'est ce que l'élite intellectuelle devra faire tôt ou tard, pour tout ce dont il sera impossible de retrouver une expression occidentale antérieure. On voit combien cela est éloigné du point de vue de l'érudition : la provenance d'une idée ne nous intéresse pas en elle-même, car cette idée, dès lors qu'elle est vraie, est indépendante des hommes qui l'ont exprimée sous telle ou telle forme ; les contingences historiques n'ont pas à intervenir là-dedans. Seulement, comme nous n'avons pas la prétention d'avoir atteint par nous-même et sans aucune aide les idées que nous savons être vraies, nous estimons qu'il est bon de dire par qui elles nous ont été transmises, d'autant plus que nous indiquons ainsi à d'autres de quel côté ils peuvent se diriger pour les trouver également ; et, en fait, c'est aux Orientaux exclusivement que nous devons ces idées. Quant à la question d'ancienneté, si on ne la considère qu'historiquement, elle n'est pas non plus d'un intérêt capital ; c'est seulement quand on la rattache à l'idée de tradition qu'elle prend un tout autre aspect, mais alors, si l'on comprend ce qu'est vraiment la tradition, cette question se résout d'une façon immédiate, parce qu'on sait que tout se trouvait impliqué en principe, dès l'origine, dans ce qui est l'essence même de la doctrine, et qu'il n'y avait dès lors qu'à l'en tirer par un développement qui, pour le fond, sinon pour la forme, ne saurait comporter aucune innovation. Sans doute, une certitude de ce genre n'est guère communicable ; mais, si certains la possèdent, pourquoi d'autres n'y parviendraient-ils pas tout aussi bien pour leur propre compte, surtout si les moyens leur en sont fournis dans toute la mesure où ils peuvent l'être ? La « chaîne de la tradition » se renoue parfois d'une manière bien inattendue ; et il est des hommes qui, tout en croyant avoir conçu spontanément certaines idées, ont pourtant reçu une aide qui, pour n'avoir pas été consciemment sentie par eux, n'en a pas moins été efficace ; à plus forte raison une telle aide ne doit-elle pas faire défaut à ceux qui se mettent expressément dans les dispositions voulues pour l'obtenir. Bien entendu, nous ne nions point ici la possibilité de l'intuition intellectuelle directe, puisque nous prétendons au contraire qu'elle est absolument indispensable et que, sans elle, il n'y a pas de conception métaphysique effective ; mais il faut y être préparé, et, quelles que soient les facultés latentes d'un individu, nous doutons qu'il puisse les développer par ses seuls moyens ; tout au moins faut-il une circonstance quelconque qui soit l'occasion de ce développement. Cette circonstance, indéfiniment variable selon les cas particuliers, n'est jamais fortuite qu'en apparence ; en réalité, elle est suscitée par une action dont les modalités, bien qu'échappant forcément à toute observation extérieure, peuvent être pressenties par ceux qui comprennent que la « postérité spirituelle » est autre chose qu'un vain mot. Cependant, il importe de dire que les cas de cette sorte sont toujours exceptionnels, et que, s'ils se produisent en l'absence de toute transmission continue et régulière l'effectuant par un enseignement traditionnel organisé (on pourrait en trouver quelques exemples en Europe, ainsi qu'au Japon), ils ne peuvent jamais suppléer entièrement à cette absence, d'abord parce qu'ils sont rares et dispersés, et ensuite parce qu'ils aboutissent à l'acquisition de connaissances qui, quelle que soit leur valeur, ne sont jamais que fragmentaires ; encore faut-il ajouter que les moyens de coordonner et d'exprimer ce qui est conçu de cette façon ne peuvent être fournis en même temps, et qu'ainsi le profit en demeure presque exclusivement personnel ¹. C'est déjà quelque chose, assurément, mais il ne faut pas oublier que, même au point de vue de ce profit personnel, une réalisation partielle et incomplète, comme celle qui peut être obtenue en pareil cas, n'est qu'un faible résultat en comparaison de la véritable réalisation métaphysique que toutes les doctrines orientales assignent à l'homme comme son but suprême (et qui, disons-le en passant, n'a absolument rien à voir avec le « sommeil quiétiste », interprétation bizarre que nous avons rencontrée quelque part, et qui ne se justifie certainement par rien de ce que nous en avons dit). De plus, là où la réalisation n'a pas été précédée d'une préparation théorique suffisante, de multiples confusions peuvent se produire, et il y a toujours la possibilité de s'égarer

1. Il y aurait ici un rapprochement à faire avec ce que nous avons dit ailleurs à propos des « états mystiques » : ce sont des choses, sinon identiques, du moins comparables ; nous aurons sans doute à y revenir en d'autres occasions.

dans quelqu'un de ces domaines intermédiaires où l'on n'est point garanti contre l'illusion ; c'est seulement dans le domaine de la métaphysique pure que l'on peut avoir une telle garantie, qui, étant acquise une fois pour toutes, permet ensuite d'aborder sans danger n'importe quel autre domaine, ainsi que nous l'avons indiqué précédemment.

La vérité de fait peut paraître presque négligeable au regard de la vérité des idées ; cependant, même dans l'ordre des contingences, il y a des degrés à observer, et il y a une manière d'envisager les choses, en les rattachant aux principes, qui leur confère une tout autre importance que celle qu'elles ont par elles-mêmes ; ce que nous avons dit des « sciences traditionnelles » doit suffire à le faire comprendre. Il n'est point besoin de s'embarrasser de questions de chronologie, qui sont souvent insolubles, au moins par les méthodes ordinaires de l'histoire ; mais il n'est pas indifférent de savoir que telles idées appartiennent à une doctrine traditionnelle, et même que telle façon de les présenter a un caractère également traditionnel ; nous pensons qu'il n'est pas nécessaire d'y insister davantage après toutes les considérations que nous avons déjà exposées. En tout cas, si la vérité de fait, qui est l'accessoire, ne doit pas faire perdre de vue la vérité des idées, qui est l'essentiel, on aurait tort de se refuser à tenir compte des avantages supplémentaires qu'elle peut apporter, et qui, pour être contingents comme elle, ne sont pourtant pas toujours à dédaigner. Savoir que certaines idées nous ont été fournies par les Orientaux, c'est là une vérité de fait ; cela importe moins que de comprendre ces idées et de reconnaître qu'elles sont vraies en soi ; et, si elles nous étaient venues d'ailleurs, nous n'y verrions point une raison de les écarter *a priori* ; mais, puisque nous n'avons trouvé nulle part en Occident l'équivalent de ces idées orientales, nous estimons qu'il convient de le dire. Assurément, on pourrait se faire un succès facile en présentant certaines conceptions comme si on les avait en quelque sorte créées de toutes pièces, et en dissimulant leur origine réelle ; mais ce sont là des procédés que nous ne saurions admettre, et, de plus, cela reviendrait pour nous à enlever à ces conceptions leur véritable portée et leur autorité, car on les réduirait ainsi à n'être en apparence qu'une « philosophie », alors qu'elles sont tout autre chose en réalité ; nous touchons ici, une fois de plus, à la question de l'individuel et de l'universel, qui est au fond de toutes les distinctions de ce genre. Mais restons, pour le moment, sur le terrain des contingences : en déclarant hautement que c'est en Orient que la connaissance intellectuelle pure peut être obtenue, tout en s'efforçant en même temps de réveiller l'intellectualité occidentale, on prépare, de la seule manière qui soit efficace, le rapprochement de l'Orient et de l'Occident ; et nous espérons qu'on aura compris pourquoi cette possibilité ne doit pas être négligée, puisque c'est à cela que tend principalement tout ce que nous avons dit ici. La restauration d'une civilisation normale en Occident peut n'être qu'une contingence ; mais, encore une fois, est-ce une raison pour s'en désintéresser totalement, même si l'on est métaphysicien avant tout ? Et d'ailleurs, outre l'importance propre que des choses comme celle-là ont dans leur ordre relatif, elles peuvent être le moyen de réalisations qui ne sont plus du domaine contingent, et qui, pour tous ceux qui y participeront directement ou même indirectement, auront des conséquences devant lesquelles toute chose transitoire s'efface et disparaît. Il y a à tout cela des raisons multiples, dont les plus profondes ne sont peut-être pas celles sur lesquelles nous avons insisté le plus, parce que nous ne pouvions songer à exposer présentement les théories métaphysiques (et même cosmologiques en certains cas, par exemple en ce qui concerne les « lois cycliques ») sans lesquelles elles ne peuvent être pleinement comprises ; nous avons l'intention de le faire dans d'autres études qui viendront en leur temps. Comme nous le disions au début, il ne nous est pas possible de tout expliquer à la fois ; mais nous n'affirmons rien gratuitement, et nous avons conscience d'avoir du moins, à défaut de bien d'autres mérites, celui de ne parler jamais que de ce que nous connaissons. Si donc il en est qui s'étonnent de certaines considérations auxquelles ils ne sont pas habitués, qu'ils veuillent bien prendre la peine d'y réfléchir plus attentivement, et peut-être s'apercevront-ils alors que ces considérations, loin d'être inutiles ou superflues, sont précisément parmi les plus importantes, ou que ce qui leur semblait à première vue s'écarter de notre sujet est au contraire ce qui s'y rapporte le plus directement. Il est en effet des choses qui sont liées entre elles d'une tout autre façon qu'on ne le pense d'ordinaire, et la vérité a bien des aspects que la plupart des Occidentaux ne soupçonnent guère ; aussi craignons-nous plutôt, en toute occasion, de paraître trop limiter les choses par l'expression que nous en donnons que de laisser entrevoir de trop vastes possibilités.

Conclusion

Nous pourrions presque nous dispenser d'ajouter, à l'exposé qui précède, une conclusion qui nous semble s'en dégager assez nettement, et dans laquelle nous ne pourrions guère faire autre chose que de répéter, sous une forme plus ou moins résumée, un certain nombre de considérations que nous avons déjà développées en y insistant suffisamment pour en faire ressortir toute l'importance. Nous pensons, en effet, avoir montré aussi clairement et aussi explicitement que possible quels sont les principaux préjugés qui éloignent présentement l'Occident de l'Orient ; et, s'ils l'en éloignent, c'est parce qu'ils sont opposés à la véritable intellectualité, que l'Orient a conservée intégralement, tandis que l'Occident est arrivé à en perdre toute notion, si vague et si confuse qu'elle soit. Ceux qui auront compris cela auront saisi également, par là même, le caractère « accidentel », dans tous les sens divers que possède ce mot, de la divergence de l'Occident par rapport à l'Orient ; le rapprochement de ces deux parties de l'humanité et le retour de l'Occident à une civilisation normale ne sont, en somme, qu'une seule et même chose, et c'est bien là ce qui fait le plus grand intérêt de ce rapprochement dont nous avons envisagé la possibilité pour un avenir plus ou moins éloigné. Ce que nous appelons une civilisation normale, c'est une civilisation qui repose sur des principes, au vrai sens de ce terme, et où tout est ordonné et hiérarchisé en conformité avec ces principes, de telle sorte que tout y apparaît comme l'application et le prolongement d'une doctrine purement intellectuelle ou métaphysique en son essence ; c'est ce que nous voulons dire aussi quand nous parlons d'une civilisation traditionnelle. Qu'on n'aille pas croire, d'ailleurs, que la tradition puisse apporter la moindre entrave à la pensée, à moins qu'on ne prétende que ce soit limiter celle-ci que de l'empêcher de s'égarer, ce que nous ne pouvons admettre ; est-il permis de dire que l'exclusion de l'erreur soit une limitation de la vérité ? Rejeter des impossibilités, qui ne sont qu'un pur néant, ce n'est point apporter des restrictions à la possibilité totale et universelle, nécessairement infinie ; l'erreur aussi n'est qu'une négation, une « privation » dans l'acception aristotélicienne de ce mot ; elle n'a, en tant qu'erreur (car il peut s'y trouver des parcelles de vérité incomprise), rien de positif, et c'est pourquoi on peut l'exclure sans faire aucunement preuve d'esprit systématique. La tradition, par contre, admet tous les aspects de la vérité ; elle ne s'oppose à aucune adaptation légitime ; elle permet, à ceux qui la comprennent, des conceptions autrement vastes que tous les rêves des philosophes qui passent pour les plus hardis, mais aussi autrement solides et valables ; enfin, elle ouvre à l'intelligence des possibilités illimitées comme la vérité elle-même.

Tout cela résulte immédiatement des caractères de la connaissance métaphysique, seule absolument illimitée en effet, parce qu'elle est de l'ordre universel ; et il nous paraît bon de revenir ici sur la question, que nous avons déjà traitée ailleurs, des rapports de la métaphysique et de la logique ¹. Cette dernière, se référant aux conditions propres à l'entendement humain, est chose contingente ; elle est de l'ordre individuel et rationnel, et ce qu'on appelle ses principes, ce ne sont des principes que dans un sens relatif ; nous voulons dire qu'ils ne peuvent être, comme ceux des mathématiques ou de toute autre science particulière, que l'application et la spécification des véritables principes dans un domaine déterminé. La métaphysique domine donc nécessairement la logique comme elle domine tout le reste ; ne pas le reconnaître, c'est renverser les rapports hiérarchiques qui sont inhérents à la nature des choses ; mais, si évident que cela nous paraisse, nous avons dû constater qu'il y a là quelque chose qui étonne beaucoup de nos contemporains. Ceux-ci ignorent totalement ce qui est de l'ordre métaphysique et « supra-individuel » ; ils ne connaissent que des choses qui appartiennent à l'ordre rationnel, y compris la « pseudo-métaphysique » des philosophes modernes ; et, dans cet ordre rationnel, la logique occupe effectivement le premier rang, tout le reste lui est subordonné. Mais la métaphysique vraie ne peut pas plus être dépendante de la logique que de n'importe quelle autre science ; l'erreur de ceux qui pensent le contraire provient de ce qu'ils ne conçoivent la connaissance que dans le domaine de la raison et n'ont pas le moindre soupçon de ce qu'est la connaissance intellectuelle pure. Cela, nous l'avons déjà dit ; et nous avons eu soin aussi de faire remarquer qu'il fallait distinguer entre la conception des vérités métaphysiques, qui, en soi, échappe à toute limitation individuelle, et leur exposition formulée, qui, dans la mesure où elle est possible, ne peut consister qu'en une sorte de traduction en mode discursif et rationnel ; si donc cette exposition prend une forme de raisonnement, une apparence logique et même

1. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^{ème} partie, ch. VIII.

dialectique, c'est que, étant donnée la constitution du langage humain, on ne pourrait rien dire sans cela ; mais ce n'est là qu'une forme extérieure, qui n'affecte aucunement les vérités dont il s'agit, puisqu'elles sont essentiellement supérieures à la raison. D'autre part, il y a deux façons très différentes d'envisager la logique : il y a la façon occidentale, qui consiste à la traiter en mode philosophique, et à s'efforcer de la rattacher à une conception systématique quelconque ; et il y a la façon orientale, c'est-à-dire la logique constituée comme une « science traditionnelle » et reliée aux principes métaphysiques, ce qui lui donne d'ailleurs, comme à toute autre science, une portée incomparablement plus grande. Il peut se faire, assurément, que les résultats semblent pratiquement les mêmes en bien des cas, mais la différence des deux points de vue n'en est nullement amoindrie ; on ne peut pas plus contester cela qu'on ne peut, de ce que les actions de divers individus se ressemblent extérieurement, conclure qu'elles ont été accomplies avec les mêmes intentions. Et voici où nous voulons en venir : la logique n'est pas, par elle-même, quelque chose qui présente un caractère spécialement « philosophique », puisqu'elle existe aussi là où l'on ne trouve pas le mode de pensée très particulier auquel cette dénomination convient proprement ; si les vérités métaphysiques peuvent, jusqu'à un certain point, et toujours sous la réserve de ce qu'elles contiennent d'inexprimable, être revêtues d'une forme logique, c'est la logique traditionnelle, non la logique philosophique, qui est apte à cet usage ; et comment pourrait-il en être autrement, alors que la philosophie est devenue telle qu'elle ne peut subsister qu'à la condition de nier la métaphysique vraie ? On doit voir par cette explication comment nous comprenons la logique : si nous employons une certaine dialectique, sans quoi il ne nous serait pas possible de parler de quoi que ce soit, on ne peut pas nous le reprocher comme une contradiction, car ce n'est point là, pour nous, faire de la philosophie. Du reste, lors même qu'il s'agit spécialement de réfuter les conceptions des philosophes, on peut être assuré que nous savons toujours conserver les distances exigées par la différence des points de vue : nous ne nous plaçons pas sur le même terrain, comme le font ceux qui critiquent ou combattent une philosophie au nom d'une autre philosophie ; ce que nous disons, nous le disons parce que les doctrines traditionnelles nous ont permis de comprendre l'absurdité ou l'inanité de certaines théories, et, quelles que soient les imperfections que nous y apportons inévitablement (et qui ne doivent être imputées qu'à nous-même), le caractère de ces doctrines est tel qu'il nous interdit toute compromission. Ce que nous avons de commun avec les philosophes, ce ne peut être que la dialectique ; mais celle-ci n'est, chez nous, qu'un instrument au service de principes qu'ils ignorent ; cette ressemblance même est donc tout extérieure et superficielle, comme celle que l'on peut constater parfois entre les résultats de la science moderne et ceux des « sciences traditionnelles ». À vrai dire, nous n'empruntons pas même en cela les méthodes des philosophes, car ces méthodes, dans ce qu'elles ont de valable, ne leur appartiennent pas en propre, mais représentent simplement quelque chose qui est la possession commune de tous les hommes, même de ceux qui sont le plus éloignés du point de vue philosophique ; la logique philosophique n'est qu'un amoindrissement de la logique traditionnelle, et celle-ci a la priorité sur celle-là. Si nous insistons ici sur cette distinction qui nous paraît essentielle, ce n'est pas pour notre satisfaction personnelle, mais parce qu'il importe de maintenir le caractère transcendant de la métaphysique pure, et parce que tout ce qui procède de celle-ci, même secondairement et dans un ordre contingent, reçoit comme une participation de ce caractère, qui en fait tout autre chose que les connaissances purement « profanes » du monde occidental. Ce qui caractérise un genre de connaissance et le différencie des autres, ce n'est pas seulement son objet, mais c'est surtout la façon dont cet objet est envisagé ; et c'est pourquoi des questions qui, par leur nature, pourraient avoir une certaine portée métaphysique, la perdent entièrement lorsqu'elles se trouvent incorporées à un système philosophique. Mais la distinction de la métaphysique et de la philosophie, qui est pourtant fondamentale, et que l'on ne doit jamais oublier si l'on veut comprendre quelque chose aux doctrines de l'Orient (puisque l'on ne peut échapper sans cela au danger des fausses assimilations), est tellement inusitée pour les Occidentaux que beaucoup ne peuvent arriver à la saisir : c'est ainsi que nous avons eu la surprise de voir affirmer çà et là que nous avons parlé de la « philosophie hindoue », alors que nous nous étions précisément appliqué à montrer que ce qui existe dans l'Inde est tout autre chose que de la philosophie ! Peut-être en sera-t-il encore de même pour ce que nous venons de dire au sujet de la logique, et, en dépit de toutes nos précautions, nous ne serions pas autrement étonné que, dans certains milieux, on nous fit grief de « philosopher » contre la philosophie, tandis que ce que nous faisons en réalité est pourtant quelque chose de tout différent. Si nous exposions par exemple une théorie mathématique, et s'il

plaisait à quelqu'un de l'appeler « physique », nous n'aurions, certes, aucun moyen de l'en empêcher, mais tous ceux qui connaissent la signification des mots sauraient bien ce qu'ils doivent en penser ; quoiqu'il s'agisse ici de notions moins courantes, les méprises que nous essayons de prévenir sont assez comparables à celle-là. S'il en est qui sont tentés de formuler certaines critiques basées sur de pareilles confusions, nous les avertissons qu'elles porteraient à faux, et, si nous arrivons à leur épargner ainsi quelques erreurs, nous en serions fort heureux ; mais nous ne pouvons rien faire de plus, car il n'est pas en notre pouvoir, ni d'ailleurs en celui de personne, de donner la compréhension à ceux qui n'en ont pas les moyens en eux-mêmes. Si donc ces critiques mal fondées se produisent malgré tout, nous aurons le droit de n'en tenir aucun compte ; mais, par contre, si nous nous apercevons que nous n'avons pas encore marqué certaines distinctions avec une netteté suffisante, nous y reviendrons jusqu'à ce que l'équivoque ne soit plus possible, ou que du moins elle ne puisse plus être attribuée qu'à un aveuglement incurable ou à une évidente mauvaise foi.

Il en est de même en ce qui concerne les moyens par lesquels l'Occident pourra se rapprocher de l'Orient en revenant à la véritable intellectualité : nous croyons que les considérations que nous avons exposées dans la présente étude sont propres à dissiper beaucoup de confusions à cet égard, ainsi que sur la façon dont nous envisageons l'état ultérieur du monde occidental, tel qu'il serait si les possibilités que nous avons en vue venaient à se réaliser un jour. Cependant, nous ne pouvons évidemment avoir la prétention de prévoir tous les malentendus ; s'il s'en présente qui aient une importance réelle, nous nous efforcerons toujours de les dissiper de même, et nous le ferons d'autant plus volontiers que ce peut être là une excellente occasion de préciser notre pensée sur certains points. En tout cas, nous ne nous laisserons jamais détourner de la ligne qui nous est tracée par tout ce que nous avons compris grâce aux doctrines traditionnelles de l'Orient ; nous nous adressons à ceux qui peuvent et veulent comprendre à leur tour, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, mais non à ceux que l'obstacle le plus insignifiant ou le plus illusoire suffit à arrêter, qui ont la phobie de certaines choses ou de certains mots, ou qui se croiraient perdus s'il leur arrivait de franchir certaines limitations conventionnelles et arbitraires. Nous ne voyons pas, en effet, quel parti l'élite intellectuelle pourrait tirer de la collaboration de ces esprits craintifs et inquiets ; celui qui n'est pas capable de regarder toute vérité en face, celui qui ne se sent pas la force de pénétrer dans la « grande solitude », suivant l'expression consacrée par la tradition extrême-orientale (et dont l'Inde aussi a l'équivalent), celui-là ne pourrait aller bien loin dans ce travail métaphysique dont nous avons parlé, et dont tout le reste dépend strictement. Il semble qu'il y ait, chez certains, comme un parti pris d'incompréhension ; mais, au fond, nous ne croyons pas que ceux qui ont des possibilités intellectuelles vraiment étendues soient sujets à ces vaines terreurs, car ils sont assez bien équilibrés pour avoir, presque instinctivement, l'assurance qu'ils ne courront jamais le risque de céder à aucun vertige mental ; cette assurance, il faut bien le dire, n'est pas pleinement justifiée tant qu'ils n'ont pas atteint un certain degré de développement effectif, mais le seul fait de la posséder, sans même s'en rendre compte très nettement, leur donne déjà un avantage considérable. Nous ne voulons pas, en cela, parler de ceux qui ont en eux-mêmes une confiance plus ou moins excessive ; ceux dont il s'agit mettent en réalité, même s'ils ne le savent pas encore, leur confiance dans quelque chose de plus haut que leur individualité, parce qu'ils pressentent en quelque sorte ces états supérieurs dont la conquête totale et définitive peut être obtenue par la connaissance métaphysique pure. Quant aux autres, à ceux qui n'osent aller ni trop haut ni trop bas, c'est qu'ils ne peuvent voir au delà de certaines bornes, hors desquelles ils ne savent même plus distinguer le supérieur de l'inférieur, le vrai et le faux, le possible et l'impossible ; s'imaginant que la vérité doit être à leur mesure et se tenir à un niveau moyen, ils se trouvent à l'aise dans les cadres de l'esprit philosophique, et, alors même qu'ils se seront assimilés certaines vérités partielles, ils ne pourront jamais s'en servir pour étendre indéfiniment leur compréhension ; qu'elle soit due à leur propre nature ou seulement à l'éducation qu'ils ont reçue, la limitation de leur « horizon intellectuel » est désormais irrémédiable, de sorte que leur parti pris, si c'en est un, est vraiment involontaire, sinon tout à fait inconscient. Parmi ceux là, il en est assurément qui sont victimes du milieu où ils vivent, et c'est bien ce qu'il y a de plus regrettable ; leurs facultés, qui auraient pu avoir l'occasion de se développer dans une civilisation normale, ont été au contraire atrophiées et comprimées jusqu'à l'annihilation ; et, l'éducation moderne étant ce qu'elle est, on en arrive à penser que les ignorants sont ceux qui ont le plus de chances d'avoir gardé intactes leurs possibilités intellectuelles. En comparaison des déformations mentales qui sont l'effet ordinaire de la fausse science, l'ignorance pure et simple nous apparaît véritablement comme un

moindre mal ; et, bien que nous mettions la connaissance au-dessus de tout, ce n'est point là de notre part un paradoxe ni une inconséquence, car la seule connaissance vraiment digne de ce nom à nos yeux diffère entièrement de celle que cultivent les Occidentaux modernes. Et qu'on n'aille pas nous reprocher, sur ce point ou sur d'autres, une attitude trop intransigeante ; cette attitude nous est imposée par la pureté de la doctrine, par ce que nous avons appelé l'« orthodoxie » au sens intellectuel ; et, étant d'ailleurs exempte de tout préjugé, elle ne peut jamais nous conduire à être injuste à l'égard de quoi que ce soit. Nous admettons toute la vérité, sous quelque aspect qu'elle se présente ; mais, n'étant ni sceptique ni éclectique, nous ne pouvons admettre rien d'autre que la vérité.

Nous savons bien que notre point de vue n'est pas un de ceux où l'on se place habituellement en Occident, et que, par suite, il peut être assez difficile à comprendre du premier coup ; mais il va sans dire que nous ne demandons à personne de l'adopter sans examen. Ce que nous voulons, c'est seulement inciter à la réflexion ceux qui en sont encore capables ; chacun d'eux comprendra ce qu'il pourra, et, si peu que ce soit, ce sera toujours quelque chose ; du reste, nous supposons bien qu'il s'en trouvera quelques-uns qui iront plus loin. Ce que nous avons fait nous-même, il n'y a pas de raison, en somme, pour que d'autres ne le fassent pas aussi ; dans l'état actuel de la mentalité occidentale, ce ne seront sans doute que des exceptions, mais il suffit qu'il se rencontre de telles exceptions, même peu nombreuses, pour que nos prévisions soient justifiées et que les possibilités que nous indiquons soient susceptibles de se réaliser tôt ou tard. D'ailleurs, tout ce que nous ferons et dirons aura pour effet de donner, à ceux qui viendront ensuite, des facilités que nous n'avons pas trouvées pour notre propre compte ; en cela comme en toute autre chose, le plus pénible est de commencer le travail, et l'effort à accomplir doit être d'autant plus grand que les conditions sont plus défavorables. Que la croyance à la « civilisation » soit plus ou moins ébranlée chez des gens qui naguère n'auraient pas osé la discuter, que le « scientisme » soit actuellement en déclin dans certains milieux, ce sont là des circonstances qui peuvent peut-être nous aider quelque peu, parce qu'il en résulte une espèce d'incertitude qui permet aux esprits de s'engager sans autant de résistance dans des voies différentes ; mais c'est tout ce qu'il nous est possible d'en dire, et les tendances nouvelles que nous avons constatées jusqu'ici n'ont rien de plus encourageant que celles qu'elles essaient de supplanter. Rationalisme ou intuitionnisme, positivisme ou pragmatisme, matérialisme ou spiritualisme, « scientisme » ou « moralisme », ce sont là des choses qui, à notre point de vue, se valent exactement ; on ne gagne rien en passant de l'une à l'autre, et, tant qu'on ne s'en sera pas dégagé entièrement, on n'aura pas fait même le premier pas dans le domaine de la véritable intellectualité. Nous tenons à le déclarer expressément, comme nous tenons à redire une fois de plus que toute étude des doctrines orientales entreprise « de l'extérieur » est parfaitement inutile pour le but que nous avons en vue ; ce dont il s'agit a une tout autre portée et est d'un ordre autrement profond.

Enfin, nous ferons observer à nos contradicteurs éventuels que, si nous sommes tout à fait à l'aise pour apprécier en pleine indépendance les sciences et les philosophies de l'Occident, c'est que nous avons conscience de ne rien leur devoir ; ce que nous sommes intellectuellement, c'est à l'Orient seul que nous le devons, et ainsi nous n'avons derrière nous rien qui soit susceptible de nous gêner le moins du monde. Si nous avons étudié la philosophie, nous l'avons fait à un moment où nos idées étaient déjà complètement fixées sur tout l'essentiel, ce qui est probablement le seul moyen de ne recevoir de cette étude aucune influence fâcheuse ; et ce que nous avons vu alors n'a fait que confirmer très exactement tout ce que nous pensions antérieurement à l'égard de la philosophie. Nous savions n'avoir aucun bénéfice intellectuel à en attendre ; et, en fait, le seul avantage que nous en ayons retiré, c'est de mieux nous rendre compte des précautions nécessaires pour éviter les confusions, et des inconvénients qu'il peut y avoir à employer certains termes qui risquent de faire naître des équivoques. Ce sont là des choses dont les Orientaux, parfois, ne se méfient pas assez ; et il y a dans cet ordre, bien des difficultés d'expression que nous n'aurions pas soupçonnées avant d'avoir eu l'occasion d'examiner de près le langage spécial de la philosophie moderne, avec toutes ses incohérences et toutes ses subtilités inutiles. Mais cet avantage n'en est un que pour l'exposition, en ce sens que, tout en nous forçant d'ailleurs à introduire des complications qui n'ont rien d'essentiel, cela nous permet de prévenir de nombreuses erreurs d'interprétation que commettraient trop facilement ceux qui ont l'habitude exclusive de la pensée occidentale ; pour nous personnellement, ce n'est nullement un avantage, puisque cela ne nous procure aucun savoir réel. Si nous disons ces choses,

ce n'est point pour nous citer en exemple, mais pour apporter un témoignage dont ceux mêmes qui ne partageraient aucunement notre manière de voir ne pourront du moins suspecter la sincérité ; et, si nous insistons plus particulièrement sur notre indépendance absolue à l'égard de tout ce qui est occidental, c'est que cela peut contribuer aussi à faire mieux comprendre nos véritables intentions. Nous pensons avoir le droit de dénoncer l'erreur partout où elle se trouve, selon que nous jugeons opportun de le faire ; mais il est des querelles auxquelles nous ne voulons être mêlé à aucun prix, et nous estimons n'avoir point à prendre parti pour telle ou telle conception occidentale ; ce qui peut se rencontrer d'intéressant dans quelques-unes de celles-ci, nous sommes tout disposé à le reconnaître en toute impartialité, mais nous n'y avons jamais vu rien de plus ni d'autre qu'une très petite partie de ce que nous connaissions déjà par ailleurs, et, là où les mêmes choses sont envisagées de façons différentes, la comparaison n'a jamais été avantageuse pour les points de vue occidentaux. Ce n'est qu'après y avoir longuement réfléchi que nous nous sommes décidé à exposer des considérations comme celles qui font l'objet du présent ouvrage, et nous avons indiqué pourquoi il nous a paru nécessaire de le faire avant de développer des conceptions ayant un caractère plus proprement doctrinal, l'intérêt de ces dernières pouvant ainsi apparaître à des gens qui, autrement, n'y auraient pas prêté une attention suffisante, n'y étant aucunement préparés, et qui peuvent cependant être parfaitement capables de les comprendre.

Dans un rapprochement avec l'Orient, l'Occident a tout à gagner ; si l'Orient y a aussi quelque intérêt, ce n'est point un intérêt du même ordre, ni d'une importance comparable, et cela ne suffirait pas à justifier la moindre concession sur les choses essentielles ; d'ailleurs, rien ne saurait primer les droits de la vérité. Montrer à l'Occident ses défauts, ses erreurs et ses insuffisances, ce n'est point lui témoigner de l'hostilité, bien au contraire, puisque c'est la seule façon de remédier au mal dont il souffre, et dont il peut mourir s'il ne se ressaisit à temps. La tâche est ardue, certes, et non exempte de désagréments ; mais peu importe, si l'on est convaincu qu'elle est nécessaire ; que quelques-uns comprennent qu'elle l'est vraiment, c'est tout ce que nous souhaitons. Du reste, quand on l'a compris, on ne peut s'arrêter là, de même que, quand on s'est assimilé certaines vérités, on ne peut ni les perdre de vue ni se refuser à en accepter toutes les conséquences ; il y a des obligations qui sont inhérentes à toute vraie connaissance, et auprès desquelles tous les engagements extérieurs apparaissent vains et dérisoires ; ces obligations, précisément parce qu'elles sont purement intérieures, sont les seules dont on ne puisse jamais s'affranchir. Quand on a pour soi la puissance de la vérité, n'eût-on rien d'autre pour vaincre les plus redoutables obstacles, on ne peut céder au découragement, car cette puissance est telle que rien ne saurait prévaloir finalement contre elle ; il n'y a, pour en douter, que ceux qui ne savent pas que tous les déséquilibres partiels et transitoires doivent nécessairement concourir au grand équilibre total de l'Univers.

Addendum

Nul ne songera à contester que, depuis que ce livre a été écrit ¹, la situation est devenue pire que jamais, non seulement en Occident, mais dans le monde entier, ce qui était d'ailleurs la seule chose à attendre à défaut d'un rétablissement de l'ordre dans le sens que nous avons indiqué, et, du reste, il va sans dire que nous n'avons jamais supposé qu'un tel rétablissement aurait pu s'effectuer dans un délai aussi court. Il n'en est pas moins vrai que le désordre est allé en s'aggravant plus rapidement encore qu'on aurait pu le prévoir, et il importe d'en tenir compte, bien que cela ne change rien aux conclusions que nous avons formulées.

En Occident, le désordre dans tous les domaines est devenu tellement évident que de plus en plus nombreux sont ceux qui commencent à mettre en doute la valeur de la civilisation moderne. Mais, bien que ce soit là, dans une certaine mesure, un signe assez favorable, le résultat ainsi atteint n'en demeure pas moins purement négatif ; beaucoup émettent d'excellentes critiques sur le présent état de choses, mais ils ne savent au juste quel remède lui appliquer, et rien de ce qu'ils suggèrent ne dépasse la sphère des contingences, de sorte que tout cela est manifestement sans aucune efficacité. Nous ne pouvons que redire que le seul remède véritable consiste dans une restauration de la pure intellectualité ; malheureusement, de ce point de vue, les chances d'une réaction venant de l'Occident lui-même semblent diminuer chaque jour davantage, car ce qui subsiste comme tradition en Occident est de plus en plus affecté par la mentalité moderne, et par conséquent d'autant moins capable de servir de base solide à une telle restauration, si bien que, sans écarter aucune des possibilités qui peuvent encore exister, il paraît plus vraisemblable que jamais que l'Orient ait à intervenir plus ou moins directement, de la façon que nous avons expliquée, si cette restauration doit se réaliser quelque jour.

D'autre part, en ce qui concerne l'Orient, nous convenons que les ravages de la modernisation se sont considérablement étendus, du moins extérieurement ; dans les régions qui lui avaient le plus longtemps résisté, le changement paraît aller désormais à allure accélérée, et l'Inde elle-même en est un exemple frappant. Toutefois, rien de tout cela n'atteint encore le cœur de la Tradition, ce qui seul importe à notre point de vue, et ce serait sans doute une erreur d'accorder une trop grande importance à des apparences qui peuvent n'être que transitoires ; en tout cas, il suffit que le point de vue traditionnel, avec tout ce qu'il implique, soit entièrement préservé en Orient dans quelque retraite inaccessible à l'agitation de notre époque. De plus, il ne faut pas oublier que tout ce qui est moderne, même en Orient, n'est en réalité rien d'autre que la marque d'un empiètement de la mentalité occidentale ; l'Orient véritable, le seul qui mérite vraiment ce nom, est et sera toujours l'Orient traditionnel, quand bien même ses représentants en seraient réduits à n'être plus qu'une minorité, ce qui, encore aujourd'hui, est loin d'être le cas. C'est cet Orient-là que nous avons en vue, de même qu'en parlant de l'Occident, nous avons en vue la mentalité occidentale, c'est-à-dire la mentalité moderne et antitraditionnelle, où qu'elle puisse se trouver, dès lors que nous envisageons avant tout l'opposition de ces deux points de vue et non pas simplement celle de deux termes géographiques.

Enfin, nous profiterons de cette occasion pour ajouter que nous sommes plus que jamais enclin à considérer l'esprit traditionnel, pour autant qu'il est encore vivant, comme demeuré intact uniquement dans ses formes orientales. Si l'Occident possède encore en lui-même les moyens de revenir à sa tradition et de la restaurer pleinement, c'est à lui qu'il appartient de le prouver. En attendant, nous sommes bien obligé de déclarer que jusqu'ici nous n'avons pas aperçu le moindre indice qui nous autoriserait à supposer que l'Occident livré à lui-même soit réellement capable d'accomplir cette tâche, avec quelque force que s'impose à lui l'idée de sa nécessité.

1. 1924.

RECUEIL

Avant-propos

Le 18 juin 1951, Michel Vâlsan envoya à Vasile Lovinescu la lettre suivante ¹, de Paris :

« J’imagine que vous avez déjà appris, par les journaux ou la radio, la nouvelle douloureuse de la mort de René Guénon, survenue dans la nuit du 7 au 8 janvier. J’ai reçu votre lettre le 8 janvier en même temps que la nouvelle de son agonie. Le jour suivant j’apprenais qu’il était décédé. Il souffrait depuis plusieurs mois et avait cessé toutes ses correspondances vers la fin novembre. Il souffrait d’un œdème à une jambe, causé par des rhumatismes. En décembre le danger semblait complètement écarté, mais l’empoisonnement de son sang lui causa un abcès à la gorge et il semble que cela ait accéléré sa fin, si cela n’en fut pas la cause. Il y a eu des moments durant ses derniers mois où, comme je vous le disais, il était clair que je le dérangeais et que je le fatiguais ; sa résistance avait bien diminué. Mais il était lucide jusqu’à ses derniers instants.

« Voici quelques détails bien touchants : durant ses derniers jours, il semble qu’il savait qu’il allait mourir, et dans l’après-midi du 7 janvier il performa un dhikr très intense, soutenu de chaque côté par son épouse et un membre de sa famille. Les femmes étaient fatiguées et s’épuisèrent avant lui. Elles racontent que ce jour là, sa sueur avait l’odeur du parfum de fleurs. Finalement, il leur demanda avec insistance la permission de mourir, ce qui montre bien qu’il pouvait choisir le moment de sa mort. Les femmes le supplièrent de rester en vie plus longtemps. Finalement, il demanda à son épouse : « Ne puis-je mourir maintenant ? J’ai tellement souffert ! » Elle lui répondit en acquiesçant : « Avec la protection de Dieu ! » Il mourut alors presque immédiatement, après qu’il fit une ou deux invocations de plus !

« Quelques détails de plus : son chat, qui semblait en parfait santé, a commencé à gémir et mourut quelques heures plus tard. Le jour de sa mort, René Guénon avait rendu son épouse perplexe en lui disant qu’après son décès elle devait laisser sa chambre inchangée. Personne ne devait toucher ses livres ou ses papiers. Il souligna qu’autrement il ne serait pas capable de la voir, elle et leurs enfants, mais dans cette chambre non perturbée il demeurerait assis à son bureau et il pourrait continuer à les voir, même si eux ne pourraient le voir ! »

Plus d’un demi-siècle a passé depuis la mort de René Guénon – soixante-deux ans pour être plus exact – et il est clair que durant cette période le déclin du monde s’est transformé en une véritable chute, de plus en plus rapide et destructrice, avec un abandon et une précipitation que seule la fin des temps peut expliquer. C’est pourquoi les signes des temps semblent nous submerger comme s’il s’agissait d’un déluge de putréfaction.

Nous insistons sur cette période car il est incontestable qu’après 1951 l’affermissement du matérialisme et la descente du cycle ont progressé de façon exponentielle, et nous devons reconnaître que ce « demi-siècle » a été la phase la plus agressive et la plus rapide du cycle sur la voie de sa destruction. La progression du matérialisme a facilité deux tendances : d’une part une réaction apparente qui a permis à la pseudo-spiritualité de se développer et de préparer la transition vers la phase ultime de ce cycle – la dissolution ; d’autre part, le règne de la « virtualité » (la « *e-life* » et le « *e-world* ») qui semble plus « subtile » comparé à la solidification (le « durcissement ») du monde.

Aujourd’hui, le monde n’a jamais été aussi éloigné de l’esprit traditionnel et l’on ne peut s’empêcher de remarquer combien les forces adverses sont devenues agressives, arrogantes et effrontées dans le monde qui nous entoure, et à quel point très peu de gens ont le temps de s’intéresser à l’esprit traditionnel : plus personne ne sait comment penser convenablement. L’œuvre de René Guénon représente un *jalon* indispensable pour ceux qui s’efforcent de changer la mentalité moderne et qui combattent les forces adverses ².

C’est la raison pour laquelle nous avons exploré la possibilité de réunir dans un nouveau volume

1. Lettre traduite du roumain par l’éditeur.

2. Il est bien connu que, durant ce « demi-siècle », bien des tentatives ont été faites pour étouffer l’impact des écrits de Guénon et pour les dénigrer ; et l’on peut d’ailleurs remarquer de nos jours le peu d’intérêt en général pour ses écrits.

posthume les articles et comptes rendus provenant de différentes publications qui n'avaient pas encore été mises à la disposition du grand public. Guénon lui-même encourageait une telle entreprise, comme ses travaux après la guerre l'ont bien montré.

D'autre part il est important de rappeler que, comme l'a affirmé Guénon lui-même plusieurs fois, seule l'œuvre qu'il a signée de son nom de René Guénon importe, et non pas les articles écrits sous d'autres signatures ¹, ou ses lettres personnelles, que ce soit ses notes sur ses activités mondaines ou encore moins sur sa vie de famille. Cependant, comme nous l'avons dit, il y a un besoin certain, de nos jours et plus que jamais, de comprendre l'œuvre de Guénon le plus profondément possible, et l'on aura besoin de toute l'aide disponible pour cela. De ce fait, il arrive que des articles signés d'un nom de plume deviennent utiles pour comprendre certains paragraphes de son œuvre maîtresse, où l'on trouve seulement des allusions à tel ou tel sujet déjà développé dans ces écrits de jeunesse ; Guénon lui-même avait incorporé dans ses travaux, beaucoup plus tard, des articles qu'il avait à l'origine signés sous un autre nom. ²

Il est probable que les connaisseurs de l'œuvre de René Guénon trouveront ce *Recueil* superflu ; d'autres y trouveront certainement matière à assouvir leur curiosité et leur bibliophilie « guénonienne » ; d'autres encore y trouveront une nouvelle occasion de polémiquer ou de critiquer, que ce soit Guénon lui-même ou la décision de publier ce *Recueil*.

Il est toutefois possible d'affirmer ceci : chaque article écrit par Guénon peut nous apprendre quelque chose, non pas d'un point de vue « quantitatif », mais d'un point de vue « qualitatif », c'est-à-dire qu'ils peuvent éveiller en nous des pensées spéciales, ouvrir des portes jusqu'alors secrètes, et qu'il importe si certains articles peuvent paraître redondants, puisque la répétition fait partie de l'apprentissage traditionnel.



Comme exemples de ce que nous avons dit plus haut, nous indiquons dans ce qui suit certaines idées que l'on peut trouver dans le présent *Recueil* et qui peuvent inviter le lecteur à la méditation :

– La « civilisation » moderne est le résultat direct de la mentalité des peuples anglo-saxons ³, et par conséquent Guénon dit : « Surtout, nous ne saurions trop mettre en garde contre toutes les contrefaçons anglo-saxonnes, allemandes ou slaves, qui ne représentent que des idées tout occidentales et modernes, masquées sous des vocables orientaux détournés de leur sens. » ⁴

– Dans *Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident* ⁵ l'auteur insiste sur le syntagme « esprit traditionnel », lequel en lui-même contient la réponse à tous les problèmes modernes. Guénon souligne ainsi que « l'esprit traditionnel, de quelque forme qu'il se revête, est partout et toujours le même au fond ; les formes diverses, qui sont particulièrement adaptées à telles ou telles conditions mentales, à telles ou telles circonstances de temps et de lieu, ne sont que des expressions d'une seule et même Vérité ; mais il faut pouvoir se placer dans l'ordre de l'intellectualité pure pour découvrir cette unité fondamentale sous leur apparente multiplicité. »

1. Ces différentes signatures ne sont pas des pseudonymes littéraires mais des *namas* utilisés de façon subtile durant la consolidation de la fonction de Guénon dans ce monde. Voir à ce sujet l'avertissement de la page 295. Cependant l'on doit faire attention, lorsqu'on lit la lettre de Guénon sur les différentes entités en rapport avec ses signatures, car ces entités, même si elles sont différentes suivant leur point de vue, restent toutefois des projections de Guénon, et c'est la raison pour laquelle, après avoir signé *Le Symbolisme de la Croix* avec le nom *Tau Palingénus*, il a pu le publier plus tard en tant que René Guénon.

2. L'on se reportera, par exemple, à l'article intitulé *La prière et l'incantation*, publié en 1911 dans *La Gnose*, sous le nom de *Tau Palingénus*, et qui constitue le chapitre XXIV des *Aperçus sur l'initiation*.

3. Goths, Francs, Saxons, Vandales, Angles, Lombards, Souabes, Bourguignons, etc. D'un autre côté, il y a le peuple slave de l'Europe de l'est comme matière première.

4. *Orient et Occident*, publié dans la revue *Le Radeau*, janv. 1925 ; repris dans *Vers la Tradition*, n° 120, 2010.

5. Publié dans la *Revue Hebdomadaire*, janv. 1927.

– Dans *Les Doctrines Hindoues* ¹, il est suggéré que l'on a bien tort d'extrapoler aux doctrines orientales l'obsession moderne des classifications ² : « Quant à l'ordre dans lequel ces sciences et ces arts sont énumérés, il peut varier aussi suivant le point de vue auquel on les envisage ; dans tous les cas, il est loin d'être arbitraire, mais il ne répond pas à l'idée que les Occidentaux se font d'une classification ; du reste, d'une façon générale, on a le plus grand tort de vouloir interpréter comme des classifications, au sens ordinaire de ce mot, certaines concordances basées sur des considérations analogiques dont on pourrait peut-être, en Europe, trouver quelque équivalent au moyen âge, mais non dans les temps modernes. » ³

– Il n'est pas difficile de remarquer l'accord parfait ⁴ entre l'œuvre de René Guénon et celles de Nicolas de Cuse et d'Érigène ⁵. Ainsi dans *La constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védānta*, publié dans *La Gnose* en 1911 et signé *Tau Palingénius*, Guénon cite Érigène au sujet de la quadruple « division » de la Nature. Dans le même article, il décrit les hiérarchies des divers centres initiatiques : « On peut envisager trois grades initiatiques, dont chacun pourrait d'ailleurs se subdiviser en une multiplicité indéfinie de stades ou de degrés spéciaux : 1° le *Brahmachārin*, c'est-à-dire l'étudiant qui aspire à l'initiation ou seconde naissance ; 2° le *Dwija* (deux fois né), qui a reçu cette initiation, par laquelle se confère le caractère d'*Ārya* ; 3° le *Yogi*, qui, considéré dans cet état, est, comme nous l'avons dit, *Jīvanmukta* (délivré dans la vie). Le *Yogi* peut, d'ailleurs, accomplir différentes fonctions : le *Pandit* est celui qui enseigne, et alors il a plus particulièrement le caractère de *Guru* (Maître spirituel) par rapport au *Brahmachārin* qui est son *Chēla* (disciple régulier) ; le *Muni* est le Solitaire, non au sens vulgaire et matériel du mot, mais celui qui, concentré en soi-même, réalise dans la plénitude de son être la Solitude Parfaite, qui ne laisse subsister en l'Unité Suprême aucune distinction de l'extérieur et de l'intérieur, ni aucune diversité extra-principielle quelconque : c'est là le dernier des Quatre Bonheurs désignés par la Tradition extrême-orientale » ; Guénon définit aussi la Postérité, « qui consiste dans les prolongements indéfinis de l'individu à travers toutes ses modalités d'existence... Les *Pitris* peuvent être considérés (collectivement) comme exprimant (à un degré quelconque) le Verbe Universel dans le cycle spécial par rapport auquel ils remplissent le rôle formateur, et l'expression de l'Intelligence Cosmique, réfraction du Verbe dans la formulation mentale de leur pensée individualisante (par adaptation aux conditions particulières du cycle considéré), constitue la Loi (*Dharma*) du *Manu* de ce cycle. Si l'on envisage l'Univers dans son ensemble, c'est-à-dire en dehors de toutes les conditions spéciales qui déterminent cette réfraction dans chaque état d'être, c'est le Verbe Éternel Lui-même (*Swayambhu*, « Celui qui subsiste par Soi ») qui est l'Ancien des Jours (*Purāna-Purusha*), le Suprême Générateur et Ordonnateur des Cycles et des Âges ».

– René Guénon cite Rudyard Kipling et *Kim* ⁶ dans son œuvre, et dans l'article suivant du présent *Recueil* ⁷, l'on trouve d'autres références à Kipling illustrant l'opinion de Guénon à son sujet.

– Dans *L'ésotérisme du Graal* ⁸, Guénon insiste sur le fait que la « légende » du Saint Graal n'est pas un rituel initiatique, soulignant de ce fait que, si c'était le cas, le néophyte n'aurait pas à poser de questions (comme dans le cas de Perceval), mais qu'au contraire, dans le cas d'un rituel initiatique, des questions lui seraient posées.

1. Publié dans la *Revue Bleue*, mars 1924 ; repris dans *Vers la Tradition*, n° 122, 2011.

2. L'on pourrait penser que « classification » prenne ici le sens d'« ordre », mais il s'agit en fait d'une chute vers le « chaos ».

3. Voir aussi *Les dualités cosmiques*, dans le présent *Recueil* : « l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ».

4. Nous insistons sur le fait qu'il s'agit d'un accord.

5. Par exemple, dans sa *De la division de la Nature, Periphyseon*, Érigène fait allusion aux cinq conditions de l'existence, et parle du Non-Être et de l'Être, de l'intuition intellectuelle, de Dieu « Plus-que-Lieu », « Plus-que-Temps », « Plus-que-Mouvement », « exempt de toute dimension ; il est donc dénué de quantité », du Paradis qui n'est pas un lieu géographique mais un état spirituel, de l'homme en tant que la résultante de ce qui contient tous les êtres, etc., tous les éléments que l'on trouve dans l'œuvre de Guénon.

6. Guénon débute son *avant-propos* dans *Orient et Occident* en citant Kipling.

7. *Les influences modernistes dans l'Inde*, publié dans *La France Antimaçonnique*, 1913.

8. *Les Cahiers du Sud*, n° spécial *Lumière du Graal*, 1951.

– L'article suivant, *Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?* rédigé pour la revue roumaine *Memrah* en 1935, contient une observation importante : « Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal. »¹

– *La prière et l'incantation*, publié en 1911 dans *La Gnose* et signé *Tau Palingénus*, peut sembler inutile, puisque René Guénon l'a incorporé, avec quelques modifications, dans ses *Aperçus sur l'initiation*, et il n'y aurait donc pas de raison pour être intéressé par cet article de 1911. Mais ces modifications, qui sont en fait des clarifications, illustrent bien la façon dont Guénon a développé son discours pour s'adapter à la mentalité occidentale, une mentalité qu'il a essayé de changer. Par exemple, en 1911 il écrivait : « On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, d'une force constituée par les apports de tous ses membres passés et présents. » En 1911, Guénon préfère l'emploi du mot « force » sans explications, mais il a essayé plus tard d'éliminer toute confusion en écrivant en 1946 : « On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents » ; tout en spécifiant que cette force appartient au domaine subtil, il souligne : « c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit ». Il renforce toutefois son article de 1911 en introduisant l'effet de l'influence spirituelle : « il y a en outre intervention d'un élément véritablement « non-humain », c'est-à-dire de ce que nous avons appelé proprement une influence spirituelle, mais qui doit d'ailleurs être regardée ici comme « descendant » dans le domaine individuel, et comme y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui », ce qui veut dire que cette « force » pourrait être, dans certains cas « la synthèse de l'influence spirituelle avec cette force collective à laquelle elle s' « incorpore » pour ainsi dire ». L'on doit comprendre que Guénon avait une grande difficulté à transmettre la connaissance traditionnelle en utilisant une langue européenne, et pour cette raison on voit au cours de son œuvre, comme dans ce cas précis, une augmentation de détails.²

– En 1935, René Guénon a écrit une lettre à Vasile Lovinescu, du Caire, sur la Prière du Cœur. Nous avons décidé de publier cette lettre parce qu'elle aide à comprendre la voie hésychaste du point de vue initiatique.

– La *préface* initialement rédigée par René Guénon pour *Asia Mystéiosa* et qui fut retirée par son auteur, fut une bonne occasion pour les ennemis de Guénon de l'attaquer, et cette histoire est bien connue et a été relatée par Guénon lui-même à plusieurs occasions. Toutefois, cette étude, publiée dans le présent *Recueil* sous le titre *Les Centres initiatiques*, mérite une attention particulière puisque René Guénon y développe ce qu'il y a dit dans *Le Roi du Monde* : « Or il est remarquable que plusieurs auteurs aient affirmé précisément que, peu après la guerre de Trente Ans, les vrais Rose-Croix ont quitté l'Europe pour se retirer en Asie ; et nous rappellerons, à ce propos, que les Adeptes rosicruciens étaient au nombre de douze, comme les membres du cercle le plus intérieur de l'*Agarththa*. » Par exemple, Guénon dit dans son étude : « En effet, il a été dit que les véritables Rose-Croix avaient quitté l'Europe au XVII^e siècle, pour se retirer en Asie ; le prêtre saxon Samuel Richter,

1. Nous avons fait une remarque similaire : le monde moderne avec son point de vue profane représente toujours un grand danger et un obstacle important. Par conséquent, la Maçonnerie doit prendre en compte le domaine exotérique et les maçons doivent participer à des rites exotériques, tout comme les maçons opératifs et les Templiers le faisaient eux-mêmes dans le passé. Les *Old Charges* stipulent clairement qu'un maçon opératif doit aller à l'église et en suivre les rites religieux. De plus, les pèlerinages, qui dans le passé faisaient partie de l'Art Royal, devaient représenter l'un des objectifs de tout maçon. Mais combien de maçons accomplissent aujourd'hui un tel pèlerinage ? Combien de maçons comprennent l'importance fondamentale des « soutiens » spirituels pour le voyage initiatique, entamé lors de l'initiation maçonnique ? (*Oriens*, II, 5-6)

2. Il y a d'autres exemples de ce type, comme celui concernant la manifestation supra-individuelle. En ce qui concerne le langage, nous devrions ajouter que celui-ci est limité par les conditions d'existence de notre monde, comme le dit Guénon : « ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle » (*Les dualités cosmiques*, dans le présent *Recueil*).

fondateur de la « Rose-Croix d'Or », sous le nom de Sincerus Renatus, déclare, dans un ouvrage publié en 1714, que les Maîtres de la Rose-Croix sont partis pour l'Inde depuis quelque temps, et qu'il n'en reste plus aucun en Europe ; la même chose avait déjà été annoncée précédemment par Henri Neuhaus, qui ajoutait que ce départ avait eu lieu après la déclaration de la guerre de Trente Ans ; et d'autres auteurs, parmi lesquels Saint-Yves d'Alveydre, indiquent plus ou moins expressément que la signature des traités de Westphalie, qui termina cette guerre en 1648, marque pour l'Occident la rupture complète et définitive des liens traditionnels réguliers qui avaient pu subsister encore jusque là. »¹ Il y a d'autres références qui peuvent intéresser le lecteur qui voudrait en savoir plus sur la « manifestation » des Rose-Croix.



Il n'est pas nécessaire de faire une présentation de chacun des articles de Guénon publiés dans ce *Recueil*, et nous tenons seulement à suggérer qu'ils méritent tous considération ; nous concluons simplement cet *avant-propos* avec quelques exemples de plus :

– *Les dualités cosmiques*, publié dans la *Revue de philosophie* en 1921, est une étude dense et équilibrée, qui mérite une lecture très attentive. En particulier, on pourra noter les clarifications de Guénon sur les manichéens et l'allusion à la doctrine des *avatâras*².

– La « force » dont fait mention Guénon dans *La prière et l'incantation* est mentionnée de nouveau dans « *Les influences errantes* », publié en 1931. Il y a quelques particularités qui valent la peine d'être soulignées : « Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celle de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes » ; « En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles » ; « il est possible aussi à ces personnages de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles se soient constituées spontanément. À cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles ». Guénon a aussi utilisé le terme « énergie » au lieu de « force » : « Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles

1. Sédir, dans son *Histoire et Doctrines des Rose-Croix* (Bibliothèque des Amitiés Spirituelles, 1932), mentionne Henri Neuhaus et Sincerus Renatus (pp. 40, 82) et Gabriel Naudé (pp. 50, 65, 82) ; Gabriel Naudé a publié, en 1623, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, où il a conclu que la déclaration des Rose-Croix contenait une multitude de mensonges (pp. 39, 90) ; Henry Neuhaus de Dantzig a aussi publié en 1623 *Advertissement pieux & utile Des Frères de la Rosée-Croix*, mais en dépit du fait que d'après Sédir Neuhaus aurait décrit comment les Rose-Croix se seraient retirés en Inde après la Guerre de Trente Ans, nous n'avons pu trouver cette affirmation dans son œuvre.

2. Dans son œuvre, Guénon dit du « dualisme » : « qu'on attribue au Manichéisme » (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Éd. Trad., 1991, p. 33 ; *Le Symbolisme de la Croix*, Guy Trédaniel, 1989, p. 47) ; « Il importe d'insister sur ce point car beaucoup, se laissant tromper par les apparences, s'imaginent qu'il y a dans le monde comme deux principes opposés se disputant la suprématie, conception erronée qui est, au fond, la même chose que celle qui, en langage théologique, met Satan au même niveau que Dieu, et que, à tort ou à raison, on attribue communément aux Manichéens » (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, 1970, p. 357) [les mots en italique sont de nous]. « Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuïste ».

par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés ».

– La dernière étude sur laquelle nous voulons porter l'attention du lecteur est intitulée *Les néo-spiritualistes*, publiée dans *La Gnose* en 1911 et 1912, et signée *Tau Palingénius*. Nous y trouvons des « notions » auxquelles Guénon a fait allusion dans son œuvre, mais ne pas connaître l'« histoire » de ces « notions » peut rendre parfois difficile la compréhension de ces allusions. Nous rassemblons ici quelques unes de ces idées : « Quant à la « résurrection de la chair », ce n'est, en réalité, qu'une façon fautive de désigner la « résurrection des morts », qui, ésotériquement, peut correspondre à ce que l'être qui réalise en soi l'Homme Universel retrouve, dans sa totalité, les états qui étaient considérés comme passés par rapport à son état actuel, mais qui sont éternellement présents dans la permanente actualité de l'être extra-temporel » ; « Pour eux [les occultistes], en effet, la Terre est le seul monde où il y ait des êtres humains, parce que les conditions de la vie dans les autres planètes ou dans les autres systèmes sont trop différentes de celles de la Terre pour qu'un homme puisse s'y adapter ; il résulte de là que, par « homme », ils entendent exclusivement un individu corporel, doué des cinq sens physiques, des facultés correspondantes (sans oublier le langage parlé... et même écrit), et de tous les organes nécessaires aux diverses fonctions de la vie humaine terrestre. Ils ne conçoivent pas que l'homme existe sous d'autres formes de vie que celle-là ¹, ni, à plus forte raison, qu'il puisse exister en mode immatériel, informel, extra-temporel, extra-spatial, et, surtout, en dehors et au-delà de la vie » ; « Comme on le voit, ce raisonnement est fort simple et, parfaitement logique, mais à la condition d'en admettre d'abord le point de départ, à savoir l'impossibilité pour l'être humain d'exister dans des modalités autres que la forme corporelle terrestre, ce qui, nous le répétons n'est en aucune façon conciliable avec les notions même élémentaires de la Métaphysique ».

En août 1934, Guénon écrivait déjà dans une lettre à Vasile Lovinescu : « Toutes sortes de circonstances m'ont empêché jusqu'ici de mettre un nouveau livre en train ; j'espère cependant pouvoir y arriver enfin assez prochainement ; mais je ne suis pas encore entièrement fixé sur ce qu'il sera ; ce ne sont certes pas les sujets à traiter qui manquent... Peut-être sera-ce en quelque sorte une suite à « Orient et Occident » et à la « Crise du Monde moderne » ; j'ai aussi l'intention de réunir, en leur donnant une autre forme, mes articles sur l'initiation ; et je pense toujours au travail que j'ai déjà avancé sur les conditions de l'existence corporelle ; mais ce ne sera sans doute pas le premier à paraître. »

C'est dans cet esprit que nous avons décidé de publier ce *Recueil*.



En conclusion de cet *Avant-propos*, nous voudrions présenter un texte, intitulé *Ce que nous ne sommes pas*, qui fut publié dans *La Gnose* en 1911 et signé *Tau Palingénius* ², et qui décrit parfaitement la fonction de René Guénon, ce qui prouve par là que Guénon, même s'il employa différents noms représentant différentes entités, a toujours été un maître de l'esprit traditionnel ; car ce qu'il proclame dans ce texte demeura inchangé jusqu'à sa mort :

« Au début de notre seconde année, il nous paraît nécessaire, pour écarter toute équivoque de l'esprit de nos lecteurs, et pour couper court à l'avance à des insinuations possibles, de dire très nettement, en quelques mots, ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne voulons et ne pouvons pas être.

« Tout d'abord, comme nous l'avons déjà déclaré, nous ne nous plaçons jamais sur le terrain de la science analytique et expérimentale, qui ne se propose pour but que l'étude des phénomènes du monde matériel. Nous ne nous plaçons pas davantage sur le terrain de la philosophie occidentale moderne, dont nous nous réservons d'ailleurs de démontrer quelque jour toute l'inanité.

1. « D'ailleurs, nous pouvons noter en passant que tous les écrivains, astronomes ou autres, qui ont émis des hypothèses sur les habitants des autres planètes, les ont toujours, et peut-être inconsciemment, conçus à l'image, plus ou moins modifiée, des êtres humains terrestres. » [note de Guénon]

2. Janv. 1911. On remarquera le style « négatif », similaire au « neti, neti » hindou ou à la doctrine apophatique de Saint Denis l'Aréopagite.

« Ne nous occupant nullement des questions d'ordre moral et social, notre domaine n'a aucun point de contact non plus avec celui des religions exotériques, avec lesquelles, par conséquent, nous ne pouvons nous trouver ni en concurrence ni en opposition.

« D'autre part, nous ne sommes ni des occultistes ni des mystiques, et nous ne voulons avoir de près ni de loin aucun rapport, de quelque nature que se soit, avec les multiples groupements qui procèdent de la mentalité spéciale désignée par l'une ou l'autre de ces deux dénominations. Nous entendons donc rester absolument étrangers au mouvement dit spiritualiste, qui ne peut d'ailleurs actuellement être pris au sérieux par aucun homme raisonnable ; parmi les gens qui suivent ce mouvement ou qui le dirigent, nous ne pouvons que plaindre ceux qui sont de bonne foi, et mépriser les autres.

« Ensuite, un autre point qu'il nous importe tout autant que le précédent de bien établir, c'est que nous ne sommes et ne voulons être des novateurs à aucun titre ni à aucun degré. Nous n'avons rien du caractère des fondateurs de nouvelles religions, car nous pensons qu'il en existe déjà beaucoup trop dans le monde ; fermement et fidèlement attachés à la Tradition orthodoxe, une et immuable comme la Vérité même dont elle est la plus haute expression, nous sommes les adversaires irréductibles de toute hérésie et de tout modernisme, et nous réprouvons hautement les tentatives, quels qu'en soient les auteurs, qui ont pour but de substituer à la pure Doctrine des systèmes quelconques ou des conceptions personnelles. Nous nous réservons le droit de dénoncer au grand jour de tels méfaits intellectuels et spirituels, chaque fois que nous le jugerons utile pour une raison quelconque ; mais nous rappelons de nouveau que nous n'entreprendrons jamais aucune espèce de polémique, car nous détestons profondément la discussion, d'autant plus que nous sommes convaincus de sa parfaite inutilité.

« De ce que nous venons de dire, il résulte que nous ne pouvons pas être des éclectiques ; nous n'admettons que les formes traditionnelles régulières, et, si nous les admettons toutes au même titre, c'est parce qu'elles ne sont en réalité que des vêtements divers d'une seule et même Doctrine.

« Enfin, entièrement désintéressés de toute action extérieure, nous ne songeons point à nous adresser à la masse, ni à nous faire comprendre d'elle. Nous ne nous soucions nullement de l'opinion du vulgaire, nous méprisons toutes les attaques, de quelque côté qu'elles puissent venir, et nous ne reconnaissons à personne le droit de nous juger. Ceci étant déclaré une fois pour toutes, nous poursuivrons notre œuvre sans nous préoccuper des bruits du dehors ; comme le dit un proverbe arabe : 'Les chiens aboient, la caravane passe'. »

Mircea A. Tamas

Avertissement de l'éditeur

Nous nous sommes efforcés, dans la mesure du possible, de respecter dans son intégralité le texte original des études et comptes rendus de René Guénon. Contrairement à ce qui a eu lieu avec plusieurs recueils posthumes publiés dans le passé, nous n'avons pas modifié ou retiré certains passages dans des soucis de clarté. Ce fut particulièrement le cas pour les études publiées dans *La Gnose* dans lesquelles René Guénon fait référence à des articles d'autres auteurs parus dans des numéros précédents de cette revue, références qui furent retirées dans ces recueils posthumes (les études de la *Gnose* publiées dans *Mélanges* en sont un exemple). Nous avons fait le choix, au contraire, de conserver toutes ces références.

Il y eut toutefois des cas où certains articles furent publiés sur plusieurs mois, comme pour ceux parus dans la revue *La Gnose*, et faisant référence à des parties du même article publiées précédemment. Nous avons réuni ici ces portions d'articles en études complètes, et avons, dans quelques rares cas, retiré les références courtes faites par Guénon aux parties d'article publiées dans des numéros précédents. Ces portions d'articles étant maintenant réunies en études complètes, il ne paraissait plus nécessaire de conserver des références maintenant inutiles.

Il nous est par ailleurs arrivé d'ajouter des précisions, comme par exemple des renvois à des recueils posthumes où certains articles mis en référence par Guénon peuvent être consultés, et celles-ci sont placées entre crochets, pour bien les séparer du texte original.

Enfin, les nombreux articles et comptes rendus présentés ici étant des reliquats de l'œuvre de Guénon non encore publiée dans des recueils posthumes, ils traitent de sujets de toutes sortes. Ils auraient pu être présentés par ordre chronologique de publication, ou encore par noms de plume, pour bien différencier les écrits signés par Guénon des autres noms qu'il utilisa¹, mais cela n'aurait pas éliminé la disparité des sujets abordés. Aussi puisque plusieurs thèmes se dégagent assez clairement de l'ensemble de ces écrits, nous avons préféré une organisation en cinq parties thématiques générales pour faciliter la lecture, et nous avons pris le soin de bien spécifier en note la date de parution, la revue d'origine et la signature utilisée par Guénon lorsque cela s'appliquait.

1. Au sujet des pseudonymes utilisés par René Guénon, voir p. 295-296 dans ce *Recueil*.

Orient et Occident ¹

L'Occident donne actuellement des signes manifestes de déséquilibre ; et cela devait arriver fatalement, au terme du développement d'une civilisation purement matérielle, véritable monstruosité dont l'histoire ne nous offre aucun autre exemple. Que certains commencent enfin à s'en apercevoir et à s'en inquiéter, c'est là, peut-être, un indice que le mal n'est pas tout à fait irrémédiable ; mais ce dont il faut bien se persuader, c'est que ce n'est pas en lui-même que l'Occident trouvera jamais les moyens d'y échapper. En effet, un changement radical de toutes les tendances constitutives de l'esprit moderne, une renonciation complète à tous les préjugés qui ont faussé la mentalité occidentale depuis plusieurs siècles, sont pour cela nécessaires, comme conditions préalables d'une restauration de la véritable intellectualité. Celle-ci, dont les Européens de nos jours sont devenus incapables de comprendre la nature et même de concevoir simplement l'existence, où pourraient-ils la retrouver, sinon dans les civilisations qui la conservent encore, nous voulons dire dans les civilisations orientales ? Et nous ajouterons que, tant qu'on n'en sera pas arrivé là, aucune entente réelle et profonde ne sera possible entre l'Orient et l'Occident.

Que l'on nous comprenne bien : nous ne prétendons pas que l'Occident doive adopter des formes orientales qui ne sont pas faites pour lui ; mais nous disons qu'une élite occidentale, chose aujourd'hui inexistante, devra se constituer et s'assimiler l'esprit de l'Orient, pour pouvoir redonner à l'Occident une civilisation normale, c'est-à-dire reposant sur des principes véritables, sur des bases que l'on puisse appeler traditionnelles dans toute l'acception de ce mot. Il s'agit d'entente, non de fusion ; et l'entente s'établit naturellement et comme nécessairement entre toutes civilisations qui possèdent ce caractère traditionnel, mais entre celles-là seulement. Il ne saurait y avoir d'autre remède au désordre que nous constatons partout autour de nous ; que celui-là déplaît à ceux qui croient encore à la prétendue supériorité de l'Occident moderne, c'est fort possible, mais cela ne peut nous empêcher de voir les choses telles qu'elles sont : ou l'Occident changera dans le sens que nous venons d'indiquer, ou il périra par sa propre faute.

Il ne se passe presque pas de jour où nous n'ayons l'occasion de lire quelque déclamation sur la « défense de l'Occident », que personne ne menace ; quand donc tous ces gens comprendront-ils que l'unique danger réel est celui qui vient des Occidentaux eux-mêmes ? Les Orientaux, pour le moment, ont bien assez à faire de se défendre contre l'oppression européenne ; et il est au moins curieux de voir les agresseurs se poser en victimes.

Mais laissons cela ; nous ne nous adressons pas à ceux que la vanité occidentale aveugle à un tel point, mais seulement à ceux qui sont capables de comprendre qu'une civilisation peut être constituée par autre chose que des inventions mécaniques et des tractations commerciales. Il en est quelques-uns, du reste, qui se tournent instinctivement vers l'Orient, ou vers ce qu'ils croient être l'Orient, pour y chercher ce qu'ils sentent que l'Occident, dans son état actuel, ne peut leur donner ; mais malheureusement, comme ils ignorent tout du véritable Orient, ils risquent fort de faire fausse route et, en dépit de leurs bonnes intentions, d'aggraver encore le mal dont ils souffrent. C'est pourquoi nous tenons à faire entendre cet avertissement : le remède ne peut être trouvé que dans des idées et des doctrines authentiquement orientales, et à la condition que celles-ci n'aient pas été falsifiées et dénaturées par l'incompréhension d'intermédiaires occidentaux. Surtout, nous ne saurions trop mettre en garde contre toutes les contrefaçons anglo-saxonnes, allemandes ou slaves, qui ne représentent que des idées tout occidentales et modernes, masquées sous des vocables orientaux détournés de leur sens. Il est pitoyable de voir tant de gens croire qu'il y a des idées hindoues dans les élucubrations théosophistes, ou prendre les rêveries d'un Keyserling pour une expression de la sagesse orientale ; et il est inexplicable que certains « traditionalistes » ne comprennent pas qu'ils font le jeu de leurs adversaires en prenant au sérieux leurs prétentions les moins justifiées, en même temps qu'ils indisposent contre eux les alliés naturels qu'ils pourraient trouver dans le véritable Orient ; mais ceux-là se résigneront-ils jamais à admettre qu'ils peuvent avoir besoin d'alliés qui ne soient pas des « sujets » !

La grande difficulté, nous le savons bien, c'est d'arriver à connaître ces idées orientales authentiques auxquelles nous faisons allusion et cette difficulté est encore, pour une bonne part, le

1. Publié dans la revue *Le Radeau*, janv. 1925 ; repris dans *Vers la Tradition*, n° 120, 2010. [N.d.É.]

fait des Occidentaux. Sans doute, les Orientaux ne font point de prosélytisme et répugnent à toute propagande, et cela est tout à leur honneur ; mais ils n'ont jamais refusé d'instruire ceux en qui ils trouvent de suffisantes facultés de compréhension. Malheureusement, ce cas est extrêmement rare ; et d'ailleurs, y a-t-il beaucoup d'Occidentaux qui cherchent réellement à s'instruire au contact de l'Orient et non à faire valoir l'imaginaire supériorité qu'ils s'attribuent ? Quand des Hindous voient un Deussen venir à eux avec la prétention de leur expliquer leurs propres doctrines, et leur exposer comme telles des théories empruntées à Schopenhauer, que peuvent-ils faire d'autre que de l'écouter, en silence, et d'en rire ensuite ? Aujourd'hui, pourtant, ils font autre chose : ils ont fini par se rendre compte que leur habituelle politesse n'était pas de mise vis-à-vis des Occidentaux ; et on nous a conté récemment la mésaventure arrivée à un orientaliste qui, ayant cru bon de vanter la « critique » européenne devant un auditoire hindou, souleva les plus énergiques protestations.

Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'un moyen de parvenir à la connaissance des idées orientales : c'est de s'adresser, avec les dispositions voulues, aux Orientaux eux-mêmes ; mais encore faut-il savoir à qui l'on s'adresse. Qu'on n'aille pas prendre pour des interprètes autorisés de la doctrine quelques étudiants parfaitement ignorants des choses de leur pays, et imbus d'idées occidentales auxquelles, du reste, ils renonceront peut-être un jour, s'ils ont la chance de se retrouver au contact de leur propre race et de sentir son esprit se réveiller en eux. Qu'on n'oublie pas non plus que les Orientaux qui se font connaître en Occident, ceux qui écrivent ou qui parlent le plus volontiers, n'exposent guère en général que des idées occidentales, soit parce qu'ils jugent inutile de dire leur vraie pensée, soit parce qu'ils sont eux-mêmes plus ou moins fortement occidentalisés. Pour notre part, nous regardons tous ces gens comme de simples Occidentaux, et ils n'ont à nos yeux aucune importance, parce qu'ils ne représentent rien du véritable Orient.

Il y a donc lieu de se tenir en garde contre des méprises possibles, mais non de se décourager ; du reste, ce que nous avons trouvé nous-même, pourquoi d'autres ne le trouveraient-ils pas tout aussi bien ? Nous espérons, d'ailleurs, les y aider dans la mesure de nos moyens, en exposant les doctrines orientales telles qu'il nous a été donné de les comprendre, ou du moins certains aspects de ces doctrines, ceux que nous penserons pouvoir rendre accessibles à des esprits occidentaux. Ce que nous avons fait dans les divers ouvrages que nous avons publiés jusqu'ici n'est qu'un travail préliminaire, surtout négatif, et destiné à dissiper les erreurs et les malentendus ; il était indispensable de commencer par là, avant d'en venir à des exposés proprement doctrinaux. Dans tous les cas, nous avons conscience de n'avoir pas écrit un seul mot que n'aurait pu écrire un Oriental de naissance ; nous nous plaçons, en effet, à un point de vue strictement oriental, qui est devenu entièrement le nôtre, et nous tenons à ce qu'on sache bien que nous ne sommes pas allé de l'Occident à l'Orient, mais que, fort heureusement pour nous, nous avons pu étudier les doctrines orientales à une époque où nous ne connaissions à peu près rien de la pensée occidentale. Et ceci nous amène à une dernière remarque : l'obstacle le plus redoutable, pour beaucoup, c'est la philosophie ; nous voulons dire que ceux qui s'efforcent d'envisager ces doctrines à un point de vue philosophique se condamnent par là même à n'y jamais rien comprendre. Il ne s'agit point d'un vain « jeu d'idées », non plus que d'un amusement d'érudits ; il s'agit de choses sérieuses, les plus sérieuses qui soient, et nous souhaitons que l'Occident s'en rende compte avant qu'il ne soit trop tard. Ce que sont ces choses, nous ne pouvons songer à l'indiquer, même sommairement, dans les limites d'un court article ; nous avons seulement voulu en faire pressentir l'importance, et éveiller ainsi chez quelques-uns le désir d'entreprendre une étude dont, en dehors même de toute autre considération, ils ne pourront que retirer d'inappréciables bénéfices intellectuels.

Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident ¹

Il semble que la question des rapports de l'Orient et de l'Occident soit tout particulièrement à l'ordre du jour depuis quelques années, qu'elle se pose d'une façon de plus en plus pressante ; mais il semble aussi que presque tout ce qu'on écrit à ce sujet n'y apporte que bien peu d'éclaircissements. La plupart de ceux qui se hasardent à traiter cette question, en effet, y sont fort peu préparés et ne connaissent tout au plus qu'un des deux termes en présence, car, si l'on doit admettre qu'ils savent ce qu'est l'Occident (encore que certains préjugés les empêchent souvent de s'en rendre exactement compte), on est bien obligé de constater qu'ils ignorent à peu près totalement ce qu'est l'Orient. Beaucoup ne voient celui-ci qu'à travers les images déformées qu'en ont présentées des écrivains occidentaux, orientalistes professionnels ou autres ; ou même ils prennent pour authentiquement orientales des idées qui, bien qu'offertes sous cette étiquette, sont purement occidentales en réalité. Aussi les prétendus adversaires de l'Orient (nous voulons dire ceux qui se croient tels, sans doute de très bonne foi, mais par ignorance de l'Orient) ne combattent-ils guère que des chimères ; et, s'il leur arrive de dénoncer des idées qui présentent un véritable danger, ils seraient probablement bien surpris s'ils savaient qu'ils sont là-dessus en parfait accord avec les vrais représentants de l'esprit oriental, et que ces mêmes idées n'ont jamais pu trouver de crédit qu'en Occident.

Il faudrait d'ailleurs, avant tout, s'entendre sur une délimitation un peu précise des deux ensembles qu'on désigne par les noms d'Orient et d'Occident ; et cela est d'autant plus nécessaire qu'il se produit parfois d'étranges méprises. Ainsi, certains, dans ce qu'ils appellent l'Orient, font entrer la Russie, voire même l'Allemagne, qui est pourtant, qu'on le veuille ou non, un des pays les plus représentatifs de l'esprit occidental. Il en est aussi qui parlent couramment du « bolchevisme asiatique », sans s'apercevoir que le bolchevisme est obligé de se déguiser en « anti-colonialisme », si l'on peut dire, pour se présenter aux peuples orientaux, et que, même s'il parvient à pénétrer en Asie dans une certaine mesure, et d'une façon bien superficielle d'ailleurs, il n'y est en tout cas qu'une importation occidentale. À vrai dire, il n'y a pas lieu de s'étonner de tout cela, car ce ne sont là que des exemples de la confusion qui règne actuellement dans tous les domaines, et dont on pourrait dire qu'elle constitue un des caractères dominants de la mentalité de notre époque.

D'autre part, certains vont jusqu'à contester que la division même de l'humanité en Orient et Occident corresponde à une réalité ; et pourtant, tout au moins dans l'état actuel des choses, qui seul nous occupe présentement, cela ne semble pas pouvoir être sérieusement mis en doute. D'abord, qu'il existe une civilisation occidentale, commune à l'Europe et à l'Amérique, c'est là un fait sur lequel tout le monde doit être d'accord, quel que soit d'ailleurs le jugement qu'on portera sur la valeur de cette civilisation. Pour l'Orient, les choses sont moins simples : il est certain qu'il existe, non pas une seule mais plusieurs civilisations orientales ; mais il suffit qu'elles possèdent certains traits communs, et que ces mêmes traits ne se trouvent pas dans la civilisation occidentale, pour que la distinction de l'Orient et de l'Occident soit par là même pleinement justifiée. Qu'il en soit bien ainsi, nous n'hésitons pas à l'affirmer aussi nettement que possible ; mais nous ne pouvons naturellement songer à indiquer ici, même sommairement, toutes les preuves que nous en avons déjà données en divers ouvrages. Nous rappellerons seulement, pour fixer les idées, la division générale que nous avons adoptée pour l'Orient, et qui, bien que peut-être un peu trop simplifiée si l'on voulait entrer dans le détail, est pourtant exacte quand on s'en tient aux grandes lignes : l'Extrême Orient, représenté essentiellement par la civilisation chinoise ; le Moyen Orient, par la civilisation hindoue ; le Proche Orient, par la civilisation musulmane. Il convient d'ajouter que cette dernière, à bien des égards, devrait plutôt être regardée comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, et que beaucoup de ses caractères la rapprochent même surtout de ce que fut la civilisation occidentale du moyen âge ; mais, si on l'envisage par rapport à l'Occident moderne, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose au même titre que les civilisations proprement orientales auxquelles il faut donc l'associer à ce point de vue.

C'est là, précisément, ce sur quoi il est essentiel d'insister : l'opposition de l'Orient et de l'Occident n'a tout son sens que s'il s'agit spécialement de l'Occident moderne, car cette opposition est beaucoup plus celle de deux esprits que celle de deux entités géographiques plus ou moins nettement définies ; et, à certaines époques, au moyen âge notamment, l'esprit occidental ressemblait fort, par ses

1. Publié dans la *Revue Hebdomadaire*, janv. 1927. [N.d.É.]

côtés les plus importants, à ce qu'est encore aujourd'hui l'esprit oriental, bien plus qu'à ce qu'il est devenu lui-même dans les temps modernes. *Il s'est donc produit, au cours des derniers siècles, un changement considérable, qui va même jusqu'à un véritable renversement, dans la direction donnée à l'activité humaine, et c'est dans le monde occidental exclusivement que ce changement a eu lieu* : voilà le fait, quelles qu'en puissent être les causes, que nous n'avons pas à rechercher ici. Par conséquent, lorsque nous disons esprit occidental, en nous référant à ce qui existe présentement, ce qu'il faut entendre par là est proprement l'esprit moderne ; et, comme l'autre esprit ne s'est maintenu qu'en Orient, nous pouvons, toujours par rapport aux conditions actuelles, l'appeler esprit oriental. Ces deux termes, en somme, n'expriment rien d'autre que la constatation d'une situation de fait ; et, s'il apparaît bien clairement que l'un des deux esprits en présence est effectivement occidental, parce que son apparition appartient à l'histoire récente, nous n'entendons rien préjuger quant à la provenance de l'autre, qui fut jadis commun à l'Orient et à l'Occident, et dont l'origine se confond peut-être avec celle de l'humanité elle-même. C'est là, en effet, l'esprit que l'on pourrait qualifier de normal, ne serait-ce que parce qu'il est commun à toutes les civilisations que nous connaissons plus ou moins complètement, sauf une seule, qui est la civilisation occidentale moderne ; l'esprit opposé qui se manifeste dans cette dernière apparaît donc dans l'histoire comme quelque chose d'exceptionnel, pour ne pas dire d'anormal, quoi qu'en puissent penser ceux de nos contemporains qui ne se doutent même pas de l'existence de civilisations autres que la leur, dans le passé et dans le présent, ou qui, du moins, se comportent comme si leur civilisation était seule vraiment digne de ce nom, et comme si tout le reste n'était que quantité négligeable.

Cet exclusivisme étroit, qui constitue un préjugé bien occidental, est assurément un des principaux obstacles qui s'opposent à toute entente avec l'Orient ; comment, en effet, serait-il possible de parler d'entente avec des peuples dont on se refuse obstinément à comprendre l'esprit ? Si les Occidentaux voulaient bien consentir à se rendre compte que ce qu'ils appellent « la civilisation », entendue comme quelque chose d'unique et d'absolu, n'est qu'un mythe, que ce qui existe réellement, ce sont « des civilisations » multiples et diverses, et qui ne sont pas comparables sous tous les rapports, chacune d'elles ayant ses caractères propres et s'étant développée dans un sens qui n'est pas forcément le même pour toutes, un grand pas serait déjà fait. Ce n'est là, d'ailleurs, qu'une condition préliminaire, mais indispensable, de l'entente dont il s'agit ; pour aller plus loin, il faut une compréhension effective des civilisations orientales, et cela suppose une réforme complète de la mentalité moderne, puisque c'est dans celle-ci que réside l'élément d'opposition qui rend une telle compréhension impossible.

Pour nous faire mieux comprendre, nous considérerons plus particulièrement un des principaux aspects de cette opposition qui existe actuellement entre l'Orient et l'Occident ; nous ne prétendons pas, en effet, donner ici un exposé complet de la question envisagée sous toutes ses faces, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin ¹. À un certain point de vue, qui est d'ailleurs un des plus fondamentaux, cette opposition apparaît comme celle de la contemplation et de l'action, ou, pour parler plus exactement, comme portant sur les places respectives qu'il convient d'attribuer à l'un et à l'autre de ces deux termes. Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'aucun peuple, ni même peut-être aucun individu, puisse, du moins dans les cas normaux, être exclusivement contemplatif ou exclusivement actif ; mais il y a là deux tendances dont l'une ou l'autre prédomine presque nécessairement, de telle sorte que le développement de l'une paraît s'effectuer au détriment de l'autre, non qu'il y ait entre elles une incompatibilité absolue, mais simplement parce que l'activité humaine ne peut pas s'exercer également et à la fois dans tout les domaines et dans toutes les directions. La question qui importe, du reste, n'est pas celle d'une prédominance de fait, qui est, somme toute, affaire de tempérament ou de race, mais celle de ce qu'on pourrait appeler une prédominance de droit, et les deux choses ne sont liées que jusqu'à un certain point. Sans doute, la reconnaissance de la supériorité de l'une des deux tendances incitera à la développer le plus possible, de préférence à l'autre ; mais il n'en est pas moins vrai que la place que tiendront la contemplation et l'action dans l'ensemble de la vie d'un homme ou d'un peuple résultera toujours en grande partie de la nature propre de celui-ci, car il faut en cela tenir compte des possibilités particulières de chacun. Il est incontestable que, d'une façon générale, la tendance à l'action prédomine chez les peuples occidentaux ; mais, dans l'antiquité et

1. Nous nous permettons de renvoyer les lecteurs que cette question intéresserait spécialement à notre ouvrage intitulé *Orient et Occident*, qui y est consacré tout entier, et aussi à divers chapitres de notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

surtout au moyen âge, cette disposition naturelle ne les empêchait pourtant pas de reconnaître la supériorité de la contemplation, c'est-à-dire de l'intelligence pure ; pourquoi en est-il autrement à l'époque moderne ? Nous ne voulons pas essayer de résoudre ici cette question qui demanderait à être examinée longuement : est-ce parce que les Occidentaux, en développant outre mesure leurs facultés d'action, en sont arrivés à perdre leur intellectualité, qu'ils ont, pour s'en consoler, inventé des théories qui mettent l'action au-dessus de tout et vont même jusqu'à nier qu'il existe quoi que ce soit de valable en dehors d'elle, ou bien est-ce au contraire cette façon de voir qui a prévalu tout d'abord et qui a amené l'atrophie intellectuelle que nous constatons aujourd'hui ? Dans les deux hypothèses, et aussi dans le cas probable où la vérité se trouverait dans une combinaison de l'une et de l'autre, les résultats sont exactement les mêmes, et pour le moment, ce sont ces résultats seuls que nous voulons envisager ; au point où les choses en sont arrivées, il est grand temps de réagir, et c'est ici que l'Orient peut venir au secours de l'Occident, si toutefois celui-ci le veut bien, non pour lui imposer des conceptions qui lui sont étrangères, comme certains semblent le craindre, mais bien pour l'aider à retrouver sa propre tradition dont il a perdu le sens.

Les doctrines orientales sont unanimes à affirmer que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement, ce qui, d'ailleurs, ne les empêche nullement d'accorder à l'action sa place légitime et de reconnaître toute son importance dans l'ordre des contingences humaines. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile » de toutes choses. Ce rôle de « moteur immobile », la connaissance le joue précisément par rapport à l'action ; il est évident que celle-ci appartient tout entière au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immuabilité, car toute connaissance vraie est essentiellement identification avec son objet. C'est là justement ce qu'ignorent les Occidentaux modernes, qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui même, de plus en plus, n'apprécie cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir immédiatement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Ici, il nous faut prévoir une objection que certains ne manqueraient pas de nous opposer : si ce qu'on peut appeler l'esprit traditionnel, dont nous venons de définir brièvement la position en ce qui concerne les rapports de la connaissance et de l'action, ne s'exprime pas seulement dans les doctrines orientales, mais aussi dans les anciennes doctrines occidentales, en quoi l'Occident, en admettant qu'il éprouve la nécessité de revenir à cet esprit (et il semble bien que quelques-uns tout au moins l'éprouvent aujourd'hui plus ou moins confusément), aura-t-il besoin pour cela du secours de l'Orient ? Certes, s'il est capable d'y parvenir par ses propres moyens, nous n'y verrions nul inconvénient, bien au contraire ; mais, en dépit des efforts, assurément très louables dans leur intention, que peuvent tenter en ce sens ceux-là précisément qui seraient sans doute prêts à nous faire cette objection, nous ne croyons pas, malheureusement, que la chose soit possible. La raison en est bien simple : c'est que la tradition occidentale, telle qu'elle existait, par exemple au moyen âge, est devenue aussi étrangère aux modernes que peuvent l'être les traditions orientales ; à vrai dire, ce qui en subsiste est pour eux lettre morte ; l'esprit leur échappe, et les essais de reconstitution auxquels ils se livreront risquent fort de ressembler à de simples travaux d'archéologie.

Ce n'est pas une science toute livresque qui peut suffire à redresser la mentalité d'une race et d'une époque ; et, disons-le nettement pour écarter toute équivoque, il faut pour cela autre chose qu'une spéculation philosophique, qui est condamnée, par sa nature même, à demeurer tout extérieure et beaucoup plus verbale que réelle. Pour restaurer la tradition perdue, pour la revivifier

véritablement, il faut le contact de l'esprit traditionnel vivant, et ce n'est qu'en Orient que cet esprit est encore vivant ; et, dans bien des cas, le sens des doctrines anciennes qui ne se sont pas transmises régulièrement jusqu'à nous ne peut être retrouvé et compris que par comparaison avec les doctrines similaires qui, ayant encore une existence effective, sont susceptibles d'être connues directement. Il n'en reste pas moins que cela même suppose avant tout une aspiration de l'Occident, ou du moins d'une élite occidentale, vers un retour à l'esprit traditionnel, mais ce ne peut guère être qu'une simple aspiration ; les quelques mouvements de réaction « antimoderne » (d'ailleurs bien incomplète à notre avis) qui se sont produits jusqu'ici ne peuvent que nous confirmer dans cette conviction ; car tout cela, qui est sans doute excellent dans sa partie négative et critique, est pourtant fort éloigné d'une restauration de la véritable intellectualité et ne se développe que dans les limites d'un horizon mental assez restreint. C'est cependant quelque chose, en ce sens que c'est l'indice d'un état d'esprit dont on aurait eu bien de la peine à trouver la moindre trace il y a peu d'années encore ; si tous les Occidentaux ne sont pas unanimes à se déclarer satisfaits du déploiement purement matériel de la civilisation moderne, c'est là un signe que, pour eux, tout espoir de salut n'est pas encore perdu.

Quoi qu'il en soit, si l'on suppose que l'Occident, d'une façon quelconque, revienne à sa tradition, l'entente avec l'Orient sera par là même rendue immédiatement possible, comme elle l'est entre toutes les civilisations qui possèdent des éléments comparables ou équivalents, et entre celles-là seulement, car ce sont ces éléments qui constituent le terrain sur lequel cette entente peut s'opérer valablement ; et l'on voit que, par les considérations qui précèdent, nous ne nous sommes nullement écarté du sujet que nous nous proposons plus spécialement de traiter dans la présente étude. L'esprit traditionnel, de quelque forme qu'il se revête, est partout et toujours le même au fond ; les formes diverses, qui sont particulièrement adaptées à telles ou telles conditions mentales, à telles ou telles circonstances de temps et de lieu, ne sont que des expressions d'une seule et même vérité ; mais il faut pouvoir se placer dans l'ordre de l'intellectualité pure pour découvrir cette unité fondamentale sous leur apparente multiplicité. D'ailleurs, c'est dans cet ordre intellectuel que résident les principes dont tout le reste dépend à titre de conséquences ou d'applications plus ou moins éloignées ; c'est donc sur ces principes qu'il faut s'accorder avant tout, s'il doit s'agir d'une entente vraiment profonde, puisque c'est là tout l'essentiel ; c'est pourquoi, là où les principes font défaut, comme c'est le cas pour la civilisation occidentale moderne, une telle entente ne saurait en aucune façon être envisagée. Il faut encore remarquer que la connaissance des principes, qui est proprement la connaissance métaphysique au vrai sens du mot (mais qui n'a rien de commun avec la pseudo-métaphysique des philosophes modernes), est universelle comme les principes eux-mêmes, donc entièrement dégagée de toutes les contingences individuelles, qui interviennent au contraire nécessairement dès qu'on en vient aux applications ; c'est donc sur les principes que, normalement, l'accord doit se faire le plus facilement, et à la seule condition qu'on les comprenne effectivement, sans qu'il soit besoin d'un effort d'adaptation entre mentalités différentes ; c'est là encore une raison pour que le travail d'entente doive s'accomplir en premier lieu dans le domaine purement intellectuel. Du reste, lorsque ce travail est fait, il n'y a plus en somme qu'à en développer les résultats pour que l'accord dans tous les autres domaines se trouve également réalisé, puisque, comme nous le disions tout à l'heure, c'est là ce dont tout dépend directement ou indirectement ; au contraire, l'accord obtenu dans un domaine particulier, en dehors des principes, sera toujours éminemment instable et précaire, et beaucoup plus semblable à une combinaison diplomatique qu'à une véritable entente. Celle-ci, par conséquent, ne peut s'opérer réellement que par en haut, et non par en bas, et ceci doit s'entendre en un double sens : il faut partir de ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire des principes, pour descendre graduellement aux divers ordres d'applications, en observant toujours rigoureusement la dépendance hiérarchique qui existe entre eux ; et cette œuvre, par son caractère même, ne peut être que celle d'une élite, en donnant à ce mot son acception la plus vraie et la plus complète : c'est d'une élite intellectuelle que nous voulons parler exclusivement, et, à nos yeux, il ne saurait y en avoir d'autre, toutes les distinctions sociales extérieures étant sans aucune importance au point de vue où nous nous plaçons.

On aura dû comprendre déjà, par ce que nous avons dit jusqu'ici, que la connaissance intellectuelle pure, qui est la véritable connaissance métaphysique, n'a rien de commun avec des conceptions scientifiques ou philosophiques quelconques ; celles-ci relèvent uniquement de l'ordre rationnel, et il s'agit ici de l'intelligence intuitive et supra-rationnelle. *La confusion entre raison et intelligence est une des plus déplorables erreurs de l'esprit moderne*, et il est à remarquer

que cette erreur est commise à la fois par les rationalistes et par leurs adversaires ; en réalité, la raison n'est qu'une forme secondaire de l'intelligence, forme spécifiquement humaine, bornée à un domaine essentiellement relatif, et incapable d'atteindre les vérités transcendantes qui constituent la connaissance métaphysique. Même dans son domaine propre, d'ailleurs, la raison a besoin, pour que sa valeur soit garantie, d'être éclairée et guidée par des principes qui lui sont supérieurs, et qui, par conséquent, ne peuvent appartenir qu'à l'ordre de la pure intelligence. C'est en cette dernière que réside exclusivement la connaissance par excellence, la seule qui soit absolument digne de ce nom ; toute autre connaissance, dans la mesure où elle a aussi quelque réalité, n'en est qu'une participation plus ou moins lointaine, un reflet plus ou moins indirect, comme la lumière de la lune n'est qu'un pâle reflet de celle du soleil.

Ceci nous amène à signaler un autre point important : il y a, en ce qui concerne les sciences, deux conceptions radicalement différentes et même incompatibles entre elles, dont l'une, la conception traditionnelle, les rattache toutes aux principes comme autant d'applications particulières, tandis que l'autre, la conception moderne, en prétendant les rendre indépendantes, leur enlève tout intérêt au point de vue de la connaissance et ne peut aboutir qu'à une impasse, puisqu'elle les enferme dans un domaine irrémédiablement borné. Le développement qui s'effectue à l'intérieur de ce domaine n'est d'ailleurs pas un approfondissement comme certains se l'imaginent ; il demeure au contraire tout superficiel, et ne consiste qu'en une dispersion dans une multitude de détails plus ou moins insignifiants, en une analyse aussi stérile que pénible, et qui peut se poursuivre indéfiniment sans qu'on avance d'un seul pas dans la voie de la véritable connaissance. Aussi n'est-ce point pour elle-même, il faut bien le dire, que les Occidentaux cultivent la science ainsi entendue ; ce qu'ils ont surtout en vue, ce n'est point une connaissance, même inférieure ; ce sont des applications pratiques, dans lesquelles ils excellent, nous le reconnaissons très volontiers, mais dont la valeur n'est pas appréciée de la même façon par tous les hommes ; pour se convaincre qu'il est bien ainsi, il n'y a qu'à voir avec quelle facilité la plupart de nos contemporains confondent science et industrie, et combien nombreux sont ceux pour qui l'ingénieur représente le type même du savant. Le développement de l'industrie et du machinisme, c'est là en effet l'unique bénéfice réel de la civilisation moderne, qui s'est efforcée d'orienter tout l'effort humain dans ce sens purement matériel ; ce bénéfice vaut-il tout ce qu'on a sacrifié pour l'obtenir ? Nous ne le pensons pas ; en tout cas, aucun Oriental digne de ce nom ne saurait l'admettre, ni trouver dans ces choses un intérêt suffisant pour être tenté de renoncer à la pure intellectualité, à la spiritualité si l'on préfère, car, au fond, ces deux mots sont pour nous synonymes. Ce n'est pas, sans doute, que les applications pratiques soient illégitimes en elles-mêmes ; mais, quand on y attache trop d'importance, il est fatal que, pour ces contingences, on en arrive à négliger et même à perdre de vue l'essentiel. D'autre part, pour l'Oriental qui possède encore ses sciences traditionnelles, la science moderne, en tant que science, ne peut avoir le moindre attrait ; elle n'est à ses yeux qu'un simple masque de l'ignorance, et, ce qui est le plus grave, d'une ignorance qui n'a pas conscience d'elle-même. Nous ne parlons, bien entendu, que des véritables Orientaux, et non de ceux qui, ayant reçu une éducation occidentale, sont aussi profondément ignorants de leur propre civilisation que les Occidentaux eux-mêmes ; ceux-là sont d'ailleurs fort loin d'avoir l'importance qu'on leur attribue en Europe et en Amérique, parce qu'on n'y connaît guère d'autres Orientaux, et parce qu'ils sont les seuls qui parlent, écrivent et s'agitent ; et les adversaires de l'Orient qui exploitent parfois leurs paroles ou leurs actes ne semblent pas se douter qu'il n'y a là qu'un simple reflet de l'Occident.

Ce n'est donc pas dans la science moderne, ni dans l'industrie qui en est inséparable, que l'Occident pourra jamais trouver un terrain d'entente avec l'Orient ; nous irons même plus loin, et nous dirons que, tout au moins en ce qui concerne l'industrie, ce serait plutôt tout le contraire. La matière, il ne faudrait pas l'oublier, est essentiellement multiplicité et division ; aussi tout ce qui en procède ne peut-il engendrer que des luttes et des conflits de toutes sortes, et c'est ainsi que le domaine économique, notamment, ne saurait être que celui des rivalités d'intérêt, entre les peuples comme entre les individus. Si les Orientaux en arrivent à accepter l'industrie comme une nécessité fâcheuse (car, pour eux, elle ne saurait être rien de plus), ce ne sera jamais, qu'on le sache bien, que comme un moyen de concurrence économique (et ce n'est certes pas eux qui auront cherché la lutte sur ce terrain), comme une arme leur permettant de résister à l'envahissement occidental et de sauvegarder leur propre existence. Il est vraiment singulier que quelques-uns parlent aujourd'hui de « défense de

l’Occident », alors que c’est celui-ci qui menace de tout submerger et d’entraîner l’humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée ; l’Occident a en effet grand besoin d’être défendu, mais uniquement contre lui-même, contre ses propres tendances qui, si elles sont poussées jusqu’au bout, le mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction ; c’est donc « réforme de l’Occident » qu’il faudrait dire, et cette réforme doit avoir pour conséquence naturelle un rapprochement avec l’Orient.

Plus on s’enfonce dans la matière, plus les éléments de division et d’opposition s’accroissent et s’amplifient ; inversement, plus on s’élève vers la spiritualité pure, plus on s’approche de l’unité, qui ne peut être pleinement réalisée que par la conscience des principes universels. Mais qu’on prenne bien garde de ne pas se laisser égarer par une fausse spiritualité, par quelque contrefaçon « idéaliste » ou sentimentale ; on ne peut rien fonder sur le sentiment, car rien n’est plus variable et plus inconstant que celui-ci, et les rêveries humanitaires qui sont si fort à la mode ne méritent pas d’être prises au sérieux ; et, disons-le nettement au risque de choquer le « moralisme » contemporain, le sentiment est tout près de la matière. Une autre confusion est encore à éviter : *l’intuition intellectuelle n’a rien de commun avec cette autre intuition dont parlent quelques philosophes actuels* ; celle-ci est de l’ordre sensible, elle est proprement infra-rationnelle, tandis que l’autre, comme nous l’avons déjà dit, est supra-rationnelle ; et, tant que les Occidentaux s’obstineront à méconnaître ou à nier l’intuition intellectuelle, ils ne pourront jamais s’entendre avec les authentiques représentants des civilisations orientales, dans lesquelles tout est comme suspendu à cette intuition, immuable et infaillible en soi, et unique point de départ de tout développement conforme aux normes traditionnelles.

Nous n’avons certes pas eu la prétention de donner dans ces pages une idée suffisante de ce dont il s’agit, et nous ne pouvions songer à répéter tout ce que nous en avons dit ailleurs ; ces choses, nous le savons bien, sont difficiles à comprendre pour ceux qui n’y sont pas habitués, c’est-à-dire pour l’immense majorité de nos contemporains, et il faut y revenir souvent pour arriver à leur en présenter une vue exacte et à dissiper toutes les erreurs d’interprétation qui peuvent se produire à ce sujet. Nous ne le redirons jamais trop : retour à la tradition, avec tout ce que ce terme implique réellement, et restauration de la véritable intellectualité, ce qui est la même chose, là est l’unique possibilité de salut pour l’Occident, et là est aussi, en même temps, le seul terrain sur lequel puisse s’établir une entente effective et profonde entre l’Orient et l’Occident.

Les doctrines hindoues ¹

Les doctrines orientales en général, et les doctrines hindoues en particulier, sont fort mal connues en Occident ; et cela nous semble tenir surtout à ce que, d'ordinaire, les Occidentaux ne savent pas se mettre dans l'état d'esprit nécessaire pour comprendre des civilisations extrêmement différentes de la leur sous tous les rapports. L'exemple le plus net de cette incompréhension est peut-être celui qui nous est fourni par les travaux des indianistes allemands : ces travaux peuvent être fort estimables tant qu'ils restent sur le terrain de l'érudition pure et simple, mais, dès qu'il s'agit de l'interprétation des idées, pourtant bien autrement importante, on n'y trouve plus rien d'utilisable, car cette interprétation est irrémédiablement faussée par un parti pris d'assimiler les doctrines étudiées aux conceptions des philosophes allemands, et de les faire entrer, bon gré mal gré, dans les cadres auxquels est accoutumée la mentalité européenne. Or, ce dont il faudrait se rendre compte tout d'abord, au contraire, c'est que les modes essentiels de la pensée orientale diffèrent profondément de ceux de la pensée occidentale, et que même des dénominations comme celles de « philosophie » et de « religion », par exemple, ne peuvent s'y appliquer proprement, du moins si l'on tient à leur conserver un sens un peu précis. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ces considérations dans les limites d'un court article ² ; nous voudrions seulement donner, des doctrines hindoues, une vue d'ensemble qui permette de comprendre quelle est leur véritable nature.

Ce qu'il faut savoir en premier lieu, c'est que la civilisation hindoue, comme toutes les civilisations orientales d'ailleurs, est essentiellement traditionnelle ; l'idée de la tradition la domine entièrement dans tous les domaines, et il y a là un contraste presque absolu avec la civilisation occidentale moderne, où cette même idée ne trouve guère d'application que dans le seul domaine religieux. Bien entendu, quand nous parlons de la base traditionnelle d'une civilisation, on doit entendre par là un principe profond, d'ordre intellectuel, sur lequel elle repose ; nous nous refusons absolument à donner ce nom de tradition, comme on le fait trop souvent, à une coutume quelconque, parfois d'origine toute récente, et presque toujours sans grande portée, voire même sans grande signification. Pour un Européen, au moins à notre époque, il est difficile de comprendre tout ce qu'est la tradition pour un Oriental, et quelle formidable puissance y est inhérente : vouloir s'y soustraire, à supposer que la chose fût possible, ce serait se mettre en dehors de la civilisation elle-même, puisque c'est à la tradition que se rattache tout ce qui constitue cette civilisation, du domaine de la spéculation pure à celui des institutions sociales. Et nous signalerons immédiatement, dans l'ordre doctrinal, une remarquable conséquence de ce caractère : c'est que nul ne cherche à innover, à attacher son nom à un système ou à une théorie, ni à se faire gloire d'une originalité de pensée réelle ou supposée, toutes choses qui ne pourraient avoir pour résultat que de lui faire dénier toute autorité. Normalement, il ne peut s'agir que de tirer de la doctrine traditionnelle, par développement et par adaptation, ce qui s'y trouve contenu au moins implicitement dès l'origine ; chercher à s'écarter de cette ligne, c'est se mettre en désaccord avec les principes fondamentaux, donc tomber inévitablement dans l'erreur. Des idées comme celles d'« évolution » et de « progrès », si chères aux Occidentaux modernes, ne sauraient donc trouver ici la moindre place, et l'inquiétude intellectuelle est inconnue aux Orientaux ; quand on est en possession d'une base stable et d'une direction sûre, on n'éprouve nul besoin de changement. D'autre part, au regard de la doctrine traditionnelle, les individualités ne comptent pas ; cela est si vrai que leurs noms sont le plus souvent ignorés, et que ceux qui ont été conservés ont acquis une valeur toute symbolique, en s'attachant à des écoles ou à des branches d'études bien plus qu'aux hommes qui ont dû les porter primitivement, et dont les particularités biographiques sont généralement tombées dans l'oubli le plus complet ; il n'y a donc là rien de ce qui serait propre à satisfaire une certaine vanité « individualiste », qui a probablement agi plus que tout autre cause pour pousser plus d'un philosophe européen à bâtir son système.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on n'aille pas croire que, dans ces conditions, la pensée doit se trouver à l'étroit : ce qui est empêché, ou tout au moins réduit au strict minimum, ce ne sont en somme que des divagations ou des fantaisies plutôt regrettables ; la tradition permet, à ceux qui la comprennent, des conceptions autrement vastes que les rêves des philosophes qui passent pour

1. Publié dans la *Revue Bleue*, mars 1924 ; repris dans *Vers la Tradition*, n° 122, 2011. [N.d.É.]

2. Nous l'avons fait, d'ailleurs, dans un livre intitulé *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, auquel nous nous permettrons de renvoyer les lecteurs que ces questions intéresseraient plus particulièrement.

les plus hardis, mais aussi autrement solides et valables ; elle ouvre à l'intelligence des possibilités illimitées comme la vérité elle-même. Ce n'est pas en Orient que l'on peut rencontrer des hommes qui proclament qu'il existe de l'« inconnaissable », et qui, parce qu'ils sont affligés de « myopie intellectuelle », prétendent imposer aux autres les limites de leur propre compréhension. Et cela nous amène à préciser la nature de la doctrine traditionnelle, spécialement en ce qui concerne l'Inde : la tradition hindoue est purement métaphysique dans son essence ; nous entendons par là que ce qui la constitue fondamentalement, c'est la connaissance des principes d'ordre universel, connaissance tout intellectuelle, et même la seule qui mérite proprement cette qualification. Ce que nous appelons ici « métaphysique », parce que ce mot, entendu dans son sens étymologique, comme désignant ce qui est « au delà de la nature », est le mieux approprié de ceux que les langues occidentales mettent à notre disposition, c'est tout autre chose que l'assemblage d'hypothèses plus ou moins plausibles, plus ou moins cohérentes, et plus ou moins vaines, auquel les philosophes modernes se plaisent à donner le même nom, et qui n'est pour nous que de la « pseudo-métaphysique ». Nous ne pouvons insister ici autant qu'il le faudrait sur les caractères de la métaphysique vraie ; nous dirons seulement qu'elle implique essentiellement la certitude absolue, parce que son domaine est supérieur à toute contingence, et qu'elle ne participe aucunement de la relativité des sciences particulières, qui sont toutes comprises dans la « physique » au sens très général où l'entendaient les anciens, celui de « connaissance de la nature ». Ces sciences, d'ailleurs, ne sont point négligées dans la doctrine hindoue, mais elles ne peuvent y avoir qu'une importance secondaire et un rang subordonné, puisque c'est à la métaphysique qu'appartiennent les principes dont tout dépend ; elles viennent donc s'y adjoindre comme autant de prolongements, soit pour constituer certaines branches qui, bien qu'accessoires, font partie intégrante de la doctrine elle-même, soit pour donner lieu à des applications diverses, notamment dans l'ordre social. Nous ne dirons rien de ces dernières, mais nous tenons à insister sur ce point, que la hiérarchisation que nous venons d'indiquer ne doit jamais être perdue de vue si l'on veut comprendre quelque chose à la civilisation hindoue, quel que soit l'aspect sous lequel on se proposera de l'étudier plus particulièrement. Ce qu'il faut retenir aussi, c'est que les sciences orientales que l'on peut dire traditionnelles, parce qu'elles sont rattachées directement ou indirectement à des principes d'ordre supérieur, ont par là même un caractère bien différent des sciences occidentales, et cela même lorsque, par leur objet, elles semblent leur correspondre à peu près exactement.

La base essentielle de toute la doctrine hindoue est représentée par l'ensemble d'écrits auquel on donne le nom de *Vêda*, qui signifie d'ailleurs la connaissance traditionnelle par excellence ; c'est là que cette doctrine est contenue tout entière en principe, et la question de l'ordre chronologique dans lequel ses diverses branches ont été développées, outre qu'elle est à peu près insoluble, est loin d'avoir l'importance que lui attribuent les indianistes, précisément parce qu'il n'y a jamais eu là rien de plus ni d'autre qu'une explication dégageant les conséquences, dans tel ou tel ordre, de ce qui avait été posé dès le début. Au fond, dans une doctrine strictement traditionnelle comme celle-là, l'adaptation nécessaire à une époque quelconque ne peut consister que dans un développement adéquat, suivant un esprit rigoureusement déductif et analogique, et sans variation ni déviation d'aucune sorte, des solutions et des éclaircissements qui conviennent plus spécialement à la mentalité de cette époque. S'il en est ainsi, on conçoit aisément que les sciences qui ont un lien avec la tradition ne pourront jamais être regardées comme des « inventions » spontanées d'une individualité quelconque : elles sont, nous le répétons, des adaptations d'une vérité préexistante, et, parmi ces sciences, il en est même qui se rapportent au domaine expérimental et à l'ordre des applications pratiques. C'est ainsi que le mot *upavêda* désigne des connaissances d'ordre inférieur, mais qui dépendent du *Vêda* d'une façon immédiate, qui en sont comme des appendices ; or il y a quatre *upavêdas*, correspondant aux quatre grandes divisions du *Vêda*, et ce sont la médecine (*âyur-vêda*), la science militaire (*dhanur-vêda*), la musique (*gândharva-vêda*), enfin la mécanique et l'architecture (*sthâpatya-vêda*). Il semble que ce soient là, suivant les conceptions occidentales, des arts plutôt que des sciences proprement dites ; mais le principe traditionnel qui leur est donné ici en fait quelque chose d'autre, les intellectualise en quelque sorte. La médecine, par exemple, sans rien perdre de son caractère pratique, est quelque chose de bien plus étendu que ce qu'on est habitué à désigner par ce nom ; outre la pathologie et la thérapeutique, elle comprend bien des considérations que l'on ferait rentrer, en Occident, dans la physiologie ou même dans la psychologie, mais qui sont d'ailleurs traitées d'une façon très différente. Nous devons ajouter qu'il est extrêmement difficile à

un Occidental de parvenir à une connaissance suffisante dans ce genre d'études, où sont employés de tout autres moyens d'investigation que ceux auxquels il est accoutumé. Il peut paraître singulier que ce qu'il y a de plus élevé dans une tradition, c'est-à-dire les principes, soit plus facilement saisissable que de simples applications pour des hommes d'une autre race ; mais pourtant c'est ainsi, et il n'y a pas besoin d'y réfléchir bien longtemps pour en trouver la raison : c'est que les principes sont universels et immuables, tandis que les applications, étant d'ordre contingent, sont déterminées dans une certaine mesure par les conditions du milieu.

Nous ne pouvons entreprendre de définir ni même d'énumérer simplement toutes les sciences reconnues et cultivées par les Hindous ; on en rencontre des listes différentes, que l'on peut d'ailleurs concilier en remarquant qu'elles sont seulement plus ou moins complètes, plus ou moins détaillées, qu'elles poussent les distinctions et les divisions plus ou moins loin. Le *Nītishāstra* (traité de la politique) de Shukrāchārya énumère trente-deux *vidyās* (sciences) et soixante-quatre *kalās* (arts), d'importance très inégale, tout en ajoutant que le nombre des *vidyās* et des *kalās* est en réalité indéfini, de sorte qu'aucune liste ne pourra jamais être regardée comme absolument et définitivement complète. Quant à l'ordre dans lequel ces sciences et ces arts sont énumérés, il peut varier aussi suivant le point de vue auquel on les envisage ; dans tous les cas, il est loin d'être arbitraire, mais il ne répond pas à l'idée que les Occidentaux se font d'une classification ; du reste, d'une façon générale, on a le plus grand tort de vouloir interpréter comme des classifications, au sens ordinaire de ce mot, certaines concordances basées sur des considérations analogiques dont on pourrait peut-être, en Europe, trouver quelque équivalent au moyen âge, mais non dans les temps modernes.

Parmi les sciences qui ont le caractère le plus strictement traditionnel, nous mentionnerons seulement, à côté des *upavēdas*, ce qu'on appelle les six *vēdāngas*, littéralement « membres du *Vēda* » : cette désignation est appliquée à des sciences auxiliaires du *Vēda*, parce qu'on les compare aux membres corporels au moyen desquels un être agit extérieurement. La *shikshā* est la science de l'articulation correcte et de la prononciation exacte, des lois de l'euphonie et de la valeur symbolique des lettres. Le *chhandas* est la science de la prosodie, impliquant d'ailleurs la connaissance profonde du rythme et de ses rapports cosmiques, connaissance qui est tout à fait étrangère aux Occidentaux. Le *vyākaraṇa* est la grammaire, qui est ici en relation plus étroite que partout ailleurs avec la signification logique du langage. Le *nirukta* est l'explication des termes importants ou difficiles qui se rencontrent dans les textes védiques. Le *vyākaraṇa* est l'astronomie, ou, plus exactement, il est à la fois l'astronomie et l'astrologie, qui ne sont jamais séparées dans l'Inde, pas plus qu'elles ne le furent chez aucun peuple ancien ; il convient d'ajouter que l'astrologie dont il s'agit n'a presque rien de commun avec les spéculations « divinatoires » plus ou moins fantaisistes auxquelles certains de nos contemporains attribuent le même nom. Enfin, le *kalpa* est l'ensemble des prescriptions qui se rapportent à l'accomplissement des rites, et dont la connaissance est indispensable pour que ceux-ci aient leur pleine efficacité. Les traités qui concernent ces différentes sciences font partie de la *smṛiti*, ensemble très considérable d'écrits traditionnels qui font autorité, mais qui sont regardés comme moins fondamentaux que la *śruti*, c'est-à-dire la collection des textes védiques eux-mêmes ; l'autorité de la *smṛiti* est dérivée de celle de la *śruti* et se fonde sur son parfait accord avec cette dernière.

Nous tenons à noter encore spécialement l'importance que les Hindous accordèrent toujours à l'étude des mathématiques comprenant, sous le nom général de *ganita*, l'arithmétique (*pâtī-ganita* ou *vyakta-ganita*), l'algèbre (*bīja-ganita*) et la géométrie (*rēkhā-ganita*). Les deux premières surtout de ces trois branches reçurent dans l'Inde, dès les temps anciens, un remarquable développement, dont l'Europe, par l'intermédiaire des Arabes, devait d'ailleurs bénéficier plus tard.

Nous devons maintenant nous arrêter un peu plus longuement sur les six *darshanas*, dans lesquels les orientalistes ont voulu, bien à tort, voir des « systèmes philosophiques ». Le mot *darshana* signifie proprement « vue » ou, si l'on veut, « point de vue » ; ce qui est ainsi désigné, ce sont bien, en effet, des points de vue distincts, qui constituent autant de branches de la doctrine, et qui, dans toute la mesure où ils sont strictement orthodoxes, ne sauraient entrer en conflit ou en concurrence comme le feraient nécessairement des « systèmes » rivaux. Chaque *darshana* a, comme toute autre sorte de connaissance, son domaine propre, et ainsi ces points de vue se complètent et s'unissent dans l'ensemble de la doctrine, dont ils sont, nous y insistons, des éléments essentiels ; cela seul suffirait,

à défaut de bien d'autres considérations, à en faire tout autre chose que de la « philosophie » comme l'entendent les Occidentaux, surtout les modernes.

En envisageant les *darshanas* dans l'ordre où on les énumère habituellement, et qui est en quelque sorte un ordre ascendant, nous trouvons d'abord le *Nyâya*, qui est la logique, mais une logique qui, tout en présentant des rapports assez frappants avec celle d'Aristote, en diffère cependant à plus d'un égard. Cette logique comprend dans son point de vue les choses considérées comme « objets de preuve », c'est-à-dire de connaissance raisonnée ou discursive ; nous disons les choses mêmes, et non pas seulement les notions ou les concepts, car, pour les Hindous, une connaissance n'existe qu'autant qu'elle atteint à quelque degré la nature des choses ; et, si nous connaissons un objet par l'intermédiaire de sa notion, c'est que cette notion est elle-même quelque chose de l'objet, qu'elle participe de sa nature en l'exprimant par rapport à nous. On peut donc dire que, chez les Grecs, la distinction entre la chose et sa notion allait déjà trop loin, bien que l'idée d'établir une séparation radicale et même une opposition entre le sujet et l'objet soit toute spéciale à la philosophie moderne, pour laquelle elle est une source de difficultés sans nombre, et d'autant plus inextricables qu'elles sont purement artificielles.

Le *Vaishêshika* est constitué par la connaissance des choses individuelles comme telles, envisagées en mode distinctif, dans leur existence contingente. C'est là, dans l'ensemble des *darshanas*, ce qui se rapproche le plus du point de vue « scientifique » tel que l'entendent les Occidentaux, mais pourtant il en diffère encore notablement, et il est beaucoup plus voisin du point de vue qui constituait, chez les Grecs, la « philosophie physique » ; tout en étant analytique, il ne l'est pas de la même façon que la science moderne, et il n'est pas soumis à l'étroite spécialisation qui pousse cette dernière à se perdre dans le détail indéfini des faits expérimentaux. S'il faut appliquer une désignation occidentale à un point de vue hindou, nous préférons pour le *Vaishêshika* celle de « cosmologie », d'autant plus que la cosmologie du moyen âge européen était aussi une connaissance traditionnelle, se présentant nettement comme une application de la métaphysique aux contingences de l'ordre sensible.

Le *Sânkhya* se rapporte encore au domaine de la nature, mais considéré synthétiquement, à partir des principes qui déterminent sa production et dont elle tire toute sa réalité. Le nom de ce *darshana* désigne proprement une doctrine qui procède par l'énumération régulière des différents degrés de l'être manifesté. Rattachant ainsi la connaissance de la nature à certains principes d'ordre transcendant, ce point de vue est en quelque sorte intermédiaire entre la cosmologie et la métaphysique, mais sans faire disparaître la distinction profonde qui sépare cette dernière, en raison de son caractère « suprarationnel », de tout autre genre de spéculation. D'ailleurs, sans être encore ici sur le terrain de la métaphysique pure, on est déjà bien loin des limitations inhérentes à ce qu'on est convenu d'appeler la pensée philosophique ; par exemple, la distinction de l'esprit et de la matière, autour de laquelle tourne toute la philosophie moderne, n'y apparaît plus que comme un cas très particulier, une simple application spéciale, parmi une indéfinité d'autres analogues, d'une distinction dont la portée est autrement vaste et vraiment universelle. En effet, pour la doctrine hindoue, le monde corporel ¹ ne représente qu'un état de l'existence manifestée, et l'existence comporte une multiplicité indéfinie d'états, parmi lesquels celui-là n'occupe aucunement un rang privilégié ; on voit à quoi peut se réduire, dans ces conditions, une conception comme celle du dualisme cartésien.

Le *Yoga*, dont le nom signifie « union », a pour but la réalisation de l'union de l'être humain avec l'Universel ; ceci peut paraître assez énigmatique, et il est difficile de l'expliquer clairement, parce qu'il n'y a rien d'analogue qui soit connu en Occident. Il faut dire que la métaphysique orientale ne se borne pas à des considérations simplement théoriques, mais que la théorie n'y est que la préparation, d'ailleurs indispensable, d'une « réalisation » correspondante, dont la possibilité se base sur l'identité foncière du « connaître » et de l'« être », qui ne sont que les deux aspects inséparables d'une réalité unique ; et ces deux aspects ne peuvent même plus être distingués dans le domaine métaphysique, où tout est « sans dualité », et où ne subsiste pas davantage la distinction du sujet et de l'objet. Aristote aussi avait posé en principe l'identification par la connaissance, en déclarant expressément que « l'âme est tout ce qu'elle connaît » ; mais il ne semble pas que ni lui ni ses continuateurs aient jamais tiré de cette affirmation les conséquences qu'elle comporte ; aussi leur doctrine est-

1. Nous ne disons pas matériel, parce que la notion de matière, au moins dans le sens que les modernes lui donnent, ne se rencontre pas chez les Hindous.

elle métaphysiquement incomplète, la théorie y étant présentée comme se suffisant à elle-même et comme étant sa propre fin. Au contraire, dans la doctrine hindoue, et aussi dans les autres doctrines orientales, la théorie tout entière est ordonnée en vue de la réalisation, comme le moyen en vue de la fin ; et, d'autre part, cette réalisation peut avoir, en outre de la préparation théorique et après elle, d'autres moyens d'un ordre différent, mais qui, quelle que soit leur importance de fait et leur efficacité propre, n'ont jamais qu'un rôle accessoire et non essentiel. C'est précisément la connaissance de ces moyens qui constitue le *Yoga* en tant que *darshana* ; nous disons en tant que *darshana*, parce que le mot *yoga* ne peut être ainsi employé que par une extension de son sens original, qui désigne le but même de la réalisation métaphysique.

La *Mîmânsâ* est l'étude réfléchie du *Vêda*, par laquelle on détermine le sens exact de la *shruti* et on en dégage les conséquences qui y sont impliquées, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre purement intellectuel ; c'est donc l'ensemble des deux derniers *darshanâs*, qui sont respectivement la *Karma-Mîmânsâ* et la *Brahma-Mîmânsâ*. La première, qui est aussi appelée souvent *Mîmânsâ* sans épithète, établit les preuves et les raisons d'être des prescriptions rituelles et légales ; elle est en rapport direct avec les *vêdângas*, dont il a été question précédemment, et elle traite un grand nombre de questions de jurisprudence, ce dont il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque, dans la civilisation hindoue, toute la législation est essentiellement traditionnelle.

Enfin, la *Brahma-Mîmânsâ* est appelée plus ordinairement *Vêdânta*, ce qui signifie « fin du *Vêda* », le mot de « fin » devant être entendu dans son double sens de conclusion et de but ; sa base se trouve dans les textes védiques auxquels on donne le nom d'*Upanishads*. Ici, nous sommes dans le domaine de la métaphysique pure ; c'est là le principe dont tout le reste dérive et n'est que la spécification ou l'application ; et, si le *Vêdânta* est compté comme le dernier des *darshanâs*, c'est seulement parce qu'il représente l'achèvement de toute connaissance. D'ailleurs, il doit être bien entendu que, si le *Vêdânta* est, dans son essence, la métaphysique totale, les textes qui s'y rapportent donnent seulement les moyens d'« approcher de la connaissance » ; ils ne fournissent qu'un support ou un point de départ pour des conceptions qui, étant illimitées, ne sauraient s'enfermer dans aucune formule, et auxquelles toute expression, verbale ou figurée, est nécessairement inadéquate. Dans tout ce qui a une portée vraiment métaphysique, il faut toujours faire la part de l'inexprimable, donc de l'incommunicable, qui est même ce qui importe le plus ; cela est déjà vrai lorsqu'il s'agit simplement de la compréhension théorique, et l'est encore bien davantage pour cette réalisation métaphysique dont nous avons parlé, qui ne peut être atteinte que par un effort rigoureusement personnel, quelle que puisse être, dans sa préparation, la valeur de l'aide reçue de l'extérieur. L'« union suprême » qui est le but dernier de cette réalisation est encore désignée comme *moksha*, c'est-à-dire la libération des conditions limitatives qui définissent l'existence individuelle ; elle est également identique au *nîrvâna*¹, qui n'est nullement une annihilation comme se l'imaginent la plupart des Européens, non plus qu'une absorption entendue dans un sens « panthéiste » qui est absolument étranger aux Hindous, mais qui est au contraire la plénitude de la personnalité transcendante, au delà de tous les états particuliers d'existence qui ont en elle leur principe et leur fin.

Puisque nous venons d'indiquer incidemment quelques-unes des fausses interprétations qui ont cours à ce sujet parmi les orientalistes, nous ajouterons qu'on ne doit point traduire *moksha* par « salut », en prenant ce mot dans son acception religieuse, comme l'ont fait certains auteurs, pas plus qu'on ne doit confondre la réalisation métaphysique avec les « états mystiques » ; malgré certaines analogies possibles, c'est de tout autre chose qu'il s'agit en réalité. Nous signalerons encore, puisque l'occasion s'en présente à nous, que dans un compte rendu, d'ailleurs très consciencieusement fait, de l'ouvrage que nous avons consacré aux doctrines hindoues, nous avons lu avec quelque surprise que « cette réalisation métaphysique n'est que le sommeil quiétiste » ; c'est là une erreur complète, et, cette fois, les deux choses qu'on prétend assimiler ainsi n'ont même pas le moindre rapport entre elles. Il est vraiment étonnant qu'on éprouve un tel besoin de ranger sous certaines étiquettes des choses pour lesquelles elles n'ont point été faites, et qui dépassent immensément les cadres dans lesquels on prétend les enfermer. S'il est trop facile de parler de la métaphysique en donnant à ce mot

1. Ce terme n'est pas spécialement bouddhique comme certains le croient ; et nous devons dire à ce propos que, si nous ne parlons pas ici du Bouddhisme, c'est qu'il n'est pas « hindou », n'ayant jamais été dans l'Inde, où il a d'ailleurs cessé d'exister depuis longtemps, qu'une doctrine hétérodoxe, un schisme par rapport à la tradition régulière qui seule peut être dite proprement « hindoue ».

une signification quelconque, il l'est assurément beaucoup moins, pour la majorité des Occidentaux, de comprendre ce qu'est cette métaphysique vraie qui est l'essence même des doctrines hindoues ; si on savait ce qu'elle est, si même on le soupçonnait seulement, on se garderait bien de chercher dans l'« histoire de la philosophie » des similitudes qui ne peuvent s'y trouver, et surtout on s'abstiendrait de vouloir, comme cela est arrivé à quelques contradicteurs que nous avons rencontrés, porter un jugement sur une doctrine dont on ignore à peu près tout. Nous ne faisons d'ailleurs cette observation que pour sauvegarder les droits de la vérité, et parce que nous croyons devoir avertir ceux qui peuvent avoir eu connaissance de certaines déformations qu'on a, de très bonne foi sans doute, fait subir à notre pensée, ou plutôt, à travers nous, à la pensée hindoue dont nous nous sommes fait l'interprète.

Quoi qu'il en soit, et bien que nous ayons dû nous en tenir ici à des indications très sommaires, nous pensons que cet exposé pourra aider à comprendre le véritable esprit de l'Inde et faire entrevoir l'intérêt qui s'attache à l'étude de ses doctrines, à la condition que cette étude soit entreprise comme elle doit l'être, c'est-à-dire d'une façon vraiment directe, en s'efforçant de s'assimiler les idées et les manières de penser, et non en s'en tenant à des méthodes d'érudition extérieure et superficielle.

La constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védânta ¹

On a souvent exposé, sur la constitution de l'être humain individuel, diverses conceptions plus ou moins fantaisistes, et en grande partie dénuées de tout fondement sérieux. Pour réduire toutes ces théories à leur juste valeur, nous avons pensé qu'il serait bon de résumer, d'une façon aussi complète que possible, ce qui est enseigné sur cette question par la doctrine brâhmanique, et plus particulièrement par le *Védânta*, qui en est la forme la plus orthodoxe ², tout en faisant quelquefois appel aussi aux données fournies par d'autres doctrines hindoues, lorsque celles-ci ne présentent avec la première aucune contradiction ³.

Avant tout, il importe de poser en principe que le Soi (*âtman*), qui est l'être lui-même dans son essence, n'est jamais individualisé, mais développe seulement ses possibilités virtuelles, par le passage de la puissance à l'acte, dans toutes les modalités qui constituent les divers états manifestés de l'être ⁴. Il est le principe par lequel ces états existent, ainsi que les états non-manifestés, mais lui-même n'est que par soi, n'ayant aucun principe qui soit extérieur à soi-même, car il est une détermination immédiate de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) ⁵ qui pénètre toutes choses, demeurant toujours « le même » à travers la multiplicité indéfinie des degrés de l'Existence. Le Soi est identique en réalité à cet Esprit Universel, dont il n'est point distinct, si ce n'est lorsqu'on l'envisage particulièrement par rapport à un certain état individuel de l'être, tel que l'état humain actuel, et seulement en tant qu'on le considère sous ce point de vue spécialisé et restreint ⁶.

L'Esprit Universel étant identifié à *Brahma* Lui-même (en vertu de l'Identité Suprême), il est dit que c'est *Brahma* qui réside dans le centre vital de l'être humain ; ce centre vital est considéré comme correspondant analogiquement au plus petit ventricule du cœur, mais ne doit pas être confondu avec le cœur de l'organisme physique, car il est le centre, non pas seulement de l'individualité corporelle, mais de l'individualité intégrale, dont la modalité corporelle ne constitue qu'une portion ⁷. « Dans ce séjour de *Brahma* (*Brahma-pura*) est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Âkāsha*) ; on doit rechercher Ce que c'est qui est dans ce lieu, et on Le connaîtra. » ⁸ Ce n'est pas seulement l'âme vivante (*jîvâtâmâ*), c'est-à-dire la manifestation particulière du Soi dans l'individu actuel (considérée séparément de son principe, qui est ce Soi), qui réside au centre de cette individualité ; c'est, comme nous venons de le dire, l'Esprit Universel (*Âtmâ*), qui est *Brahma* Lui-même, le Suprême Ordonnateur, et qui, ainsi considéré dans l'homme, est appelé *Purusha*, parce qu'il repose ou habite dans l'individualité (intégrale ou étendue, et non pas seulement corporelle ou restreinte) comme dans une ville (*puri-shaya*). Dans ce séjour (le centre

1. Publié dans *La Gnose*, de sept. à déc. 1911, signé *Tau Palingénius*. [N.d.É.]

2. Voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 3, p. 47. [Cette étude fut reprise dans *Mélanges*.]

3. À ce propos, nous ne pouvons mieux faire que de citer ce passage du *Kapîla-Bhâshya* de Vijnâna-Bhikshu : « Dans la doctrine de Kanâda et dans le *Sânkhya*, la partie qui est contraire au *Véda* doit être rejetée par ceux qui adhèrent strictement à la doctrine orthodoxe ; dans la doctrine de Jaimini et celle de Vyâsa (les deux *Mîmânsâs*), il n'est rien qui ne s'accorde avec les Écritures. » – La première *Mîmânsâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*), appelée aussi *Karma-Mîmânsâ* ou *Mîmânsâ* pratique, a pour but de déterminer le sens des Écritures, surtout en ce qui a rapport aux prescriptions ritueliques. La seconde *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ*) peut être regardée comme la *Mîmânsâ* théorique, et est encore appelée *Brahma-Mîmânsâ*, comme concernant la Connaissance Divine (*Brahma-Vidyâ*) ; elle constitue à proprement parler le *Védânta*, c'est-à-dire la fin ou le complément du *Véda*, et est basée sur l'enseignement ésotérique contenu principalement dans les *Upanishads*.

4. Voir nos études précédentes, et en particulier *Le Symbolisme de la Croix*, 2^e année, n° 2 à 6 [repris dans ce *Recueil*].

5. Cette détermination est exprimée par la désinence du mot *âtman*, qui est aussi employé comme pronom personnel (soi-même).

6. Sur cette question de la distinction individuelle et de son degré de réalité, voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 1 à 4 [repris dans *Mélanges*].

7. Sur le cœur considéré comme le centre de la vie, non seulement par rapport à la circulation du sang, mais aussi, analogiquement, par rapport à l'intelligence universelle, voir *L'Universalité en l'Islam*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 4, p. 125 [pour toutes les références similaires, voir *La Gnose*, Édition intégrale 1909-1912, Éditions de L'Homme Libre, 2009].

8. *Chhandogya Upanishad*.

vital), « le soleil ne brille point, ni la lune, ni les étoiles ¹ ; bien moins encore ce feu visible (l'élément igné sensible). Tout brille après son rayonnement ² (en réfléchissant sa clarté) ; c'est par sa clarté que ce tout (l'individualité intégrale) est illuminé. Ce *Purusha* est d'une luminosité (spirituelle) claire comme une flamme sans fumée ; il est le maître du passé et du futur (étant omniprésent) ; il est aujourd'hui et il sera demain (et dans tous les cycles d'existence) tel qu'il est (de toute éternité). » ³

Purusha (qui est aussi appelé *Pumas*) est le principe essentiel (actif), dont l'union avec *Prakritî* ou la substance élémentaire indifférenciée (passive) produit le développement intégral de l'état d'être individuel humain ; ceci par rapport à chaque individu, et de même pour tous les autres états formels. Pour l'ensemble du domaine individuel actuel (comprenant tous les êtres qui s'y développent), *Purusha* est assimilé à *Prajâpati* ⁴, et le couple *Purusha-Prakritî* est la manifestation (dans ce domaine) de l'Homme Universel ; il en est d'ailleurs de même dans chacun des autres domaines de l'existence formelle ⁵. *Prakritî* est le premier des vingt-cinq principes énumérés dans le *Sânkhya* de Kapila, tandis que *Purusha* en est le dernier ; mais nous avons exposé la nature de *Purusha* avant de parler de *Prakritî*, parce qu'il est inadmissible que le principe plastique ou substantiel (au sens strictement étymologique de ce dernier mot) ⁶ soit cause par lui-même et en dehors de l'action du principe essentiel, qui est désigné comme *Purusha* ⁷.

Celui-ci, considéré comme identique au Soi (*âtman*), « est (pour ainsi dire) une portion du Suprême Ordonnateur (bien que Celui-ci n'ait pas de parties à proprement parler, étant, dans Son essence, invisible et sans dualité), comme une étincelle l'est du feu (dont la nature est tout entière en chaque étincelle) ». Il demeure inaffecté par les modifications individuelles (telles que le plaisir ou la douleur), qui proviennent toutes du principe plastique (*Prakritî* ou *Pradhâna*, la substance primordiale contenant en puissance d'être toutes les possibilités formelles). « Ainsi la lumière solaire ou lunaire paraît être ce qui lui donne naissance, mais pourtant elle en est distincte (et de même les modifications ou les qualités manifestées sont distinctes de leur principe). Comme l'image du soleil réfléchi dans l'eau tremble ou vacille, en suivant les ondulations de l'étang, sans cependant affecter les autres images réfléchies dans la même eau, ni l'orbe solaire lui-même, ainsi les modifications d'un individu n'affectent pas un autre individu, ni le Suprême Ordonnateur Lui-même. » ⁸ C'est l'âme individuelle vivante (*jîvâtâmâ*) qui est ici comparée à l'image du soleil dans l'eau, comme étant la réflexion (dans le domaine individuel et par rapport à chaque individu) de la Lumière de l'Esprit Universel (*Âtmâ*, auquel est identifié *Purusha*) ; l'eau (qui réfléchit la lumière solaire) est le symbole

1. Cf. la description de la Jérusalem Céleste dans l'Apocalypse.

2. C'est-à-dire le rayonnement de *Purusha*.

3. « Il est maintenant tel qu'Il était (de toute éternité), tous les jours en l'état de Créateur Sublime » : voir *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 200.

4. Sur *Prajâpati* et sa manifestation comme *Manu* dans chaque cycle, voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 9, p. 181, note 1.

5. *Mûla-Prâkriti*, la Nature primordiale (appelée en arabe *El-Fitrah*), racine de toutes les manifestations formelles, est identifiée avec *Mâyâ* selon les *Purânas* ; elle est « indistinctible », n'étant point composée de parties, pouvant seulement être induite par ses effets, et, suivant Kapila, productive sans être production. « La Nature, racine de tout, n'est pas production. Sept principes, le grand (*Mahat*) et les autres (*ahankâra* et les cinq *tanmâtras*) sont en même temps productions et productifs. Seize sont productions (improductives). *Purusha* n'est ni production ni productif. » (*Sânkhya-Kârikâ*.) – Cf. Scot. Érigène, *de Divisione Naturæ* : « La division de la Nature me paraît devoir être établie selon quatre différentes espèces, dont la première est ce qui crée et n'est pas créé ; la seconde, ce qui est créé et qui crée lui-même ; la troisième, ce qui est créé et ne crée pas ; et la quatrième enfin, ce qui n'est pas créé et ne crée pas non plus. » (Lib. I). « Mais la première espèce et la quatrième (respectivement analogues de *Prakritî* et de *Purusha*) se confondent dans la Nature Divine, car celle-ci peut être dite créatrice et incréée, puisqu'elle est en soi, mais également ni créatrice ni créée, puisqu'elle est infinie, et il n'y a non plus aucune possibilité qu'elle ne soit pas en soi et par soi. » (Lib. 3).

6. Ce sens n'est pas celui dans lequel Spinoza a employé le terme « Substance », car il entend par là l'Être Universel lui-même, « qui subsiste en soi et par soi ».

7. Cette opinion, que l'on pourrait déduire d'une conception erronée de la doctrine *Sânkhya*, serait d'ailleurs contraire à l'enseignement des *Védas*.

8. *Brahma-Sûtras*, 2^e Lecture, 3^e chapitre.

du principe plastique (*Prakriti*)¹.

Nous devons maintenant passer à l'énumération des degrés successifs de la manifestation individuelle d'*âtman*, dont le premier est l'intellect supérieur (*Buddhi*), qui est aussi appelé *Mahat* ou le grand principe², et qui n'est encore individualisé qu'en mode principiel (non effectivement), ce qui revient à dire qu'il est le principe immédiat de l'individualité. Si l'on regarde le Soi comme le Soleil spirituel qui brille au centre de l'être total, *Buddhi* sera le rayon directement émané de ce Soleil et illuminant dans son intégralité l'état d'être que nous envisageons, tout en le reliant aux autres états et au centre lui-même³. Ce principe est d'ailleurs regardé comme ternaire, et il est alors identifié à la *Trimurti* : « *Mahat* devient distinctement connu comme trois Dieux, par l'influence des trois qualités (*gunâni*, essences constitutives et primordiales des êtres), *sattwa*, *rajas* et *tamas*⁴, étant « une personnalité en trois Dieux ». Dans l'Universel, il est la Divinité ; mais, envisagé distributivement (sous l'aspect de la distinction), il appartient aux êtres individuels (auxquels il communique la possibilité de participation aux attributs divins). »⁵

Cet intellect (*Buddhi*), passant de l'état de puissance universelle à l'état individualisé (en se manifestant, mais sans cesser d'être tel qu'il était), produit la conscience individuelle (*ahankâra*), qui donne naissance au sentiment du moi. Cette conscience⁶ a pour fonction propre de prescrire la conviction individuelle (*abhimâna*), c'est-à-dire la notion que « je suis » concerné par les objets de la perception (externes) et de la méditation (internes) ; elle procède immédiatement du principe intellectuel, et elle produit tous les autres principes de l'homme individuel, dont nous allons avoir à nous occuper maintenant.

Ces principes comprennent onze facultés, dont dix sont externes : cinq de sensation et cinq d'action ; la onzième, qui participe des unes et des autres, est le sens interne ou la faculté mentale (*manas*), lequel est uni directement à la conscience individuelle. Ces facultés procèdent toutes des cinq essences élémentaires (*tanmâtras*)⁷, qui sont aussi les principes des cinq éléments corporels⁸.

Quant à leur développement, nous n'avons qu'à reproduire ce qui est enseigné sur cette question par les *Brahma-Sûtras*⁹ : « L'intellect, le sens interne, ainsi que les facultés de sensation et d'action, sont développés (dans la manifestation) et résorbés (dans le non-manifesté) dans un ordre de succession (logique) semblable, qui est toujours celui des éléments principiels (*tanmâtras*) dont ils procèdent (à l'exception de l'intellect, qui est développé avant tout autre principe individuel). Quant à *Purusha* (*âtman*), son émanation n'est pas une naissance, ni une production originale ; on ne peut lui assigner aucune limitation (par quelque condition particulière d'existence), car, étant identifié avec le Suprême *Brahma*, il participe de Son essence infinie (impliquant la possession des attributs divins en tant que cette participation est effective). Il est actif, mais potentiellement (non-agissant), car l'activité ne lui est pas essentielle, mais éventuelle et contingente (relative seulement à ses divers états d'être). Comme le charpentier, ayant ses outils à la main, ses lignes et ses supports,

1. Il en est de même dans toutes les traditions ; il est facile de s'en rendre compte, en ce qui concerne la tradition hébraïque, en se reportant au début du premier chapitre de la Genèse (voir aussi *L'Archéomètre*).

2. C'est le second principe de Kapila.

3. On doit considérer le centre de chaque état d'être comme identifié potentiellement avec le centre de l'être total (voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 2, p. 57, et n° 3, p. 99 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 201 et p. 210]) ; c'est en ce sens que l'on peut dire, comme nous l'avons fait tout d'abord, que *Purusha* réside au centre de l'individualité.

4. Nous reviendrons ailleurs sur la définition de ces trois qualités, qui, ici, nous conduirait trop loin du sujet que nous nous sommes proposé de traiter.

5. *Matsya Purâna*.

6. C'est le troisième principe de Kapila.

7. *Tanmâtra* signifie littéralement une « assignation » (*mâtra*, mesure, détermination, caractère) délimitant un certain domaine (*tan*, racine exprimant l'idée d'extension) dans l'Existence universelle ; nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir plus longuement sur ce point dans une prochaine étude.

8. Après les trois premiers principes, Kapila énumère successivement les cinq *tanmâtras*, les onze facultés, les cinq éléments corporels, et enfin *Purusha* ou *Pumas*, ce qui fait en tout vingt-cinq principes.

9. Les *Brahma-Sûtras* (ou *Shârîraka-Mîmânsâ*), attribués à Vyâsa, sont une collection d'aphorismes dans lesquels sont formulés les enseignements fondamentaux du *Védânta* ; leur auteur est appelé Bâdarâyana et Dwaipâyana.

et les mettant de côté, jouit de la tranquillité et du repos, de même l'esprit, dans son union avec ses instruments (par lesquels ses facultés potentielles sont développées en acte dans chacun de ses états de manifestation), est actif, et, en les quittant, il jouit du repos et de la tranquillité. » ¹

« Les diverses facultés de sensation et d'action (désignées par le terme *prâna* dans une acception secondaire) sont au nombre de onze : cinq de sensation, cinq d'action, et le sens interne (*manas*). Là où un nombre plus grand (treize) est spécifié, le terme est employé dans son sens le plus compréhensif, en distinguant (dans le *manas*) l'intellect, la conscience individuelle et le « sensorium ». Là où un nombre moindre est mentionné, il est employé dans une acception plus restreinte : ainsi, il est parlé de sept organes sensitifs, relativement aux deux yeux, aux deux oreilles, aux deux narines et à la bouche ou à la langue (de sorte que, dans ce cas, il s'agit seulement des sept ouvertures ou orifices de la tête). Les onze facultés ci-dessus mentionnées (bien que désignées dans leur ensemble par le terme *prâna*) ne sont pas (comme les cinq *vâyus* ²) de simples modifications de l'acte vital principal (la respiration, avec l'assimilation qui en résulte), mais des principes distincts (au point de vue spécial de l'individualité corporelle). » ³

Le terme *prâna* signifie proprement « souffle vital » ; mais, dans certains textes védiques, ce qui est ainsi désigné est (au sens universel) identifié en principe avec *Brahma* Lui-même, comme lorsqu'il est dit que, dans le sommeil profond, toutes les facultés sont résorbées en lui, car, « pendant qu'un homme dort sans rêver, son esprit est avec *Brahma* » ⁴.

Quant aux organes de ces facultés, les cinq instruments de sensation sont : les oreilles (ouïe), la peau (toucher), les yeux (vue), la langue (goût), et le nez (odorat), étant ainsi énumérés dans l'ordre de développement des sens, qui est celui des éléments correspondants ⁵. Les cinq instruments d'action sont : les organes d'excrétion, les organes générateurs, les mains, les pieds, et enfin la voix ou l'organe de la parole, qui est énuméré le dixième. Le *manas* doit être regardé comme le onzième, comprenant par sa propre nature la double propriété (comme servant à la fois à la sensation et à l'action), et, par suite, participant aux propriétés des uns et des autres ⁶.

D'après le *Sânkhya*, ces facultés (avec les organes correspondants) sont (en distinguant trois principes dans le *manas*) les treize instruments de la Connaissance : trois internes et dix externes, comparés à trois sentinelles et à dix portes. Un sens corporel perçoit, et un organe d'action exécute ; entre les deux, le sens interne (*manas*) examine ; la conscience (*ahankâra*) fait l'application individuelle, et l'intellect (*Buddhi*) transpose dans l'Universel les données des facultés précédentes.

D'autre part, selon le *Védânta*, *Purusha* ou *âtman*, se manifestant dans la forme vivante (de l'individu) comme *jîvâtâmâ*, est regardé comme se recouvrant d'une série d'enveloppes successives, bien qu'on ne puisse pas dire qu'il y soit contenu en réalité, puisqu'il n'est susceptible d'aucune limitation. La première enveloppe (*vijnâna-maya*) est la Lumière directement réfléchie de la Connaissance (*Jnâna*, la particule *vi* marquant une distinction) ; elle est composée des cinq essences principielles élémentaires (*tanmâtras*), et consiste dans la jonction de l'intellectuel supérieur (*Buddhi*) aux facultés potentielles de perception dont le développement constituera les cinq sens dans l'individualité corporelle ; ce n'est encore que la forme principielle (*kârana-sharîra*), ce par quoi la forme sera manifestée. La seconde enveloppe (*mano-maya*), dans laquelle le sens interne (*manas*) est joint avec la précédente, implique la conscience mentale, individualisation (en mode réfléchi) de l'intellect supérieur. La troisième enveloppe (*prâna-maya*) comprend les facultés qui procèdent du souffle vital (*prâna*), c'est-à-dire les cinq *vâyus* (modalités de *prâna*), ainsi que les facultés d'action et de sensation (ces dernières existant déjà en puissance dans la première enveloppe, alors que, par contre, il ne pouvait être question d'action d'aucune sorte). L'ensemble de ces trois enveloppes (*koshas*) constitue la forme subtile (*sûkshma-sharîra* ou *linga-sharîra*), par opposition à la forme

1. *Brahma-Sûtras*, 2^e Lecture, 3^e chapitre.

2. Nous expliquerons un peu plus loin ce que sont ces cinq *vâyus*.

3. *Brahma-Sûtras*, 2^e Lecture, 4^e chapitre.

4. Voir plus loin les explications concernant cet état du « sommeil profond », sur lequel, du reste, nous avons déjà dit quelques mots en une autre occasion (*Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 3, p. 48 [repris dans *Mélanges*]).

5. Nous exposerons cette correspondance lorsque nous traiterons des conditions de l'existence corporelle.

6. Cf. *Lois de Manu*, 2^e Lecture, slokas 89 à 92.

grossière ou corporelle (*sthûla-sharîra*).

Les cinq fonctions ou actions vitales sont nommées *vâyus*, bien qu'elles ne soient pas à proprement parler l'air ou le vent ¹, mais, comme nous venons de le dire, des modalités du souffle vital (*prâna*), considéré principalement dans ses rapports avec la respiration. Ce sont : 1° la respiration, considérée comme ascendante à son début, et attirant les éléments non encore individualisés de l'ambiance cosmique, pour les faire participer à la conscience individuelle, par assimilation ; 2° l'inspiration, considérée ensuite comme descendante, et par laquelle ces éléments pénètrent dans l'individualité ; 3° une phase intermédiaire entre les deux précédentes, consistant, d'une part, dans l'ensemble des actions et réactions réciproques qui se produisent au contact entre l'individu et les éléments ambiants, et, d'autre part, dans les divers mouvements vitaux qui en résultent, et dont la correspondance dans l'organisme corporel est la circulation sanguine ; 4° l'expiration, qui projette le souffle, en le transformant, au-delà des limites de l'individualité restreinte, dans le domaine des possibilités de l'individualité étendue ; 5° la digestion, ou l'assimilation substantielle intime, par laquelle les éléments absorbés deviennent partie intégrante de l'individualité. On voit que tout ceci ne doit pas être compris seulement des fonctions physiologiques analogiquement correspondantes, mais bien de l'assimilation vitale dans son sens le plus étendu.

La forme corporelle (*sthûla-sharîra*) est la dernière enveloppe (*kosha*) ; c'est l'enveloppe alimentaire (*anna-maya*), composée des cinq éléments physiques ou corporels. Elle s'assimile les éléments combinés reçus dans la nourriture (*anna*) ², sécrétant les parties les plus fines (qui demeurent dans la circulation organique) et rejetant les plus grossières (à l'exception de celles qui sont déposées dans les os) : les substances terreuses deviennent la chair ; les substances aqueuses, le sang ; et les substances ignées, la graisse, la moelle et le système nerveux (matière phosphorée).

Tout être organisé, résidant dans une telle forme corporelle, possède (à un degré plus ou moins complet de développement) les onze facultés dont nous avons parlé précédemment, et, ainsi que nous l'avons vu également, ces facultés sont manifestées dans le corps par le moyen de onze organes correspondants (*avyaya*, désignation qui s'applique d'ailleurs dans l'état subtil aussi bien que dans l'état grossier). On distingue, selon Shankarâchârya, trois classes d'êtres organisés, suivant leur mode de reproduction : 1° les vivipares (*jîvaja*), comme l'homme et les mammifères ; 2° les ovipares, (*andaja*), comme les oiseaux et les insectes ; 3° les germinipares (*udbhijja*), qui comprennent les animaux inférieurs et les végétaux, les premiers, mobiles, naissant principalement dans l'eau, tandis que les seconds, qui sont fixés, naissent habituellement de la terre ; cependant, d'après divers passages du *Véda*, la nourriture (*anna*), c'est-à-dire le végétal, procède aussi de l'eau, car la pluie fertilise la terre.

Ici, il faut insister quelque peu sur un point essentiel : tous les principes dont nous avons parlé, qui sont décrits comme distincts, et qui le sont en effet au point de vue individuel, ne sont cependant en réalité qu'autant de modalités (manifestées) de l'Esprit Universel (*Âtmâ*). C'est pourquoi on doit les considérer, dans l'Universel, comme étant *Brahma* Lui-même, qui est sans dualité ³, et hors duquel il n'est rien, ni manifesté ni non-manifesté ⁴. « Aucune distinction n'invalide l'unité et l'identité de *Brahma* comme cause et effet ; la mer est la même que ses eaux et n'en est pas différente, bien que les vagues, l'écume, les jaillissements, les gouttes et autres modifications (accidentelles) que subissent ces eaux, diffèrent l'une de l'autre (lorsqu'on les considère en particulier). Un effet n'est pas autre (en essence) que sa cause ; *Brahma* est unique et sans second ; Soi-même, Il n'est pas séparé de Ses modifications (formelles et informelles) ; Il est *Âtmâ*, et *Âtmâ* est Lui. La même terre offre des diamants, des rocs de cristal, de l'orpiment rouge, etc. ; le même sol produit une diversité de plantes ; la même nourriture est convertie en excroissances variées, telles que les cheveux, les ongles, etc. Comme le lait se change en caillé et l'eau en glace (sans changer de nature), ainsi *Brahma*

1. C'est là, en effet, le sens propre du mot *vâyus*, qui désigne habituellement l'élément air, ainsi que nous le verrons ailleurs.

2. Le mot *anna*, nourriture ou aliment, dérive de la racine verbale *ad*, manger (latin *edere*).

3. « Allah – qu'Il soit exalté – est exempt de tout semblable ainsi que de tout rival, contraste ou opposant. » (*L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 201.)

4. La parfaite concordance à cet égard, des doctrines islamite (ésotérique) et védântine, est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage.

Se modifie diversement (dans la manifestation universelle), sans l'aide d'instruments ou de moyens extérieurs de quelque espèce que ce soit (et sans que Son unité et Son identité en soient affectées) ¹. Ainsi l'araignée forme sa toile de sa propre substance, les êtres subtils prennent des formes diverses, et le lotus croît de marais en marais sans organes de locomotion. Que *Brahma* soit indivisible et sans parties (comme Il l'est), n'est pas une objection (à cette conception de la multiplicité universelle dans Son unité) ; ce n'est pas Sa totalité qui est modifiée dans les apparences du Monde (ni quelqu'une de Ses parties, puisqu'Il n'en a point, mais Lui-même envisagé sous l'aspect spécial de la différenciation). Divers changements (de conditions et de modes d'existence) sont offerts à la même âme (individuelle) rêvant (et percevant les objets internes, qui sont ceux du domaine de la manifestation subtile) ² ; diverses formes illusoire (correspondant à différentes modalités formelles, autres que la modalité corporelle) sont revêtues par le même être subtil ³. *Brahma* est tout-puissant (puisque Il contient tout en puissance) ⁴, propre à tout acte (quoique non-agissant), sans organe ou instrument d'action ; tout attribut d'une cause première existe (en principe) en *Brahma*, qui (en Soi-même) est (cependant) dénué de toute qualité (distincte). » ⁵ « Ce qui fut, ce qui est et ce qui sera, tout est véritablement *Aumkâra* (l'Univers identifié à *Brahma*) ; et toute autre chose, qui n'est pas soumise au triple temps (c'est-à-dire à la condition temporelle envisagée sous ses trois modalités de passé, de présent et de futur), est aussi véritablement *Aumkâra*. Assurément cet *Âtmâ* est *Brahma*, et cet *Âtmâ* a quatre conditions (*pâdas*) ⁶ ; en vérité, tout ceci est *Brahma*. » ⁷

« Tout ceci » doit s'entendre, comme le montre la suite du texte que nous venons de citer, des différents états de l'être individuel envisagé dans son intégralité, aussi bien que des états non individuels de l'être total. Nous allons avoir à considérer ces divers états de l'individu dans la suite de notre étude ; mais, auparavant, nous devons encore envisager la formation de l'individualité humaine à un point de vue un peu différent de celui que nous avons exposé jusqu'ici.

En effet, certaines écoles hétérodoxes, et notamment les Bouddhistes, ont envisagé la question de la constitution de l'être humain au point de vue exclusif de l'individu, point de vue dont l'imperfection résulte immédiatement de sa relativité ; mais, afin d'en montrer pleinement l'insuffisance conformément à la doctrine védântine, il nous faut d'abord exposer aussi brièvement que possible la conception bouddhiste, et plus particulièrement celle des écoles *Sautrântika* ⁸ et *Vaibhâshika* ⁹. Celles-ci distinguent avant tout les objets externes (*bâhya*) et internes (*abhyantara*) : les premiers sont les éléments (*bhûta*) et ce qui en procède (*bhautika*), à savoir les organes et les qualités sensibles ; les seconds sont la pensée (*chitta*) et tout ce qui en procède (*chaittika*). Les Bouddhistes n'admettent que quatre éléments, ne reconnaissant pas l'Éther (*Âkâsha*) comme un cinquième élément, ni même comme une substance quelconque ¹⁰, et ils prétendent que les éléments sont constitués par l'agrégation d'atomes matériels (*anu*) ; nous ferons voir ailleurs l'impossibilité d'admettre ces opinions. D'autre part, selon eux, l'âme individuelle vivante (*jîvâtâmâ*) n'est rien qui soit distinct de la pensée consciente (*chitta*), et il n'existe aucune chose (caractérisée par des attributions positives) qui soit irréductible aux catégories énoncées ci-dessus.

Les corps, qui sont les objets des sens, sont composés des éléments ; ils ne sont considérés comme

1. L'unité, considérée en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité, « est de l'Absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement » (voir *Pages dédiées au Soleil*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 2, p. 61).

2. Voir plus loin l'explication concernant l'état de rêve.

3. *Mâyâvi-rûpa*, forme illusoire, considérée comme purement accidentelle et n'appartenant pas en propre à l'être qui s'en revêt ; celui-ci doit donc être regardé comme non-affecté par cette modification apparente.

4. C'est là, en effet, la véritable signification de la toute-puissance divine.

5. *Brahma-Sûtras*, 2^e Lecture, 1^{er} chapitre.

6. Ceci pourra être mieux compris par la suite de notre exposé.

7. *Mândukya Upanishad*, shrutis 1 et 2.

8. *Sautrântika*, école qui base principalement son enseignement sur les *Sûtras* attribués à Shakyamuni.

9. Les *Vaibhâshikas* se distinguent notamment des *Sautrântikas* en ce qu'ils admettent la perception directe des objets extérieurs.

10. Selon les Bouddhistes, l'Éther (*Âkâsha*) serait non-substantiel, comme appartenant à la catégorie informelle (*nirûpa*), qui ne peut être caractérisée que par des attributions négatives ; c'est là le fondement de la théorie du vide universel (*sarvva-shûnya*), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

existant en tant qu'objets déterminés qu'autant qu'ils sont perçus par la pensée ¹. Celle-ci, qui réside dans la forme corporelle de l'individu, perçoit les objets externes et conçoit les objets internes, et, simultanément, elle subsiste comme « elle-même » : c'est en cela, mais en cela seulement, qu'elle est « soi-même » (*âtman*), ce qui, comme on le voit dès le premier abord, diffère essentiellement de la conception orthodoxe du Soi.

En ce qui concerne les objets internes, les Bouddhistes établissent cinq branches ou divisions (*skandhas*) : 1° la division des formes (*rûpa-skandha*), qui comprend les organes des sens et leurs objets, considérés uniquement dans leurs rapports avec la conscience individuelle, c'est-à-dire dans leurs qualités perceptibles, abstraction faite de ce qu'ils sont en eux-mêmes ; ces qualités elles-mêmes sont externes en tant qu'elles procèdent des éléments, mais elles sont regardées comme internes en tant qu'elles sont objets de connaissance ; 2° la division de la connaissance distincte (*vijnâna-skandha*), identifiée à la pensée (*chitta*) conçue comme conscience individuelle, et, par suite, à « soi-même » (*âtman*) dans le sens restreint que nous avons indiqué, tandis que les quatre autres divisions comprennent tout ce qui procède de cette même pensée (*chaittika*) et est regardé, pour cette raison, comme « appartenant à soi-même » (*âdhyâtika*) ; cette dernière désignation, prise dans son sens le plus large, renferme l'ensemble des cinq *skandhas* ; 3° la division des impressions conscientes (*védanâ-skandha*), comprenant le plaisir et la douleur, ou leur absence, et les autres sentiments analogues qui sont produits par la perception ou la conception d'un objet quelconque, soit externe, soit interne ; 4° la division des jugements (*sanjnâ-skandha*) désignant la connaissance qui naît des noms ou mots, ainsi que des symboles ou signes idéographiques ; 5° la division des actions (*sanskâra-skandha*), qui renferme les passions, c'est-à-dire les modifications (par réaction) dont la cause est dans l'activité individuelle.

Quant à la réunion de ces cinq branches (*skandhas*), qui concourent à la formation de l'individualité, les Bouddhistes attribuent comme point de départ à l'existence individuelle l'ignorance (*avidyâ*), qui fait supposer permanent ce qui n'est que transitoire. De là vient l'activité réfléchie ou la passion (*sanskâra*), qui comprend le désir (*kâma*), l'illusion (*mâyâ*) et tout ce qui en résulte, et qui, dans l'être embryonnaire, encore en puissance d'être, fait naître la connaissance distincte (*vijnâna*), d'abord pure possibilité, mais dont le développement produit la conscience du moi (*ahankâra*). C'est celle-ci qui, s'unissant aux éléments (corporels et autres) fournis par les parents, donne à l'être individuel en voie de constitution son nom (*nâma*) et sa forme (*rûpa*), c'est-à-dire l'essence et la substance de son individualité. De là résultent six facultés, qui consistent dans la conscience de la connaissance distincte principielle, des quatre éléments dans leurs rapports avec l'individualité, et enfin du nom et de la forme, c'est-à-dire de l'individualité elle-même ; à ces six facultés correspondent, dans le corps, six organes qui en sont les sièges respectifs (*shad-âyatana*). L'opération de ces facultés a pour résultat l'expérience (*sparsha*), par laquelle se produit l'impression consciente (*védanâ*) ; celle-ci engendre la soif (*trishnâ*), c'est-à-dire l'aspiration de l'individu à rechercher les impressions agréables et à éviter les impressions désagréables, et c'est cette aspiration qui provoque l'effort (*upadâna*), élément initial de toute l'activité individuelle. C'est là le point de départ de l'existence actuelle (*bhâva*) de l'être, considérée comme commençant à la naissance (*jâtî*) de l'individu, laquelle consiste proprement dans l'agrégation des cinq branches (*skandhas*), et impliquant l'état particulier de l'individu, la condition spéciale qui lui est propre, qui le fait être ce qu'il est, en le distinguant des autres individus, dont chacun possède également sa propre condition spéciale ². Les cinq branches comprennent toutes les modalités de l'individu, envisagé dans son extension intégrale ; lorsqu'elles sont arrivées à leur complet développement, leur maturité amène la vieillesse (*jarâ*), qui se termine par leur séparation ; celle-ci est la mort (*marana*), c'est-à-dire la dissolution de l'individualité, à la suite de laquelle l'être passe dans un autre état, pour parcourir, sous des conditions différentes, un

1. C'est pourquoi les Bouddhistes ont reçu l'épithète de *Sarvva-vainâshikas*, « soutenant la dissolubilité de toutes choses », tandis que les disciples de Kanâda, qui prétendent que l'identité cesse pour un être avec chacune de ses modifications, tout en admettant qu'il existe certaines catégories immuables, sont appelés *Arddha-vainâshikas*, « soutenant une demi-dissolubilité », c'est-à-dire une dissolubilité partielle seulement, au lieu de la dissolubilité totale (au point de vue de la substance) qu'enseignent les Bouddhistes.

2. La définition exacte et complète du terme *jâtî* a été donnée dans *L'Archéomètre* (in *La Gnose*, 2^e année, n° 1, pp. 11 et 12) ; la condition spéciale de chaque être dans son état actuel détermine sa nature individuelle, identifiée à la caste (*varna*) par la doctrine brâhmanique orthodoxe.

autre cycle d'existence.

Selon le *Védânta*, l'agrégat individuel, tel qu'il est défini d'après la conception que nous venons d'exposer, ne peut exister de cette façon, c'est-à-dire en tant qu'il est rapporté à deux sources, l'une externe et l'autre interne, supposées essentiellement différentes, car ceci revient à admettre une dualité fondamentale dans les choses. D'autre part, l'existence même de cet agrégat dépend entièrement des modifications contingentes de l'individu, car il ne peut consister en rien d'autre que l'enchaînement même de ces modifications, à moins que l'on n'admette un être permanent dont cet agrégat lui-même ne constitue qu'un état contingent et accidentel, ce qui est contraire à la théorie bouddhiste suivant laquelle le Soi (*âtman*) n'aurait aucune existence réelle et propre indépendamment de cet agrégat et de sa subsistance. En outre, les modifications de l'individu étant regardées comme momentanées, il ne peut pas y avoir, dans leur succession, la relation de cause à effet, car l'une a cessé d'être avant que l'existence de l'autre ait commencé ¹ ; si elles ne sont pas conçues comme simultanées (coexistant en principe) aussi bien que comme successives (se produisant les unes les autres en vertu de l'enchaînement purement logique des causes et des effets), elles ne sont qu'une « non-entité » (qui ne peut être cause de rien) ², car ce qui est ne peut pas ne pas être (sous quelque condition que ce soit). « L'entité ne peut pas être un effet de la non-entité : si l'une pouvait procéder de l'autre (par la relation de cause à effet), alors un effet pourrait être produit pour un être étranger (à tout rapport avec cet effet) sans aucune action (causale) de sa part ; ainsi, un laboureur pourrait récolter du blé sans ensemercer ; un potier aurait un vase sans mouler de l'argile ; un tisserand aurait une étoffe sans en ourdir la trame ; aucun être n'appliquerait son activité à l'obtention de la Béatitude Suprême et de l'Éternelle Délivrance. » ³

Ceci étant établi, nous pouvons aborder maintenant l'étude des différentes conditions de l'être individuel, résidant dans la forme vivante, laquelle, comme nous l'avons expliqué précédemment, comprend, d'une part, la forme subtile (*sûkshma-sharîra* ou *linga-sharîra*), et, de l'autre, la forme grossière ou corporelle (*sthûla-sharîra*). On distingue en général trois de ces états ou conditions : l'état de veille, celui de rêve, et le sommeil profond, auxquels on peut en ajouter un quatrième, celui de la mort, et un cinquième, l'évanouissement extatique, intermédiaire (*sandhya*) ⁴ entre le sommeil profond et la mort, comme le rêve l'est entre la veille et le sommeil profond ; mais ces deux derniers états ne sont pas essentiellement distincts de celui du sommeil profond, état extra-individuel en réalité, et où l'être rentre également dans la non-manifestation, « l'âme vivante (*jîvâtâmâ*) se retirant au sein de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) par la voie qui conduit au centre même de l'être, là où est le séjour de *Brahma* » ⁵.

Pour la description détaillée de ces états, nous n'avons qu'à nous reporter à la suite du texte du *Mândukya Upanishad*, dont nous avons déjà cité le commencement, et dans lequel ces états sont envisagés comme autant de conditions (*pâdas*) de l'Esprit Universel (*Âtmâ*) ⁶. « La première

1. Ceci doit être rapproché des arguments (dont nous reparlerons) de certains philosophes grecs contre la possibilité du mouvement, possibilité qui est en effet incompatible avec la théorie de l'« écoulement de toutes choses » (πάντα ῥεῖν) ou de la « dissolubilité totale » des Bouddhistes, tant que celle-ci n'est pas conciliée avec la « stabilité de toutes choses » (πάντα μένει) dans la « permanente actualité » de l'Univers, qui ne permet d'admettre cet écoulement qu'à titre de point de vue spécial, et seulement en ce qui concerne les relativités appartenant au domaine de la manifestation formelle ; c'est alors le « courant des formes » de la Tradition extrême-orientale.

2. « *Ex nihilo nihil* » : voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 1, p. 8 [repris dans *Mélanges*].

3. Commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras*.

4. Ce mot *sandhya* (dérivé de *sandhi*, point de contact ou d'union entre deux choses) désigne aussi le crépuscule, considéré de même comme intermédiaire entre le jour et la nuit.

5. *Brahma-Sûtras*, 3^e Lecture, 2^e chapitre.

6. Le premier shruti de cet *Upanishad* commence ainsi : « *Aum*, cette syllabe est tout ce qui est ; son explication suit » ; le monosyllabe sacré *Aum* est considéré ici comme le symbole idéographique d'*Âtmâ*, et, de même que cette syllabe a quatre éléments (*mâtras*), dont le quatrième, qui est le monosyllabe lui-même considéré synthétiquement sous son aspect principal, est « non-exprimé » par un caractère, *Âtmâ* a quatre conditions (*pâdas*) dont la quatrième n'est aucune condition spéciale, mais *Âtmâ* envisagé en Soi-même, indépendamment de toute condition, et qui, comme tel, n'est susceptible d'aucune représentation.

condition est *Vaishwânara*, dont le siège ¹ est dans l'état de veille (*jâgarita-sthâna*), qui a la connaissance des objets externes (sensibles), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation grossière. » ² *Vaishwânara* est l'Homme Universel ³, mais envisagé plus particulièrement dans le développement complet de ses états de manifestation, et sous l'aspect spécial de ce développement ; ici, l'extension de ce terme semble même être restreinte à l'un de ces états, celui de la manifestation corporelle qui constitue le monde physique ; mais cet état particulier peut être pris pour symbole de tout l'ensemble de la manifestation universelle, dont il est un élément, et c'est en ce sens qu'il peut être décrit comme le corps de l'Homme Universel, conçu par analogie avec celui de l'homme individuel ⁴. C'est ainsi qu'il faut entendre les sept membres dont il a été question, et qui sont les sept parties de ce corps : 1° l'ensemble des sphères lumineuses supérieures (c'est-à-dire des états supérieurs de l'être) est comparé à la partie de la tête qui contient le cerveau ; 2° le Soleil et la Lune (ou plutôt les principes représentés par ces deux astres) sont les deux yeux ; 3° le principe igné est la bouche ; 4° les directions de l'espace sont les oreilles ⁵ ; 5° l'atmosphère (c'est-à-dire le milieu cosmique dont procède le souffle vital) correspond aux poumons ; 6° la région intermédiaire (*Antariksha* ⁶) qui s'étend entre la Terre et les sphères lumineuses ou les Cieux (*Swarga*) (considérée comme le milieu où s'élaborent les formes, encore en pure puissance d'être) correspond à l'estomac ; 7° enfin, la Terre (c'est-à-dire, au sens symbolique, l'aboutissement en acte de toute la manifestation physique) correspond aux pieds ⁷ ; et les relations de ces membres entre eux et leurs fonctions dans l'ensemble sont analogues (mais non identiques, bien entendu) à celles des parties correspondantes de l'organisme humain. Dans cette condition, *Vaishwânara* prend conscience du monde de la manifestation sensible (*Virâta*), et cela par dix-neuf organes, désignés comme autant de bouches, parce qu'ils sont les entrées de la Connaissance pour tout ce qui se rapporte à ce domaine particulier ; ces dix-neuf organes (en impliquant dans ce terme les facultés correspondantes) sont : les cinq organes de sensation, les cinq organes d'action, les cinq souffles vitaux (*vâyus*), le mental ou le sens interne (*manas*), l'intellect (*Buddhi*), la pensée (*chitta*), conçue comme la faculté qui donne une forme aux idées et qui les associe entre elles, et enfin la conscience individuelle (*ahankâra*) ; chaque organe et chaque faculté de tout être individuel appartenant au domaine considéré procèdent respectivement de l'organe et de la faculté qui leur correspondent en *Vaishwânara*, organe et faculté dont ils sont un des éléments. L'état de veille, dans lequel s'exerce l'activité de ces organes et de ces facultés, est considéré comme la première des conditions d'*Âtmâ*, bien que la modalité grossière ou corporelle à laquelle il correspond constitue le dernier degré dans l'ordre de développement du manifesté, marquant le terme de ce développement (ceci, bien entendu, par rapport au monde physique seulement) ; la raison en est que c'est dans cette modalité qu'est la base et le point de départ de l'évolution individuelle ⁸, de sorte que, si l'on se place, comme nous le faisons actuellement, au point de vue de cette évolution, cet état de veille doit être regardé comme précédant les états de rêve et de sommeil profond.

« La seconde condition est *Taijasa* (le Lumineux) ⁹, dont le siège est dans l'état de rêve (*swapna-*

1. Il est évident que cette expression et celles qui lui sont analogues (séjour, résidence, etc.), doivent toujours être entendues, non pas d'un lieu, mais d'une modalité d'existence.

2. *Mândukya Upanishad*, shruti 3.

3. C'est d'ailleurs la signification étymologique de ce nom, qui a quelquefois une autre acception un peu différente, comme nous le verrons plus loin.

4. C'est l'analogie du Macrocosme (*Adhidêvaka*) et du Microcosme (*Adhyâtmika*). – Voir *Commentaires sur le Tableau Naturel de L.-Cl. de Saint-Martin*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 8, p. 227.

5. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans une autre étude.

6. Sur la signification de ce mot, qui, dans une acception plus étendue, comprend aussi l'atmosphère (considérée alors comme milieu de propagation de la lumière), voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 192, note 6.

7. Les pieds sont pris ici comme l'emblème de toute la partie inférieure du corps.

8. Cette évolution pourrait aussi être regardée comme une involution si l'on se plaçait au point de vue de la manifestation, puisqu'elle va du manifesté au non-manifesté ; nous reviendrons sur ce point dans la suite.

9. Ce nom dérive de *têjas*, désignation de l'élément igné. – La forme subtile elle-même (*linga-sharîra*), dans laquelle réside *Taijasa*, est assimilée aussi à un véhicule igné, bien que devant être distinguée du feu matériel qui est perçu par les sens de la forme grossière (*sthûla-sharîra*) ; sur ce point, cf. l'« assumption » d'Élie dans la Bible hébraïque.

sthāna), qui a la connaissance des objets internes (idéaux), qui a sept membres et dix-neuf bouches, et dont le domaine est le monde de la manifestation subtile. » ¹ Dans cet état, les facultés externes se résorbent dans le sens interne (*manas*), qui est leur source, leur support et leur fin, et qui réside dans les artères lumineuses ² de la forme subtile, où il est répandu d'une façon indivisée, à la manière d'une chaleur diffuse ³.

Dans l'état de rêve, l'âme vivante individuelle (*jīvātmā*) créée, par l'effet de son seul désir (*kāma*), un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales, c'est-à-dire dans des combinaisons d'idées revêtues de formes subtiles (dépendant de la forme subtile de l'individu lui-même, dont ces objets idéaux ne sont en somme qu'autant de modifications accidentelles). Ce monde idéal (identifié à *Hiranyagarbha* dans l'Universel ⁴) est conçu par des facultés qui correspondent analogiquement à celles par lesquelles est perçu le monde sensible (ou, si l'on veut, qui sont les mêmes facultés que celles-ci en principe, mais considérées dans un autre état de développement) ; c'est pourquoi *Ātmā*, dans cet état, a le même nombre de membres et de bouches (ou instruments de connaissance) que dans l'état de veille, et il est d'ailleurs inutile d'en répéter l'énumération, car les définitions que nous en avons données précédemment peuvent s'appliquer également, par transposition, aux deux domaines de la manifestation grossière ou sensible et de la manifestation subtile ou idéale.

« Quand le dormeur n'éprouve aucun désir et n'est conscient d'aucun rêve, son état est celui du sommeil profond (*sushupta-sthāna*) ; celui-ci (c'est-à-dire *Ātmā* lui-même dans cette condition) qui dans cet état est devenu un (sans aucune différenciation), qui s'est identifié soi-même avec un ensemble synthétique (unique) de Connaissance (intégrale) (*Prajñāna-ghana*), qui est rempli de Béatitude, jouissant véritablement de la Béatitude (*Ānanda*), et dont la bouche (l'instrument de connaissance) est la Conscience totale (*Chit*) elle-même (sans aucun intermédiaire ni particularisation), est appelé *Prājna* (Celui qui connaît en dehors et au-delà de toute condition spéciale) : ceci est la troisième condition. » ⁵ Cet état d'indifférenciation, dans lequel toute la connaissance (y compris celle des autres états) est centralisée synthétiquement dans l'unité de l'être, est l'état non-manifesté (*avyakta*), principe et cause de toute la manifestation, dont les objets (tant externes qu'internes) ne sont point détruits, mais subsistent en mode principiel, le Soi (*ātman*) demeurant conscient par lui-même de sa propre existence dans l'« éternel présent ». Ici, le terme *Chit* doit être entendu, non pas, comme l'a été plus haut son dérivé *chitta*, au sens restreint de la pensée formelle ⁶, mais au sens universel, comme la Conscience totale du Soi envisagée dans son rapport avec son unique objet (*Ānanda* ou la Béatitude), lequel est identique au sujet lui-même (*Sat* ou l'Être dans son essence) et n'en est point réellement distinct : ces trois (*Sat*, *Chit* et *Ānanda*) ne sont qu'un seul et même être, et cet « un » est *Ātmā*, l'Esprit Universel, considéré en dehors et au-delà de toutes les conditions particulières d'existence qui déterminent chacune de ses diverses modalités de manifestation ⁷. « *Prājna* est le Seigneur (*Īshwara*) de tout (*sarvva*, mot qui implique ici, dans son extension universelle, l'ensemble de tous les états d'être compris synthétiquement) ; Il est omniscient (car tout Lui est présent dans la Connaissance intégrale, et Il connaît directement tous les effets dans la cause principielle, laquelle n'est point distincte de Lui) ; Il est l'ordonnateur interne (qui, résidant au centre même de l'être, régit et contrôle toutes les facultés correspondant à ses divers états, tout en demeurant Lui-même non-

1. *Māndukya Upanishad*, shruti 4.

2. Il s'agit évidemment ici de la Lumière intelligible, ou plus exactement de sa réflexion dans la manifestation extra-sensible (idéale).

3. Sur ce que sont ces artères de la forme subtile, ainsi que sur le processus des divers degrés de résorption des facultés individuelles, nous donnerons d'autres développements dans la suite de la présente étude.

4. Voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 9, p. 187, note 3.

5. *Māndukya Upanishad*, shruti 5.

6. Le sens restrictif est marqué par un suffixe dans le dérivé.

7. Dans cet état, la Lumière intelligible est perçue directement, et non plus par réflexion à travers le mental (*manas*) ; le ternaire que nous venons de considérer est identique à celui que l'on distingue dans l'intellect (*Buddhi*), qui, en dehors du point de vue spécial des états manifestés, n'est point différent d'*Ātmā*, mais est celui-ci considéré en tant qu'il se connaît soi-même, connaissance dans laquelle réside proprement la Béatitude (*Ānanda*). – Ce ternaire doit encore être rapproché de celui qui est constitué par le Nombre, le Nombrant et le Nombré, et dont il est question au début du *Sépher Ietsirah*.

agissant dans la plénitude de Son activité potentielle) ; Il est la source (cause première ou principe) de tout (ce qui existe en quelque modalité que ce soit) ; Il est l'origine (par Son expansion) et la fin (par Son repliement en Soi-même) de l'universalité des êtres (étant Soi-même l'Être Universel). » ¹

« Les Sages pensent que le Quatrième (*Chaturtha* ou *Turîya*), qui n'est connaissant ni des objets internes ni des objets externes (d'une façon distincte et analytique), ni de l'ensemble des uns et des autres (envisagé synthétiquement), et qui n'est pas (même) un ensemble synthétique de Connaissance (intégrale), n'est ni connaissant ni non-connaissant, est non-perceptible (par quelque faculté que ce soit, sensible ou intellectuelle), non-agissant (dans Son immuable Identité), incompréhensible (puisqu'Il comprend tout), indéfinissable (puisqu'Il est sans aucune limite), impensable (ne pouvant être revêtu d'aucune forme), indescriptible (ne pouvant être qualifié par aucune attribution particulière), l'unique essence de l'Être (Universel, présent dans tous les états), sans aucune trace des conditions spéciales de quelque modalité d'existence que ce soit (manifestée ou non-manifestée), plénitude de la Paix et de la Béatitude, sans dualité (*Shântam Shivam Adwaitam*) : ceci est *Âtmâ* (Lui même, en dehors et indépendamment de toute condition), (ainsi) Il doit être connu. » ² En Soi-même, *Âtmâ* n'est donc ni manifesté ni non-manifesté, mais Il est à la fois le principe du manifesté et du non-manifesté : « Lui (le Suprême *Brahma*, auquel *Âtmâ* non-conditionné est identique), l'œil ne Le pénètre point, ni la parole, ni la pensée (ou le sens interne, *manas*) ³ ; nous ne Le reconnaissons point (comme compréhensible), et c'est pourquoi nous ne savons comment enseigner Sa nature (par une description quelconque). Il est supérieur à ce qui est connu (distinctement, ou à l'Univers manifesté), et Il est même au-delà de ce qui n'est pas connu (distinctement, ou de l'Univers non-manifesté) ; tel est l'enseignement que nous avons reçu des Sages d'autrefois. On doit considérer que Ce qui n'est point manifesté par la parole (ni par aucune autre faculté), mais par quoi la parole est manifestée (ainsi que toutes les autres facultés), est *Brahma* (dans Son Infinité), et non ce qui est envisagé (dans ses rapports avec la Divinité et sa participation à Ses attributs) comme « ceci » (un être individuel quelconque) ou « cela » (l'Être Universel lui-même, indépendamment de toute individualisation). » ⁴

Shankarâchârya ajoute à ce dernier passage le commentaire suivant : « Un disciple qui a suivi attentivement l'exposition de la nature de *Brahma* doit penser qu'il connaît parfaitement *Brahma* ; mais, malgré les raisons apparentes qu'il peut avoir de penser ainsi, ce n'en est pas moins une opinion erronée. En effet, la signification bien établie de tous les écrits sur le *Védânta* est que le Soi (*âtman*) de tout être qui possède la Connaissance est identique à *Brahma*. Or, de toute chose qui est susceptible de devenir un objet de connaissance, une connaissance complète et définie est possible ; mais il n'en est pas ainsi de Ce qui ne peut devenir un tel objet. Ceci est *Brahma*, car Il est le Connaisseur (total), et le Connaisseur peut connaître d'autres choses (les renfermant toutes dans Son infinie compréhension), mais non Se faire Lui-même l'objet de Sa Connaissance (car, dans Son Identité sans identification, on ne peut pas même faire, comme dans la condition de *Prâjna*, la distinction principielle d'un sujet et d'un objet qui sont cependant « le même », et Il ne peut pas cesser d'être Soi-même, « tout-connaissant », pour devenir « tout-connu », qui serait un autre Soi-même), de la même façon que le feu peut brûler d'autres choses, mais non lui-même (sa nature étant indivisible, de même que *Brahma* est sans dualité). » ⁵ C'est pourquoi il est dit dans la suite du texte : « Si tu penses que tu connais bien (*Brahma*), ce que tu connais de Sa nature est en réalité peu de chose ; pour cette raison, *Brahma* doit encore être plus attentivement considéré par toi. (La réponse est celle-ci :) Je ne pense pas que je Le connais ; par ceci je veux dire que je ne Le connais pas bien (comme je connaîtrais un objet susceptible d'être défini) ; et cependant je Le connais (suivant l'enseignement que j'ai reçu concernant Sa nature). Quiconque parmi nous comprend ces paroles (dans leur véritable signification) : « Je ne Le connais pas, et cependant je Le connais », celui-là Le connaît en vérité. Par celui qui pense que *Brahma* est non-compris (par une faculté quelconque), *Brahma* est compris (car,

1. *Mândukya Upanishad*, shruti 6.

2. *Mândukya Upanishad*, shruti 7.

3. Cf. cette parole du Qorân : « Les regards ne peuvent L'atteindre » (voir *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 8, p. 222).

4. *Kéna Upanishad*, 1^{re} section.

5. Cf. *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 8, p. 222 : « Il comprend Sa propre existence sans (toutefois) que cette compréhension existe d'une façon quelconque. »

par la Connaissance de *Brahma*, celui-là est devenu identique à *Brahma* Lui-même) ; mais celui qui pense que *Brahma* est compris (par quelque faculté sensible ou intellectuelle) ne Le connaît point. *Brahma* (en Soi-même, dans Son incommunicable Essence) est inconnu à ceux qui Le connaissent (à la façon d'un objet quelconque de connaissance, que ce soit un être particulier ou l'Être Universel), et Il est connu à ceux qui ne Le connaissent pas (comme « ceci » ou « cela »). »¹

Après cette digression, nécessaire pour que notre étude soit complète, nous devons aborder une question dont nous n'avons encore rien dit, mais dont la solution résulte presque immédiatement des considérations précédentes : cette question est celle de l'évolution posthume de l'être humain. Il faut remarquer, avant tout, que le mot « évolution » ne doit pas être pris ici dans le sens d'un développement individuel, puisqu'il s'agit, au contraire, d'une résorption de l'individualité dans l'état non-manifesté. Ce serait donc plutôt une « involution » au point de vue spécial de l'individu ; mais, pour l'être réel, c'est bien une « évolution », au sens de passage à un état supérieur, quoique, en ce qui concerne cet être envisagé dans sa totalité, il ne puisse évidemment être question ni d'évolution ni d'involution, puisque son identité n'est jamais altérée par les modifications particulières et contingentes, qui affectent seulement tel ou tel de ses états de manifestation.

L'exposé qui va suivre n'est pas une traduction littérale des *Brahma-Sûtras*² ; il en est à la fois un résumé et un commentaire, car, sans commentaire, le résumé demeurerait à peu près incompréhensible, ainsi qu'il arrive le plus souvent lorsqu'il s'agit de l'interprétation des textes orientaux³.

« La parole d'un homme mourant, suivie du reste des dix facultés extérieures (manifestées par le moyen des organes corporels, mais non confondues avec ces organes eux-mêmes), est absorbée dans le sens interne (*manas*), car l'activité des organes extérieurs cesse avant celle de ce sens intérieur⁴. Celui-ci, de la même manière, se retire dans le souffle vital (*prâna*), accompagné pareillement de toutes les fonctions vitales (les cinq *vâyus*), car elles sont les compagnes inséparables de la vie ; et la même retraite du sens intérieur se remarque aussi dans le sommeil profond et dans l'évanouissement extatique (avec cessation complète de toute manifestation extérieure de la conscience)⁵. Le souffle vital, accompagné semblablement de toutes les autres fonctions, est retiré dans l'âme vivante (*jîvâtâmâ*, manifestation du Soi, *âtman*, au centre de l'individualité humaine actuelle, ainsi que nous l'avons expliqué⁶), qui gouverne les facultés individuelles, comme les serviteurs d'un roi s'assemblent autour de lui lorsqu'il est sur le point d'entreprendre un voyage, car toutes les fonctions vitales se rassemblent autour de l'âme vivante (et sont réabsorbées en elle, de qui elles procèdent toutes) au dernier moment, lorsqu'elle va se retirer hors de sa forme corporelle⁷. L'âme vivante, ainsi accompagnée de toutes ses facultés, se retire dans une essence individuelle lumineuse, composée des cinq essences élémentaires idéales (*tanmâtras*), dans un état subtil⁸. Le souffle vital est par conséquent dit se retirer dans la Lumière, n'entendant pas par là le principe igné d'une manière exclusive (mais une réflexion individualisée de la Lumière intelligible), ni une transition immédiate, car un voyageur est allé d'une cité dans une autre, quoiqu'il soit passé par une ou plusieurs villes

1. *Kéna Upanishad*, 2^e section.

2. *Brahma-Sûtras*, 4^e Lecture, 2^e chapitre. – Le 1^{er} chapitre de cette Lecture est consacré à l'exposition des fruits de la Connaissance Divine.

3. Voir *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 7, p. 201, note 2. – Colebrooke a donné ce résumé dans ses *Essais sur la Philosophie des Hindous*, traduits en français par G. Pauthier (IV^e Essai) ; mais ceux de nos lecteurs qui s'y reporteront pourront constater combien son interprétation est défectueuse au point de vue métaphysique.

4. *Chhândogya Upanishad*.

5. Cette cessation n'implique cependant pas toujours la suspension totale de la sensibilité corporelle, sorte de conscience organique, quoique la conscience individuelle proprement dite n'ait alors aucune part dans les manifestations de celle-ci, avec laquelle elle ne communique plus ; c'est ce que montrent en particulier certains faits bien connus des chirurgiens.

6. Voir *La Gnose*, 2^e année, n^o 9, p. 238.

7. *Brihad-Aranyaka Upanishad*.

8. Il s'agit ici de la forme subtile (*linga-sharîra*), regardée comme lumineuse et assimilée à un véhicule igné, ainsi que nous l'avons fait remarquer à propos de *Taijasa*, la seconde condition d'*Âtmâ* (*La Gnose*, 2^e année, n^o 10, p. 265, note 2).

intermédiaires.

« Cette retraite ou cet abandon de la forme corporelle est commun au peuple ignorant et vulgaire comme au Sage contemplatif, jusqu'à ce que l'un et l'autre procèdent plus loin dans leurs voies respectives ; et l'immortalité (mais non l'Éternité, qui n'est impliquée que par l'Union immédiate avec le Suprême *Brahma*) est le fruit de la simple méditation, alors que les entraves individuelles (*pâsha*) ne peuvent être complètement écartées.

« Tant qu'il est dans cette condition (encore individuelle), l'esprit (c'est-à-dire le Soi, *âtman*) de celui qui a pratiqué la méditation reste uni à la forme subtile (*linga-sharîra*, que l'on peut aussi envisager comme le prototype formel de l'individu), dans laquelle il est associé avec les facultés vitales (potentielles), et il peut demeurer ainsi jusqu'à la dissolution extérieure (*pralaya*, rentrée dans l'état indifférencié) des mondes manifestés (du cycle actuel), à laquelle il est plongé (avec l'ensemble des êtres de ces mondes) dans le sein de la Suprême Divinité. Cette forme subtile est (par rapport à la forme corporelle ou grossière, *sthûla-sharîra*) imperceptible aux sens quant à ses dimensions (ou à ses conditions spéciales d'existence) aussi bien que quant à sa consistance (ou à sa substance propre), et, par conséquent, elle n'affecte pas la perception corporelle de ceux qui sont présents lorsqu'elle se sépare du corps ; elle n'est pas non plus atteinte par la combustion ou d'autres traitements que le corps subit après la mort (laquelle est le résultat de cette séparation). Elle est sensible seulement par sa chaleur animatrice (sa qualité propre en tant qu'elle est assimilée au principe igné) ¹ aussi longtemps qu'elle habite avec la forme grossière (ou corporelle), qui devient froide (inerte en tant qu'ensemble organique) dans la mort, lorsqu'elle l'a abandonnée, et qui était échauffée (vivifiée) par elle tandis qu'elle y faisait son séjour ².

« Mais celui qui a obtenu la vraie Connaissance de *Brahma* ne passe pas par tous les mêmes degrés de retraite (de l'état de manifestation grossière à celui de manifestation subtile, puis à l'état non-manifesté), mais procède directement (dans ce dernier état) à l'Union (déjà réalisée au moins virtuellement dans la vie) avec l'Être Suprême ³ auquel il est identifié, comme un fleuve, à son embouchure, se confond (par pénétration intime) avec les flots de la mer. Ses facultés vitales et les éléments dont était constitué son corps (tous considérés en principe et dans leur essence idéale), les seize parties composantes de la forme humaine, passent complètement à l'état de non-manifestation : le nom (*nâma*) et la forme (*rûpa*) ⁴ cessent également, et, sans les parties ou membres qui composaient sa forme terrestre (à l'état manifesté), il est affranchi des conditions de l'existence individuelle. » ⁵ Plusieurs commentateurs des *Brahma-Sûtras*, pour marquer le caractère de cette transformation (au sens étymologique de passage hors de la forme), la comparent à la disparition de l'eau dont on a arrosé une pierre brûlante : cette eau est transformée au contact de la pierre, mais sans qu'on puisse dire qu'elle a été absorbée par elle (puisqu'elle s'est évaporée dans l'atmosphère, où elle demeure dans un état imperceptible à la vue) ⁶.

« L'âme vivante (*jîvâtâmâ*), ainsi que les facultés vitales résorbées en elle (passées à l'état potentiel), s'étant retirée dans son propre séjour (le centre de l'individualité, désigné symboliquement comme le cœur, et où elle réside en tant que, dans son essence et indépendamment de ses conditions de manifestation, elle est identique à *Purusha*) ⁷, le sommet (la portion la plus sublimée) de cet organe subtil étincelle ⁸ et illumine le passage par lequel l'âme doit partir : la couronne de la tête, si l'individu est un Sage, et une autre région de l'organisme, s'il est un ignorant. Cent et une artères

1. Cette chaleur animatrice, représentée comme un feu interne, est quelquefois identifiée à *Vaishvânara*, considéré comme le Régent du Feu (voir plus loin).

2. *Kathavallî Upanishad*.

3. Il s'agit ici du *Jîvanmukta*, c'est-à-dire de celui qui a obtenu la Délivrance (*Moksha*) dans la vie actuelle ; nous y reviendrons un peu plus loin.

4. L'essence et la substance de la manifestation individuelle (voir précédemment, *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, p. 261).

5. *Kanwa, Mâdhyandina, Prashna Upanishads*.

6. Commentaires de Ranganâtha sur les *Brahma-Sûtras*.

7. Ce centre vital a été décrit au début de la présente étude.

8. Il est évident que ce mot doit être entendu symboliquement, puisqu'il ne s'agit point ici du feu sensible, mais bien d'une modification de la Lumière intelligible.

(également subtiles, et non les artères corporelles de la circulation sanguine) sortent du centre vital (comme les rais d'une roue sortent de son moyeu), et l'une de ces artères (subtiles) passe par la couronne de la tête (considérée comme correspondant aux états supérieurs de l'être) ; elle est nommée *sushumna*. Par ce passage, en vertu de la Connaissance acquise et de la conscience de la Voie méditée, l'âme du Sage, régénérée par les Eaux Vives (seconde naissance) et douée de la Grâce spirituelle (*Prasâda*) de *Brahma* ¹, qui réside dans ce centre vital (par rapport à l'individu humain qui réalise l'Union et obtient par là la Délivrance), cette âme s'échappe et rencontre un rayon solaire (c'est-à-dire, symboliquement, ce que nous avons appelé ailleurs le « Rayon Céleste », émanation du Soleil spirituel, qui est *Brahma* Lui-même, envisagé dans l'Universel) ² ; c'est par cette route qu'elle se dirige, soit la nuit ou le jour, l'hiver ou l'été ³. Le contact d'un rayon du Soleil (spirituel) avec l'artère (subtile) *sushumna* est constant, aussi longtemps que le corps subsiste : les rayons de la Lumière (intelligible), émanés de ce Soleil, parviennent à cette artère, et, réciproquement (en mode réfléchi), s'étendent de l'artère au Soleil. La préférence de l'été, dont on cite en exemple le cas de *Bhishma*, qui attendit le retour de cette heureuse saison pour mourir, ne concerne pas le Sage qui, dans la contemplation de *Brahma*, a pratiqué l'incantation (*mantra*) comme étant prescrite par les *Védâs*, et qui a, par conséquent, acquis la perfection de la Connaissance Divine ; mais elle concerne ceux qui ont suivi les observances enseignées par le *Sânkhya* ou le *Yoga-Shâstra*, d'après lequel le temps du jour et celui de la saison de l'année ne sont pas indifférents, mais ont (pour la libération de l'être sortant de l'état individuel terrestre) une action effective en tant qu'éléments (symboliques) du rite ⁴. »

La suite du voyage divin (*dêva-yâna*) de l'esprit délivré, depuis la terminaison de l'artère coronale (*sushuma*), communiquant avec un rayon du Soleil spirituel, jusqu'à sa destination finale, s'effectue en suivant la Voie qui est marquée par le trajet de ce rayon parcouru en sens inverse (suivant sa direction réfléchie) jusqu'à sa source, qui est cette destination même ⁵. Ce voyage, qui est décrit symboliquement en divers passages du *Véda* ⁶, se rapporte à l'identification du centre de l'individualité, où toutes les facultés ont été précédemment résorbées à l'état potentiel dans l'âme vivante (*jîvâtâmâ*), laquelle n'est plus distinguée du Soi (*âtâmân*), avec le centre même de l'être total, résidence de l'Universel *Brahma*. Suivant le symbolisme védique, l'esprit, ayant quitté la Terre (*Prithvî*, c'est-à-dire ici le monde corporel), est d'abord conduit au Royaume du Feu (*Téjas*), dont le Régent est *Vaishvânara*, dans une signification spéciale de ce nom, puis aux divers domaines des régents ou distributeurs du jour, des demi-lunaisons, des six mois de l'été, et de l'année, tout ceci devant s'entendre de la correspondance de ces divisions du temps transposées dans l'Universel ⁷. De là, il passe au Royaume de l'Air (*Vâyû*), dont le Régent le dirige du côté de la Sphère du Soleil (*Sûrya*) ⁸, depuis les limites de son domaine, par un passage comparé au moyeu de la roue d'un chariot ; il passe ensuite dans la Sphère de la Lune (*Chandra* ⁹), d'où il monte à la région de

1. Voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 11, p. 248, note 2 ; 2^e année, n° 1, p. 12, note 1, et n° 7, p. 190.

2. Sur le « Rayon Céleste », identique à *Buddhi* ou *Mahat*, voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 5, pp. 148 et suivantes [ainsi que dans ce *Recueil*, pp. 218 et suivantes].

3. *Brihad-Aranyaka, Chhândogya Upanishads*.

4. Voir *La Prière et l'Incantation*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 1 [ainsi que dans ce *Recueil*].

5. On ne doit pas oublier qu'il s'agit toujours du « Rayon Céleste » ; sur ce point, voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 4, p. 120 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 218].

6. *Chhândogya, Kaushîtakî, Brihad-Aranyaka Upanishads*.

7. Il pourrait être intéressant d'établir la concordance de cette description symbolique de l'évolution posthume de l'être humain, selon le *Védânta*, avec celle qui est contenue dans *Pistis-Sophia* ; nous laisserons à d'autres, plus spécialisés que nous-même dans l'étude particulière du Gnosticisme, le soin de faire cette comparaison.

8. Il est bien entendu que, lorsqu'il est question des Sphères du Soleil et de la Lune, il ne s'agit jamais du soleil et de la lune en tant qu'astres matériels, mais bien des principes qu'ils représentent, car les divers Mondes, qui sont décrits symboliquement comme autant de régions, ne sont en réalité que des états différents de l'être.

9. Sur la Sphère de la Lune, considérée comme le Monde de la Formation, voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 3, p. 47 [étude reprise dans *Mélanges*].

l'éclair, au-dessus de laquelle est le Royaume de l'Eau (*Apa*), dont le Régent est *Varuna*¹ (comme, analogiquement, la foudre éclate au-dessous des nuages de pluie). Enfin, le reste du voyage s'effectue par la région lumineuse intermédiaire (*Antarîksha*)², qui est le Royaume d'*Indra*, jusqu'au Centre spirituel universel, où réside *Prajâpati*, qui est *Brahma* Lui-même, l'Être Suprême et Universel³.

C'est bien, en effet, de l'Être Universel qu'il s'agit ici, et non de sa détermination comme *Brahmâ*, lequel est considéré comme « effet de la Volonté Créatrice (en puissance) de *Brahma* » (*Kârya-Brahma*)⁴, et est identique à *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile ; mais ce n'est pas seulement de l'Être Universel, c'est de *Brahma* Lui-même dans Sa totale Infinité, comprenant à la fois l'Être (ou les possibilités de manifestation) et le Non-Être (ou les possibilités de non-manifestation), et principe de l'un et de l'autre, suivant l'enseignement qui a été rapporté plus haut⁵ ; c'est en ce sens que Son séjour est même « au-delà du Soleil spirituel », comme il est au-delà de toutes les sphères des états particuliers d'existence, individuels ou extra-individuels.

Telle est donc la finalité de l'esprit délivré, affranchi des conditions de l'existence individuelle, ainsi que de toutes autres conditions particulières et limitatives, regardées comme autant de liens (*pâsha*)⁶. Lorsque l'homme est ainsi délivré, le Soi (*âtman*) est, suivant Audulomi, une conscience omniprésente, par laquelle se manifestent les attributs divins, en tant qu'elle-même participe de l'Essence Suprême, ainsi que l'enseigne aussi Jaimini. Quant à ceux dont la contemplation n'a été que partielle, quoique active, ou a été purement passive (mystique), ils jouissent de certains états spirituels, mais sans pouvoir arriver dès lors à l'Union Parfaite (*Yoga*)⁷.

La Délivrance (*Moksha*), avec les facultés et les pouvoirs qu'elle implique « par surcroît », peut être obtenue par le *Yogi* (ou plutôt par celui qui devient tel par cette obtention) au moyen des observances indiquées dans le *Sânkhya*, ou le *Yoga-Shâstra* de Patanjali ; mais elle n'est effective qu'autant qu'elle implique (essentiellement) la parfaite Connaissance de *Brahma* et, conséquemment, la réalisation de l'Identité Suprême avec Sa Divinité. « L'esprit (*âtman*) de celui qui est arrivé à la perfection de la Divine Connaissance (*Brahma-Vidyâ*), et qui a, par conséquent, obtenu la Délivrance finale (*Moksha*), monte, en quittant sa forme corporelle (et sans passer par des états intermédiaires), à la Suprême Lumière (spirituelle) qui est *Brahma*, et s'identifie avec Lui, d'une manière conforme et indivisée, comme l'eau pure, absorbée dans le lac limpide, devient en tout conforme à lui. »⁸

La Délivrance, dans le cas dont nous avons parlé précédemment, est proprement la libération hors de la forme (*vidêha-mukti*), obtenue à la mort, et qui est distinguée de la libération obtenue par le *Yogi* dès la vie actuelle (*jîvan-mukti*). « Maître de plusieurs états par le simple effet de sa volonté, le *Yogi* n'en occupe qu'un seul, laissant les autres vides du souffle animateur (*prâna*) ; il peut animer

1. Il s'agit ici des Eaux supérieures ou célestes (l'ensemble des possibilités informelles, par opposition aux Eaux inférieures, qui représentent l'ensemble des possibilités formelles) : voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 5, p. 149, note 1 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 219, note 1]. – Le nom de *Varuna* est identique au grec Οὐρανός (voir traduction des *Philosophumena*, p. 28, note 5).

2. Se reporter à la description des sept membres de *Vaishvânara* (in *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, p. 264).

3. *Brahma-Sûtras*, 4^e Lecture, 3^e chapitre. – Il existe quelques variations dans l'ordre d'énumération des stations intermédiaires ; mais nous ne pouvons, sans allonger cette étude outre mesure, nous étendre ici sur l'explication détaillée de tout ce symbolisme, qui est, d'ailleurs, assez clair par lui-même, et dont l'interprétation est rendue facile par toutes les considérations que nous avons exposées.

4. *Kârya*, effet ; dérivé de *kri*, faire, et du suffixe *ya*, marquant une obligation future : « ce qui doit être fait » ; ce terme implique donc une idée de « devenir ».

5. Voir *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, pp. 267 et 269. – Voir aussi *L'Identité Suprême dans l'Ésotérisme musulman*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 8, p. 221 : « Cette immense pensée (de l'Identité Suprême) ne peut convenir qu'à celui dont l'âme est plus vaste que les deux mondes (manifesté et non-manifesté). Quant à celui dont l'âme n'est qu'aussi vaste que les deux mondes, elle ne lui convient pas. Car, en vérité, cette pensée est plus grande que le monde sensible (ou manifesté) et le monde hypersensible (ou non-manifesté), tous les deux pris ensemble. »

6. De là vient le mot *pashu*, qui, étymologiquement, signifie un être vivant quelconque, mais qui est pris le plus souvent dans une acception spéciale, pour désigner une victime animale du sacrifice (*yâga* ou *mêdha*), laquelle est d'ailleurs « délivrée » par le sacrifice même.

7. Pour la distinction des différents degrés auxquels il est fait allusion ici, voir *La Prière et l'Incantation*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 1, pp. 26 à 28 [ainsi que dans ce *Recueil*, pp. 106 à 108].

8. *Brahma-Sûtras*, 4^e Lecture, 4^e chapitre.

plus d'une forme, de la même manière qu'une seule lampe peut alimenter plus d'une mèche. »¹ Mais ce serait une erreur de croire que la libération hors de la forme (*vidéha-mukti*) soit plus complète que la libération dans la vie (*jīvan-mukti*), puisque le *Yogi* a véritablement réalisé la Transformation (c'est-à-dire le passage au-delà de la forme) en soi-même, sinon extérieurement ; peu lui importe alors que l'apparence formelle subsiste, puisque, pour lui, elle ne peut exister autrement qu'en mode illusoire, son être étant désormais « non-affecté » par les contingences²

Il n'y a aucun degré spirituel humain qui soit supérieur à celui du *Yogi* (le Pneumatique, qui est parvenu à l'Union Parfaite) ; dans les hiérarchies des divers centres initiatiques, les grades supérieurs sont purement administratifs, et ne comportent aucune initiation particulière. On peut envisager trois grades initiatiques, dont chacun pourrait d'ailleurs se subdiviser en une multiplicité indéfinie de stades ou de degrés spéciaux³ : 1° le *Brahmachârin*, c'est-à-dire l'étudiant qui aspire à l'initiation ou seconde naissance ; 2° le *Dwija* (deux fois né), qui a reçu cette initiation, par laquelle se confère le caractère d'*Ārya* (qualificatif réservé aux hommes des trois premières castes⁴) ; cependant, en fait, l'état de *Brahmachârin* se poursuit le plus souvent pendant un certain nombre d'années après l'initiation, qui, dans ce cas, n'est pas pleinement effective tout d'abord (bien que le rite possède pourtant en lui-même une efficacité ou une « influence spirituelle »), mais doit plutôt être regardée comme n'étant, dans une certaine mesure, que le symbole de la seconde naissance, un peu de la même façon, mais cependant avec quelque chose de plus, que les trois grades de la Maçonnerie symbolisent ceux de l'initiation véritable ; 3° le *Yogi*, qui, considéré dans cet état, est, comme nous l'avons dit, *Jīvanmukta* (délivré dans la vie). Le *Yogi* peut, d'ailleurs, accomplir différentes fonctions : le *Pandit* est celui qui enseigne, et alors il a plus particulièrement le caractère de *Guru* (Maître spirituel) par rapport au *Brahmachârin* qui est son *Chéla* (disciple régulier) ; le *Muni* est le Solitaire, non au sens vulgaire et matériel du mot⁵, mais celui qui, concentré en soi-même, réalise dans la plénitude de son être la Solitude Parfaite, qui ne laisse subsister en l'Unité Suprême aucune distinction de l'extérieur et de l'intérieur, ni aucune diversité extra-principielle quelconque : c'est là le dernier des Quatre Bonheurs désignés par la Tradition extrême-orientale.

De ces Quatre Bonheurs, les deux premiers sont la Longévitité, qui, en réalité, n'est pas autre chose que l'immortalité (individuelle), et la Postérité, qui consiste dans les prolongements indéfinis de l'individu à travers toutes ses modalités d'existence⁶. Ces deux Bonheurs ne concernent donc que l'individualité étendue, tandis que les deux suivants se rapportent aux états supérieurs et extra-individuels de l'être, et, par conséquent, constituent les attributs propres du *Yogi*, correspondant respectivement à ses deux fonctions de *Pandit* et de *Muni* : ce sont le Grand Savoir, c'est-à-dire l'intégralité de la Connaissance Divine, et la Solitude Parfaite, dont nous venons de parler. Ces

1. Commentaire de Bhavadêva-Mishra sur les *Brahma-Sûtras*.

2. Sur l'état du *Yogi*, voir les citations du *Traité de la Connaissance de l'Esprit (Ātmâ-Bodha)* de Shankarâchârya, dans notre étude sur *Le Démiurge* (in *La Gnose*, 1^{re} année, n^{os} 3 et 4 [étude reprise dans *Mélanges*]).

3. Cf. *La Gnose et la Franc-Maçonnerie*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 5, et *Les Hauts Grades Maçonniques*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 7.

4. Sur la signification du mot *Ārya*, voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 1, p. 10.

5. C'est ce qu'a fait croire à tort l'identité de racine de ce mot avec le grec μόνος, seul, d'où dérive le mot « moine » ; mais celui-ci a pris une signification toute différente, qui n'aurait aucune raison d'être en Orient, pour tous ceux qui suivent la Tradition régulière.

6. Sur la Postérité, entendue au sens spirituel, voir l'analogie du gland et du chêne (*Les Néo-Spiritualistes*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 11, p. 197 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 318]. – À la note de cette même p. 197, nous ajouterons ceci, pour préciser la notion de la génération de chaque cycle par celui qui, logiquement, lui est immédiatement antécédent : les *Pitris* peuvent être considérés (collectivement) comme exprimant (à un degré quelconque) le Verbe Universel dans le cycle spécial par rapport auquel ils remplissent le rôle formateur, et l'expression de l'Intelligence Cosmique, réfraction du Verbe dans la formulation mentale de leur pensée individualisante (par adaptation aux conditions particulières du cycle considéré), constitue la Loi (*Dharma*) du *Manu* de ce cycle (voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 9, p. 181, notes 1 et 2). Si l'on envisage l'Univers dans son ensemble, c'est-à-dire en dehors de toutes les conditions spéciales qui déterminent cette réfraction dans chaque état d'être, c'est le Verbe Éternel Lui-même (*Swayambhu*, « Celui qui subsiste par Soi ») qui est l'Ancien des Jours (*Purâna-Purusha*), le Suprême Générateur et Ordonnateur des Cycles et des Âges.

Quatre Bonheurs obtiennent leur plénitude dans le Cinquième, qui les contient tous en principe et les unit synthétiquement dans leur essence unique et indivisible ; ce Cinquième Bonheur n'est point nommé, ne pouvant être l'objet d'aucune connaissance distinctive, mais il est facile de comprendre que ce dont il s'agit ici n'est autre que l'Identité Suprême, obtenue dans et par la réalisation complète et totale de l'Homme Universel.

Les influences modernistes dans l’Inde ¹

Le Brahma-Samâj

On a signalé la présence, au récent *Congrès du Progrès Religieux* de Paris, de M. Rabindra Nâth Tagore, de Calcutta. Certains admirateurs de ce grand poète moderne du Bengale peuvent, avec quelque apparence de raison, s’étonner de le voir figurer ainsi parmi tant de représentants avérés de toutes les nuances du protestantisme plus ou moins libéral, et non seulement anglais, mais aussi et surtout allemand, ce qui ne vaut pas mieux ². D’ordinaire, en effet, ces tendances s’harmonisent fort peu avec le caractère oriental en général et hindou en particulier ; mais on ne se souvient peut-être pas assez que M. Rabindra Nâth Tagore, dont la bonne foi n’est d’ailleurs pas en question ici, est un des fils de Dêvendra Nâth Tagore, et le petit-fils de Dwârka Nâth Tagore, l’un des successeurs du fameux Râm Mohun Roy à la tête du *Brahma-Samâj*. Nous allons voir ce qu’est, ou plutôt ce que fut cette association, qui compta parmi ses protecteurs feu le F. : Mahârâja de Cooch-Bihar, *Past Senior Grand Warden* de la Grande Loge d’Angleterre, et membre de la *Société Théosophique*.

Pour éviter tout reproche de partialité à l’égard du *Brahma-Samâj* et de l’esprit qui animait ses fondateurs et ses propagateurs, nous citerons, en soulignant certains passages, ce qu’écrivait, il y a quelques années, M. L. de Milloué, conservateur du Musée Guimet ³. Cet auteur n’est assurément pas suspect : il est nettement favorable aux essais d’implantation dans l’Inde de l’influence européenne d’inspiration protestante. Ajoutons que ses conceptions théologiques et métaphysiques ne s’étendent guère au delà de celles de son coreligionnaire M. Salomon Reinach et des autres *illustrations* de cette prétendue « science des religions », science toute moderne... et moderniste, du pasteur Réville et de l’ex-abbé Loisy aux FF. : Goblet d’Alviella ⁴, Jeanvrot dit Malvert ⁵, et autres.

Voici donc ce que dit M. de Milloué ⁶ sur l’origine du *Brahma-Samâj* (ou, en bengali, *Bramo-Somaj*) :

« C’est à notre époque qu’il appartenait de s’élever plus haut (?) et d’étendre les réformes, jusque-là purement d’ordre religieux et philosophique, à la condition morale, intellectuelle et physique de la population ⁷. Il est certain que le contact des Européens, l’expérience de leurs institutions, l’infiltration, si superficielle qu’elle ait pu être ⁸, de leurs idées dans les hautes classes en rapports fréquents ⁹ avec eux, l’ambition de s’élever à leur niveau ¹⁰, surtout la fondation d’écoles, de collèges

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, les 31 juil. et 11 déc. 1913, non signé ; repris dans *Études Traditionnelles*, oct. à déc. 1952. [N.d.É.]

2. On a peut-être oublié de noter, comme un des symptômes de cette influence germanique ou tout au moins germanisante, la convocation à ce Congrès de M. Édouard Schuré, représentant du groupe Steiner en France, à l’exclusion des Théosophistes fidèles à la direction *anglaise* de la S. : Annie Besant.

3. Dans un ouvrage sur *Le Brâhmanisme*, édité en 1905.

4. Le F. : Goblet d’Alviella, Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique, était aussi présent au *Congrès du Progrès Religieux*. D’après le compte rendu que donne la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 20 août 1913, p. 2822), il « conclut à l’impossibilité d’une religion universelle », tout en « croyant qu’on pourrait arriver à une entente et que le *devoir envers l’humanité* en serait la base ».

5. C’est sous ce pseudonyme de Malvert que le défunt F. : Jeanvrot, qui fut membre du Conseil de l’Ordre du Grand-Orient de France, publia un ouvrage de vulgarisation intitulé *Science et Religion*.

6. PP. 227-234 de l’ouvrage cité.

7. Les *réformes* dont il s’agit ne sont peut-être pas aussi bienfaisantes que voudraient le faire croire, dans l’Inde comme en France, les défenseurs de l’*instruction*... protestante et obligatoire. Nous ferons d’ailleurs remarquer que les Bouddhistes avaient tenté depuis longtemps, à leurs risques et périls, certaines *réformes* d’ordre social, allant même, en rejetant la distinction des castes établies par la *Loi de Manou*, jusqu’à la négation de toute hiérarchie régulière. – Signalons, à ce propos, un exemple de l’ignorance des Théosophistes en tout ce qui concerne l’Inde : dans un article intitulé *Kshattriya*, publié par *Le Théosophe* (n° du 16 août 1913), un certain M. Léon Moreau affirme que les « castes ont été instituées par le Seigneur Bouddha » !

8. Notons cet aveu en passant.

9. Mais pas toujours agréables, tant s’en faut !

10. Plus d’un Hindou ne pense-t-il pas que ce serait plutôt « s’abaisser » ?

et d’universités où de jeunes Hindous reçurent l’instruction de maîtres européens ¹, ont été pour beaucoup dans l’extension de *ce mouvement de réforme, que le gouvernement de l’Inde* ² *a du reste encouragé de tout son pouvoir.*

« L’honneur (?) du premier pas dans cette voie revient à l’illustre Râm Mohun Roy ³ (1774-1833). Né à Râdhânagar, dans le district de Murshidâbâd, d’une grande famille de Brâhmanes, il fut élevé dans le *Vishnouïsme* orthodoxe le plus fervent ⁴, ce qui ne l’empêcha pas de se révolter, dès son jeune âge, contre les superstitions et les pratiques cultuelles de ses coreligionnaires. À seize ans, il publiait un opuscule contre l’idolâtrie qui souleva un grand scandale parmi ses proches et l’obligea à quitter pour un temps la maison paternelle, temps d’exil qu’il mit à profit pour aller étudier la littérature persane et arabe à Pâtna, le Brâhmanisme savant à Bénarès, et le Bouddhisme au Thibet. On dit même qu’il apprit le grec, le latin et l’hébreu afin de pouvoir lire tous les livres sacrés des autres religions dans leur langue originale ⁵.

« La mort de son père, survenue en 1803, l’affranchit des ménagements qu’il avait dû garder jusqu’alors, et il devint de plus en plus hardi dans ses controverses, *tout en évitant soigneusement toute démarche susceptible de lui faire perdre sa caste, ce qui non seulement l’eût privé de la grande fortune qui devait être l’une de ses armes les plus puissantes, mais encore lui eût enlevé toute considération et autorité auprès de ses compatriotes* ⁶. Il eut cependant le courage ⁷ d’accepter des fonctions du gouvernement ⁸, et remplit pendant plusieurs années la charge de Dêvân ou conseiller des juges et des collecteurs d’impôts des trois districts de Rangpou, Bhâgalpou et Râmgard, fonction dans laquelle il sut rendre de signalés services à son pays ⁹. À ce moment, il fit paraître un nouveau livre sur *L’Idolâtrie de toutes les religions* ¹⁰.

« Pénétré du désir de ramener ses coreligionnaires à la doctrine pure des Védas ¹¹, il avait fondé à Calcutta, en 1816, l’Atmîya-Sabhâ ou « Société Spirituelle » ¹², pour la discussion des questions de philosophie et de religion ¹³. L’admission d’Européens à ces réunions, et la publication, en 1820, de son livre des « Préceptes de Jésus », firent accuser Râm Mohun Roy de s’être converti au Christianisme,

1. Tel le *Central Hindu College* de Bénarès, fondé par la S. : Annie Besant, et qui eut pour *Principal*, jusqu’à ces derniers temps, le F. : George Arundale.

2. Il s’agit, bien entendu, du gouvernement *britannique*.

3. En sanscrit *Râma Mahâ Râja*, « le grand roi Râma ».

4. Il est à remarquer que c’est parmi les *Vishnouïstes* que les Anglais trouvent le plus souvent, pour les besoins de leur domination, certaines complicités parfois inconscientes. Avant de prêter son appui à des mouvements tels que celui dont nous parlons et d’autres que nous avons déjà désignés, le Mahârâja de Cooch-Bihar, quoique bien jeune encore à cette époque, aurait dû réfléchir à la signification éminemment *shivaïste* du *sabre* et du *brin d’herbe* qui figurent dans les armoiries de sa famille et sur l’étendard de ses États.

5. Peut-être même était-il arrivé à connaître mieux ces *autres religions* que la sienne propre, et nous croyons sans peine ses admirateurs lorsqu’ils nous disent qu’« il avait bien compris l’Occident » ; mais que vaut au juste cet éloge pour un Oriental ?

6. Admirez au moins l’habileté toute diplomatique de cette conduite ; il n’est pas surprenant qu’elle ait attiré l’attention de l’empereur de Delhi, qui jugea par la suite Râm Mohun Roy parfaitement apte à défendre ses droits devant le Parlement britannique, sans suspecter qu’un tel ambassadeur, tout en ménageant *avant tout* les susceptibilités orientales, pouvait fort bien servir *surtout* les intérêts occidentaux.

7. Un autre mot, un peu plus... discret, n’eût-il pas été mieux approprié, si l’on considère que Râm Mohun Roy tenait à sa *grande fortune* comme à *l’une de ses armes les plus puissantes* ? Ce n’est pas nous qui l’avons fait dire à M. de Milloué, pour qui la politique est peut-être, comme pour certaines autres *autorités scientifiques* (?) que nous pourrions nommer, moins obscure que la théogonie et la cosmogonie..., ou même qu’un simple texte écrit en turc ancien.

8. Duquel ? celui de Delhi ou celui de Londres ?

9. S’agit-il de sa *patrie*, ou de l’*Empire* dont il était le *sujet*, ou tout au moins le *protégé* ?

10. Les Protestants ne traitent-ils pas aussi les Catholiques d’*idolâtres* ?

11. Comme le Protestantisme prétend « ramener le Christianisme à la doctrine pure de la Bible et de l’Évangile ».

12. À cette occasion, il adressa un appel « à tous les croyants du seul vrai Dieu ».

13. Il admettait donc le principe protestant du *libre examen*, oubliant qu’il est, en Orient comme en Occident, des questions qui *s’étudient*, mais ne se *discutent* pas.

accusation toute gratuite, car il resta toujours foncièrement Hindou ¹ et n’eut d’autre objectif qu’une tentative de réconciliation entre les religions ².

« Les relations amicales qu’il avait liées, en 1828, avec le missionnaire anglican W. Adam, lui suggérèrent l’idée d’organiser, sur le plan des services protestants ³, des assemblées hebdomadaires consacrées à la lecture de textes védiques, accompagnée de sermons et de chants d’hymnes ⁴, et auxquelles les femmes étaient admises ; ce qui l’amena, en 1830, à fonder sous le nom de Brahma-Sabhâ ou Brahmîya-Samâj la première Église hindoue réformée ⁵, dans un édifice construit et entretenu à ses frais, « où Hindous, Chrétiens et Musulmans pussent venir prier ensemble » ⁶. C’est sur ces entrefaites que l’empereur de Delhi lui conféra le titre de Râja ou prince ⁷, et l’envoya comme ambassadeur en Angleterre pour défendre ses droits devant le Parlement ⁸, voyage au cours duquel Râm Mohun Roy mourut à Bristol, en 1833 ⁹.

« Mais son œuvre ne périt pas avec lui. Après avoir végété quelque temps sous les deux successeurs de Râm Mohun Roy, Dwârka Nâth Tagore et Râmachandra Vidyâbâgish, le *Brahma-Samâj* prit un nouvel essor après la fusion avec lui de la *Tattwa-Bodhini-Sabhâ* ou « Société pour l’Enseignement de la Vérité » ¹⁰, que Dêvendra Nâth Tagore, fils du précédent, avait fondée avec quelques jeunes Hindous. Il prit alors le nom d’*Adhi-Brahma-Samâj* ¹¹, et enfin, en 1844, celui de *Brahma-Samâj de Calcutta*, pour le distinguer de quelques autres *Brahma-Samâjs* institués dans d’autres localités. Le programme de cette religion peut se résumer en « adoration d’un Dieu unique par un culte d’amour

1. Jusqu’à quel point ? ne faudrait-il pas plutôt admettre que, dans sa personnalité subtile et complexe, le Chrétien (protestant) et l’Hindou formaient deux parts assez distinctes, mais dont l’une ne pouvait guère se développer qu’au détriment de l’autre ?

2. Exactement comme les promoteurs du *Parlement des Religions* de Chicago et des *Congrès du Progrès Religieux*.

3. Voilà l’*inspiration* du mouvement assez clairement définie.

4. Comme la « lecture de textes bibliques » à laquelle sont pareillement consacrés, en général, les *services protestants* dont il vient d’être question.

5. Ici, le parallélisme voulu avec l’*Église chrétienne réformée* prend vraiment un caractère un peu forcé, car l’*Hindouïsme orthodoxe*, qu’il soit d’ailleurs *vishnouïste* ou *shivaïste*, ne constitua jamais une *Église*, au sens où ce mot est toujours pris en Occident.

6. Pourquoi pas aussi les Parsis et les Juifs ? – Mais les Hindous, pour leur part, ne tardèrent pas à se rendre compte qu’un *sermon* sur une *morale* plus ou moins *évangélique*, mais surtout et toujours *puritaine*, ne pouvait, même assaisonné d’une *lecture védique*, constituer pour eux qu’un aliment intellectuel de la plus déplorable médiocrité.

7. Ce titre eut certes été plus convenable pour un *Kshatriya* de valeur que pour un *Brâhmane* comme Râm Mohun Roy, qui tenait pourtant d’autre part, sinon précisément à sa caste, du moins aux avantages fort appréciables qu’elle pouvait lui procurer. Cette faiblesse bien humaine se rencontre d’ailleurs souvent, même en Europe, chez ceux qui réclament avec le plus d’insistance l’abolition de tous les *privilèges* dont la raison d’être plus ou moins profonde échappe à leur entendement ; on pourrait sans peine en trouver des exemples parmi les plus fameux *politiciens* de tous les temps et de tous les pays, même lorsqu’ils se sont dissimulés sous un masque *pseudo-religieux* ou *pseudo-scientifique*.

8. Cela donnait en même temps à Râm Mohun Roy une *occasion* de se rendre dans ce pays, comme il le désirait, sans se compromettre aux yeux de ses compatriotes, puisqu’il ne franchissait ainsi la mer que sur l’ordre du Souverain *reconnu* (l’*Empereur des Indes*, au moins nominalement), protecteur et interprète de *Dharma* (la Loi).

9. Comme on l’a vu ailleurs, le F. : Mahârâja de Cooch-Bihar mourut, lui aussi, en Angleterre, lorsqu’il y vint pour assister au Couronnement de Georges V. On dirait vraiment qu’il y a une sorte de puissance maléfique inhérente à l’accomplissement de certains actes de *loyalisme* envers l’*Empire* qui a son centre à Londres, et « sur lequel le soleil toujours luit », et envers son *Gracieux Souverain*, celui que les vrais Hindous appellent avec mépris le *Mlêchha-Râja*, le « roi barbare ».

10. *Tattwa* est proprement la Vérité envisagée sous le point de vue de l’« Essence » (*Tat*), tandis que *Satya* est la même Vérité envisagée sous le point de vue de l’« Existence » (*Sat*).

11. *Adhi* signifie *Suprême*.

et de bonnes œuvres »¹. Elle progressa si rapidement qu’en 1847, elle comptait 777 Églises² dans les différentes parties de l’Inde. Cependant, des divergences de vues s’étant produites entre les membres de cette Église³, Dêvendra Nâth Tagore s’en sépara, en 1850⁴, et se mit à la tête d’une nouvelle communauté qui se dénomma *Brahma-Dharma* ou « *Religion de Brahma* »⁵. Elle proclamait que son but était, non de détruire, mais de purifier l’ancienne religion et les mœurs, de corriger les vices et les abus de la société, tout en tenant compte du caractère et du tempérament du peuple⁶.

« Sur ces entrefaites, le *Brahma-Samâj* reçut une impulsion nouvelle par l’accession dans ses rangs d’un jeune homme enthousiaste et plein d’idées généreuses, Kehab Chander Sen (1838-1884), qui, pendant quelques années, joua un si grand rôle dans la société indienne par l’énergie et le dévouement avec lesquels il poursuivit les deux réformes dont il s’était fait le champion : l’interdiction des mariages d’enfants et le droit pour les veuves de se remarier⁷. Toutefois, son caractère entier et autoritaire à outrance lui créa bientôt de telles difficultés avec les autres chefs de la communauté qu’il s’en sépara en 1866, pour fonder une nouvelle Église dite de la « *Nouvelle Dispensation* »⁸. L’histoire de cette Église tient tout entière dans celle de Chander Sen lui-même ; elle ne prospéra guère et ne survécut qu’avec peine à la mort de son fondateur, qui, de son vivant, s’était aliéné les amitiés les plus fidèles par son autoritarisme, ses tendances vers le *Christianisme protestant*, et par la contradiction où il se mit avec ses propres doctrines en mariant sa fille, âgée seulement de quatorze ans, au Mahârâja de Cooch-Bihar, qui n’avait lui-même que seize ans⁹.

« Actuellement, le mouvement de réforme provoqué par le *Brahma-Samâj* est toujours fortement entraîné vers le *Christianisme*¹⁰, et ouvertement encouragé par le gouvernement et les sociétés de missions anglo-indiennes ».

Par cet exemple, nous voyons clairement, une fois de plus, comment l’infiltration protestante

1. Ce programme ne comprend donc rien de plus que les deux formes préparatoires de *Yoga* qui sont désignées par les noms de *Bhakti-Yoga* et *Karma-Yoga* ; peu d’Hindous sauraient s’en contenter, et il aurait fallu y joindre du moins une partie intellectuelle (*Jnâna-Yoga*), également préparatoire au *Râja-Yoga*.

2. Il eût été plus intéressant d’être renseigné sur le nombre des fidèles que sur celui des Églises.

3. Il faut dire aussi que, dès cette époque, les *Piétistes* (ce nom, qu’on donna aux Hindous protestantisés et à leurs inspireurs européens, avait été attribué autrefois, en Allemagne surtout, à un mouvement protestant auquel se rattacha, entre autres, le trop célèbre philosophe Emmanuel Kant), les *Piétistes*, disons-nous, étaient à peu près aussi mal vus dans l’Inde que le sont aujourd’hui les *Théosophistes* ; et ce n’est pas peu dire, car l’impopularité d’Annie Besant égale presque celle dont le F. : Rudyard Kipling jouit dans Lahore, sa ville natale, impopularité telle que le « grand homme » anglo-indien a jugé prudent de se réfugier en *Belait...*, pardon, en Angleterre, sous la protection directe de S. M. l’Empereur et Roi et de sa police métropolitaine. Du reste, M. Rabindra Nâth Tagore doit moins que personne ignorer cette histoire véridique de l’auteur de *Kim*, bien connue dans les milieux littéraires hindous où lui-même occupe une place des plus distinguées, avec une réputation incomparablement plus honorable que celle du F. : Rudyard Kipling.

4. Il s’aperçut sans doute alors des tendances qui faisaient agir les *Piétistes*, et il se refusa à être consciemment leur auxiliaire, ce qui est tout à son honneur.

5. Plus exactement « *Loi de Brahma* ».

6. Pour être tout à fait juste envers Dêvendra Nâth Tagore, il convient d’ajouter ici que, par la suite, il devint un véritable *Sannyâsi*, et passa douze années dans une retraite de l’Himâlaya ; verrons-nous quelque jour son fils suivre cet exemple ? N’en désespérons pas, après avoir vu (ceci n’est pas pour établir une comparaison) le Swâmî Vivêkânanda lui-même, le disciple infidèle de l’illustre Râmâkrishna, dont nous aurons l’occasion de reparler, finir malgré tout sa vie en véritable Hindou.

7. Ceux qui, dans l’Inde, réclament ces réformes et d’autres semblables, en attendant peut-être d’obtenir, par l’action de la *Co-Masonry* (*Maçonnerie Mixte*), l’introduction du divorce et du suffrage des femmes, ne peuvent certainement pas se ranger parmi ceux qui, quoique réformistes dans une certaine mesure, veulent, comme Dêvendra Nâth Tagore, « tenir compte du caractère et du tempérament du peuple ».

8. On voit à quel point ce mouvement était, comme le Protestantisme dont il suivait l’esprit, sujet à toutes les dissensions qui sont une conséquence fatale de l’admission du *libre examen*.

9. Lui aussi se résignait donc, le cas échéant, à adopter l’attitude politique qui consiste à sacrifier ses principes à certains avantages sociaux. Toutefois, il est permis de sourire en voyant assimiler à des enfants dans l’Inde, des jeunes gens de seize et quatorze ans. – Comme le Mahârâja de Cooch-Bihar était âgé de 49 ans lorsqu’il mourut à Bexhill-on-Sea, en 1911, ceci nous reporte à 1878.

10. Sous-entendu *protestant*. – On sait, d’ailleurs, combien les Protestants de toute espèce aiment à se dire *Chrétiens* sans épithète, pour pouvoir plus aisément s’insinuer dans tous les milieux.

agit partout, sous des formes multiples et parfois difficiles à saisir ; mais l’Inde est certainement, en raison de la mentalité et des conditions d’existence mêmes de son peuple, un des terrains les moins favorables à cette action. C’est pourquoi les récents procès de Madras ne nous ont aucunement surpris ; il y avait bien à redouter la partialité possible du juge *anglais* en faveur de la T. : Ill. : S. : Annie Besant et du Rév. C. W. Leadbeater, mais il n’en est pas moins certain que l’affaire « Alcyone » devait nécessairement tourner à leur confusion ¹.

Une autre conclusion à tirer de ce qu’on vient de lire, c’est que certaines personnalités, si remarquables qu’elles puissent être à divers égards, n’ont pourtant aucun titre à être qualifiées de « chefs des religions orientales » ², ou même désignées comme leurs représentants *autorisés*, et que leur participation à un Congrès quelconque, n’engageant qu’elles-mêmes, n’a en somme qu’une importance fort relative ³.

L’Arya-Samâj

En 1870 ⁴, le Swâmî Dayânanda Saraswatî fonda, sous le nom d’*Arya-Samâj* ou « *Société Aryenne* », « une société religieuse ayant pour but de ramener la religion et le culte à la simplicité védique primitive » ⁵.

L’auteur que nous avons déjà cité, M. de Milloué, dit à ce sujet ⁶ :

« L’*Arya-Samâj* n’admet l’existence et l’adoration que d’un seul Dieu unique (sic) ; c’est une

1. Dès le commencement de 1912, le docteur M. C. Nanjunda Rao, professeur à l’École de Médecine de Madras, écrivait ceci dans l’*Arya-Bala-Samâj Magazine* de Mysore : « Les agissements actuels des *Théosophistes* constituent une sévère condamnation des méthodes adoptées pour glorifier ce jeune Krishnamurti (Alcyone) comme un second Christ qui vient sauver l’humanité affligée ». – L’*Arya-Bala-Samâj* (*Société de la Force Aryenne*) ne doit par être confondue avec l’*Arya-Samâj* (*Société Aryenne*) dont nous parlons plus loin, non plus qu’avec l’*Arya-Bala-Bodhinî* (*Éducation de la Force Aryenne*). Cette dernière organisation ne fut qu’une des nombreuses créations de la *Société Théosophique* (voir *Le Lotus Bleu*, n° du 27 avril 1895, pp. 95-96). C’était une « Association de jeunes gens hindous », un peu trop analogue, par certains côtés, aux Y.M.C.A. (*Young Men Christian Associations*, « Associations chrétiennes de jeunes gens ») que les Protestants établissent en tous pays, et où tous sont admis sans distinction confessionnelle, ce qui fournit naturellement, aux promoteurs plus ou moins avoués de l’institution, d’excellentes occasions de se livrer à la propagande *évangélique* et *biblique*.

2. *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° du 20 août 1913, p. 2807, note 1. – D’autre part, il ne faut pas confondre les religions orientales *authentiques* avec certaines pseudo-religions affectant un caractère *orientaliste*, telles que le *Bouddhisme éclectique* de M. Léon de Rosny, président de l’*Alliance Scientifique Universelle*, ou que le *Bouddhisme Ésotérique* (?) des fondateurs de la *Société Théosophique*. Il est assez curieux de noter que c’est toujours du Bouddhisme que se recommandent de préférence les *orientalistes*, tant *officiels* qu’*officieux*, sans doute parce que cette doctrine, qu’ils prennent, d’ailleurs sans la connaître parfaitement, pour l’expression la plus haute de l’esprit oriental, n’en est en réalité qu’une *dévi*ation, déjà semblable en cela, malgré la différence des temps et des lieux, à ce que devait être, bien des siècles plus tard, dans le monde catholique de l’Occident, la *religion réformée*.

3. Rappelons qu’au *Parlement des Religions*, tenu à Chicago en 1893, et prototype de tous les autres Congrès du même genre, on vit figurer le Mongol *hindouïsé* (?) Gyanendra Nâth Chakravarti, fondateur du *Yoga-Samâj* d’Allahâbâd, et l’un des « instructeur » de la S. : Annie Besant (voir *La France Anti-maçonnique*, 25^e année, n° 44, p. 481) ; le Swâmî Vivêkânanda, qui dénatura le *Vêdânta* pour l’*américaniser*, mais que les *Théosophistes* considéraient comme « un de leurs Frères de la race aînée », et « un prince parmi les hommes » (*Le Lotus Bleu*, n° du 27 janvier 1895, pp. 540-541) ; enfin l’*Angarika* H. Dharmapâla, « missionnaire laïque », du *Mahâ-Bodhi-Samâj* (*Société de la Grande Sagesse*) de Colombo (Ceylan), présidé par le *Grand-Prêtre de l’Église Bouddhique du Sud* (?), H. Sumangala, « sous les auspices de S. S. Lozang Thub Dan Gya-Tcho, *Grand Lama du Tibet* » (?), mais aussi, plus directement, du colonel Olcott, le rédacteur du *Catéchisme Bouddhique*, qui se vanta d’avoir opéré la réconciliation des Bouddhistes du Sud avec ceux du Nord (*Le Lotus Bleu*, n° du 27 septembre 1894, pp. 347-350). – Au *Congrès du Progrès Religieux* de Paris assistait également un Bouddhiste, M. D. B. Jayatilaka, que les comptes rendus qualifient simplement de « professeur » ; est-ce un « nouveau missionnaire laïque » de semblable provenance ?

4. C’est-à-dire, cinq ans seulement avant la création de la *Société Théosophique* aux États-Unis et l’introduction du nouveau *Sat Bhai* en Angleterre.

5. Toujours comme les protestants prétendent les ramener « à la simplicité évangélique primitive ».

6. *Le Brâhmanisme*, p. 233.

sorte de *Brâhmanisme philosophique* basé sur les quatre *Védas*, à l’exclusion des *Brâhmanas* et des *Pourânas* ¹. Il a inscrit dans son programme l’interdiction des mariages d’enfants, l’amélioration de la condition des femmes et l’instruction du peuple ² ; œuvre à laquelle Dayânanda Saraswatî a consacré par testament sa fortune entière ³ »

M. Lalchand Gupta, dans un récent article sur cette société, publié par l’*Indian Review*, parle en ces termes du *Swâmi Dayânanda Saraswatî* :

« En instituant l’*Arya Samâj*, Swâmi Dayânanda ne voulait pas seulement éveiller l’Inde de son long sommeil, mais aussi conduire l’humanité vers le bien commun et la vie constituée. Les dons merveilleux et les *sympathies cosmopolites* du Swâmî sont bien connus. Ses critiques eux-mêmes admiraient sa force de caractère. Il était un « *patriote du monde* », et il ne se laissa jamais enfermer dans les limites artificielles d’un étroit nationalisme. Cependant, il était aussi un vrai nationaliste, car il se plaisait toujours à conseiller aux Hindous de se développer selon leur propre ligne d’évolution. Il préférait la culture indigène à l’imitation d’un idéal étranger ; mais, en même temps, il ne s’opposait jamais aux *relations avec les étrangers*. Il considérait volontiers *l’humanité comme une seule famille*, dont tout homme est un membre. C’est lui qui, le premier, affirma que *l’Inde peut donner le Spiritualisme à l’Occident*, et que toute autre foi répandue dans le monde doit son origine au *Véda éternel*. Pour des causes diverses, le *théisme* a eu son déclin dans le monde civilisé, et la mission de Swâmî Dayânanda était de *faire des théistes de sceptiques, ou même de matérialistes*. Son extérieur était charmant et en même temps indiquait la force de volonté. Il était, peut-être, un de ces hommes qui sont généralement mal compris par le peuple. Sur ce point, je pourrais dire que le pays n’était pas suffisamment avancé pour s’assimiler, ou même pour suivre ses enseignements. Ce n’est pas chose facile que de bien comprendre un prophète, car il est quelquefois en avance d’un siècle au moins sur le peuple. Les motifs de Swâmî Dayânanda n’ont pas reçu leur juste interprétation parce qu’ils étaient, et sont encore, trop bons pour être admis par la masse faible et ignorante. Mais je suis sûr que, si ses ouvrages étaient traduits en anglais, il serait sans doute bien compris de l’élite du monde occidental cultivé ⁴. Parce que Swâmî Dayânanda était un véritable ami des hommes, il ne souffrait jamais que personne s’écartât du sentier de la vertu. Il ne connaissait pas de compromis entre la vérité et l’erreur. Pour lui, la vérité était la seule voie digne d’être suivie, et, par suite, il eut à se mesurer avec d’innombrables difficultés dans son œuvre de relèvement. Littéralement, *il fut le Luther de l’Inde*. L’œuvre entreprise par lui fut poursuivie avec ardeur par l’*Arya Samâj* pendant un certain temps ; mais, depuis plus de dix ans, il y a eu un trop grand étalage d’esprit de parti chez les chefs de l’organisation intitulée *Guru-Kula (Confrérie des Instructeurs)* et dans les sections du *Collège de l’Arya Samâj* établies dans cette partie du pays (c’est-à-dire dans le Sud, l’*Indian Review* étant éditée à Madras)... Ce que Swâmî Dayânanda combattait le plus énergiquement, c’est l’esclavage intellectuel et spirituel dans lequel les masses sont tenues par les classes privilégiées ; mais les chefs du mouvement semblent propager le mal une fois de plus sous prétexte de contrôle ! ».

Nous reproduirons cet extrait à titre de document, et surtout pour les traits caractéristiques qu’on peut y relever et que nous avons soulignés ; mais, bien entendu, nous faisons toutes réserves, *même et surtout au point de vue hindou*, sur les éloges décernés au Swâmî Dayânanda Saraswatî, *le Luther de l’Inde*, et à son *Arya Samâj*, dont les relations avec les fondateurs de la *Société Théosophique* sont plus que suspectes. Les « compromis entre la vérité et l’erreur », lorsqu’ils favorisent certains intérêts et certaines combinaisons plus ou moins... diplomatiques, n’auraient-ils donc pas été si étrangers que nous l’affirme M. Lalchand Gupta, à celui que le Colonel Olcott appelait « un des plus nobles Frères vivants » ?

Les Sept Frères (Sat Bhai)

1. Ceci suffit à caractériser la tendance *moderniste* de ce nouveau mouvement.

2. Ce sont toujours à peu près les mêmes revendications que formulent tous ces *réformateurs* ; et, raisonnablement, cela ne permet guère de présenter, comme le fait M. de Milloué, l’*Arya-Samâj* comme né de « la réaction contre les *tendances chrétiennes* (lire protestantes) de Chander Sen et de plusieurs des *Brahma-Samâjs* indépendants ».

3. Cette fortune servit, entre autres choses, à l’institution du *Dayânanda Anglo-Vedic College* de Lahore.

4. Cela est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut de Râm Mohun Roy.

Cette Société fut introduite en Angleterre, vers 1875, par des officiers de l’armée des Indes. Elle emploie une série de titres, de mots de passe et de devises symboliques empruntées à la tradition et à la langue hindoues.

Le Secrétaire actuel pour Londres est le F. : A. Cadbury Jones, 8, Golden Square. (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n° du 15 novembre 1912, p. 1108.)

On trouve de curieux renseignements sur ce sujet dans le roman du F. : Rudyard Kipling intitulé *Kim*, qu’on peut regarder, pour une bonne partie, comme l’autobiographie de l’auteur dans la première partie de sa vie. Ce livre est fort intéressant à lire à ce point de vue, surtout quand on connaît quelque peu les événements auxquels il fait allusion.

Suivant ce que nous y voyons (p. 245 de la traduction française, édition du *Mercure de France*, 1907), l’ancienne société nommée *Sat Bhai*, et dont les membres s’appellent aussi *Fils du Charme*, est « hindi et tantric ». « On suppose dans le public que c’est une société éteinte, mais j’ai établi par des notes qu’elle est encore existante », dit Babu Hurree, qui ajoute aussitôt : « Vous comprenez que c’est tout de mon invention ». Ce qu’on comprend fort bien, en effet, c’est que, si même il existe encore des membres authentiques de l’ancienne société, ils ne peuvent avoir aucun rapport avec celle qui fut soi-disant reconstituée par des Anglais et des gens que nous qualifierons seulement d’« anglophiles », pour éviter de leur appliquer une épithète plus dure, et dont les pareils se trouvent aussi dans les rangs de la *Société Théosophique*. Nous signalons seulement, bien entendu, une certaine similitude entre les éléments dont se composent ces deux organisations, sans prétendre pour cela les rattacher l’une à l’autre par une filiation plus ou moins indirecte ; et pourtant, à l’examen de certains détails, en étudiant de plus près certains procédés et certaines manières d’agir qui se retrouvent toujours les mêmes, on serait presque tenté de croire à une origine commune.

Nous avons vu que c’est vers 1875, qui est également, on s’en souvient, la date de la fondation de la *Société Théosophique*, que le nouveau *Sat Bhai* fut introduit en Angleterre par des officiers de l’armée des Indes, parmi lesquels on devait vraisemblablement compter quelques-uns de ces « colonels sans régiment » (p. 158) qui rendent au gouvernement britannique des services si importants et si variés dans des emplois tels que ceux de chefs des services d’inspection ethnologique, topographique, etc., et aussi dans la Maçonnerie d’importation européenne (p. 152), où ils se rencontrent avec des FF. : Hindous tels que LL. AA. les Mahârâjas de Kapurthala et de Cooch-Bihar ¹, et que le F. : Durga Charan Banerjee, chef de la police indigène, qui fut, en 1910, Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale.

Remarquons à ce propos que J. C. Chatterjee, l’écrivain théosophiste bien connu ², a été nommé récemment chef du service archéologique du Kashmir ; peut-être a-t-il, comme Babu Hurree, la louable ambition de devenir *F. R. S.* (pp. 232-233). N’oublions pas non plus que nous avons vu, à la tête de la *Société Théosophique*, un « colonel » quelque peu dans le genre de ceux dont nous venons de parler. Il est vrai que celui-là était américain ; mais H.-P. Blavatsky n’était-elle pas devenue, elle aussi, « citoyenne américaine »... après avoir été « garibaldien » ? et pourtant, si le gouvernement anglais a fait, comme l’affirment des gens bien informés, les frais de ses voyages au Thibet ou dans l’Himâlaya, son origine russe et la rivalité de l’Angleterre et de la Russie (voir pp. 317 et suivantes) précisément dans ces régions donnent à penser que ces déplacements n’avaient pas pour but exclusif

1. Le Mahârâja de Cooch-Bihar, mort en octobre 1911 en Angleterre, où il était venu pour les fêtes du Couronnement, était, depuis 1887, *Past Senior Grand Warden* ou Premier Grand Surveillant Honoraire de la Grande Loge Unie d’Angleterre ; il avait été aussi Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale (*The Freemason*, 21 octobre 1911). En 1870, il avait fondé dans ses États une branche du *Brahma-Somaj*, organisation dont nous parlons ci-dessus (*ibid.*, 24 juin 1911). Il était aussi *membre de la Société Théosophique*, dont il organisa également une branche dans sa capitale, le 6 août 1890, avec l’autorisation du Colonel Olcott (*Le Lotus Bleu*, décembre 1890) ; en 1893, il fut élu président de la branche de Darjeeling (*ibid.*, mars 1893). – Son successeur, le Mahârâja actuel, est le F. : Râj Râjendra Narâyan, qui fut investi des fonctions de Grand Porte-Étendard de l’Ordre du *Secret Monitor*, au Grand Festival qui eut lieu à Londres le 23 mai 1911 (*The Freemason*, 20 mai et 3 juin 1911).

2. Il est l’auteur de *Philosophie Ésotérique de l’Inde* et de *Vision des Sages de l’Inde* ; il vient de publier un nouvel ouvrage, *The Hindu Realism (Le Théosophe*, 1^{er} août 1913). – Tous ces écrits, malgré leurs titres et leurs prétentions, sont plus souvent inspirés de la philosophie évolutionniste (et très *exotérique*) d’Herbert Spencer que de l’antique doctrine orientale.

d’aller à la recherche des inaccessibles *Mahâtmâs*. En supposant même que ceux-ci eussent existé réellement, ils risquaient fort de n’avoir à jouer, en bien des circonstances, qu’un rôle à peu près analogue à celui du vieux Lama rouge dont Kim fut le *chéla*.

Nous avons de bonnes raisons de croire que, maintenant comme alors, « le Grand Jeu jamais ne s’arrête d’un bout à l’autre de l’Inde » (p. 234), particulièrement entre Adyar et Bénarès, et que, dans cette dernière cité, il ne se joue pas seulement autour du temple jaïn des *Tirthankers*. Quoi qu’il en soit, signalons encore le singulier procédé d’éducation, ou d’initiation si l’on veut, qui consiste à essayer de « faire voir des choses » (pp. 204-207 et 230) ; on sait combien M^{me} Blavatsky a usé de cette méthode à l’égard de ses disciples, sans doute pour voir, elle aussi, « s’il y avait des pailles dans les bijoux » ; et, certes, elle a dû en trouver abondamment, à en juger par les récits que nous pouvons lire dans les ouvrages de Sinnett, *Le Monde Occulte* et *Le Bouddhisme Ésotérique*. Il serait curieux de savoir si M. Leadbeater a tenté les mêmes expériences sur son pupille *Alcyone* ; s’il l’a fait, n’aurait-il pas réussi, pas plus que le « médecin des perles » avec Kim ? on pourrait le supposer, d’après les hautes destinées qui sont prédites au jeune initié,... à moins que l’on n’entende lui faire jouer qu’un simple rôle de parade, ce qui, après tout, est bien possible aussi.

Dans bien des sociétés plus ou moins ésotériques, il y a, en effet, initiés et initiés ; il en serait ainsi notamment dans le *Sat Bhai* rénové, à en croire le F. : Rudyard Kipling, qui en donne les signes de reconnaissance et les mots de passe (en les transformant sans doute), avec les différences secrètes permettant de distinguer les membres des deux catégories (pp. 244-246). Il y a même une remarquable analogie entre la turquoise des *Fils du Charme* et le fameux anneau des 33^{es} : ; et, assurément, tout cela peut paraître digne de quelque réflexion.

L'ésotérisme du Graal ¹

Quand nous parlons de l'ésotérisme du Graal, nous n'entendons pas seulement par là que, comme tout symbole véritablement traditionnel, il présente un côté ésotérique, c'est-à-dire qu'à son sens extérieur et généralement connu se superpose un autre sens d'un ordre plus profond, qui n'est accessible qu'à ceux qui sont parvenus à un certain degré de compréhension. En réalité, le symbole du Graal, avec tout ce qui s'y rapporte, est de ceux dont la nature même est essentiellement ésotérique et initiatique ; c'est là ce qui explique bien des particularités qui autrement apparaîtraient comme des énigmes insolubles, et la diffusion extérieure qu'a eue la légende du Graal, à une certaine époque et dans certaines circonstances, ne saurait rien changer à ce caractère. Ceci demande quelques explications ; mais, tout d'abord, nous devons faire remarquer que cette diffusion se situe tout entière dans une période très brève, qui ne dépasse sans doute guère un demi-siècle ; il semble donc qu'il se soit agi là d'une manifestation soudaine de quelque chose que nous ne chercherons pas à définir d'une façon précise, et qui serait ensuite rentré non moins subitement dans l'ombre ; quelles qu'aient pu en être les raisons, il y a là un problème historique dont nous nous étonnons qu'on paraisse n'avoir jamais songé à l'examiner avec l'attention qu'il mériterait.

Les conditions dans lesquelles cette manifestation s'est produite appellent quelques observations importantes ; en effet, les romans du Graal semblent, à première vue, contenir des éléments assez mêlés, et certains, sans aller pourtant jusqu'à nier l'existence d'une signification d'ordre spirituel, ont cru pouvoir parler à cet égard d'« inventions de poètes ». À vrai dire, ces inventions, quand elles se rencontrent dans des choses de cet ordre, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, sous les apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent même que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel. Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses ; et le poète, alors, pourra transmettre à son insu des données initiatiques dont la véritable nature lui échappe. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce cas, ou, au contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants ou incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égarer l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaisse moins chez Chrétien de Troyes, par exemple, que chez Robert de Boron ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens soit absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur science était en réalité de nature spirituelle. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on pourrait le croire au premier abord, puisque, de toute façon, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui d'ailleurs ne saurait aucunement être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même fort bien, pour une telle « extériorisation », avoir servi de porte-parole à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrétien de Troyes, Robert de Boron même et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur

1. *Les Cahiers du Sud*, numéro spécial *Lumière du Graal*, 1951. [N.d.É.]

incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces.

Ce n'est d'ailleurs là encore qu'un aspect de la question : du fait que la légende du Graal se présente sous une forme proprement chrétienne, et que cependant il s'y trouve des éléments d'une autre provenance et dont l'origine est manifestement antérieure au Christianisme, on a quelquefois voulu considérer ces éléments, comme « accidentels » en quelque sorte, comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors » et n'ayant qu'un caractère simplement « folklorique ». À cet égard, nous devons dire que la conception même du « folklore », telle qu'on l'entend le plus habituellement à notre époque, repose sur une idée radicalement fautive, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; il est évident que cette conception est étroitement liée à certains préjugés modernes, et nous ne reviendrons pas ici sur tout ce que nous en avons dit en d'autres occasions. En réalité, lorsqu'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, bien que souvent déguisée sous une apparence plus ou moins « magique » ou « féerique », tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas en définitive d'origine humaine, puisque la tradition se définit précisément, dans son essence même, par son caractère supra-humain. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance », quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de « folklore » prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention polémique et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer exactement, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre proprement ésotérique, c'est-à-dire précisément ce qu'il y a de moins populaire par nature. Il n'y a à ce fait qu'une explication plausible : lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est, en somme, le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait indistinctement au « folklore », sans plus ample examen, tous les éléments « préchrétiens », et plus particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans la légende du Graal, car la distinction qu'il convient de faire à cet égard est celle des formes traditionnelles disparues et de celles qui sont actuellement vivantes, et, par conséquent, la question qui devrait se poser est celle de savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constitua la légende dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et, d'autre part, cette légende elle-même, dans ses éléments essentiels, peut être beaucoup plus ancienne que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, mais bien plutôt par une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, par adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan comme le voudraient certains, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être

difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Le point important pour nous, et qui ne nous paraît aucunement douteux, c'est que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission de certains éléments traditionnels, d'ordre plus proprement initiatique, du Druidisme au Christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien. L'existence de celui-ci au moyen âge est absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent pour qui sait les voir, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent de partisans ou d'adversaires du Christianisme, ne prouvent rien contre ce fait. Il faut d'ailleurs bien remarquer que nous disons « ésotérisme chrétien », et non pas « Christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de Christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne, et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant nécessairement sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques, qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; il est vrai que certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie rigoureuse, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'examiner les choses de plus près pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en conclure, non point qu'ils ont là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Dès lors qu'il en est ainsi, certaines difficultés apparentes auxquelles nous faisons allusion au début se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes : il n'y a point lieu, par exemple, de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ou ecclésiastique ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, qui ne la concerne pas, et que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement », si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'a de compétence et n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique, ce qu'indique suffisamment ce caractère secret ; chacun vaut dans son ordre, et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », comme il en est aussi pour la cène rosicrucienne, cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être profondément distincts et de se rapporter, comme nous l'avons déjà dit, à des domaines entièrement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances réelles, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux.

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme quelques-uns l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter

qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme *la Divine Comédie* ou *le Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. Dans le cas présent, cette supposition se heurte à un certain nombre d'invéraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi qu'il en est généralement ; les divergences qui existent entre les différentes versions sont également incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais nous croyons peu utile d'insister davantage sur ce point. D'un autre côté, quand nous parlons d'organisations initiatiques, il doit être bien entendu qu'il ne faut aucunement, suivant une erreur très répandue et que nous avons eu souvent à relever, se les représenter comme étant plus ou moins ce qu'on appelle aujourd'hui des « sociétés », avec tout l'appareil de formalités extérieures que ce mot implique ; si quelques-unes d'entre elles, en Occident, en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Là où nos contemporains ne trouvent rien qui ressemble à une « société », ils semblent trop souvent ne pas voir d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéterminée, n'ayant qu'une existence simplement « idéale », c'est-à-dire, en somme pour qui ne se paie pas de mots, purement imaginaire ; mais les réalités initiatiques n'ont rien de commun avec ces conceptions nébuleuses, et elles sont au contraire quelque chose de très « positif ». Ce qu'il importe de savoir avant tout, c'est qu'aucune initiation ne peut exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; et précisément, si l'on veut savoir où se trouve véritablement ce qu'on a appelé parfois le « secret du Graal », il faut se reporter à la constitution des centres spirituels d'où émane toute initiation, car, sous le couvert des récits légendaires, c'est essentiellement de cela qu'il s'agit en réalité.

Nous avons exposé dans notre étude sur *le Roi du Monde* les considérations se rapportant à ce sujet, et nous ne pouvons guère faire ici plus que de les résumer ; mais il nous faut tout au moins indiquer ce qu'est le symbolisme du Graal en lui-même, en laissant de côté les détails secondaires de la légende, si significatifs qu'ils puissent être cependant. À cet égard, nous devons dire tout d'abord que, bien que nous n'ayons parlé jusqu'ici que de la tradition celtique et de la tradition chrétienne, parce que ce sont celles qui nous concernent directement quand il s'agit du Graal, le symbole de la coupe ou du vase est en réalité de ceux qui, sous une forme ou sous une autre, se retrouvent dans toutes les traditions, et dont on peut dire qu'ils appartiennent véritablement au symbolisme universel. Il nous faut aussi préciser que, quoi que puissent en penser ceux qui s'en tiennent à un point de vue tout extérieur et exclusivement historique, cette communauté de symboles, entre les formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres dans l'espace et le temps, n'est nullement due à des « emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles ; la vérité est que ces symboles sont universels parce qu'ils appartiennent avant tout à la tradition primordiale dont toutes ces formes diverses sont dérivées directement ou indirectement. Les assimilations que certains « historiens des religions » ont envisagées au sujet du « vase sacré » sont donc tout à fait justifiées en elles-mêmes ; mais ce qui est à rejeter, ce sont, d'une part, leurs explications de la « migration des symboles » qui prétendent ne faire appel qu'à de simples contingences historiques, et aussi, d'autre part, les interprétations « naturalistes » qui ne sont dues qu'à l'incompréhension moderne du symbolisme et qui ne sauraient être valables pour aucune tradition sans exception. Il est particulièrement important ici d'appeler l'attention sur ce dernier point, parce que certains, acceptant sans discussion une telle interprétation pour le « vase d'abondance » des traditions antiques, celtique et autres, ont cru qu'il n'y avait là aucun rapport réel avec la signification « eucharistique » de la coupe dans le Christianisme, de sorte que le rapprochement établi entre l'un et l'autre dans la légende du Graal ne serait qu'un de ces éléments soi-disant « folkloriques » qu'ils considèrent comme surajoutés et dont ils méconnaissent entièrement le caractère et la portée ; au contraire, pour qui comprend bien le symbolisme, non seulement il n'y a là aucune différence radicale, mais même on peut dire que c'est exactement la même chose au fond. Dans tous les cas, ce dont il s'agit est toujours le récipient contenant la nourriture ou le breuvage d'immortalité, avec toutes les significations qui y sont impliquées, y compris celle qui l'assimile à la connaissance traditionnelle elle-même, en tant que celle-ci est le « pain descendu du Ciel », conformément à l'affirmation évangélique suivant laquelle « l'homme ne vit pas seulement de pain (terrestre), mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », c'est-à-dire, d'une façon générale, qui émane d'une origine supra-humaine, et qui, de quelque forme extérieure qu'elle se

revête, est toujours en définitive une expression ou une manifestation du Verbe divin. C'est d'ailleurs pourquoi le Graal n'est pas seulement une coupe, mais apparaît aussi quelquefois comme un livre, qui est proprement le « Livre de Vie », ou le prototype céleste de toutes les Écritures sacrées ; les deux aspects peuvent même se trouver réunis, car, dans certaines versions, le livre est remplacé par une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Nous rappellerons aussi à ce propos le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach, la pierre tombée du Ciel et sur laquelle apparaissaient en certaines circonstances des inscriptions d'origine pareillement « non humaine » ; mais nous ne pouvons insister outre mesure sur ces aspects moins généralement connus que celui où le Graal est représenté sous la forme d'une coupe. Nous ferons seulement remarquer, pour montrer que, malgré les apparences, ces différents aspects ne sont point contradictoires entre eux, que même lorsqu'il est une coupe, le Graal est aussi en même temps une pierre, et même une pierre tombée du Ciel, puisque, suivant la légende, il aurait été taillé par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette origine est particulièrement remarquable, car cette émeraude frontale s'identifie avec le « troisième œil » de la tradition hindoue, qui représente le « sens de l'éternité », ce qui nous ramène du reste à l'idée de la nourriture d'immortalité, car il est évident que l'immortalité véritable est essentiellement liée à la possession de ce « sens de l'éternité » ; et, comme celui-ci est donné par la connaissance effective de la vérité traditionnelle, on voit que tout ceci est parfaitement cohérent en réalité.

Il est dit aussi que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; avec la signification que nous venons d'indiquer, cela se comprend immédiatement. En effet, l'homme, écarté de son centre originel, se trouvait dès lors enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus, par conséquent, rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. En d'autres termes, cette possession du « sens de l'éternité » dont nous venons de parler appartient proprement à ce que toutes les traditions nomment l'« état primordial », dont la restauration constitue le premier stade de la véritable initiation, étant la condition préalable de la conquête effective des états supra-humains, car la communication avec ceux-ci n'est possible qu'à partir du point central de l'état humain ; et il est bien entendu que ce que représente le Paradis terrestre n'est pas autre chose que le « Centre du Monde ». Ainsi, le Graal correspond en même temps à deux choses, une doctrine traditionnelle et un état spirituel, qui sont étroitement solidaires l'une de l'autre : celui qui possède intégralement la tradition primordiale, et qui est parvenu au degré de connaissance effective qu'implique essentiellement cette possession, est en effet, par là-même, réintégré dans la plénitude de l'« état primordial », ce qui revient à dire qu'il est désormais rétabli dans le « Centre du Monde ».

La coupe est d'ailleurs par elle-même un des symboles dont la signification est essentiellement « centrale », de même que la lance, qui accompagne le Graal et qui en est en quelque sorte complémentaire, est une des figurations traditionnelles de l'« Axe du Monde », qui, passant par le point central de chaque état, relie entre eux tous les états de l'être. Cette signification de la coupe résulte immédiatement de son assimilation symbolique avec le cœur ; il n'est pas sans intérêt de noter, à cet égard, que, dans les anciens hiéroglyphes égyptiens, le cœur lui-même était représenté par un vase ; d'autre part, le cœur et la coupe ont l'un et l'autre pour schéma géométrique le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas, tel qu'il se rencontre notamment dans certains *yantras* de l'Inde. Pour ce qui est plus particulièrement du Graal, sous la forme spécifiquement chrétienne de la légende, sa connexion avec le cœur du Christ, dont il contient le sang, est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage. Dans toutes les traditions, « Cœur du Monde » et « Centre du Monde » sont des expressions équivalentes ; il n'y a d'ailleurs là rien de contradictoire avec ce que nous avons dit plus haut au sujet du « troisième œil », car, en tant que le cœur est considéré comme le centre de l'être, c'est aussi en lui que réside réellement le « sens de l'éternité » ; mais nous ne pouvons naturellement songer à nous étendre ici sur la concordance de ces divers symboles, ni sur leur rapport avec certaines « localisations » correspondant à différents degrés ou états spirituels de l'être humain.

Il nous reste encore à parler quelque peu de la « quête du Graal », qui se rattache, elle aussi, à un symbolisme très général, car, dans presque toutes les traditions, il est fait allusion à quelque chose qui, à partir d'une certaine époque, aurait été perdu ou tout au moins caché, et que l'initiation doit

faire retrouver ; ce « quelque chose » peut être représenté de façons très différentes suivant les cas, mais le sens en est toujours le même au fond. Lorsqu'il est dit que Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase, puis que d'autres le possédèrent après lui, on doit comprendre qu'il s'agit de l'établissement d'un centre spirituel destiné à remplacer le Paradis perdu, et qui était comme une image de celui-ci ; et alors cette possession du Graal représente la conservation intégrale de la tradition primordiale dans un tel centre spirituel. La perte du Graal, ou de quelqu'un de ses équivalents symboliques, c'est en somme la perte de la tradition avec tout ce que celle-ci comporte ; à vrai dire, d'ailleurs, cette tradition est plutôt cachée que perdue, ou du moins elle ne peut jamais être perdue que pour certains centres secondaires, lorsque ceux-ci cessent d'être en relation directe avec le centre suprême. Quant à ce dernier, il garde toujours intact le dépôt de la tradition, et il n'est pas affecté par les changements qui surviennent dans le monde extérieur au cours du développement du cycle historique ; mais, de même que le Paradis terrestre est devenu inaccessible, le centre suprême, qui en somme en est l'équivalent, peut, au cours d'une certaine période, n'être pas manifesté extérieurement, et alors on peut dire que la tradition est perdue pour l'ensemble de l'humanité, car elle n'est conservée que dans certains centres rigoureusement fermés, et la masse des hommes, bien qu'en recevant encore certains reflets par l'intermédiaire des formes traditionnelles particulières qui en sont dérivées, n'y participe plus d'une façon consciente et effective, contrairement à ce qui avait lieu dans l'état originel. La perte de la tradition peut, soit être entendue dans ce sens général, soit être rapportée à l'obscurisation du centre spirituel secondaire qui régissait plus ou moins invisiblement les destinées de tel peuple particulier ou de telle civilisation déterminée ; il faut donc, chaque fois qu'on rencontre un symbolisme qui s'y rapporte, examiner s'il doit être interprété dans l'un ou l'autre de ces deux sens. D'ailleurs, il faut remarquer que la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles particulières quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscurisation vis-à-vis de la tradition primordiale, puisque le centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur, et que le lien n'est maintenu qu'à travers les centres secondaires qui restent seuls connus ; c'est pourquoi il est souvent question de certaines choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques. D'autre part, si un centre secondaire vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici comme dans le cas de l'obscurisation générale qui se produit conformément aux lois cycliques, il y a du reste des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre deviendra seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons ici faire allusion plus particulièrement au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du Prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, bien que les « critiques » qui voient partout des contradictions ne puissent assurément guère s'en douter. Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait ne s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans un cas comme celui du Christianisme, demeuré sans aucun changement apparent ; mais c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs avec le centre suprême, par là même que ces liens impliquent nécessairement la conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions, ce qui ne saurait être du ressort de l'exotérisme, dont l'horizon est toujours limité exclusivement à une forme particulière. Qu'un certain rapport avec le centre suprême subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement et inconsciemment, tant que la forme traditionnelle considérée demeure vivante, cela doit être forcément malgré tout ; s'il en était autrement, en effet, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste véritablement plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; certes, en principe tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus toujours de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis le temps où l'on dit que les véritables Rose-Croix se retirèrent en Asie, c'est-à-dire sans doute aussi, symboliquement, au « Royaume du Prêtre Jean », quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ? ¹

On peut dire que chaque forme traditionnelle particulière est une adaptation de la Tradition primordiale, dont toutes sont dérivées plus ou moins directement, à certaines circonstances spéciales de temps et de lieu ; aussi ce qui change de l'une à l'autre n'est-il point l'essence même de la doctrine, qui est au-delà de ces contingences, mais seulement les aspects extérieurs dont elle se revêt et à travers lesquels elle s'exprime. Il résulte de là, d'une part, que toutes ces formes sont nécessairement équivalentes en principe, et, d'autre part, qu'il y a généralement avantage, pour les êtres humains, à se rattacher, autant que possible, à celle qui est propre au milieu dans lequel ils vivent, puisque c'est celle-là qui doit normalement convenir le mieux à leur nature individuelle. C'est là ce que faisait remarquer à juste raison notre collaborateur J.-H. Probst-Biraben à la fin de son article sur le *Dhikr* ² ; mais l'application qu'il tirait de ces vérités incontestables nous paraît demander quelques précisions supplémentaires, afin d'éviter toute confusion entre différents domaines qui, tout en relevant également de l'ordre traditionnel, n'en sont pas moins profondément distincts ³.

Il est facile de comprendre qu'il s'agit ici de la distinction fondamentale, sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté ailleurs, entre les deux domaines que l'on peut, si l'on veut, désigner respectivement comme « exotérique » et « ésotérique », en donnant à ces termes leur acception la plus large. Nous pouvons aussi identifier l'un au domaine religieux et l'autre au domaine initiatique ; pour le second, cette assimilation est rigoureusement exacte dans tous les cas ; et, quant au premier, s'il ne prend l'aspect proprement religieux que dans certaines formes traditionnelles, celles-ci sont les seules dont nous ayons à nous occuper présentement, de sorte que cette restriction ne saurait présenter aucun inconvénient pour ce que nous nous proposons.

Cela dit, voici la question qu'il y a lieu d'envisager : lorsqu'une forme traditionnelle est complète, sous le double rapport exotérique et ésotérique, il est évidemment possible à tous d'y adhérer pareillement, soit qu'ils entendent se limiter au seul point de vue religieux, soit qu'ils veuillent suivre en outre la voie initiatique, puisque les deux domaines leur seront ainsi ouverts l'un et l'autre. Il doit d'ailleurs être bien entendu que, en pareil cas, l'ordre initiatique prend toujours son appui et son support dans l'ordre religieux, auquel il se superpose sans s'y opposer en aucune façon ; et, par conséquent, il n'est jamais possible de laisser de côté les règles relevant de l'ordre religieux, et plus spécialement en ce qui concerne les rites, car ce sont ceux-ci qui ont la plus grande importance à ce point de vue, et qui peuvent établir effectivement le lien entre les deux ordres. Donc, quand il en est ainsi, il n'y a aucune difficulté à ce que chacun suive la tradition qui est celle de son milieu ; il n'y a de réserve à faire que pour les exceptions, toujours possibles, auxquelles faisait allusion notre collaborateur, c'est-à-dire pour le cas d'un être qui se trouve accidentellement dans un milieu auquel il est véritablement étranger par sa nature, et qui, par suite, pourra trouver ailleurs une forme mieux adaptée à celle-ci. Nous ajouterons que de telles exceptions doivent, à une époque comme la nôtre, où la confusion est extrême en toutes choses, se rencontrer plus fréquemment qu'à d'autres époques où les conditions sont plus normales ; mais nous n'en dirons rien de plus, puisque ce cas, en somme, peut toujours être résolu par un retour de l'être à son milieu réel, c'est-à-dire à celui auquel répondent en fait ses affinités naturelles.

Maintenant, si nous revenons au cas habituel, une difficulté se présente lorsqu'on a affaire, dans un milieu donné, à une forme traditionnelle où il n'existe plus effectivement que le seul aspect religieux. Il va de soi qu'il s'agit là d'une sorte de dégénérescence partielle, car cette forme a dû, aussi bien que les autres, être complète à son origine ; mais, par suite de circonstances qu'il n'importe pas ici

1. Rédigé pour la revue roumaine *Memrah* en 1935, cet article n'y fut jamais publié du fait de la cessation de la revue après deux numéros. Il fut repris dans les *Études Traditionnelles*, janv.-fév. 1973. [N.d.É.]

2. *Memrah*, n° 2-5 de janv.-avril 1935. [N.d.É.]

3. Prost-Biraben avait écrit (traduit du roumain par M. Vâlsan) : « J'ai connu aussi bien des Chrétiens que des Juifs d'origine, passés par conviction à l'Islam, vivant une vie strictement traditionnelle, et pratiquant – avec des résultats – la discipline des ordres musulmans. Ce sont des exceptions, préparées presque toujours par un puissant atavisme oriental. En général cependant il est plus recommandable de diriger les Juifs vers les *Hassidim* ou les *Qabbalistes*, les Catholiques vers les exercices de *St-Ignace de Loyola*, et les Orthodoxes de l'Orient vers les méthodes *athonites* ». [N.d.É.]

de préciser, il est arrivé que, à partir d'un certain moment, sa partie initiatique a disparu, et parfois même à tel point qu'il n'en reste plus aucun souvenir conscient chez ses adhérents, en dépit des traces qu'on peut en retrouver dans les écrits ou les monuments anciens. On se trouve alors, pour ce qui est du point de vue initiatique, dans un cas exactement semblable à celui d'une tradition éteinte : même en supposant qu'on puisse arriver à une reconstitution complète, celle-ci n'aurait qu'un intérêt en quelque sorte « archéologique », puisque la transmission régulière ferait toujours défaut, et que cette transmission est, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions, la condition absolument indispensable de toute initiation. Naturellement, ceux qui bornent leurs vues au domaine religieux, et qui seront toujours les plus nombreux, n'ont aucunement à se préoccuper de cette difficulté, qui n'existe pas pour eux ; mais ceux qui se proposent un but d'ordre initiatique ne sauraient, à cet égard, attendre aucun résultat de leur rattachement à la forme traditionnelle en question.

La question ainsi posée est malheureusement bien loin de n'avoir qu'un intérêt purement théorique, car, en fait, il y a lieu de l'envisager précisément en ce qui concerne les formes traditionnelles qui existent dans le monde occidental : dans l'état présent des choses, s'y trouve-t-il encore des organisations assurant une transmission initiatique, ou, au contraire, tout n'y est-il pas irrémédiablement limité au seul domaine religieux ? Disons tout d'abord qu'il faudrait bien se garder de se laisser illusionner par la présence de choses telles que le « mysticisme », à propos duquel se produisent trop souvent, et actuellement plus que jamais, les plus étranges confusions. Nous ne pouvons songer à répéter ici tout ce que nous avons eu déjà l'occasion de dire ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que le mysticisme n'a absolument rien d'initiatique, qu'il appartient tout entier à l'ordre religieux, dont il ne dépasse en aucune façon les limitations spéciales, et que même beaucoup de ses caractères sont exactement opposés à ceux de l'initiation. L'erreur serait plus excusable, du moins chez ceux qui n'ont pas une notion nette de la distinction des deux domaines, s'ils considéraient, dans la religion, ce qui présente un caractère non point mystique, mais « ascétique », parce que, là du moins, il y a une méthode de réalisation active comme dans l'initiation, tandis que le mysticisme implique toujours la passivité et, par suite, l'absence de méthode, aussi bien d'ailleurs que d'une transmission quelconque. On pourrait même parler à la fois d'une « ascèse » religieuse et d'une « ascèse » initiatique, si ce rapprochement ne devait suggérer rien de plus que cette idée d'une méthode qui constitue en effet une similitude réelle ; mais, bien entendu, l'intention et le but ne sont nullement les mêmes dans les deux cas.

Si maintenant nous posons la question d'une façon précise pour les formes traditionnelles de l'Occident, nous serons amené à envisager les cas que mentionnait notre collaborateur dans les dernières lignes de son article, c'est-à-dire celui du Judaïsme et celui du Christianisme ; mais c'est ici que nous serons obligé de formuler quelques réserves au sujet du résultat qu'on peut obtenir de certaines pratiques. Pour le Judaïsme, les choses, en tout cas, se présentent plus simplement que pour le Christianisme : il possède en effet une doctrine ésotérique et initiatique, qui est la Qabbale, et celle-ci se transmet toujours de façon régulière, quoique sans doute plus rarement et plus difficilement qu'autrefois, ce qui, d'ailleurs, ne représente certes pas un fait unique en ce genre, et ce qui se justifie assez par les caractères particuliers de notre époque. Seulement, pour ce qui est du « Hassidisme », s'il semble bien que des influences qabbalistiques se soient exercées réellement à ses origines, il n'en est pas moins vrai qu'il ne constitue proprement qu'un groupement religieux, et même à tendances mystiques ; c'est du reste probablement le seul exemple de mysticisme qu'on puisse trouver dans le Judaïsme ; et, à part cette exception, le mysticisme est surtout quelque chose de spécifiquement chrétien.

Quant au Christianisme, un ésotérisme comme celui qui existait très certainement au moyen âge, avec les organisations nécessaires à sa transmission, y est-il encore vivant de nos jours ? Pour l'Église orthodoxe, nous ne pouvons nous prononcer d'une façon certaine, faute d'avoir des indications suffisamment nettes, et nous serions même heureux si cette question pouvait provoquer quelques éclaircissements à cet égard ; mais, même s'il y subsiste réellement une initiation quelconque, ce ne peut être en tout cas qu'à l'intérieur des monastères exclusivement, de sorte que, en dehors de ceux-ci, il n'y a aucune possibilité d'y accéder. D'autre part, pour le Catholicisme, tout semble indiquer qu'il ne s'y trouve plus rien de cet ordre ; et d'ailleurs, puisque ses représentants les plus autorisés le nient expressément, nous devons les en croire, tout au moins tant que nous n'avons pas de preuves du contraire ; il est inutile de parler du Protestantisme, puisqu'il n'est qu'une déviation produite par

l'esprit antitraditionnel des temps modernes, ce qui exclut qu'il ait jamais pu renfermer le moindre ésotérisme et servir de base à quelque initiation que ce soit.

Quoi qu'il en soit, même en réservant la possibilité de la survivance de quelque organisation initiatique très cachée, ce que nous pouvons dire en toute certitude, c'est que les pratiques religieuses du Christianisme, pas plus que celles d'autres formes traditionnelles d'ailleurs, ne peuvent être substituées à des pratiques initiatiques et produire des effets du même ordre que celles-ci, puisque ce n'est pas là ce à quoi elles sont destinées. Cela est strictement vrai même lorsqu'il y a, entre les unes et les autres, quelque similitude extérieure : ainsi, le rosaire chrétien rappelle manifestement le *wird* des *turuq* islamiques, et il se peut même qu'il y ait là quelque parenté historique ; mais, en fait, il n'est utilisé que pour des fins uniquement religieuses, et il serait vain d'en attendre un bénéfice d'un autre ordre, puisqu'aucune influence spirituelle agissant dans le domaine initiatique n'y est attachée, contrairement à ce qui a lieu pour le *wird*. Quant aux « exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola, nous devons avouer que nous avons été quelque peu étonné de les voir cités à ce propos : ils constituent bien une « ascèse » au sens que nous indiquions plus haut, mais leur caractère exclusivement religieux est tout à fait évident ; de plus, nous devons ajouter que leur pratique est loin d'être sans danger, car nous avons connu plusieurs cas de déséquilibre mental provoqué par elle ; et nous pensons que ce danger doit toujours exister quand ils sont ainsi pratiqués en dehors de l'organisation religieuse pour laquelle ils ont été formulés et dont ils constituent en somme la méthode spéciale ; on ne peut donc que les déconseiller formellement à quiconque n'est pas rattaché à cette organisation.

Nous devons encore insister spécialement sur ceci, que les pratiques initiatiques elles-mêmes, pour avoir une efficacité, présupposent nécessairement le rattachement à une organisation du même ordre ; on pourra répéter indéfiniment des formules telles que celles du *dhikr* ou du *wird*, ou les *mantras* de la tradition hindoue, sans en obtenir le moindre résultat, tant qu'on ne les aura pas reçues par une transmission régulière, parce qu'elles ne sont alors « vivifiées » par aucune influence spirituelle. Dès lors, la question de savoir quelles formules il convient de choisir n'a jamais à se poser d'une façon indépendante, car ce n'est pas là quelque chose qui relève de la fantaisie individuelle ; cette question est subordonnée à celle de l'adhésion effective à une organisation initiatique, adhésion à la suite de laquelle il n'y a naturellement plus qu'à suivre les méthodes qui sont celles de cette organisation, à quelque forme traditionnelle que celle-ci appartienne.

Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal ; et, en outre, elles sont tellement amoindries, sinon même déviées, qu'on ne peut guère, dans la plupart des cas, en espérer plus qu'une initiation virtuelle. Les Occidentaux doivent cependant forcément prendre leur parti de ces imperfections, ou bien s'adresser à d'autres formes traditionnelles qui ont l'inconvénient de n'être pas faites pour eux ; mais il resterait à savoir si ceux qui ont la volonté bien arrêtée de se décider pour cette dernière solution ne prouvent pas par là même qu'ils sont du nombre de ces exceptions dont nous avons parlé.

La prière et l'incantation ¹

Dans une précédente étude ², nous avons dit que les religions ne sont que des déviations de la Religion primordiale, des déformations de la Doctrine traditionnelle, et que, par le mélange à celle-ci de considérations d'ordre moral et social, elles ont établi une déplorable confusion entre le domaine métaphysique et le domaine sentimental, et finalement donné à celui-ci la prépondérance, tout en conservant des prétentions doctrinales que rien ne justifie plus. Comme le sentiment est chose essentiellement relative et individuelle ³, il en résulte que les religions sont des particularisations de la Doctrine, par rapport à laquelle elles constituent des hérésies à divers degrés, puisqu'elles s'écartent toutes plus ou moins de l'Universalisme (on pourrait dire du Catholicisme, si ce mot avait conservé son sens étymologique, au lieu de prendre, lui aussi, la signification spéciale qu'on lui connaît).

Nous disons des hérésies à divers degrés, car on peut être hérétique de bien des façons et pour des raisons multiples ; mais, toujours, les opinions hétérodoxes procèdent d'une tendance de plus en plus accentuée au particularisme, à l'individualisme ⁴, substituant la diversité des croyances illusoire à l'unité de la certitude fondée sur la Connaissance métaphysique, seule admise par l'orthodoxie. Pour cette dernière, l'infailibilité n'appartient qu'à la seule Doctrine, universelle et impersonnelle, qui ne s'incarne jamais dans un homme, et n'est représentée que par de purs symboles ; elle ne peut à aucun titre être attribuée à des individus, et les hommes n'y participent qu'en tant qu'ils parlent au nom de la Doctrine ; mais les religions, méconnaissant celle-ci, ont prétendu revêtir une individualité du caractère infailible, puis, après avoir confondu l'Autorité spirituelle avec le Pouvoir matériel, elles ont été jusqu'à accorder la première à tous les hommes indistinctement et au même degré ⁵. En même temps, les Livres sacrés ont été traduits dans les langues vulgaires, et ces traductions, devenant d'autant plus fausses qu'elles s'éloignent davantage du texte primitif, aboutissent, par l'anthropomorphisme (conception tout individualiste), au matérialisme et à la négation de l'ésotérisme, c'est-à-dire de la vraie Religion.

Mais le caractère le plus important peut-être, celui que l'on découvre à l'origine et au fond de toutes les religions, c'est le sentimentalisme, dont l'exagération constitue ce qu'on appelle habituellement le mysticisme ; c'est pourquoi on ne saurait trop protester contre cette tendance, aussi dangereuse, quoique d'une autre façon, que la mentalité des critiques et des exégètes modernes (laquelle résulte de la défiguration profane des Écritures traditionnelles, dont on n'a plus laissé subsister que la lettre matérielle et grossière). C'est le sentimentalisme que nous trouvons, en particulier, joint d'ailleurs à l'anthropomorphisme dont il ne se sépare guère, comme point de départ de la prière telle qu'elle est comprise dans les religions exotériques : sans doute, il est tout naturel que les hommes cherchent à obtenir, s'il est possible, certaines faveurs individuelles, tant matérielles que morales ; mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est que, au lieu de s'adresser pour cela à des institutions sociales, ils aillent demander ces faveurs à des entités extra-terrestres.

Ceci nécessite quelques explications, et nous devons surtout, sur ce point, établir une distinction très nette entre la prière et ce que nous appellerons l'incantation, employant ce terme à défaut d'un autre plus précis, et nous réservant de le définir exactement plus loin. Nous devons exposer d'abord de quelle façon il nous est possible de comprendre la prière, et dans quelles conditions elle peut être admise par l'orthodoxie.

Considérons une collectivité quelconque, soit religieuse, soit simplement sociale : chaque membre de cette collectivité lui est lié dans une certaine mesure, déterminée par l'étendue de la sphère

1. *La Gnose*, janv. 1911, signé *Tau Palingénius*. Un article au titre identique mais avec un contenu différent fut publié dans *Études Traditionnelles*, n° de janv. 1936, puis repris dans *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIV. [N.d.É.]

2. *La Religion et les religions*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 10 [ainsi que dans ce *Recueil*].

3. Voir *L'erreur métaphysique des religions à forme sentimentale*, par Matgioi, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 9.

4. Il est bien entendu qu'il ne s'agit ici de l'individualisme qu'au point de vue doctrinal, et nullement au point de vue social ; les deux domaines doivent, comme toujours, rester profondément séparés.

5. Ainsi, l'anarchie, alors même qu'elle se présente comme une réaction contre l'absolutisme, n'est pourtant, au point de vue intellectuel, qu'un produit des mêmes erreurs poussées jusqu'à leurs conséquences extrêmes ; on pourrait en dire autant du matérialisme envisagé par rapport au mysticisme, auquel il prétend s'opposer, tandis qu'en réalité il n'en est souvent qu'une simple transposition.

d’action de la collectivité, et, dans cette même mesure, il doit logiquement participer en retour à certains avantages, entièrement matériels dans quelques cas (tels que celui des nations actuelles, et des associations basées sur la solidarité pure et simple), mais qui peuvent aussi, dans d’autres cas, se rapporter à des modalités non matérielles de l’individu (consolations ou autres faveurs d’ordre sentimental, et même quelquefois d’un ordre plus élevé, comme nous le verrons par la suite), ou, tout en étant matériels, s’obtenir par des moyens en apparence immatériels (l’obtention d’une guérison par la prière est un exemple de ce dernier cas). Nous parlons des modalités de l’individu seulement, car ces avantages ne peuvent jamais dépasser le domaine individuel, le seul qu’atteignent les collectivités, quel que soit leur caractère, qui ne se consacrent pas exclusivement à l’enseignement de la Doctrine pure, et qui se préoccupent des contingences et des applications spéciales présentant un intérêt pratique à un point de vue quelconque.

On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d’action purement matériels au sens ordinaire du mot, d’une force constituée par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d’autant plus considérable que la collectivité est plus ancienne et se compose d’un plus grand nombre de membres. Chacun de ceux-ci pourra, lorsqu’il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et il lui suffira pour cela de mettre son individualité en harmonie avec l’ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu’il obtiendra en observant les rites, c’est-à-dire les règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter. Donc, si l’individu formule alors une demande, il l’adressera à l’esprit de la collectivité, qu’on peut appeler, si l’on veut, son dieu ou son entité suprême, mais à la condition de ne pas regarder ces mots comme désignant un être qui existerait indépendamment et en dehors de la collectivité elle-même.

Parfois, la force dont nous venons de parler peut se concentrer en un lieu et sur un symbole déterminés, et y produire des manifestations sensibles, comme celles que rapporte la Bible hébraïque au sujet du Temple de Jérusalem et de l’Arche d’Alliance, qui jouèrent ce rôle pour le peuple d’Israël. C’est aussi cette force qui, à des époques plus récentes, et de nos jours encore, est la cause des prétendus miracles des religions, car ce sont là des faits qu’il est ridicule de chercher à nier contre toute évidence, comme beaucoup le font, alors qu’il est facile de les expliquer d’une façon toute naturelle, par l’action de cette force collective ¹. Ajoutons que l’on peut créer des circonstances particulièrement favorables à cette action, que provoqueront, pour ainsi dire à leur gré, ceux qui sont les dispensateurs de cette force, s’ils en connaissent les lois et s’ils savent la manier, de la même façon que le physicien ou le chimiste manient d’autres forces, en se conformant aux lois respectives de chacune d’elles. Il importe de remarquer qu’il ne s’agit ici que de phénomènes purement physiques, perceptibles par un ou plusieurs des cinq sens ordinaires ; de tels phénomènes sont d’ailleurs les seuls qui puissent être constatés par la masse du peuple ou des croyants, dont la compréhension ne s’étend pas au-delà des limites de l’individualité corporelle.

Les avantages obtenus par la prière et la pratique des rites d’une collectivité sociale ou religieuse (rites n’ayant aucun caractère initiatique) sont essentiellement relatifs, mais ne sont nullement négligeables pour l’individu ; celui-ci aurait donc tort de s’en priver volontairement, s’il appartient à quelque groupement capable de les lui procurer. Ainsi, il n’est nullement blâmable, même pour celui qui est autre chose qu’un simple croyant, de se conformer, dans un but intéressé (puisqu’il est individuel), et en dehors de toute considération doctrinale, aux prescriptions d’une religion quelconque, pourvu qu’il ne leur attribue que leur juste importance. Dans ces conditions, la prière, adressée à l’entité collective, est parfaitement licite, même au regard de la plus rigoureuse orthodoxie ; mais elle ne l’est plus lorsque, comme c’est le cas le plus fréquent, celui qui prie croit s’adresser à un être extérieur et possédant une existence indépendante, car la prière devient alors un acte de superstition.



Les indications qui précèdent feront mieux comprendre ce que nous dirons maintenant au sujet

1. Il est bien entendu que les faits dits miraculeux ne peuvent en aucune façon être contraires aux lois naturelles ; la définition ordinaire du miracle, impliquant cette contradiction, est une absurdité.

de l’incantation ; mais, tout d’abord, nous devons faire remarquer que ce que nous appelons ainsi n’a rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom, car ce qui constitue en réalité un acte magique, c’est, dans les conditions que nous avons dites, la prière ou l’accomplissement d’autres rites équivalents. L’incantation dont nous parlons, au contraire, n’est point une demande, et ne suppose l’existence d’aucune chose extérieure, parce que l’extériorité ne peut se comprendre que par rapport à l’individu ; elle est une aspiration de l’être vers l’Universel, dans le but d’obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage quelque peu théologique, une grâce spirituelle, c’est-à-dire une illumination intérieure, qui sera plus ou moins complète suivant les cas. Si nous employons ce terme d’incantation, c’est parce qu’il est celui qui traduit le moins improprement l’idée exprimée par le mot sanscrit *mantra*, qui n’a pas d’équivalent exact dans les langues occidentales. Par contre, il n’y a en sanscrit, non plus que dans la plupart des autres langues orientales, aucun mot répondant à l’idée de prière, et cela est facile à comprendre, puisque, là où les religions n’existent pas, l’obtention des avantages individuels, même à l’aide de certains rites appropriés, ne relève que des institutions sociales.

L’incantation, que nous avons définie comme tout intérieure en principe, peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, et que l’on doit considérer comme déterminant des vibrations qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l’être. Le résultat obtenu peut, comme nous l’avons déjà dit, être plus ou moins complet ; mais le but final à atteindre est la réalisation en soi de l’Homme Universel, par la communion parfaite de la totalité des états de l’être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l’ampleur et de l’exaltation ¹.

Ceci nous amène à établir une autre distinction, en considérant les divers degrés auxquels on peut parvenir suivant l’étendue du résultat obtenu en tendant vers ce but, et que l’on pourrait considérer en quelque sorte comme autant de degrés initiatiques. Et tout d’abord, au bas et en dehors de cette hiérarchie, il faut mettre la foule des profanes, c’est-à-dire de tous ceux qui, comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats que par rapport à leur individualité corporelle, et dans ces limites de cette portion d’individualité, puisque leur conscience ne va ni plus loin ni plus haut que le domaine renfermé dans des limites restreintes. Pourtant, parmi les croyants, il en est, en petit nombre d’ailleurs, qui acquièrent quelque chose de plus (et c’est là le cas de quelques mystiques, que l’on pourrait considérer comme plus intellectuels que les autres) : sans sortir de leur individualité corporelle, ils perçoivent indirectement certaines réalités d’ordre supérieur, non pas telles qu’elles sont en elles-mêmes, mais traduites symboliquement et sous forme sensible. Ce sont encore là des phénomènes (c’est-à-dire des apparences, relatives et illusives en tant que formelles), mais des phénomènes hyperphysiques, qui ne sont pas constatables pour tous, et qui entraînent parfois chez ceux qui les perçoivent quelques certitudes, toujours incomplètes, mais pourtant supérieures à la croyance pure et simple à laquelle elles se substituent. Ce résultat, que l’on peut appeler une initiation symbolique au sens propre du terme (pour la distinguer de l’initiation réelle et effective dont nous allons parler), s’obtient passivement, c’est-à-dire sans intervention de la volonté, et par les moyens ordinaires qu’indiquent les religions, en particulier par la prière et l’accomplissement des œuvres prescrites ².

1. Cette phrase contient l’expression de la signification ésotérique du signe de la croix, symbole de ce double épanouissement de l’être, horizontalement, dans l’ampleur ou l’extension de l’individualité intégrale (développement indéfini d’une possibilité particulière, qui n’est pas limitée à la partie corporelle de l’individualité), et verticalement, dans la hiérarchie indéfinie des états multiples (correspondant à l’indéfini des possibilités particulières comprises dans l’Homme Universel). – Ceci montre en même temps comment doit être comprise dans son principe la Communion, qui est un rite éminemment initiatique, et dont la figuration symbolique elle-même n’a pu perdre ce caractère que par suite d’une regrettable confusion qu’ont commise les religions exotériques, et qui constitue à proprement parler une profanation.

2. En sanscrit, on donne le nom de *Bhakti-Yoga* à une forme inférieure et incomplète de *Yoga*, qui se réalise, soit par les œuvres (*karma*), soit par tout autre moyen d’acquérir des mérites, c’est-à-dire de réaliser un développement individuel. Bien que ne pouvant dépasser le domaine de l’individualité, cette réalisation est quelque chose de plus que celle dont nous venons de parler, car elle s’étend à l’individualité intégrale, et non plus seulement à l’individualité corporelle ; mais elle ne peut jamais être équivalente à la communion totale dans l’Universel, qui est la *Râdja-Yoga*.

À un degré plus élevé se placent ceux qui, ayant étendu leur conscience jusqu'aux limites extrêmes de l'individualité intégrale, arrivent à percevoir directement les états supérieurs de leur être, mais sans y participer effectivement ; c'est là une initiation réelle, mais encore toute théorique, puisqu'elle n'aboutit pas à la possession de ces états supérieurs. Elle produit des certitudes plus complètes et plus développées que la précédente, car elle n'appartient plus au domaine phénoménique ; mais, ici encore, ces certitudes ne sont reçues qu'au gré des circonstances, et non par un effet de la volonté consciente de celui qui les acquiert. Celui-ci peut donc être comparé à un homme qui ne connaît la lumière que par les rayons qui parviennent jusqu'à lui (dans le cas précédent, il ne la connaissait que par des reflets, ou des ombres projetées dans le champ de sa conscience individuelle restreinte, comme les prisonniers de la caverne symbolique de Platon), tandis que, pour connaître parfaitement la lumière dans sa « réalité intime », il faut remonter jusqu'à sa source, et s'identifier avec cette source même.

Ce dernier cas est celui qui correspond à la plénitude de l'initiation réelle et effective, c'est-à-dire à la prise de possession consciente et volontaire de la totalité des états de l'être, selon les deux sens que nous avons indiqués. C'est là le résultat complet et final de l'incantation, bien différent, comme l'on voit, de tous ceux que les mystiques peuvent atteindre par la prière, car il n'est pas autre chose que la compréhension et la certitude parfaites, impliquant la connaissance métaphysique intégrale. Le *Yogi* véritable est celui qui est parvenu à ce degré suprême, et qui a ainsi réalisé dans son être la totale possibilité de l'Homme Universel.

La « prière du cœur » ¹

Cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre du 20 septembre, et je vous remercie des précisions que vous me donnez. Je comprends d'ailleurs très bien que, dans un si court séjour, il ne vous était pas possible de tout voir et de vous rendre compte exactement de tout. Quoi qu'il en soit, s'il y a là un véritable groupe initiatique, il doit être très restreint, et il semble que le fait d'entrer dans un monastère ne donne que bien peu de chances d'y avoir jamais accès, surtout si le nombre de ses membres est rigoureusement déterminé... D'autre part, l'état d'esprit des moines en général, avec cette importance attribuée aux phénomènes, ne semble pas constituer un milieu très favorable ; cela peut certainement justifier des précautions telles que la recommandation de l'humilité ; mais il est tout de même étonnant qu'on ne réagisse pas autrement contre cette mentalité, en faisant comprendre que les phénomènes n'ont aucune valeur en eux-mêmes, et en coupant court à toutes les assertions du genre de celles que vous citez à ce propos, car c'est là, si l'on peut dire, une simple question d'éducation. Bien entendu, on pourrait répondre que cela même sert à dissimuler autre chose ; mais, s'il en était ainsi, cela confirmerait encore que les moines ordinaires sont considérés comme destinés à demeurer toujours des profanes, incapables de dépasser ce niveau inférieur où les résultats obtenus sont uniquement d'ordre psychique ; et il est bien évident que ce n'est pas là ce qui peut vous intéresser...

Quant à la « prière du cœur », sa double utilisation n'est certainement pas non plus une chose impossible ; les remarques que vous me signalez paraissent confirmer son caractère original de mantra ; toute la question serait de savoir si certains, si peu nombreux qu'ils soient, l'utilisent encore consciemment à ce titre. Il y a d'autres exemples de pratiques dont l'origine est incontestablement initiatique, mais qui sont maintenant tombées entièrement dans le domaine religieux et exotérique ; le cas du chapelet ou du rosaire en est un des plus nets.

À ce propos, il est admissible que, dans le Christianisme, certaines formules en grec aient eu la valeur de véritables mantras ; en latin, je ne le pense pas, car le latin n'a jamais eu aucun des caractères d'une langue sacrée ; pour le grec, par contre, le fait même que les lettres ont des valeurs numériques, comme en hébreu et en arabe, pourrait être l'indication de quelque chose en ce sens. Mais ce qui est tout à fait singulier, c'est que, en somme, les Livres sacrés du Christianisme n'existent pas dans leur langue originelle ; il y a là quelque chose qui paraît anormal et qui ne se rencontre dans aucune autre forme traditionnelle, et cela est certainement un obstacle à l'emploi de certaines méthodes initiatiques...

Pour en revenir à la « prière du cœur », je vois que le rôle du Maître est tout de même plus important qu'il ne m'avait semblé d'après votre précédente lettre ; cela laisse en tout cas ouverte la possibilité d'une véritable transmission spirituelle. D'autre part, le point concernant la purification par les éléments, que vous me rappelez, me paraît en effet réellement important, car je ne vois pas du tout en quoi une telle chose pourrait intervenir à un point de vue mystique ou plus généralement religieux ; cela est encore certainement initiatique à son origine, et il est seulement à craindre que ce ne soit demeuré qu'à l'état de vestige incompris... J'en dirais autant du passage de « L'Invisible Guerre » que vous citez : tout cela peut se comprendre en un sens purement intellectuel et spirituel, mais aussi s'appliquer dans un domaine inférieur à celui-là ; c'est exactement comme pour la compréhension du symbolisme iconographique.

Sur ce dernier sujet, j'ai repensé encore, depuis que je vous ai écrit, à une chose assez curieuse : il y a une figuration symbolique de la Trinité qui est en usage dans l'initiation compagnonnique, et que vous trouverez reproduite dans le n° spécial du « Voile d'Isis » consacré au Compagnonnage ; or j'ai vu autrefois une icône exactement semblable (sauf que les inscriptions y étaient naturellement en grec) qu'on m'a dit provenir du Mont Athos, et on m'a assuré que les moines s'en servaient spécialement comme d'un support de méditation ; avez-vous vu quelque chose de ce genre ?

Tout cela étant dit, ma conclusion précédente n'est pas changée : c'est qu'en somme il convient d'attendre que les choses se précisent par les circonstances même, à moins que d'ici là quelque autre solution préférable ne se présente à vous. Il semble qu'une initiation basée sur les formes

1. Lettre à Vasile Lovinescu, Le Caire, 29 septembre 1935.

chrétiennes, même aux époques où elle existait très certainement, ait toujours été quelque chose de beaucoup plus dissimulé et plus difficile à atteindre que les initiations orientales ; et tout ce qu'on peut connaître en fait d'ésotérisme occidental est toujours singulièrement obscur, sans doute parce que le milieu était tel que les plus grandes précautions s'imposaient...

Je ne pense pas qu'on puisse trouver dans le Christianisme l'idée de manifestations avatâriques mineures ; certains ont peut-être voulu attribuer un caractère de ce genre à St François d'Assise, mais ils sont sortis de l'orthodoxie. Je ne parle pas des différentes formes du Gnosticisme, où cela se trouverait peut-être (pour Simon le Mage, Dosithée, etc.) ; ce qu'on en sait est tellement incomplet et déformé qu'il est bien difficile d'en rien dire d'une façon certaine.

Les initiations par des voies en quelque sorte anormales, tout en étant toujours possibles, surtout quand les conditions sont elles-mêmes anormales comme c'est le cas pour l'Occident actuel, sont cependant quelque chose de trop incertain pour qu'on puisse jamais y compter ; et, de plus, il est douteux qu'elles puissent constituer l'équivalent complet d'une initiation régulière.

Le rituel religieux sert de point d'appui à ceux qui sont rattachés à une organisation initiatique relevant de la même forme traditionnelle à laquelle ce rituel appartient (dans l'Islam par exemple) ; mais je ne vois pas très bien l'importance qu'il peut avoir en dehors de cela, c'est-à-dire comme simple moyen préparatoire, surtout s'il n'est pas sûr qu'on obtienne le rattachement initiatique dans la même Tradition, car alors on ne fait plutôt que renforcer un lieu qui peut ensuite constituer un obstacle dans l'ordre psychique pour se rattacher à autre chose. Il est certain, en effet, que le mélange d'éléments appartenant à des formes traditionnelles différentes peut provoquer, surtout au début, des réactions psychiques désagréables et parfois même dangereuses.

En vue d'une initiation hindoue ou islamique, il est évident qu'une certaine connaissance du sanscrit ou de l'arabe est nécessaire ; il ne s'agit pas d'une connaissance spécialement « linguistique » et grammaticale, car ce n'est pas là ce qui importe au fond, mais d'une connaissance donnant la possibilité de *comprendre*, d'abord parce que la langue propre à une tradition est réellement une base dont la forme même de cette tradition est inséparable, et aussi parce que, dans tous les pays orientaux, les gens qui possèdent de véritables connaissances traditionnelles ignorent généralement les langues occidentales. – Je dois dire qu'une initiation islamique est, d'une façon générale, plus facile à obtenir qu'une initiation hindoue ; il n'est même pas impossible que cela se fasse sans quitter l'Europe...

Puisque vous parlez d'Aurobindo Ghose, il faut que je vous dise qu'il y a, dans son entourage, des personnes qui ne m'inspirent pas entièrement confiance ; il est même à craindre qu'elles ne fassent plus ou moins pour son enseignement ce que d'autres ont fait pour celui de Râma-Krishna...

Pour ce dont je vous ai parlé au sujet de B.Y.R. ¹, il s'agit bien d'une organisation initiatique dégénérée ou déviée, surtout par la prédominance d'un certain côté « magique » ; mais, en pareil cas, il est bien rare que des éléments appartenant à la « contre-initiation » n'en profitent pas pour s'introduire et exercer leur influence (comme ils le font du reste aussi parfois même dans le cas de simples organisations « pseudo-initiatiques » qui sont alors utilisées à des fins dont leurs dirigeants même sont bien loin de se douter).

Je pense recevoir bientôt, comme vous me l'annoncez, la suite de votre article ; je vois qu'en effet vous continuez à trouver des choses vraiment intéressantes à ce sujet, et j'espère qu'il vous sera possible de coordonner tout cela. Ce sujet est certainement tout à fait inconnu des lecteurs du « Voile d'Isis » ; la publication de votre travail (qui, me dit-on, pourra peut-être commencer dans le n° de décembre) n'en aura donc que plus d'intérêt.

Je n'ai pas reçu d'autres nouvelles de M. Avramescu ; je me demande si le nouveau n° de « Memra »

1. Bô Yin Râ. [N.d.É.]

aura pu paraître avant la fin de ce mois-ci comme il l'espérait... ¹

Je me demande si, après votre travail sur les traditions roumaines, il ne vous serait pas possible de faire quelque chose sur le symbolisme des icônes, en en faisant naturellement ressortir en particulier la signification hermétique ; voudriez-vous réfléchir à cela ?

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments les meilleurs.

René Guénon

1. La revue roumaine *Memra*, dirigée par Mihail (Marcel) Avramescu, cessa sa publication après deux numéros en 1935. L'article que René Guénon avait rédigé pour cette revue (*Y-a-t'il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?*) n'y fut ainsi jamais publié, jusqu'à ce que les *Études Traditionnelles* le reprennent en 1973. Marcel Avramescu, le directeur de la revue roumaine *Memra*, a écrit dans le second numéro (1^{re} année, n^{os} 2-5, janv.-avr. 1935) :

« Approuvant entièrement l'esprit, les tendances et le programme de travail de notre revue, maître René Guénon nous a fait l'honneur d'accepter la proposition que nous lui avons soumise d'y collaborer, ce dont nous tenons à le remercier ; ses articles, rédigés spécialement pour la revue *Memra*, seront publiés à partir du prochain numéro.

Prenant en compte l'importance extraordinaire de l'œuvre de René Guénon envers la spiritualité contemporaine, et parce que, parmi tous ceux qui s'adressent à l'Occident au nom de la Tradition, il est le seul qui soit en effet qualifié pour cette fonction, nous pensons que la présence de sa signature dans les pages de cette revue sera grandement appréciée et nous voulons voir dans ce fait la garantie de la parfaite orthodoxie de tout ce qui est contenu dans ces pages.

Nous tenons à citer un texte très important, extrait de l'article *Retour aux origines*, publié sous la signature de M. Luc Benoist, dans le numéro du 15 juin 1934, de la revue *La Cité Universitaire* (revue internationale pour les étudiants de la Cité Universitaire de Paris) : «Cependant, et quoi qu'il arrive, ou bien la pensée européenne ou universelle a encore un futur, ou bien elle est menacée dans ses fondements ; l'œuvre de René Guénon est, dans cette perspective, le phénomène le plus important qui soit arrivé depuis le 16^e siècle. Cette œuvre rétablit l'universalité de la connaissance. Elle efface trois siècles de séparatisme. Elle offre aux jeunes, dégoutés par la philosophie officielle, abrutis par une analyse sans objectif et sans mesure, l'opportunité d'une compréhension véritable, et d'une libération finale. Même si cette œuvre ne devait servir qu'un seul esprit prédestiné, son existence providentielle se trouverait alors justifiée » [Passage traduit du roumain par l'éditeur]. [N.d.É.]

Les centres initiatiques ¹

La méthode dont il est ici question a un caractère particulier par lequel elle se distingue essentiellement de toutes celles qui pourraient, à première vue, être confondues avec elle en raison de quelques similitudes extérieures : c'est qu'elle se présente comme un moyen de communication avec un centre initiatique assez mystérieux, qui, d'après les indications fournies par les réponses que cette méthode elle-même a permis d'obtenir, serait situé dans une région de l'Asie centrale. C'est à ce titre que, depuis plusieurs années déjà que nous en avons eu connaissance, elle nous a paru digne d'intérêt, tandis que, s'il ne s'était agi que d'un simple procédé divinatoire, et quelle que pût être sa valeur sous ce rapport, nous n'aurions jamais été tenté de lui accorder la moindre importance. Mais, bien entendu, cette prétention ne peut être admise sans contrôle ; par quel moyen sera-t-il possible de reconnaître si elle est fondée ? Évidemment, c'est là que commencent les difficultés ; si étrange que semble l'emploi d'un tel mode de communication, il n'offre *a priori* aucune impossibilité, et on peut même penser qu'il doit être assez naturel s'il s'agit d'un centre initiatique relevant d'une tradition où le symbolisme numérique joue un rôle prépondérant. Pour aller plus loin que cette simple possibilité, il faut examiner les réponses elles-mêmes, celles surtout qui se rapportent à des questions doctrinales ; nous ne pouvons songer à entreprendre ici cet examen détaillé, qui ferait d'ailleurs double emploi avec une partie de l'exposé contenu dans ce volume. Chacun, après avoir lu cet exposé, pourra se faire une opinion par lui-même et voir quelles sont les présomptions en faveur d'une communication réelle ; pour notre part, nous pensons que le moins qu'on puisse dire, c'est que toute les autres hypothèses qu'on pourrait envisager seraient plus invraisemblables que celle-là.

Si donc nous admettons que nous avons affaire ici à un centre spirituel existant effectivement quelque part en Orient, une autre question se pose aussitôt ; est-il possible, dans une certaine mesure tout au moins, d'en déterminer la véritable nature ? Ici encore, c'est le caractère des réponses obtenues qui nous apportera la solution ; or ces réponses, qui sont toutes parfaitement cohérentes entre elles, manifestent des tendances qui permettent de les rattacher incontestablement à un enseignement de source judéo-chrétienne. Ainsi, il s'agirait d'une initiation occidentale, et non pas orientale ; mais alors comment peut-il se faire qu'une telle initiation aît son siège dans l'Asie centrale ? Il y a là quelque chose qui peut sembler contradictoire, si bien que nous avons pensé tout d'abord que peut-être la tournure occidentale des réponses n'était que l'effet d'une adaptation à la mentalité des consultants ; mais cette supposition nous est ensuite apparue comme insuffisante pour tout expliquer, et nous avons alors été amené à nous rendre compte que la difficulté disparaissait si l'on admettait qu'il s'agissait d'un centre rosicrucien. En effet, il a été dit que les véritables Rose-Croix avaient quitté l'Europe au XVII^e siècle, pour se retirer en Asie ; le prêtre saxon Samuel Richter, fondateur de la « Rose-Croix d'Or », sous le nom de Sincerus Renatus, déclare, dans un ouvrage publié en 1714, que les Maîtres de la Rose-Croix sont partis pour l'Inde depuis quelque temps, et qu'il n'en reste plus aucun en Europe ; la même chose avait déjà été annoncée précédemment par Henri Neuhaus, qui ajoutait que ce départ avait eu lieu après la déclaration de la guerre de Trente Ans ; et d'autres auteurs, parmi lesquels Saint-Yves d'Alveydre, indiquent plus ou moins expressément que la signature des traités de Westphalie, qui termina cette guerre en 1648, marque pour l'Occident la rupture complète et définitive des liens traditionnels réguliers qui avaient pu subsister encore jusque là. De ces assertions, il convient de rapprocher celle de Swedenborg disant que c'est désormais parmi les Sages du Thibet et de la Tartarie qu'il faut chercher la « Parole perdue », c'est-à-dire les secrets de l'initiation, et aussi les visions d'Anne-Catherine Emmerich se rapportant au lieu mystérieux qu'elle appelle la « Montagne des Prophètes », et qu'elle situe dans les mêmes régions. D'autre

1. Préface initialement écrite puis retirée par René Guénon pour un ouvrage de Zam Bothiva, intitulé *Asia Mystéiosa*. Elle fut publiée dans le *Bulletin des Polaires* en 1931, sans la permission de l'auteur. Celui réagit à la publication de cette préface en ces termes : « [...] nous n'avons rien à changer [à cette préface], sinon que nous ne pouvons plus envisager hypothétiquement, comme nous le faisons alors, une communication réelle avec un centre initiatique dans le cas particulier des fondateurs des "Polaires". Quant à prétendre que c'est l'auteur du livre qui a "retiré volontairement" cette préface, c'est un impudent mensonge ; en fait, nous avons dû, pour en obtenir le retrait, menacer de faire saisir l'édition si elle y figurait contre notre gré ! Les raisons de ce retrait, nous les avons déjà indiquées : la constitution d'un groupement que nous ne pouvions paraître recommander, et dont nous nous sommes d'ailleurs refusé personnellement à faire partie, puis l'obtention d'une réponse absurde à une question d'ordre doctrinal » (*Le Voile d'Isis*, juin 1931). [N.d.É.]

part, le voyageur Paul Lucas, qui parcourut la Grèce et l'Asie Mineure sous Louis XIV, raconte qu'il rencontra à Brousse quatre derviches dont l'un, qui semblait parler toutes les langues du monde, ce qui est aussi une des facultés attribuées aux Rose-Croix, lui dit qu'il faisait partie d'un groupe de sept personnes qui se retrouvaient tous les vingt ans dans une ville désignée à l'avance ; ce même derviche lui assura que la pierre philosophale permettait de vivre un millier d'années, et il lui raconta à ce propos l'histoire de Nicolas Flamel que l'on croyait mort et qui vivait aux Indes avec sa femme. Or il est certain que les Rose-Croix, qui d'ailleurs ne constituèrent jamais une « société » au sens moderne de ce mot, eurent des liens directs avec des organisations orientales, et plus spécialement musulmanes, ce qui permet de penser que le personnage rencontré par Paul Lucas pouvait bien être l'un d'entre eux ; et, par une coïncidence assez remarquable, on verra que, dans le cas qui nous occupe présentement, quelques réponses suggèrent précisément l'existence de certains rapports avec l'Islam.

Le rôle des Rose-Croix, ou de ce qui fut ainsi désigné à partir d'une certaine époque et qui peut avoir été connu antérieurement sous d'autres noms, semble avoir été surtout de maintenir, tant que la chose fut possible, la communication du monde occidental, attaché à la tradition judéo-chrétienne, avec le centre spirituel suprême, constitué par les détenteurs de la grande Tradition primordiale, dont toutes les traditions particulières sont dérivées plus ou moins directement. Le centre rosicrucien n'est donc qu'un des nombreux centres secondaires, subordonnés au centre suprême, et correspondant à autant de formes traditionnelles différentes ; tous sont d'ailleurs comme des images du centre suprême, qu'ils représentent en quelque sorte dans un domaine plus extérieur, et dont ils reflètent exactement la constitution ; n'est-ce pas pour cette raison que nous trouvons ici trois Sages, analogues aux trois chefs suprêmes de l'« Agarttha », c'est-à-dire du véritable « Centre du Monde », mais qui ne doivent pas être confondus avec eux, puisqu'ils ne sont que préposés à la direction d'un centre secondaire ? Il faut ajouter que les membres de tous ces centres subordonnés n'en doivent pas moins, pour pouvoir remplir leur fonction, être rattachés directement à la Tradition primordiale, et avoir ainsi la conscience de l'unité profonde qui se dissimule sous la diversité des formes plus ou moins extérieures ; c'est pourquoi il est dit que les Rose-Croix peuvent parler toutes les langues ; mais ils n'apparaissent comme Rose-Croix qu'en tant qu'ils redescendent dans la forme, pour ainsi dire, afin de jouer le rôle qui leur est assigné et qui concerne spécialement une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident chrétien. Comme d'ailleurs le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme forment, dans la filiation des différentes traditions, un ensemble étroitement lié, il est facile de comprendre qu'il y ait des relations plus spéciales entre les centres initiatiques auxquels est confié le dépôt des connaissances ésotériques se rapportant à ces trois formes traditionnelles.

Cela dit, revenons à la question de la localisation des centres spirituels, localisation qui peut être symbolique et réelle tout à la fois. On sait que la montagne est un des principaux symboles du « Centre du Monde » ; cette montagne sacrée, qui porte des noms divers suivant les traditions, est décrite comme polaire et doit l'avoir été effectivement à l'origine, puisqu'il est affirmé partout que la Tradition primordiale eut tout d'abord son siège dans les régions hyperboréennes. Ce siège peut s'être déplacé par la suite et avoir eu, selon les périodes en lesquelles se subdivise le cycle de notre humanité, plusieurs localisations successives ; au sens symbolique et spirituel, il n'en demeure pas moins toujours le « Pôle », c'est-à-dire le point fixe et immuable autour duquel le monde accomplit ses révolutions. Si nous considérons cette figure de la montagne, nous pourrions dire que, tandis que son sommet coïncide proprement avec le centre suprême, les centres secondaires, à travers lesquels les influences émanées de celui-ci descendent dans le monde, peuvent être représentés comme situés sur les flancs de la montagne, où ils s'étagent et se groupent selon les affinités particulières des formes traditionnelles auxquelles ils correspondent. Ainsi, en un sens qui est surtout symbolique, tous ces centres sont comme rassemblés en un même lieu ; et c'est ce que paraît représenter notamment la « Montagne des Prophètes » d'Anne-Catherine Emmerich, qui y a vu surtout ce qui se rapporte à la tradition occidentale, bien que ce soit sans doute en même temps le véritable « Centre du Monde », et qu'elle la situe d'ailleurs dans la région orientale où celui-ci est dit avoir actuellement, et depuis bien des siècles déjà, sa localisation effective.

Cependant, à un autre point de vue moins purement symbolique, on peut dire aussi que chaque centre secondaire doit être situé dans la partie du monde où est répandue la forme traditionnelle à laquelle il est spécialement affecté. Du moins, il en est ainsi normalement, et c'est par là que cette

partie du monde conserve ses liens avec le centre suprême ; mais il en est autrement quand ces liens viennent à être rompus, comme c'est le cas pour l'Occident moderne. Alors, le centre secondaire, sans cesser d'exister, se retire du domaine extérieur où s'exerçait son action, et il est comme résorbé vers le centre suprême, où se maintient intégralement, d'une façon continue et constante, ce qu'on pourrait appeler l'« intériorité » de toutes les traditions ; c'est à cette sorte de résorption que correspond cette retraite des Rose-Croix en Asie dont nous avons parlé précédemment. Actuellement, il n'y a plus en Occident aucune organisation initiatique régulière, et tout ce qui y subsiste encore à cet égard ne représente plus que de simples vestiges d'un état antérieur, des formes vidées de leur contenu spirituel et désormais incomprises. Dans de telles conditions, si un contact avec le centre est encore possible parfois, ce ne peut être que d'une façon tout à fait exceptionnelle, par des manifestations isolées et temporaires de certains représentants de ce centre, ou par des communications reçues individuellement à l'aide de moyens plus ou moins extraordinaires, anormaux comme la situation même qui oblige à y recourir. Qui pourrait dire si nous ne nous trouvons pas ici en présence de quelque chose de ce genre, si la méthode qui est étudiée dans ce livre n'est pas précisément un de ces moyens de communication ? En d'autres termes, pourquoi cette méthode, sous son apparence strictement arithmétique, ne serait-elle pas destinée à fournir un support à certaines influences spirituelles, à peu près au même titre que tels ou tels objets matériels dont on pourrait trouver des exemples dans toutes les traditions ? Bien que nous ne puissions entrer dans de plus amples explications à ce sujet, nous pensons que ces quelques éclaircissements suffiront tout au moins pour que ceux qui voudront examiner la question sans parti pris comprennent que non seulement la chose n'a rien d'impossible, mais qu'elle s'accorde même fort bien avec toutes les données les plus authentiquement traditionnelles.

Le Roi du monde ¹

Dans un article où il était question de notre dernier livre, *Orient et Occident*, en même temps que celui de M. Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, hommes et dieux* ², nous avons eu la surprise de voir opposer celui-ci à celui-là. « M. Ossendowski, y disait-on, paraît, en somme, n'avoir rencontré nulle part cet esprit de suprême sagesse de l'Orient, auquel on voudrait bien nous faire croire », de sorte que son ouvrage répondrait au nôtre, d'ailleurs « sans l'avoir cherché » ³. Là-dessus, nous pourrions nous contenter de faire remarquer que M. Ossendowski n'a vu de l'Orient qu'une région assez restreinte, et qui n'est point de celles auxquelles nous nous référons plus particulièrement : nous n'avons point parlé de la Mongolie, en effet, mais de l'Inde, de la Chine, et aussi du monde musulman, qui n'est guère mieux connu des Occidentaux. Nous pourrions également insister sur le caractère entièrement différent des deux ouvrages : dans le nôtre, il n'est question que d'idées et de doctrines, choses qui sont assez étrangères et peut-être même indifférentes à M. Ossendowski, et pour lesquelles, en tout cas, il ne revendique nulle compétence ; la politique l'intéresse certainement bien davantage, et, d'ailleurs, il semble n'avoir eu d'autre prétention que de donner un simple récit de son voyage mouvementé à travers l'Asie centrale, de rapporter ce qu'il y a vu et entendu, sans chercher à en tirer aucune conclusion définie. Mais, malgré tout cela, nous trouvons, pour notre part, que bien des choses que dit M. Ossendowski, parfois sans en saisir toute la portée, loin de pouvoir nous être opposées, ne font au contraire que confirmer ce que nous disons nous-même. Il faut donc croire que l'auteur de l'article auquel nous faisons allusion ne sait guère ce que c'est que la sagesse orientale ; et il est fort possible que, en dépit de toutes les précautions prises par nous pour éviter les malentendus, il se soit imaginé que nous voulions parler de quelque chose de plus ou moins comparable à la philosophie occidentale, ce qu'on ne trouve en effet nulle part en Orient.

Du reste, si nous prenions au sérieux l'objection de notre critique, nous aurions encore un moyen beaucoup plus simple de l'écarter. Dans ces conditions, en effet, il ne serait que logique de notre part de nous joindre avec empressement à ceux qui, en ce moment, dirigent de violentes attaques contre M. Ossendowski, le traitant d'imposteur et déniaient par conséquent à son livre toute valeur documentaire. Or, nous n'en ferons rien, et, après avoir examiné très impartialement les arguments de MM. Sven Hedin et George Montandon ⁴, nous devons dire que nous n'y avons rien trouvé de décisif, et que même ils nous paraissent assez insignifiants ; au fond, nous ne voyons dans toute cette querelle qu'une simple affaire politique, qui nous laisse parfaitement indifférent. Les adversaires de M. Ossendowski auraient d'ailleurs pu agir plus habilement s'ils avaient été moins ignorants de certaines choses, et si, au lieu de s'arrêter à de misérables discussions sur des distances et sur le temps nécessaire pour les parcourir, ils avaient soulevé certaines accusations de plagiat qui aurait eu quelque apparence de vérité, encore que, jusqu'à preuve du contraire, nous ne la croyions pas justifiée non plus ; c'est sur ce point que nous nous proposons d'apporter ici quelques explications.



Il existe un ouvrage posthume de Saint-Yves d'Alveydre, intitulé *La Mission de l'Inde*, qui fut publié en 1910, et qui contient la description d'un centre initiatique mystérieux désigné sous le nom d'*Agarththa*. Saint-Yves avait eu sans doute de bonnes raisons pour ne pas faire paraître ce livre, écrit depuis plus de trente ans, et qui n'était vraiment pas mis au point ; on peut même, à certains égards, considérer sa publication comme un mauvais service rendu à la mémoire de l'auteur par ceux qui se disaient ses « amis ». En effet, beaucoup de lecteurs durent supposer que ce n'était qu'un récit purement imaginaire, une sorte de fiction ne reposant sur rien de réel ; et, à vrai dire, il y a là-dedans, si l'on veut y prendre tout à la lettre, des invraisemblances qui pourraient, au moins pour qui s'en tient aux apparences extérieures, justifier une telle appréciation. Or il se trouve que l'ouvrage de M. Ossendowski contient, surtout dans sa dernière partie, des récits presque identiques à ceux de Saint-

1. *Les Cahiers du mois*, fév.-mars 1925, cet article est daté de nov. 1924. [N.d.É.]

2. René Guénon, *Orient et Occident* (Payot, édit.). – Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux* (Plon, édit.).

3. Georges Le Cardonnel, *La défense de l'Occident : Le Journal*, 29 septembre 1924.

4. Voir *Le Journal Littéraire*, 22 novembre 1924.

Yves ; mais cette partie ne paraît pas avoir attiré particulièrement l'attention générale, bien qu'elle soit peut-être, dans tout le livre, ce qui est le plus digne d'intérêt.

En constatant la concordance des deux auteurs, nous prévoyions que des esprits sceptiques ou malveillants ne manqueraient pas de poser cette question : M. Ossendowski n'aurait-il pas plagié Saint-Yves ? Jusqu'ici, pourtant, elle n'a été formulée, à notre connaissance, que dans un organe occultiste ¹, où l'on s'est d'ailleurs borné à émettre à cet égard un simple doute basé sur le fait « qu'on retrouve dans le volume en question des phrases presque textuelles de la *Mission de l'Inde* ». Cela est vrai, et il serait facile de relever, dans les deux ouvrages, un assez grand nombre de passages qui présentent, jusque dans les détails, une similitude quelque peu étonnante. Il y a d'abord ce qui pouvait paraître le plus invraisemblable chez Saint-Yves lui-même, nous voulons dire l'affirmation de l'existence d'un monde souterrain étendant ses ramifications partout, sous les continents et même sous les océans, et par lequel s'établissent d'invisibles communications entre toutes les régions de la terre ; M. Ossendowski, du reste, ne prend pas cette affirmation à son compte, il déclare même qu'il ne sait qu'en penser, mais il l'attribue à divers personnages qu'il a rencontrés au cours de son voyage. Il y a aussi, sur des points plus particuliers, le passage où le « Roi du Monde » est représenté devant le tombeau de son prédécesseur, celui où il est question de l'origine des Bohémiens, qui auraient vécu jadis dans l'*Agarttha*, et bien d'autres encore. Saint-Yves dit qu'il est des moments, pendant la célébration souterraine des « Mystères cosmiques », où les voyageurs qui se trouvent dans le désert s'arrêtent, où les animaux eux-mêmes demeurent silencieux ; M. Ossendowski assure qu'il a assisté lui-même à un de ces moments de recueillement général. Il y a surtout, comme coïncidence étrange, l'histoire d'une île, aujourd'hui disparue, où vivaient des hommes et des animaux extraordinaires : là, Saint-Yves cite le résumé du périple d'Iambule par Diodore de Sicile, tandis que M. Ossendowski parle du voyage d'un ancien bouddhiste du Népal, et cependant leurs descriptions sont fort peu différentes ; si vraiment il existe de cette histoire deux versions provenant de sources aussi éloignées l'une de l'autre, il pourrait être intéressant de les retrouver et de les comparer avec soin.

On peut évidemment discuter sur la portée qu'il convient d'attribuer à tous ces rapprochements ; mais nous ne pensons pas qu'ils soient suffisants pour permettre une conclusion défavorable à M. Ossendowski. En tout cas, celui-ci nous a affirmé à nous-même qu'il n'avait jamais lu Saint-Yves, dont le nom même lui était inconnu avant la publication de la traduction française de son livre ; et nous n'avons, quant à nous, aucune raison de mettre en doute sa sincérité. Du reste, s'il avait copié en partie la *Mission de l'Inde*, nous ne voyons pas trop pourquoi il aurait changé la forme de certains mots, écrivant par exemple *Agharti* au lieu d'*Agarttha* (ce qui s'explique au contraire très bien s'il a eu de source mongole les informations que Saint-Yves avait obtenues de source hindoue), ni pourquoi il aurait employé, pour désigner le chef de la hiérarchie initiatique, le titre de « Roi du Monde », qui ne figure nulle part chez Saint-Yves. Il y a aussi un bon nombre de détails qui diffèrent, et, quant aux phrases qui sont presque identiques, elles ne peuvent guère étonner ceux qui savent que certains récits, en Orient, se transmettent sans altération pendant des siècles et se retrouvent dans les mêmes termes en des contrées fort éloignées les unes des autres.

Nous ajouterons encore ceci : même si l'on admettait certains emprunts, il n'en resterait pas moins que M. Ossendowski dit parfois des choses qui n'ont pas leur équivalent dans la *Mission de l'Inde*, et qui sont de celles qu'il n'a certainement pas pu inventer de toutes pièces ; telle est, par exemple, l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au *Dalai-Lama*, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a environ cent ans ; telle est aussi l'assertion d'après laquelle le *Bogdo-Khan* ou « Bouddha vivant » conserve, avec l'anneau de Gengis-Khan, une plaque de cuivre portant le sceau du « Roi du Monde » ; et il y en a beaucoup d'autres. À notre avis, il faut que M. Ossendowski ait réellement entendu parler de ces choses pendant son séjour en Orient, ou qu'il les ait écrites sous l'influence, non pas d'une « hallucination » (on a prononcé ce mot à son sujet), mais d'une suggestion des plus extraordinaires ; cette seconde explication, d'ailleurs, serait assurément moins simple que la première, et, tant qu'il ne sera pas établi que M. Ossendowski n'a jamais été en Asie (ses adversaires ne vont pas encore jusqu'à prétendre cela), nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'y recourir.

1. *Le Voile d'Isis*, novembre 1924.



Maintenant, quelle que puisse être la provenance exacte des récits de M. Ossendowski, que faut-il penser de ce que celui-ci appelle le « mystère des mystères » ? Ces choses sont de celles dont il est difficile de faire comprendre l'importance à nos contemporains, toujours prêts à les traiter purement et simplement de « légendes », sans prendre la peine de les examiner plus au fond ; et pourtant, pour se rendre compte qu'il y a là quelque chose de vrai, il suffirait de remarquer que partout, dans les traditions de tous les peuples, on retrouve cette même affirmation de l'existence d'un centre spirituel caché aux regards profanes. La difficulté est de reconnaître ce qui, dans ces traditions, doit être entendu littéralement, et de faire la part de ce qui, au contraire, présente une signification toute symbolique ; c'est ce que n'ont fait ni Saint-Yves ni M. Ossendowski ; et, du reste, ce dernier en était sûrement incapable ; c'est pourquoi certaines parties de leurs récits ont une apparence de fantasmagorie.

Sans vouloir ici nous étendre outre mesure sur cette question ¹, nous dirons que le titre de « Roi du Monde », pris dans son acception la plus élevée, la plus complète et en même temps la plus rigoureuse, s'applique proprement à *Manu*, le Législateur primordial et universel, dont le nom se retrouve, sous des formes diverses, chez un grand nombre de peuples anciens. Ce nom, d'ailleurs, désigne en réalité un principe, et non un personnage historique ; mais ce principe peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre, par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée ; et le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte *Manu* lui-même, pourra légitimement en porter le titre et les attributs. Tel est bien le cas pour l'*Agarttha*, si ce centre a recueilli, comme l'indique Saint-Yves, l'héritage de l'antique « dynastie solaire » qui résidait jadis à Ayodhyâ, et qui faisait remonter son origine à *Vaivaswata*, le *Manu* du cycle actuel.

Saint-Yves, comme nous l'avons déjà indiqué, n'envisage pourtant pas le chef suprême de l'*Agarttha* comme « Roi du Monde » ; il le présente comme « Souverain Pontife », et, en outre, il le place à la tête d'une « Église brâhmanique », désignation qui procède d'une conception un peu trop occidentalisée, car, en fait, elle n'a jamais été employée dans l'Inde que par la secte hétérodoxe et toute moderne du *Brahma-Samâj*, née sous des influences européennes, et qui n'eut qu'une existence assez éphémère ². Cette réserve à part, ce que dit Saint-Yves complète, à cet égard, ce que dit de son côté M. Ossendowski ; il semble que chacun d'eux n'ait vu que l'aspect qui semblait répondre le plus directement à ses tendances et à ses préoccupations dominantes, car, à la vérité, il s'agit ici d'un double pouvoir, à la fois sacerdotal et royal.

L'*Agarttha*, dit-on, ne fut pas toujours souterraine, et elle ne le demeurera pas toujours ; il viendra un temps où, suivant les paroles rapportées par M. Ossendowski, « les peuples d'*Agharti* sortiront de leurs cavernes et apparaîtront sur la surface de la terre ³ ». Avant sa disparition du monde visible, ce centre portait un autre nom, car celui d'*Agarttha*, qui signifie « insaisissable » ou « inaccessible », ne lui aurait pas convenu alors ; M. Ossendowski précise qu'il est devenu souterrain « il y a plus de six mille ans », et il se trouve que cette date correspond, avec une approximation très suffisante, au début de la période que les Hindous appellent *Kali-Yuga* ou « âge noir », et qui est identique à l'« âge de fer » des anciens Occidentaux ; sa réapparition doit coïncider avec la fin de la même période. Ici, le symbolisme n'est pas bien difficile à pénétrer : le *Kali-Yuga* est, au point de vue spirituel, une époque

1. Nous avons donné de plus amples explications dans une autre étude sur le même sujet, destinée à la revue italienne *Atanor* ; nous nous permettons d'y renvoyer les personnes que la question intéresserait plus particulièrement.

2. Il est curieux de noter qu'un des fondateurs du *Brahma-Samâj* fut le grand-père du poète Rabindranath Tagore.

3. Ces mots sont ceux par lesquels se termine une prophétie que le « Roi du Monde » aurait faite en 1890, lorsqu'il apparut au monastère de Narabanchi. – Où M. Georges Le Cardonnel a-t-il vu que « le Roi du Monde règne sur les esprits souterrains » et qu'il se mettra à leur tête (à la tête des esprits ?!) pour conduire les races jaunes à l'extirpation du mal de la terre ? Nous n'avons pas pu trouver trace de cette assertion baroque dans le livre de M. Ossendowski, pour qui, d'ailleurs, il ne s'agit pas du tout d'une croyance populaire, mais au contraire d'une tradition répandue parmi les membres des plus hauts degrés de la hiérarchie lamaïque.

d'obscurcissements et de confusion ; dans toutes les traditions, il est fait allusion à quelque chose qui, à un certain moment, aurait été perdu ou plutôt caché ; et nous mentionnerons seulement la « quête du Graal » pour faire comprendre ce que nous voulons dire par un exemple pris entre bien d'autres, mais que nous choisissons à dessein dans le monde occidental.

Il est encore un autre point qui est très digne de remarque : c'est que, partout où il est question de certains centres mystérieux et difficilement accessibles, leur constitution est décrite d'une façon presque identique ; c'est ainsi qu'on a indiqué à M. Ossendowski une ressemblance entre la capitale d'*Agharti* et la résidence du *Dalai-Lama* à Lhassa. Il ne faudrait pas conclure de là que toutes ces descriptions se rapportent à un même centre, mais plutôt que, s'il y a des centres différents qui sont ainsi établis sur le même modèle, pour ainsi dire, c'est qu'ils ne sont tous que des images d'un prototype unique, des émanations d'un centre suprême, qui est celui où réside le « Roi du Monde », et que, pour la période actuelle tout au moins, toutes les indications qu'il est possible de recueillir de sources fort diverses s'accordent à situer du côté de l'Orient. Si l'on nous demandait comment on doit entendre la localisation de ce centre dans une région déterminée, nous répondrions simplement que, pour nous, les faits historiques et géographiques eux-mêmes ont, comme tous les autres, une valeur symbolique, qui, sans rien leur enlever de leur réalité propre, leur confère une signification supérieure, un peu de la même façon que certains textes sacrés s'interprètent suivant une pluralité de sens, qui, loin de s'opposer ou de se détruire, se complètent et s'harmonisent au contraire dans la connaissance synthétique qui est le propre des doctrines vraiment traditionnelles.

Ce sont là des questions qui, comme on peut le voir par ce très rapide aperçu, nous entraînent bien loin des polémiques actuelles, et dont la portée dépasse singulièrement l'individualité de M. Ossendowski. Si le livre de celui-ci peut contribuer à éveiller sur ces choses l'attention de ceux qui sont capables de réfléchir, il n'aura certainement pas été inutile, encore que cette utilité ne soit sans doute pas celle à laquelle avait songé son auteur lui-même, dont l'aptitude à approfondir les « mystères » nous paraît assez limitée. Quant à ceux qui seraient troublés par les dernières lignes de M. Ossendowski, et qui seraient tentés de se laisser aller à certaines craintes chimériques, nous leur dirons seulement que le « Roi du Monde » a pour attributs essentiels la Justice et la Paix.

Le Christ prêtre et roi ¹

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaires l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme » ². Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute autorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut être que le Verbe divin.

Donc, le Christ, manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais, chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal emblème de cette tribu, plus spécialement de la famille de David qui est la sienne, devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi, avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchisedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchisedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Écriture le déclare par ces mots : Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedec » ³.

Ainsi le Christ est prêtre, mais par droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchisedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est

1. Publié dans la revue *Le Christ-Roi*, à Paray-le-Monial, mai-juin 1927 ; repris dans les *Études Traditionnelles*, janv.-juin 1962 et dans la revue *Vers la Tradition*, n° 118, 2010. [N.d.É.]

2. *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

3. *Épître aux Hébreux*, VII, 11-17.

la royauté qui lui appartient, et cela est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchisedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchisedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec* »¹.

Rappelons le texte du passage biblique où est relatée la rencontre de Melchisedec avec Abraham : « Et Melchisedec, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin ; et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram², disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris »³. Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchisedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice⁴, ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchisedec demeure prêtre à perpétuité »⁵.

Or Melchisedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »⁶ ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchisedec vint au-devant de ce patriarche »⁷. Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment, car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première »⁸.

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre »⁹. Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse ce domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchisedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Écriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs

1. *Psaume CIX*, 4.

2. C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

3. *Genèse*, XIV, 18-20.

4. C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

5. *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.

6. *Ibid.*, VII, 7.

7. *Ibid.*, VII, 8-10.

8. *Ibid.*, VII, 20-22.

9. *Ibid.*, V, 11.

en une même personne représente un principe supérieur à l'un et à l'autre des ordres où s'exercent respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchisedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de Dieu »¹. Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ce principe des deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité transcendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Éternel « par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Évangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

À ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchisedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition juïque, où elles sont fréquemment associées, un sens très différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie².

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est pas moins importante, est celle-ci : Melchisedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion* ; *El Elion* est l'équivalent d'*Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre³. Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion* ; quant à sa manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchisedec est le sacerdoce d'*El Elion* ; le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoce aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchisedec ».

Enfin Melchisedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchisedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité⁴ et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement *au principe commun des deux pouvoirs, sacerdotal et royal*. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui, pour

1. L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divin et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

2. Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (*Saint Jean*, XIV, 27).

3. En hébreu, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

4. Les arbres à gommés ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblèmes du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchisedec » ?

Le Dalai-Lama ¹

Depuis quelque temps, des informations de source anglaise, donc évidemment intéressées, nous représentent le Thibet comme envahi par une armée chinoise, et le Dalai-Lama fuyant devant cette invasion et s'apprêtant à demander secours au gouvernement des Indes pour rétablir son autorité menacée. Il est très compréhensible que les Anglais prétendent rattacher le Thibet à l'Inde, dont il est pourtant séparé par des obstacles naturels difficilement franchissables, et qu'ils cherchent un prétexte pour pénétrer dans l'Asie centrale, où personne ne pense à réclamer leur intervention. La vérité est que le Thibet est une province chinoise, que depuis des siècles il dépend administrativement de la Chine, et que par conséquent celle-ci n'a pas à le conquérir. Quant au Dalai-Lama, il n'est pas et n'a jamais été un souverain temporel, et sa puissance spirituelle est hors de l'atteinte des envahisseurs, quels qu'ils soient, qui pourraient s'introduire dans la région thibétaine. Les nouvelles alarmantes que l'on s'efforce de répandre actuellement sont donc dénuées de tout fondement ; en réalité, il y a eu simplement quelques déprédations commises par une bande de pillards, mais, comme le fait est assez fréquent dans cette contrée, personne ne songe même à s'en inquiéter.

Nous profiterons de cette occasion pour répondre à certaines questions qui nous ont été posées au sujet du Dalai-Lama ; mais, pour qu'on ne puisse pas nous accuser d'émettre des affirmations douteuses et ne reposant sur aucune autorité, nous nous bornerons à reproduire les principaux passages d'une *Correspondance d'Extrême-Orient* publiée dans *La Voie* (nos 8 et 9). Cette correspondance parut en 1904, au moment où une expédition anglaise, commandée par le colonel Younghusband, revenait de Lhasa avec un prétendu traité au bas duquel ne figurait aucune signature thibétaine. « Les Anglais rapportaient du Plateau thibétain un traité qui n'avait été signé que par leur chef seul, et qui n'était donc pour les Thibétains, ni un engagement, ni une obligation. L'intrusion anglaise à Lhasa ne pouvait avoir aucune influence sur le gouvernement thibétain, et moins encore sur la partie de la religion thibétaine qu'il faut considérer comme l'ancêtre de tous les dogmes, et moins encore sur le vivant symbole de la Tradition. »

Voici quelques détails sur le palais du Dalai-Lama, où aucun étranger n'a jamais pénétré : « Ce palais n'est pas dans la ville de Lhasa, mais sur le sommet d'une colline isolée au milieu de la plaine, et située à environ un quart d'heure au nord de la ville. Il est comme entouré et enfermé dans un grand nombre de temples bâtis comme des dinh (pagodes confuciennes), où habitent les Lamas qui sont du service du Dalai-Lama ; les pèlerins ne franchissent jamais l'entrée de ces dinh. L'espace qui est au centre de ces temples rangés en cercle les uns à côté des autres, est une grande cour presque toujours déserte, au milieu de laquelle se trouvent quatre temples, de formes différentes, mais rangés régulièrement en carré ; et au centre de ce carré est la demeure personnelle du Dalai-Lama.

« Les quatre temples sont de grandes dimensions, mais pas très élevés, et sont bâtis à peu près sur le modèle des habitations des vices-rois ou des gouverneurs des grandes provinces de l'Empire Chinois ; ils sont occupés par les douze Lamas appelés Lamas-Namshans, qui forment le *conseil circulaire* du Dalai-Lama. Les appartements intérieurs sont richement décorés, mais on n'y voit que les couleurs lamaïques, le jaune et le rouge ; ils sont partagés en plusieurs pièces dont les plus grandes sont les *salles de prières*. Mais, sauf de très rares exceptions, les douze Lamas-Namshans ne peuvent recevoir personne dans les appartements intérieurs ; leurs serviteurs mêmes demeurent dans les appartements *dits extérieurs*, parce que, de ces appartements, on ne peut apercevoir le palais central. Celui-ci occupe le milieu du second carré, et il est de tous côtés isolé des appartements des douze Lamas-Namshans ; il faut un appel spécial et personnel du Dalai-Lama pour franchir ce dernier espace intérieur.

« Le palais du Dalai-Lama ne se révèle aux yeux des habitants des appartements intérieurs que par un grand péristyle qui en fait tout le tour, comme dans tous les édifices du sud de l'Asie ; ce péristyle est soutenu par quatre rangs de colonnes, qui sont, du haut en bas, recouvertes d'or. Personne n'habite le rez-de-chaussée du palais, qui se compose seulement de vestibules, de salles de prières et d'escaliers gigantesques. Au devant du quadruple péristyle, le palais s'élève sur trois étages ; le premier étage est couleur de pierre, le second est rouge, le troisième est jaune. Par dessus le troisième étage, et en guise de toiture, s'élève une coupole tout à fait ronde et recouverte de lames

1. *La Gnose*, mars 1910, signé *Tau Palingénius*. [N.d.É.]

d'or ; on voit ce dôme depuis Lhassa, et de très loin dans la vallée ; mais les temples intérieurs et extérieurs cachent la vue des étages. Seuls les douze Lamas-Namshans savent la distribution des étages du palais central, et ce qui s'y passe ; c'est à l'étage rouge, et au centre, que se tiennent les séances du conseil circulaire. L'ensemble de ces constructions est très grandiose et majestueux ; ceux qui ont l'autorisation d'y circuler sont tenus de garder le silence ». (Nguyèn V. Cang, *Le Palais du Dalai-Lama*, n° 8, 15 novembre 1904).

Voici maintenant pour ce qui concerne le Dalai-Lama lui-même : « Quant à la personne du Dalai-Lama, que déjà l'on croyait voir (lors de l'intrusion anglaise) contrainte et polluée par des regards étrangers, il faut dire que cette crainte est naïve, et que, ni maintenant, ni plus tard, elle ne saurait être admise. *La personne du Dalai-Lama ne se manifeste qu'à l'étage rouge du grand palais sacré, quand les douze Lamas-Namshans y sont réunis dans de certaines conditions, et sur l'ordre même de celui qui les régit. Il suffirait de la présence d'un autre homme, quel qu'il soit, pour que le Dalai-Lama ne parût point ; et il y a plus qu'une impossibilité matérielle à profaner sa présence ; il ne peut être là où sont ses ennemis ou seulement des étrangers.* Le Pape de l'Orient, comme disent (fort improprement) les fidèles du Pape de l'Occident, n'est pas de ceux que l'on dépouille ou que l'on contraint, car il n'est sous le pouvoir ni sous le contrôle humain ; et *il est toujours le même*, aujourd'hui comme au jour assez lointain où il se révéla à ce Lama prophétique, que les Thibétains appellent Issa, et que les Chrétiens appellent Jésus ». (Nguyèn V. Cang, *Le Dalai-Lama*, n° 9, 15 décembre 1904).

Ceci montre suffisamment que le Dalai-Lama ne peut pas être en fuite, pas plus maintenant qu'au moment où ces lignes ont été écrites, et qu'il ne peut aucunement être question de le destituer ni de lui élire un successeur ; on voit également par là ce que valent les affirmations de certains voyageurs qui, ayant plus ou moins exploré le Thibet, prétendent avoir vu le Dalai-Lama ; il n'y a pas lieu d'attribuer la moindre importance à de semblables récits. Nous n'ajouterons rien aux paroles que nous venons de citer, paroles qui émanent d'une source très autorisée ; on comprendra d'ailleurs que cette question n'est pas de celles qu'il convient de traiter publiquement sans réserves, mais nous avons pensé qu'il n'était ni inutile ni inopportun d'en dire ici quelques mots.

Les dualités cosmiques ¹

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes extrêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la moderne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens où l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occidentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seulement de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela à propos du récent livre de M. Émile Lasbax : *Le problème du mal* ², qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elle s'est présentée dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition, on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le passé d'autant plus qu'ils l'ignorent davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

1. Rédigé en 1921 pour la *Revue de philosophie*, cet article ne fut en fait publié qu'en janv.-juin 1972 dans les *Études Traditionnelles*, où Michel Valsân précise qu'il fut à l'origine refusé « à cause des hostilités suscitées par le milieu néo-thomiste de l'époque ». [N.d.É.]

2. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ; F. Alcan, Paris, 1919.

Nous nous permettrons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénominations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être réconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir » de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinies, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout anthropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au X^e livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : s'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p. 369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples

appréciations purement subjectives ; nous nous tiendrons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.



M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses conceptions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chimie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais »¹. Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces

1. Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

dualités, mais seulement correspondance et analogie, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads*¹. Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif », conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligé de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'influence de la philosophie bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopathiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Bœhme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.



La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien

1. Voir en particulier la *Chhândogya Upanishad*.

et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes védiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi ¹, comme elle l'était chez les Égyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas d'avantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états, au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre différent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux termes tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossible si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doctrine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptible le symbolisme de Caïn et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à quel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes, il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.



1. C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais à l'état pur dans les choses ; elles sont toujours et partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on a ainsi la dualité biologique du système cérébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalée.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmet au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'éléments opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque élément procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éther, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il contient toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria*.

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expansive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du Dr Gustave Le Bon ¹, d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la « grande année », dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à

1. *La naissance et l'évanouissement de la matière*.

la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primordial, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le D^r Le Bon doit le savoir sans doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au D^r Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspondants de construction et de destruction des tissus dans la vie organique des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doivent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fautive, comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissent au contraire dans la figuration de leur androgyne symbolique *Rebis* (*res bina*, chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique ¹.

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur est la forme la plus « dégradée » de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour

1. Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le D^r Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre, va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, marque la ruine et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un côté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue différent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifférenciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là où la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle cosmique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la

dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre les deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à l'indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rendre compte que l'opposition de la différenciation et de l'indifférenciation est purement illusoire, qu'il n'y a pas là une dualité véritable, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s'aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l'une vers la différenciation, l'autre vers l'indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l'une et de l'autre à la fois. La manifestation s'effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l'unité primitive. Ajoutons qu'il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n'est vrai que de l'Univers total, pour lequel il ne saurait être question d'évolution ni d'involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n'est que l'expression dans un ordre d'existence déterminé ; l'application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d'une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d'importance. Deux voies qui ne sont contraires qu'en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir être déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu'elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l'individualisation comme mauvaise ; il a raison s'il veut dire qu'elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s'il entend opposer réellement l'existence individuelle à l'existence universelle, parce que, là encore, il n'y a pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D'ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d'arrêt dans la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l'extrême universalité se réalise dans l'extrême différenciation », parce que l'individualité disparaît, en tant qu'individualité, par là même qu'elle a réalisé la plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n'exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu'il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.



Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l'opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l'espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d'ailleurs encore, d'une façon plus spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et l'expansion ; dans le temps, entre le passé et l'avenir ¹. Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms

1. Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément, où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

de *Vishnu* et de *Shiva* : d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement formatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification originelle. Or il y a ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui l'antagoniste de celle que l'on considère habituellement comme telle. À vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et formatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort, parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif¹ ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement, c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuïste ; pour comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuïste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

À part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire, essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagée en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une application très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur

1. Dans le symbolisme hindou, chaque principe a sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étend la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un « règne cosmique » soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la coexistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux anciens astrologues ¹, d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est ce qui est arrivé à certains occultistes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation universelle tout entière, qui a aussi deux « parents » ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorphisme, deux principes générateurs ².

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y a là comme un dédoublement ou une polarisation de l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas

1. Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angéologie judaïque et musulmane, etc.

2. La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux sont celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote ces principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par le complémentarisme de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à ces deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croit affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des possibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs développements ; mais nous nous sommes surtout proposé ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

« Les influences errantes »¹

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux – malheureusement nombreux à notre époque – qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celles de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article²

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leurs lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles. S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'y a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djinnns*, soit à l'aide d'êtres humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté – qu'ils soient hommes ou *djinnns* – leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

1. Traduction en français, revue et corrigée par René Guénon, de son article original en arabe intitulé *Al-Quwâ as Sâbihah*, signé de son nom islamique Abdel-Wahed Yahya, et publié à l'origine dans la revue *Al-Ma'rîfah* (La Connaissance), n° 7, nov. 1931. Cet article fut publié pour la première fois en français dans les *Études Traditionnelles*, n° de mars-avril 1962. Repris dans l'ouvrage *Un soufi d'Occident, René Guénon (Shaykh 'Abd-al-Wâhid Yahyâ)*, Abd-al-Halîm Mahmûd, GEBO / Albouraq, 2007, p. 107. [N.d.É.]

2. Il s'agit d'un article en arabe intitulé « le néo-spiritualisme et ses erreurs » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-hâdithah wa khat'u-hâ*), signé Abdel-Wahed-Yahya, et paru dans la revue *Al-Ma'rîfah*, n° 3, juil. 1931. On reconnaîtra là la transposition du titre français *l'Erreur Spirite*. [N.d.É.]

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent – s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques – un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut en obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnages de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles se soient constituées spontanément. À cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni, par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

À la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes »¹. Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement oral.

1. Il s'agit du *Traité des Influences errantes* de Quang-Dzu traduit par Matgioi et inclus dans la première édition de sa *Voie Rationnelle*, mais retiré de la deuxième édition. [N.d.É.]

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent complètement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains phénomènes – pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales – ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables.

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent des effets en apparence similaires. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant aux résultats, il n'existe évidemment rien de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivant les cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées. Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins », comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

La religion et les religions ¹

« Honorez la Religion, défiez-vous des religions » : telle est une des maximes principales que le Taoïsme a inscrites sur la porte de tous ses temples ; et cette thèse (qui est d'ailleurs développée dans cette Revue même par notre Maître et collaborateur Matgioi) n'est point spéciale à la métaphysique extrême-orientale, mais se dégage immédiatement des enseignements de la Gnose pure, exclusive de tout esprit de secte ou de système, donc de toute tendance à l'individualisation de la Doctrine.

Si la Religion est nécessairement une comme la Vérité, les religions ne peuvent être que des déviations de la Doctrine primordiale ; et il ne faut point prendre pour l'Arbre même de la Tradition les végétations parasitaires, anciennes ou récentes, qui s'enlacent à son tronc, et qui, tout en vivant de sa propre substance, s'efforcent de l'étouffer : vains efforts, car des modifications temporaires ne peuvent affecter en rien la Vérité immuable et éternelle.

De ceci, il résulte évidemment qu'aucune autorité ne peut être accordée à tout système religieux qui se réclame d'un ou de plusieurs individus, puisque, devant la Doctrine vraie et impersonnelle, les individus n'existent pas ; et, par là, on comprend aussi toute l'inanité de cette question, pourtant si souvent posée : « les circonstances de la vie des fondateurs de religions, telles qu'elles nous sont rapportées, doivent-elles être regardées comme des faits historiques réels, ou comme de simples légendes n'ayant qu'un caractère purement symbolique ? ».

Que l'on ait introduit dans le récit de la vie du fondateur, vrai ou supposé, de telle ou telle religion, des circonstances qui n'étaient primitivement que de purs symboles, et qui ont ensuite été prises pour des faits historiques par ceux qui en ignoraient la signification, cela est fort vraisemblable, probable même dans bien des cas. Il est également possible, il est vrai, que de semblables circonstances se soient parfois réalisées, dans l'existence de certains êtres d'une nature toute spéciale, tels que doivent l'être les Messies ou les Sauveurs ; mais peu nous importe, car cela ne leur enlève rien de leur valeur symbolique, qui procède de tout autre chose que des faits matériels.

Nous irons plus loin : l'existence même de tels êtres, considérés sous l'apparence individuelle, doit être aussi regardée comme symbolique. « Le Verbe s'est fait chair », dit l'Évangile de Jean ; et dire que le Verbe, en se manifestant, s'est fait chair, c'est dire qu'il s'est matérialisé, ou, pour parler d'une façon plus générale et en même temps plus exacte, qu'il s'est en quelque sorte cristallisé dans la forme ; et la cristallisation du Verbe, c'est le Symbole. Ainsi, la manifestation du Verbe, à quelque degré et sous quelque aspect que ce soit, envisagée par rapport à nous, c'est-à-dire au point de vue individuel, est un pur symbole ; les individualités qui représentent le Verbe pour nous, qu'elles soient ou non des personnages historiques, sont toutes symboliques en tant qu'elles manifestent un principe, et c'est le principe seul qui importe.

Nous n'avons donc nullement à nous préoccuper de l'histoire des religions, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que cette science n'ait pas autant d'intérêt relatif que n'importe quelle autre ; il nous est même permis, mais à un point de vue qui n'a rien de gnostique, de souhaiter qu'elle réalise un jour des progrès plus vrais que ceux qui ont fait la réputation, insuffisamment justifiée peut-être, de certains de ses représentants, et qu'elle se débarrasse promptement de toutes les hypothèses par trop fantaisistes, pour ne pas dire fantastiques, dont l'ont encombrée des exégètes mal avisés. Mais ce n'est point ici le lieu d'insister sur ce sujet, qui, nous ne saurions trop le répéter, est tout à fait en dehors de la Doctrine et ne saurait la toucher en quoi que ce soit, car c'est là une simple question de faits, et, devant la Doctrine, il n'existe rien d'autre que l'idée pure.



Si les religions, indépendamment de la question de leur origine, apparaissent comme des déviations de la Religion, il faut se demander ce qu'est celle-ci dans son essence.

Étymologiquement, le mot *Religion*, dérivant de *religare*, relier, implique une idée de lien, et, par suite, d'union. Donc, nous plaçant dans le domaine exclusivement métaphysique, le seul qui nous

1. *La Gnose*, sept.-oct. 1910, signé *Tau Palingénius*. [N.d.É.]

importe, nous pouvons dire que la Religion consiste essentiellement dans l'union de l'individu avec les états supérieurs de son être, et, par là, avec l'Esprit Universel, union par laquelle l'individualité disparaît, comme toute distinction illusoire ; et elle comprend aussi, par conséquent, les moyens de réaliser cette union, moyens qui nous sont enseignés par les Sages qui nous ont précédés dans la Voie.

Cette signification est précisément celle qu'a en sanscrit le mot *Yoga*, quoi que prétendent ceux qui veulent que ce mot désigne, soit « une philosophie », soit « une méthode de développement des pouvoirs latents de l'organisme humain ».

La Religion, remarquons-le bien, est l'union avec le Soi intérieur, qui est lui-même un avec l'Esprit universel, et elle ne prétend point nous rattacher à quelque être extérieur à nous, et forcément illusoire dans la mesure où il serait considéré comme extérieur. À fortiori n'est-elle pas un lien entre des individus humains, ce qui n'aurait de raison d'être que dans le domaine social ; ce dernier cas est, par contre, celui de la plupart des religions, qui ont pour principale préoccupation de prêcher une morale, c'est-à-dire une loi que les hommes doivent observer pour vivre en société. En effet, si l'on écarte toute considération mystique ou simplement sentimentale, c'est à cela que se réduit la morale, qui n'aurait aucun sens en dehors de la vie sociale, et qui doit se modifier avec les conditions de celle-ci. Si donc les religions peuvent avoir, et ont certainement en fait, leur utilité à ce point de vue, elles auraient dû se borner à ce rôle social, sans afficher aucune prétention doctrinale ; mais, malheureusement, les choses ont été tout autrement, du moins en Occident.

Nous disons en Occident, car, en Orient, il ne pouvait se produire aucune confusion entre les deux domaines métaphysique et social (ou moral), qui sont profondément séparés, de telle sorte qu'aucune réaction de l'un sur l'autre n'est possible ; et, en effet, on ne peut y trouver rien qui corresponde, même approximativement, à ce que les Occidentaux appellent une religion. Par contre, la Religion, telle que nous l'avons définie, y est honorée et pratiquée constamment, tandis que, dans l'Occident moderne, la très grande majorité l'ignore parfaitement, et n'en soupçonne pas même l'existence, pas même peut-être la possibilité.

On nous objectera sans doute que le Bouddhisme est pourtant quelque chose d'analogue aux religions occidentales, et il est vrai que c'est ce qui s'en rapproche le plus (c'est peut-être pour cela que certains savants veulent voir, en Orient, du Bouddhisme un peu partout, même parfois dans ce qui n'en présente pas la moindre trace) ; mais il en est encore bien éloigné, et les philosophes ou les historiens qui l'ont montré sous cet aspect l'ont singulièrement défiguré. Il n'est pas plus déiste qu'athée, pas plus panthéiste que néantiste, au sens que ces dénominations ont pris dans la philosophie moderne, et qui est aussi celui où les ont employées des gens qui ont prétendu interpréter et discuter des théories qu'ils ignoraient. Ceci n'est point dit, d'ailleurs, pour réhabiliter outre mesure le Bouddhisme, qui est (surtout sous sa forme originelle, qu'il n'a conservée que dans l'Inde, car les races jaunes l'ont tellement transformé qu'on le reconnaît à peine) une hérésie manifeste, puisqu'il rejette l'autorité de la Tradition orthodoxe, en même temps qu'il permet l'introduction de certaines considérations sentimentales dans la Doctrine. Mais il faut avouer qu'au moins il ne va point jusqu'à poser un Être Suprême extérieur à nous, erreur (au sens d'illusion) qui a donné naissance à la conception anthropomorphique, ne tardant pas même à devenir toute matérialiste, et de laquelle procèdent toutes les religions occidentales.

D'autre part, il ne faut pas se tromper sur le caractère, nullement religieux malgré les apparences, de certains rites extérieurs, qui se rattachent étroitement aux institutions sociales ; nous disons rites extérieurs, pour les distinguer des rites initiatiques, qui sont tout autre chose. Ces rites extérieurs, par là même qu'ils sont sociaux, ne peuvent pas être religieux, quel que soit le sens qu'on donne à ce mot (à moins qu'on ne veuille dire par là qu'ils constituent un lien entre des individus), et ils n'appartiennent à aucune secte à l'exclusion des autres ; mais ils sont inhérents à l'organisation de la société, et tous les membres de celle-ci y participent, à quelque communion ésotérique qu'ils puissent appartenir, aussi bien que s'ils n'appartiennent à aucune. Comme exemple de ces rites au caractère social (comme les religions, mais totalement différents de celles-ci, comme on peut en juger en comparant les résultats des uns et des autres dans les organisations sociales correspondantes), nous pouvons citer, en Chine, ceux dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle le Confucianisme, qui n'a rien d'une religion.

Ajoutons que l'on pourrait retrouver les traces de quelque chose de ce genre dans l'antiquité gréco-romaine elle-même, où chaque peuple, chaque tribu, et même chaque cité, avait ses rites particuliers, en rapport avec ses institutions : ce qui n'empêchait point qu'un homme pût pratiquer successivement des rites fort divers, suivant les coutumes des lieux où il se trouvait, et cela sans que personne songeât seulement à s'en étonner. Il n'en eût pas été ainsi, si de tels rites avaient constitué une sorte de religion d'État, dont la seule idée aurait sans doute été un non-sens pour un homme de cette époque, comme elle le serait encore aujourd'hui pour un Oriental, et surtout pour un Extrême-Oriental.

Il est facile de voir par là combien les Occidentaux modernes déforment les choses qui leur sont étrangères, lorsqu'ils les envisagent à travers la mentalité qui leur est propre ; il faut cependant reconnaître, et ceci les excuse jusqu'à un certain point, qu'il est fort difficile à des individus de se débarrasser de préjugés dont leur race est pénétrée depuis de longs siècles. Aussi n'est-ce point aux individus qu'il faut reprocher l'état actuel des choses, mais bien aux facteurs qui ont contribué à créer la mentalité de la race ; et, parmi ces facteurs, il semble bien qu'il faille assigner le premier rang aux religions : leur utilité sociale, assurément incontestable, suffit-elle à compenser cet inconvénient intellectuel ?

Le symbolisme de la croix ¹

Nous avons montré, dans notre étude sur *La Prière et l'Incantation* ², que le signe de la Croix symbolise l'épanouissement intégral de l'être dans les deux sens de l'ampleur et de l'exaltation, c'est-à-dire la réalisation complète de l'Homme Universel ³. C'est pourquoi, d'ailleurs, la Kabbale caractérise l'Adam Kadmon par le Quaternaire, qui est le nombre de l'Émanation, et qui produit le Dénaire, totale manifestation de l'Unité principielle, qu'il contenait en puissance, étant lui-même l'expansion de cette Unité ; le Quaternaire en action est, en effet, représenté par la Croix ⁴. Ceci prouve clairement que la Croix n'est pas seulement, comme certains auteurs l'ont prétendu, « un symbole de la jonction cruciale que forme l'écliptique avec l'équateur », et « une image des équinoxes, lorsque le Soleil, dans sa course annuelle, couvre successivement ces deux points » ⁵. Elle est cela sans doute, mais elle est bien autre chose aussi ; et même, si elle est cela, c'est que les phénomènes astronomiques doivent eux-mêmes être considérés comme des symboles, et qu'on peut y retrouver, comme en toutes choses, et en particulier dans l'homme corporel, la similitude de l'Homme Universel, chacune des parties de l'Univers, monde ou être individuel, étant analogue au Tout ⁶.

D'autre part, nous avons dit que l'individualité corporelle n'est qu'une portion, une modalité de l'individualité intégrale, et que celle-ci est susceptible d'un développement indéfini, se manifestant dans des modalités dont le nombre est également indéfini. Chaque modalité est déterminée par un ensemble de conditions dont chacune, considérée isolément, peut s'étendre au-delà du domaine de cette modalité, et se combiner alors avec des conditions différentes pour constituer les domaines d'autres modalités, faisant partie de la même individualité intégrale, chacun de ces domaines pouvant d'ailleurs contenir des modalités analogues appartenant à une indéfinité d'autres individus, dont chacun, de son côté, est un état d'un des êtres de l'Univers. L'ensemble des domaines contenant toutes les modalités d'une individualité, domaines qui, comme nous venons de le dire, sont en nombre indéfini, et dont chacun est encore indéfini, cet ensemble, disons-nous, constitue un degré de l'Existence universelle, lequel, dans son intégralité, contient une indéfinité d'individus.

Nous pouvons représenter ce degré de l'Existence par un plan horizontal, s'étendant indéfiniment suivant deux dimensions, qui correspondent aux deux indéfinités que nous avons ici à considérer : d'une part, celle des individus, que l'on peut représenter par l'ensemble des droites parallèles à l'une des dimensions, définie, si l'on veut, par la direction de l'intersection du plan horizontal avec un plan vertical de front ; et, d'autre part, celle des domaines particuliers aux différentes modalités des individus, qui sera alors représentée par l'ensemble des droites du plan horizontal perpendiculaires à la direction précédente, c'est-à-dire parallèles à l'axe visuel ou antéro-postérieur, dont la direction définit l'autre dimension. Chacune de ces deux catégories comprend une indéfinité de droites parallèles, toutes indéfinies ; chaque point du plan sera déterminé par l'intersection de deux droites appartenant respectivement à ces deux catégories, et représentera, par conséquent, une modalité particulière d'un des individus compris dans le degré considéré.

L'Existence universelle, bien qu'unique en elle-même, est multiple dans ses manifestations, et comporte une indéfinité de degrés, dont chacun pourra être représenté, dans une étendue à trois dimensions, par un plan horizontal. Nous venons de voir que la section d'un tel plan par un plan vertical de front représente un individu, ou plutôt, pour parler d'une façon plus générale et en même temps plus exacte, un état d'un être, état qui peut être individuel ou non individuel, suivant les

1. *La Gnose*, de fév. à juin 1911, signé *Tau Palingénius*. [N.d.É.]

2. *La Prière et l'Incantation*, article publié dans ce *Recueil*, p. 102.

3. Voir la note de la p. 106 [dans ce *Recueil*]. – Pour compléter ce que nous y avons dit au sujet du rite de la Communion, nous pouvons ajouter ceci : la Hiérurgie ou la Messe n'est, en réalité, ni une prière ni un acte magique, mais elle constitue à proprement parler une incantation, dans le sens que nous avons donné à ce mot.

4. Voir nos *Remarques sur la production des Nombres* (in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 8, p. 156 [étude reprise dans *Mélanges*]).

5. Ragon, *Rituel du Grade de Rose-Croix*, pp. 25 à 28.

6. Pour ce qui concerne la signification astronomique de la Croix, voir l'étude sur l'*Archéomètre*, en particulier p. 187 (*La Gnose*, 1^{re} année, n° 9) et p. 245 (*La Gnose*, 1^{re} année, n° 11). – Il est bon de rappeler que c'est cette interprétation, insuffisante quand elle est exclusive, qui a donné naissance à la trop fameuse théorie du « mythe solaire », reproduite jusque aujourd'hui par les principaux représentants de la « science des religions ».

conditions du degré de l'Existence auquel il appartient. Ce plan vertical de front peut donc être regardé comme représentant un être dans sa totalité ; cet être comprend un nombre indéfini d'états, figurés alors par toutes les droites horizontales du plan, dont les verticales sont formées par les ensembles de modalités qui se correspondent dans tous ces états. D'ailleurs, il y a une indéfinité de tels plans représentant l'indéfinité des êtres contenus dans l'Univers total.

On voit donc que, dans cette représentation géométrique à trois dimensions, chaque modalité d'un état d'être n'est indiquée que par un point ; elle est cependant susceptible, elle aussi, de se développer dans le parcours d'un cycle de manifestation comportant une indéfinité de modifications : pour la modalité corporelle de notre individualité humaine actuelle, par exemple, ces modifications seront tous les moments de son existence, ou, ce qui revient au même, tous les gestes qu'elle accomplira au cours de cette existence. Il faudrait, pour représenter ces modifications, figurer la modalité considérée, non par un point, mais par une droite entière, dont chaque point serait une de ces modifications, en ayant bien soin de remarquer que cette droite, quoique indéfinie, est limitée, comme l'est d'ailleurs tout indéfini, et même, si l'on peut s'exprimer ainsi, toute puissance de l'indéfini. L'indéfinité simple étant représentée par la ligne droite, la double indéfinité, ou l'indéfini à la seconde puissance, le sera par le plan, et la triple indéfinité, ou l'indéfini à la troisième puissance, par l'étendue à trois dimensions. Si donc chaque modalité est figurée par une droite, un état d'être, comportant une double indéfinité, sera maintenant figuré, dans son intégralité, par un plan horizontal, et un être, dans sa totalité, le sera par une étendue à trois dimensions.

Dans cette nouvelle représentation, plus complète que la première, nous voyons tout d'abord que par chaque point de l'étendue considérée passent trois droites respectivement parallèles à ses trois dimensions ; chaque point pourrait donc être pris comme sommet d'un trièdre trirectangle, constituant un système de coordonnées auquel toute l'étendue serait rapportée, et dont les trois axes formeraient une croix à trois dimensions. Supposons que l'axe vertical de ce système soit déterminé ; il rencontrera chaque plan horizontal en un point, qui sera l'origine des coordonnées rectangulaires auxquelles le plan sera rapporté, et dont les deux axes formeront une croix à deux dimensions. On peut dire que ce point est le centre du plan et que l'axe vertical est le lieu des centres de tous les plans horizontaux ; toute verticale, c'est-à-dire toute parallèle à cet axe, contient aussi des points qui se correspondent dans ces mêmes plans. Si, outre l'axe vertical, on détermine un plan horizontal particulier, le trièdre trirectangle dont nous venons de parler sera également déterminé par là même. Il y aura une croix à deux dimensions, formée par deux des trois axes, dans chacun des trois plans de coordonnées, dont l'un est le plan horizontal considéré, et dont les deux autres sont deux plans orthogonaux passant chacun par l'axe vertical et par un des deux axes horizontaux ; et ces trois croix auront pour centre commun le sommet du trièdre, qui est le centre de la croix à trois dimensions, et que l'on peut considérer aussi comme le centre de l'étendue. Chaque point pourrait être centre, et on peut dire qu'il l'est en puissance ; mais, en fait, il faut qu'un point particulier soit déterminé, nous dirons comment par la suite, pour qu'on puisse tracer la croix, c'est-à-dire mesurer toute l'étendue, ou, analogiquement, réaliser la compréhension totale de l'être.

Dans cette nouvelle représentation à trois dimensions, où nous avons considéré seulement un être, la direction horizontale suivant laquelle se développent les modalités de tous les états de cet être implique, ainsi que les plans verticaux qui lui sont parallèles, une idée de succession logique, tandis que les plans verticaux qui lui sont perpendiculaires correspondent, corrélativement, à l'idée de simultanéité logique. Si on projette toute l'étendue sur celui des trois plans de coordonnées qui est dans ce dernier cas, chaque modalité de chaque état d'être se projettera suivant un point d'une droite horizontale, et l'état dont le centre coïncide avec celui de l'être total sera figuré par l'axe horizontal situé dans le plan sur lequel se fait la projection. Nous sommes ainsi ramenés à notre première représentation, celle où l'être est situé dans un plan vertical ; un plan horizontal pourra alors de nouveau être un degré de l'Existence universelle, comprenant le développement entier d'une possibilité particulière, dont la manifestation constitue, dans son ensemble, ce qu'on peut appeler un Macrocosme, tandis que, dans l'autre représentation, il est seulement le développement de cette même possibilité dans un être, ce qui constitue un état de celui-ci, individualité intégrale ou état non individuel, que l'on peut, dans tous les cas, appeler un Microcosme. Mais le Macrocosme lui-même, comme le Microcosme, n'est, lorsqu'on l'envisage isolément, qu'un des éléments de l'Univers, comme chaque possibilité particulière n'est qu'un élément de la Possibilité totale.

Celle des deux représentations qui se rapporte à l'Univers peut être appelée, pour simplifier le langage, la représentation macrocosmique, et celle qui se rapporte à un être, la représentation microcosmique. Nous avons vu comment, dans cette dernière, est tracée la croix à trois dimensions : il en sera de même dans la représentation macrocosmique, si l'on y détermine les éléments correspondants, c'est-à-dire un axe vertical, qui sera l'axe de l'Univers, et un plan horizontal, qu'on pourra désigner, par analogie, comme son équateur ; et nous devons faire remarquer que chaque Macrocosme a ici son centre sur l'axe vertical, comme l'avait chaque Microcosme dans l'autre représentation.

On voit, par ce qui vient d'être exposé, l'analogie qui existe entre le Macrocosme et le Microcosme, chaque partie de l'Univers étant analogue aux autres parties, et ses propres parties lui étant analogues aussi, parce que toutes sont analogues à l'Univers total, comme nous l'avons dit au début. Il en résulte que, si nous considérons le Macrocosme, chacun des domaines définis qu'il comprend lui est analogue ; de même, si nous considérons le Microcosme, chacune de ses modalités lui est aussi analogue. C'est ainsi que, en particulier, la modalité corporelle ou physique de notre individualité humaine actuelle peut symboliser cette même individualité envisagée intégralement, si l'on fait correspondre ses trois parties, tête, poitrine et abdomen, respectivement aux trois éléments dont est composée l'individualité : élément pneumatique ou intellectuel, élément psychique ou émotif, élément hylique ou matériel ¹. C'est là la division la plus générale de l'individualité, et on pourrait l'appliquer au Macrocosme comme au Microcosme, selon la loi des analogies ; mais il ne faut pas oublier que chacun de ces trois éléments comporte un nombre indéfini de modalités coexistantes, de même que chacune des trois parties du corps se compose d'un nombre indéfini de cellules, dont chacune aussi a son existence propre.

Ceci étant établi, si nous considérons un état d'être, figuré par un plan horizontal de la représentation microcosmique, il nous reste maintenant à dire à quoi correspond le centre de ce plan, ainsi que l'axe vertical qui passe par ce centre. Mais, pour en arriver là, il nous faudra avoir encore recours à une autre représentation géométrique, un peu différente de la précédente, et dans laquelle nous ferons intervenir, non plus seulement, comme nous l'avons fait jusqu'ici, le parallélisme ou la correspondance, mais encore la continuité de toutes les modalités de chaque état d'être entre elles, et aussi de tous les états d'être entre eux, dans la constitution de l'être total.



Au lieu de représenter les différentes modalités d'un même état d'être par des droites parallèles, comme nous l'avons fait précédemment, nous pouvons les représenter par des cercles concentriques tracés dans le même plan horizontal, et ayant pour centre commun le centre même de ce plan, c'est-à-dire, selon ce que nous avons établi, son point de rencontre avec l'axe vertical. De cette façon, on voit bien que chaque modalité est finie, limitée, puisqu'elle est figurée par une circonférence, qui est une courbe fermée ; mais, d'autre part, cette circonférence est formée d'un nombre indéfini de points, représentant l'indéfini des modifications que comporte la modalité considérée. De plus, les cercles concentriques doivent ne laisser entre eux aucun intervalle, si ce n'est la distance infinitésimale de deux points immédiatement voisins (nous reviendrons un peu plus loin sur cette question), de sorte que leur ensemble comprenne tous les points du plan, ce qui suppose qu'il y a continuité entre tous ces cercles ; mais, pour qu'il y ait vraiment continuité, il faut que la fin de chaque circonférence coïncide avec le commencement de la circonférence suivante, et, pour que ceci soit possible sans que les deux circonférences successives soient confondues, il faut que ces circonférences, ou plutôt les courbes que nous avons considérées comme telles, soient en réalité des courbes non fermées.

D'ailleurs, nous pouvons aller plus loin : il est matériellement impossible de tracer une courbe fermée, et, pour le prouver, il suffit de remarquer que, dans l'espace où est située notre modalité

1. Voir, dans l'étude sur l'*Archéomètre* (*La Gnose*, 2^e année, n^o 1, p. 17), la correspondance de ces mêmes éléments de l'individualité avec les divisions de la société humaine, que l'on peut regarder comme une individualité collective, et comme un des analogues, dans le Macrocosme, de ce qu'est dans le Microcosme une de ses modalités.

corporelle, tout est toujours en mouvement (par la combinaison des conditions espace et temps), de telle façon que, si nous voulons tracer un cercle, et si nous commençons ce tracé en un certain point de l'espace, nous nous trouverons en un autre point lorsque nous l'achèverons, et nous ne repasserons jamais par le point de départ. De même, la courbe qui symbolise le parcours d'un cycle évolutif quelconque ne devra jamais passer deux fois par un même point, ce qui revient à dire qu'elle ne doit pas être une courbe fermée (ni une courbe contenant des points multiples). Cette représentation montre qu'il ne peut pas y avoir deux possibilités identiques dans l'Univers, ce qui reviendrait d'ailleurs à une limitation de la Possibilité totale, limitation impossible, puisque, devant comprendre la Possibilité, elle ne pourrait y être comprise ¹. Deux possibilités qui seraient identiques ne différeraient par aucune de leurs conditions ; mais, si toutes les conditions sont les mêmes, c'est aussi la même possibilité, et ce raisonnement peut s'appliquer à tous les points de notre représentation, chacun de ces points figurant une modification particulière qui réalise une possibilité déterminée ².

Le commencement et la fin de l'une quelconque des circonférences que nous avons à considérer ne sont donc pas le même point, mais deux points consécutifs d'un même rayon, et, en réalité, ils n'appartiennent pas à la même circonférence : l'un appartient à la circonférence précédente, dont il est la fin, et l'autre à la circonférence suivante, dont il est le commencement ; ceci peut s'appliquer, en particulier, à la naissance et à la mort de notre modalité corporelle. Ainsi, les deux modifications extrêmes de chaque modalité ne coïncident pas, mais il y a simplement correspondance entre elles dans l'ensemble de l'état d'être dont cette modalité fait partie, cette correspondance étant indiquée par la situation de leurs points représentatifs sur un même rayon issu du centre du plan. Par suite, le même rayon contiendra les modifications extrêmes de toutes les modalités de l'état d'être considéré, modalités qui ne doivent d'ailleurs pas être regardées comme successives à proprement parler (car elles peuvent tout aussi bien être simultanées), mais simplement comme s'enchaînant logiquement. Les courbes qui figurent ces modalités, au lieu d'être des circonférences comme nous l'avions supposé tout d'abord, sont les spires successives d'une spirale indéfinie tracée dans le plan horizontal ; d'une spire à l'autre, le rayon varie d'une quantité infinitésimale, qui est la distance de deux points consécutifs de ce rayon, distance qu'il est d'ailleurs impossible de considérer comme nulle, puisque les deux points ne sont pas confondus.

On peut dire que cette distance de deux points immédiatement voisins est la limite de l'étendue dans le sens des quantités indéfiniment décroissantes ; elle est la plus petite étendue possible, ce après quoi il n'y a plus d'étendue c'est-à-dire plus de condition spatiale. Donc, lorsqu'on divise l'étendue indéfiniment (mais non à l'infini, ce qui serait une absurdité, la divisibilité étant nécessairement une qualité propre à un domaine limité, puisque la condition spatiale, dont elle dépend, est elle-même limitée), ce n'est pas au point qu'on aboutit ; c'est à la distance élémentaire entre deux points, d'où il résulte que, pour qu'il y ait étendue ou condition spatiale, il faut qu'il y ait deux points, et l'étendue (à une dimension) ou la distance est le troisième élément qui unit ces deux points. Cependant, l'élément primordial, celui qui existe par lui-même, c'est le point : on peut dire qu'il contient une potentialité d'étendue, qu'il ne peut développer qu'en se dédoublant d'abord, puis en se multipliant indéfiniment, de telle sorte que l'étendue manifestée procède de sa différenciation (ou, plus exactement, de lui en tant qu'il se différencie). Le point, considéré en lui-même, n'est pas soumis à la condition spatiale ; au contraire, c'est lui qui réalise l'espace, qui crée l'étendue par son acte, lequel, dans la condition temporelle, se traduit par le mouvement ; mais, pour réaliser l'espace, il faut qu'il se situe lui-même dans cet espace, qu'il remplira tout entier du déploiement de ses potentialités. Il peut, successivement dans la condition temporelle, ou simultanément hors de cette condition (ce qui nous ferait d'ailleurs sortir de l'espace ordinaire à trois dimensions), s'identifier, pour les réaliser, à tous les points virtuels de cette étendue, celle-ci étant envisagée statiquement, comme la potentialité totale du point, le lieu ou le contenant des manifestations de son activité. Le point qui réalise toute l'étendue comme nous

1. Une limitation de la Possibilité universelle est, au sens propre du mot, une impossibilité ; nous verrons par ailleurs que ceci exclut la théorie réincarnationniste, au même titre que le « retour éternel » de Nietzsche, et que la répétition simultanée, dans l'espace, d'individus supposés identiques, comme l'imagina Blanqui.

2. Nous envisageons ici la possibilité dans son acception la plus restreinte et la plus spécialisée ; il s'agit, non d'une possibilité particulière susceptible d'un développement indéfini, mais seulement de l'un quelconque des éléments que comporte ce développement.

venons de l'indiquer s'en fait le centre, en la mesurant selon toutes ses dimensions, par l'extension indéfinie des branches de la Croix vers les points cardinaux de cette étendue ; c'est l'Homme Universel, mais non l'homme individuel (celui-ci ne pouvant rien atteindre en dehors de son propre état d'être), qui est, suivant la parole d'un philosophe grec, la mesure de toutes choses. Nous aurons à revenir, dans une autre étude, sur la question des limitations de la condition spatiale (ainsi que des autres conditions de l'existence corporelle), et nous montrerons alors comment, de la remarque que nous venons de faire, se déduit la démonstration de l'absurdité de la théorie atomiste.

Revenons à la nouvelle représentation géométrique qui nous a induit en cette digression : il est à remarquer qu'elle équivaut à remplacer par des coordonnées polaires les coordonnées rectangulaires du plan horizontal de notre précédente représentation microcosmique. Toute variation du rayon correspond à une variation équivalente sur l'axe traversant toutes les modalités, c'est-à-dire perpendiculaire à la direction suivant laquelle s'effectuait le parcours de chaque modalité. Quant aux variations sur l'axe parallèle à cette dernière direction, elles sont remplacées par les positions différentes qu'occupe le rayon en tournant autour du pôle, c'est-à-dire par les variations de son angle de rotation, mesuré à partir d'une certaine position prise pour origine. Cette position, qui sera la normale au départ de la spirale (celle-ci partant du centre tangentiellement à la position perpendiculaire du rayon), sera celle du rayon qui contient, comme nous l'avons dit, les modifications extrêmes (commencement et fin) de toutes les modalités.

Mais, dans ces modalités, il n'y a pas que le commencement et la fin qui se correspondent, et chaque modification ou élément d'une modalité a sa correspondance dans toutes les autres modalités, les modifications correspondantes étant toujours représentées par des points situés sur un même rayon. Si on prenait ce rayon, quel qu'il soit, comme normale à l'origine de la spirale, on aurait toujours la même spirale, mais la figure aurait tourné d'un certain angle. Pour représenter la parfaite continuité qui existe entre toutes les modalités, il faudrait supposer que la figure occupe simultanément toutes les positions possibles autour du pôle, toutes ces figures similaires s'interpénétrant, puisque chacune d'elles comprend tous les points du plan ; ce n'est qu'une même figure dans une indéfinité de positions différentes, positions qui correspondent à l'indéfinité des valeurs de l'angle de rotation, en supposant que celui-ci varie d'une façon continue jusqu'à ce que le rayon, après une révolution complète, soit revenu se superposer à sa position première. On aurait alors l'image exacte d'un mouvement vibratoire se propageant indéfiniment, en ondes concentriques, autour de son point de départ, dans un plan horizontal tel que la surface libre (théorique) d'un liquide ; et ce serait aussi le symbole géométrique le plus exact que nous puissions donner de l'intégralité d'un état d'être. Nous pourrions même montrer que la réalisation de cette intégralité correspondrait à l'intégration de l'équation différentielle exprimant la relation qui existe entre les variations correspondantes du rayon et de son angle de rotation, l'un et l'autre variant d'une façon continue, c'est-à-dire de quantités infinitésimales. La constante arbitraire qui figure dans l'intégrale serait déterminée par la position du rayon prise pour origine, et cette même quantité, qui n'est constante que pour une position déterminée de la figure, devrait varier d'une façon continue de 0 à 2π pour toutes ses positions, de sorte que, si l'on considère celles-ci comme pouvant être simultanées (ce qui revient à supprimer la condition temporelle, qui donne à l'activité de manifestation la forme du mouvement), il faut laisser la constante indéterminée entre ces deux valeurs extrêmes.

Cependant, on doit avoir bien soin de remarquer que ces représentations géométriques sont toujours imparfaites, comme l'est d'ailleurs toute représentation ; en effet, nous sommes obligés de les situer dans un espace particulier, dans une étendue déterminée, et l'espace, même envisagé dans toute son extension, n'est qu'une condition contenue dans un des degrés de l'Existence universelle, et à laquelle (unie d'ailleurs à d'autres conditions) sont soumis certains des domaines multiples compris dans ce degré de l'Existence, domaines dont chacun est, dans le Macrocosme, ce qu'est dans le Microcosme la modalité correspondante de l'état d'être situé dans ce même degré. La représentation est nécessairement imparfaite, par là même qu'elle est enfermée dans des limites plus restreintes que ce qui est représenté (s'il en était autrement, elle serait inutile) ¹ ; mais elle est d'autant moins

1. C'est pourquoi le supérieur ne peut symboliser l'inférieur, mais est, au contraire, toujours symbolisé par celui-ci, comme le montre d'ailleurs Saint-Martin dans le chapitre X du *Tableau Naturel* ; et ceci suffit pour renverser la théorie astro-mythologique de Dupuis. – Ajoutons que, selon la loi de l'analogie, l'inférieur, c'est-à-dire le symbole, est toujours *inversé* par rapport au supérieur ou à ce qui est symbolisé.

imparfaite que, tout en étant comprise dans les limites du concevable actuel, elle devient cependant moins limitée, ce qui revient à dire qu'elle fait intervenir une puissance plus élevée de l'indéfini ¹. Ceci se traduit, dans les représentations spatiales, par l'adjonction d'une dimension ; d'ailleurs, cette question sera encore éclaircie par la suite de notre exposé.

Mais, dans notre nouvelle représentation, nous n'avons considéré jusqu'ici qu'un plan horizontal, et il nous faut maintenant figurer la continuité de tous les plans horizontaux, qui représentent l'indéfinie multiplicité des états de l'être. Cette continuité s'obtiendra géométriquement d'une façon analogue : au lieu de supposer le plan horizontal fixe dans l'étendue à trois dimensions (hypothèse que le fait du mouvement rend aussi irréalisable matériellement que le tracé d'une courbe fermée), on suppose qu'il se déplace insensiblement, parallèlement à lui-même, de façon à rencontrer successivement l'axe vertical en tous ses points consécutifs, le passage d'un point à un autre correspondant au parcours d'une des spires que nous avons considérées (le mouvement spiroïdal étant supposé isochrone pour simplifier la représentation, et, en même temps, pour traduire l'équivalence des multiples modalités de l'être en chacun de ses états, lorsqu'on les envisage dans l'Universalité). Nous pouvons même, pour plus de simplicité, considérer de nouveau et provisoirement chacune de ces spires comme nous l'avons déjà envisagée tout d'abord dans le plan horizontal fixe, c'est-à-dire comme une circonférence. Cette fois encore, la circonférence ne se fermera pas, car, lorsque le rayon qui la décrit reviendra se superposer à lui-même (ou plutôt à sa position initiale), il ne sera plus dans le même plan horizontal (supposé fixe comme parallèle à une direction de coordonnées et marquant la situation sur l'axe perpendiculaire à cette direction) ; la distance élémentaire qui séparera les deux extrémités de cette circonférence, ou plutôt de la courbe supposée telle, sera mesurée, non plus sur un rayon issu du pôle, mais sur une parallèle à l'axe vertical. Ces points extrêmes n'appartiennent pas au même plan horizontal, mais à deux plans horizontaux superposés, parce qu'ils marquent la continuité de chaque état d'être avec celui qui le précède et celui qui le suit immédiatement dans la hiérarchisation de l'être total. Si l'on considère les rayons qui contiennent les extrémités des modalités de tous les états d'être, leur superposition forme un plan vertical dont ils sont les droites horizontales, et ce plan vertical est le lieu de tous les points extrêmes dont nous venons de parler, et qu'on pourrait appeler des points-limites pour les différents états d'être, comme ils l'étaient précédemment, à un autre point de vue, pour les diverses modalités de chaque état d'être. La courbe que nous avons provisoirement considérée comme une circonférence est en réalité une spire, de hauteur infinitésimale, d'une hélice tracée sur un cylindre de révolution dont l'axe n'est autre que l'axe vertical de notre représentation. La correspondance entre les points des spires successives est ici marquée par leur situation sur une même génératrice du cylindre, c'est-à-dire sur une même verticale ; les points correspondants, à travers la multiplicité des états d'être, paraissent confondus lorsqu'on les envisage, dans la totalité de l'étendue à trois dimensions, en projection verticale sur un plan de base du cylindre, c'est-à-dire, en d'autres termes, en projection orthogonale sur un plan horizontal déterminé.

Pour compléter notre représentation, il suffit maintenant d'envisager simultanément, d'une part, ce mouvement hélicoïdal, s'effectuant sur un système cylindrique vertical constitué par une indéfinité de cylindres circulaires concentriques (le rayon de base ne variant de l'un à l'autre que d'une quantité infinitésimale), et, d'autre part, le mouvement spiroïdal que nous avons considéré précédemment dans chaque plan horizontal supposé fixe. Par suite, la base plane du système vertical ne sera autre que la spirale horizontale équivalant à une indéfinité de circonférences concentriques non fermées ; mais, en outre, pour pousser plus loin l'analogie des considérations relatives respectivement aux étendues à deux et trois dimensions, et aussi pour mieux symboliser la parfaite continuité de tous les états d'être entre eux, il faudra envisager la spirale, non pas dans une seule position, mais dans toutes les positions qu'elle peut occuper autour de son centre, ce qui donne une indéfinité de systèmes verticaux tels que le précédent, ayant le même axe, et s'interpénétrant tous lorsqu'on les regarde comme coexistants, puisque chacun d'eux comprend tous les points d'une même étendue à trois dimensions, dans laquelle ils sont tous situés ; ce n'est que le même système considéré simultanément dans toutes les positions qu'il occupe en accomplissant une rotation autour de l'axe vertical.

Nous verrons cependant que, en réalité, l'analogie n'est pas encore tout à fait complète ainsi ;

1. Dans les quantités infinitésimales, il y a quelque chose qui correspond (en sens inverse) à ces puissances (croissantes) de l'indéfini : c'est ce qu'on appelle les différents ordres (décroissants) de quantités infinitésimales.

mais, avant d'aller plus loin, remarquons que tout ce que nous venons de dire pourrait s'appliquer à la représentation macrocosmique, aussi bien qu'à la représentation microcosmique. Alors, les spires successives de la spirale indéfinie tracée dans un plan horizontal, au lieu de représenter les diverses modalités d'un état d'être, représenteraient les domaines multiples d'un degré de l'Existence universelle, tandis que la correspondance verticale serait celle de chaque degré de l'Existence, dans chacune des possibilités d'être déterminées qu'il comprend, avec tous les autres degrés. Cette concordance entre les deux représentations (macrocosmique et microcosmique) sera d'ailleurs également vraie pour tout ce qui va suivre.

Si nous revenons au système vertical complexe que nous avons considéré en dernier lieu, nous voyons que, autour du point pris pour centre de l'étendue à trois dimensions que remplit ce système, cette étendue n'est pas isotrope, ou, en d'autres termes, que, par suite de la détermination d'une direction particulière, qui est celle de l'axe du système, c'est-à-dire la direction verticale, la figure n'est pas homogène dans toutes les directions à partir de ce point. Au contraire, dans le plan horizontal, lorsque nous considérons simultanément toutes les positions de la spirale autour du centre, ce plan était envisagé d'une façon homogène et sous un aspect isotrope par rapport à ce centre. Pour qu'il en soit de même dans l'étendue à trois dimensions, il faut remarquer que toute droite passant par le centre pourrait être prise pour axe d'un système tel que celui dont nous venons de parler, de sorte que toute direction peut jouer le rôle de la verticale ; de même, tout plan qui passe par le centre étant perpendiculaire à l'une de ces droites, il en résulte que toute direction de plans pourra jouer le rôle de la direction horizontale, et même celui de la direction parallèle à l'un quelconque des trois plans de coordonnées. En effet, tout plan passant par le centre peut devenir l'un de ces trois plans dans une indéfinité de systèmes de coordonnées trirectangulaires, car il contient une indéfinité de couples de droites orthogonales se coupant au centre (ce sont tous les rayons issus du pôle dans la figuration de la spirale), qui peuvent tous former deux quelconques des trois axes d'un de ces systèmes. De même que chaque point de l'étendue est centre en puissance, toute droite de cette même étendue est axe en puissance, et, même lorsque le centre aura été déterminé, chaque droite passant par ce point sera encore, en puissance, l'un quelconque des trois axes ; quand on aura choisi l'axe central (ou principal) d'un système, il restera à fixer les deux autres axes dans le plan perpendiculaire au premier et passant également par le centre ; mais, ici aussi, il faut que les trois axes soient déterminés pour que la Croix puisse être tracée effectivement, c'est-à-dire pour que l'étendue tout entière puisse être réellement mesurée selon ses trois dimensions.

On peut envisager comme coexistants (car ils le sont en effet à l'état potentiel, et, d'ailleurs, cela n'empêche nullement de choisir ensuite trois axes de coordonnées déterminés, auxquels on rapportera toute l'étendue) tous les systèmes tels que notre représentation verticale, ayant respectivement pour axes centraux toutes les droites passant par le centre ; ici encore, ce ne sont en réalité que les différentes positions du même système, lorsque son axe prend toutes les directions possibles autour du centre, et ils s'interpénètrent pour la même raison que précédemment, c'est-à-dire parce que chacun d'eux comprend tous les points de l'étendue. On peut dire que c'est le point-principe dont nous avons parlé (représentant l'être en soi) qui crée ou réalise cette étendue, jusqu'alors virtuelle (comme une pure possibilité de développement), en remplissant le volume total, indéfini à la troisième puissance, par la complète expansion de ses potentialités dans toutes les directions ¹. Comme, avec cette nouvelle considération, ces directions jouent toutes le même rôle, le déploiement qui s'effectue à partir du centre peut être regardé comme sphérique, ou mieux sphéroïdal : le volume total est un sphéroïde qui s'étend indéfiniment dans tous les sens, et dont la surface ne se ferme pas, non plus que les courbes que nous avons décrites auparavant ; d'ailleurs, la spirale plane, envisagée simultanément dans toutes ses positions, n'est pas autre chose qu'une section de cette surface par un plan passant par le centre. Nous avons vu que la réalisation de l'intégralité d'un plan se traduisait par le calcul d'une intégrale simple ; ici, comme il s'agit d'un volume, et non plus d'une surface, la réalisation

1. La parfaite homogénéité s'obtient précisément dans la plénitude de l'expansion ; sur cette corrélation, voir *Pages dédiées au Soleil*, dans *La Gnose*, 2^e année, n^o 2, p. 61.

de la totalité de l'étendue se traduirait par le calcul d'une intégrale double ¹ ; les deux constantes arbitraires qui s'introduiraient dans ce calcul pourraient être déterminées par le choix de deux axes de coordonnées, le troisième axe se trouvant fixé par là même. Nous devons encore remarquer que le déploiement de ce sphéroïde n'est, en somme, que la propagation indéfinie d'un mouvement vibratoire (ou ondulatoire), non plus seulement dans un plan horizontal, mais dans toute l'étendue à trois dimensions, dont le point de départ de ce mouvement peut être actuellement regardé comme le centre ; et, si l'on considère cette étendue comme un symbole géométrique (c'est-à-dire spatial) de la Possibilité totale (symbole nécessairement imparfait, puisque limité), la représentation à laquelle nous avons ainsi abouti sera la figuration de la Voie, « vortex sphérique universel » ².



Mais insister plus longuement sur ces considérations et leur donner ici tout le développement qu'elles pourraient comporter nous entraînerait trop loin du sujet que nous nous sommes actuellement proposé de traiter, et dont, jusqu'à présent, nous ne nous sommes d'ailleurs écarté qu'en apparence. C'est pourquoi, après avoir poussé jusqu'à ses extrêmes limites concevables l'universalisation de notre symbole géométrique, en y introduisant graduellement, en plusieurs phases successives (ou du moins présentées successivement dans notre exposé), une indétermination de plus en plus grande (correspondant à ce que nous avons appelé des puissances de plus en plus élevées de l'indéfini, mais toutefois sans sortir de l'étendue à trois dimensions), c'est pourquoi, disons-nous, il nous va maintenant falloir refaire en quelque sorte le même chemin en sens inverse, pour rendre à la figure la détermination de tous ses éléments, détermination sans laquelle, tout en existant en puissance d'être, elle ne peut être tracée effectivement. Mais cette détermination, qui, à notre point de départ, n'était qu'hypothétique (c'est-à-dire envisagée comme une pure possibilité), deviendra maintenant réelle, car nous pourrons marquer la signification de chacun des éléments constitutifs du symbole crucial.

Tout d'abord, nous envisagerons, non l'universalité des êtres, mais un seul être dans sa totalité ; nous supposerons que l'axe vertical soit déterminé, et ensuite que soit également déterminé le plan passant par cet axe et contenant les points extrêmes des modalités de chaque état d'être ; nous reviendrons ainsi au système vertical ayant pour base plane la spirale horizontale considérée dans une seule position, système que nous avons déjà décrit précédemment. Ici, les directions des trois axes de coordonnées sont déterminées, mais l'axe vertical seul est effectivement déterminé en position ; l'un des deux axes horizontaux sera situé dans le plan vertical dont nous venons de parler, et l'autre lui sera naturellement perpendiculaire ; mais le plan horizontal qui contiendra ces deux droites rectangulaires reste encore indéterminé. Si nous le déterminions, nous déterminerions aussi par là même le centre de l'étendue, c'est-à-dire l'origine du système de coordonnées auquel cette étendue est rapportée, puisque ce point n'est autre que l'intersection du plan horizontal de coordonnées avec l'axe vertical ; tous les éléments de la figure seraient alors déterminés en effet, ce qui permettrait de tracer la Croix à trois dimensions, mesurant l'étendue dans sa totalité.

Nous devons encore rappeler que nous avons eu à considérer, pour constituer notre système représentatif de l'être total, d'abord une spirale horizontale, et ensuite une hélice cylindrique verticale. Si nous considérons isolément une spire quelconque d'une telle hélice, nous pourrons, en négligeant la différence élémentaire de niveau entre ses extrémités, la regarder comme une circonférence tracée dans un plan horizontal ; on pourra de même prendre pour une circonférence chaque spire de l'autre courbe, la spirale horizontale, si l'on néglige la variation élémentaire du rayon entre ses extrémités. Par suite, toute circonférence tracée dans un plan horizontal et ayant pour centre le centre même de ce plan (c'est-à-dire son intersection avec l'axe vertical) pourra être, avec les mêmes approximations,

1. Un point qu'il importe de retenir, c'est qu'une intégrale ne peut jamais se calculer en prenant ses éléments un à un, analytiquement ; l'intégration ne peut s'effectuer que par une unique opération synthétique ; ceci montre encore que, comme nous l'avons déjà dit à diverses reprises, l'analyse ne peut en aucun cas conduire à la synthèse.

2. Voir la note de Matgioi placée à la suite de nos *Remarques sur la production des Nombres (La Gnose, 1^{re} année, n° 9, p. 194)*.

envisagée comme une spire appartenant à la fois à une hélice verticale et à une spirale horizontale ¹ ; il résulte de là que la courbe que nous représentons comme une circonférence n'est, en réalité, ni fermée ni plane.

Une telle circonférence représentera une modalité quelconque d'un état d'être également quelconque, envisagée suivant la direction de l'axe vertical, qui se projettera lui-même horizontalement en un point, centre de la circonférence. Si on envisageait celle-ci suivant la direction de l'un ou de l'autre des deux axes horizontaux, elle se projetterait en un segment, symétrique par rapport à l'axe vertical, d'une droite horizontale formant la croix (à deux dimensions) avec ce dernier, cette droite horizontale étant la trace, sur le plan vertical de projection, du plan dans lequel est tracée la circonférence considérée.

La circonférence avec le point central est la figure du Dénaire, envisagé comme le développement complet de l'Unité, ainsi que nous l'avons vu dans une précédente étude ² ; le centre et la circonférence correspondent respectivement aux deux principes actif et passif (l'Être et sa Possibilité), représentés aussi par les deux chiffres 1 et 0 qui forment le nombre 10. Il est à remarquer, d'autre part, que, dans la numération chinoise, le même nombre est représenté par la croix, dont la barre verticale et la barre horizontale correspondent alors respectivement (comme dans la figuration cruciale du Tétragramme hébraïque הוהי) ³ aux deux mêmes principes actif et passif, ou masculin et féminin. Nous avons d'ailleurs, dans la même étude ⁴, indiqué aussi le rapport qui existe entre le Quaternaire et le Dénaire, ou entre la croix et la circonférence, et qui s'exprime par l'équation de la « circulaire du quadrant » :

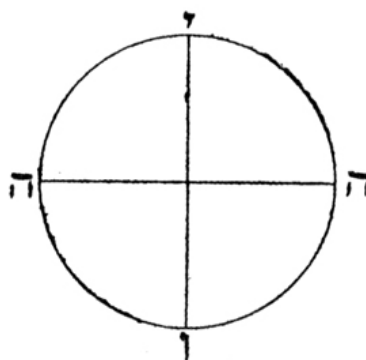
$$1 + 2 + 3 + 4 = 10^5$$

De ceci, nous déduisons déjà que, dans notre représentation géométrique, le plan horizontal (que l'on suppose fixe, et qui, comme nous l'avons dit, est quelconque) jouera un rôle passif par rapport à l'axe vertical, ce qui revient à dire que l'état d'être correspondant se réalisera dans son développement intégral sous l'action du principe qui est représenté par l'axe ; ceci sera beaucoup mieux compris par

1. Cette circonférence est la même chose que celle qui limite la figure de l'Yn-yang (voir plus loin).

2. *Remarques sur la production des Nombres*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 9, p. 193 [article repris dans *Mélanges*].

3. Voir la figure de la p. 172 (*La Gnose*, 1^{re} année, n^o 8). [Cette figure fut publiée dans l'article de Marnès intitulé *Commentaire sur le tableau naturel de Louis-Claude de Saint-Martin*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 8, p. 172 avec le commentaire suivant : « Dans le Principe, l'Adam-Kadmôn, ou l'Homme universel, est représenté par le quaternaire sacré, correspondant aux quatre lettres du Tétragramme הוהי ; si l'on trace un cercle, et qu'on y inscrive une croix aux extrémités de laquelle on place chacune des quatre lettres du Tétragramme, on a alors la représentation exacte de l'homme-principe, dont les dimensions verticale et horizontale sont rétablies et dont le centre est constitué par l'ombilic. »



4. *Ibid.* 1^{re} année, n^o 8, p. 156.

5. Voir aussi le chapitre XVIII du *Tableau Naturel* de L.-Cl. de Saint-Martin, où l'on trouvera d'autres considérations sur ce sujet, envisagé à un point de vue différent.

la suite, mais il importait de l'indiquer dès maintenant. Nous voyons en même temps que la Croix symbolise bien, comme on l'a dit assez souvent, l'union des deux principes complémentaires, du masculin et du féminin ; mais, ici encore, comme lorsqu'il s'agissait de la signification astronomique, nous devons répéter que cette interprétation, si elle devenait exclusive et systématique, serait à la fois insuffisante et fautive ; elle ne doit être qu'un cas particulier du symbolisme de l'« union des contrastes et des antinomies »¹. Avec cette restriction, on peut regarder la Croix (de même que la circonférence avec le point central), à un certain point de vue, comme l'équivalent du symbole qui unit le *Linga* et la *Yoni* ; mais il est bien entendu que ce symbole doit être pris dans une acception purement spirituelle, comme il l'est chez les Hindous², et non dans le sens d'un grossier naturalisme, qui est totalement étranger aux conceptions orientales.

Pour en revenir à la détermination de notre figure, nous n'avons en somme à considérer particulièrement que deux choses : d'une part, l'axe vertical, et, d'autre part, le plan horizontal de coordonnées. Nous savons qu'un plan horizontal représente un état d'être, dont chaque modalité correspond à une spire plane que nous avons confondue avec une circonférence ; d'un autre côté, les extrémités de cette spire, en réalité, ne sont pas contenues dans le plan de la courbe, mais dans deux plans immédiatement voisins, car cette même courbe, envisagée dans le système cylindrique vertical, est « une spire, une fonction d'hélice, mais dont le pas est infinitésimal. C'est pourquoi, étant donné que nous vivons, agissons et raisonnons à présent sur des contingences, nous pouvons et devons même considérer le graphique de l'évolution individuelle³ comme une surface. Et, en réalité, elle en possède tous les attributs et qualités, et ne diffère de la surface que considérée de l'Absolu⁴. Ainsi, à notre plan, le « circulus vital » est une vérité immédiate, et le cercle est bien la représentation du cycle individuel humain. »⁵ Mais, bien entendu, « il ne faut jamais perdre de vue que, si, pris à part, l'*Yn-yang*⁶ peut être considéré comme un cercle, il est, dans la succession des modifications individuelles⁷, un élément d'hélice : toute modification individuelle est essentiellement un « vortex » à trois dimensions ; il n'y a qu'une seule stase humaine (individuelle), et l'on ne repasse jamais par le chemin déjà parcouru. »⁸

Les deux extrémités de la spire d'hélice de pas infinitésimal sont, comme nous l'avons dit, deux points immédiatement voisins sur une génératrice du cylindre, une parallèle à l'axe vertical (d'ailleurs située dans un des plans de coordonnées). Ces deux points n'appartiennent pas à l'individu, ou, d'une façon plus générale, à l'état d'être représenté par le plan horizontal que l'on considère. « L'entrée dans l'*Yn-yang* et la sortie de l'*Yn-yang* ne sont pas à la disposition de l'individu ; car ce sont deux points qui appartiennent, bien qu'à l'*Yn-yang*, à la spire d'hélice inscrite sur la surface latérale du cylindre, et qui sont soumis à l'attraction de la Volonté du Ciel. Et, en réalité, en effet, l'homme n'est pas libre de sa naissance ni de sa mort⁹... Il n'est libre d'aucune des conditions de ces deux actes : la naissance le lance invinciblement sur le circulus d'une existence qu'il n'a ni demandée ni choisie ; la mort le retire de ce circulus et le lance invinciblement dans un autre, prescrit et prévu par la Volonté du Ciel, sans qu'il puisse rien en modifier. Ainsi, l'homme terrestre est esclave quant à sa naissance et quant à sa mort, c'est-à-dire par rapport aux deux actes principaux de sa vie individuelle, aux seuls qui résument en somme son évolution spéciale au regard de l'Infini. »¹⁰

Par conséquent, le pas de l'hélice, élément par lequel les extrémités d'un cycle individuel échappent

1. Voir *Pages dédiées au Soleil*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 2, pp. 60 et 61.

2. C'est un des principaux symboles du Shivaïsme.

3. Soit pour une modalité particulière de l'individu, soit en envisageant l'individualité intégrale isolément dans l'être ; lorsqu'on ne considère qu'un seul état, la représentation doit être plane.

4. En envisageant l'être dans sa totalité.

5. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 128.

6. Le symbole cyclique de l'évolution individuelle.

7. Considérées simultanément dans les différents états d'être.

8. *Ibid.*, p. 131, note.

9. *Ibid.*, p. 132.

10. *Ibid.*, p. 133 – Mais, entre sa naissance et sa mort, l'individu est libre, dans l'émission et dans le sens de tous ses actes terrestres ; dans le « circulus vital » de l'espèce et de l'individu, l'attraction de la Volonté du Ciel ne se fait pas sentir.

au domaine de l'individu, est la mesure mathématique de « la force attractive de la Divinité »¹ ; l'action de la Volonté du Ciel dans l'évolution de l'être se mesure donc parallèlement à l'axe vertical. Celui-ci représente alors le lieu métaphysique de la manifestation de la Volonté du Ciel, et il traverse chaque plan horizontal en son centre, c'est-à-dire au point où se réalise l'équilibre en lequel réside cette manifestation, ou, en d'autres termes, l'harmonisation complète de tous les éléments constitutifs de l'état d'être correspondant : c'est l'Invariable Milieu, où se reflète, en se manifestant, l'Unité suprême, qui, en elle-même, est la Perfection Active, la volonté du Ciel non manifestée². Nous pouvons donc dire que l'axe vertical est le symbole de la Voie personnelle, qui conduit à la Perfection, et qui est une spécialisation de la Voie universelle, représentée précédemment par une figure sphéroïdale ; cette spécialisation s'obtient, d'après ce que nous avons dit, par la détermination d'une direction particulière dans l'étendue.

Cet axe est donc déterminé comme expression de la Volonté du Ciel dans l'évolution totale de l'être, ce qui détermine en même temps la direction des plans horizontaux, représentant les différents états d'être, et la correspondance horizontale et verticale de ceux-ci, établissant leur hiérarchisation. Par suite de cette correspondance, les points-limites de ces états d'être sont déterminés comme extrémités des modalités particulières ; le plan vertical qui les contient est un des plans de coordonnées, ainsi que celui qui lui est perpendiculaire suivant l'axe ; ces deux plans verticaux tracent dans chaque plan horizontal une croix (à deux dimensions), dont le centre est dans l'Invariable Milieu. Il ne reste donc plus qu'un seul élément indéterminé : c'est la position du plan horizontal particulier qui sera le troisième plan de coordonnées ; à ce plan correspond, dans l'être total, un certain état, dont la détermination permettra de tracer la Croix symbolique à trois dimensions, c'est-à-dire de réaliser la totalisation même de l'être.

Remarquons en passant qu'on pourrait expliquer par là la parole de l'Évangile selon laquelle le Verbe (la Volonté du Ciel en action) est (par rapport à nous) « la Voie, la Vérité et la Vie ». Si nous reprenons pour un instant notre représentation microcosmique du début, et si nous considérons ses trois axes de coordonnées, la « Voie » sera représentée, comme ici, par l'axe vertical ; des deux axes horizontaux, l'un représentera la « Vérité », et l'autre la « Vie ». Tandis que la « Voie » se rapporte à l'Homme Universel (אדם), auquel s'identifie le *Soi*, la « Vérité » se rapporte à l'homme intellectuel (איש), et la « Vie » à l'homme corporel (אדם) ; de ces deux derniers, qui appartiennent au domaine d'un état d'être particulier (celui dans lequel nous sommes actuellement), le premier doit ici être assimilé à l'individualité intégrale, dont l'autre n'est qu'une modalité. La « Vie » sera donc représentée par l'axe parallèle à la direction suivant laquelle se développe chaque modalité, et la « Vérité » le sera par l'axe qui réunit toutes les modalités en les traversant perpendiculairement à cette même direction. Ceci suppose, d'ailleurs, que le tracé de la Croix à trois dimensions est rapporté à l'individualité humaine terrestre, car c'est par rapport à celle-ci seulement que nous venons de considérer ici la « Vie » et la « Vérité » ; ce tracé figure l'action du Verbe dans la réalisation de l'être total et son identification avec l'Homme Universel.



Si nous considérons la superposition des plans horizontaux représentatifs de tous les états d'être, nous pouvons dire encore que l'axe vertical symbolise, par rapport à ceux-ci, envisagés séparément ou dans leur ensemble, le Rayon Céleste « qui constitue l'élément supérieur non incarné de l'homme, et qui lui sert de guide à travers les phases de l'évolution universelle »³. Le cycle universel, représenté par l'ensemble de notre figure, et « dont l'humanité (au sens individuel) ne constitue qu'une phase, a

1. *Ibid.*, p. 95.

2. Sur l'Invariable Milieu (*Tchoung-young*), voir *Remarques sur la Notation mathématique*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 7, p. 142 [étude reprise dans *Mélanges*].

3. Simon et Théophile, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

un mouvement propre ¹, indépendant de notre humanité, de toutes les humanités, de tous les plans, dont il forme la Somme indéfinie (qui est l'Homme Universel). Ce mouvement propre, qu'il tient de l'affinité essentielle du Rayon Céleste vers son origine, l'aiguille invinciblement vers sa Fin, qui est identique à son Commencement, avec une force directrice ascensionnelle et divinement bienfaisante. C'est ce que la Gnose connaît sous le nom de Voie Rédemptrice. » ²

Le Rayon Céleste traverse tous les états d'être, marquant le point central de chacun d'eux par sa trace sur le plan correspondant, ainsi que nous l'avons déjà dit ³; mais cette action n'est effective que s'il produit, par sa réflexion sur un de ces plans, une vibration qui, se propageant et s'amplifiant dans la totalité de l'être, illumine son chaos, cosmique ou humain. Nous disons cosmique ou humain, car ceci peut s'appliquer au Macrocosme aussi bien qu'au Microcosme; le plan de réflexion, dont le centre (point d'incidence du Rayon Céleste) sera le point de départ de cette vibration indéfinie, sera alors le plan central dans l'ensemble des états d'être, c'est-à-dire le plan horizontal de coordonnées dans notre représentation géométrique, et c'est ce plan central, où sont tracées les branches horizontales de la Croix, qui est représenté dans toutes les traditions comme la surface des Grandes Eaux ⁴. Par l'opération de l'Esprit, projetant le Rayon Céleste qui se réfléchit à travers le miroir des Eaux ⁵, au sein de celle-ci est enfermée une étincelle divine, germe spirituel incréé, Verbe fragmentaire, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui, se développant pour s'identifier en acte au Verbe total, auquel il est en effet identique en puissance, réalisera dans son expansion le parfait épanouissement de toutes les possibilités de l'être. Ce principe divin involué dans les êtres, c'est le Verbe Rédempteur ⁶, *Christos*, « conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie » ⁷; c'est Agni ⁸ se manifestant au centre du *Swastika*, qui est la croix tracée dans le plan horizontal, et qui, par sa rotation autour de ce centre, génère le cycle évolutif constituant chacun des éléments du cycle universel ⁹. Le centre, seul point restant immobile dans ce mouvement de rotation, est, en raison même de son immobilité, le moteur de la « roue d'existence »; il est la Loi (c'est-à-dire l'expression ou la manifestation de la Volonté du Ciel)

1. Indépendant d'une volonté individuelle quelconque (particulière ou collective), qui ne peut agir que dans son plan spécial : « L'homme, en tant qu'homme, ne saurait disposer de mieux et de plus que de son destin hominal, dont il est libre d'arrêter, en effet, la marche individuelle. Mais cet être contingent, doué de vertus et de possibilités contingentes, ne saurait se mouvoir, ou s'arrêter, ou s'influencer soi-même en dehors du plan contingent spécial où, pour l'heure, il est placé et exerce ses facultés. Il est déraisonnable de supposer qu'il puisse modifier, à fortiori arrêter la marche éternelle du cycle universel. » (*Ibid.*, p. 50). – Voir aussi ce qui a été dit précédemment au sujet des deux points extrêmes du cycle individuel.

2. *Ibid.*, p. 50.

3. Le lieu de ces points centraux est l'Invariable Milieu.

4. Ou le plan de séparation des Eaux inférieures et des Eaux supérieures, c'est-à-dire des deux chaos, formel et informel, individuel et principiel, des états manifestés et des états non-manifestés dont l'ensemble constitue la Possibilité totale de l'Homme Universel. L'Océan des Grandes Eaux, la Mer symbolique, est, selon Fabre d'Olivet, l'image de la Passivité Universelle : *Mare, Mariah, Mâyâ* (voir aussi *L'Archéomètre*, in *La Gnose*). C'est la Grande Nature primordiale (*Moûla-Prakritî* ou Racine procréatrice, *Bhoûta-Yoni* ou Matrice des êtres), manifestation du Principe féminin, image réfléchie, c'est-à-dire inversée (selon la loi de l'analogie), de la Vierge de Lumière : celle-ci, « Océan spirituel d'en haut, de tous ses effluves dégage les êtres de l'Océan sentimental d'en bas » (*Ibid.*, p. 58).

5. « L'Esprit ne se meut pas dans le chaos; il se meut au-dessus des Eaux, c'est-à-dire au-dessus d'un plan de réflexion, agissant à la façon d'un miroir, sur lequel l'image renversée du mouvement de l'Esprit (ou de l'Activité du Ciel) se révèle au chaos. Cette révélation produit immédiatement le *Fiat Lux*. – Dans le chaos cosmique, le *Fiat Lux* se traduit par la vibration lumineuse capable de déterminer les formes. Dans le chaos humain, le *Fiat Lux* se traduit par la vibration sentimentale capable d'engendrer le désir de sortir de l'agnosticisme. » (*Ibid.*, p. 9).

6. C'est du moins sous cet aspect qu'on l'envisage plus particulièrement par rapport à l'être humain; mais, lorsqu'il s'agit de l'organisation du chaos cosmique, il est considéré sous son aspect de Créateur (*Brahmâ*).

7. Ces paroles du *Credo* catholique s'expliquent d'elles-mêmes par ce qui vient d'être dit; mais il est bien entendu, et nous tenons à le déclarer formellement pour éviter toute méprise, que cette interprétation symbolique n'a rien à faire avec les doctrines du Catholicisme actuel, pour lequel il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'ésotérisme, ainsi que nous l'expliquerons dans une autre étude.

8. Il est figuré comme un principe igné (de même d'ailleurs que le Rayon lumineux qui le fait naître), le feu étant l'élément actif par rapport à l'eau, élément passif.

9. Pour la figure du *Swastika*, voir *La Gnose*, 1^{re} année, n° 11, p. 245.

pour le cycle correspondant au plan horizontal dans lequel s'effectue cette rotation, et son action se mesure par le pas de l'hélice évolutive à axe vertical ¹.

La réalisation des possibilités de l'être par l'action du Verbe (action toujours intérieure, puisqu'elle s'exerce à partir du centre de chaque plan) est figurée dans les différents symbolismes par l'épanouissement d'une fleur à la surface des Eaux : cette fleur symbolique est ordinairement le lotus dans la tradition orientale, la rose dans la tradition occidentale ². Considéré d'abord dans le plan central (plan horizontal de réflexion du Rayon Céleste), comme intégration de l'état d'être correspondant, cet épanouissement pourra être figuré, pour le Microcosme, par celui d'une fleur à cinq pétales, formant le Pentagramme ou l'Étoile Flamboyante, et, pour le Macrocosme, par celui d'une fleur à six pétales, formant le double triangle du Sceau de Salomon ³ ; mais il s'étendra hors de ce plan, à la totalité des états d'être, suivant le développement indéfini, dans toutes les directions à partir du point central, du vortex sphérique universel, dont nous avons parlé précédemment ⁴.



Avant de terminer cette étude déjà longue, nous devons insister sur un point qui, pour nous, est d'une importance capitale : c'est que notre conception diffère essentiellement, dans son principe même

1. « Il n'y a pas de moyen direct d'apprécier cette mesure ; on ne la connaîtrait que par analogie (principe d'harmonie), si l'Univers, dans sa modification présente, se souvenait de sa modification passée, et pouvait ainsi juger de la quantité métaphysique acquise, et, par suite, pouvait mesurer la force ascensionnelle. Il n'est pas dit que la chose soit impossible ; mais elle n'est pas dans les facultés de la présente humanité. – On voit ainsi que ceux qui prennent le *cercle* pour symbole de l'Évolution font donc simplement oubli de la *cause première*. » (*La Voie Métaphysique*, pp. 95 et 96.) – Le pas de l'hélice est la distance verticale entre les deux extrémités d'une spire, distance qui, dans la totalité de l'Évolution, doit être regardée comme infinitésimale. Cet élément « est dû expressément à la somme d'une mort ou d'une naissance, et à la coïncidence de cette mort et de cette naissance » ; d'ailleurs, « ces phénomènes mort et naissance, considérés en eux-mêmes et en dehors des cycles, sont parfaitement égaux » (*La Voie Métaphysique*, pp. 138 et 139).

2. Quelquefois aussi le lis (à six pétales) : voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 10, p. 218, note

3. – Le lis est un symbole macrocosmique comme le lotus, tandis que la rose est le plus souvent un symbole microcosmique.

3. Cependant, le lotus a le plus habituellement huit pétales ; dans tous les cas, il en a toujours un nombre pair ; mais nous ne pouvons entrer dans l'explication détaillée de ce symbolisme. Nous rappellerons seulement que 8 est le nombre de l'équilibre parfait ; les huit pétales du Lotus peuvent aussi être rapportées aux huit *Koua*, c'est-à-dire aux huit trigrammes de Fo-hi (voir *La Voie Métaphysique*, pp. 39 et 40). D'autre part, « 5, qui est le nombre de la chute, est aussi le nombre de la volonté, laquelle est l'instrument de la réintégration », c'est-à-dire de la réalisation de l'Homme Universel (voir *Commentaires sur le Tableau Naturel de L.-Cl. de Saint-Martin*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 8, p. 173) et 6 est le nombre de la Création (voir *Remarques sur la production des Nombres*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 9, p. 191 [article repris dans *Mélanges*]). Remarquons encore que ces nombres 5 et 6, qui correspondent respectivement aux symboles du Microcosme et du Macrocosme, sont les valeurs numériques des lettres hébraïques ם et ן, les deux lettres médianes du Tétragramme םןםן, qui, prises dans l'ordre inverse, en sont aussi les deux dernières. En arabe, les deux lettres correspondantes forment le pronom *Hôa*, « Lui », dont le nombre est ainsi égal à 11 (sur ce nombre 11, voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 3, p. 88, note 2). En hébreu, le même pronom (qui s'emploie aussi comme verbe, pour signifier « Il est ») s'écrit םן, joignant à ces deux lettres, qui représentent ici l'union (ou l'unification), du Microcosme et du Macrocosme, la lettre ן, qui, par son nombre 1, correspond au centre de l'épanouissement de l'être ; par sa forme, cette même lettre ן rappelle le symbole du *Swastika*. Le pronom hébraïque םןא a pour nombre total 12 ; sans étudier ici les diverses significations de ce nombre, le lieu qui n'est pas ן, dont il marque le rang alphabétique, exprime hiéroglyphiquement les idées, d'expansion et de développement, ainsi que l'involution du principe spirituel (voir la douzième lame du Tarot), et que ce même nombre s'écrit ordinairement ןב (10+2), unissant les initiales des noms des deux Colonnes du Temple, ce qui symbolise l'union des deux principes complémentaires masculin (♂) et féminin (♀) en l'Androgynité de l'Adam Qadmon. Nous avons vu que ces deux principes sont aussi représentés dans la Croix par les directions verticale et horizontale ; enfin, 12 = 3 × 4 représente encore l'expansion de la Croix, symbole du quaternaire, selon les trois dimensions de l'espace.

4. Ceci complète l'explication du symbole de la Rose-Croix ; ici encore, comme pour la croix, nous devons constater combien est insuffisante l'interprétation donnée par Ragon au sujet de la rose (*Rituel du Grade de Rose-Croix*, pp. 28 et 29).

et par ce principe, de toutes les conceptions anthropomorphiques et géocentriques sur lesquelles reposent les religions occidentales ¹. Nous pourrions même dire qu'elle en diffère infiniment, et ce ne serait point là un abus de langage, mais au contraire une expression plus juste que toute autre, et plus adéquate à la conception à laquelle nous l'appliquons. En effet, il ne peut évidemment y avoir aucune commune mesure entre, d'une part, le Soi, envisagé comme la totalisation de l'être s'intégrant suivant les trois dimensions de la Croix, pour se réintégrer finalement en son Unité première, réalisée dans cette plénitude même de l'expansion que symbolise l'espace tout entier, et, d'autre part, une modification individuelle quelconque, représentée par un élément infinitésimal du même espace, ou même l'intégralité d'un état d'être, dont la figuration plane (avec les restrictions que nous avons faites, c'est-à-dire si on considère cet état isolément) comporte encore un élément infinitésimal par rapport à l'espace à trois dimensions (en replaçant cette figuration dans l'espace, son plan horizontal étant alors regardé comme se déplaçant effectivement d'une quantité infinitésimale suivant la direction de l'axe vertical) ; et, puisqu'il s'agit d'éléments infinitésimaux, même dans un symbolisme géométrique forcément restreint et limité, on voit que, en réalité, c'est bien là, pour ce qui est symbolisé respectivement par les deux termes que nous venons de comparer entre eux, une incommensurabilité absolue, ne dépendant d'aucune convention arbitraire ². Chaque intégration ajoute une dimension à la représentation spatiale correspondante ; donc, s'il a fallu une première intégration pour passer de la ligne à la surface, qui est mesurée par la croix à deux dimensions décrivant le cercle indéfini qui ne se ferme pas, il faut une seconde intégration pour passer de la surface au volume, dans lequel la Croix à trois dimensions crée, par l'irradiation de son centre suivant toutes les directions de l'espace où il est situé, le sphéroïde indéfini dont un mouvement vibratoire nous donne l'image, le volume toujours ouvert en tous sens qui symbolise le vortex universel de la Voie.

Dans ce qui précède, nous n'avons pas établi une distinction nette entre les significations respectives des deux termes espace et étendue : si nous avons appelé espace ce qui n'est en réalité qu'une étendue particulière à trois dimensions, c'est parce que, même dans le plus haut degré de généralisation de notre symbole spatial, nous n'avons pas dépassé les limites de cette étendue, prise pour donner une figuration, nécessairement imparfaite, de l'être total. Cependant, si l'on voulait s'astreindre à un langage rigoureux, on devrait n'employer le mot espace que pour désigner l'ensemble de toutes les étendues particulières ; ainsi, la possibilité spatiale, dont la réalisation (au sens de passage de la puissance à l'acte) constitue une des conditions spéciales de certains états de manifestation (tels que notre état corporel, en particulier), contient dans son indéfinité toutes les étendues possibles. Mais ce n'est d'ailleurs, même dans toute cette généralité, qu'une possibilité déterminée, indéfinie sans doute, mais néanmoins finie ³, puisque, comme le montre la production des nombres (tant en série décroissante qu'en série croissante), l'indéfini procède du fini, ce qui n'est possible qu'à la condition que le fini contienne en puissance cet indéfini. S'il nous est impossible d'admettre le point de vue étroit du géocentrisme, nous n'approuvons pas davantage cette sorte de lyrisme scientifique, ou soi-disant tel, qui paraît surtout cher à certains astronomes, et où il est sans cesse question de l'« espace infini » et du « temps éternel », qui sont de pures absurdités ; là encore, il ne faut voir, comme nous le montrerons par ailleurs, qu'un autre aspect de la tendance à l'anthropomorphisme.

Une autre remarque importante dans cet ordre d'idées, c'est que les considérations que nous avons exposées ne nous conduisent nullement, comme certains pourraient le croire à tort si nous ne prenions la précaution d'y insister quelque peu, à envisager l'espace, ainsi que l'a fait Pascal, comme « une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». En effet, il est vrai que, dans la représentation géométrique (c'est-à-dire spatiale) de l'être total, chaque point est, en

1. Sur cette même question, voir *La Gnose*, 2^e année, n° 5, la note de notre collaborateur Abdul-Hâdi, intitulée : *L'Islam et les religions anthropomorphiques* (pp. 152 et 153).

2. Un indéfini est pris ici pour symbole de l'Infini, dans la mesure où il est permis de dire que l'Infini peut être symbolisé ; mais ceci ne revient nullement à les confondre, et nous ferons d'ailleurs remarquer cette distinction plus explicitement dans la suite.

3. S'il en était autrement, la coexistence d'une indéfinité d'autres possibilités, qui ne sont pas comprises dans celle-là, et dont chacune est également susceptible d'un développement indéfini, serait manifestement impossible ; et cette seule considération suffirait à démontrer l'absurdité de cet « espace infini » dont on a tant abusé.

puissance, centre de l'être que représente cette étendue où il est situé ; mais il ne faut pas oublier que, comme nous l'avons déjà dit, entre le fait (ou l'objet, ce qui est la même chose) pris pour symbole et le principe métaphysique que l'on veut symboliser, l'analogie est toujours inversée. Ainsi, dans l'espace considéré dans sa réalité actuelle (c'est bien ainsi que Pascal l'entendait) et non plus comme symbole de l'être total, tous les points appartiennent au domaine de la manifestation, par le fait qu'ils appartiennent à l'espace, qui est une des possibilités dont la réalisation est comprise dans ce domaine, lequel constitue ce que nous pouvons appeler l'extériorité de l'Existence universelle. Parler ici d'intérieur et d'extérieur est encore, sans doute, un langage symbolique, et d'un symbolisme spatial ; mais l'impossibilité de se passer de tels symboles ne prouve pas autre chose que l'imperfection de nos moyens d'expression ; nous ne pouvons évidemment communiquer nos conceptions à autrui (dans le monde manifesté et formel, puisqu'il s'agit d'un état individuel restreint, hors duquel il ne pourrait d'ailleurs être question d'« autrui ») qu'à travers des figurations (manifestant ces conceptions dans des formes), c'est-à-dire par des analogies. Nous pouvons alors, et nous devons même, pour conformer notre expression au rapport normal de ces analogies (que nous appellerions volontiers, en termes géométriques, un rapport d'homothétie inverse), renverser l'énoncé de la phrase de Pascal, et dire que, non seulement dans l'espace, mais dans tout ce qui est manifesté, c'est l'extérieur (ou la circonférence) qui est partout, tandis que le centre n'est nulle part, car il est non-manifesté ¹ ; mais ce point, qui n'est rien de manifesté, contient en puissance toutes les manifestations, il est le moteur immobile de toutes choses, le principe immuable de toute différenciation. Ce point produit tout l'espace (et les autres manifestations) en sortant de lui-même, en quelque sorte, par le déploiement de ses virtualités, et ainsi il remplit cet espace tout entier ; pourtant, en principe, il n'est point soumis à l'espace, puisque c'est lui qui le crée, et il ne cesse point d'être identique à lui-même ; et, quand il a réalisé sa possibilité totale, c'est pour revenir à cette Unité première qui contenait tout en puissance, Unité qui est lui-même (le Soi), et dont, par conséquent, envisagé en lui-même, il n'était point sorti. C'est par la conscience de cette Identité de l'Être, permanente à travers toutes les modifications multiples de l'Existence une, que se manifeste, au centre même de notre état d'être actuel, comme de tous les autres états d'être, cet élément supérieur de l'homme, incréé et non-incarné, que nous avons appelé le Rayon Céleste ; et c'est cette conscience, supérieure à toute faculté créée, et impliquant l'assentiment de la loi d'harmonie qui relie et unit logiquement toutes choses dans l'Univers, c'est, disons-nous, cette conscience qui, pour notre être individuel, mais indépendamment de lui et de ses conditions, constitue la « sensation de l'éternité » ².

1. C'est « le lieu qui n'est pas » (כִּי), en lequel réside l'équilibre de la Balance, comme il est dit au commencement du *Siphra D'zenioutha* (voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 5, p. 146).

2. Voir *Pages dédiées au Soleil*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 2, p. 65.

Un côté peu connu de l'œuvre de Dante ¹

On sait qu'il existe une médaille sur laquelle l'effigie de Dante est accompagnée des lettres F. S. K. F. T. On a essayé de donner de ces initiales des interprétations diverses, mais la plus vraisemblable est la suivante, qui se rapproche beaucoup de celle qu'a indiquée Aroux ², si elle ne lui est même tout à fait identique : « *Fidei Sanctæ Kadosch, Frater Templarius* ». En effet, l'association « *della Fede Santa* », à laquelle appartenait le poète, était un Tiers-Ordre de filiation Templière, et était assez analogue, à cette époque, à ce que fut plus tard la « *Fraternité de la Rose-Croix* ».

Au début de sa *Divina Commedia*, Dante raconte qu'il descendit aux enfers le *Vendredi-Saint* de l'an 1300, à l'âge de *Trente-Trois* ans ; c'est l'âge du Rose-Croix, qui reprend aussi ses Travaux, symboliquement, le *vendredi à trois heures après-midi*, et qui, au cours de son initiation, doit traverser d'abord la « *Chambre Infernale* ». Dante parcourut tous les cercles infernaux en vingt-quatre heures, et atteignit alors le centre de la Terre, qu'il traversa en contournant le corps de Lucifer.

N'y aurait-il pas quelque rapport entre ce corps de Lucifer, placé au centre de la Terre, c'est-à-dire au centre même de la pesanteur, « *symbolisant l'attrait inverse de la nature* » ³, et celui d'Hiram, placé de même au centre de la « *Chambre du Milieu* », et qu'il faut aussi franchir pour parvenir à la Maîtrise ? La connaissance de ce rapport mystérieux ne pourrait-elle pas aider à découvrir la véritable signification de la lettre G. : ?

Nous rappellerons seulement d'autre part, sans y insister, la *Croix* que vit Dante dans la *Sphère de Mars*, ainsi que l'*Aigle* dans la *Sphère de Jupiter* et l'*Échelle mystique* dans celle de *Saturne*. Cette *Croix* ne doit-elle pas être rapprochée de celle qui sert encore d'emblème à plusieurs grades maçonniques, dont certaines légendes veulent rattacher l'origine aux Croisades ? Quant aux deux autres symboles, il est trop facile d'y reconnaître ceux du « *Kadosch Templier* » : on parvient au pied de l'*Échelle mystique* par la « *Justice* » (*Tsedakah*), et à son sommet par la « *Foi* » (*Emounah*).

Ceux qui se livreraient à des recherches approfondies sur ce côté trop peu connu de l'œuvre de Dante y feraient certainement de bien curieuses découvertes. Une étude de ce genre pourrait peut-être intéresser MM. Copin-Albancelli et Louis Dasté, qui se consacrent particulièrement à la reconstitution de l'histoire des *Sociétés secrètes* en général, et à la découverte des liens qui les unissent à travers le temps et l'espace ?

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, le 5 oct. 1911, non signé. [N.d.É.]

2. Dans un ouvrage intitulé *Dante hérétique et albigeois*.

3. Simon et Théophile, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 42.

L'ésotérisme de Dante ¹

Dans un article intitulé Un côté peu connu de l'œuvre de Dante ², nous avons fait allusion à un ouvrage d'E. Aroux, Dante hérétique et albigeois. Le même auteur a publié (en 1856) La Comédie de Dante, traduite en vers selon la lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour.

Voici comment ces ouvrages sont résumés par Sédir dans son *Histoire des Rose-Croix* (pp. 16-20) :

« Il résulte des consciencieux travaux de M. Aroux que le Dante a vécu en relations intimes avec des sectes gnostiques d'Albigeois ; c'est dans leur enseignement qu'il a puisé sa haine contre la Papauté et l'Église de Rome, ainsi que les théories occultes que l'on retrouve à chaque ligne de son épopée. Le même érudit nous laisse entrevoir les mouvements profonds que les restes de l'Ordre du Temple provoquaient dans le peuple.

« L'Enfer représente le monde profane, le Purgatoire comprend les épreuves initiatiques, et le Ciel est le séjour des Parfaits, chez qui se trouvent réunis et portés à leur zénith l'intelligence et l'amour.

« Les Cathares avaient, dès le XII^e siècle, des signes de reconnaissance, des mots de passe, une doctrine astrologique ; ils faisaient leurs initiations à l'équinoxe de printemps ; ils y employaient trois lumières ; leur système scientifique était fondé sur la doctrine des correspondances : à la Lune correspondait la Grammaire, à Mercure la Dialectique, à Vénus la Rhétorique, à Mars la Musique, à Jupiter la Géométrie, à Saturne l'Astronomie, au Soleil l'Arithmétique ou la Raison illuminée ».

Ainsi, aux sept Cieux ou sphères planétaires correspondaient les sept arts libéraux, précisément les mêmes dont nous voyons aussi les noms figurer sur les sept échelons du montant de gauche de l'Échelle des Kadosch. L'ordre ascendant ne diffère du précédent que par l'interversion, d'une part, de la Rhétorique et de la Logique (ou Dialectique), et, d'autre part, de la Géométrie et de la Musique, et aussi en ce que la science qui correspond au Soleil, l'Arithmétique, occupe le rang qui revient normalement à cet astre dans l'ordre des planètes, c'est-à-dire le quatrième, milieu du septénaire, tandis que les Cathares la plaçaient au plus haut échelon de leur Échelle mystique, comme Dante le fait pour sa correspondante du montant de droite, la Foi (Emounah), c'est-à-dire cette mystérieuse Fede Santa dont lui-même était Kadosch ³.

Continuons notre citation :

« La ronde céleste que décrit le Dante (*Paradis*, chant VIII) commence aux plus hauts Séraphins, *alti Serafini*, qui sont les Princes célestes, *Principi celesti*, et finit aux derniers rangs du Ciel. Or, il se trouve aussi que certains dignitaires inférieurs de la Maçonnerie Écossaise, qui prétend remonter aux Templiers, et dont Zerbin, le prince écossais, l'amant d'Isabelle de Galice, est la personnification dans le *Roland Furieux* (de l'Arioste), s'intitulent aussi princes, *Princes de Mercy* ; que leur assemblée ou chapitre a nom le Troisième Ciel ; qu'ils ont pour symbole un Palladium, ou statue de la Vérité, revêtue comme Béatrice des trois couleurs verte, blanche et rouge ; que leur Vénérable (dont le titre est Prince très excellent), portant une flèche en main et sur la poitrine un cœur dans un triangle ⁴, est une personnification de l'Amour ; que le nombre mystérieux dont « Béatrice est particulièrement aimée », Béatrice « qu'il faut appeler Amour », dit Dante (*Vita Nuova*), est aussi affecté à ce Vénérable, entouré de neuf colonnes, de neuf flambeaux à neuf branches et à neuf lumières, âgé enfin de 81 ans, multiple (ou plus exactement carré) de 9, quand Béatrice est censée mourir dans la 81^e année du siècle ⁵. »

Ce grade de Prince de Mercy, ou Écossais Trinitaire, est le 26^e du Rite Écossais ; voici ce qu'en dit le F. : Bouilly, dans son Explication des emblèmes et des symboles des douze grades philosophiques

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, le 5 mars 1914, signé le Sphinx. [N.d.É.]

2. P. 253 de ce Recueil. [N.d.É.]

3. Sur l'Échelle mystérieuse des Kadosch, voir le *Manuel maçonnique* du F. : Vuillaume, pl. XVI et pp. 213-214.

4. À ces signes distinctifs, il faut ajouter « une couronne à pointes de flèches en or ».

5. Cf. *Light on Masonry*, p. 250, et le *Manuel Maçonnique* du F. : Vuillaume, pp. 179-182, cités par Aroux (*La Comédie de Dante*).

(du 19^e au 30^e) :

« Ce grade est, selon nous, le plus inextricable de tous ceux qui composent cette savante catégorie ; aussi (?) prend-il le surnom d'*Écossais Trinitaire*. Tout, en effet, offre dans cette allégorie l'emblème de la *Trinité* : ce fond à trois couleurs (*vert, blanc et rouge*), au bas cette figure de la *Vérité*, partout enfin cet indice du *Grand-Œuvre de la Nature* (aux phases duquel font allusion les trois couleurs), des éléments constitutifs des métaux (*souffre, mercure et sel*), de leur fusion et de leur séparation (*solve et coagula*), en un mot de la *science de la chimie minérale* (ou plutôt de *l'alchimie*), dont *Hermès* fut le fondateur chez les Égyptiens, et qui donna tant de puissance et d'extension à la médecine (spagyrique). Tant il est vrai que les sciences constitutives du bonheur et de la liberté se succèdent et se classent avec cet ordre admirable qui prouve que le Créateur a fourni aux hommes tout ce qui peut calmer leurs maux et prolonger leur passage sur la terre ¹.

« C'est principalement dans le nombre *trois*, si bien représenté par les trois angles du *Delta*, dont les Chrétiens ont fait le symbole flamboyant de la Divinité ; c'est, dis-je, dans ce nombre *trois*, qui remonte aux temps les plus reculés ², que le savant observateur découvre la source primitive de tout ce qui frappe la pensée, enrichit l'imagination, et donne une juste idée de l'*égalité sociale*.

« Ne cessons donc point, dignes Chevaliers, de rester *Écossais Trinitaires*, de maintenir et d'honorer le nombre *trois* comme l'emblème de tout ce qui constitue les devoirs de l'homme, et rappelle à la fois la *Trinité* chérie de notre Ordre, gravée sur les colonnes de nos Temples : la *Foi*, l'*Espérance* et la *Charité* ³ ! ».

Revenons à Dante et à son commentateur :

« M. Aroux remarque entre les *neuf Cieux* que parcourt Dante avec Béatrice et certains grades de l'*Écossisme* une parfaite analogie. »

Voici les correspondances maçonniques indiquées pour les *sept Cieux planétaires* : à la Lune correspondent les *profanes* (?) ; à Mercure, le *Chevalier du Soleil* (28^e) ; à Vénus, le *Prince de Mercy* (26^e) (*vert, blanc et rouge*) ; au Soleil, le *Grand Architecte* (12^e) ou le *Noachite* (21^e) ; à Mars, le *Grand Écossais de Saint-André* ou *Patriarche des Croisades* (29^e) (*rouge avec croix blanche*) ; à Jupiter, le *Chevalier de l'Aigle blanc et noir* ou *Kadosch* (30^e) ; à Saturne, l'*Échelle d'or* des mêmes *Kadosch* ⁴.

« Selon Dante, le *huitième Ciel du Paradis*, le *Ciel étoilé* (ou des *étoiles fixes*), est le *Ciel des Rose-Croix* : les *Parfaits* y sont vêtus de blanc ; ils y exposent un symbolisme analogue à celui des *Chevaliers d'Heredom* ⁵ ; ils y professent la « *doctrine évangélique* » ⁶, celle même de Luther, opposée à la doctrine catholique romaine. De même, les *Rose-Croix* du commencement du XVI^e siècle étaient franchement *antipapistes*. »

Pour faire comprendre quel est le symbolisme dont il s'agit ici, voici la description de la *Jérusalem Céleste*, telle qu'elle est figurée dans le *Chapitre des Souverains Princes Rose-Croix* de l'*Ordre de Heredom de Kilwinning*, appelés aussi *Chevaliers de l'Aigle et du Pélican* :

« Dans le fond (de la dernière chambre) est un tableau où l'on voit une montagne d'où découle une rivière, au bord de laquelle croît un arbre portant douze sortes de fruits. Sur le sommet de la

1. Le grade précédent (25^e), celui de *Chevalier du Serpent d'Airain*, était présenté « comme renfermant une partie du premier degré des *Mystères Égyptiens*, d'où jaillit l'origine de la *médecine* et le *grand art* de composer les médicaments ».

2. L'auteur veut sans doute dire : « dont l'emploi symbolique remonte aux temps les plus reculés », car nous ne pensons pas qu'il ait eu la prétention d'assigner une date à la création du nombre *trois* lui-même.

3. Les insignes de ce grade de *Prince de Mercy* sont : un tablier rouge, au milieu duquel est peint ou brodé un triangle blanc et vert, et un cordon aux trois couleurs de l'Ordre, placé en sautoir, auquel est suspendu pour bijou un triangle équilatéral (ou *Delta*) en or. (*Manuel Maçonnique* du F. : Vuillaume, p. 181.)

4. Voir ce que nous disons au sujet de ces divers symboles dans l'article que nous avons rappelé au début.

5. L'*Ordre de Heredom de Kilwinning* est le *Grand Chapitre* des hauts grades rattaché à la *Grande Loge Royale d'Édimbourg*, et fondé, selon la tradition, par le roi Robert Bruce. (Thory, *Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 317.) – Le mot anglais *Heredom* signifie *Héritage* (des *Templiers*) ; cependant, certains font venir cette désignation de l'hébreu *Harodim*, titre donné à ceux qui dirigeaient les ouvriers employés à la construction du *Temple de Salomon*.

6. On sait que les Protestants se servent habituellement de cette expression pour désigner leur propre doctrine.

montagne est un socle composé de douze pierres précieuses en douze assises. Au-dessus de ce socle est un carré en or, sur chacune des faces (*sic*) duquel sont trois anges avec les noms de chacune des douze tribus d'Israël. Dans ce carré est une croix, sur le centre de laquelle est couché un agneau ¹. »

« Dans les XXIV^e et XXV^e chants du *Paradis*, on retrouve le triple baiser du *Prince R. : C.*, le *pélican* ², les tuniques blanches, les mêmes que celles des vieillards de l'*Apocalypse* (chant VII), les bâtons de cire à cacheter, les trois vertus théologiques des *Chap. : Maç. : (Foi, Espérance et Charité)* ; car « la fleur symbolique des *Rose-Croix* a été adoptée par l'Église de Rome comme la figure de la Mère du Sauveur ³, et par celle de Toulouse (les *Albigéois*) comme le type mystérieux de l'assemblée générale des *Fidèles d'Amour* ». Ces métaphores étaient déjà employées par les *Pauliciens*, prédécesseurs des Cathares des X^e et XI^e siècles ».

Voici maintenant, sur le même sujet, un passage de l'*Histoire de la Magie* d'Éliphas Lévi, également cité par Sédir (pp. 15-16) :

« On a multiplié les commentaires et les études sur l'œuvre de Dante, et personne, que nous sachions, n'en a signalé le véritable caractère.

« L'œuvre du grand Gibelin est une déclaration de guerre à la Papauté par la révélation hardie des *Mystères*. L'épopée de Dante est *johannite (sic) et gnostique* ; c'est une application hardie des figures et des nombres de la *Kabbale* aux dogmes chrétiens, et une négation secrète de tout ce qu'il y a d'absolu dans ces dogmes. Son voyage à travers les mondes surnaturels s'accomplit comme l'*initiation aux Mystères d'Éleusis et de Thèbes*. C'est Virgile qui le conduit et le protège dans les cercles du nouveau Tartare, comme si Virgile, le tendre et mélancolique prophète des destinées du fils de Pollion, était aux yeux du poète florentin le père illégitime, mais véritable, de l'épopée chrétienne. Grâce au génie païen de Virgile, Dante échappe à ce gouffre sur la porte duquel il avait lu une sentence de désespoir ; il y échappe *en mettant sa tête à la place de ses pieds et ses pieds à la place de sa tête*, c'est-à-dire en prenant le contre-pied du dogme, et alors il remonte à la lumière en se servant du démon lui-même comme d'une échelle monstrueuse ; il échappe à l'épouvante à force d'épouvante, à l'horrible à force d'horreur. L'Enfer, semble-t-il dire, n'est une impasse que pour ceux qui ne savent pas se retourner ; il prend le diable à rebrousse-poil, s'il m'est permis d'employer ici cette expression familière, et s'émancipe par son audace. C'est déjà le Protestantisme dépassé, et le poète des ennemis de Rome a déjà deviné Faust montant au Ciel sur la tête de Méphistophélès vaincu. » ⁴

« Remarquons aussi que l'Enfer de Dante n'est qu'un *Purgatoire négatif*. Expliquons-nous : son Purgatoire semble s'être formé dans son Enfer comme dans un moule, c'est le couvercle et comme le bouchon du gouffre, et l'on comprend que le Titan florentin, en escaladant le Paradis, voudrait jeter d'un coup de pied le Purgatoire dans l'Enfer.

« Son Ciel se compose d'une série de *cercles kabbalistiques* divisés par une *croix* comme le *pantacle d'Ézéchiél* ; au centre de cette *croix* fleurit une *rose*, et nous voyons apparaître pour la première fois, exposé publiquement et presque catégoriquement expliqué, le *symbole des Rose-Croix*. »

D'ailleurs, vers la même époque, ce symbole apparaissait aussi, quoique peut-être d'une façon un peu plus voilée, dans une autre œuvre poétique célèbre : le *Roman de la Rose*.

« Éliphas Lévi, dit encore Sédir (pp. 25-26), pense que le *Roman de la Rose* et le poème du Dante sont deux formes opposées ⁵ d'une même œuvre : l'initiation à l'indépendance intellectuelle, la satire des institutions contemporaines, et la formule allégorique des *grands secrets de la société rosicrucienne*. »

1. *Manuel Maçonnique* du F. : Vuillaume, pp. 143-144.

2. Sur le *pélican*, voir l'article intitulé *Symbolisme Maçonnique et Théosophie (La France Antimaçonnique)*, 28^e année, pp. 13-16).

3. Voir le portail gauche de Notre-Dame de Paris.

4. Ce passage d'Éliphas Lévi a été, comme bien d'autres d'ailleurs, reproduit *textuellement* par le F. : Albert Pike (*Morals and Dogma of Freemasonry*, p. 822).

5. Il serait plus exact de dire *complémentaires*.

« Ces importantes manifestations de l'occultisme ¹, dit Éliphas Lévi, coïncident avec l'époque de la *chute des Templiers*, tandis que Jean de Meung et Clopinel (*sic*), contemporains du Dante, florissaient à la cour brillante de Philippe le Bel ². Le *Roman de la Rose* est le poème épique de l'ancienne France ; c'est une œuvre profonde sous des dehors triviaux ³ ; c'est une exposition des *mystères de l'occultisme* aussi savante que celle d'Apulée. La rose de Flamel, celle de Jean de Meung et celle du Dante fleurirent sur le même arbre. »

Ainsi, dès le XIII^e siècle, il y avait déjà, en France aussi bien qu'en Italie, une tradition secrète ⁴, celle-là même qui devait porter plus tard le nom de *tradition rosicrucienne* ⁵. Cette doctrine était conservée par des associations comme celles de la *Fede Santa* et des *Fidèles d'Amour*, et cette *Massenie du Saint Graal* dont le F. : Henri Martin parle en ces termes dans son *Histoire de France* (t. III, p. 398), à propos des romans de chevalerie ⁶ :

« Dans le *Titirel*, la légende du *Graal* atteint sa dernière et splendide transfiguration, sous l'influence d'idées que Wolfram ⁷ semblerait avoir puisées en France, et particulièrement chez les Templiers du midi de la France. Un héros appelé Titirel fonde un Temple pour y déposer le saint Vessel, et c'est le prophète Merlin qui dirige cette construction mystérieuse, initié qu'il a été par Joseph d'Arimathie en personne au plan du *Temple de Salomon*. La *Chevalerie du Graal* devient ici la *Massenie*, c'est-à-dire une Franc-Maçonnerie ascétique, dont les membres se nomment les *Templistes*, et l'on peut saisir ici l'intention de relier à un centre commun, figuré par ce Temple idéal, l'*Ordre des Templiers* et les nombreuses *confréries de constructeurs* qui renouvellent alors l'architecture du moyen-âge. On entrevoit là bien des ouvertures sur ce qu'on pourrait nommer l'histoire souterraine de ces temps, beaucoup plus complexes qu'on ne le croit généralement.

« Ce qui est bien curieux et ce dont on ne peut guère douter, c'est que la Franc-Maçonnerie moderne remonte d'échelon en échelon jusqu'à la *Massenie du Saint Graal*. »

Il serait peut-être imprudent d'adopter cette opinion d'une façon trop exclusive, mais il n'en est pas moins bon d'en tenir compte, car cela peut en effet aider à saisir l'obscur filiation des sociétés secrètes au cours du moyen-âge, époque où elles furent vraiment secrètes, bien plus qu'elles ne l'ont jamais été depuis lors, même la *Rose-Croix* de 1610, et surtout la Franc-Maçonnerie moderne.

1. Il n'est pas inutile de redire ici que nous faisons nos plus expresses réserves sur l'emploi de ce terme pour tout ce qui est antérieur à Éliphas Lévi lui-même. – Voir à ce sujet notre précédent article intitulé *À propos des Supérieurs Inconnus et de l'Astral (La France Antimaçonnique, 27^e année, n° 51, p. 604 [reproduit dans Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, tome 2])*.

2. Jean de Meung et Clopinel ne sont en réalité qu'un seul et même personnage : la première partie du *Roman de la Rose* eut pour auteur Guillaume de Lorris (mort vers 1230), et la seconde fut écrite près d'un demi-siècle plus tard, par Jean de Meung dit Clopinel (1250-1305 environ) ; c'est ce dernier qui fut en effet contemporain de Dante (1265-1321) et de Philippe le Bel (roi en 1285, mort en 1314). – La continuation de cette œuvre par un second auteur aussi éloigné chronologiquement du premier, montre bien que l'un et l'autre devaient être des représentants d'une même tradition.

3. On peut dire la même chose, au XVI^e siècle, des œuvres de Rabelais, qui renferment aussi une signification ésotérique qu'il pourrait être intéressant d'étudier.

4. *Occulte*, si l'on veut, mais non *occultiste*.

5. La dénomination de *Fraternitas Rosæ-Crucis* apparaît pour la première fois en 1374 ; le symbole de la *Rose-Croix* est certainement bien antérieur, mais la légende de *Christian Rosenkreuz* ne fut entièrement constituée que vers la fin du XVI^e siècle. (Cf. Sédar, *Histoire des Rose-Croix*, pp. 34-35.)

6. Cité par Sédar dans le même ouvrage (pp. 21-22).

7. « Le Templier souabe Wolfram d'Eschenbach, auteur de *Parceval*, imitateur du Bénédictin satirique Guyot de Provins. »

L'initiation maçonnique du F.: Bonaparte ^{1 2}

Les principaux documents maçonniques représentant Bonaparte en F.: M.: sont assez rares. Ils proviennent, en partie, du F.: Kiener, et consistent dans un tableau allégorique sous forme de carte-lettre publié par les soins du G.: O.: de France et citant :

3 – BERCEAU HISTORIQUE DES MYSTÈRES DE LA FRANC-MAÇONNERIE ou des Souverains ou Chefs d'États affiliés à la Maçonnerie (Nous avons jadis étudié soigneusement ce tableau dans la *France Antimaçonnique*). Bonaparte est transporté par un aigle et enlevé au ciel des FF.:. Il est en costume de général, botté, éperonné, tenant l'aigle par le cou. Cet aigle soutient dans ses serres une équerre, une règle et une clé qui nous paraît réellement *suspecte*.

Le F.: Kiener, précité, nous a laissé deux petits tableaux qui ornent le musée de la *France Antimaçonnique*.

L'un d'eux intitulé les CINQ ONCLES, reproduit dans une sorte de Croix de la Légion d'Honneur.

Cette croix est portée, symboliquement, dans les serres d'un aigle avec cette légende : RÉPUBLIQUE FRANÇAISE 1792. Au centre, le F.: Kiener a ménagé, dans ses deux *croix*, une étoile flamboyante à cinq branches, agrémentée de la lettre capitale et rituelique G, entourée par les quatre initiales traditionnelles J.: B.: M.: B.: *Napoléon Bonaparte (1^{er} Consul et Empereur)*, Protecteur de l'Ordre des F.: M.:, né le 15 août 1769.

2. *Joseph-Napoléon Bonaparte (Ex-Roi d'Espagne)*, Grand Maître de l'Ordre des F.: M.:, né le 7 janvier 1768.

3. Louis-Napoléon Bonaparte (Ex-Roi d'Hollande), né le 1^{er} septembre 1784.

4. Jérôme-Napoléon Bonaparte (Ex-Roi de Westphalie), né le 15 décembre 1784.

5. Lucien-Napoléon Bonaparte (Président du Conseil des Cinq-Cents), né en 1775.

Joseph Kiener, R.: C.:, Éditeur, Place Maubert, 41.

Le second tableau reproduit aussi dans une Croix de la Légion d'Honneur et sous le titre les CINQ NEVEUX ; il est également soutenu par un aigle, avec la devise : RÉPUBLIQUE FRANÇAISE 1848.

1. *François-Charles Joseph* (fils de Napoléon). Né le 20 mars 1811.

2. *Napoléon Bonaparte* (fils de Jérôme). Né le 9 septembre 1822.

3. *Charles-Louis-Napoléon Bonaparte* (fils de Louis). Né le 20 avril 1808.

4. *Lucien Murat* (fils de Joachin Murat). Né en 1803.

5. *Pierre Bonaparte* (fils de Lucien). Né le 11 octobre 1815.

Les vitrines des Collections des reliques napoléoniennes rassemblées par le Prince Victor Napoléon et la Princesse Clémentine, à Bruxelles, renferment des cordons et un tablier de maîtres et un autre tablier portant les initiales S.: B.:. Nous trouvons vraiment étrange que ces princes aient réuni dans ces vitrines des oripeaux franc-maçonniques qu'on ne se vante pas de conserver dans sa famille.

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, le 31 janv. 1913. Article signé Clarin de la Rive mais rédigé (au moins en partie) par le *Sphinx* d'après l'introduction de l'article *Le Régime Écossais Rectifié*. [N.d.É.]

2. « *Souviens-toi de ne jamais changer le chapeau de la Liberté pour une Couronne.* » C'est par ces prophétiques phrases que le Récipiendaire Illuminé accueillait, d'après le texte même du cliché de l'époque, le F.: Bonaparte, lors de la Cérémonie de son Initiation. N'écouterant que son ambition coupable et désordonnée, Bonaparte changeait, en effet, *le chapeau de la Liberté pour une Couronne Impériale* et finissait, après une épopée mondiale et sanguinaire, à Sainte-Hélène, prisonnier de ces mêmes Anglais qu'il avait trompés lors du siège de Toulon, n'étant encore qu'officier de la Garde Nationale Corse.

Bonaparte croyant consolider son trône impérial, se rendit au camp de Boulogne, pour distribuer à l'armée la Croix de la Légion d'Honneur. Au centre du camp fut placé le *siège antique du Roi Dagobert*, qui servit de trône à l'Empereur. Les décorations qui devaient être distribuées aux Légionnaires avaient été placées *dans le casque de Duguesclin* (au milieu des accessoires recueillis au Musée du Grand-Orient, on voit un *casque de Rose-Croix*, casque servant, pendant les tenues de R.: C.:, de casque de bienfaisance, de proposition, etc.).

Nous avons jadis reproduit (25^e année, n° 6, p. 65), un article de *L'Acacia* intitulé : *La Visite de Bonaparte à l'O.: de Nancy*, qui ne laissait aucun doute sur la qualité maçonnique de Napoléon I^{er}.

Une nouvelle preuve nous est fournie par les documents que M. Benjamin Fabre vient de publier dans son très intéressant ouvrage sur *Franciscus, Eques a Capite Galeato*. Voici ce qu'il dit à ce sujet (p. 250) :

« Il est sûr que BONAPARTE était Maçon. *Pyron*, un vrai chef de la Maçonnerie, l'affirme ou plutôt le rappelle, en passant. Il ne prétend annoncer rien de bien nouveau, rien surtout qui puisse surprendre l'*Eques a Capite Galeato*, son correspondant. L'empereur avait été autrefois admis dans un Régime Écossais. En quel lieu et quand ? Bonaparte aurait été initié à Malte, après la prise de cette île. L'historien *Clavel* a recueilli cette tradition. Et donc les Frères du Régime Écossais étaient les Frères de sa Majesté l'EMPEREUR. »

Voici le passage de la lettre du F.: *Pyron* à laquelle il est fait allusion ici, et qui se trouve reproduite un peu plus loin (pp. 256-257) :

« Le Grand-Orient chercha à sortir de sa léthargie, nomma un Grand-Maître, des grands-officiers d'honneur ; nous en fîmes autant. Il prit des nôtres ; nous prîmes des siens. Et nos batteries étaient en présence, lorsque *Sa Majesté l'Empereur et Roy, membre de notre Rit, désira la réunion de ces deux Rits en un seul corps maçonnique.* »

Ce projet d'unification des divers Rites, sous les auspices du Grand-Orient, devait être repris plus tard par le F.: Napoléon III, lorsqu'il voulut imposer le maréchal Magnan comme Grand-Maître à la Maçonnerie française tout entière, ce qui provoqua la protestation bien connue du F.: Viennet, Grand Commandeur du Suprême Conseil Écossais.

Mais revenons à l'initiation de Napoléon I^{er}. Le F.: *Clavel*, dans son *Histoire Pittoresque de la Franc-Maçonnerie* (p. 242), dit que « l'Empereur avait été reçu Maçon à Malte, lors du séjour qu'il fit dans cette île en se rendant en Égypte ¹. » Il raconte ensuite (pp. 244-245) l'histoire de la visite que Napoléon fit *incognito* à la Loge du faubourg Saint-Marcel. Cette histoire a été déjà rappelée par la *France Antimaçonnique* à propos de l'article précédemment cité.

La date de l'initiation de Napoléon, ou plutôt du Général Bonaparte, est précisée par le F.: J. T. Lawrence, *Past Assistant Grand Chaplain* de la Grande Loge d'Angleterre, qui, dans un ouvrage intitulé *By-Ways of Freemasonry* (p. 171) cite, parmi les souverains ayant appartenu à la Maçonnerie, « *Napoléon Bonaparte, initié à Malte en juin 1798.* »

Cependant, d'après l'article de *L'Acacia*, la visite à l'O.: de Nancy « fut faite le 3 décembre 1797 » ; cette contradiction apparente s'explique si l'on admet que Bonaparte, qui alors « n'était que Maître », reçut à Malte, l'année suivante, les hauts grades d'un Régime Écossais. Les FF.: *Clavel* et Lawrence paraissent donc avoir fait une confusion, et cette question reste à résoudre : où Bonaparte avait-

1. Sur ce sujet, voici ce que précise Guénon dans une lettre à Lovinescu datée de novembre 1936 : « Napoléon avait été initié à Malte (en 1798 si je ne me trompe) à la Maçonnerie et peut-être aussi à quelque chose d'autre ; quand il vint ici [en Égypte], il adhéra à l'Islam et prit le nom d'Ali, fait qui semble assez peu connu. Les Loges militaires qui existaient dans la plupart de ses régiments semblent bien, en Allemagne surtout, avoir joué dans ses conquêtes un rôle peut-être plus grand que celui des batailles elles-mêmes ; la reddition des villes se traitait bien souvent entre ces Loges militaires et les Loges locales. – Son rôle aurait dû être de réaliser une sorte d'unification, ayant même un lien avec l'Orient (par l'Égypte si la chose avait réussi de ce côté). Il est difficile de dire exactement quand sa « déviation » a commencé, mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle est devenue définitive lors de son divorce et de son second mariage. » [N.d.É.]

il reçu les grades symboliques ? Peut-être est-ce dans une Loge militaire, mais nous n'avons rien trouvé qui permette de l'affirmer.

Quoi qu'il en soit, signalons encore un autre document qui se trouve dans le *Miroir de la Vérité, dédié à tous les Maçons*, publié en 1800 par le F.: Abraham ¹. Ce volume se termine par deux pièces de vers du F.: Boisson-Quency ².

La première (pp. 372-379) porte le titre suivant : « *Veni, vidi, vici : ODE AU T.: C.: ET T.: R.: F.: BONAPARTE, PREMIER CONSUL, sur le passage du Mont Saint-Bernard et la bataille de Marengo.* »

La seconde (pp. 380-386) est un « Poème sur les exploits militaires, les vertus sociales et maçonniques (sic) du T.: C.: et T.: R.: F.: MOREAU, Général en chef, Membre de la R.: L.: de la Parfaite Union, à l'O.: de Rennes. »

Le rapprochement de ces deux noms est assez singulier, lorsqu'on pense au rôle que devait jouer, à peine quatre ans plus tard, ce même F.: Moreau dans le complot formé contre le F.: Bonaparte par le chef royaliste George Cadoudal ³.

Maintenant, quel est le *Régime Écossais* (de hauts grades) auquel Bonaparte fut affilié, vraisemblablement, durant son séjour à Malte ? Le F.: Hiram (Ch.-M. Limousin), dans son *Résumé de l'Histoire de la Franc-Maçonnerie* (p. 359) dit que « Napoléon semble avoir été le chargé d'affaires de la *Stricte Observance* » ; mais la *France Antimaçonnique* a reproduit (25^e année, n^o 40, pp. 434-437), un article de *L'Acacia*, relatif à *La L.: Le Centre des Amis (G.: O.: D.: F.:)*, et dans lequel le F.: E. de Ribaucourt s'élève contre cette affirmation et semble donner à entendre que le Rite auquel appartenait Bonaparte n'était autre que le *Régime Écossais Rectifié*.

Les *Directoires* de ce Régime étaient depuis longtemps en relations étroites avec le Grand-Orient de France, comme le montrent ces indications données par Thory dans ses *Acta Latomorum* :

« 13 avril 1776. – Traité d'union entre les commissaires respectifs du Grand-Orient et des Directoires Écossais établis (en 1774) selon le régime de la Maçonnerie Réformée de Dresde (datant de 1755), à Lyon, Bordeaux et Strasbourg. »

« 31 mai. – Ce traité est adopté et sanctionné dans une assemblée extraordinaire. » (Tome I^{er}, p. 119.)

« 6 mars 1781. – Le Directoire Écossais de Septimanie, séant à Montpellier, ayant formé, le 22 janvier précédent, une demande d'aggrégation (sic) au G.: O.: conforme au traité fait avec les Directoires Écossais en 1776, on arrête que ce même concordat sera commun aux Directoires impétrants. » (*Ibid.*, p. 147.)

1. Ce F.: Abraham s'intitule « M.: A.: T.: G.: (*Maître à tous grades*), Membre du G.: O.: de France, 1^{er} Fondateur et Vénérable de la R.: L.: des *Élèves de la Nature* » ; mais le F.: Clavel (*op. cit.*, p. 242) le traite « d'homme taré, et l'âme de la dissidence écossaise » ; d'après M. Benjamin Fabre (*op. cit.*, p. 249) « ce juif se livrait au trafic des hauts grades maçonniques ». Voici ce qu'on trouve à ce sujet dans Thory (*Acta Latomorum*, tome I^{er}, p. 249) : « SUPRÊME CONSEIL DU 33^e DEGRÉ. – 2 décembre 1811. – Le Conseil fulmine contre quelques établissements irrégulièrement formés, et déclare nuls et abusifs tous les Brefs, prétendus écossais, délivrés par le nommé Antoine-Firmin Abraham, comme membre de la Loge des *Élèves de Minerve*, à Paris (*Voir* 1803, p. 214, article ÉCOSSE.) » À cet endroit, nous lisons ce qui suit : « GRANDE LOGE DE SAINT-JEAN. – On fait lecture, dans la Grande Loge, d'une lettre de Louis Clavel, Grand-Maître Provincial de l'Ordre de Saint-Jean d'Édimbourg auprès de la Grande Loge de Rouen, demandant à être autorisé à constituer une Loge écossaise à Marseille. À cette requête était jointe la copie d'un écrit attribué à la Grande Loge d'Écosse, par lequel cette dernière paraissait donner, à une loge de Paris, nommée les *Élèves de Minerve*, le droit de délivrer des constitutions. La Grande Loge déclare qu'elle n'a jamais concédé de pareils pouvoirs (Lawrie, *The History of Freemasonry*, p. 292.) » Il y a probablement identité entre cette Loge des *Élèves de Minerve* et celle des *Élèves de la Nature*.

2. Le F.: Boisson-Quency, « Adjudant-Commandant, Membre de plusieurs Académies et Sociétés littéraires », était « Vice Orateur de la R.: L.: des *Élèves de la Nature* ».

3. Exilé à la suite de ce complot, le Général Moreau se rendit d'abord en Amérique ; revenu en Europe, il fut tué à Dresde, en 1813, en combattant contre sa patrie dans les rangs des Russes. On voit ce qu'il faut penser des « vertus sociales » que célébrait le F.: Boisson-Quency.

Napoléon, en favorisant le Grand-Orient, n'aurait donc fait que suivre la politique adoptée par le *Régime Écossais Rectifié* ; mais il se peut qu'il ait été aussi affilié, par la suite, au *Rite Écossais Ancien et Accepté*, apporté d'Amérique en France par le F.: de Grasse-Tilly en 1804, car c'est sans doute de celui-ci que le F.: Pyron, 33^e, secrétaire de la Grande Loge Générale Écossaise, parle dans sa lettre. L'attitude de Napoléon était assurément contraire aux intérêts de ce dernier Rite, aussi bien qu'à ceux du *Rite Écossais Philosophique* (dont la Mère-Loge avait été fondée en 1776) ; mais ne serait-ce pas précisément parce que ces organisations faisaient concurrence au *Régime Écossais Rectifié* ? En envisageant la question sous cet aspect, on parviendrait peut-être à éclaircir un peu ce curieux point d'histoire.

Le régime écossais rectifié ¹

I

Dans notre article sur l'Initiation maçonnique du F. : Bonaparte, nous avons parlé du traité d'union conclu, en 1776, entre le Grand-Orient de France et les Directoires du Régime Écossais Rectifié (alors Rite de la Maçonnerie Réformée d'Allemagne), et nous avons cité à ce propos un passage des *Acta Latomorum* du F. : Thory (Tome I^{er}, p. 119). Il nous a paru intéressant, comme suite à cet article, de réunir ici les divers extraits du même ouvrage se rapportant à l'histoire générale de ce Rite au cours des années qui suivirent cet événement.



1777. – SUISSE. – À cette époque, des sectaires de toutes les espèces s'étaient emparés des Grandes-Loges d'Allemagne ², et toutes, ou du moins la plupart, avaient dévié du but de la primitive institution : on n'y trouvait que scissions, haines, divisions ; le même esprit gagnait les Ateliers de leur constitution ; mais la Suisse sait se garantir de ces désordres. Les Frères de l'Helvétie romande, qui travaillaient sous la constitution anglaise, se rapprochent de ceux de l'Helvétie allemande, qui s'étaient soumis à la constitution germanique. Assemblés à Zurich, ils sentent le besoin de réunir les différentes Loges suisses qui, jusqu'alors, avaient existé isolées et indépendantes, et instituent un centre national pour les diriger.

Des conférences s'établirent cette année, et les confédérés stipulèrent, en 1778, qu'en suivant sa division naturelle en deux langues, la Suisse serait maçonniquement gouvernée par deux *Directoires Écossais*, savoir : le *Directoire Helvétique Allemand*, sous la Grande-Maîtrise de M. le Docteur *Lavater* ³, à la résidence de Zurich, et le *Directoire Helvétique Romand*, sous la Grande-Maîtrise de ⁴, à la résidence de Lausanne.

Ces *Directoires* prirent part aux *Convents* assemblés cette année dans l'Allemagne, et à celui qui se réunit à Lyon l'année suivante. (PP. 130-131.)

1778. – FRANCE. – Le *Directoire Écossais de Strasbourg* fonde une rente perpétuelle pour élever, instruire, entretenir et établir quatre orphelins, savoir : deux catholiques et deux luthériens. (P. 136.)

SUISSE. – 17 mars. – Le *Directoire Écossais Helvétique Romand* publie ses Constitutions ; son Rite était purement philosophique et non pas hermétique. Les Loges de son aggrégation (*sic*) étaient gouvernées par des Maîtres instruits, dont le choix appartenait au *Directoire*. Ces Maîtres restaient en fonctions pendant trois années (*Const. du D. E. H. R.*, 4 vol. in-4^o, Ms., T. I.) (P. 137.)

1779. – SUISSE. – 1^{er} avril. – Traité d'union entre les commissaires du *Grand-Orient de Genève* et ceux du *Directoire Helvétique Romand*. Ce traité fut ratifié le 29 mars 1780. (P. 142.)

1782. – SUISSE. – Les deux *Directoires Helvétiques* envoient des députés au *Convent de*

1. Publié dans *La France Antimaçonnique*, le 14 août 1913 (non signé), les 19 et 26 fév. 1914 (signé le *Sphinx*). [N.d.É.]

2. Allusion aux *Illuminés* et organisations plus ou moins analogues et animées du même esprit.

3. Le D^r Lavater était, d'après le F. : Thory, le fils du théologien du même nom, Jean-Gaspard Lavater, qui refusa de participer au *Convent de Paris* en 1785. Ce même D^r Dietholm Lavater, de Zurich, était membre de la *Stricte Observance*, sous le nom caractéristique d'*Eques ab Æsculapio* (*Ibid.*, Tome II, pp. 137 et 344). – D'après les fiches manuscrites remises par le F. : Savalette de Langes à l'*Eques a Capite Galeato* à la veille du *Convent de Wilhelmsbad* (1782), le D^r Lavater serait, non pas le fils, mais le frère du théologien (voir pp. 96-97 de l'ouvrage déjà cité de M. Benjamin Fabre). Nous ne savons laquelle des deux assertions est erronée.

4. Nous n'avons pu trouver le nom de ce personnage ; nous ignorons donc la raison pour laquelle le F. : Thory a jugé bon de le remplacer par des points.

Wilhelmsbad ¹. Le Docteur *Lavater*, Grand-Maître, est nommé pour présider la députation.

Novembre. – Le Conseil de Berne interdit l'exercice de la Franche-Maçonnerie (*sic*) dans les États de sa domination. Le *Directoire Helvétique Romand*, pour se conformer à ces défenses, prononce la dissolution de toutes les Loges du canton ; lui-même donne l'exemple de la soumission en discontinuant ses assemblées ; mais il pourvoit au maintien de ses relations extérieures en érigeant un comité de trois membres investis des pouvoirs nécessaires, et qui ne devaient signer la correspondance qu'en caractères symboliques ; il prend encore d'autres mesures pour la direction des Loges de sa constitution hors du territoire de Berne, en nommant auprès d'elles des *Grands-Inspecteurs* revêtus de pouvoirs suffisants. (P. 154.)

1785. – SUISSE. – *Janvier*. – Conférence des Maçons suisses, dans la ville de Zurich, pour délibérer sur les réponses à faire aux *proponenda* du *Convent de Paris*. Ils arrêtent qu'ils ne prendront aucune part aux opérations de cette assemblée ².

Après la fermeture du *Convent de Paris*, la commission intermédiaire, persuadée que l'assemblée avait été peu nombreuse parce que le lieu de la convocation (Paris) n'avait point été agréable à la plupart des personnes invitées, députe M. *Tassin de l'Étang*, à Lausanne, pour engager les Maçons de cette ville à donner asile au *Convent des Philalèthes* lors de sa reprise, la Suisse ayant paru, au plus grand nombre, le lieu le plus convenable ³.

16 juillet. – Le comité directorial délibère qu'il ne peut consentir à cette demande ; il persiste dans sa première résolution, en laissant cependant à ses membres la faculté de prendre part isolément aux nouvelles opérations du *Convent*, soit qu'il se rassemble en Prusse ou dans toute autre partie de l'Allemagne. (P. 168.)

1788. – ITALIE. – Le roi de Sardaigne donne l'ordre au *Directoire Maçonnique de la Lombardie* de se dissoudre ; celui-ci transfère, par acte authentique, tous ses pouvoirs à la *Grande Loge Écossaise de La Sincérité*, à Chambéry. (P. 181.)

1789. – SUISSE. – Cette année, le *Directoire Helvétique Romand* fait un traité d'alliance et d'amitié avec la *Grande Loge d'Angleterre*.

9 juin. – Le même *Directoire* perd son Grand-Chancelier, enlevé par une mort subite ; il était dépositaire des archives de l'Ordre, renfermées dans trois caisses. Le magistrat, chargé de l'apposition des scellés, en sauve deux ; mais la troisième, qui contenait les papiers les plus importants, étant tombée dans les mains d'un fonctionnaire timide, le *Directoire* ne peut en obtenir la remise : cette circonstance occasionne une perte irréparable à la Société. On a présumé que cette portion des archives avait été brûlée ⁴. (P. 183.)

1790. – SAVOIE. – 11 janvier. – La *Grande Loge Écossaise de Chambéry* ayant été forcée de suspendre ses travaux par ordre du gouvernement, les Loges de sa juridiction se divisent et passent, les unes sous le régime du *Grand-Orient de France*, et les autres sous celui du *Grand-Orient de Genève* ; mais la majorité se range sous les bannières du *Grand-Directoire Helvétique Romand*. (P. 185.)

1793. – SUISSE. – Le *Directoire Helvétique Romand* suspend ses travaux. Les Loges de la Lombardie agrégées à ce corps ferment leurs ateliers. Le *Directoire Helvétique Allemand* en fait autant. Celui-ci, dont les travaux se tenaient à Zurich, les a postérieurement repris et transportés

1. C'est à ce *Convent*, où la *Maçonnerie Réformée* devint le *Régime Rectifié*, que fut institué, dit-on, son cinquième et dernier degré ou « grade de l'intérieur », celui de *Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte*. (*Ibid.*, p. 299.)

2. On sait que le *Grand-Orient de France* n'avait pas été invité à envoyer des représentants à ce *Convent*, réuni sur l'initiative des membres de la *XII^e classe du Régime des Philalèthes* (Loge des *Amis Réunis*), et présidé par le F. : Savalette de Langes. (1784 : *ibid.*, p. 160.)

3. C'est peut-être là ce qui a donné naissance à une certaine légende, d'après laquelle le *Régime des Philalèthes* se serait conservé en Suisse jusqu'à nos jours ; mais la réponse du comité directorial enlève toute vraisemblance à une telle assertion.

4. Il est singulier que l'on trouve des histoires de ce genre dans un bon nombre de Rites maçonniques ; celle-ci nous rappelle celle de la perte et de la découverte des archives du *Rite Primitif*, imaginée par l'*Eques a Capite Galeato* (pp. 30 et 54-56 de l'ouvrage de M. Benjamin Fabre).

à Bâle, sous le magister (*sic*) de M. *Burkart*, ancien landamann et successeur du Docteur *Lavater*. Le *Directoire Helvétique Allemand* professe le *Régime Rectifié*, selon la doctrine du *Convent de Wilhelmsbad*. (PP. 193-194.)

1794. – SAVOIE. – 20 mai. – Victor-Amédée-Marie de Savoie, roi de Sardaigne, rend un édit par lequel il supprime la Franche-Maçonnerie (*sic*) dans les États soumis à sa domination. (P. 195.)

1808. – FRANCE. – Juin. – Le *Directoire de Bourgogne (Régime Rectifié)*, dont le siège avait été précédemment transféré de Strasbourg à Besançon, nomme le prince *Cambacérès* à la dignité de Grand-Maître National de l'*Ordre des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte*. (P. 239.)

1809. – FRANCE. – Mars. – Le *Directoire d'Auvergne (Régime Rectifié)*, séant à Lyon ¹, nomme le prince *Cambacérès* Grand-Maître National du *Rite des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte*, en France.

Mai. – Le *Directoire de Septimanie*, séant à Montpellier, en fait autant ; le prince accepte la dignité, et prête serment en cette qualité.

Un conseil est établi près du Grand-Maître National ; il est composé de M. *Fesquet*, chancelier de l'Ordre, de M. le chevalier d'*Aigrefeuille* ², député de l'arrondissement de Paris, représentant le *Directoire du 5^e ressort (Bourgogne)*, de M. *Lajard*, représentant les *Directoires des 2^e et 3^e ressorts (Auvergne et Septimanie)*, enfin de M. *Monvel*, secrétaire national de l'Ordre. (PP. 242-243.)

1810. – SUISSE. – 15 octobre. – Fondation, à Lausanne, du *Grand-Orient Helvétique Romand* ³. M. le chevalier Maurice *Glaise* est nommé Grand-Maître National. (P. 247.)

1811. – FRANCE. – 24 juin. – Le traité signé avec le *Régime Rectifié*, par les commissaires respectifs du *Grand-Orient de France* et des *Directoires Écossais*, est sanctionné à la majorité de dix-huit voix contre sept. (PP. 247-248.)



Dans le Tome II (pp. 206-220), le F. : Thory donne le texte des traités conclus, en 1776 et 1781, entre le *Grand-Orient de France* et les *Directoires Écossais*.



Il n'est fait aucune mention, dans les *Acta Latomorum*, de corps du *Régime Écossais Rectifié* ayant existé à Malte, où aurait été initié le Général Bonaparte ; mais cela ne peut être considéré comme une preuve suffisante qu'il n'y en ait jamais eu. D'ailleurs, sur les Rites de hauts grades qui ont pu être pratiqués dans cette île vers la fin du XVIII^e siècle, nous ne trouvons dans cet ouvrage qu'une seule indication, qui est la suivante :

1771. – MALTE. – Le nommé *Kolmer*, marchand jutlandais, l'un des émissaires des *Clercs de la Stricte-Observance*, établit à Malte, dans l'intérieur d'une Loge de Francs-Maçons, un Rite fondé sur la magie, la cabale, la divination et les évocations. Le gouvernement de l'île le fait chasser. Ce *Kolmer* se lia depuis, dit-on, avec *Weishaupt*, et l'aida à composer les Rites de l'*Illuminatisme (sic)*. (Tome I^{er}, pp. 99-100.)

On sait que les *Clercs de la Stricte-Observance* étaient une scission de l'Ordre du même nom, formée dans l'intention de rivaliser avec celui-ci. Les *Clerici* prétendaient posséder seuls les secrets de l'association ; ils enseignaient, comme *Kolmer*, l'alchimie, la magie, la cabale, etc. (*Ibid.*, pp. 300

1. On sait que cette ville était la résidence du F. : Willermoz.

2. Nous renverrons encore au livre de M. Benjamin Fabre pour ce qui concerne ce F. : Charles d'Aigrefeuille, cousin de l'*Eques a Capite Galeato*.

3. Le Régime professé par cette organisation n'est pas indiqué ; mais il semble bien que ce soit là une suite de l'ancien *Directoire Helvétique Romand*.

et 329.)

Comme il est peu probable que le Rite établi à Malte en 1771 y ait été encore en activité en 1798, la question de l'initiation de Bonaparte dans les hauts grades reste encore à élucider définitivement ; comme pour son initiation aux grades symboliques, il est vraiment difficile d'arriver sur ce point à quelque précision.

On remarquera d'ailleurs que le F. : Thory ne fait aucune mention du *Régime Écossais Rectifié* de 1794 à 1808, et c'est précisément dans cet intervalle que le F. : Bonaparte dut y être admis.

II

Si l'histoire de la période qui va de 1794 à 1808 est fort obscure, il faut dire, d'ailleurs, que les origines mêmes du *Régime Rectifié* ne le sont guère moins ; ce qui le prouve, c'est que les *Directoires d'Auvergne* (Lyon), *d'Occitanie* (Bordeaux) et *de Bourgogne* (Strasbourg), aussi bien que celui *de Septimanie* (Montpellier), sont souvent désignés comme ayant été établis sous le *régime templier de la Stricte Observance*. Cependant, en ce qui concerne les trois premiers, le *traité d'union* de 1776 spécifie nettement qu'ils avaient été établis « suivant le *Rite de la Maçonnerie Réformée d'Allemagne* » ; quant au quatrième, ce même traité ne lui fut appliqué qu'en 1781, et il semble que ce soit au *Convent de Lyon* (1778) qu'il ait adhéré à la *rectification* qui, après celui de *Wilhelmsbad* (1782), devait remplacer partout la *Stricte Observance*. On a peut-être identifié à tort les *Provinces* en lesquelles celle-ci était divisée ¹ avec les *Directoires Écossais* ayant même juridiction ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, comme nous l'avons indiqué ailleurs, des relations plus ou moins directes entre ces divers *régimes*, tout au moins jusqu'au jour où les partisans de la *réforme* répudièrent officiellement toute attache avec les mystérieux *Supérieurs Inconnus*, quels qu'aient pu être les véritables motifs de cette détermination peut-être aussi grave que la suppression plus récente du G. : A. : de l'U. : par le *Grand-Orient de France*.

D'autre part, ce qui n'est guère fait pour éclaircir la question des origines, c'est qu'il y eut en réalité plusieurs *rectifications* différentes, du moins avant le *Convent de Wilhelmsbad*. Dans la *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, par « un Chevalier de la Rose Croissante » (le F. : Abel Thomas), qui sert de préface aux *Enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, et que nous avons eu déjà plusieurs occasions de citer ², nous lisons ceci (p. 74) : « Parmi les *systèmes écossais rectifiés*, les plus connus sont : l'*Écossais rectifié de Dresde*, pratiqué en Allemagne avant

1. Ces *Provinces* étaient : 1. l'Aragon ; 2. l'Auvergne ; 3. l'Occitanie ou Languedoc ; 4. Lyon ; 5. la Bourgogne ; 6. la Grande-Bretagne ; 7. la Basse-Saxe, l'Elbe et l'Oder, la Pologne prussienne, la Livonie et la Courlande ; 8. l'Allemagne supérieure, le Pô, le Tibre, l'Italie et la Sicile ; 9. la Grèce et l'Archipel. – D'après la *réforme de Wilhelmsbad*, la répartition des *Provinces* devint la suivante : 1. la Basse-Allemagne, avec la Pologne et la Prusse (on lui donna ce rang parce qu'elle fut la première en activité) ; 2. l'Auvergne, avec Lyon ; 3. l'Occitanie ; 4. l'Italie et la Grèce ; 5. la Bourgogne et la Suisse ; 6. l'Allemagne supérieure ; 7. l'Autriche et la Lombardie ; 8. la Russie ; 9. la Suède. (*Acta Latomorum*, Tome II, pp. 134-135. – Cf. *Notice historique sur le Martinésisme et le Martinisme*, p. 43.)

2. Voir *La France Antimaçonnerie*, 25^e année, n^o 40, pp. 434-435, à propos d'un article du F. : E. de Ribaucourt sur *La L. : le Centre des Amis* (reproduit pp. 435-437). – Voir également nos récents articles relatifs à la question des *Supérieurs Inconnus* (27^e année, n^{os} 47, 49 et 51).

*l'établissement de la Stricte Observance*¹ ; *l'Écossais rectifié dit de Swedenborg*² ; *l'Écossais rectifié de De Glayre*³ ; *l'Écossais rectifié de Tschoudy*⁴ ; et *l'Écossais rectifié de Saint-Martin*⁵... Dans ce dernier système, il est question d'une *légende chrétienne*, celle du *Chevalier Bienfaisant* (le chevalier romain qui, de son épée, coupa en deux son manteau et en donna une moitié à un pauvre, et qui fut canonisé sous le nom de *saint Martin de la Cité Sainte* (Rome)⁶, légende qui est une sorte d'adaptation des

1. La *réforme de Dresde* date en effet de 1755, et ce n'est qu'en 1763 que le baron de Hundt fut reconnu *Grand-Maître provincial de la Maçonnerie rectifiée en Allemagne* (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 82). Les statuts de l'*Ordre Illustré de la Stricte Observance* furent publiés en 1767, époque où l'on prétend, mais sans en donner d'ailleurs la moindre preuve, que le baron de Hundt se fit catholique pour être admis dans la *Late Observance* (*ibid.*, Tome I^{er}, p. 91, et Tome II, p. 127). C'est bien en 1754 (et non en 1743) que le baron de Hundt avait reçu les *hauts grades templiers* dans le *Chapitre de Clermont*, installé le 24 novembre de cette année par le chevalier de Bonneville ; mais, si « c'est là qu'il puisa les principes et la doctrine de la (future) *Stricte Observance* », ce n'est que par la suite, et certainement après 1756, qu'« il s'en fit l'apôtre en Allemagne » et tenta de réaliser, dans une organisation superposée à la Maçonnerie, le système qu'il avait imaginé (*ibid.*, Tome I^{er}, pp. 68 et 71-72). – Cf. *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n° 25, p. 292. Cette question est particulièrement intéressante ; nous y reviendrons donc pour la traiter à part et avec plus de détails, dans une étude consacrée à la *Stricte Observance*, ainsi que nous l'avons déjà annoncé (27^e année, n° 47, p. 560).

2. Le F. : Thory mentionne le Rite des *Illuminé Théosophes*, fondé pour la propagation du système de Swedenborg, par Bénédicte Chastanier, qui l'établit à Londres en 1767, et qui composa plusieurs grades, entre autres celui de *Sublime Écossais de la Jérusalem Céleste* (*Acta Latomorum*, tome I^{er}, pp. 89, 308 et 318). Le Rite des *Illuminés d'Avignon* fut fondé par le bénédictin Dom Pernéty (et non Perneti), qui composa le grade *hermétique* de *Chevalier du Soleil* ou *Prince Adepté* (devenu le 28^e Écossais) ; on introduisit dans ce Rite l'enseignement de la doctrine du *Martinisme* (?) et du *Swedenborgisme* (*ibid.*, pp. 297 et 339), de même que dans le *Régime des Philalèthes*, institué à Paris, en 1773, par le F. : Savalette de Langes, et « pratiqué dans l'intérieur de la *Loge des Amis Réunis* » (*ibid.*, pp. 110 et 332). – Nous nous demandons jusqu'à quel point ces divers régimes peuvent être qualifiés d'*écossais*, mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils étaient tous différents du *Rite Swedenborgien* « restauré » par feu le F. : John Yarker (cf. *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n° 25, p. 298, et aussi pp. 292-293). Ce qui est non moins certain, c'est que Swedenborg lui-même ne fonda jamais ni *Église*, ni *Rite maçonnique*.

3. Comme ce régime est aussi appelé *Écossais rectifié suisse*, et comme le nom de De Glayre n'est pas mentionné par le F. : Thory, nous nous demandons si ce nom ne serait pas celui du *Grand-Maître du Directoire Helvétique Romand* (1778 : Tome I^{er}, p. 131) ; mais nous ne voyons pas pour quelles raisons il l'a caché plus que bien d'autres noms qu'il écrit en toutes lettres (voir *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n° 33, p. 386).

4. Le baron de Tschoudy était membre du *Conseil des Chevaliers d'Orient*, « établissement fondé (en 1762) par le nommé Pirllet, tailleur d'habits, en rivalité du *Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident* » (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 80). Auteur de *l'Étoile Flamboyante*, il voulut fonder un Ordre de ce nom, en 1766, à Paris, où il mourut en 1769 (pp. 94-95, 312 et 360). Il fut l'un des apôtres de la doctrine de Ramsay, et composa le grade de *Grand Écossais de Saint-André d'Écosse* (devenu le 29^e Écossais) (pp. 305-306 et 307). « En mourant, il légua plusieurs manuscrits aux archives du *Conseil des Chevaliers d'Orient*, dont il était membre, et entre autres l'ouvrage intitulé *l'Écossais de Saint-André*, à condition de ne les pas faire imprimer ; mais le *Conseil* n'en tint compte ; il publia (en 1780) et vendit ce dernier ouvrage », « contenant le développement total de l'Art Royal de la Franche-Maçonnerie » (pp. 95 et 367). Nous retrouverons le grade d'*Écossais de Saint-André*, qui « appartient à plusieurs régimes » ; c'est aussi le nom du 2^e degré du *Rite des Clercs de la Stricte Observance* (pp. 300, 305 et 329). – Dans son ouvrage sur *Le Symbolisme Hermétique* (pp. 115-156), le F. : Oswald Wirth a reproduit sous le titre *Un Catéchisme hermético-maçonnique*, le « Catéchisme ou Instruction pour le grade d'Adepté ou Apprentif Philosophe sublime et inconnu » qui se trouve dans *l'Étoile Flamboyante* du baron de Tschoudy (Tome II, pp. 234 et suivantes). – Remarquons, à propos de tous ces grades et systèmes plus ou moins *hermétiques*, que le Rite pratiqué par le *Directoire Écossais Helvétique Romand* en 1778 « était purement philosophique et non pas hermétique » (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 137 ; cité dans *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n° 33, p. 386).

5. Le « *Chevalier de la Rose Croissante* » ajoute : « La plupart des auteurs qui ont parlé de ce dernier l'ont attribué faussement, à cause d'une homonymie, à Louis-Claude de Saint-Martin, et M. Papus n'a pas manqué de rééditer une erreur qui lui semblait servir sa thèse. Nous verrons d'ailleurs que Saint-Martin a pris la peine de réfuter une légende qui s'était répandue dans les divers milieux maçonniques et qui est reproduite sans examen dans les ouvrages de la plupart des historiens français et étrangers. »

6. Ou Jérusalem ? Les *Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte* sont aussi appelés *Chevaliers du Saint-Sépulcre de Jérusalem en Palestine* (voir ci-dessous)

vertus charitables de l'*Hospitalier de la Palestine*¹ et qui, dans la circonstance, présentait le grand avantage d'échapper aux soupçons des gouvernements². »

Ceci est dit à propos du *Convent* que tinrent à Lyon, en 1778, les *Directoires d'Occitanie, de Bourgogne et de Septimanie*³, sous la présidence du F. : J.-B. Willermoz, « en vue d'examiner les divers moyens permettant une utilisation immédiate du traité passé (en 1776) avec le *Grand-Orient de France* » (p. 73)⁴. « On y préconisa différents systèmes, entre autres l'Écossais rectifié suisse de De Glayre, et celui dont faisaient usage, depuis 1770, la Loge et le Chapitre de *Saint-Théodore* de Metz, sous le nom d'Écossais réformé de Saint-Martin » (p. 74), système dont il vient d'être question. Le premier était présenté « par les Loges de la Suisse française » (ou romande) et le second « par les députés de la *Province de Bourgogne* ». « Après examen de ces systèmes, l'assemblée élabora le grade de *Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte* (dit aussi *Chevalier de la Bienfaisance*), qui participe quelque peu des deux⁵, en se bornant à établir la connexion avec l'*Ordre des anciens Templiers* par un enseignement historique⁶ dans le dernier des degrés qui constituaient l'*Ordre intérieur*, celui d'*Eques Professus* ou de *Grand Profès*⁷ » (p. 76).

« La *Stricte Observance* approchait de sa fin », que les manœuvres des *Philalèthes* contribuèrent à hâter, car « ce furent leurs affiliés de la *Province de Bourgogne* qui furent les premiers à demander la prompte réunion d'un *Convent* chargé de résoudre définitivement la *question templière* » (p. 110). Ce *Convent* fut ouvert à Wilhelmsbad, le 16 juillet 1782, sous la présidence du duc Ferdinand de Brunswick (*Eques a Victoriâ*), et, après avoir « renoncé à tous *Supérieurs Inconnus* », ainsi que nous l'avons déjà dit, il eut à étudier cette question qui était son principal objet : « L'Ordre de la Stricte

1. Le 9^e grade de la *réforme de Saint-Martin* portait d'abord le nom de *Chevalier de la Palestine* ou de *l'Aurore* (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, pp. 330-331). – Dans *l'Étoile Flamboyante* du baron de Tschoudy, il est question d'un certain *Ordre de la Palestine*, « qui aurait existé du temps de Ramsay, et dans les *dogmes* duquel ce novateur aurait puisé une partie de son système » (*ibid.*, p. 331).

2. Contre le *système templier*. – D'après le « *Chevalier de la Rose Croissante* » (p. 75), « Bode a prétendu que la police lyonnaise demanda la suppression de la *fable templière* (sur Pierre d'Aumont et ses compagnons) comme attentatoire à la sûreté de l'État, et qu'elle avait menacé de fermer les Loges du *Directoire*, si ceux-ci ne renonçaient pas au *système templier*, que le gouvernement regardait comme une sorte de conspiration permanente contre les successeurs de Clément V et de Philippe le Bel ». C'est ce même *système* que le F. : Starck allait dénoncer, en 1780, « comme contraire aux gouvernements et comme séditionnaire » (*La France Antimaçonnique*, 27^e année, n^o 49, p. 287).

3. Ces *Directoires* sont ici qualifiés de *templiers*, et le F. : Willermoz de *Grand-Maître provincial d'Auvergne* ; il est possible que ce F. : , membre du Rite des *Élus Cohens*, ait été également affilié à la *Stricte Observance*, mais nous n'avons pu trouver nulle part le « nom caractéristique » qu'il aurait dû porter en cette qualité (voir le tableau, d'ailleurs très incomplet, donné par le F. : Thory dans l'ouvrage déjà cité, Tome II, pp. 135-138). – Remarquons que, d'après l'auteur de la *Notice historique* lui-même, « le rôle de de Hundt était fini » dès 1775, à la suite du *Convent de Brunswick* (pp. 58-61 ; cf. *Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 117). Il mourut d'ailleurs peu après, le 8 novembre 1776, âgé de 54 ans (*ibid.*, pp. 122-123).

4. « Ce *Convent* échoua par suite des manœuvres des *Philalèthes* auprès de la *Grande Loge de Lyon* et du *Directoire même de Bourgogne* » (*ibid.*). – Cf. *Acta Latomorum*, Tome I^{er}, pp. 135-136.

5. L'auteur ajoute en note : « Ce grade se rapproche d'ailleurs davantage de l'*Hospitalier Templier* que du *Chevalier Bienfaisant* de l'*Écossais de Saint-Martin* ; mais, après le *Convent de Wilhelmsbad*, il inclinera vers l'*Écossais de Saint-André*. » – Il semble avoir fait confusion, car l'*Écossais de Saint-André* et le *Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte* sont deux grades distincts dans le *Régime Écossais Rectifié*. Quoiqu'il en soit, le grade de *Chevalier de la Bienfaisance* fut, sinon institué (comme le dit le F. : Thory), du moins transformé au *Convent de Wilhelmsbad*, où nous allons le retrouver (cf. *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n^o 33, p. 387, note 1).

6. Voir le *Rituel* publié par Jean Kostka (le F. : Jules Doinel) dans *Lucifer Démasqué* (pp. 276-295).

7. D'après notre auteur, « ces décisions expliquent les soupçons des historiens maçonniques qui conclurent des opérations du *Convent de Lyon* que le reniement du *système templier* avait été plus apparent que réel. Leurs soupçons sont d'autant mieux fondés que les *Provinces* françaises, et en particulier celle d'*Auvergne*, reçurent, comme par le passé, leurs instructions et leurs ordres de la *Grande-Maîtrise de Brunswick* » (pp. 76-77). – Cependant, le F. : de Ribaucourt, dans son article déjà cité, dit que « la *Stricte Observance* n'exista plus en France à partir de 1778 », c'est-à-dire du *Convent de Lyon* (voir *La France Antimaçonnique*, 25^e année, n^o 40, p. 436). On peut ajouter qu'elle cessa de même d'exister en Allemagne, selon toute apparence, à partir du *Convent de Wilhelmsbad* (1782).

Observance descend-il des Templiers ? ».

« Cette question agita l'assemblée pendant près de vingt séances. Le F. : Ditfurth de Wetzlar déclara tout à fait insuffisantes les preuves produites dans le but d'établir que l'Ordre descendait des Templiers... Le F. : Bode (*Eques a Lilio Convallium*), homme d'une intelligence très active, auquel la *Stricte Observance* devait la meilleure partie de ce qui y avait de bon en elle, proposait, de son côté, que l'on remaniât tous les grades autres que les trois premiers dans un sens plus libéral, et que l'on mit fin à des fables qui n'avaient aucun fondement... Presque tous les Frères furent d'avis qu'il fallait effectivement réformer les hauts grades et l'organisation générale de l'Ordre, mais ils différèrent sur le sens de cette réforme. De Beyerlé (*Eques a Fasciâ*) demandait que l'on annulât tous les grades supérieurs aux trois premiers degrés, y compris l'*Ordre intérieur Templier*, et que les Loges fussent rendues libres de s'administrer comme bon leur semblerait et de disposer de leurs deniers ; Ditfurth, que l'on ajoutât simplement aux trois premiers grades un quatrième grade où serait enseigné tout ce qui a trait à la Franc-Maçonnerie ; il demandait aussi que les Juifs fussent admis à l'avenir ¹. Ses propositions furent soutenues par Knigge. Willermoz était d'avis que l'on maintint l'*Ordre intérieur*, mais que l'on légitimât les rectifications du *Convent de Lyon* en acceptant d'une façon générale le *Chevalier de la Bienfaisance* ; Moth et Dietholm Lavater (*Eques ab Æsculapio*), que l'on ménageât les diverses confessions chrétiennes, etc., etc... Comme il fallait arriver à une solution et que la discussion menaçait de s'éterniser, le F. : Bode proposa d'abandonner le fond de la question ² et de se contenter de décider des modifications conformes à l'esprit du siècle et avantageuses à toutes les religions. Cette proposition fut le signal d'une sorte de transaction,... par laquelle on s'efforça de contenter tout le monde, sans arriver d'ailleurs à satisfaire personne. On arrêta, en faveur de Bode, de Knigge et de Beyerlé, que les Loges garderaient leur administration intérieure ; mais on décida, en faveur de Ditfurth, que les trois grades symboliques travailleraient sous la surveillance du quatrième grade, celui de *Maître Écossais* ³, que, pour contenter Willermoz et Dietholm Lavater, l'on transforma en celui de *Chevalier de la Bienfaisance*, pratiqué en France et en Suisse depuis 1778, en décrétant cependant que, si des motifs particuliers le requéraient, il serait loisible à toutes les *Provinces* et *Préfectures* de ne point faire usage de ce grade. Enfin, la direction centrale (de Brunswick) et les partisans templiers reçurent satisfaction, en ce que le grade de *Chevalier de la Bienfaisance* comporta désormais un enseignement historique ⁴ dans lequel était établie la connexion des trois premiers grades avec l'*Ordre templier*, représenté par l'*Ordre intérieur* et ses deux grades : le *Novice* et le *Chevalier Templier*, (ce dernier) subdivisé en quatre degrés : *Eques, Armiger, Socius* et *Profès* » (pp. 114-117).

C'est ce qui est indiqué dans la *Capitulation* suivante, que signa le duc Ferdinand de Brunswick, prenant le titre d'Éminence en sa qualité de Grand-Maître : « Aux trois grades symboliques de la Maçonnerie, on n'ajoutera qu'un seul grade, celui de *Chevalier de la Bienfaisance*. Ce grade doit être considéré comme le point de communication entre l'*Ordre extérieur* et l'*Ordre intérieur*. L'*Ordre intérieur* doit se composer des deux grades de *Novice* et de *Chevalier* ⁵. Les officiers des Loges peuvent former le comité de la Loge, et y préparer les objets à traiter. On n'examinera pas s'ils sont revêtus de *grades écossais*. Dans chaque district, la *Loge écossaise* doit exercer une surveillance immédiate sur

1. Cette dernière demande est à rapprocher de ce que nous disions, au sujet des Juifs, dans notre précédent article sur *La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus* (*La France Antimaçonnique*, 27^e année, n° 47, p. 564, et n° 49, p. 585) [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

2. Donc, en réalité, la question de l'origine de la *Stricte Observance* ne fut pas résolue, pas plus que celle de l'existence et des attributions des *Supérieurs Inconnus* ; on s'en tint prudemment à des mesures d'une portée pratique immédiate, et qui, quoi qu'on en ait dit, ne préjugeaient aucune solution définitive, mais supprimaient pour leurs adhérents toute possibilité de relations *directes* avec les *Supérieurs Inconnus*.

3. Il semble bien qu'il s'agisse ici de l'*Écossais de Saint-André*, dont le nom, repris dans la suite, aurait alors disparu tout à fait pour être remplacé par celui de *Chevalier de la Bienfaisance* ; s'il en est ainsi, ce grade était différent, malgré la similitude des noms (et contrairement à ce que l'auteur a dit plus haut), du grade *intérieur* de *Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte*, le même précisément qui est désigné un peu plus loin comme le *Chevalier Templier*.

4. Cet enseignement n'existait précédemment qu'au dernier degré de l'*Ordre intérieur*, comme nous l'avons vu plus haut.

5. Remarquons que la désignation de *Templier* ne figure pas dans ce texte.

les *Loges symboliques*. Les décorations de l'*Ordre intérieur* doivent être conservées ¹ » (pp. 117-118).

« Ainsi, comme l'a fait remarquer Eckert, le résultat du *Convent de Wilhelmsbad* fut une transaction intérimaire entre les divers systèmes » ; mais « plusieurs *Provinces* refusèrent d'adopter les conclusions du *Convent* » et la *rectification* qu'il avait élaborée. « Les Loges de Pologne et de Prusse pratiquèrent, les premières, le *Rite Écossais rectifié de De Glayre*, les secondes, les systèmes de Zinnendorf (*Eques a Lapide Nigro*) ou de Wöllner (*Johannes, Eques a Cubo*). Les Loges de Hambourg et du Hanovre adoptèrent le système de Schröder ², et celles de la Haute-Allemagne se rangèrent dans le *système éclectique* établi par Dittfurth ³ ou contractèrent des alliances avec les *Illuminés* de Weishaupt » (p. 120).

En somme, le nouveau *Régime Rectifié* « ne fut réellement adopté à l'étranger que par la *Province de Lombardie* (1783-1784), par les deux *Directoires Helvétiques* (1783) ⁴, par celui de Hesse-Cassel et par une Loge du Danemark (1785) ; car nous avons lieu de croire que la Loge centrale de Brunswick (*Charles à la Colonne Couronnée*), celle de Dresde, celle de Prague et celle de Bayreuth continuèrent à suivre l'ancien système ⁵.

« En France, les *Provinces d'Auvergne et de Bourgogne* seules pratiquèrent le nouveau système. Des deux autres *Provinces*, l'une, celle d'*Occitanie*, n'existait plus ; quant à l'autre, celle de *Septimanie*, réduite aux huit membres de la Loge de Montpellier, qui, en 1781, avait passé un traité avec le *Grand-Orient de France*, il y a apparence, dans les documents qui nous restent, qu'elle ne pratiqua plus ni l'ancien ni le nouveau système » (pp. 121-122).

Quant aux causes de l'affaiblissement et de la disparition des *Directoires*, l'une d'elles n'était autre que « la lutte soutenue par les *Philalèthes* pour l'autonomie de la Maçonnerie nationale (en France) contre l'hégémonie de la Loge directoriale de Brunswick, lutte qui, en raison du peu d'importance des *Directoires* français, devait fatalement amener leur fusion avec le *Grand-Orient* ». À l'étranger, « la véritable cause de la chute des *Directoires* réside dans le discrédit que l'*Ordre des Illuminés* devait jeter sur ces territoires (*sic*) à la suite des scandales de 1784 et des enquêtes de 1785 » (p. 124) ; mais nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de cette histoire, d'ailleurs assez connue, et qui nous entraînerait trop loin de notre sujet. Il nous suffira de dire que, par suite de ces événements, « les gouvernements commencèrent à s'inquiéter », et que « les *Directoires*, dont on avait remarqué les nombreuses affiliations dans l'*Ordre des Illuminés*, furent les premiers persécutés (après les Loges de Bavière et de Bade). Le *Directoire Helvétique* était déjà fermé, lorsqu'en 1786 ⁶ une ordonnance du roi de Sardaigne provoqua la dissolution du *Directoire de Lombardie* et la fermeture pour toujours de toutes les Loges de son ressort dans la *septième Province* » (p. 131).

Pour en revenir à la France, nous voyons qu'en 1793 « le *Directoire d'Auvergne* était le seul qui eût encore une Loge en activité, celle de la *Bienfaisance*, à Lyon », qui était toujours dirigée par

1. L'auteur renvoie à Sindner, Widekind, Beyerlé, Paganucci, etc. – Dans une note (p. 119), il signale le fait suivant, que nous avons déjà mentionné d'après Thory : « Cette même année (1783), le *Directoire Helvétique Romand* fut dissous par les autorités de la République de Berne. »

2. Voir *La France Antimaçonnique*, 27^e année, n^o 49, p. 586, note 4.

3. L'auteur ajoute ici dans une note : « Nous n'avons pas été peu surpris de lire dans M. Papus : « C'est Willermoz qui seul, après la Révolution, continua l'œuvre de son initiateur (lisez Martinès) en amalgamant le Rite des *Élus Cohens* avec l'*Illuminisme* du baron de Hundt pour former le *Rite Éclectique*. » Phrase qui contient autant d'erreurs que de mots. »

4. « Encore devons-nous dire que l'adaptation n'eut aucun effet pour l'un de ces *Directoires*, puisque l'*Helvétique Romand* venait d'être dissous. » – Cependant, il avait établi un comité chargé du maintien de ses relations extérieures ; en outre, les Loges de Lombardie agrégées à ce corps ne furent définitivement fermées qu'en 1793.

5. Cependant, aucune raison n'est indiquée pour justifier cette assertion. – D'un autre côté, il serait intéressant de savoir quel *Régime* fut adopté par le *Grand-Orient de Pologne et du Grand-Duché de Lithuanie*, fondé le 27 février 1784 (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 161).

6. Comme nous l'avons vu d'autre part, Thory assigne à ce fait la date de 1788 (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 181). – Rappelons que le *Directoire de Lombardie* transféra ses pouvoirs à la *Grande Loge Écossaise de Chambéry*, qui dut elle-même suspendre ses travaux en 1790 par ordre du gouvernement (*ibid.*, p. 185).

Willermoz ¹, mais qui d'ailleurs « était en proie à toutes les horreurs d'un siège sans merci » (p. 163). Il est vrai que la situation des autres Corps maçonniques était alors la même, et qu'ils étaient « obligés de suspendre leurs assemblées » ; le *Grand-Orient de France* lui-même « voyait ses archives dispersées », et « une seule des Loges de cette puissante association continuait ses réunions, la Loge du *Centre des Amis* » (p. 162). C'est précisément cette dernière Loge qui devait, « en sa qualité de Loge réorganisatrice du *Grand-Orient de France*, s'entremettre en 1808 pour obtenir aux *Directoires* français la protection du prince Cambacérès » (p. 175, en note). En effet, « ces trois *Directoires* (Besançon, Lyon ², et Montpellier) se réveillèrent successivement de 1805 à 1808 ³, et se réclamèrent presque aussitôt du *Grand-Orient* ; mais celui-ci était peu désireux de renouveler les traités antérieurs, et il accorda une reconnaissance entière des Loges directoriales moyennant que ces dernières choisissent un Grand-Maître national... En juin 1808, le prince Cambacérès, Grand-Maître adjoint du *Grand-Orient*, accepta, avec le titre d'*Eques Joanes* (sic) *Jacobus Regis a Legibus*, cette charge de Grand-Maître national pour la *Province de Bourgogne*. En mars 1809, Willermoz obtint la même faveur pour la *Province d'Auvergne* (dont il était Grand-Maître) ⁴, et, en mai 1809, ce fut le tour de la *Province de Septimanie*. Mais cela n'empêcha pas les *Directoires* de disparaître définitivement peu après, à la suite de la mort de Willermoz » (pp. 142-143). Nous les voyons encore, le 14 juin 1811, renouveler le traité d'union de 1776 avec le *Grand-Orient*, mais il semble bien que ce soit là le dernier acte de leur existence.

« En 1810, à la veille de s'éteindre faute de membres, le *Directoire de Bourgogne* transmet ses pouvoirs à une Loge de Genève, l'*Union des Cœurs* ⁵, et, grâce à cet artifice, le *Directoire Helvétique*, qui venait de se réveiller à Bâle, mais que le *Grand-Orient de France* refusait de reconnaître, put rester en relations avec ce *Grand-Orient* par l'intermédiaire de l'*Union des Cœurs*.

« En 1811, le *Directoire Helvétique* nomma pour Grand-Maître provincial Pierre Burkhard ⁶. En 1812, le *Grand-Orient Helvétique Romand* ⁷ fit une tentative pour réunir toutes les Loges de la Suisse sous son autorité suprême ; mais cette tentative échoua parce que, d'un côté, le *Directoire Helvétique* fit de l'acceptation du *Rite Rectifié* la condition *sine qua non* de sa jonction, et que d'un autre côté, la Loge de l'*Espérance* de Berne, qui trouvait ce système aussi peu en rapport avec le pur enseignement primitif de la Maçonnerie que sa constitution elle-même l'était avec la liberté qu'on désirait, crut ne pas pouvoir entrer dans ces vues ⁸. En 1816, il y eut une nouvelle tentative de fusion qui échoua comme la première, parce que le *Directoire Helvétique* refusa de déclarer sa complète indépendance

1. En 1790, « Saint-Martin, tout entier à ses études de mystique, avait résolu de se détacher définitivement du *Régime Rectifié*, dans lequel il ne figurait plus que par amitié pour Willermoz », et avait envoyé à celui-ci sa démission de l'*Ordre Intérieur* (pp. 156-159).

2. « La Loge de la *Bienveillance* (ou de la *Bienfaisance* ?) fut réveillée le 24 septembre 1806. »

3. D'après cela, le F. : de Ribaucourt commettrait une erreur en disant, d'après Galiffe (*Chaîne Symbolique*), que les *Directoires* « prirent part, en 1804, au concordat qui réunit en un même faisceau tout les Rites pratiqués en France ».

4. L'auteur ajoute ici en note : « Chose étrange, M. Papus, qui mentionne ce fait relaté dans une lettre de Willermoz au prince Charles de Hesse (Grand-Maître général du *Régime Rectifié* depuis 1792), l'attribue à l'*Ordre des Élus Cohens* en ajoutant que cela lui permet de suivre cet Ordre jusqu'en 1810. » – Willermoz décerna à la Loge du *Centre des Amis*, en échange de ses services, le titre de Préfecture. D'après le F. : de Ribaucourt, cette Loge, qui aurait travaillé jusqu'en 1838, était « passée au *Rite Rectifié* » ; mais l'auteur de la *Notice historique* dit seulement qu'elle « continua jusqu'en 1829 à pratiquer ce Rite concurremment avec le *Rite Français* et le *Rite Écossais Ancien et Accepté* » (p. 175, en note).

5. Cependant, ce *Directoire* prit part, comme les deux autres, au traité de 1811 ; il faut donc croire qu'il n'était pas encore tout à fait éteint.

6. C'est celui-ci que Thory désigne comme « M. Burkart, ancien landamann et successeur du docteur Lavater » (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 193) ; mais c'est assurément à tort qu'il le qualifie de « Grand-Maître des Loges de la Suisse en 1793 » (*ibid.*, Tome II, p. 297).

7. Fondé à Lausanne le 15 octobre 1810 (*Acta Latomorum*, Tome I^{er}, p. 247), et dont la création avait été autorisée par le *Grand-Orient de France*. – Son Grand-Maître national était le « chevalier Maurice Glaise, littérateur, auteur de plusieurs écrits didactiques » (*ibid.*, Tome II, p. 326).

8. La Loge de l'*Espérance* devint ensuite *Grande Loge Provinciale* sous l'obédience de la *Grande Loge d'Angleterre* ; puis elle profita de la dissolution du *Grand-Orient Helvétique Romand* pour former, en 1822, la *Grande Loge Nationale Suisse*.

à l'égard du Grand-Maître allemand, le prince de Hesse, successeur du duc de Brunswick.

Le *Directoire Helvétique* continua de végéter jusqu'en 1830¹. Il n'y avait plus alors de *Directoires* ni en France, ni en Allemagne, ni en Russie² ; et, à partir de 1836, on ne nomma plus de Grand-Maître général de l'Ordre, ni de Grands-Maîtres provinciaux, ni même de Grand-Prieur Helvétique³. Aussi le mouvement unioniste suisse gagna-t-il du terrain. Cependant, ce ne fut que le 22 janvier 1844 que le *Directoire Helvétique* se décida à fusionner⁴.

« Dès lors, le Danemark fut le dernier rempart du *Rite Rectifié*, et de ses *Chevaliers Bienfaisants* réfugiés dans la Loge de l'Étoile Polaire de Copenhague ; il le fut jusqu'au 6 janvier 1855, date à laquelle le roi du Danemark abolit définitivement ce système pour le remplacer par celui de Zinnendorf » (pp. 173-175).

Ceci paraît terminer l'histoire du *Régime Rectifié*, tout au moins dans la pensée de notre auteur ; mais il n'en est pas ainsi dans la réalité, puisque ce système s'est conservé, sinon en Danemark, du moins en Suisse, et que le *Suprême Conseil* actuel de ce dernier pays s'affirme, comme le dit le F. : de Ribaucourt, « le continuateur du *Directoire Helvétique Romand* ». Ce dernier n'aurait donc pas disparu en 1844, lorsque fut constituée la *Grande Loge Suisse Alpina* ; mais, après avoir adopté, à une époque non déterminée, « les quatre ordres de la Maçonnerie rouge du *Rite Français* », il serait finalement « passé au *Rite Écossais Ancien et Accepté* en 1873 »⁵.

« Quant au *Grand-Prieuré Indépendant d'Helvétie*, dit encore le F. : de Ribaucourt⁶, il est la *Puissance Templière* la plus ancienne existante et dont l'existence n'ait subi aucune interruption. Réuni à la *Stricte Observance* pendant un temps et l'ayant précédée⁷, cette Puissance de Hauts Grades faisait jadis partie de la *cinquième Province* (Bourgogne). Ses Loges bleues furent nombreuses ; elle aussi (comme le *Directoire*, devenu le *Suprême Conseil*) dut abandonner à l'*Alpina* ses trois premiers grades. Elle aussi puise ses éléments dans les Loges rectifiées de l'*Alpina*⁸, qui est ainsi conservatrice de son *Ordre Intérieur*. Le grade d'*Écossais de Saint-André* fait le pont entre les Loges bleues et son *Ordre Templier* (soit *Ordre Intérieur*, ou des *Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte*). »

C'est donc, en définitive, le *Grand-Prieuré d'Helvétie* qui a seul conservé le *Régime Rectifié* dans ses grades intérieurs, et dont quelques membres ont récemment « réveillé » ce même *Régime* au sein du *Grand-Orient de France*. En effet, « en 1910, quelques Français possesseurs des hauts grades du *Régime Écossais Rectifié de Genève* (et parmi lesquels était le F. : de Ribaucourt, auquel nous empruntons encore cette citation) fondèrent à Paris une Loge bleue et une Loge d'*Écossais de Saint-André*, sous l'obédience du *Grand-Orient de France, Grand Directoire Écossais Rectifié* (sans doute en vertu du traité de 1811). Cette Loge, qui fut installée au printemps de 1911, a pris comme titre distinctif celui de *Centre des Amis*, en souvenir de l'ancienne Loge du même nom, qui avait conservé la « vraie lumière » pendant la Révolution, et par déférence pour la dernière Loge rectifiée de France. »

1. Proclamé de nouveau en 1823 à Bâle et à Zurich, il était alors composé des membres des Loges *Amitié et Constance* et *Modestia cum Libertate*.

2. « À la vérité, le *Directoire de Brunswick* disparut en juillet 1792, à la mort du duc. Le dernier *Directoire de la Province de Russie* disparut le 12 août 1822, à la suite de l'ukase de l'empereur Alexandre. »

3. Il semble bien, pourtant, qu'il faille faire des réserves sur ce dernier point, le *Grand-Prieuré Helvétique* (ou mieux *d'Helvétie*) s'étant maintenu en activité jusqu'à nos jours (voir plus loin).

4. C'est en 1844, en effet, que fut fondée la *Grande Loge Suisse Alpina*, qui eut pour premier Grand-Maître le F. : J.-J. Hottinguer, précédemment Chancelier du *Directoire Écossais*. – Cependant, il est permis de se demander si, même à ce moment, il y eut bien *fusion* ou simplement *union*.

5. Cette date est celle de la constitution du *Suprême Conseil de Suisse* ; le traité qui régit ses rapports avec la *Grande Loge Suisse Alpina* fut conclu en 1876.

6. Dans l'article que nous avons déjà cité.

7. Il serait intéressant de savoir à quel *Régime* il se rattachait primitivement ; mais nous ne croyons pas qu'on puisse trouver des preuves certaines de son activité *ininterrompue* en remontant au-delà de 1769. En tout cas, il est parfaitement admissible qu'il ait pu exister, même à cette époque, des *Puissances Templières* n'appartenant pas au *Régime de la Stricte Observance*.

8. Le *Régime Rectifié* s'est donc maintenu, pour les grades symboliques, au sein même de l'*Alpina*, qui, comme le *Grand-Orient de France*, admet parfaitement la diversité des Rites pratiqués dans ses Loges.

En cette circonstance, le *Grand Prieuré Indépendant d'Helvétie* et le *Grand-Orient de France* conclurent, le 18 avril 1911, un traité ¹ auquel le F. : Bertholon, membre du *Grand Collège des Rites*, fit allusion en ces termes dans un discours qu'il prononça, l'an dernier, à l'*International Masonic Club* de Londres : « Le Grand-Orient ne vient-il pas de prouver qu'il n'est pas athée en principe, en autorisant des Maçons à reprendre, en France, l'ancien *Rite Rectifié*, qui est un *Rite chrétien* (lire *protestant*) ², et en contractant une alliance avec la seule Puissance existante de ce Régime en Suisse ? » On voit ici tout le parti que le *Grand-Orient de France* a cherché à tirer de cet événement dans ses tentatives pour se rapprocher de la Maçonnerie protestante des pays anglo-saxons ; et cela était d'autant plus logique, d'ailleurs, que le *Grand-Prieuré d'Helvétie*, avec lequel le *Grand-Orient* avait ainsi « contracté une alliance », est lui-même en relations avec les *Puissances Templières* de langue anglaise ³ depuis le 12 mai de la même année 1911.

En effet, dans une réunion tenue à Londres à cette date ⁴, « le *Grand-Prieuré d'Angleterre et de Galles* ratifia, sur le rapport du Conseil du Grand-Maître, la reconnaissance du *Grand-Prieuré d'Helvétie*, Corps templier siégeant à Genève et existant d'une façon ininterrompue depuis 1769, comme Corps souverain ayant le pouvoir de conférer les Ordres d'*Écuyer Novice* et de *Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte*, et régissant l'*Ordre du Temple* pour la Suisse. Le Conseil avait désigné un comité qui, après une enquête approfondie, reconnut que les prétentions de ce Corps étaient fondées, et qu'une des Loges de Genève travaillant sous son obédience avait, en 1791, initié à la Maçonnerie S. A. R. le prince Édouard, plus tard duc de Kent, qui fut ensuite admis à tous les grades et devint *Grand Patron des trois grades supérieurs* ⁵. » Les *Grands-Prieurés d'Irlande* et d'*Écosse* adoptèrent peu après des motions semblables à celle du *Grand-Prieuré d'Angleterre et de Galles* ⁶.

Il serait intéressant d'avoir de plus amples détails sur l'histoire du *Grand-Prieuré d'Helvétie*, et particulièrement sur son activité dans la période où tous les autres Corps pratiquant le Régime Rectifié avaient disparu ou étaient tombés « en sommeil » ⁷. Ce qui nous paraît assez singulier, c'est le silence que gardent à ce sujet les écrivains maçonniques ; c'est là, à notre avis, une raison de plus pour y attacher quelque importance ⁸.

III

D'après ce que nous venons de dire, il était permis d'entrevoir, comme conséquence du « réveil » du Régime Rectifié en France, la possibilité d'un rapprochement entre le Grand-Orient de France et la Maçonnerie anglaise ; mais... le Maçon propose et le Grand Architecte dispose, et, en effet, c'est justement au sujet du « Grand Architecte » que vient d'éclater un schisme qui anéantit toutes ces combinaisons. Cet événement a été rapporté dans un article de M. Albert Monniot, paru dans la

1. Par ce traité, les deux Puissances établirent ainsi l'équivalence de leurs grades respectifs : le 18^e du G. : O. : (*Rose-Croix*) équivaut au 4^e du G. : P. : (*Écossais de Saint-André*) ; le 30^e du G. : O. : (*Chevalier Kadosch*) au 5^e du G. : P. : (*Écuyer Novice*) ; le 33^e du G. : O. : au 6^e du G. : P. : (*Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte*).

2. Signalons, à ce propos, que le F. : de Ribaucourt est proche parent du F. : Ferdinand Buisson.

3. Ces Puissances, unies entre elles par un concordat, sont : le *Grand-Prieuré d'Angleterre et de Galles*, le *Grand-Prieuré d'Irlande*, le *Grand-Prieuré d'Écosse*, le *Grand-Prieuré du Canada*, et le *Grand Campement des États-Unis*.

4. À cette réunion assistait le F. : W. B. Melish, Grand-Maître du *Grand Campement des États-Unis*.

5. *The Freemason*, n^{os} des 29 avril et 3 juin 1911. – Le duc de Kent devint, en 1813, Grand-Maître de la *Grande Loge d'Angleterre*.

6. *The Freemason*, n^o du 6 janvier 1913. – Nous y voyons aussi que le F. : Frédéric Amez-Droz, Grand-Croix du *Grand-Prieuré d'Helvétie*, assistait à la réunion du *Grand-Prieuré d'Angleterre* tenue en décembre 1911, et que l'*Ordre de Malte* lui fut conféré au cours de cette réunion. À ce moment, on pouvait espérer voir un jour ce même *Ordre chrétien* conféré à quelque membre éminent du *Grand-Orient de France*, *Grand Directoire Écossais Rectifié* et « allié » du *Grand-Prieuré d'Helvétie* ; mais, depuis lors, cette « alliance » a été rompue, comme on va le voir plus loin.

7. C'est-à-dire, comme nous l'avons vu, entre 1794 et 1808 environ.

8. Ajoutons ici qu'il s'est fondé récemment à Genval (Belgique) une Loge de Saint-Jean du Régime Écossais Rectifié, sous le titre distinctif de *Pax et Concordia*. Cette Loge a pour vénérable le F. : G. Smets-Mondez ; la consécration de son Temple a eu lieu le 30 octobre 1913. Les travaux s'y feront « selon les règles suivies dans les Loges qui se réclament de la Maçonnerie régulière du Royaume-Uni ».

Libre Parole du 10 janvier 1914, sous le titre : *Une nouvelle Obédience : Scissions dans la Franc-Maçonnerie*, et que nous croyons bon de reproduire ici intégralement.

« Nous avons déjà eu à nous occuper des virulentes campagnes menées contre le Grand-Orient de France par un groupement maçonnique dénommé « *Les Amis de la Vérité* »¹. On y dénonce les scandales du G. : O. : , son action exclusivement politique et assiette-au-beurrière, son misérable recrutement, la tenue déplorable de ses Loges, et on va jusqu'à nier la validité des grades qu'il confère, voire son existence même au regard de la Franc-Maçonnerie universelle.

« Il semble bien que ces « *Amis de la Vérité* » se recrutent surtout dans la Grande Loge de France (Rite Écossais), et qu'ainsi s'accuse l'antagonisme entre les deux grandes Obédiences françaises.

« Mais voici que les dissensions s'aggravent, qu'un nouveau groupement se dresse en face de l'omnipotence trop manifeste du Conseil de l'Ordre du Grand-Orient, et le « Grand Architecte de l'Univers » – qui l'eût cru ? – est la cause initiale de ce nouveau conflit.

« On sait que la Franc-Maçonnerie fut déiste, au moins en apparence, jusque vers la fin du dernier siècle. On se bornait à appeler Dieu le Grand Architecte de l'Univers, et on prétendait travailler à sa gloire².

« Des Francs-Maçons se sont avisés d'être traditionalistes à leur façon, et, au dernier Convent, ils soulevaient un conflit que la *Libre Parole* a ainsi rapporté :

La seconde question est ainsi posée par le F. : de Ribaucourt (Ferdinand-Frédéric-Édouard), docteur ès-sciences, préparateur à la Sorbonne, 33^e et Vénérable de la Loge de Saint-André « *Le Centre des Amis* » (Rite Écossais Rectifié).

Le F. : de Ribaucourt voudrait savoir pourquoi (le curieux !) le Conseil de l'Ordre a supprimé la formule A. : L. : G. : D. : G. : A. : D. : L. : U. : (à la gloire du Grand Architecte de l'Univers) qu'il avait, par un engagement solennel, tolérée au Chapitre de Saint-André, dénommé « *Le Centre des Amis* ».

Il fait l'éloge du principe du « Grand Architecte » qui signifie Dieu et qui, seul, peut moraliser les ateliers supérieurs (Chapitres et Conseils).

Le F. : Bouley, industriel à Paris, membre du Conseil de l'Ordre, répond au F. : de Ribaucourt que toute tolérance a une fin et que la formule du « Grand Architecte » est choquante pour les membres du Conseil de l'Ordre. (Toujours l'omnipotence ! il n'y a que l'avis du Conseil de l'Ordre qui compte.)

Le F. : Gauthier, au milieu d'un tumulte infernal (c'est bien le cas de le dire), prend à son tour la parole en faveur de la formule du « Grand Architecte » et de la thèse spiritualiste.

Il demande à ses FF. : de lui prouver l'inexistence de Dieu (à toi, Sébastien Faure !) et rappelle que sans Dieu la Franc-Maçonnerie n'aurait pas pu traverser les siècles.

« Vous vous prétendez des athées, leur dit-il, et vous avez peur de Dieu ! Vos formules sont vides de sens ; vous n'êtes que des hommes sans principes qui se ruent à la curée du pouvoir. »

Un tumulte effroyable accueille cette finale. Les FF. : sont furieux. Je comprends cela. On n'aime pas entendre dire ces choses-là, surtout par un des siens. On sait bien que c'est vrai, mais il ne faut pas que le public le sache.

C'est bien ce que pense le F. : docteur Sicard de Plauzolles, orateur du Convent, qui s'oppose à la mise aux voix de l'ordre du jour des FF. : de Ribaucourt et Gauthier.

« Les protestataires ne se sont pas tenus pour battus, témoin le document que voici :

1. Il est assez curieux de remarquer, bien qu'il puisse n'y avoir là qu'une simple coïncidence, que cette dénomination d'*Amis de la Vérité* n'est autre chose que la traduction du nom grec *Philalèthes*. Cependant, il est bon, pour ne rien exagérer, de dire qu'il ne s'agit ici, en réalité, ni d'un Régime, ni même d'une Loge (il y en a eu plusieurs de ce nom), mais bien d'un simple « groupement » maçonnico-profane.

2. Ceci n'est peut-être pas tout à fait exact, car nous estimons que la notion de Dieu et la conception maçonnique du « Grand Architecte de l'Univers » sont deux choses qui peuvent être fort différentes en principe, même si elles ne le sont pas toujours en fait dans l'esprit de tous les Maçons.

À la gloire du Grand Architecte de l'Univers
 GRANDE LOGE NATIONALE INDÉPENDANTE ET RÉGULIÈRE
 POUR LA FRANCE ET LES COLONIES FRANÇAISES
 SAGESSE, BEAUTÉ, FORCE ¹.

Seule Obédience en France reconnue comme juste et régulière par la « Grande Loge d'Angleterre »

Au nom de l'Ordre

Manifeste O. de Paris, le 27 décembre 1913.

Bien Aimés Frères ²,

Nous avons la faveur de porter à votre connaissance que, en vertu de nos pleins pouvoirs du 29 septembre 1910 qui ont repris force et vigueur, nous avons été amenés, pour sauvegarder l'intégrité de nos Rituels Rectifiés et sauver en France la *vraie Maçonnerie de Tradition*, seule mondiale, à nous constituer en Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière pour la France et les Colonies Françaises.

Notre Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière vient, de plus, d'être reconnue officiellement, le 20 novembre 1913, par la Grande Loge d'Angleterre, notre mère à tous, et l'annonce en a été faite officiellement le 3 décembre 1913 par le T. R. Gr. Maître dans son Message au centenaire de la G. L. d'Angleterre ³, et par le T. R. Pro-Grand-Maître Lord Amptill, qui en a amicalement et fraternellement développé les conséquences pour le plus grand bien des rapports maçonniques entre nos deux pays ⁴.

Notre Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière adoptera le principe de la décentralisation administrative, en se réservant les Hauts Pouvoirs quant à l'exercice du Rite, quant aux relations de l'extérieur et de l'intérieur.

Elle pratiquera le Vieux Rite Rectifié et se maintiendra strictement dans l'axe de la Franc-Maçonnerie universelle.

Nous avons donc toute autorité :

1° Pour fonder, après enquêtes, des Grandes Loges Provinciales dans les grandes villes de France et dans les principales colonies ;

2° Pour délivrer des constitutions de Loges Régulières Rectifiées et pour régulariser tout titre maçonnique, après préavis des Grands Maîtres Provinciaux.

Veillez agréer, Bien Aimés Frères, l'expression de nos sentiments les plus fraternels.

Au nom de la Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière
 pour la France et les Colonies françaises,
 E. de Ribaucourt,
Grand-Maître,
86, Boulevard de Port-Royal, Paris.
 Au nom de la Grande Loge Provinciale
 de Neustrie
 (R. Loge « *Le Centre des Amis* » de Paris)
 CHARLES BARROIS,

1. Les deux derniers termes de ce tertiaire sont ici intervertis par rapport à l'ordre observé habituellement.

2. Cette appellation, au lieu de « Très Chers Frères », est particulière au *Régime Rectifié*. – On remarquera aussi, dans les abréviations, la suppression des trois points, qui ne sont pas usités non plus dans la Maçonnerie anglaise.

3. Ou plutôt de l'*union* des deux Grandes Loges des *Anciens* et des *Modernes*, en 1813, pour former la *Grande Loge Unie d'Angleterre*, sous la Grande-Maîtrise du duc de Sussex.

4. Voir plus loin la traduction des documents dont il est ici question.

Pro-Grand-Maître.

Au nom de la Grande Loge Provinciale
d'Aquitaine

(R. Loge Anglaise n° 204 de Bordeaux) ¹,

C. DUPRAT,

Grand Officier Délégué.

« C'est, on le voit, un nouveau groupement maçonnique ² qui se constitue, conformément aux principes généraux de la Franc-Maçonnerie universelle, quoiqu'il se qualifie national, et en opposition avec ce Grand-Orient que les autres Maçonneries ont à peu près mis au ban.

« Nous n'avons qu'à constater ces profondes divergences.

« Mais n'est-il pas remarquable que, même dans ce milieu gangrené, et par l'initiative de scientifiques, renaisse l'idée de Dieu ³ ? »

C'est là, tout au moins, la raison apparente de ce schisme ; mais il pourrait bien y avoir un autre mot d'ordre politique ou, si l'on veut, diplomatique. Le F. : Bouley, qui avait cependant présidé à l'installation de la Loge *Le Centre des Amis*, et qui fut appelé depuis lors par suite du décès du F. : Blatin, à la dignité de Grand Commandeur du *Grand Collège des Rites*, le F. : Bouley, disons-nous, est manifestement plus porté à entretenir de cordiales relations avec la Maçonnerie allemande qu'avec la Maçonnerie anglaise. Cela pourrait peut-être expliquer bien des choses : si le Grand-Orient, malgré ses précédents engagements, fit preuve de tant de mauvaise volonté à l'égard du *Régime Rectifié*, c'était peut-être tout simplement afin d'avoir un prétexte avouable pour rompre avec ce dernier.

Quoi qu'il en soit, la reconnaissance de la nouvelle Obédience française par la Grande Loge Unie d'Angleterre, après avoir rencontré, paraît-il, bien des difficultés, est maintenant un fait accompli, et cela, comme on l'a vu plus haut, depuis la réunion de la Grande Loge qui eut lieu au *Freemasons' Hall* de Londres le 3 décembre 1913. Le Grand-Maître, le F. : duc de Connaught, avait envoyé à cette occasion le Message suivant :

« C'est avec une profonde satisfaction que je me trouve dans la possibilité de signaler l'heureuse occasion du Centenaire de l'Union par une annonce qui, j'en suis convaincu, causera une véritable joie dans l'Ordre tout entier. Un corps de Francs-Maçons de France se trouvant en présence d'une défense positive, de la part du Grand-Orient, de travailler au nom du Grand Architecte de l'Univers, a, pour rester fidèle à ses engagements maçonniques, résolu de maintenir les vrais principes et doctrines de l'Ordre, et a réuni plusieurs Loges sous le titre de « Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière de France et des Colonies Françaises ». Ce nouveau corps m'a adressé une requête afin d'être reconnu par la Grande Loge d'Angleterre, et, ayant reçu pleine assurance qu'il s'est engagé à adhérer à ces principes de la Franc-Maçonnerie que nous regardons comme fondamentaux et essentiels, j'ai consenti avec joie à l'établissement de relations fraternelles et à l'échange de représentants. Nous pouvons ainsi célébrer le centième anniversaire de cette Union qui fut la fondation de notre solidité et de notre influence mondiale, par l'accomplissement d'un vœu qui a été ardemment formé, pendant bien des années, par les Francs-Maçons anglais, et nous nous retrouvons dans l'heureuse circonstance de pouvoir jouir de relations maçonniques avec des hommes appartenant à la grande nation française. J'ai confiance que le lien ainsi établi fortifiera et favorisera la bonne entente qui existe déjà en dehors de la sphère de la Franc-Maçonnerie. »

Le Pro-Grand-Maître, Lord Ampthill, après avoir donné lecture de ce Message, le commenta en ces termes :

« L'heureuse annonce que vous venez d'entendre vous a été faite sous la forme d'un Message

1. Cette Loge, qui appartenait précédemment au Grand-Orient, est une des plus anciennes de France ; en effet, sa fondation, d'après l'annuaire officiel, remonterait au 27 avril 1732.

2. À notre avis, un « Régime » est même quelque chose de plus qu'un « groupement » ; il faut dire aussi qu'il ne s'agit, à proprement parler, que d'une « reconstitution », quoique sous une « Obédience » nouvelle.

3. Pour la raison que nous avons indiquée dans une note précédente, nous ne pouvons nous associer entièrement à cette conclusion ; quoi qu'il en soit, il serait intéressant, à ce point de vue, de suivre l'orientation « philosophique » de la nouvelle Obédience.

du Trône, en conformité avec les précédents, et afin d'en marquer la grande importance. Vous ne trouverez pas inopportun, j'en suis sûr, que j'y ajoute quelques mots d'explication. L'accord conclu avec ce corps nouvellement constitué de Francs-Maçons français est le résultat de négociations prolongées et difficiles, dont deux FF.: bien connus ont été les intermédiaires dévoués et habiles. Il n'est que juste de mentionner leurs noms, puisqu'ils n'occupent pas de positions officielles, et qu'ils ont accompli leur tâche, non comme un devoir, mais par dévouement désintéressé envers l'Ordre. Ce sont le F.: Edward Rœhrich, P. D. G. D. C. ¹, qui joue un rôle si éminent dans le travail des Loges anglo-étrangères de Londres, et le F.: Frederick J. W. Crowe, P. G. Org. ². C'est à leur abnégation, non moins qu'à l'initiative et à la générosité d'autres FF.: , que nous devons de posséder cette précieuse collection de documents qui est maintenant exposée dans la bibliothèque. La Loge qui, en France, a pris la tête du mouvement de résistance à la défense du Grand-Orient, est la Loge *Le Centre des Amis*, de Paris, dont l'inspirateur a été le F.: D' de Ribaucourt. Le F.: de Ribaucourt a été élu Grand-Maître de la « Grande Loge Indépendante et Régulière de France » nouvellement constituée, et qui, nous avons de bonnes raisons d'y compter, recevra l'adhésion de nombreuses Loges répandues dans toute la France. »

Enfin, voici l'énoncé des obligations qui seront imposées à toutes les Loges françaises placées sous la nouvelle Constitution :

« 1° Pendant les travaux de la Loge, le Volume de la Loi Sacrée sera toujours ouvert ³.

« 2° Les cérémonies seront réglées d'une manière strictement conforme au rituel du *Régime Rectifié* qui est suivi par ces Loges, rituel qui fut établi en 1778 et sanctionné en 1782, et qui servit à l'initiation du duc de Kent en 1792 ⁴.

« 3° La Loge sera toujours ouverte et fermée au nom du Grand Architecte de l'Univers ⁵. Toutes les planches émanant de l'Ordre et des Loges porteront les symboles du Grand Architecte de l'Univers.

« 4° Aucune discussion religieuse ou politique ne sera permise dans la Loge.

« 5° La Loge, comme telle, ne prendra jamais part officiellement à aucune affaire politique, mais chaque F.: , individuellement, gardera sa complète liberté d'opinion et d'action.

« 6° Seuls seront reçus en Loge les FF.: qui sont reconnus comme vrais FF.: par la Grande Loge d'Angleterre. »

Tels sont, dans leur texte complet, les documents les plus récents qui se rapportent à la restauration du *Régime Écossais Rectifié* et à son entrée dans une phase nouvelle ; son histoire, désormais, devra se continuer par celle de la « Grande Loge Nationale Indépendante et Régulière de France » ⁶.

1. *Past Deputy Grand Director of Ceremonies.*

2. *Past Grand Organist.*

3. Sur la question du *V. S. L.*, voir l'article relatif à la *Co-Maçonnerie* (*La France Antimaçonnerie*, 27^e année, n° 46, pp. 551-552). – Ici, il est bien entendu qu'il s'agit exclusivement de la Bible (protestante).

4. Ou 1791, suivant d'autres renseignements rapportés plus haut, au sujet du *Grand-Prieuré d'Helvétie*.

5. Nous devons signaler la différence qui existe entre la formule anglaise, adoptée ici : « au nom du Grand Architecte de l'Univers », et l'ancienne formule française : « à la gloire du Grand Architecte de l'Univers » ; elle a peut-être, dans son *ésotérisme*, plus d'importance qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord.

6. Comme premier effet de l'établissement de relations fraternelles entre cette Obédience et la Grande Loge d'Angleterre, le F.: de Ribaucourt, accompagné de plusieurs Grands Officiers et d'autres FF.: , a été reçu par les Loges anglo-françaises de Londres (*La France* et *L'Entente Cordiale*), à l'occasion de l'installation des officiers de la Loge *La France*, au Café Royal, le 19 janvier 1914.

Réponses à des questions parues dans the *speculative mason* ¹

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

René Guénon a participé occasionnellement, à partir de 1934, à la revue américaine *The Speculative Mason*, par le biais de la rubrique *Notes and Queries (Notes et Questions)*. Il offrit des réponses à diverses questions de la part des lecteurs, en rapport avec le symbolisme universel ou avec celui de l'Islam en particulier. Ces réponses étaient signées A.W.Y., initiales de son nom arabe Abdel Wahed Yahya. Ces textes furent traduits de l'anglais par Anton Kerssemakers et publiés dans les *Études Traditionnelles* en 1971.

Nous rappellerons toutefois en guise d'avertissement, s'appliquant d'ailleurs à tous les articles signés d'un autre nom par René Guénon et republiés dans les recueils posthumes incluant celui-ci, que René Guénon faisait clairement la séparation entre l'emploi des différentes signatures qu'il utilisa au cours de sa vie, et celle de son vrai nom en tant qu'auteur, et on peut d'ailleurs remarquer que, dans l'ensemble de l'œuvre de Guénon, il n'est nulle part fait référence aux articles publiés sous ses autres signatures. Les travaux qui ont été réutilisés pour son œuvre, retravaillés ou dans leur forme originelle, ont toujours été republiés sous son propre nom, et avec son consentement.

On citera à ce sujet Guénon lui-même :

« [...] Vis-à-vis du public, je tiens absolument à ce qu'il ne soit fait aucune mention de rien d'autre que de ce qui a paru avec la signature de René Guénon. Par conséquent, il n'y a pas à faire état de *La Gnose*, ni de *La France antimaçonnique*, ni d'*El Maarifah*... Chaque fois que je me suis servi ainsi d'autres signatures, il y a eu des raisons spéciales et cela ne doit pas être attribué à René Guénon, ces signatures n'étant pas simplement des *pseudonymes* à la manière *littéraire*, mais représentant, si l'on peut dire, des *entités* réellement distinctes. » ²

Il poursuivait :

« Je compte donc entièrement sur votre discrétion [...] Je regrette de ne pouvoir m'expliquer plus amplement là-dessus par lettre ; espérons que nous arriverons tout de même à nous rencontrer quelque jour ! » ³

Avril 1935 ⁴

H.R.A. – Est-ce le double triangle ou l'étoile à cinq branches (five-pointed star) qu'il est correct d'appeler « Bouclier de David » ? J'ai entendu appliquer ce nom aux deux symboles sans distinction, mais lequel est alors le « Sceau de Salomon » ?

A.W.Y. – « Le double triangle est appelé par les Kabbalistes indifféremment « Sceau de Salomon » et « Bouclier de David », et de même « Bouclier de Mikael » (Mikael-Malaki, « Mon Ange », c'est-à-dire « L'Ange en qui se trouve Mon Nom ») ; également en arabe il est désigné comme « Khâtem Seyidnâ Suleymân » et « Dir'a Seyidnâ Dawûd ». Aucune de ces désignations ne peut être appliquée de façon correcte à l'étoile à cinq branches, le pentalpha ou pentagramme des pythagoriciens, lequel est l'étoile flamboyante maçonnique. Cette dernière, dans sa signification générale, est un symbole « microcosmique », alors que le double triangle est un symbole « macrocosmique ». Il existe un autre symbole arabe, nommé « Ugdat Seyidnâ Suleymân » ou « Nœud de Salomon », dont la signification est très proche de celle du Sceau de Salomon, en rapport avec l'adage hermétique : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. » »

1. Réponses à des questions parues de 1935 à 1937 dans *The Speculative Mason*, sous la signature Abdel Wahed Yahya ou les initiales A.W.Y.

2. Lettre du 17 juin 1934 de René Guénon à Luc Benoist, qui fut en charge de ses publications aux éditions Gallimard. C'est René Guénon qui souligne dans le texte.

3. Cité par Xavier Accart dans *René Guénon ou le renversement des clartés*, page 39, n° 86, et qui précise que René Guénon adoptera d'autres *signatures* après-guerre (A.W.Y., Agnostus et Ignitus).

4. *The Speculative Mason*, Volume XXVII, pp. 77-78.

Étudiant. – Les Colonnes d'Hénoch sont-elles en relation avec les Colonnes du Porche ? Dans ma Loge personne ne semble savoir quelque chose au sujet des Colonnes d'Hénoch.

A.W.Y. – « Il est dit que les Colonnes d'Hénoch ou de Seyidnâ Idris, comme il est appelé dans la tradition islamique, ont été construites par lui en deux matériaux différents, l'un pouvant résister à l'eau et l'autre au feu ; sur chacune était gravé l'essentiel de toutes les sciences. Il est dit qu'elles furent placées respectivement en Syrie et en Éthiopie, et que celle qui avait résisté aux eaux du Déluge existe encore en Syrie. En fait, la Syrie est ici rapportée au Nord, en connexion avec l'eau, et l'Éthiopie au Sud, en connexion avec le feu ; cela justifie donc pleinement la relation établie entre ces Colonnes d'Hénoch et celles du Porche. D'autre part, partout où on trouve deux colonnes, elles auront en commun une signification générale « binaire » que ces colonnes soient de Salomon, d'Hénoch, d'Hercule, etc. On peut également remarquer que la Syrie et l'Éthiopie, dans la tradition précitée, ne s'identifient pas nécessairement avec les pays actuellement connus sous ces noms, car elles ont elles-mêmes un sens symbolique et caché ; en tout cas, les Colonnes d'Hénoch représentent deux centres spirituels et initiatiques auxquels était confié le dépôt de la connaissance primordiale, en vue de la préserver au cours des époques successives. »

Juillet 1935 ¹

V.C. – Pourquoi d'abord le pied g--che (l--t foot) ?

A.W.Y. – « Cette prééminence du pied g--che n'est pas uniformément reconnue par tous les rites maçonniques : là où elle existe, on se réfère généralement au fait que le côté g--che est le côté du cœur, explication admise également, et peut-être à plus juste titre, pour la position du bras g--che sur le bras dr--t dans le grade écossais de R.C. Bien que le symbolisme du cœur soit en effet très important, et cela dans toutes les traditions (mais à vrai dire tout à fait différent de ce qu'en pensent les gens modernes), il y a peut-être quelque chose de spécifique en ce qui concerne au moins le pied g--che : il est évident que ceci est en rapport étroit avec les circumambulations exécutées de g--che à dr--te, et ainsi la question est ramenée à un problème d'un ordre beaucoup plus général. Il y a bien des différences à cet égard, selon les diverses traditions : en Inde et au Tibet, les circumambulations se font aussi de g--che à dr--te (c'est-à-dire en ayant le centre à sa dr--te, et de cela vient la désignation *pradakshina*) ; dans la tradition islamique, c'est l'inverse ; et l'on peut dire que ceci est en relation directe avec le sens de l'écriture dans les langues sacrées (le sanskrit et l'arabe) dans lesquelles les deux traditions trouvent respectivement leur expression. Le mouvement de la dr--te vers la g--che est encore connu dans la Maçonnerie opérative : il est « polaire », alors que l'inverse est « solaire », et les formes « polaires » sont toujours plus anciennes que les formes « solaires ». Quant à la prééminence de la dr--te ou de la g--che, il y a eu parfois, et dans la même tradition, des changements pour des périodes déterminées, en relation avec certaines lois des cycles cosmiques ; de tels changements se trouvent surtout dans la Chine ancienne, mais en les examinant de plus près, on verra que le côté d'honneur, qu'on le considère « polairement » comme la dr--te ou « solairement » comme la g--che, y a toujours été l'Orient. Des changements du même genre se sont effectués également dans le passage de la Maçonnerie Opérative à la Maçonnerie Spéculative. De tout cela il ressort que cette question est extrêmement compliquée, liée comme elle est à l'origine même des Traditions. »

J.B.V. – On m'a dit qu'il y avait en Égypte, il y a peu de temps, des Guildes de Maçons Opératifs. Est-ce qu'elles existent encore ? Peut-être que A.W.Y. pourrait m'en informer ?

A.W.Y. – « Il n'y a aucun doute qu'il y avait, voici quelques siècles, non seulement en Égypte, mais encore en d'autres parties du monde musulman, des Guildes de Maçons Opératifs ou d'autres ouvriers ; ces Maçons orientaux utilisaient même des marques similaires à celles de leurs collègues occidentaux du Moyen Âge, et qui étaient appelées en arabe *Khatt el-Bannâin* (c'est-à-dire « écriture des bâtisseurs ») ; mais tout cela appartient à un passé déjà assez lointain. D'autre part, dans les *turuq* islamiques ou confréries ésotériques (qui sont également « opératives » en fait, mais évidemment dans un autre sens plus profond que le sens purement « professionnel »), certains éléments ont été conservés qui ressemblent étrangement au Compagnonnage occidental, par exemple : le port du ruban ; le port du bâton qui a exactement la même forme ; et en ce qui concerne le symbolisme de ces

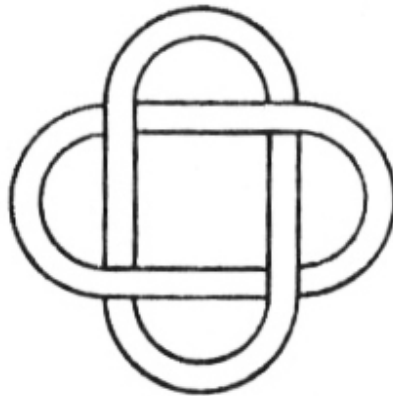
1. *The Speculative Mason*, Volume XXVII, pp. 118-119.

bâtons, il y aurait beaucoup à dire en rapport avec les sciences secrètes qui sont spécialement attribuées à Seyidnâ Suleymân (car chacun des grands Prophètes possède ses sciences à lui, caractérisées par le ciel sur lequel il préside). Il y a aussi d'autres points d'intérêt plus spécialement maçonnique : par exemple, dans quelques-unes des *turuq*, le *dhikr* ne peut être accompli rituellement s'il n'y a pas la présence d'au moins sept frères ; dans l'investiture d'un *naqîb* il y a quelque chose qui ferait penser au *cablé-tow*, etc. D'ailleurs, il y a une interprétation symbolique des lettres arabes qui forment le nom d'Allah et qui est purement maçonnique, provenant probablement des Guildes en question : l'*alif* est la règle ; les deux *lâm* le compas et l'équerre ; le *ha* le triangle (ou le cercle selon une autre explication, la différence entre les deux correspondant à celle entre *Square* et *Arch Masonry*) ; le nom entier était donc un symbole de l'Esprit de la Construction Universelle. Ces quelques faits ne sont que de simples références à un sujet qui nous est connu par expérience directe et par tradition orale. »

Octobre 1935 ¹

Étudiant. – Je suis particulièrement intéressé par une phrase de la réponse de A.W.Y. à la demande sur le Sceau de Salomon. Il dit : Le « Uqdat Seyidnâ Suleymân » ou Nœud de Salomon, dont la signification se rapproche de celle du Sceau de Salomon, etc. Quelle est la forme de cet Uqdat Seyidnâ Suleymân ?

A.W.Y. – « Voici la figuration du « Nœud de Salomon ».



Il en existe, bien entendu, plusieurs variantes plus ou moins compliquées, mais celle-ci présente symboliquement l'essentiel.

La phrase : « tout à fait différent de ce que pensent les gens modernes » veut dire que le vrai symbolisme du cœur, dans toutes les traditions, se rapporte à l'intellect pur (en tant que distinct de la raison) et *jamais* au sentiment ou à l'émotion. Il faudra toujours en tenir compte lorsqu'il est question, non seulement du cœur de l'homme, mais également du « Cœur du Monde. » »

Janvier 1936 ²

Étudiant – Les trois montagnes sacrées des maçons opératifs sont le Sinaï, le Tabor et le Moriah. Prenant cette dernière comme centre, le Tabor est situé vers le Nord et le Sinaï au Sud. Pourquoi a-t-on choisi spécialement ces trois montagnes ? Le Tabor, dans l'ancien testament, n'est pas particulièrement sacré. J'aimerais aussi être renseigné sur la signification de ces trois montagnes.

A.W.Y. – « Le Sinaï, le Moriah et le Tabor sont trois hauts-lieux de « vision », bien que, en ce qui concerne le Sinaï « audition » serait une désignation plus correcte que « vision » (et la forme de beaucoup des pierres qu'on y trouve ressemble de façon étrange à l'oreille humaine) ; mais quand il s'agit de révélation, « vision » et « audition » sont presque équivalentes. Ainsi, dans la tradition

1. *The Speculative Mason*, Volume XXVII, p. 156.

2. *The Speculative Mason*, Volume XXVIII.

hindoue, il est dit que les *Rishis* (littéralement « voyants », comme en hébreu *rouh*, le terme ancien pour *nabi* ou prophète) ont « entendu » les Védas. De notre propre point de vue islamique, ces trois montagnes sont liées respectivement aux trois grandes époques prophétiques de Seyidnâ Mûsa (Moïse), de Seyidnâ Dawûd et Seyidnâ Suleymân (David et Salomon) et de Seyidnâ Aïssa (Jésus), et, par la suite, aux trois grands livres de la révélation divine : *Et-Tawrâh* (le Pentateuque), *Ez-Zabûr* (les Psaumes) et *El-Injîl* (l'Évangile). Concernant le Sinaï, il est intéressant de noter que cette région était, très anciennement, le siège de mystères en relation avec l'art des métallurgistes, c'est-à-dire les mystères « Cabiriques ». Ces métallurgistes étaient des « Kénites », dont le nom se lit parfois « Caïnites », et cela, en tout cas, est en rapport très étroit avec la signification de « Tubalcaïn », bien connu en maçonnerie. »

Janvier 1937¹

Q. – J'aimerais savoir quelque chose au sujet de la « Maison de la sagesse » du Caire. Maqrizi décrit des initiations, des grades, etc., et quelques auteurs occidentaux pensent qu'il y a dans cela beaucoup de Maçonnerie, peut-être même l'origine de la Franc-Maçonnerie occidentale. Von Hammer cite Maqrizi, mais puisque je ne peux pas lire l'arabe, je n'ai aucun moyen de savoir si on peut se fier à Von Hammer en cette matière. À l'occasion de deux séjours en Égypte, j'ai essayé, sans y avoir réussi, de découvrir s'il existe actuellement en Égypte un enseignement ésotérique, maçonnique ou autre. Je serais très reconnaissant à A.W.Y., s'il pouvait me fournir une réponse à cette question très sérieuse et très sincère.

A.W.Y. – « La « Maison de la sagesse » (*Dâr El-Hekmah*) était à l'époque des Fatimites, un centre ismaélien ; mais, bien qu'elle ait été appelée de façon erronée « grande loge » par quelques auteurs occidentaux, elle n'a rien à voir avec la Maçonnerie, ni avec son origine (il serait plus exact de dire *une de ses origines*, car la Maçonnerie, en réalité, a plus d'une origine). Il est vrai que les Ismaéliens avaient, et ont encore, des initiations et des grades, comme en ont tant d'autres, par exemple les *Duruz* (Druses) de Syrie, qui emploient même certains signes très similaires à ceux de la Maçonnerie ; mais de telles ressemblances sont trouvées un peu partout, et, s'il y a une origine commune, il faudrait la chercher très loin. D'autre part, les Ismaéliens, les Druses, les Nosairis, etc., ne sont que des « sectes » (*firâq*), dans lesquelles il y a toujours une certaine confusion entre l'exotérique et l'ésotérique ; dans leurs initiations, il y a un certain côté « obscur » dû à leur déviation de la tradition authentique ; ce sont les altérations, non la « source » de l'initiation. De telles sectes n'ont aucun rapport avec les vraies *turuq*, qui sont au nombre de 72 (ceci pourrait être un nombre symbolique, mais, d'après une liste établie par feu Seyid Tawfiq El-Bakri, il paraît que c'est également le nombre exact). Cet enseignement ésotérique, à côté de la doctrine supérieure, inclut nombre de sciences inconnues à l'Occident, au moins à l'époque actuelle (car le cas semble avoir été différent pendant le Moyen Âge) et quelques-unes d'entre elles ne peuvent être comprises que par l'intermédiaire de la langue arabe, à laquelle elles sont intimement liées (comme certaines parties de la Kabbale le sont à la langue hébraïque). Du côté copte (donc chrétien) on dit que quelques moines conservent encore une sorte de connaissance ésotérique, mais il est extrêmement difficile pour les Musulmans d'obtenir des précisions à ce sujet. »

1. *The Speculative Mason*, Volume XIX, p. 29.

Les néo-spiritualistes ¹

Dès le début de la publication de notre Revue ², nous avons répudié très nettement, car il nous importait tout particulièrement de ne laisser subsister à ce sujet aucune équivoque dans l'esprit de nos lecteurs, nous avons, disons-nous, répudié toute solidarité avec les différentes écoles dites spiritualistes, qu'il s'agisse des occultistes, des théosophistes, des spirites, ou de tout autre groupement plus ou moins similaire. En effet, toutes ces opinions, que l'on peut réunir sous la dénomination commune de « néo-spiritualistes » ³, n'ont pas plus de rapports avec la Métaphysique, qui seule nous intéresse, que n'en peuvent avoir les diverses écoles scientifiques ou philosophiques de l'Occident moderne ⁴ ; et elles présentent en outre, en vertu de leurs prétentions injustifiées et peu raisonnables, le grave inconvénient de pouvoir créer, chez les gens insuffisamment informés, des confusions extrêmement regrettables, n'aboutissant à rien moins qu'à faire rejaillir sur d'autres, dont nous sommes, quelque chose du discrédit qui devrait les atteindre seules, et fort légitimement, auprès de tous les hommes sérieux.

C'est pourquoi nous estimons n'avoir aucun ménagement à garder vis-à-vis des théories en question, d'autant plus que, si nous le faisons, nous sommes certain que leurs représentants plus ou moins autorisés, loin d'agir de même à notre égard, ne nous en seraient nullement reconnaissants, et ne nous en témoigneraient pas moins d'hostilité ; ce serait donc, de notre part, une pure faiblesse qui ne nous serait d'aucun profit, bien au contraire, et que pourraient toujours nous reprocher ceux qui connaissent là-dessus nos véritables sentiments. Nous n'hésitons donc pas à déclarer que nous considérons toutes ces théories néo-spiritualistes, dans leur ensemble, comme non moins fausses dans leur principe même et nuisibles pour la mentalité publique que l'est à nos yeux, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment ⁵, la tendance moderniste, sous quelque forme et en quelque domaine qu'elle se manifeste ⁶.

En effet, s'il est un point au moins sur lequel le Catholicisme, dans son orientation actuelle, a toutes nos sympathies, c'est bien en ce qui concerne sa lutte contre le modernisme. Il paraît se préoccuper beaucoup moins du néo-spiritualisme, qui, il est vrai, a peut-être pris une moins grande et moins rapide extension, et qui d'ailleurs se tient plutôt en dehors de lui et sur un autre terrain, de telle sorte que le Catholicisme ne peut guère faire autre chose que d'en signaler les dangers à ceux de ses fidèles qui risqueraient de se laisser séduire par des doctrines de ce genre. Mais, si quelqu'un, se plaçant en dehors de toute préoccupation confessionnelle, et par conséquent dans un champ d'action beaucoup plus étendu, trouvait un moyen pratique d'arrêter la diffusion de tant de divagations et d'insanités plus ou moins habilement présentées, suivant qu'elles le sont par des hommes de mauvaise foi ou par de simples imbéciles, et qui, dans l'un et l'autre cas, ont déjà contribué à détraquer irrémédiablement un si grand nombre d'individus, nous estimons que celui-là accomplirait, en ce faisant, une véritable œuvre de salubrité mentale, et rendrait un éminent service à une fraction considérable de l'humanité occidentale actuelle ⁷.

Tel ne peut être notre rôle, à nous qui, par principe, nous interdisons formellement toute polémique, et nous tenons à l'écart de toute action extérieure et de toute lutte de partis. Cependant, sans sortir du domaine strictement intellectuel, nous pouvons, lorsque l'occasion s'en présente à nous, montrer l'absurdité de certaines doctrines ou de certaines croyances, et parfois souligner

1. *La Gnose*, de août à nov. 1911 et fév. 1912, signé *Tau Palingénius*.

2. Voir *La Gnose et les Écoles spiritualistes*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 2 [article repris dans *Mélanges*].

3. Il faut avoir soin de bien distinguer ce néo-spiritualisme du spiritualisme dit classique ou éclectique, doctrine fort peu intéressante sans doute, et de nulle valeur au point de vue métaphysique, mais qui du moins ne se donnait que pour un système philosophique comme les autres ; tout superficiel, il dut précisément son succès à ce manque même de profondeur, qui le rendait surtout fort commode pour l'enseignement universitaire.

4. Voir *À nos Lecteurs*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 5.

5. Voir *Ce que nous ne sommes pas*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 1 [et dans ce *Recueil*, p. 11].

6. Voir aussi *L'Orthodoxie Maçonnique*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 6 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

7. En cette époque où pullulent les associations de tout genre et les ligues contre tous les fléaux réels ou supposés, on pourrait peut-être suggérer, par exemple, l'idée d'une « Ligue antioccultiste », qui ferait simplement appel à toutes les personnes de bon sens, sans aucune distinction de partis ou d'opinions.

certaines déclarations des spiritualistes eux-mêmes, pour montrer le parti qu'on en peut tirer contre leurs propres affirmations doctrinales, car la logique n'est pas toujours leur fait, et l'incohérence est chez eux un défaut assez répandu, visible pour tous ceux qui ne se laissent pas prendre aux mots plus ou moins pompeux, aux phrases plus ou moins déclamatoires, qui bien souvent ne recouvrent que le vide de la pensée. C'est dans le but que nous venons d'indiquer que nous ouvrons aujourd'hui la présente rubrique, nous réservant de la reprendre toutes les fois que nous le jugerons à propos, et souhaitant que nos remarques, faites au hasard des lectures et des recherches qui attireront incidemment notre attention sur les théories incriminées, puissent, s'il en est temps encore, ouvrir les yeux des personnes de bonne foi qui se sont égarées parmi les néo-spiritualistes, et dont quelques-unes au moins seraient peut-être dignes d'un meilleur sort.



Déjà, à maintes reprises, nous avons déclaré que nous rejetons absolument les hypothèses fondamentales du spiritisme, à savoir la réincarnation ¹, la possibilité de communiquer avec les morts par des moyens matériels ², et la prétendue démonstration expérimentale de l'immortalité humaine ³. D'ailleurs, ces théories ne sont pas propres aux seuls spirites, et, en particulier, la croyance à la réincarnation est partagée par la majorité d'entre eux ⁴ avec les théosophistes et un grand nombre d'occultistes de différentes catégories. Nous ne pouvons rien admettre de ces doctrines, car elles sont formellement contraires aux principes les plus élémentaires de la Métaphysique ; de plus, et pour cette raison même, elles sont nettement antitraditionnelles ; du reste, elles n'ont été inventées que dans le cours du XIX^e siècle, bien que leurs partisans s'efforcent par tous les moyens possibles, en torturant et dénaturant des textes, de faire croire qu'elles remontent à la plus haute antiquité. Ils emploient pour cela les arguments les plus extraordinaires et les plus inattendus ; c'est ainsi que nous avons vu tout récemment, dans une revue que nous aurons la charité de ne pas nommer, le dogme catholique de la « résurrection de la chair » interprété dans un sens réincarnationniste ; et encore c'est un prêtre, sans doute fortement suspect d'hétérodoxie, qui ose soutenir de pareilles affirmations ! Il est vrai que la réincarnation n'a jamais été condamnée explicitement par l'Église Catholique, et certains occultistes le font remarquer à tout propos avec une évidente satisfaction ; mais ils ne paraissent pas se douter que, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce qu'il n'était pas même possible de soupçonner qu'il viendrait un jour où l'on imaginerait une telle folie. Quant à la « résurrection de la chair », ce n'est, en réalité, qu'une façon fautive de désigner la « résurrection des morts », qui, ésotériquement ⁵, peut correspondre à ce que l'être qui réalise en soi l'Homme Universel retrouve, dans sa totalité, les états qui étaient considérés comme passés par rapport à son état actuel, mais qui sont éternellement présents dans la « permanente actualité de l'être extra-temporel » ⁶

Dans un autre article de la même revue, nous avons relevé un aveu involontaire, voire même tout à fait inconscient, qui est assez amusant pour mériter d'être signalé en passant. Un spiritualiste déclare que « la vérité est dans le rapport exact du contingent à l'absolu » ; or ce rapport, étant celui du fini à l'infini, ne peut être que rigoureusement égal à zéro ; tirez vous-mêmes la conclusion, et voyez si après cela il subsiste encore quelque chose de cette prétendue « vérité spiritualiste », qu'on nous présente comme une future « évidence expérimentale » ! Pauvre « enfant humain »

1. Voir notamment *Le Demiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 3, p. 47, et *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 3, p. 94, note 1 [article repris dans ce *Recueil*, p. 204, note 1].

2. Voir *La Gnose et les Écoles spiritualistes*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 2, p. 20 [article repris dans *Mélanges*].

3. Voir *À propos du Grand Architecte de l'Univers*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 196, note 1 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

4. On sait que, cependant, la plupart des spirites américains font exception et ne sont pas réincarnationnistes.

5. Bien entendu, cette interprétation ésotérique n'a rien de commun avec la doctrine catholique actuelle, purement exotérique ; à ce sujet, voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 5, p. 149, note 4 [voir aussi dans ce *Recueil*, p. 219, note 4].

6. Voir *Pages dédiées à Mercure*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 1, p. 35, et n° 2, p. 66.

(sic) ¹, « psycho-intellectuel », qu'on veut « alimenter » avec une telle vérité (?), et à qui l'on veut faire croire qu'il est « fait pour la connaître, l'aimer et la servir », fidèle imitation de ce que le catéchisme catholique enseigne à l'égard de son Dieu anthropomorphe ! Comme cet « enseignement spiritualiste » paraît, dans l'intention de ses promoteurs, se proposer surtout un but sentimental et moral, nous nous demandons si c'est bien la peine de vouloir, aux vieilles religions qui, malgré tous leurs défauts, avaient du moins une valeur incontestable à ce point de vue relatif ², substituer des conceptions bizarres qui ne les remplaceront avantageusement sous aucun rapport, et qui, surtout, seront parfaitement incapables de remplir le rôle social auquel elles prétendent.



Revenons à la question de la réincarnation : ce n'est pas ici le lieu d'en démontrer l'impossibilité métaphysique, c'est-à-dire l'absurdité ; nous avons déjà donné tous les éléments de cette démonstration ³, et nous la compléterons en d'autres études. Pour le moment, nous devons nous borner à voir ce qu'en disent ses partisans eux-mêmes, afin de découvrir la base que cette croyance peut avoir dans leur entendement. Les spirites veulent surtout démontrer la réincarnation « expérimentalement » (?), par des faits, et certains occultistes les suivent dans ces recherches, qui, naturellement, n'ont encore abouti à rien de probant, non plus qu'en ce qui concerne la « démonstration scientifique de l'immortalité ». D'un autre côté, la plupart des théosophistes ne voient, paraît-il, dans la théorie réincarnationniste qu'une sorte de dogme, d'article de foi, qu'on doit admettre pour des motifs d'ordre sentimental, mais dont il serait impossible de donner aucune preuve rationnelle ou sensible.

Nous prions nos lecteurs de nous excuser si, dans la suite, nous ne pouvons donner toutes les références d'une façon précise, car il est des gens que peut-être la vérité offenserait. Mais, pour faire comprendre le raisonnement par lequel quelques occultistes essayent de prouver la réincarnation, il est nécessaire que nous prévenions tout d'abord que ceux auxquels nous faisons allusion sont partisans du système géocentrique : ils regardent la Terre comme le centre de l'Univers, soit matériellement, au point de vue de l'astronomie physique même, comme Auguste Strindberg et divers autres ⁴, soit au moins, s'ils ne vont pas jusque-là, par un certain privilège en ce qui concerne la nature de ses habitants. Pour eux, en effet, la Terre est le seul monde où il y ait des êtres humains, parce que les conditions de la vie dans les autres planètes ou dans les autres systèmes sont trop différentes de celles de la Terre pour qu'un homme puisse s'y adapter ; il résulte de là que, par « homme », ils entendent exclusivement un individu corporel, doué des cinq sens physiques, des facultés correspondantes (sans oublier le langage parlé... et même écrit), et de tous les organes nécessaires aux diverses fonctions de la vie humaine terrestre. Ils ne conçoivent pas que l'homme existe sous d'autres formes de vie que celle-là ⁵, ni, à plus forte raison, qu'il puisse exister en mode immatériel, informel, extra-temporel, extra-spatial, et, surtout, en dehors et au-delà de la vie ⁶. Par suite, les hommes ne peuvent se réincarner que sur la Terre, puisqu'il n'y a aucun autre lieu dans l'Univers où il leur soit possible de

1. L'auteur a soin de nous avertir que « ce n'est pas un pléonasme » ; alors, nous nous demandons ce que cela peut bien être.

2. Voir *La Religion et les religions*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 10, p. 221 [ainsi que ce *Recueil*, p. 195].

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n°s 2 à 6 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 198].

4. Il en est qui vont jusqu'à nier l'existence réelle des astres et à les regarder comme de simples reflets, des images virtuelles ou des exhalaisons émanées de la Terre, suivant l'opinion attribuée, sans doute faussement, à quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaximène (voir traduction des *Philosophumena*, pp. 12 et 13) ; nous reparlerons un peu plus tard des conceptions astronomiques spéciales à certains occultistes.

5. D'ailleurs, nous pouvons noter en passant que tous les écrivains, astronomes ou autres, qui ont émis des hypothèses sur les habitants des autres planètes, les ont toujours, et peut-être inconsciemment, conçus à l'image, plus ou moins modifiée, des êtres humains terrestres (voir notamment C. Flammarion, *La Pluralité des Mondes habités*, et *Les Mondes imaginaires et les Mondes réels*).

6. L'existence des êtres individuels dans le monde physique est en effet soumise à un ensemble de cinq conditions : espace, temps, matière, forme et vie, que l'on peut faire correspondre aux cinq sens corporels, ainsi d'ailleurs qu'aux cinq éléments ; cette question, très importante, sera traitée par nous avec tous les développements qu'elle comporte, au cours d'autres études.

vivre ; remarquons d'ailleurs que ceci est contraire à plusieurs autres conceptions, suivant lesquelles l'homme « s'incarnerait » dans diverses planètes, comme l'admit Louis Figuier ¹, ou en divers mondes, soit simultanément, comme l'imagina Blanqui ², soit successivement, comme tendrait à l'impliquer la théorie du « retour éternel » de Nietzsche ³ ; certains ont même été jusqu'à prétendre que l'individu humain pouvait avoir plusieurs « corps matériels » (*sic*) ⁴ vivant en même temps dans différentes planètes du monde physique ⁵.

Nous devons encore ajouter que les occultistes dont nous avons parlé joignent à la doctrine géocentrique son accompagnement habituel, la croyance à l'interprétation littérale et vulgaire des Écritures ; ils ne perdent aucune occasion de se moquer publiquement des triples et septuples sens des ésotéristes et des kabbalistes ⁶. Donc, suivant leur théorie, conforme à la traduction exotérique de la Bible, à l'origine, l'homme, « sortant des mains du Créateur » (nous pensons qu'on ne pourra pas nier que ce soit là de l'anthropomorphisme), fut placé sur la Terre pour « cultiver son jardin », c'est-à-dire, selon eux, pour « évoluer la matière physique », supposée plus subtile alors qu'aujourd'hui. Par « l'homme », il faut entendre ici la collectivité humaine tout entière, la totalité du genre humain, de telle sorte que « tous les hommes », sans aucune exception, et en nombre inconnu, mais assurément fort grand, furent d'abord incarnés en même temps sur la Terre ⁷. Dans ces conditions, il ne pouvait évidemment se produire aucune naissance, puisqu'il n'y avait aucun homme non incarné, et il en fut ainsi tant que l'homme ne mourut pas, c'est-à-dire jusqu'à la « chute », entendue dans son sens exotérique, comme un fait historique ⁸, mais que l'on considère cependant comme « pouvant représenter toute une suite d'événements qui ont dû se dérouler au cours d'une période de plusieurs siècles ». On consent donc tout de même à élargir un peu la chronologie biblique ordinaire, qui se trouve à l'aise pour situer toute l'histoire, non seulement de la Terre, mais du Monde, depuis la création jusqu'à nos jours, dans une durée totale d'un peu moins de six mille ans (quelques-uns vont pourtant jusqu'à près de dix mille) ⁹. À partir de la « chute », la matière physique devint plus grossière, ses propriétés furent modifiées, elle fut soumise à la corruption, et les hommes, emprisonnés dans cette matière, commencèrent à mourir, à « se désincarner » ; ensuite, ils commencèrent également à naître, car ces hommes « désincarnés », restés « dans l'espace » (?), dans l'« atmosphère invisible » de la Terre, tendaient à « se réincarner », à reprendre la vie physique terrestre dans de nouveaux corps humains. Ainsi, ce sont toujours les mêmes êtres humains (au sens de l'individualité corporelle restreinte, il ne faut pas l'oublier) qui doivent renaître périodiquement du commencement à la fin de

1. *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science* : voir À propos du Grand Architecte de l'Univers, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 193, note 3 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

2. *L'Éternité par les Astres*.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 3, p. 94, note 1 [ainsi que dans ce *Recueil*, p. 204, note 1].

4. Voici encore une occasion de se demander si « ce n'est pas un pléonasme ».

5. Nous avons même entendu émettre l'affirmation suivante : « S'il vous arrive de rêver que vous avez été tué, c'est, dans bien des cas, que, à cet instant même, vous l'avez été effectivement dans une autre planète » !

6. Cela ne les empêche pas de vouloir quelquefois faire de la Kabbale à leur façon : c'est ainsi que nous en avons vu qui comptaient jusqu'à 72 Séphiroth ; et ce sont ceux-là qui osent accuser les autres de « faire de la fantaisie » !

7. Ce n'est pas l'avis de quelques autres écoles d'occultisme, qui parlent des « différences d'âge des esprits humains » par rapport à l'existence terrestre, et même des moyens de les déterminer ; il y en a aussi qui cherchent à fixer le nombre des incarnations successives.

8. Sur l'interprétation ésotérique et métaphysique de la « chute originelle » de l'homme, voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 2, p. 25 [article repris dans *Mélanges*].

9. Nous ne contredirions pas l'opinion qui assignerait au Monde une durée de dix mille ans, si l'on voulait prendre ce nombre « dix mille », non plus dans son sens littéral, mais comme désignant l'indéfinité numérique (voir *Remarques sur la Notation mathématique*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 6, p. 115 [article repris dans *Mélanges*].

l'humanité terrestre ¹.

Comme on le voit, ce raisonnement est fort simple et parfaitement logique, mais à la condition d'en admettre d'abord le point de départ, à savoir l'impossibilité pour l'être humain d'exister dans des modalités autres que la forme corporelle terrestre, ce qui, nous le répétons n'est en aucune façon conciliable avec les notions même élémentaires de la Métaphysique ; et il paraît que c'est là l'argument le plus solide que l'on puisse fournir à l'appui de l'hypothèse de la réincarnation !

Nous ne pouvons pas, en effet, prendre un seul instant au sérieux les arguments d'ordre moral et sentimental, basés sur la constatation d'une prétendue injustice dans l'inégalité des conditions humaines. Cette constatation provient uniquement de ce qu'on envisage toujours des faits particuliers, en les isolant de l'ensemble dont ils font partie, alors que, si on les replace dans cet ensemble, il ne saurait y avoir évidemment aucune injustice, ou, pour employer un terme à la fois plus exact et plus étendu, aucun déséquilibre ², puisque ces faits sont, comme tout le reste, des éléments de l'harmonie totale. Nous nous sommes d'ailleurs suffisamment expliqué sur cette question, et nous avons montré que le mal n'a aucune réalité, que ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une relativité considérée analytiquement et que, au-delà de ce point de vue spécial de la mentalité humaine, l'imperfection est nécessairement illusoire, car elle ne peut exister que comme élément du Parfait, lequel ne saurait évidemment contenir rien d'imparfait ³.

Il est facile de comprendre que la diversité des conditions humaines ne provient pas d'autre chose que des différences de nature qui existent entre les individus eux-mêmes, qu'elle est inhérente à la nature individuelle des êtres humains terrestres, et qu'elle n'est pas plus injuste ni moins nécessaire (étant du même ordre, quoique à un autre degré) que la variété des espèces animales et végétales, contre laquelle personne n'a encore jamais songé à protester au nom de la justice, ce qui serait d'ailleurs parfaitement ridicule ⁴. Les conditions spéciales de chaque individu concourent à la perfection de l'être total dont cet individu est une modalité ou un état particulier, et, dans la totalité de l'être, tout est relié et équilibré par l'enchaînement harmonique des causes et des effets ⁵ ; mais, lorsqu'on parle de causalité, quiconque possède la moindre notion métaphysique ne peut entendre par là rien qui ressemble de près ou de loin à la conception mystico-religieuse des récompenses et des punitions ⁶, qui, après avoir été appliquée à une « vie future » extra-terrestre, l'a été par les

1. En admettant que l'humanité terrestre ait une fin, car il est aussi des écoles selon lesquelles le but qu'elle doit atteindre est de rentrer en possession de l'« immortalité physique » ou « corporelle », et chaque individu humain se réincarnera sur la Terre jusqu'à ce qu'il soit finalement parvenu à ce résultat. – D'autre part, d'après les théosophistes, la série des incarnations d'un même individu en ce monde est limitée à la durée d'une seule « race » humaine terrestre, après que tous les hommes constituant cette « race » passent dans la « sphère » suivante de la « ronde » à laquelle ils appartiennent ; les mêmes théosophistes affirment que, en règle générale (mais avec des exceptions), deux incarnations consécutives sont séparées par un intervalle fixe de temps, dont la durée serait de quinze cents ans, alors que, selon les spirites, on pourrait parfois « se réincarner » presque immédiatement après sa mort, si ce n'est même de son vivant (!), dans certains cas que l'on déclare, heureusement, être tout à fait exceptionnels. – Une autre question qui donne lieu à de nombreuses et interminables controverses est celle de savoir si un même individu doit toujours et nécessairement « se réincarner » dans le même sexe, ou si l'hypothèse contraire est possible ; nous aurons peut-être quelque occasion de revenir sur ce point.

2. Voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 1, p. 15, note 3. – Dans le domaine social, ce qu'on appelle la justice ne peut consister, suivant une formule extrême-orientale, qu'à compenser des injustices par d'autres injustices (conception qui ne souffre pas l'introduction d'idées mystico-morales telles que celles de mérite et de démerite, de récompense et de punition, etc., non plus que de la notion occidentale du progrès moral et social) ; la somme de toutes ces injustices, qui s'harmonisent en s'équilibrant, est, dans son ensemble, la plus grande justice au point de vue humain individuel.

3. Voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 1 à 4 [article repris dans *Mélanges*].

4. Sur cette question de la diversité des conditions humaines, considérée comme le fondement de l'institution des castes, voir *L'Archéomètre*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 1, pp. 8 et suivantes.

5. Ceci suppose la coexistence de tous les éléments envisagés en dehors du temps, aussi bien qu'en dehors de n'importe quelle autre condition contingente de l'une quelconque des modalités spécialisées de l'existence ; remarquons une fois de plus que cette coexistence ne laisse évidemment aucune place à l'idée de progrès.

6. À cette conception des sanctions religieuses se rattache la théorie tout occidentale du sacrifice et de l'expiation, dont nous aurons ailleurs à démontrer l'inanité.

néo-spiritualistes à de prétendues « vies successives » sur la Terre, ou tout au moins dans le monde physique ¹.

Les spirites surtout ont particulièrement abusé de cette conception tout anthropomorphiste, et en ont tiré des conséquences qui vont souvent jusqu'à la plus extrême absurdité. Tel est l'exemple bien connu de la victime qui poursuit jusque dans une autre existence sa vengeance contre son meurtrier : l'assassiné deviendra alors assassin à son tour, et le meurtrier, devenu victime, devra se venger encore dans une nouvelle existence... et ainsi de suite indéfiniment. Un autre exemple du même genre est celui du cocher qui écrase un piéton ; par punition, le cocher, devenu piéton dans sa vie suivante, sera écrasé par le piéton devenu cocher ; mais, logiquement, celui-ci devra ensuite subir la même punition, de sorte que ces deux malheureux individus seront obligés de s'écraser ainsi alternativement l'un l'autre jusqu'à la fin des siècles, car il n'y a évidemment aucune raison pour que cela s'arrête.

Nous devons du reste, pour être impartial, ajouter que, sur ce point, certains occultistes ne le cèdent en rien aux spirites, car nous avons entendu l'un d'eux raconter l'histoire suivante, comme exemple des conséquences effrayantes que peuvent entraîner des actes considérés généralement comme assez indifférents ² : un écolier s'amuse à briser une plume, puis la jette ; les molécules du métal garderont, à travers toutes les transformations qu'elles auront à subir, le souvenir de la méchanceté dont cet enfant a fait preuve à leur égard ; finalement, après quelques siècles, ces molécules passeront dans les organes d'une machine quelconque, et, un jour, un accident se produira, et un ouvrier mourra broyé par cette machine ; or il se trouvera justement que cet ouvrier sera l'écolier dont il a été question, qui se sera réincarné pour subir le châtement de son acte antérieur ³. Il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus extravagant que de semblables contes fantastiques, qui suffisent pour donner une juste idée de la mentalité de ceux qui les inventent, et surtout de ceux qui y croient.



Une conception qui se rattache assez étroitement à celle de la réincarnation, et qui compte aussi de nombreux partisans parmi les néo-spiritualistes, est celle d'après laquelle chaque être devrait, au cours de son évolution, passer successivement par toutes les formes de vie, terrestres et autres ⁴. À ceci, il n'y a qu'un mot à répondre : une telle théorie est une impossibilité, pour la simple raison qu'il existe une indéfinité de formes vivantes par lesquelles un être quelconque ne pourra jamais passer, ces formes étant toutes celles qui sont occupées par les autres êtres. Il est donc absurde de prétendre qu'un être, pour parvenir au terme de son évolution, doit parcourir toutes les possibilités envisagées individuellement, puisque cet énoncé renferme une impossibilité ; et nous pouvons voir ici un cas particulier de cette conception entièrement fautive, si répandue en Occident, selon laquelle on ne pourrait arriver à la synthèse que par l'analyse, alors que, au contraire, il est impossible d'y parvenir

1. Ce que les théosophistes appellent très improprement *Karma* n'est pas autre chose que la loi de causalité, d'ailleurs fort mal comprise, et encore plus mal appliquée ; nous disons qu'ils la comprennent mal, c'est-à-dire incomplètement, car ils la restreignent au domaine individuel, au lieu de l'étendre à l'ensemble indéfini des états d'être. En réalité, le mot sanscrit *Karma*, dérivant de la racine verbale *kri*, faire (identique au latin *creare*), signifie simplement « action », et rien de plus ; les Occidentaux qui ont voulu l'employer l'ont donc détourné de son acception véritable, qu'ils ignoraient, et ils ont fait de même pour un grand nombre d'autres termes orientaux.

2. Il va sans dire que les conséquences purement individuelles (et imaginaires) dont il est ici question n'ont aucun rapport avec la théorie métaphysique, dont nous parlerons ailleurs, d'après laquelle le geste le plus élémentaire peut avoir dans l'Universel des conséquences illimitées, en se répercutant et s'amplifiant à travers la série indéfinie des états d'être, suivant la double échelle horizontale et verticale (voir *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n^{os} 2 à 6 [article repris dans ce *Recueil*]).

3. Il y a des occultistes qui vont jusqu'à prétendre que les infirmités congénitales sont le résultat d'accidents arrivés dans des « existences antérieures ».

4. Nous parlons seulement de « formes de vie », parce qu'il est bien entendu que ceux qui soutiennent une telle opinion ne sauraient rien concevoir en dehors de la vie (et de la vie dans la forme), de sorte que, pour eux, cette expression renferme toutes les possibilités, tandis que, pour nous, elle ne représente au contraire qu'une possibilité de manifestation très spéciale.

de cette façon ¹. Quand bien même un être aurait parcouru ainsi une indéfinité de possibilités, toute cette évolution ne pourrait jamais être que rigoureusement égale à zéro par rapport à la Perfection, car l'indéfini, procédant du fini et étant produit par lui (comme le montre clairement la génération des nombres), donc y étant contenu en puissance, n'est en somme que le développement des potentialités du fini, et, par conséquent, ne peut évidemment avoir aucun rapport avec l'Infini, ce qui revient à dire que, considéré de l'Infini (ou de la Perfection, qui est identique à l'Infini), il ne peut être que zéro ². La conception analytique de l'évolution revient donc à ajouter indéfiniment zéro à lui-même, par une indéfinité d'additions distinctes et successives, dont le résultat final sera toujours zéro ; on ne peut sortir de cette suite stérile d'opérations analytiques que par l'intégration, et celle-ci s'effectue d'un seul coup, par une synthèse immédiate et transcendante, qui n'est logiquement précédée d'aucune analyse ³.

D'autre part, puisque, comme nous l'avons expliqué à diverses reprises, le monde physique tout entier, dans le déploiement intégral de toutes les possibilités qu'il contient, n'est que le domaine de manifestation d'un seul état d'être individuel, ce même état d'être contient en lui, à fortiori, les potentialités correspondantes à toutes les modalités de la vie terrestre, qui n'est qu'une portion très restreinte du monde physique. Donc, si le développement complet de l'individualité actuelle, qui s'étend indéfiniment au-delà de la modalité corporelle, embrasse toutes les potentialités dont les manifestations constituent l'ensemble du monde physique, elle embrasse en particulier toutes celles qui correspondent aux diverses modalités de la vie terrestre. Ceci rend donc inutile la supposition d'une multiplicité d'existences à travers lesquelles l'être s'élèverait progressivement de la modalité de vie la plus inférieure, celle du minéral, jusqu'à la modalité humaine, considérée comme la plus élevée, en passant successivement par le végétal et l'animal, avec toute la multiplicité de degrés que comporte chacun de ces règnes. L'individu, dans son extension intégrale, contient simultanément les possibilités qui correspondent à tous ces degrés ; cette simultanéité ne se traduit en succession temporelle que dans le développement de son unique modalité corporelle, au cours duquel, comme le montre l'embryologie, il passe en effet par tous les stades correspondants, depuis la forme unicellulaire des êtres organisés les plus élémentaires, et même, en remontant plus haut encore, depuis le cristal (qui présente d'ailleurs plus d'une analogie avec ces êtres rudimentaires) ⁴, jusqu'à la forme humaine terrestre. Mais, pour nous, ces considérations ne sont nullement une preuve de la théorie « transformiste », car nous ne pouvons regarder que comme une pure hypothèse la prétendue loi d'après laquelle « l'ontogénie serait parallèle à la phylogénie » ; en effet, si le développement de l'individu, ou ontogénique, est constatable par l'observation directe, personne n'oserait prétendre qu'il puisse en être de même du développement de l'espèce, ou phylogénique ⁵. D'ailleurs, même dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, le point de vue de la succession perd presque tout son intérêt par la simple remarque que le germe, avant tout développement, contient déjà en puissance l'être complet ; et ce point de vue doit toujours demeurer subordonné à celui de la simultanéité, auquel nous conduit nécessairement la théorie métaphysique des états multiples de l'être.

1. Voir *Le Démiurge*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n° 3, p. 46 [article repris dans *Mélanges*].

2. Ce qui est vrai, d'une façon générale, de l'indéfini considéré par rapport (ou plutôt par absence de rapport) à l'Infini, demeure vrai pour chaque aspect particulier de l'indéfini, ou, si l'on veut, pour l'indéfini particulière qui correspond au développement de chaque possibilité envisagée isolément ; ceci est donc vrai, notamment, pour l'immortalité (extension indéfinie de la possibilité vie), qui, en conséquence, ne peut être que zéro par rapport à l'Éternité ; nous aurons ailleurs l'occasion de nous expliquer plus amplement sur ce point (voir aussi *À propos du Grand Architecte de l'Univers*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 196, note 1 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2]).

3. Pour plus de détails sur la représentation mathématique de la totalisation de l'être par une double intégration réalisant le volume universel, voir notre étude sur *Le Symbolisme de la Croix*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 2 à 6 [article repris dans ce *Recueil*].

4. Notamment en ce qui concerne le mode d'accroissement ; de même pour la reproduction par bipartition ou gemmiparité. – Sur cette question de la vie des cristaux, voir en particulier les remarquables travaux du professeur J. C. Bose, de Calcutta, qui ont inspiré (pour ne pas dire plus) ceux de divers savants européens.

5. Nous avons déjà exposé la raison pour laquelle la question purement scientifique du « transformisme » ne présente aucun intérêt pour la Métaphysique (voir *Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 10, p. 273 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2]).

Donc, en laissant de côté la considération essentiellement relative du développement embryogénique de la modalité corporelle (considération qui ne peut être pour nous que l'indication d'une analogie par rapport à l'individualité intégrale), il ne peut être question, en raison de l'existence simultanée, dans l'individu, de l'indéfini des modalités vitales, ou, ce qui revient au même, des possibilités correspondantes, il ne peut, disons-nous, être question que d'une succession purement logique (et non temporelle), c'est-à-dire d'une hiérarchisation de ces modalités ou de ces possibilités dans l'extension de l'état d'être individuel, dans lequel elles ne se réalisent pas corporellement. À ce propos, et pour montrer que ces conceptions ne nous sont pas particulières, nous avons pensé qu'il serait intéressant de reproduire ici quelques extraits du chapitre consacré à cette question dans les cahiers d'enseignement d'une des rares Fraternités initiatiques sérieuses qui existent encore actuellement en Occident ¹.

« Dans la descente de la vie dans les conditions extérieures, la monade a eu à traverser chacun des états du monde spirituel, puis les royaumes de l'empire astral ², pour apparaître enfin sur le plan externe, celui qui est le plus bas possible, c'est-à-dire le minéral. À partir de là, nous la voyons pénétrer successivement les vagues de vie minérale, végétale et animale de la planète. En vertu des lois supérieures et plus intérieures de son cycle spécial, ses attributs divins cherchent toujours à se développer dans leurs potentialités emprisonnées. Aussitôt qu'une forme en est pourvue, et que ses capacités sont épuisées ³, une autre forme nouvelle et de degré plus élevé est mise en réquisition ; ainsi, chacune à son tour devient de plus en plus complexe de structure, de plus en plus diversifiée en ses fonctions. C'est ainsi que nous voyons la monade vivante commencer au minéral, dans le monde *extérieur*, puis la grande *spirale* de son existence évolutionnaire s'avancer lentement, imperceptiblement, mais cependant progresser toujours ⁴. Il n'y a pas de forme trop simple ni d'organisme trop complexe pour la faculté d'adaptation d'une puissance merveilleuse, inconcevable, que possède l'âme humaine. Et, à travers le cycle entier de la Nécessité, le caractère de son génie, le degré de son émanation spirituelle, et les états auxquels elle appartient à l'origine, sont conservés strictement, avec une exactitude mathématique ⁵. »

« Pendant le cours de son involution, la monade n'est réellement incarnée dans aucune forme, quelle qu'elle soit. Le cours de sa descente à travers les divers règnes s'accomplit par une polarisation graduelle de ses pouvoirs divins, due à son contact avec les conditions d'externisation graduelle de l'arc descendant et subjectif du cycle spiral. »

« C'est une vérité absolue qu'exprime l'adepte auteur de *Ghost-Land*, lorsqu'il dit que, *en tant qu'être impersonnel*, l'homme vit dans une indéfini de mondes avant d'arriver à celui-ci. Dans tous ces mondes, l'âme développe ses états rudimentaires, jusqu'à ce que son progrès cyclique la rende capable d'atteindre ⁶ l'état spécial dont la fonction glorieuse est de conférer à cette âme *la conscience*. C'est à ce moment seulement qu'elle devient véritablement un homme ; à tout autre instant de son voyage cosmique, elle n'est qu'un être embryonnaire, une forme passagère, une créature impersonnelle, en laquelle brille une partie, mais une partie seulement de l'âme humaine *non individualisée*. »

« Lorsque le grand étage de *conscience*, sommet de la série des manifestations matérielles, est atteint, *jamais* l'âme ne rentrera dans la matrice de la matière, ne subira l'*incarnation matérielle* ; désormais, *ses renaissances sont dans le royaume de l'esprit*. Ceux qui soutiennent la doctrine

1. Nous ne nous attarderons pas à relever les calomnies absurdes et les racontars plus ou moins ineptes que des gens mal informés ou mal intentionnés ont répandus à plaisir sur cette Fraternité, qui est désignée par les initiales *H. B. of L.* ; mais nous croyons cependant nécessaire d'avertir qu'elle est étrangère à tout mouvement occultiste, bien que certains aient jugé bon de s'approprier quelques-uns de ses enseignements, en les dénaturant d'ailleurs complètement pour les adapter à leurs propres conceptions.

2. C'est-à-dire les divers états de la manifestation subtile, répartis suivant leur correspondance avec les éléments.

3. C'est-à-dire qu'elle a développé complètement toute la série des modifications dont elle est susceptible.

4. Ceci au point de vue *extérieur*, bien entendu.

5. Ce qui implique bien la *coexistence* de toutes les modalités vitales.

6. Par l'extension graduelle de ce développement jusqu'à ce qu'il ait atteint une zone déterminée, correspondant à l'état spécial que l'on considère ici.

étrangement illogique de la multiplicité des naissances *humaines* n'ont assurément jamais développé en eux-mêmes l'état lucide de Conscience spirituelle ; sinon, la théorie de la réincarnation, affirmée et soutenue aujourd'hui par un grand nombre d'hommes et de femmes versés dans la « sagesse mondaine », n'aurait pas le moindre crédit. Une éducation *extérieure* est relativement sans valeur comme moyen d'obtenir la Connaissance *véritable*. »

On ne trouve dans la nature aucune analogie en faveur de la réincarnation, tandis que, en revanche, on en trouve de nombreuses dans le sens contraire. « Le gland devient chêne, la noix de coco devient palmier ; mais le chêne a beau donner des myriades d'autres glands, il ne devient plus jamais gland lui-même ; ni le palmier ne redevient plus noix. De même pour l'homme : dès que l'âme s'est manifestée sur le plan humain, et a ainsi atteint la conscience de la vie extérieure, elle ne repasse plus jamais par aucun de ses états rudimentaires. »

« Une publication récente affirme que « ceux qui ont mené une vie noble et digne d'un roi (fût-ce même dans le corps d'un mendiant), dans leur dernière existence terrestre, revivront comme nobles, rois, ou autres personnages de haut rang » ! Mais nous savons ce que les rois et les nobles ont été dans le passé et sont dans le présent, souvent les pires spécimens de l'humanité qu'il soit possible de concevoir, au point de vue spirituel. De telles assertions ne sont bonnes qu'à prouver que leurs auteurs ne parlent que sous l'inspiration de la sentimentalité, et que la Connaissance leur manque. »

« Tous les prétendus « réveils de souvenirs » latents, par lesquels certaines personnes assurent se rappeler leurs existences passées, peuvent s'expliquer, et même ne peuvent s'expliquer que par les simples lois de l'*affinité* et de la *forme*. Chaque race d'êtres humains, considérée *en soi-même*, est immortelle ; il en est de même de chaque cycle : jamais le premier cycle ne devient le second, mais les êtres du premier cycle sont (spirituellement) les parents, ou les *générateurs*, de ceux du second cycle ¹. Ainsi, chaque cycle comprend une grande famille constituée par la réunion de divers groupements d'âmes humaines, chaque condition étant déterminée par les lois de son *activité*, celles de sa *forme* et celles de son *affinité* : une trinité de lois. »

« C'est ainsi que l'homme peut être comparé au gland et au chêne : l'âme embryonnaire, non individualisée, devient un homme tout comme le gland devient un chêne, et, de même que le chêne donne naissance à une quantité innombrable de glands, de même l'homme fournit à son tour à une indéfinité d'âmes les moyens de prendre naissance dans le monde spirituel. Il y a correspondance complète entre les deux, et c'est pour cette raison que les anciens Druides rendaient de si grands honneurs à cet arbre, qui était honoré au-delà de tous les autres par les puissants Hiérophantes. » On voit par là combien les Druides étaient loin d'admettre la « transmigratio[n] » au sens ordinaire et matériel du mot, et combien peu ils songeaient à la théorie, qui, nous le répétons, est toute moderne, de la réincarnation.



Nous avons vu récemment, dans une revue spirite étrangère, un article dont l'auteur critiquait, avec juste raison, l'idée saugrenue de ceux qui, annonçant pour un temps prochain la « seconde venue » du Christ, la présentent comme devant être une réincarnation ². Mais où la chose devient plutôt amusante, c'est lorsque ce même auteur déclare que, s'il ne peut admettre cette thèse, c'est

1. C'est pourquoi la tradition hindoue donne le nom de *Pitris* (pères ou ancêtres) aux êtres du cycle qui précède le nôtre, et qui est représenté, par rapport à celui-ci, comme correspondant à la Sphère de la Lune ; les *Pitris* forment l'humanité terrestre à leur image, et cette humanité actuelle joue, à son tour, le même rôle à l'égard de celle du cycle suivant. Cette relation causale d'un cycle à l'autre suppose nécessairement la coexistence de tous les cycles, qui ne sont successifs qu'au point de vue de leur enchaînement logique, s'il en était autrement, une telle relation ne pourrait exister (voir *La Constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védânta*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, pp. 262 et 263 [ainsi que dans ce *Recueil*, pp. 54-55]).

2. Cette opinion bizarre, qui a trouvé en particulier, depuis quelques années, beaucoup de crédit chez les théosophistes, n'est guère plus absurde, après tout, que celle des gens qui soutiennent que saint Jean-Baptiste fut une réincarnation du prophète Élie ; d'ailleurs, nous dirons quelques mots, par la suite, au sujet des divers textes des Évangiles que certains se sont efforcés d'interpréter en faveur de la théorie réincarnationniste.

tout simplement parce que, selon lui, le retour du Christ est dès maintenant un fait accompli... par le spiritisme ! « Il est déjà venu, dit-il, puisque, dans certains centres, on enregistre ses communications. » Vraiment, il faut avoir une foi bien robuste pour pouvoir croire ainsi que le Christ et ses Apôtres se manifestent dans des séances spirites et parlent par l'organe des médiums ! S'il est des gens à qui une croyance est nécessaire (et il semble que ce soit le cas de l'immense majorité des Occidentaux), nous n'hésitons pas à affirmer combien nous préférons encore celle du catholique le moins éclairé, ou même la foi du matérialiste sincère, car c'en est une aussi ¹.

Comme nous l'avons déjà dit, nous considérons le néo-spiritualisme, sous quelque forme que ce soit, comme absolument incapable de remplacer les anciennes religions dans leur rôle social et moral, et pourtant c'est certainement là le but qu'il se propose, d'une façon plus ou moins avouée. Nous avons fait allusion précédemment, en particulier, aux prétentions de ses promoteurs en ce qui concerne l'enseignement ; nous venons encore de lire un discours prononcé sur ce sujet par l'un d'eux. Quoi qu'il en dise, nous trouvons très peu « équilibré » le « spiritualisme libéral » de ces « aviateurs de l'esprit » (?!), qui, voyant dans l'atmosphère « deux colossaux nimbus chargés jusqu'à la gueule (*sic*) d'électricités contraires », se demandent « comment éviter des séries d'éclairs, des gammes de tonnerre (*sic*), des chutes de foudre », et qui, malgré ces présages menaçants, veulent « affronter la liberté de l'enseignement » comme d'autres ont « affronté les libertés de l'espace ». Ils admettent pourtant que « l'enseignement de l'école doit rester neutre », mais à la condition que cette « neutralité » aboutisse à des conclusions « spiritualistes » ; il nous semble que ce ne serait là qu'une neutralité apparente, non réelle, et quiconque a le moindre sens de la logique ne peut guère penser autrement à cet égard ; mais pour eux, au contraire, c'est là de la « neutralité profonde » ! L'esprit de système et les idées préconçues conduisent parfois à d'étranges contradictions, et ceci en est un exemple que nous tenions à signaler ². Quant à nous, qui sommes loin de prétendre à une action sociale quelconque, il est évident que cette question de l'enseignement, ainsi posée, ne peut nous intéresser à aucun titre. La seule méthode qui aurait une valeur réelle serait celle de l'« instruction intégrale » ³ ; et malheureusement, étant donnée la mentalité actuelle, on est loin, sans doute pour bien longtemps encore, de pouvoir en tenter la moindre application en Occident, et particulièrement en France, où l'esprit protestant, cher à certains « spiritualistes libéraux », règne en maître absolu dans tous les degrés et toutes les branches de l'enseignement.



L'auteur du discours en question (nous ne voulons pas le nommer ici pour ne pas blesser sa... modestie) a cru bon récemment, dans une circonstance qu'il importe peu de spécifier, de nous reprocher d'avoir dit que nous n'avons « absolument rien de commun avec lui » (non plus d'ailleurs qu'avec les autres néo-spiritualistes de toute secte et de toute école), et il objectait que ceci devait nous conduire « à rejeter la fraternité, la vertu, à nier Dieu, l'immortalité de l'âme et le Christ », beaucoup de choses passablement disparates ! Quoique nous nous interdisions formellement toute polémique dans cette Revue, nous pensons qu'il n'est pas inutile de reproduire ici notre réponse à ces objections, pour une plus complète édification de nos lecteurs, et pour marquer mieux et plus précisément (au risque de nous répéter quelque peu) certaines différences profondes sur lesquelles nous n'insisterons jamais trop.

« ... Tout d'abord, quoi qu'en puisse dire M. X..., son Dieu n'est certes pas le nôtre, car il croit évidemment, comme d'ailleurs tous les Occidentaux modernes, à un Dieu « personnel » (pour ne pas dire individuel) et quelque peu anthropomorphe, lequel, en effet, n'a « rien de commun »

1. Voir *À propos du Grand Architecte de l'Univers*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, pp. 197 et 198 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

2. Nous pourrions rappeler à ce propos, dans un autre ordre d'idées, l'attitude de certains savants, qui refusent d'admettre des faits dûment constatés, simplement parce que leurs théories ne permettent pas d'en donner une explication satisfaisante.

3. Voir l'ouvrage publié sous ce titre, *L'Instruction intégrale*, par notre éminent collaborateur F.-Ch. Barlet.

avec l'Infini métaphysique ¹. Nous en dirons autant de sa conception du Christ, c'est-à-dire d'un Messie unique, qui serait une « incarnation » de la Divinité ; nous reconnaissons, au contraire, une pluralité (et même une indéfinité) de « manifestations » divines, mais qui ne sont en aucune façon des « incarnations », car il importe avant tout de maintenir la pureté du Monothéisme, qui ne saurait s'accorder d'une semblable théorie.

« Quant à la conception individualiste de l'« immortalité de l'âme », c'est bien plus simple encore, et M. X... s'est singulièrement trompé s'il a cru que nous hésiterions à déclarer que nous la rejetons complètement, aussi bien sous la forme d'une « vie future » extra-terrestre que sous celle, assurément beaucoup plus ridicule, de la trop fameuse théorie de la « réincarnation ». Les questions de « pré-existence » et de « post-existence » ne se posent évidemment pas pour quiconque envisage toutes choses en dehors du temps ; d'ailleurs, l'« immortalité » ne peut être qu'une extension indéfinie de la vie, et elle ne sera jamais que rigoureusement égale à *zéro* en face de l'Éternité, qui seule nous intéresse, et qui est au-delà de la vie, aussi bien que du temps et de toutes les autres conditions limitatives de l'existence individuelle. Nous savons fort bien que les Occidentaux tiennent par-dessus tout à leur « moi » ; mais quelle valeur peut avoir une tendance purement sentimentale comme celle-là ? tant pis pour ceux qui préfèrent d'illusoires consolations, à la Vérité !

« Enfin, la « fraternité » et la « vertu » ne sont manifestement pas autre chose que de simples notions morales ; et la morale, qui est toute relative, et qui ne concerne que le domaine très spécial et restreint de l'action sociale ², n'a absolument rien à faire avec la Gnose, qui est *exclusivement métaphysique*. Et nous ne pensons pas que ce soit trop « nous risquer », comme dit M. X..., que d'affirmer que celui-ci ignore *tout* de la Métaphysique ; ceci soit dit, d'ailleurs, sans lui en faire le moindre reproche, car il est incontestablement permis d'ignorer ce qu'on n'a jamais eu l'occasion d'étudier : à l'impossible nul n'est tenu ! »



Nous avons dit précédemment, mais sans y insister, qu'il existe des gens, spirites ou autres, qui s'efforcent de prouver « expérimentalement » la thèse réincarnationniste ; une pareille prétention doit paraître tellement invraisemblable à toute personne douée simplement du plus vulgaire bon sens, qu'on serait tenté, à priori, de supposer qu'il ne peut s'agir là que de quelque mauvaise plaisanterie ; mais il paraît pourtant qu'il n'en est rien. Voici, en effet, qu'un expérimentateur réputé sérieux, qui s'est acquis une certaine considération scientifique par ses travaux sur le « psychisme » ³, mais qui, malheureusement pour lui, semble s'être peu à peu converti presque entièrement aux théories spirites (il arrive assez fréquemment que les savants ne sont pas exempts d'une certaine... naïveté) ⁴,

1. D'ailleurs, le mot *Dieu* lui-même est tellement lié à la conception anthropomorphique, il est devenu tellement incapable de correspondre à autre chose, que nous préférons en éviter l'emploi le plus possible, ne serait-ce que pour mieux marquer l'abîme qui sépare la Métaphysique des religions.

2. Sur cette question de la morale, voir *Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 10, pp. 274 et 275 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

3. Faute d'un terme moins imparfait, nous conservons celui de « psychisme », si vague et imprécis qu'il soit, pour désigner un ensemble d'études dont l'objet lui-même, d'ailleurs, n'est guère mieux défini ; quelqu'un (le D^r Richet, croyons-nous) a eu l'idée malheureuse de substituer à ce mot celui de « métapsychique », qui a l'immense inconvénient de faire penser à quelque chose de plus ou moins analogue ou parallèle à la Métaphysique (et, dans ce cas, nous ne voyons pas trop ce que cela pourrait être, sinon la Métaphysique elle-même sous un autre nom), alors que, tout au contraire, il s'agit d'une science expérimentale, avec des méthodes calquées aussi exactement que possible sur celles des sciences physiques.

4. Le cas auquel nous faisons allusion n'est pas isolé, et il en existe de tout à fait semblables, dont plusieurs sont même fort connus ; nous avons cité ailleurs ceux de Crookes, de Lombroso, du D^r Richet et de M. Camille Flammarion (*À propos du Grand Architecte de l'Univers*, in *La Gnose*, 2^e année, n° 7, p. 196 [article repris dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2]), et nous aurions pu y ajouter celui de William James et plusieurs autres encore ; tout cela prouve simplement qu'un savant analyste, quelle que soit sa valeur comme tel, et quel que soit aussi son domaine spécial, n'est pas forcément pour cela, en dehors de ce même domaine, notablement supérieur à la grande masse du public ignorant et crédule qui fournit la majeure partie de la clientèle spirite-occultiste.

a publié tout récemment un ouvrage contenant l'exposé de ses recherches sur les prétendues « vies successives » au moyen des phénomènes de « régression de la mémoire » qu'il a cru constater chez certains sujets hypnotiques ou magnétiques ¹.

Nous disons : qu'il a cru constater, car, si nous ne pouvons en aucune façon songer à mettre en doute sa bonne foi, nous pensons du moins que les faits qu'il interprète ainsi, en vertu d'une hypothèse préconçue, s'expliquent, en réalité, d'une façon tout autre et beaucoup plus simple. En somme, ces faits se résument en ceci : le sujet, étant dans un certain état, peut être replacé mentalement dans les conditions où il se trouvait à une époque passée, et être « situé » ainsi à un âge quelconque, dont il parle alors comme du présent, d'où l'on conclut que, dans ce cas, il n'y a pas « souvenir », mais « régression de la mémoire ». Ceci est d'ailleurs une contradiction dans les termes, car il ne peut évidemment être question de mémoire là où il n'y a pas de souvenir ; mais, cette observation à part, il faut se demander avant tout si la possibilité du souvenir pur et simple est véritablement exclue par la seule raison que le sujet parle du passé comme s'il lui était redevenu présent.

À cela, on peut répondre immédiatement que les souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents ² ; ce qui, pour notre conscience actuelle, les caractérise effectivement comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport (temporel, c'est-à-dire de succession) entre les événements extérieurs ³ dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives. Si cette comparaison vient à être rendue impossible pour une raison quelconque (soit par la suppression momentanée de toute impression extérieure, soit d'une autre façon), le souvenir, n'étant plus localisé dans le temps par rapport à d'autres éléments psychologiques présentement différents, perd son caractère représentatif du passé, pour ne plus conserver que sa qualité actuelle du présent. Or c'est précisément là ce qui se produit dans les cas dont nous parlons : l'état dans lequel est placé le sujet correspond à une modification de sa conscience actuelle, impliquant une extension, dans un certain sens, de ses facultés individuelles, au détriment momentané du développement dans un autre sens que ces facultés possèdent dans l'état normal. Si donc, dans un tel état, on empêche le sujet d'être affecté par les perceptions présentes, et si, en outre, on écarte en même temps de sa conscience tous les événements postérieurs à un certain moment déterminé (conditions qui sont parfaitement réalisables à l'aide de la suggestion), lorsque les souvenirs se rapportant à ce même moment se présentent distinctement à cette conscience ainsi modifiée quant à son étendue (qui est alors pour le sujet la conscience actuelle), ils ne peuvent aucunement être situés dans le passé ou envisagés sous cet aspect, puisqu'il n'y a plus actuellement dans le champ de la conscience aucun élément avec lequel ils puissent être mis dans un rapport d'antériorité temporelle.

En tout ceci, il ne s'agit de rien de plus que d'un état mental impliquant une modification de la conception du temps (ou mieux de sa compréhension) par rapport à l'état normal ; et, d'ailleurs, ces deux états ne sont l'un et l'autre que deux modalités différentes d'une même individualité ⁴. En effet, il ne peut être ici question d'états supérieurs et extra-individuels dans lesquels l'être serait affranchi de la condition temporelle, ni même d'une extension de l'individualité impliquant ce même affranchissement partiel, puisqu'on place au contraire le sujet dans un instant déterminé, ce

1. Nous ne chercherons pas ici jusqu'à quel point il est possible de différencier nettement l'hypnotisme et le magnétisme ; il se pourrait bien que cette distinction fût plus verbale que réelle, et, en tout cas, elle n'a aucune importance quant à la question qui nous occupe présentement.

2. Que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la « subconscience » (en admettant ce terme dans son sens tout à fait général), peu importe, puisque, normalement, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un dans l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une différence de degré, et rien de plus.

3. Extérieurs par rapport au point de vue de notre conscience individuelle, bien entendu ; d'ailleurs, cette distinction du souvenir et de la perception ne relève que de la psychologie la plus élémentaire, et, d'autre part, elle est indépendante de la question du mode de perception des objets regardés comme extérieurs, ou plutôt de leurs qualités sensibles.

4. Il en est de même des états (spontanés ou provoqués) qui correspondent à toutes les altérations de la conscience individuelle, dont les plus importantes sont ordinairement rangées sous la dénomination impropre et fautive de « dédoublements de la personnalité ».

qui suppose essentiellement que son état actuel est conditionné par le temps. En outre, d'une part, des états tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion ne peuvent évidemment être atteints par des moyens qui sont entièrement du domaine de l'individualité actuelle et restreinte, comme l'est nécessairement tout procédé expérimental ; et, d'autre part, même s'ils étaient atteints d'une façon quelconque, ils ne sauraient aucunement être rendus sensibles à cette individualité, dont les conditions particulières d'existence n'ont aucun point de contact avec celles des états supérieurs de l'être, et qui, en tant qu'individualité spéciale, est forcément incapable d'assentir, et à plus forte raison d'exprimer, tout ce qui est au-delà des limites de ses propres possibilités ¹.

Quant à retourner effectivement dans le passé, c'est là une chose qui, comme nous le disons ailleurs, est manifestement aussi impossible à l'individu humain que de se transporter dans l'avenir ² ; et nous n'aurions jamais pensé que la « machine à explorer le temps » de Wells pût être considérée autrement que comme une conception de pure fantaisie, ni qu'on en vînt à parler sérieusement de la « réversibilité du temps ». L'espace est réversible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent ; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle ³. Pourtant, il s'est trouvé des gens qui ont conçu cette idée pour le moins singulière de la « réversibilité du temps », et qui ont prétendu l'appuyer sur un « théorème de mécanique » (?) dont nous croyons intéressant de reproduire intégralement l'énoncé, afin de montrer plus clairement l'origine de leur fantastique hypothèse.

« Connaissant la série complexe de tous les états successifs d'un système de corps, et ces états se suivant et s'engendrant dans un ordre déterminé, au passé qui fait fonction de cause, à l'avenir qui a rang d'effet (*sic*), considérons un de ces états successifs, et, sans rien changer aux masses composantes, ni aux forces qui agissent entre ces masses ⁴, ni aux lois de ces forces, non plus qu'aux situations actuelles des masses dans l'espace, remplaçons chaque vitesse par une vitesse égale et contraire ⁵. Nous appellerons cela « révertir » toutes les vitesses ; ce changement lui-même prendra le nom de réversion, et nous appellerons sa possibilité, réversibilité du mouvement du système. »

Arrêtons-nous un instant ici, car c'est justement cette possibilité que nous ne saurions admettre, au point de vue même du mouvement, qui s'effectue nécessairement dans le temps : le système considéré reprendra en sens inverse, dans une nouvelle série d'états successifs, les situations qu'il avait précédemment occupées dans l'espace, mais le temps ne redeviendra jamais le même pour cela, et il suffit évidemment que cette seule condition soit changée pour que les nouveaux états du système ne puissent en aucune façon s'identifier aux précédents. D'ailleurs, dans le raisonnement que nous citons, il est supposé explicitement (encore qu'en un français contestable) que la relation du

1. Du reste, dans tous les cas dont nous parlons, il ne s'agit que d'événements physiques, et même le plus souvent terrestres (quoique tel autre expérimentateur assez connu ait publié jadis un récit détaillé des prétendues « incarnations antérieures » de son sujet sur la planète Mars, sans s'être étonné que tout ce qui se passe sur celle-ci soit si facilement traduisible en langage terrestre !) ; il n'y a là rien qui exige le moins du monde l'intervention d'états supérieurs de l'être, que d'ailleurs, bien entendu, les « psychistes » ne soupçonnent même pas.

2. Voir pour ceci, ainsi que pour ce qui suit, notre étude *Les Conditions de l'existence corporelle*, in *La Gnose*, 3^e année, n° 2, pp. 39 et 40 (et particulièrement la note 4 de la p. 39) [article repris dans *Mélanges*].

3. Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs possible, mais non dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps ; et, en parlant ailleurs de la conception de l'« éternel présent », nous avons eu bien soin de faire remarquer qu'elle ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant du point de vue de la succession, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel toute la réalité de la condition temporelle.

4. « Sur ces masses » aurait été plus compréhensible.

5. Une vitesse contraire à une autre, ou bien de direction différente, ne peut lui être égale au sens rigoureux du mot, elle peut seulement lui être équivalente en quantité ; et, d'un autre côté, est-il possible de regarder cette « réversion » comme ne changeant en rien les lois du mouvement considéré, étant donné que, si ces lois avaient continué à être normalement suivies, elle ne se serait pas produite ?

passé à l'avenir est une relation de cause à effet, tandis que le rapport causal, au contraire, implique essentiellement la simultanéité, d'où il résulte que des états considérés comme se suivant ne peuvent pas, sous ce point de vue, s'engendrer les uns les autres ¹ ; mais poursuivons :

« Or, quand on aura opéré ² la réversion des vitesses d'un système de corps, il s'agira de trouver, pour ce système ainsi réverti, la série complète de ses états futurs et passés : cette recherche sera-t-elle plus ou moins difficile que le problème correspondant pour les états successifs du même système non réverti ? Ni plus ni moins ³, et la solution de l'un de ces problèmes donnera celle de l'autre par un changement très simple, consistant, en termes techniques, à changer le signe algébrique du temps, à écrire $-t$ au lieu de $+t$, et réciproquement. »

En effet, c'est très simple en théorie, mais, faute de se rendre compte que la notation des « nombres négatifs » n'est qu'un procédé tout artificiel de simplification des calculs et ne correspond à aucune espèce de réalité ⁴, l'auteur de ce raisonnement tombe dans une grave erreur, qui est d'ailleurs commune à presque tous les mathématiciens, et, pour interpréter le changement de signe qu'il vient d'indiquer, il ajoute aussitôt : « C'est-à-dire que les deux séries complètes d'états successifs du même système de corps différeront seulement en ce que l'avenir deviendra passé, et que le passé deviendra futur ⁵. Ce sera la même série d'états successifs parcourue en sens inverse. La réversion des vitesses révertit simplement le temps : la série primitive des états successifs et la série révertie ont, à tous les instants correspondants, les mêmes figures du système avec les mêmes vitesses égales et contraires (*sic*). »

Malheureusement, en réalité, la réversion des vitesses révertit simplement les situations spatiales, et non pas le temps ; au lieu d'être « la même série d'états successifs parcourue en sens inverse », ce sera une seconde série inversement homologue de la première, quant à l'espace seulement ; le passé ne deviendra pas futur pour cela, et l'avenir ne deviendra passé qu'en vertu de la loi naturelle et normale de la succession, ainsi que cela se produit à chaque instant. Il est vraiment trop facile de montrer les sophismes inconscients et multiples qui se cachent dans de pareils arguments ; et voilà pourtant tout ce qu'on trouve à nous présenter pour justifier, « devant la science et la philosophie », une théorie comme celle des prétendues « régressions de la mémoire » !

Ceci étant dit, nous devons encore, pour compléter l'explication psychologique que nous avons indiquée au début, faire remarquer que le prétendu « retour dans le passé », c'est-à-dire en réalité, tout simplement, le rappel à la conscience claire et distincte de souvenirs conservés à l'état latent dans la mémoire subconsciente du sujet, est facilité d'autre part, au point de vue physiologique, par le fait que toute impression laisse nécessairement une trace sur l'organisme qui l'a éprouvée. Nous n'avons pas à rechercher ici de quelle façon cette impression peut être enregistrée par certains centres nerveux ; c'est là une étude qui relève de la science expérimentale pure et simple, et, d'ailleurs, celle-ci est parvenue à « localiser » à peu près exactement les centres correspondant aux différentes modalités

1. Voir *La Constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védânta*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, pp. 262 et 263 [ainsi que dans ce *Recueil*, pp. 54-55]. – Par suite, si le souvenir d'une impression quelconque peut être cause d'autres phénomènes mentaux, quels qu'ils soient, c'est en tant que souvenir présent, mais l'impression passée ne peut actuellement être cause de rien.

2. L'auteur du raisonnement a eu la prudence d'ajouter ici entre parenthèses : « non dans la réalité, mais dans la pensée pure » ; par là, il sort entièrement du domaine de la mécanique et ce dont il parle n'a plus aucun rapport avec « un système de corps » ; mais il est à retenir qu'il regarde lui-même la prétendue « réversion » comme irréalisable, contrairement à l'hypothèse de ceux qui ont voulu appliquer son raisonnement à la « régression de la mémoire ».

3. Évidemment, puisque, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'étudier un mouvement dont tous les éléments sont donnés ; mais, pour que cette étude corresponde à quelque chose de réel ou même de possible, il ne faudrait pas être dupe d'un simple jeu de notation !

4. Sur cette notation et ses inconvénients, particulièrement au point de vue de la mécanique, voir *Remarques sur la Notation mathématique*, in *La Gnose*, 1^{re} année, n^o 7 [article repris dans *Mélanges*].

5. Voilà certes une singulière fantasmagorie, et il faut reconnaître qu'une opération aussi vulgaire qu'un simple changement de signe algébrique est douée d'une puissance bien étrange et vraiment merveilleuse... aux yeux des mathématiciens !

de la mémoire ¹. L'action exercée sur ces centres, aidée du reste par un facteur psychologique qui est la suggestion, permet de placer le sujet dans les conditions voulues pour réaliser les expériences dont nous avons parlé, du moins quant à leur première partie, celle qui se rapporte aux événements auxquels il a réellement pris part ou assisté à une époque plus ou moins éloignée ².

Mais, bien entendu, la correspondance physiologique que nous venons de signaler n'est possible que pour les impressions qui ont réellement affecté l'organisme du sujet ; et de même, au point de vue psychologique, la conscience individuelle d'un être quelconque ne peut évidemment contenir que des éléments ayant quelque rapport avec l'individualité actuelle de cet être. Ceci devrait suffire à montrer qu'il est inutile de chercher à poursuivre les recherches expérimentales au-delà de certaines limites, c'est-à-dire, dans le cas actuel, antérieurement à la naissance du sujet, ou du moins au début de sa vie embryonnaire ; c'est pourtant là ce qu'on a prétendu faire, en s'appuyant, comme nous l'avons dit, sur l'hypothèse préconçue de la réincarnation, et on a cru pouvoir « faire revivre » ainsi à ce sujet « ses vies antérieures », tout en étudiant également, dans l'intervalle, « ce qui se passe pour l'esprit non incarné » !

Ici, nous sommes en pleine fantaisie : comment peut-on parler des « antériorités de l'être vivant », lorsqu'il s'agit d'un temps où cet être vivant n'existait pas encore à l'état individualisé, et vouloir le reporter au-delà de son origine, c'est-à-dire dans des conditions où il ne s'est jamais trouvé, donc qui ne correspondent pour lui à aucune réalité ? Cela revient à créer de toutes pièces une réalité artificielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire une réalité mentale actuelle qui n'est la représentation d'aucune sorte de réalité sensible ; la suggestion donnée par l'expérimentateur en fournit le point de départ, et l'imagination du sujet fait le reste. Il en est de même, moins la suggestion initiale, dans l'état de rêve ordinaire, où « l'âme individuelle crée un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales » ³, sans qu'il soit d'ailleurs possible de distinguer ces conceptions d'avec les perceptions d'origine extérieure, à moins qu'il ne s'établisse une comparaison entre ces deux sortes d'éléments psychologiques, ce qui ne peut se faire que par le passage plus ou moins nettement conscient de l'état de rêve à l'état de veille ⁴. Ainsi, un rêve provoqué, état en tout semblable à ceux où l'on fait naître chez un sujet, par des suggestions appropriées, des perceptions partiellement ou totalement imaginaires, mais avec cette seule différence que, ici, l'expérimentateur est lui-même dupe de sa propre suggestion et prend les créations mentales du sujet pour des « réveils de souvenirs » ⁵, voilà à quoi se réduit la prétendue « exploration des vies successives », l'unique « preuve expérimentale » que les réincarnationnistes

1. Cette « localisation » est rendue possible surtout par l'observation des différents cas de « paramnésie » (altérations partielles de la mémoire) ; et nous pouvons ajouter que l'espèce de fractionnement de la mémoire que l'on constate dans ces cas permet d'expliquer une bonne partie des soi-disant « dédoublements de la personnalité », auxquels nous avons fait allusion précédemment.

2. On pourrait également parler, si singulier que cela semble au premier abord, d'une correspondance, tant physiologique que psychologique, des événements non encore réalisés, mais dont l'individu porte les virtualités en lui ; ces virtualités se traduisent par des prédispositions et des tendances d'ordres divers, qui sont comme le germe présent des événements futurs concernant l'individu. Toute diathèse est, en somme, une prédisposition organique de ce genre : un individu porte en lui, dès son origine (« ab ovo », pourrait-on dire), telle ou telle maladie à l'état latent, mais cette maladie ne pourra se manifester que dans des circonstances favorables à son développement, par exemple sous l'action d'un traumatisme quelconque ou de toute autre cause d'affaiblissement de l'organisme ; si ces circonstances ne se rencontrent pas, la maladie ne se développera jamais, mais son germe n'en existe pas moins réellement et présentement dans l'organisme, de même qu'une tendance psychologique qui ne se manifeste par aucun acte extérieur n'en est pas moins réelle pour cela.

3. Voir *La Constitution de l'être humain et son évolution posthume selon le Védânta*, in *La Gnose*, 2^e année, n^o 10, pp. 265 et 266 [ainsi que dans ce *Recueil*, pp. 57 et 58].

4. Mais cette comparaison n'est jamais possible dans le cas du rêve provoqué par suggestion, puisque le sujet, à son réveil, n'en conserve aucun souvenir dans sa conscience normale.

5. Le sujet pourrait d'ailleurs les considérer également comme des souvenirs, car un rêve peut comprendre des souvenirs tout aussi bien que des impressions actuelles, sans que ces deux sortes d'éléments soient autre chose que de pures créations mentales. Nous ne parlons pas, bien entendu, des souvenirs de la veille qui viennent souvent se mêler au rêve, parce que la séparation des deux états de conscience est rarement complète, du moins quant au sommeil ordinaire ; elle paraît l'être beaucoup plus lorsqu'il s'agit du sommeil provoqué, et c'est ce qui explique l'oubli total qui suit le réveil du sujet.

aient pu fournir en faveur de leur théorie ¹.

Que l'on essaye d'appliquer la suggestion à la « psychothérapie », de s'en servir pour guérir des ivrognes ou des maniaques, ou pour développer la mentalité de certains idiots, c'est là une tentative qui ne laisse pas d'être fort louable, et quels que soient des résultats obtenus, nous n'y trouverons assurément rien à redire ; mais que l'on s'en tienne là, et qu'on cesse de l'employer à des fantasmagories comme celles dont nous venons de parler. Il se rencontrera pourtant encore, après cela, des gens qui viendront nous vanter « la clarté et l'évidence du spiritisme », et l'opposer à « l'obscurité de la métaphysique », qu'ils confondent d'ailleurs avec la plus vulgaire philosophie ² ; singulière évidence, à moins que ce ne soit celle de l'absurdité ! Mais tout cela ne nous étonne aucunement, car nous savons fort bien que les spirites et autres « psychistes » de différentes catégories sont tous comme certain personnage dont nous avons eu à nous occuper récemment ; ils ignorent profondément ce que c'est que la Métaphysique, et nous n'entreprendrons certes pas de le leur expliquer : « sarebbe lavar la testa all' asino », comme on dit irrévérencieusement en italien.

1. Pour ce qui est des cas spontanés de prétendus « réveils de souvenirs », voir *La Gnose*, 2^e année, n° 11, p. 297.

2. Certains vont même jusqu'à réclamer des « expériences métaphysiques », sans se rendre compte que l'union de ces deux mots constitue un non-sens pur et simple.

Réflexions à propos du « pouvoir occulte » ¹

On a pu lire ici, la semaine dernière, le remarquable article de M. Copin-Albancelli intitulé « *Les Yeux qui s'ouvrent* » ; on y a vu que notre confrère ne craint pas, à propos du socialisme, d'envisager nettement une action des *Supérieurs Inconnus* « dont la Franc-Maçonnerie n'est que l'instrument », ou même qu'un instrument entre bien d'autres, et « aux suggestions desquels obéissent les Francs-Maçons », inconsciemment pour la plupart. C'est là pour nous une nouvelle occasion de revenir sur certains points de cette question, si complexe et si controversée, du *Pouvoir Occulte*, sur laquelle le dernier mot n'a pas été dit et ne le sera peut-être pas de longtemps encore, ce qui n'est pas une raison pour désespérer de voir la lumière se faire peu à peu.

Tout d'abord, il est nécessaire de dire qu'il existe des « pouvoirs occultes » de différents ordres, exerçant leur action dans des domaines bien distincts, par des moyens appropriés à leurs buts respectifs, et dont chacun peut avoir ses *Supérieurs Inconnus*. Ainsi, un « pouvoir occulte » d'ordre politique ou financier ne saurait être confondu avec un « pouvoir occulte » d'ordre purement initiatique, et il est facile de comprendre que les chefs de ce dernier ne s'intéresseront point aux questions politiques et sociales en tant que telles ; ils pourront même n'avoir qu'une fort médiocre considération pour ceux qui se consacrent à ce genre de travaux. Pour citer un exemple, dans le monde musulman, la secte des *Senoussis*, actuellement tout au moins, ne poursuit guère qu'un but à peu près exclusivement politique ; elle est, en raison même de cela, généralement méprisée par les autres organisations secrètes, pour lesquelles le *panislamisme* ne saurait être qu'une affirmation purement doctrinale, et qui ne peuvent admettre qu'on accommode le *Djeffr* aux visées ambitieuses de l'Allemagne ou de quelque autre puissance européenne. Si l'on veut un autre exemple, en Chine, il est bien évident que les associations révolutionnaires qui soutinrent le F. : Sun Yat Sen, de concert avec la Maçonnerie et le Protestantisme anglo-saxons ², ne pouvaient avoir de relations d'aucune sorte avec les vraies sociétés initiatiques, dont le caractère, dans tout l'Orient, est essentiellement traditionaliste, et cela, chose étrange, d'autant plus qu'il est plus exempt de tout ritualisme extérieur.

Ici, nous pensons qu'il est bon d'ouvrir une parenthèse pour ce qui concerne ces sociétés initiatiques extrême-orientales : jamais elles ne se mettront en relations, non seulement avec des groupements politiques, mais avec aucune organisation d'origine occidentale. Cela coupe court, en particulier, à certaines prétentions occultistes, qu'on a eu grand tort de prendre au sérieux dans les milieux antimaçonniques ; voici, en effet, ce qu'une plume autorisée a écrit à ce propos : « Pas plus qu'autrefois – moins encore qu'autrefois – il n'y a de fraternité possible entre des collectivités jaunes et des collectivités blanches. Il ne peut y avoir que des affiliations individuelles de blancs à des collectivités jaunes... Mais il n'y a pas de terrain d'entente pratique entre les sociétés collectives des deux races ; et si, par impossible, par suite d'une organisation dont les moyens nous échappent, ce terrain d'entente pratique venait à exister, les collectivités jaunes refuseraient d'y descendre. C'est pourquoi il est impossible d'ajouter foi à une information déjà ancienne – et dont je n'aurais certes pas parlé, si sa répétition dans le volume *L'Invasion Jaune*, par M. le commandant Driant, n'avait appelé l'attention sur elle – information d'après laquelle une société secrète jaune et un groupe occultiste européen auraient uni fraternellement leurs buts et leurs symboles. « Nous sommes heureux d'apprendre, dit l'*Initiation* de mars 1897 (et le commandant Driant le répète dans *L'Invasion Jaune*, p. 486), au Suprême Conseil, la création à San-Francisco de la première Loge martiniste chinoise, sur laquelle nous fondons de grandes espérances, pour l'entente de notre Ordre avec la *Société de Hung*. » Et le commandant Driant ajoute : « La *Société de Hung* est la société-mère des *Boxers* chinois. Ces relations de sectes paraîtront invraisemblables à nombre de lecteurs, qui ne voient pas les progrès des sociétés occultes visant à l'internationalisme. Elles sont rigoureusement vraies. » Ces affirmations sont *rigoureusement* une fable. Je ne sais pas si des Chinois, ni quel genre de Chinois se sont introduits dans la Loge martiniste de San-Francisco, ni même s'il y a jamais eu une Loge martiniste à San-Francisco. Ce que je sais et affirme, c'est que jamais la *Société de Hung* – puisque *Société de Hung* il y a, et qu'on semble viser une société entre toutes, et le nom spécial et temporaire d'une secte de cette société – ne s'est affiliée au Martinisme ; c'est que jamais la *Société*

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, les 11 et 18 juin 1914, signé *le Sphinx*. [N.d.É.]

2. Voir, dans la *France Antimaçonnique*, *Sun Yat Sen contre Yuan Shi Kai* (27^e année, n^o 37, pp. 440-441), et *Le Protestantisme et la Révolution* (28^e année, n^o 1, pp. 11-12).

de Hung, ni quelque autre société secrète chinoise que ce soit, n'a entretenu la moindre relation, même épistolaire, avec le Martinisme, ni avec quelque autre société occulte occidentale que ce soit. Pour se livrer ainsi, les Chinois connaissent trop bien le tempérament des blancs, et combien peu secrètes sont leurs sociétés occultes. ¹ »

On en pourrait dire à peu près autant pour les organisations initiatiques hindoues et musulmanes, qui, d'une façon générale, sont presque aussi fermées que celles de l'Extrême-Orient, et tout aussi inconnues des Occidentaux. Maintenant, il est bien entendu que tout cela ne préjuge rien contre l'existence, pour l'Occident, d'un « Pouvoir central » compatible avec les conditions d'une pluralité d'organismes distincts et hiérarchisés (nous ne pouvons plus dire ici « superposés » comme dans les sphères inférieures). Si l'on admet cette existence, il faudra certainement assigner, dans la constitution de ce « Pouvoir central », un rôle important à l'élément judaïque ; et, lorsqu'on sait quelle aversion éprouvent à l'égard du Juif les Orientaux en général et les Musulmans en particulier, il est permis de se demander si la présence d'un tel élément ne contribue pas à rendre impossible les rapports directs entre les sociétés secrètes orientales et occidentales. Il y a donc là, au point de vue du « pouvoir occulte », des barrières que l'influence juive ne saurait franchir ; en outre, même en Occident, il n'y a certainement pas que cette seule influence à considérer à l'exclusion de toute autre, encore qu'elle paraisse être des plus puissantes. Quant aux communications indirectes possibles, malgré tout, entre le « Pouvoir occulte central » de l'Occident et certains pouvoirs plus ou moins analogues qui existent en Orient, tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'elles ne pourraient résulter que « d'une organisation dont les moyens nous échappent ».

Pour en revenir à notre distinction entre différents ordres de « pouvoirs occultes », nous devons ajouter qu'elle ne supprime pas la possibilité d'une certaine *interpénétration* de ces différents ordres, car il ne faut jamais établir de catégories trop absolues ; nous disons *interpénétration*, parce que ce terme nous semble plus précis que celui d'*enchevêtrement*, et qu'il laisse mieux entrevoir la hiérarchisation nécessaire des organismes multiples. Pour savoir jusqu'où s'étend cette hiérarchisation, il faut se demander s'il existe encore, dans l'Occident contemporain, une puissance vraiment initiatique qui ait laissé autre chose que des vestiges à peu près incompris ; et, sans rien vouloir exagérer, on est bien obligé de convenir qu'il n'y a guère, apparemment, que le *Kabbalisme* qui puisse compter dans ce domaine, et aussi que les Juifs le réservent jalousement pour eux seuls, car le « néo-kabbalisme » occultisant n'est qu'une fantaisie sans grande importance. Tous les autres courants, car il y en a eu ², semblent s'être perdus vers la fin du moyen âge, si l'on excepte quelques cas isolés ; par suite, si leur influence a pu, jusqu'à un certain point, se transmettre en-deçà de cette époque, ce n'est que d'une façon indirecte et qui, dans une large mesure, échappe forcément à notre investigation. D'autre part, si on envisage les tentatives qui ont été faites récemment dans le sens d'une « contre-kabbale » (et qui se basaient principalement sur le *Druidisme*), on ne peut pas dire qu'elles aient abouti à une réalisation quelconque, et leur échec est encore une preuve de la force incontestable que possède l'élément judaïque au sein du « pouvoir occulte » occidental.

Ceci posé, il est bien certain que le *Kabbalisme*, comme tout ce qui est d'ordre proprement initiatique et doctrinal, est, en lui-même, parfaitement indifférent à toute action politique ; sur le terrain social, ses principes ne peuvent exercer qu'une influence purement réflexe. Le socialisme, qui, certes, n'a rien d'initiastique, ne peut procéder que d'un « pouvoir occulte » simplement politique, ou politico-financier ; il est vraisemblable que ce pouvoir est juif, au moins partiellement, mais il serait abusif de le qualifier de « kabbaliste ». Il en est qui ne savent pas suffisamment se garder de toute exagération à cet égard, et c'est pourquoi nous avons cru bon de préciser dans quelles conditions il est possible de considérer Jaurès, par exemple, comme « le serviteur des *Supérieurs Inconnus* », ou plutôt de certains *Supérieurs Inconnus*.

Maintenant, que Jaurès « soit à peine Franc-Maçon », ce n'est pas là une objection sérieuse contre cette façon d'envisager son rôle, comme le fait très justement remarquer M. Colpin-Albancelli. Nous ignorons même, nous devons l'avouer, si Jaurès a jamais reçu l'initiation maçonnique ; en tout cas, il n'est certainement pas un Maçon actif, mais cela ne fait rien à la chose, et il peut même fort bien

1. Matgioi, *La Voie Rationnelle*, chapitre X, pp. 336-338.

2. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, dans la *France Antimaçonnique*, 28^e année, n° 10, pp. 109-113 [article repris dans ce *Recueil*, voir p. 255].

ne faire partie d'aucune « société secrète » au sens propre du mot ; il n'en est qu'un meilleur agent pour les *Supérieurs Inconnus* qui se servent de lui, parce que cette circonstance contribue à écarter les soupçons. Ce que nous disons de Jaurès, parce que notre confrère l'a pris pour exemple, nous pourrions tout aussi bien le dire d'autres hommes politiques, qui sont à peu près dans le même cas ; mais l'exemple est assez typique pour que nous nous en contentions.

Un autre point qui est à retenir, c'est que les *Supérieurs Inconnus*, de quelque ordre qu'ils soient, et quel que soit le domaine dans lequel ils veulent agir, ne cherchent jamais à créer des « mouvements », suivant une expression qui est fort à la mode aujourd'hui ; ils créent seulement des « états d'esprit », ce qui est beaucoup plus efficace, mais peut-être un peu moins à la portée de tout le monde. Il est incontestable, encore que certains se déclarent incapables de le comprendre, que la mentalité des individus et des collectivités peut être modifiée par un ensemble systématisé de suggestions appropriées ; au fond, l'éducation elle-même n'est guère autre chose que cela, et il n'y a là-dedans aucun « occultisme ». Du reste, on ne saurait douter que cette faculté de suggestion puisse être exercée, à tous les degrés et dans tous les domaines, par des hommes « en chair et en os », lorsqu'on voit, par exemple, une foule entière illusionnée par un simple *fakir*, qui n'est cependant qu'un initié de l'ordre le plus inférieur, et dont les pouvoirs sont assez comparables à ceux que pouvait posséder un Gugomos ou un Schrœpfer ¹. Ce pouvoir de suggestion n'est dû, somme toute, qu'au développement de certaines facultés spéciales ; quand il s'applique seulement au domaine social et s'exerce sur l'« opinion », il est surtout affaire de psychologie : un « état d'esprit » déterminé requiert des conditions favorables pour s'établir, et il faut savoir, ou profiter de ces conditions si elles existent déjà, ou en provoquer soi-même la réalisation. Le socialisme répond à certaines conditions actuelles, et c'est là ce qui fait toutes ses chances de succès ; que les conditions viennent à changer pour une raison ou pour une autre, et le socialisme, qui ne pourra jamais être qu'un simple *moyen* d'action pour des *Supérieurs Inconnus*, aura vite fait de se transformer en autre chose dont nous ne pouvons même pas prévoir le caractère. C'est peut-être là qu'est le danger le plus grave, surtout si les *Supérieurs Inconnus* savent, comme il y a tout lieu de l'admettre, modifier cette mentalité collective qu'on appelle l'« opinion » ; c'est un travail de ce genre qui s'effectua au cours du XVIII^e siècle et qui aboutit à la Révolution, et, quand celle-ci éclata, les *Supérieurs Inconnus* n'avaient plus besoin d'intervenir, l'action de leurs agents subalternes était pleinement suffisante. Il faut, avant qu'il ne soit trop tard, empêcher que de pareils événements se renouvellent, et c'est pourquoi, dirons-nous avec M. Copin-Albancelli, « il est fort important d'éclairer le peuple sur la question maçonnique et ce qui se cache derrière ».



La *Bastille* du 23 mai 1914 a reproduit une note des *Cahiers Romains* intitulée « *Les cours populaires d'antisectarisme* », note dans laquelle est formulé, comme le dit notre confrère, « le plan d'études d'ensemble sans lesquelles il n'y aurait pas de victoire définitive contre la Franc-Maçonnerie et ce qui se cache derrière elle ». Ce plan, d'ailleurs très vaste, n'est présenté que comme un simple « canevas » pour un « cours pratique antisectaire » ; c'est dire qu'il n'est pas définitif en toutes ses parties, mais, tel qu'il est, il n'en présente pas moins un intérêt capital.

Tout d'abord, les *Cahiers Romains* divisent la « science antisectaire » en trois parties, qu'ils définissent de la façon suivante :

« *Première partie.* – Notions techniques sur la Secte et sur les sectes. Leur organisation. Leur action. Leur but.

« *Deuxième partie.* – L'observation méthodique appliquée à l'information et à l'action antisectaires.

« *Troisième partie.* – Culture et action antisectaires. Essais historiques sur la Secte et sur les sectes. Examen pratique des faits sectaires et antisectaires du jour. »

1. Voir *La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus*, dans la *France Antimaçonnique*, 27^e année, n^o 47, pp. 560-564, et n^o 49, pp. 585-588 [étude reprise dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome 2].

Cette division a le mérite d'être très claire, et sa valeur pratique est évidente ; c'est là l'essentiel, étant donné le but qu'on se propose. Sans doute, il peut arriver que certaines questions ne rentrent pas entièrement et exclusivement dans l'une ou l'autre de ces trois parties, et qu'ainsi on soit obligé de revenir à plusieurs reprises sur ces mêmes questions pour les envisager à différents points de vue ; mais, quelle que soit la division adoptée, c'est là un inconvénient qu'il est impossible d'éviter, et il ne faudrait pas s'en exagérer la gravité.

La première partie se subdivise en deux :

« 1° La question fondamentale : les sectes forment la Secte. (Pouvoir sectaire central ; Israël et la Secte.)

« 2° Sectes principales : a) Franc-Maçonnerie ; b) Carbonarisme ; c) Martinisme ; d) Illuminisme ; e) Théosophie ; f) Occultisme varié ; g) Sectes locales ou de race. »

Nous devons nous féliciter hautement de voir poser ici, en premier lieu, la vraie « question fondamentale », celle du « Pouvoir Occulte », en dépit de ceux qui prétendent la résoudre par une négation pure et simple. Pour préciser d'avantage ce qui n'est qu'indiqué dans ce programme, il y aurait lieu de s'occuper ici de la pluralité des « pouvoirs occultes », de leurs attributions respectives, de leur hiérarchisation et des conditions de leur coexistence, toutes choses dont nous avons quelque peu parlé précédemment. Quant aux rapports indéniables qui existent entre « Israël et la Secte », il faudrait voir s'ils n'entraînent pas, corrélativement d'ailleurs à d'autres circonstances ethniques, une limitation de l'influence de certains « pouvoirs occultes », comme nous l'avons dit également, et si ce fait ne doit pas conduire à donner à cette expression générale : « la Secte », une signification plus restreinte qu'on pouvait le supposer « a priori », mais aussi plus précise par là même. Ajoutons que cette restriction ne modifiera en rien, pratiquement, les conclusions auxquelles on sera conduit pour ce qui concerne l'Occident moderne ; seulement, ces conclusions ne seraient plus entièrement applicables, même pour l'Occident, si l'on remontait au-delà de la Renaissance, et elles le seraient encore moins s'il s'agissait de l'Orient, même contemporain.

Ceci dit, pour ce qui est de l'étude des « sectes principales », nous nous permettrons de formuler quelques observations qui ont leur importance ; il est évident, en effet, que cette étude pourrait se subdiviser indéfiniment si l'on ne prenait soin de grouper toutes les sectes autour d'un certain nombre d'entre elles, dont le choix, tout en renfermant forcément une part d'arbitraire, doit être avant tout celui des types les plus « représentatifs ». On peut fort bien, à ce point de vue, commencer par l'étude de la Franc-Maçonnerie, surtout parce que, de toutes ces sectes, elle est la plus généralement connue et la plus facilement observable ; sur ce point, il n'y a aucune contestation possible. Il nous semble seulement que l'historique de la Maçonnerie moderne, pour être parfaitement compris, devrait logiquement être précédé d'un exposé, aussi succinct et aussi clair que possible, de ses origines, en remontant, d'une part, aux divers courants hermétiques et rosicruciens, et, d'autre part, à l'ancienne Maçonnerie opérative ¹, et en expliquant ensuite la fusion de ces divers éléments. En outre, il est nécessaire de faire ressortir que la Maçonnerie moderne, issue de la Grande Loge d'Angleterre (1717), est essentiellement la « Maçonnerie symbolique », à laquelle, par la suite, sont venus se superposer les multiples systèmes de hauts grades ; parmi ceux-ci, chacun des plus importants pourrait être l'objet d'une étude spéciale, et c'est alors qu'il y aurait lieu de rechercher à quel ordre d'influences occultes se rattache sa formation. Cette recherche serait facilitée par une classification en systèmes hermétiques, kabbalistiques, philosophiques, etc. ; l'ordre rigoureusement chronologique ne peut être suivi que dans une première vue d'ensemble. Il serait bon de montrer tout particulièrement le rôle joué par le Kabbalisme dans la constitution d'un grand nombre de ces systèmes, sans négliger pour cela de tenir compte des autres influences, dont certaines ont même pu, dans leur principe et leur inspiration tout au moins, ne pas appartenir au monde occidental. C'est dire que les cadres d'une telle étude doivent être aussi larges que possible, si l'on ne veut pas s'exposer à laisser en dehors certaines catégories de faits, et précisément celles qui, d'ordinaire, paraissent les plus difficilement explicables.

1. Sur cette Maçonnerie opérative et ses rituels, il n'y a que très peu de documents qui aient été publiés ; nous avons donné, dans la *France Antimaçonnique* (27^e année, n° 42, pp. 493-495), la traduction complète de l'ouverture de la Loge au premier degré.

Maintenant, parmi les organisations superposées à la Maçonnerie ordinaire, il n'y a pas que les systèmes de hauts grades ; il y a aussi des sectes qui ne font aucunement partie intégrante de la Maçonnerie, bien que se recrutant exclusivement parmi ses membres. Tels sont, par exemple, certains « Ordres de Chevalerie », qui existent encore de nos jours, notamment dans les pays anglo-saxons ; mais, là aussi, il y aurait lieu de distinguer entre les organisations dont il s'agit, suivant qu'elles présentent un caractère initiatique, ou politique, ou simplement « fraternel ». Les sectes à tendances politiques ou sociales méritent une étude particulière ; à ce point de vue, on peut prendre comme type, au XVIII^e siècle, l'Illuminisme, et, au XIX^e, le Carbonarisme.

Jusqu'ici, nous n'avons donc eu à envisager que la Maçonnerie et ce qui s'y rattache directement ; mais cette étude ne comprend que les sections *a*, *b* et *d* du programme des *Cahiers Romains*. Quant à la section *c*, c'est-à-dire au Martinisme, il faudrait s'entendre sur le sens de ce mot, et nous nous sommes déjà expliqué à ce sujet ; nous rappellerons donc seulement que les « Élus Coëns » ont leur place marquée parmi les systèmes maçonniques de hauts grades, et, quant à Saint-Martin, nous le retrouverons tout à l'heure. Il ne reste donc plus que le Martinisme contemporain, qui doit logiquement figurer au chapitre de l'Occultisme (section *f*), entre le « néo-kabbalisme » et le « néo-gnosticisme ». Par contre, nous réserverions volontiers une section à part au Spiritisme avec ses nombreuses variétés, et aussi avec toutes les sectes plus ou moins religieuses auxquelles il a donné naissance, comme l'Antoinisme, le Fraternisme, le Sincérisme, etc.

Pour la Théosophie (section *e*), on devrait distinguer soigneusement les deux acceptations de ce terme, dont la première s'applique, d'une façon générale, à un ésotérisme plutôt mystique, comptant parmi ses principaux représentants des hommes de conceptions d'ailleurs très diverses, tels que Jacob Bœhme, Swedenborg, Saint-Martin, Eckartshausen, etc. L'autre acception, toute spéciale et beaucoup plus récente, est celle qui désigne ce que nous appellerions plus volontiers le « Théosophisme », c'est-à-dire les doctrines propres à la « Société Théosophique » ; à l'étude de cette dernière se joint naturellement celles des schismes qui en sont issus, comme l'« Anthroposophie » de Rudolf Steiner.

Il ne reste plus que la section *g*, qui contient des éléments assez divers, et pour laquelle nous proposerons une subdivision, en mettant à part, en premier lieu, les sectes qui doivent leur existence à l'influence du Protestantisme : dans ce groupe se trouveront l'Orangisme et l'Apaisme, cités par les *Cahiers Romains*, ainsi qu'un bon nombre des sociétés secrètes américaines que nous étudions, depuis longtemps déjà, dans la *France Antimaçonnique*, et enfin certains « mouvements » religieux comme le Salutisme, l'Adventisme, la « Christian Science », etc. Dans un second groupe figureraient les associations qui présentent un caractère plus proprement national ou « de race », comme les Fenians, les Hiberniens, etc. ; on pourrait y joindre le Druidisme, bien que son caractère artificiel lui assigne une place un peu à part. Un troisième chapitre serait réservé aux sectes à tendances essentiellement révolutionnaires : il faudrait y montrer les influences respectives du socialisme et de l'anarchisme dans l'Internationalisme, dans le Nihilisme, et dans quelques organisations secrètes ouvrières d'Europe et d'Amérique. Cela fait, il resterait encore une certaine quantité de sectes diverses, ne rentrant dans aucune de ces catégories, et échappant peut-être même à toute classification.

Dans tout ceci, nous avons complètement laissé de côté la dernière partie de la section *g*, c'est-à-dire les « sectes secrètes orientales », parce que celles-là ne peuvent pas se ramener au même cadre que les autres, et parce qu'il serait vraiment difficile de les étudier d'une façon satisfaisante dans un « cours populaire », qui doit forcément rester quelque peu élémentaire, au moins quand il s'agit de questions particulièrement ardues, à peu près incompréhensibles sans une préparation spéciale. Le plus qu'on puisse faire, dans ces conditions, c'est de consacrer à ces organisations orientales quelques indications très sommaires, et cela dans une section tout à fait à part, en y établissant d'ailleurs trois grandes divisions très distinctes, suivant que l'on considère le monde musulman, ou le monde hindou, ou le monde extrême-oriental ¹. Il est certain que toutes ces organisations, sans pouvoir rentrer dans la définition précise de « la Secte » au sens où nous l'avons indiquée, présentent cependant avec certains éléments de celle-ci une sorte de parallélisme et des analogies assez remarquables, procédant surtout des grands principes généraux communs à toute initiation ;

1. Il ne s'agit ici, bien entendu, que des organisations véritablement orientales, et non de celles qui, en Orient, sont d'importation européenne ou américaine.

mais leur étude, à ce point de vue, trouvera mieux sa place dans la deuxième partie de la « science antisectaire ».

Cette deuxième partie est subdivisée en deux comme la première ; ici, nous citerons intégralement les *Cahiers Romains* :

« 1° L'« observation » est faite d'intuition, d'attention, d'expérience. Elle suppose un esprit intelligent et attentif, une bonne mémoire, une culture compétente sur la matière à observer. On naît bon observateur, mais une formation rationnelle rend excellent l'observateur né, et assez apte celui qui n'est pas né observateur.

« 2° Applications générales et particulières de ces constatations à notre matière. Attention spéciale aux “mystères” de la Secte et des sectes, en commençant par leur symbolisme (phonique, mimique, graphique : jargon, gestes, figures). »

Ce qu'il importe de faire ressortir, c'est d'abord que l'« observation », telle qu'elle est ici comprise et définie, est loin de se borner à la recherche des « documents », dans laquelle prétendent se confiner certains antimaçons à courte vue ; c'est ensuite que les « mystères » méritent une « attention spéciale », et, par « mystères », on doit entendre évidemment tout ce qui a une portée proprement initiatique, et dont l'expression normale est le symbolisme sous toutes ses formes.

Cette étude peut, suivant les circonstances, être limitée à des notions plus ou moins étendues, ou au contraire être poussée très loin ; et c'est ici le lieu de faire intervenir ce que nous pourrions appeler le « symbolisme comparé », c'est-à-dire l'examen des analogies que nous signalions un peu plus haut. Dans cet ordre d'idées, il est deux états d'esprit dont il importe de se méfier tout particulièrement : c'est, d'une part, le dédain que professent, par ignorance, la plupart des Maçons actuels à l'égard de leurs propres symboles, vestiges d'une initiation qui est pour eux lettre morte, et, d'autre part, l'assurance pleine de mauvaise foi avec laquelle les occultistes, non moins ignorants, donnent de toutes choses les explications les plus fantaisistes, et parfois les plus absurdes ; d'où la nécessité d'une extrême prudence lorsqu'on veut consulter les travaux courants sur le symbolisme et les questions connexes. Là plus encore qu'en toute autre matière, il faut se faire des convictions qui soient le fruit d'un travail personnel, ce qui est sans doute beaucoup plus difficile, mais aussi beaucoup plus sûr, que d'accepter des opinions toutes faites ; la compréhension et l'assimilation de ces choses ne s'acquièrent pas en un jour, et elles demandent avant tout « de l'intuition, de l'attention, et de l'expérience ».

Quant à la troisième partie de la « science antisectaire », elle est, elle aussi, susceptible de recevoir autant de développements qu'on le voudra ; mais nous nous bornerons à en reproduire les subdivisions générales. Si nous mettons à part, pour les raisons que nous avons dites, les études qui concernent l'antiquité et le moyen âge (et que l'on pourrait résumer brièvement en une sorte d'introduction à cette troisième partie), ces subdivisions, au nombre de trois, seront les suivantes :

« 1° Essais historiques sur la Secte et sur les sectes, depuis la Renaissance jusqu'à notre temps, avant et après la Révolution, jusqu'en 1870.

« 2° Essais pratiques sur les faits sectaires et antisectaires contemporains (depuis 1870).

« 3° Bibliographie antisectaire. »

Si un tel programme était rempli dans toutes ses parties, nous sommes persuadé qu'on arriverait à en dégager un ensemble de notions fort exactes sur le « Pouvoir Occulte » et les conditions de son fonctionnement, et cela sans qu'il soit nécessaire de s'enfermer dans une systématisation trop étroite. En attendant une semblable réalisation, nous souhaitons que les quelques réflexions qui précèdent contribuent, pour leur modeste part, à apporter dans ces questions si complexes un peu d'ordre et de clarté.

Les adversaires du symbolisme ¹

Dans la dernière partie de la conférence d'Émile Janvion reproduite dernièrement par *La France Antimaçonnique* (27^e année, n° 29, p. 345), nous relevons le passage suivant d'un *Appel aux F. : M. : syndiqués confédérés* :

« ... Travailler à la simplification des formes de notre Ordre, jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus du rituel et du vocable (*sic*) que le strict indispensable. »

Ainsi, pour les adhérents au *Groupe fraternel* dont les buts sont exposés dans ce document, le rituel, et par conséquent le symbolisme, doit être réduit au strict minimum, c'est-à-dire, sans doute, aux moyens extérieurs de reconnaissance, en attendant qu'il soit possible de s'en débarrasser tout à fait. Que pense de cela le F. : Oswald Wirth ?

Et l'un des signataires de cet appel est le F. : Augustin Chaboseau, ancien dignitaire de l'*Ordre Martiniste*, et auteur d'un *Essai sur la Philosophie Bouddhique*, publié en 1891, qui peut être considéré comme la réponse des occultistes français aux publications théosophistes concernant le Bouddhisme.

Mais, depuis cette époque, le F. : Augustin Chaboseau est entré au G. : O. : , puis à la C. G. T. ; il a fait de la politique ; il a même posé sa candidature socialiste au Conseil Municipal de Paris. Tout cela explique bien des changements : nous en connaissons d'autres exemples.

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, le 14 août 1913 (non signé). [N.d.É.]

M. Bergson et la « libre parole »¹

Le 30 décembre dernier a été célébré, au Collège de France, le centenaire de Claude Bernard. À cette occasion, des discours furent prononcés par MM. Maurice Croiset, administrateur du Collège de France, Henri Bergson, Dastre, Hennequy, d'Arsonval, et le F. : Viviani.

La *Libre Parole* a donné de cette cérémonie, dans son numéro du lendemain, un compte rendu où nous avons été surpris de lire ce qui suit :

« Le *clou* de la séance a été le discours de M. Henri Bergson. La philosophie a pris ainsi le rang qu'elle méritait dans la commémoration du génie d'un grand savant ; et c'est là, peut-on dire, un signe des temps, car nous commençons heureusement à revenir de la misérable conception positiviste qui pensa déposséder la philosophie au profit exclusif des spécialités scientifiques. »

Hélas ! la philosophie de M. Bergson est bien, en effet, un « signe des temps », mais ce n'est pas dans le sens optimiste où l'entend le rédacteur de la *Libre Parole*. Nos lecteurs savent déjà ce qu'ils doivent en penser (voir *Le Bergsonisme*, dans la *France Antimaçonnique*, 27^e année, n^o 38, p. 450, et n^o 42, p. 499).

« Ce que la philosophie doit avant toute à Claude Bernard, a dit d'abord M. Bergson, c'est la théorie de la méthode expérimentale... »

Il nous semble, justement, que la « méthode expérimentale » ne peut en aucune façon, par sa nature même, nous sortir de cette « misérable conception positiviste », dont certains « commencent à revenir » aujourd'hui... pour verser dans la « philosophie de l'intuition ».

Après avoir cité un passage du discours en question, relatif à ce premier point, l'auteur du compte rendu continue :

« Parlant ensuite de la « métaphysique de la vie » que l'on a voulu parfois dégager de l'œuvre de Claude Bernard, M. Bergson a montré que, si l'on peut, en s'appuyant sur la distinction très nette que l'illustre physiologiste faisait, du point de vue scientifique, entre la vie et la non-vie, suggérer une conception philosophique du vitalisme, il n'en est pas moins certain que « Claude Bernard ne nous a pas donné, n'a pas voulu nous donner une métaphysique de la vie ». Ce n'est pas la vie elle-même que ce savant, si rigoureux et si attentif à ne point dépasser les limites de son savoir, a tenté de définir, mais c'est, bien plus modestement, bien plus utilement, la science de la vie ou biologie. Enfin, le philosophe a, fort opportunément, rappelé l'aversion si hautement manifestée par Claude Bernard contre l'esprit de système, si cher aux savants médiocres. Et l'ombre de Berthollet a dû quelque peu frémir... ! »

Il est fort bien de réduire l'« esprit de système » à sa juste valeur ; mais n'oublions pas, d'un autre côté, que le « vitalisme » est une des « conceptions scientifiques et philosophiques » sur lesquelles l'occultisme s'appuie le plus volontiers pour édifier ses propres théories. En outre, l'« idée organique et créatrice » de Claude Bernard n'est peut-être pas sans présenter quelques rapports avec la conception maçonnique du « Grand Architecte de l'Univers », qui se prétend, elle aussi, « rigoureusement scientifique », même au sens « positiviste ».

Mais ce que nous voulons signaler surtout, ce sont ces appréciations qui terminent la partie du compte rendu se rapportant au discours de M. Bergson :

« Si l'on rapproche ce beau discours de celui que fit, il y a deux ans, M. Bergson sur « l'Âme et le Corps », où il dénonçait les pétitions de principes inhérentes au matérialisme, il faut le remercier d'avoir apporté aujourd'hui une fois de plus sa haute autorité et la contribution de son haut savoir à cette conclusion désormais acquise à la pensée contemporaine, que le matérialisme n'est pas scientifique. Et, sur ce point, le chrétien que fut Claude Bernard n'eût pas désavoué son panégyrisie. »

Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire remarquer encore que la « conscience nettement chrétienne » de Claude Bernard n'éprouvait aucune révolte devant les pires atrocités de la vivisection. Faudrait-il donc penser que, comme tant d'autres, le célèbre physiologiste abandonnait quelque peu sa « conscience », même simplement « morale », à la porte de son laboratoire, avec les « préjugés »

1. Publié dans la *France Antimaçonnique*, le 1^{er} janvier 1914, non signé. [N.d.É.]

indignes d'un savant (c'est là ce qu'on appelle, en Maçonnerie, le « dépouillement des métaux ») ?

Mais, ceci étant dit, ce que nous trouvons beaucoup plus grave et absolument stupéfiant, ce sont les « remerciements » adressés par le collaborateur de la *Libre Parole* à M. Bergson, dont il vante le « haut savoir » et la « haute autorité ». Il serait assurément beaucoup plus naturel de voir des occultistes ou des théosophistes remercier M. Bergson, qui a avec eux bien plus de points de contact qu'on ne pourrait le croire, de l'appui qu'il prête, volontairement ou non, à certaines de leurs doctrines. S'il est bon de combattre le matérialisme, il ne faut pas oublier pour cela que certain spiritualisme ou soi-disant tel est plus dangereux encore, en raison même de ses apparences séduisantes. Qu'un journal qui se dit catholique se livre ainsi à un éloge aussi pompeux qu'exagéré d'un philosophe qui vient d'être condamné par Rome, cela passe un peu la mesure, et nous ne saurions le laisser faire sans protester.

Il est fort bien de « stigmatiser » comme il convient, et comme l'a fait le rédacteur du même compte rendu, « l'odieuse harangue » du F. : Viviani ; mais cela ne suffit pas, et les hommes politiques ne sont pas les seuls sur lesquels nous devons porter une attention parfois dépourvue de bienveillance.

Pour terminer, nous rappellerons à notre confrère antisémite que M. Bergson, bien que « ne professant aucune religion positive », n'en est pas moins d'origine juive. Cela rend l'attitude de la *Libre Parole* à son égard encore plus incompréhensible.

SAINT-BERNARD

Parmi les grandes figures du moyen âge, il en est peu dont l'étude soit plus propre que celle de saint Bernard à dissiper certains préjugés chers à l'esprit moderne. Qu'y a-t-il, en effet, de plus déconcertant pour celui-ci que de voir un pur contemplatif, qui a toujours voulu être et demeurer tel, appelé à jouer un rôle prépondérant dans la conduite des affaires de l'Église et de l'État, et réussissant souvent là où avait échoué toute la prudence des politiques et des diplomates de profession ? Quoi de plus surprenant et même de plus paradoxal, suivant la façon ordinaire de juger les choses, qu'un mystique qui n'éprouve que du dédain pour ce qu'il appelle « les arguties de Platon et les finesses d'Aristote », et qui triomphe cependant sans peine des plus subtils dialecticiens de son temps ? Toute la vie de saint Bernard pourrait sembler destinée à montrer, par un exemple éclatant, qu'il existe, pour résoudre les problèmes de l'ordre intellectuel et même de l'ordre pratique, des moyens tout autres que ceux qu'on s'est habitué depuis trop longtemps à considérer comme seuls efficaces, sans doute parce qu'ils sont seuls à la portée d'une sagesse purement humaine, qui n'est pas même l'ombre de la vraie sagesse. Cette vie apparaît ainsi en quelque sorte comme une réfutation anticipée de ces erreurs, opposées en apparence, mais en réalité solidaires, que sont le rationalisme et le pragmatisme; et, en même temps, elle confond et renverse, pour qui l'examine impartialement, toutes les idées préconçues des historiens « scientifiques » qui estiment avec Renan que « la négation du surnaturel forme l'essence même de la critique », ce que nous admettons d'ailleurs bien volontiers, mais parce que nous voyons dans cette incompatibilité tout le contraire de ce qu'ils y voient, la condamnation de la « critique » elle-même, et non point celle du surnaturel. En vérité, quelles leçons pourraient, à notre époque, être plus profitables que celles-là ?



Bernard naquit en 1090 à Fontaines-lès-Dijon; ses parents appartenait à la haute noblesse de la Bourgogne, et, si nous notons ce fait, c'est qu'il nous paraît que quelques traits de sa vie et de sa doctrine, dont nous aurons à parler dans la suite, peuvent jusqu'à un certain point être rattachés à cette origine. Nous ne voulons pas seulement dire qu'il est possible d'expliquer par là l'ardeur parfois belliqueuse de son zèle, ou la violence qu'il apporta à maintes reprises dans les polémiques où il fut entraîné, et qui était d'ailleurs toute de surface, car la bonté et la douceur faisaient incontestablement le fond de son caractère. Ce à quoi nous entendons surtout faire allusion, ce sont ses rapports avec les institutions et l'idéal chevaleresques, auxquels, du reste, il faut toujours accorder une grande importance si l'on veut comprendre les événements et l'esprit même du moyen âge.

C'est vers sa vingtième année que Bernard conçut le projet de se retirer du monde; et il réussit en peu de temps à faire partager ses vues à tous ses frères, à quelques-uns de ses proches et à un certain nombre de ses amis. Dans ce premier apostolat, sa force de persuasion était telle, en dépit de sa jeunesse, que bientôt « il devint, dit son biographe, la terreur des mères et des épouses; les amis redoutaient de le voir aborder leurs amis ». Il y a déjà là quelque chose d'extraordinaire, et il serait assurément insuffisant d'invoquer la puissance du « génie », au sens profane de ce mot, pour expliquer une semblable influence. Ne vaut-il pas mieux y reconnaître l'action de la grâce divine qui, pénétrant en quelque sorte toute la personne de l'apôtre et rayonnant au dehors par sa surabondance, se communiquait à travers lui comme par un canal, suivant la comparaison que lui-même emploiera plus tard en l'appliquant à la Sainte Vierge, et que l'on peut aussi, en en restreignant plus ou moins la portée, appliquer à tous les saints ?

C'est donc accompagné d'une trentaine de jeunes gens que Bernard, en 1112, entra au monastère de Cîteaux, qu'il avait choisi en raison de la rigueur avec laquelle y était observée la règle, rigueur contrastant avec le relâchement qui s'était introduit dans toutes les autres branches de l'Ordre bénédictin. Trois ans plus tard, ses supérieurs n'hésitaient pas à lui confier, malgré son inexpérience et sa santé chancelante, la conduite de douze religieux qui allaient fonder une nouvelle abbaye, celle de Clairvaux, qu'il devait gouverner jusqu'à sa mort, repoussant toujours les honneurs et les dignités qui s'offriraient si souvent à lui au cours de sa carrière. Le renom de Clairvaux ne tarda pas à s'étendre

au loin, et le développement que cette abbaye acquit bientôt fut vraiment prodigieux : quand mourut son fondateur, elle abritait, dit-on, environ sept cents moines, et elle avait donné naissance à plus de soixante nouveaux monastères.



Le soin que Bernard apporta à l'administration de Clairvaux, réglant lui-même jusqu'aux plus minutieux détails de la vie courante, la part qu'il prit à la direction de l'Ordre cistercien, comme chef d'une de ses premières abbayes, l'habileté et le succès de ses interventions pour aplanir les difficultés qui surgissaient fréquemment avec des Ordres rivaux, tout cela eût déjà suffi à prouver que ce qu'on appelle le sens pratique peut fort bien s'allier parfois à la plus haute spiritualité. Il y avait là plus qu'il n'en eût fallu pour absorber toute l'activité d'un homme ordinaire; et pourtant Bernard allait bientôt voir s'ouvrir devant lui un tout autre champ d'action, bien malgré lui d'ailleurs, car il ne redouta jamais rien tant que d'être obligé de sortir de son cloître pour se mêler aux affaires du monde extérieur, dont il avait cru pouvoir s'isoler à tout jamais pour se livrer entièrement à l'ascèse et à la contemplation, sans que rien vînt le distraire de ce qui était à ses yeux, selon la parole évangélique, « la seule chose nécessaire ». En cela, il s'était grandement trompé; mais toutes les « distractions », au sens étymologique, auxquelles il ne put se soustraire et dont il lui arriva de se plaindre avec quelque amertume, ne l'empêchèrent point d'atteindre aux sommets de la vie mystique. Cela est fort remarquable; ce qui ne l'est pas moins, c'est que, malgré toute son humilité et tous les efforts qu'il fit pour demeurer dans l'ombre, on fit appel à sa collaboration dans toutes les affaires importantes, et que, bien qu'il ne fût rien au regard du monde, tous, y compris les plus hauts dignitaires civils et ecclésiastiques, s'inclinèrent toujours spontanément devant son autorité toute spirituelle; et nous ne savons si cela est plus à la louange du saint ou à celle de l'époque où il vécut. Quel contraste entre notre temps et celui où un simple moine pouvait, par le seul rayonnement de ses vertus éminentes, devenir en quelque sorte le centre de l'Europe et de la Chrétienté, l'arbitre incontesté de tous les conflits où l'intérêt public était en jeu, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux, le juge des maîtres les plus réputés de la philosophie et de la théologie, le restaurateur de l'unité de l'Église, le médiateur entre la Papauté et l'Empire, et voir enfin des armées de plusieurs centaines de mille hommes se lever à sa prédication !



Bernard avait commencé de bonne heure à dénoncer le luxe dans lequel vivaient alors la plupart des membres du clergé séculier et même les moines de certaines abbayes; ses remontrances avaient provoqué des conversions retentissantes, parmi lesquelles celle de Suger, l'illustre abbé de Saint-Denis, qui, sans porter encore le titre de premier ministre du roi de France, en remplissait déjà les fonctions. C'est cette conversion qui fit connaître à la cour le nom de l'abbé de Clairvaux, qu'on y considéra, semble-t-il, avec un respect mêlé de crainte, parce qu'on voyait en lui l'adversaire irréductible de tous les abus et de toutes les injustices; et bientôt, en effet, on le vit intervenir dans les conflits qui avaient éclaté entre Louis le Gros et divers évêques, et protester hautement contre les empiètements du pouvoir civil sur les droits de l'Église. À vrai dire, il ne s'agissait encore là que d'affaires purement locales, intéressant seulement tel monastère ou tel diocèse; mais, en 1130, il survint des événements d'une tout autre gravité, qui mirent en péril l'Église tout entière, divisée par le schisme de l'antipape Anaclet II, et c'est à cette occasion que le renom de Bernard devait se répandre dans toute la Chrétienté.

Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire du schisme dans tous ses détails : les cardinaux, partagés en deux factions rivales, avaient élu successivement Innocent II et Anaclet II; le premier, contraint de s'enfuir de Rome, ne désespéra pas de son droit et en appela à l'Église universelle. C'est la France qui répondit la première; au concile convoqué par le roi à Étampes, Bernard parut, dit son biographe, « comme un véritable envoyé de Dieu », au milieu des évêques et des seigneurs réunis; tous suivirent son avis sur la question soumise à leur examen et reconnurent la validité de l'élection d'Innocent II. Celui-ci se trouvait alors sur le sol français, et c'est à l'abbaye de Cluny que Suger vint lui annoncer la décision du concile; il parcourut les principaux diocèses et fut partout accueilli avec enthousiasme; ce

mouvement allait entraîner l'adhésion de presque toute la Chrétienté. L'abbé de Clairvaux se rendit auprès du roi d'Angleterre et triompha promptement de ses hésitations; peut-être eut-il aussi une part, au moins indirecte, dans la reconnaissance d'Innocent II par le roi Lothaire et le clergé allemand. Il alla ensuite en Aquitaine pour combattre l'influence de l'évêque Gérard d'Angoulême, partisan d'Anaclet II; mais c'est seulement au cours d'un second voyage dans cette région, en 1135, qu'il devait réussir à y détruire le schisme en opérant la conversion du comte de Poitiers. Dans l'intervalle, il avait dû se rendre en Italie, appelé par Innocent II qui y était retourné avec l'appui de Lothaire, mais qui était arrêté par des difficultés imprévues, dues à l'hostilité de Pise et de Gênes; il fallait trouver un accommodement entre les deux cités rivales et le leur faire accepter; c'est Bernard qui fut chargé de cette mission difficile, et il s'en acquitta avec le plus merveilleux succès. Innocent put enfin rentrer dans Rome, mais Anaclet demeura retranché dans Saint-Pierre dont il fut impossible de s'emparer; Lothaire, couronné empereur à Saint-Jean de Latran, se retira bientôt avec son armée; après son départ, l'antipape reprit l'offensive, et le pontife légitime dut s'enfuir de nouveau et se réfugier à Pise.

L'abbé de Clairvaux, qui était rentré dans son cloître, apprit ces nouvelles avec consternation; peu après lui parvint le bruit de l'activité déployée par Roger, roi de Sicile, pour gagner toute l'Italie à la cause d'Anaclet, en même temps que pour y assurer sa propre suprématie. Bernard écrivit aussitôt aux habitants de Pise et de Gênes pour les encourager à demeurer fidèles à Innocent; mais cette fidélité ne constituait qu'un bien faible appui, et, pour reconquérir Rome, c'était de l'Allemagne seule qu'on pouvait espérer un secours efficace. Malheureusement, l'Empire était toujours en proie à la division, et Lothaire ne pouvait retourner en Italie avant d'avoir assuré la paix dans son propre pays. Bernard partit pour l'Allemagne et travailla à la réconciliation des Hohenstaufen avec l'empereur; là encore, ses efforts furent couronnés de succès; il en vit consacrer l'heureuse issue à la diète de Bamberg, qu'il quitta ensuite pour se rendre au concile qu'Innocent II avait convoqué à Pise. À cette occasion, il eut à adresser des remontrances à Louis le Gros, qui s'était opposé au départ des évêques de son royaume; la défense fut levée, et les principaux membres du clergé français purent répondre à l'appel du chef de l'Église. Bernard fut l'âme du concile; dans l'intervalle des séances, raconte un historien du temps, sa porte était assiégée par ceux qui avaient quelque affaire grave à traiter, comme si cet humble moine eût eu le pouvoir de trancher à son gré toutes les questions ecclésiastiques. Délégué ensuite à Milan pour ramener cette ville à Innocent II et à Lothaire, il s'y vit acclamer par le clergé et les fidèles qui, dans une manifestation spontanée d'enthousiasme, voulurent faire de lui leur archevêque, et il eut la plus grande peine à se soustraire à cet honneur. Il n'aspirait qu'à retourner à son monastère; il y rentra en effet, mais ce ne fut pas pour longtemps.

Dès le début de l'année 1136, Bernard dut abandonner encore une fois sa solitude pour venir, conformément au désir du pape, rejoindre en Italie l'armée allemande, commandée par le duc Henri de Bavière, gendre de l'empereur. La mésintelligence avait éclaté entre celui-ci et Innocent II; Henri, peu soucieux des droits de l'Église, affectait en toutes circonstances de ne s'occuper que des intérêts de l'État. Aussi l'abbé de Clairvaux eut-il fort à faire pour rétablir la concorde entre les deux pouvoirs et concilier leurs prétentions rivales, notamment dans certaines questions d'investitures, où il paraît avoir joué constamment un rôle de modérateur. Cependant, Lothaire, qui avait pris lui-même le commandement de l'armée, soumit toute l'Italie méridionale; mais il eut le tort de repousser les propositions de paix du roi de Sicile, qui ne tarda pas à prendre sa revanche, mettant tout à feu et à sang. Bernard n'hésita pas alors à se présenter au camp de Roger, qui accueillit fort mal ses paroles de paix, et à qui il prédit une défaite qui se produisit en effet; puis, s'attachant à ses pas, il le rejoignit à Salerne et s'efforça de le détourner du schisme dans lequel l'ambition l'avait jeté. Roger consentit à entendre contradictoirement les partisans d'Innocent et d'Anaclet, mais, tout en paraissant conduire l'enquête avec impartialité, il ne chercha qu'à gagner du temps et refusa de prendre une décision; du moins ce débat eut-il pour heureux résultat d'amener la conversion d'un des principaux auteurs du schisme, le cardinal Pierre de Pise, que Bernard ramena avec lui auprès d'Innocent II. Cette conversion portait sans délai un coup terrible à la cause de l'antipape; Bernard sut en profiter et à Rome même, par sa parole ardente et convaincue, il parvint en quelques jours à détacher du parti d'Anaclet la plupart des dissidents. Cela se passait en 1137, vers l'époque des fêtes de Noël; un mois plus tard, Anaclet mourait subitement. Quelques-uns des cardinaux les plus engagés dans le schisme élurent un nouvel antipape sous le nom de Victor IV; mais leur résistance ne pouvait durer longtemps, et, le jour de l'octave de la Pentecôte, tous firent leur soumission; dès la

semaine suivante, l'abbé de Clairvaux reprenait le chemin de son monastère.

Ce résumé très rapide suffit pour donner une idée de ce qu'on pourrait appeler l'activité politique de saint Bernard, qui, d'ailleurs, ne s'arrêta pas là : de 1140 à 1144, il eut à protester contre l'immixtion abusive du roi Louis le Jeune dans des élections épiscopales, puis à intervenir dans un grave conflit entre ce même roi et le comte Thibaut de Champagne; mais il serait fastidieux de s'étendre sur ces divers événements. En somme, on peut dire que la conduite de Bernard fut toujours déterminée par les mêmes intentions : défendre le droit, combattre l'injustice, et, peut-être par-dessus tout, maintenir l'unité dans le monde chrétien. C'est cette préoccupation constante de l'unité qui l'anime dans sa lutte contre le schisme; c'est elle encore qui lui fait entreprendre, en 1145, un voyage dans le Languedoc pour ramener à l'Église les hérétiques néo-manichéens qui commençaient à se répandre dans cette contrée. Il semble qu'il ait eu sans cesse présente à la pensée cette parole de l'Évangile : « Qu'ils soient tous un, comme mon Père et moi nous sommes un. »



Cependant, l'abbé de Clairvaux n'avait pas seulement à lutter dans le domaine politique, mais aussi dans le domaine intellectuel, où ses triomphes ne furent pas moins éclatants, puisqu'ils furent marqués par la condamnation de deux adversaires éminents, Abélard et Gilbert de la Porrée. Le premier s'était acquis, par son enseignement et par ses écrits, la réputation d'un dialecticien des plus habiles; il abusait même de la dialectique, car, au lieu de n'y voir que ce qu'elle est réellement, un simple moyen pour parvenir à la connaissance de la vérité, il la regardait presque comme une fin en elle-même, ce qui aboutissait naturellement à une sorte de verbalisme. Il semble aussi qu'il y ait eu chez lui, soit dans la méthode, soit pour le fond même des idées, une recherche de l'originalité qui le rapproche quelque peu des philosophes modernes; et, à une époque où l'individualisme était chose à peu près inconnue, ce défaut ne pouvait risquer de passer pour une qualité comme il arrive de nos jours. Aussi certains s'inquiétèrent-ils bientôt de ces nouveautés, qui ne tendaient à rien moins qu'à établir une véritable confusion entre le domaine de la raison et celui de la foi; ce n'est pas qu'Abélard fût à proprement parler un rationaliste comme on l'a parfois prétendu, car, en réalité, il n'y eut pas de rationalistes avant Descartes; mais il ne sut pas faire la distinction entre ce qui relève de la raison et ce qui lui est supérieur, entre la philosophie profane et la sagesse sacrée, entre le savoir purement humain et la connaissance transcendante, et là est la racine de toutes ses erreurs. N'alla-t-il pas jusqu'à soutenir que les philosophes et les dialecticiens jouissent d'une inspiration habituelle qui serait comparable à l'inspiration surnaturelle des prophètes ? On comprend sans peine que saint Bernard, lorsqu'on appela son attention sur de semblables théories, se soit élevé contre elles avec force et même avec un certain emportement, et aussi qu'il ait reproché amèrement à leur auteur d'avoir enseigné que la foi n'était qu'une simple opinion. La controverse entre ces deux hommes si différents, commencée dans des entretiens particuliers, eut bientôt un immense retentissement dans les écoles et les monastères; Abélard, confiant dans son habileté à manier le raisonnement, demanda à l'archevêque de Sens de réunir un concile devant lequel il se justifierait publiquement, car il pensait bien conduire la discussion de telle sorte qu'elle tournerait aisément à la confusion de son adversaire. Les choses se passèrent tout autrement : l'abbé de Clairvaux, en effet, ne concevait le concile que comme un tribunal devant lequel le théologien suspect comparaitrait en accusé; dans une séance préparatoire, il produisit les ouvrages d'Abélard et en tira les propositions les plus téméraires, dont il prouva l'hétérodoxie; le lendemain, l'auteur ayant été introduit, il le somma, après avoir énoncé ces propositions, de les rétracter ou de les justifier. Abélard, pressentant dès lors une condamnation, n'attendit pas le jugement du concile et déclara aussitôt qu'il en appelait à la cour de Rome; le procès n'en suivit pas moins son cours, et, dès que la condamnation fut prononcée, Bernard écrivit à Innocent II et aux cardinaux des lettres d'une éloquence pressante, si bien que, six semaines plus tard, la sentence était confirmée à Rome. Abélard n'avait plus qu'à se soumettre; il se réfugia à Cluny, auprès de Pierre le Vénérable, qui lui ménagea une entrevue avec l'abbé de Clairvaux et parvint à les réconcilier.

Le concile de Sens eut lieu en 1140; en 1147, Bernard obtint de même, au concile de Reims, la condamnation des erreurs de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, concernant le mystère de la Trinité; ces erreurs provenaient de ce que leur auteur appliquait à Dieu la distinction réelle de

l'essence et de l'existence, qui n'est applicable qu'aux êtres créés. Gilbert se rétracta d'ailleurs sans difficulté; aussi fut-il simplement défendu de lire ou de transcrire son ouvrage avant qu'il n'eût été corrigé; son autorité, à part les points particuliers qui étaient en cause, n'en fut pas atteinte, et sa doctrine demeura en grand crédit dans les écoles pendant tout le moyen âge.



Deux ans avant cette dernière affaire, l'abbé de Clairvaux avait eu la joie de voir monter sur le trône pontifical un de ses anciens moines, Bernard de Pise, qui prit le nom d'Eugène III, et qui continua toujours à entretenir avec lui les plus affectueuses relations; c'est ce nouveau pape qui, presque dès le début de son règne, le chargea de prêcher la seconde croisade. Jusque là, la Terre Sainte n'avait tenu, en apparence tout au moins, qu'une assez faible place dans les préoccupations de saint Bernard; ce serait pourtant une erreur de croire qu'il fût demeuré entièrement étranger à ce qui s'y passait, et la preuve en est dans un fait sur lequel, d'ordinaire, on insiste beaucoup moins qu'il ne conviendrait, et dont la portée réelle est beaucoup plus considérable que nos contemporains ne paraissent le soupçonner. Nous voulons parler de la part qu'il avait prise à la constitution de l'Ordre du Temple, le premier des Ordres militaires par la date et par l'importance, celui qui allait servir de modèle à tous les autres. C'est en 1128, dix ans environ après sa fondation, que cet Ordre reçut sa règle au concile de Troyes, et c'est Bernard qui, en qualité de secrétaire du concile, fut chargé de la rédiger, ou tout au moins d'en tracer les premiers linéaments, car il semble que ce n'est qu'un peu plus tard qu'il fut appelé à la compléter, et qu'il n'en acheva la rédaction définitive qu'en 1131. Il commenta ensuite cette règle dans le traité *De laude novae militiae*, où il exposa en termes d'une magnifique éloquence la mission et l'idéal de la chevalerie chrétienne, de ce qu'il appelait la « milice de Dieu ». Ces rapports de l'abbé de Clairvaux avec l'Ordre du Temple, que les historiens modernes ne regardent que comme un épisode assez secondaire de sa vie, avaient assurément une tout autre importance aux yeux des hommes du moyen âge; et nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs qu'ils constituent sans doute la raison pour laquelle Dante devait choisir saint Bernard pour son guide dans les ultimes cercles du Paradis.



Dès 1145, Louis VII avait formé le projet d'aller au secours des principautés latines d'Orient, menacées par l'émir d'Alep; mais l'opposition de ses conseillers l'avait contraint à en ajourner la réalisation, et la décision définitive avait été remise à une assemblée plénière qui devait se tenir à Vézelay pendant les fêtes de Pâques de l'année suivante. Eugène III, retenu en Italie par une révolution suscitée à Rome par Arnaud de Brescia, chargea l'abbé de Clairvaux de le remplacer à cette assemblée; Bernard, après avoir donné lecture de la bulle qui conviait la France à la croisade, prononça un discours qui dut être, à en juger par l'effet qu'il produisit, la plus grande action oratoire de sa vie; tous les assistants se précipitèrent pour recevoir la croix de ses mains. Encouragé par ce succès, Bernard parcourut les villes et les provinces, prêchant partout la croisade avec un zèle infatigable; là où il ne pouvait se rendre en personne, il adressait des lettres non moins éloquents que ses discours. Il passa ensuite en Allemagne, où sa prédication eut les mêmes résultats qu'en France; l'empereur Conrad, après avoir résisté quelque temps, dut céder à son influence et s'enrôler dans la croisade. Vers le milieu de l'année 1147, les armées française et allemande se mettaient en marche pour cette grande expédition, qui, en dépit de leur formidable apparence, allait aboutir à un désastre. Les causes de cet échec furent multiples; les principales semblent être la trahison des Grecs et le défaut d'entente entre les divers chefs de la croisade; mais certains cherchèrent, fort injustement, à en rejeter la responsabilité sur l'abbé de Clairvaux. Celui-ci dut écrire une véritable apologie de sa conduite, qui était en même temps une justification de l'action de la Providence, montrant que les malheurs survenus n'étaient imputables qu'aux fautes des chrétiens, et qu'ainsi « les promesses de Dieu restaient intactes, car elles ne prescrivent pas contre les droits de sa justice »; cette apologie est contenue dans le livre *De Consideratione*, adressé à Eugène III, livre qui est comme le testament de saint Bernard et qui contient notamment ses vues sur les devoirs de la papauté. D'ailleurs, tous ne se laissaient pas aller au découragement, et Suger conçut bientôt le projet d'une nouvelle croisade,

dont l'abbé de Clairvaux lui-même devait être le chef; mais la mort du grand ministre de Louis VII en arrêta l'exécution. Saint Bernard mourut lui-même peu après, en 1153, et ses dernières lettres témoignent qu'il se préoccupa jusqu'au bout de la délivrance de la Terre Sainte.

Si le but immédiat de la croisade n'avait pas été atteint, doit-on dire pour cela qu'une telle expédition était entièrement inutile et que les efforts de saint Bernard avaient été dépensés en pure perte ? Nous ne le croyons pas, malgré ce que peuvent en penser les historiens qui s'en tiennent aux apparences extérieures, et il y avait à ces grands mouvements du moyen âge, d'un caractère politique et religieux tout à la fois, des raisons plus profondes, dont l'une, la seule que nous voulions noter ici, était de maintenir dans la Chrétienté une vive conscience de son unité. La Chrétienté était identique à la civilisation occidentale, fondée alors sur des bases essentiellement traditionnelles, comme l'est toute civilisation normale, et qui allait atteindre son apogée au XIII^e siècle; la perte de ce caractère traditionnel devait nécessairement suivre la rupture de l'unité même de la Chrétienté. Cette rupture, qui fut accomplie dans le domaine religieux par la Réforme, le fut dans le domaine politique par l'instauration des nationalités, précédée de la destruction du régime féodal; et l'on peut dire, à ce dernier point de vue, que celui qui porta les premiers coups à l'édifice grandiose de la Chrétienté médiévale fut Philippe le Bel, celui-là même qui, par une coïncidence qui n'a assurément rien de fortuit, détruisit l'Ordre du Temple, s'attaquant par là directement à l'œuvre même de saint Bernard.



Au cours de tous ses voyages, saint Bernard appuya constamment sa prédication par de nombreuses guérisons miraculeuses, qui étaient pour la foule comme des signes visibles de sa mission ; ces faits ont été rapportés par des témoins oculaires, mais lui-même n'en parlait que peu volontiers. Peut-être cette réserve lui était-elle imposée par son extrême modestie; mais sans doute aussi n'attribuait-il à ces miracles qu'une importance secondaire, les considérant seulement comme une concession accordée par la miséricorde divine à la faiblesse de la foi chez la plupart des hommes, conformément à la parole du Christ : « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu. » Cette attitude s'accorderait avec le dédain qu'il manifeste en général pour tous les moyens extérieurs et sensibles, tels que la pompe des cérémonies et l'ornementation des églises; on a même pu lui reprocher, avec quelque apparence de vérité, de n'avoir eu que du mépris pour l'art religieux. Ceux qui formulent cette critique oublient cependant une distinction nécessaire, celle qu'il établit lui-même entre ce qu'il appelle l'architecture épiscopale et l'architecture monastique : c'est cette dernière seulement qui doit avoir l'austérité qu'il préconise; ce n'est qu'aux religieux et à ceux qui suivent le chemin de la perfection qu'il interdit le « culte des idoles », c'est-à-dire des formes, dont il proclame au contraire l'utilité, comme moyen d'éducation, pour les simples et les imparfaits. S'il a protesté contre l'abus des figures dépourvues de signification et n'ayant qu'une valeur purement ornementale, il n'a pu vouloir, comme on l'a prétendu faussement, proscrire le symbolisme de l'art architectural, alors que lui-même en faisait dans ses sermons un très fréquent usage.



La doctrine de saint Bernard est essentiellement mystique; par là, nous entendons qu'il envisage surtout les choses divines sous l'aspect de l'amour, qu'il serait d'ailleurs erroné d'interpréter ici dans un sens simplement affectif comme le font les modernes psychologues. Comme beaucoup de grands mystiques, il fut spécialement attiré par le Cantique des Cantiques, qu'il commenta dans de nombreux sermons, formant une série qui se poursuit à travers presque toute sa carrière; et ce commentaire, qui demeura toujours inachevé, décrit tous les degrés de l'amour divin, jusqu'à la paix suprême à laquelle l'âme parvient dans l'extase. L'état extatique, tel qu'il le comprend et qu'il l'a certainement éprouvé, est une sorte de mort aux choses de ce monde; avec les images sensibles, tout sentiment naturel a disparu; tout est pur et spirituel dans l'âme elle-même comme dans son amour. Ce mysticisme devait naturellement se refléter dans les traités dogmatiques de saint Bernard; le titre de l'un des principaux, *De diligendo Deo*, montre en effet suffisamment quelle place y tient l'amour; mais on aurait tort de croire que ce soit au détriment de la véritable intellectualité. Si l'abbé de Clairvaux voulut toujours demeurer étranger aux vaines subtilités de l'école, c'est qu'il

n'avait nul besoin des laborieux artifices de la dialectique; il résolvait d'un seul coup les questions les plus ardues, parce qu'il ne procédait pas par une longue série d'opérations discursives; ce que les philosophes s'efforcent d'atteindre par une voie détournée et comme par tâtonnement, il y parvenait immédiatement, par l'intuition intellectuelle sans laquelle nulle métaphysique réelle n'est possible, et hors de laquelle on ne peut saisir qu'une ombre de la Vérité.



Un dernier trait de la physionomie de saint Bernard, qu'il est essentiel de signaler encore, c'est la place éminente que tient, dans sa vie et dans ses œuvres, le culte de la Sainte Vierge, et qui a donné lieu à toute une floraison de légendes, qui sont peut-être ce par quoi il est demeuré le plus populaire. Il aimait à donner à la Sainte Vierge le titre de Notre-Dame, dont l'usage s'est généralisé depuis son époque, et sans doute en grande partie grâce à son influence; c'est qu'il était, comme on l'a dit, un véritable « chevalier de Marie », et qu'il la regardait vraiment comme sa « dame », au sens chevaleresque de ce mot. Si l'on rapproche ce fait du rôle que joue l'amour dans sa doctrine, et qu'il jouait aussi, sous des formes plus ou moins symboliques, dans les conceptions propres aux Ordres de chevalerie, on comprendra facilement pourquoi nous avons pris soin de mentionner ses origines familiales. Devenu moine, il demeura toujours chevalier comme l'étaient tous ceux de sa race; et, par là même, on peut dire qu'il était en quelque sorte prédestiné à jouer, comme il le fit en tant de circonstances, le rôle d'intermédiaire, de conciliateur et d'arbitre entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, parce qu'il y avait dans sa personne comme une participation à la nature de l'un et de l'autre. Moine et chevalier tout ensemble, ces deux caractères étaient ceux des membres de la « milice de Dieu », de l'Ordre du Temple; ils étaient aussi, et tout d'abord, ceux de l'auteur de leur règle, du grand saint qu'on a appelé le dernier des Pères de l'Église, et en qui certains veulent voir, non sans quelque raison, le prototype de Galaad, le chevalier idéal et sans tache, le héros victorieux de la « Queste du Saint Graal ».

SYMBOLES DE LA SCIENCE SACREE

La réforme de la mentalité moderne ¹

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accéléralant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ; où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une manifestation particulièrement opportune ; mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut réformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux mêmes qui se croient être sincèrement religieux n'ont, pour la plupart, de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants se comportent à peu près de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme du fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce

1. Publié dans *Regnabit*, juin 1926.

que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des symptômes de la confusion qui est partout dans le monde moderne, car le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on paraît, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal ? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques, et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tâche de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec rationalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition ; il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans l'Épître aux Hébreux.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en

conflit, pour la simple raison qu'elles ne se rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientifique » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sûre, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se méfier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une société comme celle du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur, d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde, « en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

Le Verbe et le Symbole ¹

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'importance de la forme symbolique dans la transmission des enseignements doctrinaux d'ordre traditionnel. Nous revenons sur ce sujet pour apporter quelques précisions complémentaires et montrer encore plus explicitement les différents points de vue sous lesquels il peut être envisagé.

D'abord, le symbolisme nous apparaît comme tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures. Il faut prendre le composé humain tel qu'il est, un et multiple à la fois dans sa complexité réelle ; c'est ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, depuis que Descartes a prétendu établir entre l'âme et le corps une séparation radicale et absolue. Pour une pure intelligence, assurément, nulle forme extérieure, nulle expression n'est requise pour comprendre la vérité, ni même pour communiquer à d'autres pures intelligences ce qu'elle a compris dans la mesure où cela est communicable ; mais il n'en est pas ainsi pour l'homme. Au fond, toute expression, toute formulation, quelle qu'elle soit, est un symbole de la pensée qu'elle traduit extérieurement ; en ce sens, le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme. Il ne doit donc pas y avoir opposition entre l'emploi des mots et celui des symboles figuratifs ; ces deux modes d'expression seraient plutôt complémentaires l'un de l'autre (et d'ailleurs, en fait, ils peuvent se combiner, puisque l'écriture est primitivement idéographique et que parfois même, comme en Chine, elle a toujours conservé ce caractère). D'une façon générale, la forme du langage est analytique, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même « intuitif » en quelque sorte, ce qui le rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'« intuition intellectuelle » qui est au-dessus de la raison, et qu'il faut bien se garder de confondre avec cette intuition inférieure à laquelle font appel divers philosophes contemporains. Par conséquent, si l'on ne se contente pas de constater une différence et si l'on veut parler de supériorité, celle-ci sera, quoi qu'en prétendent certains, du côté du symbolisme synthétique, qui ouvre des possibilités de conception véritablement illimitées, tandis que le langage, aux significations plus définies et plus arrêtées, pose toujours à l'entendement des bornes plus ou moins étroites.

Qu'on n'aille donc pas dire que la forme symbolique n'est bonne que pour le vulgaire ; c'est plutôt le contraire qui serait vrai ; ou, mieux encore, elle est également bonne pour tous, parce qu'elle aide chacun à comprendre plus ou moins complètement, plus ou moins profondément la vérité qu'elle représente, selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles. C'est ainsi que les vérités les plus hautes, qui ne seraient aucunement communicables ou transmissibles par tout autre moyen, le deviennent jusqu'à un certain point lorsqu'elles sont, si l'on peut dire, incorporées dans des symboles qui les dissimuleront sans doute pour beaucoup, mais qui les manifesteront dans tout leur éclat aux yeux de ceux qui savent voir.

Est-ce à dire que l'usage du symbolisme soit une nécessité ? Ici, il faut faire une distinction : en soi et d'une façon absolue, aucune forme extérieure n'est nécessaire ; toutes sont également contingentes et accidentelles par rapport à ce qu'elles expriment ou représentent. C'est ainsi que, suivant l'enseignement des Hindous, une figure quelconque, par exemple une statue symbolisant tel ou tel aspect de la Divinité, ne doit être considérée que comme un « support », un point d'appui pour la méditation ; c'est donc un simple « adjuvant », et rien de plus. Un texte védique donne à cet égard une comparaison qui éclaire parfaitement ce rôle des symboles et des formes extérieures en général : ces formes sont comme le cheval qui permet à un homme d'accomplir un voyage plus rapidement et avec beaucoup moins de peine que s'il devait le faire par ses propres moyens. Sans doute, si cet homme n'avait pas de cheval à sa disposition, il pourrait malgré tout parvenir à son but, mais combien plus difficilement ! S'il peut se servir d'un cheval, il aurait grand tort de s'y refuser sous prétexte qu'il est plus digne de lui de ne recourir à aucune aide ; n'est-ce pas précisément ainsi qu'agissent les détracteurs du symbolisme ? Et même si le voyage est long et pénible, bien qu'il n'y ait jamais une impossibilité absolue de le faire à pied, il peut néanmoins y avoir une véritable impossibilité pratique d'en venir à bout. Il en est ainsi des rites et des symboles : ils ne sont pas nécessaires d'une nécessité

1. Publié dans *Regnabit*, janv. 1926.

absolue, mais ils le sont en quelque sorte d'une nécessité de convenance, eu égard aux conditions de la nature humaine.

Mais il ne suffit pas de considérer le symbolisme du côté humain comme nous venons de le faire jusqu'ici ; il convient, pour en pénétrer toute la portée, de l'envisager également du côté divin, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Déjà si l'on constate que le symbolisme a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et si l'on réfléchit que les lois naturelles ne sont en somme qu'une expression et comme une extériorisation de la Volonté divine, cela n'autorise-t-il pas à affirmer que ce symbolisme est d'origine « non humaine », comme disent les Hindous, ou, en d'autres termes, que son principe remonte plus loin et plus haut que l'humanité ?

Ce n'est pas sans raison qu'on a pu rappeler à propos de symbolisme les premiers mots de l'Évangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe. » Le Verbe, le *Logos*, est à la fois Pensée et Parole : en soi, Il est l'Intellect divin, qui est le « lieu des possibles » ; par rapport à nous, Il se manifeste et s'exprime par la Création, où se réalisent dans l'existence actuelle certains de ces mêmes possibles qui, en tant qu'essences, sont contenus en Lui de toute éternité. La Création est l'œuvre du Verbe ; elle est aussi, et par là même, sa manifestation, son affirmation extérieure ; et c'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : *Cœli enarrant gloriam Dei* (*Ps.*, XIX, 2). Le philosophe Berkeley n'avait donc pas tort lorsqu'il disait que le monde est « le langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis » ; mais il avait tort de croire que ce langage n'est qu'un ensemble de signes arbitraires, alors qu'en réalité il n'est rien d'arbitraire même dans le langage humain, toute signification devant avoir à l'origine son fondement dans quelque convenance ou harmonie naturelle entre le signe et la chose signifiée. C'est parce que Adam avait reçu de Dieu la connaissance de la nature de tous les êtres vivants qu'il put leur donner leurs noms (*Genèse*, II, 19-20) ; et toutes les traditions anciennes s'accordent pour enseigner que le véritable nom d'un être ne fait qu'un avec sa nature ou son essence même.

Si le Verbe est Pensée à l'intérieur et Parole à l'extérieur, et si le monde est l'effet de la Parole divine proférée à l'origine des temps, la nature entière peut être prise comme un symbole de la réalité surnaturelle. Tout ce qui est, sous quelque mode que ce soit, ayant son principe dans l'Intellect divin, traduit ou représente ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence ; et, ainsi, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est comme un reflet de l'Unité divine elle-même. Cette correspondance est le véritable fondement du symbolisme et c'est pourquoi les lois d'un domaine inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser les réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin. Signalons à cette occasion l'erreur des modernes interprétations « naturalistes » des antiques doctrines traditionnelles, interprétations qui renversent purement et simplement la hiérarchie des rapports entre les différents ordres de réalités : par exemple, les symboles ou les mythes n'ont jamais eu pour rôle de représenter le mouvement des astres, mais la vérité est qu'on y trouve souvent des figures inspirées de celui-ci et destinées à exprimer analogiquement tout autre chose, parce que les lois de ce mouvement traduisent physiquement les principes métaphysiques dont elles dépendent. L'inférieur peut symboliser le supérieur, mais l'inverse est impossible ; d'ailleurs, si le symbole était plus rapproché de l'ordre sensible que ce qu'il représente, comment pourrait-il remplir la fonction à laquelle il est destiné ? Dans la nature, le sensible peut symboliser le suprasensible ; l'ordre naturel tout entier peut, à son tour, être un symbole de l'ordre divin ; et, d'autre part, si l'on considère plus particulièrement l'homme, n'est-il pas légitime de dire que lui aussi est un symbole par là même qu'il est « créé à l'image de Dieu » (*Genèse*, I, 26-27) ? Ajoutons encore que la nature n'acquiert toute sa signification que si on la regarde comme nous fournissant un moyen pour nous élever à la connaissance des vérités divines, ce qui est précisément aussi le rôle essentiel que nous avons reconnu au symbolisme. ¹

1. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer que ce point de vue, suivant lequel la nature est considérée comme un symbole du surnaturel, n'est aucunement nouveau, et qu'il a été au contraire envisagé très couramment au moyen âge ; il a été notamment celui de l'école franciscaine, et en particulier de saint Bonaventure. – Notons aussi que l'analogie, au sens thomiste de ce mot, qui permet de remonter de la connaissance des créatures à celle de Dieu, n'est pas autre chose qu'un mode d'expression symbolique basé sur la correspondance de l'ordre naturel avec le surnaturel.

Ces considérations pourraient être développées presque indéfiniment; mais nous préférons laisser à chacun le soin de faire ce développement par un effort de réflexion personnelle, car rien ne saurait être plus profitable ; comme les symboles qui en sont le sujet, ces notes ne doivent être qu'un point de départ pour la méditation. Les mots, d'ailleurs, ne peuvent rendre que bien imparfaitement ce dont il s'agit ; pourtant, il est encore un aspect de la question, et non des moins importants, que nous essayerons de faire comprendre ou tout au moins pressentir par une brève indication.

Le Verbe divin s'exprime dans la Création, disions-nous, et ceci est comparable, analogiquement et toutes proportions gardées, à la pensée s'exprimant dans des formes (il n'y a plus lieu ici de faire une distinction entre le langage et les symboles proprement dits) qui la voilent et la manifestent tout à la fois. La Révélation primordiale, œuvre du Verbe comme la Création, s'incorpore pour ainsi dire, elle aussi, dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge depuis les origines de l'humanité ; et ce processus est encore analogue, dans son ordre, à celui de la Création elle-même. D'autre part, ne peut-on pas voir, dans cette incorporation symbolique de la tradition « non humaine », une sorte d'image anticipée, de « préfiguration » de l'Incarnation du Verbe ? Et cela ne permet-il pas aussi d'apercevoir, dans une certaine mesure, le mystérieux rapport existant entre la Création et l'Incarnation qui en est le couronnement ?

Nous terminerons par une dernière remarque relative à l'importance du symbole universel du Cœur et plus particulièrement de la forme qu'il revêt dans la tradition chrétienne, celle du Sacré-Cœur. Si le symbolisme est, dans son essence, strictement conforme au « plan divin », et si le Sacré-Cœur est le centre de l'être, réellement et symboliquement tout ensemble, ce symbole du Cœur, par lui-même ou par ses équivalents, doit occuper dans toutes les doctrines issues plus ou moins directement de la tradition primordiale, une place proprement centrale ; c'est ce que nous essayerons de montrer dans certaines des études qui suivent.

Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal ¹

Dans son article *Iconographie ancienne du Cœur de Jésus*, M. Charbonneau-Lassay signale très justement, comme se rattachant à ce qu'on pourrait appeler la « préhistoire du Cœur eucharistique de Jésus », la légende du Saint Graal, écrite au XII^e siècle, mais bien antérieure par ses origines, puisqu'elle est en réalité une adaptation chrétienne de très anciennes traditions celtiques. L'idée de ce rapprochement nous était déjà venue à l'occasion de l'article antérieur, extrêmement intéressant au point de vue où nous nous plaçons, intitulé *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte*, et dont nous rappellerons le passage suivant : « Dans les hiéroglyphes, écriture sacrée où souvent l'image de la chose représente le mot même qui la désigne, le cœur ne fut cependant figuré que par un emblème : le vase. Le cœur de l'homme n'est-il pas en effet le vase où sa vie s'élabore continuellement avec son sang ? » C'est ce vase, pris comme symbole du cœur et se substituant à celui-ci dans l'idéographie égyptienne, qui nous avait fait penser immédiatement au Saint Graal, d'autant plus que dans ce dernier, outre le sens général du symbole (considéré d'ailleurs à la fois sous ses deux aspects divin et humain), nous voyons encore une relation spéciale et beaucoup plus directe avec le Cœur même du Christ.

En effet, le Saint Graal est la coupe qui contient le précieux sang du Christ, et qui le contient même deux fois, puisqu'elle servit d'abord à la Cène, et qu'ensuite Joseph d'Arimatee y recueillit le sang et l'eau qui s'échappaient de la blessure ouverte par la lance du centurion au flanc du Rédempteur. Cette coupe se substitue donc en quelque sorte au Cœur du Christ comme réceptacle de son sang, elle en prend pour ainsi dire la place et en devient comme un équivalent symbolique ; et n'est-il pas encore plus remarquable, dans ces conditions, que le vase ait été déjà anciennement un emblème du cœur ? D'ailleurs, la coupe, sous une forme ou sous une autre, joue, aussi bien que le cœur lui-même, un rôle fort important dans beaucoup de traditions antiques ; et sans doute en était-il ainsi notamment chez les Celtes, puisque c'est de ceux-ci qu'est venu ce qui constitua le fond même ou tout au moins la trame de la légende du Saint Graal. Il est regrettable qu'on ne puisse guère savoir avec précision quelle était la forme de cette tradition antérieurement au christianisme, ainsi qu'il arrive du reste pour tout ce qui concerne les doctrines celtiques, pour lesquelles l'enseignement oral fut toujours l'unique mode de transmission usité ; mais il y a d'autre part assez de concordance pour qu'on puisse du moins être fixé sur le sens des principaux symboles qui y figuraient, et c'est là ce qu'il y a en somme de plus essentiel.

Mais revenons à la légende sous la forme où elle nous est parvenue ; ce qu'elle dit de l'origine même du Graal est fort digne d'attention : cette coupe aurait été taillée par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette émeraude rappelle d'une façon frappante l'*urnâ*, la perle frontale qui, dans l'iconographie hindoue, tient souvent la place du troisième œil de *Shiva*, représentant ce qu'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ce rapprochement nous semble plus propre que tout autre à éclairer parfaitement le symbolisme du Graal ; et l'on peut même y saisir une relation de plus avec le cœur, qui est, pour la tradition hindoue comme pour bien d'autres, mais peut-être plus nettement encore, le centre de l'être intégral, et auquel, par conséquent, ce « sens de l'éternité » doit être directement rattaché.

Il est dit ensuite que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; et cela encore devient fort clair avec le sens que nous venons d'indiquer. L'homme, écarté de son centre originel par sa propre faute, se trouvait désormais enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. Le Paradis terrestre, en effet, était véritablement le « Centre du Monde », partout assimilé symboliquement au Cœur divin ; et ne peut-on dire qu'Adam, tant qu'il fut dans l'Éden, vivait vraiment dans le Cœur de Dieu ?

Ce qui suit est plus énigmatique : Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase ; or, Seth est une des figures du Rédempteur, d'autant plus que son nom même exprime les idées de fondement, de stabilité, et annonce en quelque façon la restauration de l'ordre primordial détruit par la chute de l'homme. Il y avait donc dès lors tout au moins une restau-

1. Publié dans *Regnabit*, août-sept. 1925.

ration partielle, en ce sens que Seth et ceux qui après lui possédèrent le Graal pouvaient par là même établir, quelque part sur la terre, un centre spirituel qui était comme une image du Paradis perdu. La légende, d'ailleurs, ne dit pas où ni par qui le Graal fut conservé jusqu'à l'époque du Christ, ni comment fut assurée sa transmission, mais l'origine celtique qu'on lui reconnaît doit probablement laisser entendre que les druides y eurent une part et doivent être comptés parmi les conservateurs réguliers de la tradition primordiale. En tout cas, l'existence d'un tel centre spirituel, ou même de plusieurs, simultanément ou successivement, ne paraît pas pouvoir être mise en doute, quoi qu'il faille penser de leur localisation ; ce qui est à noter, c'est qu'on rattacha partout et toujours à ces centres, entre autres désignations, celle de « Cœur du Monde », et que, dans toutes les traditions, les descriptions qui s'y rapportent sont basées sur un symbolisme identique, qu'il est possible de suivre jusque dans les détails les plus précis. Cela ne montre-t-il pas suffisamment que le Graal, ou ce qui est ainsi représenté, avait déjà, antérieurement au christianisme, et même de tout temps, un lien des plus étroits avec le Cœur divin et avec l'*Emmanuel*, nous voulons dire avec la manifestation, virtuelle ou réelle selon les âges, mais toujours présente, du Verbe éternel au sein de l'humanité terrestre ?

Après la mort du Christ, le Saint Graal fut, d'après la légende, transporté en Grande-Bretagne par Joseph d'Arimathie et Nicodème ; alors commence à se dérouler l'histoire des Chevaliers de la Table ronde et de leurs exploits, que nous n'entendons pas suivre ici. La Table ronde était destinée à recevoir le Graal lorsqu'un des chevaliers serait parvenu à le conquérir et l'aurait apporté de Grande-Bretagne en Armorique ; et cette table est aussi un symbole vraisemblablement très ancien, un de ceux qui furent associés à l'idée de ces centres spirituels auxquels nous venons de faire allusion. La forme circulaire de la table est d'ailleurs liée au « cycle zodiacal » (encore un symbole qui mériterait d'être étudié plus spécialement) par la présence autour d'elle de douze personnages principaux : particularité qui se retrouve dans la constitution de tous les centres dont il s'agit. Cela étant, ne peut-on voir dans le nombre des douze Apôtres une marque, parmi une multitude d'autres, de la parfaite conformité du christianisme avec la tradition primordiale, à laquelle le nom de « préchristianisme » conviendrait si exactement ? Et, d'autre part, à propos de la Table ronde, nous avons remarqué une étrange concordance dans les révélations symboliques faites à Marie des Vallées ¹, et où est mentionnée « une table ronde de jaspe, qui représente le Cœur de Notre-Seigneur », en même temps qu'il y est question d'« un jardin qui est le Saint Sacrement de l'autel », et qui, avec ses « quatre fontaines d'eau vive », s'identifie mystérieusement au Paradis terrestre ; n'est-ce pas là encore une confirmation assez étonnante et inattendue des rapports que nous signalions plus haut ?

Naturellement, ces notes trop rapides ne sauraient avoir la prétention de constituer une étude complète sur une question aussi peu connue ; nous devons nous borner pour le moment à donner de simples indications, et nous nous rendons bien compte qu'il y a là des considérations qui, au premier abord, sont susceptibles de surprendre quelque peu ceux qui ne sont pas familiarisés avec les traditions antiques et avec leurs modes habituels d'expression symbolique ; mais nous nous réservons de les développer et de les justifier plus amplement par la suite, dans des articles où nous pensons pouvoir aborder également bien d'autres points qui ne sont pas moins dignes d'intérêt.

En attendant, nous mentionnerons encore, en ce qui concerne la légende du Saint Graal, une étrange complication dont nous n'avons pas tenu compte jusqu'ici : par une de ces assimilations verbales qui jouent souvent dans le symbolisme un rôle non négligeable, et qui d'ailleurs ont peut-être des raisons plus profondes qu'on ne se l'imaginerait à première vue, le Graal est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*). Dans certaines versions, les deux sens se trouvent même étroitement rapprochés, car le livre devient alors une inscription tracée par le Christ ou par un ange sur la coupe elle-même. Nous n'entendons actuellement tirer de là aucune conclusion, bien qu'il y ait des rapprochements faciles à faire avec le « Livre de Vie » et avec certains éléments du symbolisme apocalyptique.

Ajoutons aussi que la légende associe au Graal d'autres objets, et notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin ; mais ce qui est bien curieux, c'est la préexistence de cette lance ou de quelqu'un de ses équivalents comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe dans les traditions anciennes. D'autre part, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue préci-

1. Voir *Regnabit*, nov. 1924.

sément la même vertu à la lance de la Passion. Et ceci nous rappelle une autre similitude du même genre : dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le bouoir d'un sanglier (remplaçant ici la lance), son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; or, M. Charbonneau a signalé dans *Regnabit*¹ « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses ». Nous aurons tout à l'heure à reparler du symbolisme floral, envisagé sous un aspect quelque peu différent ; mais, quelle que soit la multiplicité des sens que présentent presque tous les symboles, tout cela se complète et s'harmonise parfaitement, et cette multiplicité même, loin d'être un inconvénient ou un défaut, est au contraire, pour qui sait la comprendre, un des avantages principaux d'un langage beaucoup moins étroitement limité que le langage ordinaire.

Pour terminer ces notes, nous indiquerons quelques symboles qui, dans diverses traditions, se substituent parfois à celui de la coupe, et qui lui sont identiques au fond ; ce n'est pas là sortir de notre sujet, car le Graal lui-même, comme on peut facilement s'en rendre compte par tout ce que nous venons de dire, n'a pas à l'origine une autre signification que celle qu'a généralement le vase sacré partout où il se rencontre, et qu'a notamment, en Orient, la coupe sacrificielle contenant le *Soma* védique (ou le *Haoma* mazdéen), cette extraordinaire « préfiguration » eucharistique sur laquelle nous reviendrons peut-être en quelque autre occasion. Ce que figure proprement le *Soma*, c'est le « breuvage d'immortalité » (*l'Amritâ* des Hindous, *l'Ambrosie* des Grecs, deux mots étymologiquement semblables), qui confère ou restitue, à ceux qui le reçoivent avec les dispositions requises, ce « sens de l'éternité » dont il a été question précédemment.

Un des symboles dont nous voulons parler est le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas ; c'est comme une sorte de représentation schématique de la coupe sacrificielle, et il se rencontre à ce titre dans certains *yantras* ou symboles géométriques de l'Inde. D'autre part, ce qui est très remarquable à notre point de vue, c'est que la même figure est également un symbole du cœur, dont elle reproduit d'ailleurs la forme en la simplifiant ; le « triangle du cœur » est une expression courante dans les traditions orientales. Cela nous amène à une observation qui a aussi son intérêt : c'est que la figuration du cœur inscrit dans un triangle ainsi disposé n'a en soi rien que de très légitime, qu'il s'agisse du cœur humain ou du Cœur divin, et qu'elle est même assez significative quand on la rapporte aux emblèmes usités par certain hermétisme chrétien du moyen âge, dont les intentions furent toujours pleinement orthodoxes. Si l'on a voulu parfois, dans les temps modernes, attacher à une telle représentation un sens blasphématoire, c'est qu'on a, consciemment ou non, altéré la signification première des symboles, jusqu'à renverser leur valeur normale ; il y a là un phénomène dont on pourrait citer maints exemples, et qui trouve d'ailleurs son explication dans le fait que certains symboles sont effectivement susceptibles d'une double interprétation et ont comme deux faces opposées. Le serpent, par exemple, et aussi le lion, ne signifient-ils pas à la fois, et suivant les cas, le Christ et Satan ? Nous ne pouvons songer à exposer ici à ce sujet une théorie générale qui nous entraînerait bien loin ; mais on comprendra qu'il y a là quelque chose qui rend très délicat le maniement des symboles, et aussi que ce point requiert une attention toute spéciale lorsqu'il s'agit de découvrir le sens réel de certains emblèmes et de les traduire correctement.

Un autre symbole qui équivaut fréquemment à celui de la coupe, est un symbole floral : la fleur, en effet, n'évoque-t-elle pas par sa forme l'idée d'un « réceptacle », et ne parle-t-on pas du « calice » d'une fleur ? En Orient, la fleur symbolique par excellence est le lotus ; en Occident, c'est le plus souvent la rose qui joue le même rôle. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que ce soit là l'unique signification de cette dernière non plus que du lotus, puisque, au contraire, nous en indiquons nous-même une autre précédemment ; mais nous la verrions volontiers dans le dessin brodé sur ce canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault, où la rose est placée au pied d'une lance le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; mais, du reste, les deux significations se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient et la font s'épanouir. C'est la « rosée

1. Voir *Regnabit*, janv. 1925.

céleste », suivant la figure si souvent employée en relation avec l'idée de la Rédemption, ou avec les idées connexes de régénération et de résurrection ; mais cela encore demanderait de longues explications quand bien même nous nous bornerions à faire ressortir la concordance des différentes traditions à l'égard de cet autre symbole.

D'autre part, puisqu'il a été question de la Rose-Croix à propos du sceau de Luther, nous dirons que cet emblème hermétique fut d'abord spécifiquement chrétien, quelles que soient les fausses interprétations plus ou moins « naturalistes » qui en ont été données à partir du XVIII^e siècle ; et n'est-il pas remarquable que la rose y occupe, au centre de la croix, la place même du Sacré-Cœur ? En dehors des représentations où les cinq plaies du Crucifié sont figurées par autant de roses, la rose centrale, lorsqu'elle est seule, peut fort bien s'identifier au Cœur lui-même, au vase qui contient le sang, qui est le centre de la vie et aussi le centre de l'être tout entier.

Il y a encore au moins un autre équivalent symbolique de la coupe : c'est le croissant lunaire ; mais celui-ci, pour être convenablement expliqué, exigerait des développements qui seraient tout à fait en dehors du sujet de la présente étude ; nous ne le mentionnons donc que pour ne négliger entièrement aucun côté de la question.

De tous les rapprochements que nous venons de signaler, nous tirerons déjà une conséquence que nous espérons pouvoir rendre encore plus manifeste par la suite : lorsqu'on trouve partout de telles concordances, n'y a-t-il pas là plus qu'un simple indice de l'existence d'une tradition primordiale ? Et comment expliquer que, le plus souvent, ceux mêmes qui se croient obligés d'admettre en principe cette tradition primordiale n'y pensent plus ensuite et raisonnent en fait exactement comme si elle n'avait jamais existé, ou tout au moins comme si rien ne s'en était conservé au cours des siècles ? Si l'on veut bien réfléchir à ce qu'il y a d'anormal dans une telle attitude, on sera peut-être moins disposé à s'étonner de certaines considérations, qui, à la vérité, ne paraissent étranges qu'en vertu des habitudes mentales propres à notre époque. D'ailleurs, il suffit de chercher un peu, à la condition de n'y apporter aucun parti pris, pour découvrir de tous côtés les marques de cette unité doctrinale essentielle, dont la conscience a pu parfois s'obscurcir dans l'humanité, mais qui n'a jamais entièrement disparu ; et, à mesure qu'on avance dans cette recherche, les points de comparaison se multiplient comme d'eux-mêmes et des preuves nouvelles apparaissent à chaque instant ; certes, le *Querite et invenietis* de l'Évangile n'est pas un vain mot.

ADDENDUM ¹

Nous tenons à dire quelques mots d'une objection qui nous a été adressée à propos des rapports que nous avons envisagés entre le Saint Graal et le Sacré-Cœur, bien que, à vrai dire, la réponse qui y a été faite en même temps nous paraisse pleinement satisfaisante.

Peu importe, en effet, que Chrestien de Troyes et Robert de Boron n'aient pas vu, dans l'antique légende dont ils n'ont été que les adaptateurs, toute la signification qui y était contenue ; cette signification ne s'y trouvait pas moins réellement, et nous prétendons n'avoir fait autre chose que de la rendre explicite, sans introduire quoi que ce soit de « moderne » dans notre interprétation. Du reste, il est bien difficile de dire au juste ce que les écrivains du XII^e siècle voyaient ou ne voyaient pas dans la légende ; et, étant donné qu'ils ne jouaient en somme qu'un simple rôle de « transmetteurs », nous accordons très volontiers qu'ils ne devaient sans doute pas y voir tout ce qu'y voyaient leurs inspirateurs, nous voulons dire les véritables détenteurs de la doctrine traditionnelle.

D'autre part, pour ce qui est des Celtes, nous avons eu soin de rappeler quelles précautions s'imposent lorsqu'on veut en parler, en l'absence de tout document écrit ; mais pourquoi voudrait-on supposer, en dépit des indices contraires que nous avons malgré tout, qu'ils aient été moins favorisés que les autres peuples anciens ? Or nous voyons partout, et non pas seulement en Égypte, l'assimilation symbolique établie entre le cœur et la coupe ou le vase ; partout, le cœur est envisagé comme le centre de l'être, centre à la fois divin et humain dans les applications multiples auxquelles il donne lieu ; partout aussi, la coupe sacrificielle représente le Centre ou le Cœur du Monde, le « séjour d'im-

1. Publié dans *Regnabit*, déc. 1925.

mortalité »¹; que faut-il de plus ? Nous savons bien que la coupe et la lance, ou leurs équivalents, ont eu encore d'autres significations que celles que nous avons indiquées, mais, sans nous y attarder, nous pouvons dire que toutes ces significations, si étranges que certaines puissent paraître aux yeux des modernes, sont parfaitement concordantes entre elles, et qu'elles expriment en réalité les applications d'un même principe à des ordres divers, suivant une loi de correspondance sur laquelle se fonde l'harmonieuse multiplicité des sens qui sont inclus en tout symbolisme.

Maintenant, que non seulement le Centre du Monde s'identifie effectivement au Cœur du Christ, mais que cette identité ait été nettement indiquée dans les doctrines antiques, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans d'autres études. Évidemment, l'expression de « Cœur du Christ », en ce cas, doit être prise en un sens qui n'est pas précisément celui que nous pourrions appeler le sens « historique » ; mais encore faut-il dire que les faits historiques eux-mêmes, comme tout le reste, traduisent selon leur mode propre les réalités supérieures et se conforment à cette loi de correspondance à laquelle nous venons de faire allusion, loi qui seule permet de s'expliquer certaines « préfigurations ». Il s'agit, si l'on veut, du Christ-principe, c'est-à-dire du Verbe manifesté au point central de l'Univers ; mais qui oserait prétendre que le Verbe éternel et sa manifestation historique, terrestre et humaine, ne sont pas réellement et substantiellement un seul et même Christ sous deux aspects différents ? Nous touchons encore ici aux rapports du temporel et de l'intemporel ; peut-être ne convient-il pas d'y insister davantage, car ces choses sont justement de celles que le symbolisme seul permet d'exprimer dans la mesure où elles sont exprimables. En tout cas, il suffit de savoir lire les symboles pour y trouver tout ce que nous y trouvons nous-même ; mais malheureusement, à notre époque surtout, tout le monde ne sait pas les lire.

1. Nous aurions pu rappeler aussi l'*athanor* hermétique, le vase où s'accomplit le « Grand Œuvre », et dont le nom, suivant certains, serait dérivé du grec *athanatos*, « immortel » ; le feu invisible qui y est entretenu perpétuellement correspond à la chaleur vitale qui réside dans le cœur. Nous aurions pu également faire des rapprochements avec un autre symbole fort répandu, celui de l'*œuf*, qui signifie résurrection et immortalité, et sur lequel nous aurons peut-être quelque occasion de revenir. – Signalons d'autre part, au moins à titre de curiosité, que la *coupe* du Tarot (dont l'origine est du reste bien mystérieuse) a été remplacée par le *cœur* dans les cartes à jouer ordinaires, ce qui est encore un indice de l'équivalence des deux symboles.

Le Saint Graal ¹

M. Arthur Edward Waite a fait paraître un ouvrage sur les légendes du Saint Graal ², imposant par ses dimensions et par la somme de recherches qu'il représente, et dans lequel tous ceux qui s'intéressent à cette question pourront trouver un exposé très complet et méthodique du contenu des multiples textes qui s'y rapportent, ainsi que des diverses théories qui ont été proposées pour expliquer l'origine et la signification de ces légendes fort complexes, parfois même contradictoires dans certains de leurs éléments. Il faut ajouter que M. Waite n'a pas entendu faire uniquement œuvre d'érudition, et il convient de l'en louer également, car nous sommes entièrement de son avis sur le peu de valeur de tout travail qui ne dépasse pas ce point de vue, et dont l'intérêt ne peut être en somme que « documentaire » ; il a voulu dégager le sens réel et « intérieur » du symbolisme du Saint Graal et de la « quête ». Malheureusement, nous devons dire que ce côté de son œuvre est celui qui nous paraît le moins satisfaisant ; les conclusions auxquelles il aboutit sont même plutôt décevantes, surtout si l'on songe à tout le labeur accompli pour y parvenir ; et c'est là-dessus que nous voudrions formuler quelques observations, qui se rattacheront d'ailleurs tout naturellement à des questions que nous avons déjà traitées en d'autres occasions.

Ce n'est pas faire injure à M. Waite, croyons-nous, que de dire que son ouvrage est quelque peu *one-sided* ; devons-nous traduire en français par « partial » ? Ce ne serait peut-être pas rigoureusement exact, et, en tout cas, nous n'entendons pas dire par là qu'il le soit de façon voulue ; il y aurait plutôt là quelque chose du défaut si fréquent chez ceux qui, s'étant « spécialisés » dans un certain ordre d'études, sont portés à tout y ramener, ou à négliger ce qui ne s'y laisse pas réduire. Que la légende du Graal soit chrétienne, ce n'est certes pas contestable, et M. Waite a raison de l'affirmer ; mais cela empêche-t-il nécessairement qu'elle soit aussi autre chose en même temps ? Ceux qui ont conscience de l'unité fondamentale de toutes les traditions ne verront là aucune incompatibilité ; mais M. Waite, pour sa part, ne veut voir en quelque sorte que ce qui est spécifiquement chrétien, s'enfermant ainsi dans une forme traditionnelle particulière, dont les rapports qu'elle a avec les autres, précisément par son côté « intérieur », semblent dès lors lui échapper. Ce n'est pas qu'il nie l'existence d'éléments d'une autre provenance, probablement antérieurs au christianisme, car ce serait aller contre l'évidence ; mais il ne leur accorde qu'une bien médiocre importance, et il paraît les considérer comme « accidentels », comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors », et simplement du fait du milieu où elle s'est élaborée. Aussi ces éléments sont-ils regardés par lui comme relevant de ce qu'on est convenu d'appeler le *folk-lore*, non pas toujours par dédain comme le mot lui-même pourrait le faire supposer, mais plutôt pour satisfaire à une sorte de « mode » de notre époque, et sans toujours se rendre compte des intentions qui s'y trouvent impliquées ; et il n'est peut-être pas inutile d'insister un peu sur ce point.

La conception même du *folk-lore*, tel qu'on l'entend habituellement, repose sur une idée radicalement fautive, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; et l'on voit tout de suite le rapport étroit de cette façon de voir avec les préjugés « démocratiques ». Comme on l'a dit très justement, « l'intérêt profond de toutes les traditions dites populaires réside surtout dans le fait qu'elles ne sont pas populaires d'origine » ³ ; et nous ajouterons que, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas d'origine humaine. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance » quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de *folk-lore* prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention « polémique » et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective plus ou moins « subconsciente ».

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, févr. et mars 1934.

2. *The Holy Grail, its legends and symbolism*, Rider and Co., London, 1933.

3. Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, p. 74.

dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs ¹. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre ésotérique, c'est-à-dire précisément tout ce qu'il y a de moins populaire par essence ; et ce fait suggère de lui-même une explication que nous nous bornerons à indiquer en quelques mots. Lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est en somme le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait au *folk-lore*, sans plus ample examen, tout ce qui appartient à des traditions autres que le christianisme, celui-ci seul faisant exception ; telle semble être l'intention de M. Waite, lorsqu'il accepte cette dénomination pour les éléments « pré-chrétiens », et particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans les légendes du Graal. Il n'y a pas, sous ce rapport, de formes traditionnelles privilégiées ; la seule distinction à faire est celle des formes disparues et de celles qui sont actuellement vivantes ; et, par conséquent, toute la question reviendrait à savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constituèrent les légendes dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et, d'autre part, ces légendes elles-mêmes peuvent être plus anciennes que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, auxquels nous ne croyons guère plus que M. Waite, mais parce qu'elles peuvent avoir été d'abord l'objet d'une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, quant à la forme extérieure, par adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan, comme le voudrait M. Waite, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Peut-être l'« Église celtique » ou « culdéenne » mérite-t-elle, à cet égard, plus d'attention que M. Waite ne semble disposé à lui en accorder ; sa dénomination même pourrait le donner à entendre ; et il n'y a rien d'in vraisemblable à ce qu'il y ait eu derrière elle quelque chose d'un autre ordre, non plus religieux, mais initiatique, car, comme tout ce qui se rapporte aux liens existant entre les différentes traditions, ce dont il s'agit ici relève nécessairement du domaine initiatique ou ésotérique. L'exotérisme, qu'il soit religieux ou autre, ne va jamais au-delà des limites de la forme traditionnelle à laquelle il appartient en propre ; ce qui dépasse ces limites ne peut appartenir à une « Église » comme telle, mais celle-ci peut seulement en être le « support » extérieur ; et c'est là une remarque sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite.

Une autre observation, concernant plus particulièrement le symbolisme, s'impose également ; il y a des symboles qui sont communs aux formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, non pas par suite d'« emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles, mais parce qu'ils appartiennent en réalité à la tradition primordiale dont ces formes sont toutes issues directement ou indirectement. Ce cas est précisément celui du vase ou de la coupe ; pourquoi ce qui s'y rapporte ne serait-il que du *folk-lore* quand il s'agit de traditions « pré-chrétiennes », alors que, dans le christianisme seul, elle serait un symbole essentiellement « eucharistique » ?

Ce ne sont pas les assimilations envisagées par Burnouf ou par d'autres qui sont ici à rejeter, mais

1. C'est là une fonction essentiellement « lunaire », et il est à remarquer que, suivant l'astrologie, la masse populaire correspond effectivement à la lune, ce qui, en même temps, indique bien son caractère purement passif, incapable d'initiative ou de spontanéité.

bien les interprétations « naturalistes » qu'ils ont voulu étendre au christianisme comme à tout le reste, et qui, en réalité, ne sont valables nulle part. Il faudrait donc faire ici exactement le contraire de ce que fait M. Waite, qui, s'arrêtant à des explications extérieures et superficielles, qu'il accepte de confiance tant qu'il ne s'agit pas du christianisme, voit des sens radicalement différents et sans rapport entre eux là où il n'y a que les aspects plus ou moins multiples d'un même symbole ou ses diverses applications ; sans doute en eût-il été autrement s'il n'avait été gêné par son idée préconçue d'une sorte d'hétérogénéité du christianisme par rapport aux autres traditions. De même, M. Waite repousse fort justement, en ce qui concerne la légende du Graal, les théories qui font appel à de prétendus « dieux de la végétation » ; mais il est regrettable qu'il soit beaucoup moins net à l'égard des mystères antiques, qui n'eurent jamais rien de commun non plus avec ce « naturalisme » d'invention toute moderne ; les « dieux de la végétation » et autres histoires du même genre n'ont jamais existé que dans l'imagination de Frazer et de ses pareils, dont les intentions antitraditionnelles ne sont d'ailleurs pas douteuses.

À la vérité, il semble bien aussi que M. Waite soit plus ou moins influencé par un certain « évolutionnisme » ; cette tendance se trahit notamment lorsqu'il déclare que ce qui importe, c'est beaucoup moins l'origine de la légende que le dernier état auquel elle est parvenue par la suite ; et il paraît croire qu'il a dû y avoir, de l'une à l'autre, une sorte de perfectionnement progressif. En réalité, s'il s'agit de quelque chose qui a un caractère vraiment traditionnel, tout doit au contraire s'y trouver dès le commencement, et les développements ultérieurs ne font que le rendre plus explicite, sans adjonction d'éléments nouveaux et venus de l'extérieur.

M. Waite paraît admettre une sorte de « spiritualisation », par laquelle un sens supérieur aurait pu venir se greffer sur quelque chose qui ne le comportait pas tout d'abord ; en fait, c'est plutôt l'inverse qui se produit généralement ; et cela rappelle un peu trop les vues profanes des « historiens des religions ». Nous trouvons, à propos de l'alchimie, un exemple très frappant de cette sorte de renversement : M. Waite pense que l'alchimie matérielle a précédé l'alchimie spirituelle, et que celle-ci n'a fait son apparition qu'avec Kuhnraht et Jacob Bœhme ; s'il connaissait certains traités arabes bien antérieurs à ceux-ci, il serait obligé, même en s'en tenant aux documents écrits, de modifier cette opinion ; et en outre, puisqu'il reconnaît que le langage employé est le même dans les deux cas, nous pourrions lui demander comment il peut être sûr que, dans tel ou tel texte, il ne s'agit que d'opérations matérielles. La vérité est qu'on n'a pas toujours éprouvé le besoin de déclarer expressément qu'il s'agissait d'autre chose, qui devait même au contraire être voilé précisément par le symbolisme mis en usage ; et, s'il est arrivé par la suite que certains l'aient déclaré, ce fut surtout en présence de dégénérescences dues à ce qu'il y avait dès lors des gens qui, ignorants de la valeur des symboles, prenaient tout à la lettre et dans un sens exclusivement matériel : c'étaient les « souffleurs », précurseurs de la chimie moderne. Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain ; et, dans cet ordre d'idées, M. Waite va jusqu'à dire que chacun trouve dans un symbole ce qu'il y met lui-même, si bien que sa signification changerait avec la mentalité de chaque époque ; nous reconnaissons là les théories « psychologiques » chères à bon nombre de nos contemporains ; et n'avions-nous pas raison de parler d'« évolutionnisme » ?

Nous l'avons dit souvent, et nous ne saurions trop le répéter : tout véritable symbole porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine, car il n'est pas constitué comme tel en vertu d'une convention humaine, mais en vertu de la « loi de correspondance » qui relie tous les mondes entre eux ; que, tandis que certains voient ces sens, d'autres ne les voient pas ou n'en voient qu'une partie, ils n'y sont pas moins réellement contenus, et l'« horizon intellectuel » de chacun fait toute la différence ; le symbolisme est une science exacte, et non pas une rêverie où les fantaisies individuelles peuvent se donner libre cours.

Nous ne croyons donc pas, dans les choses de cet ordre, aux « inventions des poètes », auxquelles M. Waite semble disposé à faire une grande part ; ces inventions, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, en l'enveloppant des apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel ; n'est-

ce pas ainsi que, chez les Grecs, le symbolisme dégénéra en « mythologie » ? Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses ; et le poète, alors, jouera en somme un rôle analogue à celui du peuple profane conservant et transmettant à son insu des données initiatiques, ainsi que nous le disions plus haut. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce dernier cas, ou, au contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car, là encore, les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants et incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égarer l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaît moins chez Chrestien de Troyes par exemple, que chez Robert de Borron, ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens est absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur science était en réalité de nature spirituelle ¹. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on ne pourrait le croire au premier abord, puisque, de toutes façons, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui ne saurait en aucune façon être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même, pour une telle « extériorisation », avoir servi de « porte-parole » à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrestien de Troyes, Robert de Borron et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient, et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par l'intermédiaire de certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces. On comprendra sans peine que ceci n'a rien à voir avec la soi-disant « inspiration » poétique, telle que les modernes l'entendent, et qui n'est en réalité que de l'imagination pure et simple, ni avec la « littérature », au sens profane de ce mot ; et nous ajouterons tout de suite qu'il ne s'agit pas davantage de « mysticisme » ; mais ce dernier point touche directement à d'autres questions, que nous devons envisager maintenant plus spécialement.

Il ne nous paraît pas douteux que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission d'éléments traditionnels, d'ordre initiatique, du druidisme au christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien ; nous sommes bien d'accord avec M. Waite sur ce second point, mais nous devons dire que le premier semble lui avoir échappé. L'existence de l'ésotérisme chrétien au moyen âge est une chose absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent d'ailleurs de partisans ou d'adversaires du christianisme, ne peuvent rien contre ce fait ; nous avons eu assez souvent l'occasion de parler de cette question pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister ici. Mais, parmi ceux mêmes qui admettent l'existence de cet ésotérisme, il en est beaucoup qui s'en font une conception plus ou moins inexacte, et tel nous paraît être aussi le cas de M. Waite, à en juger par ses conclusions ; il y a, là encore, des confusions et des malentendus qu'il importe de dissiper.

1. Si M. Waite croit, comme il le semble bien, que certaines choses sont trop « matérielles » pour être compatibles avec l'existence d'un sens supérieur dans les textes où elles se rencontrent, nous pourrions lui demander ce qu'il pense, par exemple, de Rabelais et de Boccace.

Tout d'abord, qu'on remarque bien que nous disons « ésotérisme chrétien » et non « christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne ; et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques, qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; c'est là encore un point que nous avons déjà traité en d'autres circonstances, et qu'il nous suffit donc de rappeler sommairement. Certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'un plus ample examen pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en conclure, non point qu'ils ont eu là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Cela étant, certaines difficultés apparentes se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes : ainsi, il n'y a point lieu de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement », si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a, disons-le franchement, une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique ; chacun vaut dans son ordre, et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être entièrement distincts et de se rapporter à des domaines totalement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux. À plus forte raison, il n'y a pas à rechercher si la formule mystérieuse dont il s'agit ne pourrait pas être identifiée avec une formule en usage dans telle ou telle Église possédant un rituel plus ou moins spécial ; d'abord, tant qu'il s'agit d'Églises orthodoxes, les variantes du rituel sont tout à fait secondaires et ne peuvent aucunement porter sur quelque chose d'essentiel ; ensuite, ces divers rituels ne peuvent jamais être autres que religieux, et, comme tels, ils sont parfaitement équivalents, la considération de l'un ou de l'autre ne nous rapprochant pas davantage du point de vue initiatique ; que de recherches et de discussions inutiles on s'épargnerait si l'on était, avant toutes choses, bien fixé sur les principes !

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme certains l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme *La Divine Comédie* ou *Le Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. M. Waite, qui rejette avec juste raison cette supposition, en fait ressortir les invraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à

poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi que cela a lieu généralement ; et nous pourrions ajouter que les divergences qui existent entre les différentes versions sont incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais en quoi tout cela empêche-t-il que la légende se rattache, à quelque autre titre, à ce que M. Waite appelle *Instituted Mysteries*, et que nous appelons plus simplement les organisations initiatiques ? C'est qu'il se fait de celles-ci une idée beaucoup trop étroite, et inexacte par plus d'un côté : d'une part, il semble les concevoir comme quelque chose de presque exclusivement « cérémoniel », ce qui, remarquons-le en passant, est une façon de voir assez typiquement anglo-saxonne ; d'autre part, suivant une erreur très répandue et sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté, il se les représente comme étant plus ou moins des « sociétés », alors que, si quelques-unes d'entre elles en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Il a sans doute connu, par expérience directe, un bon nombre de ces associations pseudo-initiatiques qui pullulent de nos jours en Occident, et, s'il paraît en avoir été plutôt déçu, il n'en est pas moins demeuré, en un certain sens, influencé par ce qu'il a vu : nous voulons dire que, faute de percevoir nettement la différence de l'initiation authentique et de la pseudo-initiation, il attribue à tort aux véritables organisations initiatiques des caractères comparables à ceux des contrefaçons avec lesquelles il s'est trouvé en contact ; et cette méprise entraîne encore d'autres conséquences, affectant directement, comme nous allons le voir, les conclusions positives de son étude.

Il est évident, en effet, que tout ce qui est d'ordre initiatique ne saurait en aucune façon rentrer dans un cadre aussi étroit que le serait celui de « sociétés » constituées à la manière moderne ; mais précisément, là où M. Waite ne retrouve plus rien qui ressemble de près ou de loin à ses « sociétés », il se perd, et il en arrive à admettre la supposition fantastique d'une initiation pouvant exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; nous ne pouvons mieux faire ici que de renvoyer aux études que nous avons consacrées précédemment à cette question. C'est que, en dehors des dites « sociétés » il ne voit apparemment pas d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéfinie qu'il appelle « Église secrète » ou « Église intérieure », suivant des expressions empruntées à des mystiques tels qu'Eckartshausen et Lopoukine, et dans lesquelles le mot même d'« Église » indique qu'on se trouve, en réalité, ramené purement et simplement au point de vue religieux, fût-ce par quelqu'une de ces variétés plus ou moins aberrantes en lesquelles le mysticisme tend spontanément à se développer dès qu'il échappe au contrôle d'une orthodoxie rigoureuse. Effectivement, M. Waite est encore de ceux, malheureusement si nombreux aujourd'hui, qui, pour des raisons diverses, confondent mysticisme et initiation ; et il en arrive à parler en quelque sorte indifféremment de l'une ou de l'autre de ces deux choses, incompatibles entre elles, comme si elles étaient à peu près synonymes. Ce qu'il croit être l'initiation se résout, en définitive, en une simple « expérience mystique » ; et nous nous demandons même si, au fond, il ne conçoit pas cette « expérience » comme quelque chose de « psychologique », ce qui nous ramènerait encore à un niveau inférieur à celui du mysticisme entendu dans son sens propre, car les véritables états mystiques échappent déjà entièrement au domaine de la psychologie, en dépit de toutes les théories modernes du genre de celle dont le représentant le plus connu est William James. Quant aux états intérieurs dont la réalisation relève de l'ordre initiatique, ils ne sont ni des états psychologiques ni même des états mystiques ; ils sont quelque chose de beaucoup plus profond, et, en même temps ils ne sont point de ces choses dont on ne peut dire ni d'où elles viennent ni ce qu'elles sont au juste, mais ils impliquent au contraire une connaissance exacte et une technique précise ; la sentimentalité et l'imagination n'ont plus ici la moindre part. Transposer les vérités de l'ordre religieux dans l'ordre initiatique, ce n'est point les dissoudre dans les nuées d'un « idéal » quelconque ; c'est au contraire en pénétrer le sens le plus profond et le plus « positif » tout à la fois, en écartant toutes les nuées qui arrêtent et bornent la vue intellectuelle de l'humanité ordinaire. À vrai dire, dans une conception comme celle de M. Waite, ce n'est pas de transposition qu'il s'agit, mais tout au plus, si l'on veut, d'une sorte de prolongement ou d'extension dans le sens « horizontal », puisque tout ce qui est mysticisme est inclus dans le domaine religieux et ne va pas au-delà ; et, pour aller effectivement au-delà, il faut autre chose que l'agrégation à une « Église » qualifiée d'« intérieure » surtout, à ce qu'il semble, parce qu'elle n'a qu'une existence simplement « idéale », ce qui, traduit en termes plus nets, revient à dire qu'elle n'est, en fait, qu'une organisation de rêve.

Là ne saurait être véritablement le « secret du Saint Graal », non plus d'ailleurs qu'aucun autre

secret initiatique réel ; si l'on veut savoir où se trouve ce secret, il faut se reporter à la constitution très « positive » des centres spirituels, ainsi que nous l'avons indiqué assez explicitement dans notre étude sur *Le Roi du Monde*. Nous nous bornerons, à cet égard, à remarquer que M. Waite touche parfois à des choses dont la portée semble lui échapper : c'est ainsi qu'il lui arrive de parler, à diverses reprises, de choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques ; or, ceci peut se référer, soit aux divers centres secondaires en tant qu'ils sont des images ou des reflets du Centre suprême, soit aux phases successives de l'« obscurisation » qui se produit graduellement, en conformité avec les lois cycliques, dans la manifestation de ces mêmes centres par rapport au monde extérieur. D'ailleurs, le premier de ces deux cas rentre d'une certaine façon dans le second, car la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles particulières, quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscurisation vis-à-vis de la tradition primordiale ; en effet, le Centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur et le lien n'est maintenu que par l'intermédiaire de centres secondaires. D'autre part, si l'un de ceux-ci vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le Centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici encore, du reste, il y a des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre devienne seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons faire ici allusion au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, ce dont M. Waite ne semble guère se douter ¹.

Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait ne s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans le cas du christianisme, demeuré sans changement apparent ; mais, c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs et conscients avec le Centre suprême. Que quelque chose en subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement, tant que cette forme traditionnelle demeure vivante, cela doit être nécessairement ; s'il en était autrement, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; assurément, en principe, tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis l'époque où l'on dit que les Rose-Croix se retirèrent en Asie, qu'on l'entende littéralement ou symboliquement, quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

1. De ce qu'une lettre attribuée au prêtre Jean est manifestement apocryphe, M. Waite prétend en conclure à son inexistence, ce qui est une argumentation pour le moins singulière ; la question des rapports de la légende du Graal avec l'ordre du Temple est traitée par lui d'une façon qui n'est guère moins sommaire ; il semble qu'il ait, inconsciemment sans doute, une certaine hâte d'écarter ces choses trop significatives et inconciliables avec son « mysticisme » ; et, d'une façon générale, les versions allemandes de la légende nous paraissent mériter plus de considérations qu'il ne leur en accorde.

Tradition et « inconscient » ¹

Nous avons déjà exposé ailleurs le rôle de la psychanalyse dans l'œuvre de subversion qui, succédant à la « solidification » matérialiste du monde, constitue la seconde phase de l'action antitraditionnelle caractéristique de l'époque moderne tout entière ². Il nous faut encore revenir sur ce sujet, car, depuis quelque temps, nous constatons que l'offensive psychanalyste va toujours de plus en plus loin, en ce sens que, s'attaquant directement à la tradition sous prétexte de l'expliquer, elle tend maintenant à en déformer la notion même de la façon la plus dangereuse. À cet égard, il y a lieu de faire une distinction entre des variétés inégalement « avancées » de la psychanalyse : celle-ci, telle qu'elle avait été conçue tout d'abord par Freud, se trouvait encore limitée jusqu'à un certain point par l'attitude matérialiste qu'il entendit toujours garder ; bien entendu, elle n'en avait pas moins déjà un caractère nettement « satanique », mais du moins cela lui interdisait-il de prétendre aborder certains domaines, ou, même si elle le prétendait cependant, elle n'en atteignait en fait que des contre-façons assez grossières, d'où des confusions qu'il était encore relativement facile de dissiper. Ainsi, quand Freud parlait de « symbolisme », ce qu'il désignait abusivement ainsi n'était en réalité qu'un simple produit de l'imagination humaine, variable d'un individu à l'autre, et n'ayant véritablement rien de commun avec l'authentique symbolisme traditionnel. Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur « maître » dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C. G. Jung, dont les premières tentatives dans ce domaine datent d'assez longtemps déjà ³; il est à remarquer, car cela est très significatif, que, pour cette interprétation, il partit d'une comparaison qu'il crut pouvoir établir entre certains symboles et des dessins tracés par des malades ; et il faut reconnaître qu'en effet ces dessins présentent parfois, avec les symboles véritables, une sorte de ressemblance « parodique » qui ne laisse pas d'être plutôt inquiétante quant à la nature de ce qui les inspire.

Ce qui aggrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant « inconscient collectif », existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celle de leurs caricatures pathologiques. Il va de soi que ce terme d'« inconscient » est tout à fait impropre, et que ce qu'il sert à désigner, dans la mesure où il peut avoir quelque réalité, relève de ce que les psychologues appellent plus habituellement le « subconscient », c'est-à-dire l'ensemble des prolongements inférieurs de la conscience. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs la confusion qui est commise constamment entre le « subconscient » et le « superconscient » : celui-ci échappant complètement par sa nature même au domaine sur lequel portent les investigations des psychologues, ils ne manquent jamais, quand il leur arrive d'avoir connaissance de quelques-unes de ses manifestations, de les attribuer au « subconscient ». C'est précisément cette confusion que nous retrouvons encore ici : que les productions des malades observés par les psychiatres procèdent du « subconscient », c'est là une chose qui assurément n'est pas douteuse ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnel, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au « superconscient », c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-humain, tandis que le « subconscient » tend au contraire vers l'infra-humain. Il y a donc là une véritable inversion qui est tout à fait caractéristique du genre d'explication dont il s'agit ; et ce qui lui donne une apparence de justification, c'est qu'il arrive que, dans des cas comme celui que nous avons cité, le « subconscient », grâce à son contact avec des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, « singe » effectivement le « superconscient » ; c'est là ce qui, pour ceux qui se laissent prendre à ces contrefaçons et sont incapables d'en discerner la véritable nature, donne lieu à l'illusion qui aboutit à ce que nous avons appelé une « spiritualité à rebours ».

Par la théorie de l'« inconscient collectif », on croit pouvoir expliquer le fait que le symbole est « antérieur à la pensée individuelle » et qu'il la dépasse ; la véritable question, qu'on ne semble même pas se poser, serait de savoir dans quelle direction il la dépasse, si c'est par en bas comme paraîtrait

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juill.-août 1949.

2. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV.

3. Voir à ce sujet A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

l'indiquer cet appel au prétendu « inconscient », ou par en haut comme l'affirment au contraire expressément toutes les doctrines traditionnelles. Nous avons relevé dans un article récent une phrase où cette confusion apparaît aussi clairement que possible : « L'interprétation des symboles... est la porte ouverte sur le Grand Tout, c'est-à-dire le chemin qui conduit vers la lumière totale à travers le dédale des bas-fonds obscurs de notre individu. » Il y a malheureusement bien des chances pour que, en s'égarant dans ces « bas-fonds obscurs », on arrive à tout autre chose qu'à la « lumière totale » ; remarquons aussi la dangereuse équivoque du « Grand Tout », qui, comme la « conscience cosmique » dans laquelle certains aspirent à se fondre, ne peut être ici rien de plus ni d'autre que le psychisme diffus des régions les plus inférieures du monde subtil ; et c'est ainsi que l'interprétation psychanalytique des symboles et leur interprétation traditionnelle conduisent en réalité à des fins diamétralement opposées.

Il y a lieu de faire encore une autre remarque importante : parmi les choses très diverses que l'« inconscient collectif » est censé expliquer, il faut naturellement compter le « folklore », et c'est un des cas où la théorie peut présenter quelque apparence de vérité. Pour être plus exact, il faudrait parler là d'une sorte de « mémoire collective », qui est comme une image ou un reflet, dans le domaine humain, de cette « mémoire cosmique » qui correspond à un des aspects du symbolisme de la lune. Seulement, vouloir conclure de la nature du « folklore » à l'origine même de la tradition, c'est commettre une erreur toute semblable à celle, si répandue de nos jours, qui fait considérer comme « primitif » ce qui n'est que le produit d'une dégénérescence. Il est évident en effet que le « folklore », étant essentiellement constitué par des éléments appartenant à des traditions éteintes, représente inévitablement un état de dégénérescence par rapport à celle-ci ; mais c'est d'ailleurs le seul moyen par lequel quelque chose peut en être sauvé. Il faudrait aussi se demander dans quelles conditions la conservation de ces éléments a été confiée à la « mémoire collective » ; comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, nous ne pouvons y voir que le résultat d'une action parfaitement consciente des derniers représentants d'anciennes formes traditionnelles qui étaient sur le point de disparaître. Ce qui est bien certain, c'est que la mentalité collective, pour autant qu'il existe quelque chose qui peut être appelé ainsi, se réduit proprement à une mémoire, ce qui s'exprime en termes de symbolisme astrologique, en disant qu'elle est de nature lunaire ; autrement dit, elle peut remplir une certaine fonction de conservation, en quoi consiste précisément le « folklore », mais elle est totalement incapable de produire ou d'élaborer quoi que ce soit, et surtout des choses d'ordre transcendant comme toute donnée traditionnelle l'est par définition même.

L'interprétation psychanalytique vise en réalité à nier cette transcendance de la tradition, mais d'une façon nouvelle, pourrait-on dire, et différente de celles qui avaient eu cours jusque-là : il ne s'agit plus, comme avec le rationalisme sous toutes ses formes, soit d'une négation brutale, soit d'une ignorance pure et simple de l'existence de tout élément « non humain ». On semble au contraire admettre que la tradition a effectivement un caractère « non humain », mais en détournant complètement la signification de ce terme ; c'est ainsi que, à la fin de l'article que nous avons déjà cité plus haut, nous lisons ceci : « Nous reviendrons peut-être sur ces interprétations psychanalytiques de notre trésor spirituel, dont la “constante” à travers temps et civilisations diverses démontre bien le caractère traditionnel, non humain, si l'on prend le mot “humain” dans un sens de séparatif, d'individuel. » C'est peut-être là ce qui montre le mieux quelle est, au fond, la véritable intention de tout cela, intention qui, d'ailleurs, nous voulons le croire, n'est pas toujours consciente chez ceux qui écrivent des choses de ce genre, car il doit être bien entendu que ce qui est en cause à cet égard, ce n'est pas telle ou telle individualité, fût-ce même celle d'un « chef d'école » comme Jung, mais l'« inspiration » des plus suspects dont procèdent ces interprétations. Il n'est pas besoin d'être allé bien loin dans l'étude des doctrines traditionnelles pour savoir que, quand il est question d'un élément « non humain », ce qu'on entend par là, et qui appartient essentiellement aux états supra-individuels de l'être, n'a absolument rien à voir avec un facteur « collectif » qui, en lui-même, ne relève en réalité que du domaine individuel humain, tout aussi bien que ce qui est qualifié ici de « séparatif », et qui, de plus, par son caractère « subconscient », ne peut en tout cas ouvrir une communication avec d'autres états que dans la direction de l'infra-humain. On saisit donc ici, d'une façon immédiate, le procédé de subversion qui consiste, en s'emparant de certaines notions traditionnelles, à les retourner en quelque sorte en substituant le « subconscient » au « superconscient », l'infra-humain au supra-humain. Cette subversion n'est-elle pas bien autrement dangereuse encore qu'une simple

négation, et pensera-t-on que nous exagérons en disant qu'elle contribue à préparer la voie à une véritable « contre-tradition », destinée à servir de véhicule à cette « spiritualité à rebours », dont, vers la fin du cycle actuel, le « règne de l'antéchrist » doit marquer le triomphe apparent et passager ?

La Science des lettres ¹

(*ILMUL-HURÛF*)

Dans les préliminaires d'une étude sur « La Théodicée de la Kabbale », M. Warrain, après avoir dit que « l'hypothèse kabbalistique est que la langue hébraïque est la langue parfaite enseignée par Dieu au premier homme », croit devoir faire des réserves sur « la prétention illusoire de détenir les éléments purs de la langue naturelle, alors qu'on n'en possède que des bribes et des déformations ». Il n'en admet pas moins qu'« il reste probable que les langues anciennes découlent d'une langue hiératique composée par des inspirés », qu'« il doit donc y avoir des mots exprimant l'essence des choses et leurs rapports numériques », et qu'« on peut en dire autant pour les arts divinatoires ». Nous pensons qu'il sera bon d'apporter quelques précisions sur cette question ; mais nous tenons à faire remarquer tout d'abord que M. Warrain s'est placé à un point de vue que l'on peut dire surtout philosophique, tandis que nous entendons nous tenir ici strictement, comme nous le faisons toujours d'ailleurs, sur le terrain initiatique et traditionnel.

Un premier point sur lequel il importe d'attirer l'attention est celui-ci : l'affirmation d'après laquelle la langue hébraïque serait la langue même de la révélation primitive semble bien n'avoir qu'un caractère tout exotérique et ne pas être au fond même de la doctrine kabbalistique, mais, en réalité, recouvrir simplement quelque chose de beaucoup plus profond. La preuve en est que la même chose se rencontre également pour d'autres langues, et que cette affirmation de « primordialité », si l'on peut dire, ne saurait, prise à la lettre, être justifiée dans tous les cas, puisqu'il y aurait là une contradiction évidente. Il en est ainsi notamment pour la langue arabe, et c'est même une opinion assez communément répandue, dans les pays où elle est en usage, que celle d'après laquelle elle aurait été la langue originelle de l'humanité ; mais ce qui est remarquable, et ce qui nous a fait penser que le cas doit être le même en ce qui concerne l'hébreu, c'est que cette opinion vulgaire est si peu fondée et si dépourvue d'autorité qu'elle est en contradiction formelle avec le véritable enseignement traditionnel de l'Islam, suivant lequel la langue « adamique » était la « langue syriaque », *loghah sûryâniyah*, qui n'a d'ailleurs rien à voir avec le pays désigné actuellement sous le nom de Syrie, non plus qu'avec aucune des langues plus ou moins anciennes dont les hommes ont conservé le souvenir jusqu'à nos jours. Cette *loghah sûryâniyah* est proprement, suivant l'interprétation qui est donnée de son nom, la langue de l'« illumination solaire », *shems-ishrâqyah* ; en fait, *Sûryâ* est le nom sanscrit du Soleil, et ceci semblerait indiquer que sa racine *sur*, une de celles qui désignent la lumière, appartenait elle-même à cette langue originelle. Il s'agit donc de cette Syrie primitive dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui l'identifie à la *Tula* hyperboréenne, et « où sont les révolutions du Soleil ». D'après Josèphe, la capitale de ce pays s'appelait Héliopolis, « ville du Soleil » ², nom donné ensuite à la ville d'Égypte appelée aussi *On*, de même que Thèbes aurait été tout d'abord un des noms de la capitale d'Ogygie. Les transferts successifs de ces noms et bien d'autres encore seraient particulièrement intéressants à étudier en ce qui concerne la constitution des centres spirituels secondaires de diverses périodes, constitution qui est en étroit rapport avec celle même des langues destinées à servir de « véhicules » aux formes traditionnelles correspondantes. Ces langues sont celles auxquelles on peut donner proprement le nom de « langues sacrées » ; et c'est précisément sur la distinction qui doit être faite entre ces langues sacrées et les langues vulgaires ou profanes que repose essentiellement la justification des méthodes kabbalistiques, ainsi que des procédés similaires qui se rencontrent dans d'autres traditions.

Nous pouvons dire ceci : de même que tout centre spirituel secondaire est comme une image du Centre suprême et primordial, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, toute langue sacrée, ou « hiératique » si l'on veut, peut être regardée comme une image ou un reflet de la langue originelle, laquelle est la langue sacrée par excellence ; celle-ci est la « Parole perdue », ou plutôt cachée pour les hommes de l'« âge sombre », de même que le Centre suprême est devenu pour eux invisible et inaccessible. Mais il ne s'agit point là « de bribes et de déformations » ; il s'agit au contraire d'adaptations régulières nécessitées par les circonstances de temps et de lieux, c'est-

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, févr. 1931.

2. Cf. *La Citadelle solaire* des Rose-Croix, *La Cité du soleil* de Campanella, etc. C'est à cette première Héliopolis que devrait en réalité être rapporté le symbolisme cyclique du Phénix.

à-dire en somme par le fait que, suivant ce qu'enseigne Seyidi Mohyiddin ibn Arabi au début de la seconde partie d'*El-Futûhâtul-Mekkiyah*, chaque prophète ou révélateur devait forcément employer un langage susceptible d'être compris de ceux à qui il s'adressait, donc plus spécialement approprié à la mentalité de tel peuple et de telle époque. Cette raison est celle de la diversité même des formes traditionnelles, et c'est cette diversité qui entraîne, comme conséquence immédiate, celle des langues qui doivent leur servir de moyens d'expression respectifs ; ce sont donc toutes les langues sacrées qui doivent être regardées comme étant véritablement l'œuvre d'« inspirés » sans quoi elles ne sauraient être aptes au rôle auquel elles sont essentiellement destinées. Pour ce qui est de la langue primitive, son origine devait être « non humaine », comme celle de la tradition primordiale elle-même ; et toute langue sacrée participe encore de ce caractère en ce qu'elle est, dans sa structure (*el-mabâni*) et dans sa signification (*el-maâni*), un reflet de cette langue primitive. Ceci peut d'ailleurs se traduire de différentes façons, qui n'ont pas la même importance dans tous les cas, car la question d'adaptation intervient ici encore : telle est par exemple la forme symbolique des signes employés pour l'écriture ¹ ; telle est aussi, et plus particulièrement pour l'hébreu et l'arabe, la correspondance des nombres avec les lettres, et par conséquent avec les mots qui sont composés de celles-ci.

Il est assurément difficile aux Occidentaux de se rendre compte de ce que sont vraiment les langues sacrées, car, dans les conditions actuelles tout au moins, ils n'ont de contact direct avec aucune d'entre elles ; et nous pouvons rappeler à ce propos ce que nous avons dit plus généralement en d'autres occasions de la difficulté d'assimilation des « sciences traditionnelles », beaucoup plus grande que celle des enseignements d'ordre purement métaphysique, en raison de leur caractère spécialisé qui les attache indissolublement à telle ou telle forme déterminée, et qui ne permet pas de les transporter telles quelles d'une civilisation à une autre, sous peine de les rendre entièrement inintelligibles, ou bien de n'avoir qu'un résultat tout illusoire, sinon même complètement faux. Ainsi, pour comprendre effectivement toute la portée du symbolisme des lettres et des nombres, il faut le vivre, en quelque sorte, dans son application jusqu'aux circonstances mêmes de la vie courante, ainsi que cela est possible dans certains pays orientaux ; mais il serait absolument chimérique de prétendre introduire des considérations et des applications de ce genre dans les langues européennes, pour lesquelles elles ne sont point faites, et où la valeur numérique des lettres, notamment, est une chose inexistante. Les essais que certains ont voulu tenter dans cet ordre d'idées, en dehors de toute donnée traditionnelle, sont donc erronés dès leur point de départ ; et, si on a parfois obtenu cependant quelques résultats justes, par exemple au point de vue « onomantique », ceci ne prouve pas la valeur et la légitimité des procédés, mais seulement l'existence d'une sorte de faculté « intuitive » (qui, bien entendu, n'a rien de commun avec la véritable intuition intellectuelle) chez ceux qui les ont mis en œuvre, ainsi qu'il arrive d'ailleurs fréquemment dans les « arts divinatoires » ².

Pour exposer le principe métaphysique de la « science des lettres » (en arabe *ilmul-hurûf*), Seyidi Mohyiddin, dans *El-Futûhâtul-Mekkiyah*, envisage l'univers comme symbolisé par un livre : c'est le symbole bien connu du *Liber Mundi* des Rose-Croix, et aussi du *Liber Vitæ* apocalyptique ³. Les caractères de ce livre sont, en principe, tous écrits simultanément et indivisiblement par la « plume divine » (*El-Qalamul-ilâhi*) ; ces « lettres transcendantes » sont les essences éternelles ou les idées divines ; et, toute lettre étant en même temps un nombre, on remarquera l'accord de cet enseignement avec la doctrine pythagoricienne. Ces mêmes « lettres transcendantes », qui sont toutes les créatures, après avoir été condensées principiellement dans l'omniscience divine, sont, par le souffle

1. Cette forme peut d'ailleurs avoir subi des modifications correspondant à des réadaptations traditionnelles ultérieures, ainsi que cela eut lieu pour l'hébreu après la captivité de Babylone ; nous disons qu'il s'agit d'une réadaptation, car il est invraisemblable que l'ancienne écriture se soit réellement perdue dans une courte période de soixante-dix ans, et il est même étonnant qu'on semble généralement ne pas s'en apercevoir. Des faits du même genre ont dû, à des époques plus ou moins éloignées, se produire également pour d'autres écritures, notamment pour l'alphabet sanscrit et, dans une certaine mesure, pour les idéogrammes chinois.

2. Il semble qu'on puisse en dire autant, en dépit de l'apparence « scientifique » des méthodes, en ce qui concerne les résultats obtenus par l'astrologie moderne, si éloignée de la véritable astrologie traditionnelle ; celle-ci, dont les clefs semblent bien perdues, était d'ailleurs tout autre chose qu'un simple « art divinatoire », bien qu'évidemment susceptible d'applications de cet ordre, mais à titre tout à fait secondaire et « accidentel ».

3. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler le rapport qui existe entre ce symbolisme du « Livre de Vie » et celui de l'« Arbre de Vie » : les feuilles de l'arbre et les caractères du livre représentent pareillement tous les êtres de l'univers (les « dix mille êtres » de la tradition extrême-orientale).

divin, descendues aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'Univers manifesté. Un rapprochement s'impose ici avec le rôle que jouent également les lettres dans la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah* ; la « science des lettres » a d'ailleurs une importance à peu près égale dans la Kabbale hébraïque et dans l'ésotérisme islamique ¹.

Partant de ce principe, on comprendra sans peine qu'une correspondance soit établie entre les lettres et les différentes parties de l'Univers manifesté, et plus particulièrement de notre monde ; l'existence des correspondances planétaires et zodiacales est, à cet égard, assez connue pour qu'il soit inutile d'y insister davantage, et il suffit de noter que ceci met la « science des lettres » en rapport étroit avec l'astrologie envisagée comme science « cosmologique » ². D'autre part, en vertu de l'analogie constitutive du « microcosme » (*el-kawnus-seghir*) avec le « macrocosme » (*el-kawnul-kebir*), ces mêmes lettres correspondent également aux différentes parties de l'organisme humain ; et, à ce propos, nous signalerons en passant qu'il existe une application thérapeutique de la « science des lettres », chaque lettre étant employée d'une certaine façon pour guérir les maladies qui affectent spécialement l'organe correspondant.

Il résulte aussi de ce qui vient d'être dit que la « science des lettres » doit être envisagée dans des ordres différents, que l'on peut en somme rapporter aux « trois mondes » : entendue dans son sens supérieur, c'est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles au-delà de toute manifestation ; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie, c'est-à-dire la connaissance de la production ou de la formation du monde manifesté ; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant, à titre d'application, d'exercer par leur moyen, et en raison de cette correspondance, une action d'ordre « magique » sur les êtres eux-mêmes et sur les événements qui les concernent. En effet, suivant ce qu'expose Ibn Khaldûn, les formules écrites, étant composées des mêmes éléments qui constituent la totalité des êtres, ont, par là, la faculté d'agir sur ceux-ci ; et c'est aussi pourquoi la connaissance du nom d'un être, expression de sa nature propre, peut donner un pouvoir sur lui ; c'est cette application de la « science des lettres » qui est habituellement désignée par le nom de *sîmîâ* ³. Il importe de remarquer que ceci va beaucoup plus loin qu'un simple procédé « divinatoire » : on peut tout d'abord, au moyen d'un calcul (*hisâb*) effectué sur les nombres correspondant aux lettres et aux noms, arriver à la prévision de certains événements ⁴ ; mais ceci ne constitue en quelque sorte qu'un premier degré, le plus élémentaire de tous, et il est possible d'effectuer ensuite, sur les résultats de ce calcul, des mutations qui devront avoir pour effet d'amener une modification correspondante dans les événements eux-mêmes.

Ici encore, il faut d'ailleurs distinguer des degrés bien différents, comme dans la connaissance elle-même dont ceci n'est qu'une application et une mise en œuvre : quand cette action s'exerce seulement dans le monde sensible, ce n'est que le degré le plus inférieur, et c'est dans ce cas qu'on peut parler proprement de « magie » ; mais il est facile de concevoir qu'on a affaire à quelque chose d'un tout autre ordre quand il s'agit d'une action ayant une répercussion dans les mondes supérieurs. Dans ce dernier cas on est évidemment dans l'ordre « initiatique » au sens le plus complet de ce mot ; et seul peut opérer activement dans tous les mondes celui qui est parvenu au degré du « soufre rouge » (*el-Kebrîtul-ahmar*), désignation indiquant une assimilation, qui pourra paraître à certains quelque

1. Il faut encore remarquer que le « Livre du Monde » est en même temps le « Message divin » (*Er-Risâlatul-ilâhiyah*), archétype de tous les Livres sacrés ; les écritures traditionnelles n'en sont que des traductions en langage humain. Cela est affirmé expressément du *Véda* et du *Qorân* ; l'idée de l'« Évangile éternel » montre aussi que cette même conception n'est pas entièrement étrangère au christianisme, ou que du moins elle ne l'a pas toujours été.

2. Il y a aussi d'autres correspondances, avec les éléments, les qualités sensibles, les sphères célestes, etc. ; les lettres de l'alphabet arabe, étant au nombre de vingt-huit, sont également en relation avec les mansions lunaires.

3. Ce mot *sîmîâ* ne semble pas purement arabe ; il vient vraisemblablement du grec *sêmeia*, « signes », ce qui en fait à peu près l'équivalent du nom de la *gematria* kabbalistique, mot d'origine grecque également, et dérivé non de *geometria* comme on le dit le plus souvent, mais de *grammateia* (de *grammata*, « lettres »).

4. On peut aussi, dans certains cas, obtenir par un calcul du même genre la solution de questions d'ordre doctrinal ; et cette solution se présente parfois sous une forme symbolique des plus remarquables.

peu inattendue, de la « science des lettres » avec l'alchimie ¹. En effet, ces deux sciences, entendues dans leur sens profond, n'en sont qu'une en réalité ; et ce qu'elles expriment l'une et l'autre, sous des apparences très différentes, n'est rien d'autre que le processus même de l'initiation, qui reproduit d'ailleurs rigoureusement le processus cosmogonique, la réalisation totale des possibilités d'un être s'effectuant nécessairement en passant par les mêmes phases que celle de l'Existence universelle ².

1. Seyidi Mohyiddin est appelé *Es-Sheikhul-akbar wa el-Kebritul-ahmar*.

2. Il est au moins curieux de remarquer que le symbolisme maçonnique lui-même, dans lequel la « Parole perdue » et sa recherche jouent d'ailleurs un rôle important, caractérise les degrés initiatiques par des expressions manifestement empruntées à la « science des lettres » : épeler, lire, écrire. Le « Maître », qui a parmi ses attributs la « planche à tracer », s'il était vraiment ce qu'il doit être, serait capable, non seulement de lire, mais aussi d'écrire au « Livre de Vie », c'est-à-dire de coopérer consciemment à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers » ; on peut juger par là de la distance qui sépare la possession nominale de ce grade de sa possession effective !

La Langue des Oiseaux ¹

*Wa eç-çâffâti çaffan,
Faz-zâjîrâti zajran,
Fat-tâliyâti dhikran...*

(« Par ceux qui sont rangés en ordre,
Et qui chassent en repoussant,
Et qui récitent l'invocation... »)

(Qorân, XXXVII, 1-3).

Il est souvent question, dans diverses traditions, d'un langage mystérieux appelé « langue des oiseaux » : désignation évidemment symbolique, car l'importance même qui est attribuée à la connaissance de ce langage, comme prérogative d'une haute initiation, ne permet pas de la prendre littéralement. C'est ainsi qu'on dit dans le *Qorân* : « Et Salomon fut l'héritier de David ; et il dit : Ô hommes ! nous avons été instruit du langage des oiseaux (*ullimna mantiqat-tayri*) et comblé de toutes choses... » (XXVII, 15.) Ailleurs, on voit des héros vainqueurs du dragon, comme Siegfried dans la légende nordique, comprendre aussitôt le langage des oiseaux ; et ceci permet d'interpréter aisément le symbolisme dont il s'agit. En effet, la victoire sur le dragon a pour conséquence immédiate la conquête de l'immortalité, figurée par quelque objet dont ce dragon défendait l'approche ; et cette conquête de l'immortalité implique essentiellement la réintégration au centre de l'état humain, c'est-à-dire au point où s'établit la communication avec les états supérieurs de l'être. C'est cette communication qui est représentée par la compréhension du langage des oiseaux ; et, en fait, les oiseaux sont pris fréquemment comme symbole des anges, c'est-à-dire précisément des états supérieurs. Nous avons eu l'occasion de citer ailleurs ² la parabole évangélique où il est question, en ce sens, des « oiseaux du ciel » qui viennent se reposer sur les branches de l'arbre, de ce même arbre qui représente l'axe passant par le centre de chaque état d'être et reliant tous les états entre eux ³.

Dans le texte qorânique que nous avons reproduit ci-dessus, le terme *eç-çâffât* est considéré comme désignant littéralement les oiseaux, mais comme s'appliquant symboliquement aux anges (*el-malaïkah*) ; et ainsi le premier verset signifie la constitution des hiérarchies célestes ou spirituelles ⁴. Le second verset exprime la lutte des anges contre les démons, des puissances célestes contre les puissances infernales, c'est-à-dire l'opposition des états supérieurs et des états inférieurs ⁵ ; c'est, dans la tradition hindoue, la lutte des *Dêvas* contre les *Asuras*, et aussi, suivant un symbolisme tout à fait semblable à celui auquel nous avons affaire ici, le combat du *Garuda* contre le *Nâga*, dans lequel nous retrouvons du reste le serpent ou le dragon dont il a été question tout à l'heure ; le *Garuda* est l'aigle, et, ailleurs, il est remplacé par d'autres oiseaux tels que l'ibis, la cigogne, le héron,

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, nov. 1931.

2. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

3. Dans le symbole médiéval du *Peridexion* (corruption de *Paradision*), on voit les oiseaux sur les branches de l'arbre et le dragon à son pied (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX). – Dans une étude sur le symbolisme de l'« oiseau de paradis » (*Le Rayonnement intellectuel*, mai-juin 1930), M. L. Charbonneau-Lassay a reproduit une sculpture où cet oiseau est figuré avec seulement une tête et des ailes, forme sous laquelle sont souvent représentés les anges.

4. Le mot *çaff*, « rang », est un de ceux, d'ailleurs nombreux, dans lesquels certains ont voulu trouver l'origine des termes *çûfi* et *taçawwuf* ; bien que cette dérivation ne semble pas acceptable au point de vue purement linguistique, il n'en est pas moins vrai que, de même que plusieurs autres du même genre, elle représente une des idées contenues réellement dans ces termes, car les « hiérarchies spirituelles » s'identifient essentiellement aux degrés de l'initiation.

5. Cette opposition se traduit en tout être par celle des deux tendances ascendante et descendante, appelées *sattwa* et *tamas* par la doctrine hindoue. C'est aussi ce que le Mazdéisme symbolise par l'antagonisme de la lumière et des ténèbres, personnifiées respectivement en *Ormuzd* et *Ahriman*.

tous ennemis, et destructeurs des reptiles ¹. Enfin, dans le troisième verset, on voit les anges récitant le *dhikr*, ce qui, dans l'interprétation la plus habituelle, est considéré comme devant s'entendre de la récitation du *Qorân*, non pas, bien entendu, du *Qorân* exprimé en langage humain, mais de son prototype éternel inscrit sur la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), qui s'étend des cieux à la terre comme l'échelle de Jacob, donc à travers tous les degrés de l'Existence universelle ². De même, dans la tradition hindoue, il est dit que les *Dêvas*, dans leur lutte contre les *Asuras*, se protégèrent (*achhan dayan*) par la récitation des hymnes du *Vêda*, et que c'est pour cette raison que les hymnes reçurent le nom de *chhandas*, mot qui désigne proprement le « rythme ». La même idée est ailleurs contenue dans le mot *dhikr*, qui, dans l'ésotérisme islamique, s'applique à des formules rythmées correspondant exactement aux *mantras* hindous, formules dont la répétition a pour but de produire une harmonisation des divers éléments de l'être, et de déterminer des vibrations susceptibles, par leur répercussion à travers la série des états, en hiérarchie indéfinie, d'ouvrir une communication avec les états supérieurs, ce qui est d'ailleurs, d'une façon générale, la raison d'être essentielle et primordiale de tous les rites.

Nous sommes ainsi ramené directement, comme on le voit, à ce que nous disions au début sur la « langue des oiseaux » que nous pouvons appeler aussi « langue angélique », et dont l'image dans le monde humain est le langage rythmé, car c'est sur la « science du rythme », qui comporte d'ailleurs de multiples applications, que se basent en définitive tous les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour entrer en communication avec les états supérieurs. C'est pourquoi une tradition islamique dit qu'Adam, dans le Paradis terrestre, parlait en vers, c'est-à-dire en langage rythmé ; il s'agit ici de cette « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans notre précédente étude sur la « science des lettres », et qui doit être regardée comme traduisant directement l'« illumination solaire » et « angélique » telle qu'elle se manifeste au centre de l'état humain. C'est aussi pourquoi les Livres sacrés sont écrits en langage rythmé, ce qui, on le voit, en fait tout autre chose que les simples « poèmes » au sens purement profane que veut y voir le parti pris antitraditionnel des « critiques » modernes ; et d'ailleurs la poésie, originairement, n'était point cette vaine « littérature » qu'elle est devenue par une dégénérescence qu'explique la marche descendante du cycle humain, et elle avait un véritable caractère sacré ³. On peut en retrouver les traces jusqu'à l'antiquité occidentale classique, où la poésie était encore appelée « langue des Dieux », expression équivalente à celles que nous avons indiquées puisque les « Dieux », c'est-à-dire les *Dêvas* ⁴, sont, comme les anges, la représentation des états supérieurs. En latin, les vers étaient appelés *carmina*, désignation qui se rapportait à leur usage dans l'accomplissement des rites, car le mot *carmen* est identique au sanscrit *Karma*, qui doit être pris ici dans son sens spécial d'« action rituelle » ⁵; et le poète lui-même, interprète de la « langue sacrée » à travers laquelle transparaît le Verbe divin, était *vates*, mot qui le caractérisait comme doué d'une inspiration en quelque sorte prophétique. Plus tard, par une autre

1. Voir, à ce sujet, les remarquables travaux de M. Charbonneau-Lassay sur les symboles animaux du Christ. Il importe de remarquer que l'opposition symbolique de l'oiseau et du serpent ne s'applique que lorsque ce dernier est envisagé sous son aspect maléfique ; au contraire, sous son aspect bénéfique, il s'unit parfois à l'oiseau, comme dans la figure du *Quetzalcohuatl* des anciennes traditions américaines ; par ailleurs, on retrouve aussi au Mexique le combat de l'aigle contre le serpent. On peut, pour le cas de l'association de l'oiseau et du serpent, rappeler le texte évangélique : « Soyez doux comme des colombes et prudents comme des serpents » (*Saint Matthieu*, X, 16).

2. Sur le symbolisme du Livre, auquel ceci se rapporte directement, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

3. On peut dire d'ailleurs, d'une façon générale, que les arts et les sciences ne sont devenus profanes que par une telle dégénérescence, qui les a dépouillés de leur caractère traditionnel et, par suite, de toute signification d'ordre supérieur ; nous nous sommes expliqué sur ce sujet dans *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II, et dans *La Crise du monde moderne*, ch. IV.

4. Le sanscrit *Dêva* et le latin *Deus* ne sont qu'un seul et même mot.

5. Le mot « poésie » dérive aussi du verbe grec *poiein*, qui a la même signification que la racine sanscrite *Kri*, d'où vient *Karma*, et qui se retrouve dans le verbe latin *creare* entendu dans son nom même, puisque c'est là précisément de la simple production d'une œuvre artistique ou littéraire, au sens profane qu'Aristote semble avoir eu uniquement en vue en parlant de ce qu'il a appelé « sciences poétiques ».

dégénérescence, le *vates* ne fut plus qu'un vulgaire « devin »¹, et le *carmen* (d'où le mot français « charme ») un « enchantement », c'est-à-dire une opération de basse magie ; c'est là encore un exemple du fait que la magie, voire même la sorcellerie, est ce qui subsiste comme dernier vestige des traditions disparues.

Ces quelques indications suffiront, pensons-nous, à montrer combien ont tort ceux qui se moquent des récits où il est question de la « langue des oiseaux » ; il est vraiment trop facile et trop simple de traiter dédaigneusement de « superstitions » tout ce qu'on ne comprend pas ; mais les anciens, eux, savaient fort bien ce qu'ils disaient quand ils employaient le langage symbolique. La véritable « superstition », au sens strictement étymologique (*quod superstat*), c'est ce qui se survit à soi-même, c'est-à-dire, en un mot, la « lettre morte » ; mais cette conservation même, si peu digne d'intérêt qu'elle puisse sembler, n'est pourtant pas chose si méprisable, car l'esprit, qui « souffle où il veut » et quand il veut, peut toujours venir revivifier les symboles et les rites, et leur restituer, avec leur sens perdu, la plénitude de leur vertu originelle.

1. Le mot « devin » lui-même n'est pas moins dévié de son sens, car étymologiquement, il n'est pas autre chose que *divinus*, signifiant ici « interprète des dieux ». Les « auspices » (de *aves spicere*, « observer les oiseaux »), présages tirés du vol et du chant des oiseaux, sont plus spécialement à rapprocher de la « langue des oiseaux », entendue alors au sens le plus matériel, mais pourtant identifiée encore à la « langue des dieux » puisque ceux-ci étaient regardés comme manifestant leur volonté par ces présages, et les oiseaux jouaient ainsi un rôle de « messagers » analogue à celui qui est généralement attribué aux anges (d'où leur acception primitive ; à l'origine, il s'agissait donc de tout autre chose que le sens propre du mot grec *angelos*), bien que pris sous un aspect très inférieur.

L'idée du Centre dans les traditions antiques ¹

Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion au « Centre du Monde » et aux divers symboles qui le représentent ; il nous faut revenir sur cette idée du Centre, qui a la plus grande importance dans toutes les traditions antiques, et indiquer quelques-unes des principales significations qui s'y attachent. Pour les modernes, en effet, cette idée n'évoque plus immédiatement tout ce qu'y voyaient les anciens ; là comme en tout ce qui touche au symbolisme, bien des choses ont été oubliées, et certaines façons de penser semblent devenues totalement étrangères à la grande majorité de nos contemporains ; il convient donc d'y insister d'autant plus que l'incompréhension est plus générale et plus complète à cet égard.

Le Centre est, avant tout, l'origine, le point de départ de toutes choses ; c'est le point principal, sans forme et sans dimensions, donc indivisible, et, par suite, la seule image qui puisse être donnée de l'Unité primordiale. De lui, par son irradiation, toutes choses sont produites, de même que l'Unité produit tous les nombres, sans que son essence en soit d'ailleurs modifiée ou affectée en aucune façon. Il y a ici un parallélisme complet entre deux modes d'expression : le symbolisme géométrique et le symbolisme numérique, de telle sorte qu'on peut les employer indifféremment et qu'on passe même de l'un à l'autre de la façon la plus naturelle. Il ne faut pas oublier, du reste, que, dans un cas aussi bien que dans l'autre, c'est toujours de symbolisme qu'il s'agit : l'unité arithmétique n'est pas l'Unité métaphysique, elle n'en est qu'une figure, mais une figure dans laquelle il n'y a rien d'arbitraire, car il existe entre l'une et l'autre une relation analogique réelle, et c'est cette relation qui permet de transposer l'idée de l'Unité au-delà du domaine de la quantité, dans l'ordre transcendantal. Il en est de même de l'idée du Centre ; celle-ci est susceptible d'une semblable transposition, par laquelle elle se dépouille de son caractère spatial, qui n'est plus évoqué qu'à titre de symbole : le point central, c'est le Principe, c'est l'Être pur ; et l'espace qu'il emplit de son rayonnement, et qui n'est que par ce rayonnement même (le *Fiat Lux* de la *Genèse*), sans lequel cet espace ne serait que « privation » et néant, c'est le Monde au sens le plus étendu de ce mot, l'ensemble de tous les êtres et de tous les états d'existence qui constituent la manifestation universelle.

La représentation la plus simple de l'idée que nous venons de formuler, c'est le point au



Fig. 1

centre du cercle (fig. 1) : le point est l'emblème du Principe, le cercle est celui du Monde. Il est impossible d'assigner à l'emploi de cette figuration une origine quelconque dans le temps, car on la rencontre fréquemment sur des objets préhistoriques ; sans doute faut-il y voir un des signes qui se rattachent directement à la tradition primordiale. Parfois, le point est entouré de plusieurs cercles concentriques, qui semblent représenter les différents états ou degrés de l'existence manifestée, se disposant hiérarchiquement selon leur plus ou moins grand éloignement du Principe primordial. Le point au centre du cercle a été pris aussi, et probablement dès une époque fort ancienne, comme une figure du soleil, parce que celui-ci est véritablement, dans l'ordre physique, le Centre ou le « Cœur du Monde » ; et cette figure est demeurée jusqu'à nos jours comme signe astrologique et astronomique usuel du soleil. C'est peut-être pour cette raison que la plupart des archéologues, partout où ils rencontrent ce symbole, prétendent lui assigner une signification exclusivement « solaire », alors qu'il a en réalité un sens bien autrement vaste et profond ; ils oublient, ou ils ignorent que le soleil, au point de vue de toutes les traditions antiques, n'est lui-même qu'un symbole, celui du véritable « Centre du Monde » qui est le Principe divin.

Le rapport qui existe entre le centre et la circonférence, ou entre ce qu'ils représentent respectivement, est déjà indiqué assez clairement par le fait que la circonférence ne saurait exister sans son

1. Publié dans *Regnabit*, mai 1926.

centre, tandis que celui-ci est absolument indépendant de celle-là. Ce rapport peut être marqué d'une façon plus nette encore et plus explicite, par des rayons issus du centre et aboutissant à la circonférence ; ces rayons peuvent évidemment être figurés en nombre variable, puisqu'ils sont réellement en multitude indéfinie comme les points de la circonférence qui en sont les extrémités ; mais, en fait, on a toujours choisi, pour les figurations de ce genre, des nombres qui ont par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Ici, la forme la plus simple est celle qui présente seulement quatre rayons divisant la circonférence en parties égales, c'est-à-dire deux diamètres rectangulaires formant



Fig. 2

une croix à l'intérieur de cette circonférence (fig. 2). Cette nouvelle figure a la même signification générale que la première, mais il s'y attache en outre certaines significations secondaires qui viennent la compléter : la circonférence, si on se la représente comme parcourue dans un certain sens, est l'image d'un cycle de manifestation, tel que ces cycles cosmiques dont la doctrine hindoue, notamment, donne une théorie extrêmement développée. Les divisions déterminées sur la circonférence par les extrémités des branches de la croix correspondent alors aux différentes périodes ou phases en lesquelles se partage le cycle ; et une telle division peut être envisagée, pour ainsi dire, à des échelles diverses, suivant qu'il s'agira de cycles plus ou moins étendus : on aura ainsi par exemple, et pour nous en tenir au seul ordre de l'existence terrestre, les quatre moments principaux de la journée, les quatre phases de la lunaison, les quatre saisons de l'année, et aussi, suivant la conception que nous trouvons aussi bien dans les traditions de l'Inde et de l'Amérique centrale que dans celles de l'antiquité gréco-latine, les quatre âges de l'humanité. Nous ne faisons ici qu'indiquer sommairement ces considérations, pour donner une idée d'ensemble de ce qu'exprime le symbole dont il s'agit ; elles sont d'ailleurs reliées plus directement à ce que nous aurons à dire par la suite.

Parmi les figures qui comportent un plus grand nombre de rayons, nous devons mentionner spécialement les roues ou « rouelles », qui en ont le plus habituellement six ou



Fig. 3



Fig. 4

huit (fig. 3 et 4). La « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde (où la roue est appelée *chakra*) et au Thibet. D'autre part, il y a une étroite parenté entre la roue à six rayons et le chrisme, qui n'en diffère en somme qu'en ce que la circonférence à laquelle appartiennent les extrémités des rayons n'y est pas tracée d'ordinaire ; or, la roue, au lieu d'être simplement un signe « solaire » comme on l'enseigne communément à notre époque, est avant tout un symbole du Monde, ce qu'on pourra comprendre sans difficulté. Dans le langage symbolique de l'Inde, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de la vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; il y est aussi question de la « roue de la Loi », expression que le bouddhisme a empruntée, comme bien d'autres, aux doctrines antérieures, et qui, originairement tout au moins, se réfère surtout aux théories cycliques. Il faut encore ajouter que le Zodiaque est représenté aussi sous la forme d'une roue, à douze rayons naturellement, et que d'ailleurs le nom qui lui est donné en sanscrit signifie littéralement « roue des signes » ; on pourrait aussi le traduire par « roue des nombres »,

suivant le sens premier du mot *râshi* qui sert à désigner les signes du Zodiaque ¹.

Il y a, en outre, une certaine connexion entre la roue et divers symboles floraux ; nous aurions même pu, pour certains cas tout au moins, parler d'une véritable équivalence ². Si l'on considère une fleur symbolique telle que le lotus, le lis ou la rose ³, son épanouissement représente, entre autres choses (car ce sont là des symboles à significations multiples), et par une similitude très compréhensible, le développement de la manifestation ; cet épanouissement est d'ailleurs un rayonnement autour du Centre, car, ici encore, il s'agit de figures « centrées », et c'est ce qui justifie leur assimilation avec la roue ⁴. Dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la Montagne sacrée qui symbolise le Pôle.

Mais revenons aux significations du Centre, car, jusqu'ici, nous n'avons en somme exposé que la première de toutes, celle qui en fait l'image du Principe ; nous allons en trouver une autre dans le fait que le Centre est proprement le « milieu », le point équidistant de tous les points de la circonférence, et qui partage tout diamètre en deux parties égales. Dans ce qui précède, le Centre était considéré en quelque sorte avant la circonférence, qui n'a de réalité que par son rayonnement ; maintenant, il est envisagé par rapport à la circonférence réalisée, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'action du Principe au sein de la création. Le milieu entre les extrêmes représentés par des points opposés de la circonférence, c'est le lieu où les tendances contraires, aboutissant à ces extrêmes, se neutralisent pour ainsi dire et sont en parfait équilibre. Certaines écoles d'ésotérisme musulman, qui attribuent à la croix une valeur symbolique de la plus grande importance, appellent « station divine » (*el-maqâmul-ilâhî*) le centre de cette croix, qu'elles désignent comme le lieu où s'unifient tous les contraires, où se résolvent toutes les oppositions. L'idée qui s'exprime plus particulièrement ici, c'est donc l'idée d'équilibre, et cette idée ne fait qu'un avec celle d'harmonie ; ce ne sont pas deux idées différentes, mais seulement deux aspects d'une même idée. Il est encore un troisième aspect de celle-ci, plus spécialement lié au point de vue moral (bien que susceptible de recevoir aussi d'autres significations), et c'est l'idée de justice ; on peut, par là, rattacher à ce que nous disons ici la conception platonicienne suivant laquelle la vertu consiste dans un juste milieu entre deux extrêmes. À un point de vue beaucoup plus universel, les traditions extrême-orientales parlent sans cesse de l'« Invariable Milieu » qui est le point où se manifeste l'« Activité du Ciel » ; et, suivant la doctrine hindoue, au centre de tout être, comme de tout état de l'existence cosmique, réside un reflet du Principe suprême.

L'équilibre lui-même, d'ailleurs, n'est à vrai dire que le reflet, dans l'ordre de la manifestation, de l'immutabilité absolue du Principe ; pour envisager les choses sous ce nouveau rapport, il faut regarder la circonférence comme étant en mouvement autour de son centre, qui seul ne participe pas à ce mouvement. Le nom même de la roue (*rota*) évoque immédiatement l'idée de rotation ; et cette rotation est la figure du changement continu auquel sont soumises toutes choses manifestées ; dans un tel mouvement, il n'y a qu'un point unique qui demeure fixe et immuable, et ce point est le Centre. Ceci nous ramène aux conceptions cycliques dont nous avons dit quelques mots précédemment : le parcours d'un cycle quelconque, ou la rotation de la circonférence, est la succession, soit sous le mode temporel, soit sous tout autre mode ; la fixité du Centre est l'image de l'éternité, où toutes choses sont présentes en parfaite simultanéité. La circonférence ne peut tourner qu'autour d'un centre fixe ; de même, le changement, qui ne se suffit pas à lui-même, suppose nécessairement

1. Notons également que la « roue de la Fortune », dans le symbolisme de l'antiquité occidentale, a des rapports très étroits avec la « roue de la Loi », et aussi, quoique cela n'apparaisse peut-être pas aussi clairement à première vue, avec la roue zodiacale.

2. Entre autres indices de cette équivalence, en ce qui concerne le moyen âge, nous avons vu la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne.

3. Le lis a six pétales ; le lotus, dans les représentations du type le plus courant, en a huit ; les deux formes correspondent donc aux roues à six et huit rayons. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable qui peut en modifier la signification ou du moins lui donner des nuances diverses. – Sur le symbolisme de la rose, voir le très intéressant article de M. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, mars 1926).

4. Dans la figure du chrisme à la rose, d'époque mérovingienne, qui a été reproduite par M. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, mars 1926, p. 298), la rose centrale a six pétales qui sont orientés suivant les branches du chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons.

un principe qui est en dehors du changement : c'est le « moteur immobile » d'Aristote, qui est encore représenté par le Centre. Le Principe immuable est donc en même temps, et par là même, que tout ce qui existe, tout ce qui change ou se meut, n'a de réalité que par lui et dépend totalement de lui, il est, disons-nous, ce qui donne au mouvement son impulsion première, et aussi ce qui ensuite le gouverne et le dirige, ce qui lui donne sa loi, la conservation de l'ordre du Monde n'étant en quelque sorte qu'un prolongement de l'acte créateur. Il est, suivant une expression hindoue, l'« ordonnateur interne » (*antaryâmi*), car il dirige toutes choses de l'intérieur, résidant lui-même au point le plus intérieur de tous, qui est le Centre.

Au lieu de la rotation d'une circonférence autour de son centre, on peut aussi envisager celle d'une sphère autour d'un axe fixe ; la signification symbolique en est exactement la même. C'est pourquoi les représentations de l'« Axe du Monde » sont si nombreuses et si importantes dans toutes les traditions anciennes ; et le sens général en est au fond le même que celui des figures du « Centre du Monde », sauf peut-être en ce qu'elles évoquent plus directement le rôle du Principe immuable à l'égard de la manifestation universelle que les autres rapports sous lesquels le Centre peut être également considéré. Lorsque la sphère, terrestre ou céleste, accomplit sa révolution autour de son axe, il y a sur cette sphère deux points qui demeurent fixes : ce sont les pôles, qui sont les extrémités de l'axe ou ses points de rencontre avec la surface de la sphère ; et c'est pourquoi l'idée du Pôle est encore un équivalent de l'idée du Centre. Le symbolisme qui se rapporte au Pôle, et qui revêt parfois des formes très complexes, se retrouve aussi dans toutes les traditions, et il y tient même une place considérable ; si la plupart des savants modernes ne s'en sont pas aperçus, c'est là encore une preuve que la vraie compréhension des symboles leur fait entièrement défaut.

Une des figures les plus frappantes, dans lesquelles se résument les idées que nous venons

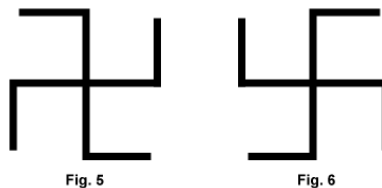


Fig. 5

Fig. 6

d'exposer, est celle du *swastika* (fig. 5 et 6), qui est essentiellement le « signe du Pôle » ; nous pensons d'ailleurs que, dans l'Europe moderne, on n'en a jamais fait connaître jusqu'ici la vraie signification. On a vainement cherché à expliquer ce symbole par les théories les plus fantaisistes ; on a été jusqu'à y voir le schéma d'un instrument primitif destiné à la production du feu ; à la vérité, s'il a bien parfois un certain rapport avec le feu, c'est pour de tout autres raisons. Le plus souvent, on en fait un signe « solaire », ce qu'il n'a pu devenir qu'accidentellement et d'une façon assez détournée ; nous pourrions répéter ici ce que nous disions plus haut à propos de la roue et du point au centre du cercle. Ceux qui ont été le plus près de la vérité sont ceux qui ont regardé le *swastika* comme un symbole du mouvement, mais cette interprétation est encore insuffisante, car il ne s'agit pas d'un mouvement quelconque, mais d'un mouvement de rotation qui s'accomplit autour d'un centre ou d'un axe immuable ; et c'est précisément le point fixe qui est l'élément essentiel auquel se rapporte directement le symbole en question. Les autres significations que comporte la même figure sont toutes dérivées de celle-là : le Centre imprime à toutes choses le mouvement et, comme le mouvement représente la vie, le *swastika* devient par là un symbole de la vie, ou, plus exactement, du rôle vivifiant du Principe par rapport à l'ordre cosmique.

Si nous comparons le *swastika* à la figure de la croix inscrite dans la circonférence (fig. 2), nous pouvons nous rendre compte que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents ; mais la rotation, au lieu d'être représentée par le tracé de la circonférence, est seulement indiquée dans le *swastika* par les lignes ajoutées aux extrémités des branches de la croix et formant avec celles-ci des angles droits ; ces lignes sont des tangentes à la circonférence, qui marquent la direction du mouvement aux points correspondants. Comme la circonférence représente le Monde, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le *swastika* n'est pas une figure du Monde, mais bien

de l'action du Principe à l'égard du Monde ¹.

Si l'on rapporte le *swastika* à la rotation d'une sphère telle que la sphère céleste autour de son axe, il faut le supposer tracé dans le plan équatorial, et alors le point central sera la projection de l'axe sur ce plan qui lui est perpendiculaire. Quant au sens de la rotation indiquée par la figure, l'importance n'en est que secondaire ; en fait, on trouve l'une et l'autre des deux formes que nous avons reproduites ci-dessus ², et cela sans qu'il faille y voir toujours une intention d'établir entre elles une opposition quelconque ³. Nous savons bien que, dans certains pays et à certaines époques, il a pu se produire des schismes dont les partisans ont volontairement donné à la figure une orientation contraire à celle qui était en usage dans le milieu dont ils se séparaient, pour affirmer leur antagonisme par une manifestation extérieure ; mais cela ne touche en rien à la signification essentielle du symbole, qui demeure la même dans tous les cas.

Le *swastika* est loin d'être un symbole exclusivement oriental comme on le croit parfois ; en réalité, il est un de ceux qui sont le plus généralement répandus, et on le rencontre à peu près partout, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, car il existe jusque chez certains peuples indigènes de l'Amérique du Nord. À l'époque actuelle, il est conservé surtout dans l'Inde et dans l'Asie centrale et orientale, et il n'y a probablement que dans ces régions qu'on sache encore ce qu'il signifie ; mais pourtant, en Europe même, il n'a pas entièrement disparu ⁴. En Lituanie et en Courlande, les paysans tracent encore ce signe dans leurs maisons ; sans doute n'en connaissent-ils plus le sens et n'y voient-ils qu'une sorte de talisman protecteur ; mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est qu'ils lui donnent son nom sanscrit de *swastika* ⁵. Dans l'antiquité, nous trouvons ce signe, en particulier chez les Celtes et dans la Grèce préhellénique ⁶ ; et, en Occident encore, comme M. Charbonneau-Lassay l'a dit ⁷, il fut anciennement un des emblèmes du Christ, et il demeura même en usage comme tel jusque vers la fin du moyen âge. Comme le point au centre du cercle et comme la roue, ce signe remonte incontestablement aux époques préhistoriques ; et, pour notre part, nous y voyons encore, sans aucune hésitation, un des vestiges de la tradition primordiale.

Nous n'avons pas encore fini d'indiquer toutes les significations du Centre : s'il est d'abord un point de départ, il est aussi un point d'aboutissement ; tout est issu de lui, et tout doit finalement y revenir. Puisque toutes choses n'existent que par le Principe et ne sauraient subsister sans lui, il doit y avoir entre elles et lui un lien permanent, figuré par les rayons joignant au centre tous les points de la circonférence ; mais ces rayons peuvent être parcourus en deux sens opposés : d'abord du centre à la circonférence, et ensuite de la circonférence en retour vers le centre. Il y a là comme deux phases complémentaires, dont la première est représentée par un mouvement centrifuge et la seconde par

1. La même remarque vaudrait également pour le chrisme comparé à la roue.

2. Le mot *swastika* est, en sanscrit, le seul qui serve dans tous les cas à désigner le symbole en question ; le terme *sauwastika*, que certains ont appliqué à l'une des deux formes pour la distinguer de l'autre (qui seule serait alors le véritable *swastika*), n'est en réalité qu'un adjectif dérivé de *swastika*, et indiquant ce qui se rapporte à ce symbole ou à ses significations.

3. La même remarque pourrait être faite pour d'autres symboles, et notamment pour le chrisme constantinien, dans lequel le P est parfois inversé ; on a quelquefois pensé qu'il fallait alors le considérer comme un signe de l'Antéchrist ; cette intention peut effectivement avoir existé dans certains cas, mais il en est d'autres où il est manifestement impossible de l'admettre (dans les catacombes par exemple). De même, le « quatre de chiffre » corporatif, qui n'est d'ailleurs qu'une modification de ce même P du chrisme (voir ch. LXVII) est indifféremment tourné dans l'un ou l'autre sens, sans qu'on puisse même attribuer ce fait à une rivalité entre corporations diverses ou à leur désir de se distinguer entre elles, puisqu'on trouve les deux formes dans des marques appartenant à une même corporation.

4. Nous ne faisons pas allusion ici à l'usage tout artificiel du *swastika*, notamment par certains groupements politiques allemands, qui en ont fait très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème serait propre à la soi-disant « race aryenne » ; c'est là de la pure fantaisie.

5. Le lituanien est d'ailleurs, de toutes les langues européennes, celle qui a le plus de ressemblance avec le sanscrit.

6. Il existe diverses variantes du *swastika*, par exemple une forme à branches courbes (ayant l'apparence de deux S croisés), que nous avons vue notamment sur une monnaie gauloise. D'autre part, certaines figures qui n'ont gardé qu'un caractère purement décoratif, comme celle à laquelle on donne le nom de « grecque », sont d'origine dérivées du *swastika*.

7. *Regnabit*, mars 1926, pp. 302-303.

un mouvement centripète ; ces deux phases peuvent être comparées à celles de la respiration, suivant un symbolisme auquel se réfèrent souvent les doctrines hindoues ; et, d'autre part, il s'y trouve aussi une analogie non moins remarquable avec la fonction physiologique du cœur. En effet, le sang part du cœur, se répand dans tout l'organisme qu'il vivifie, puis revient au cœur ; le rôle de celui-ci comme centre organique est donc vraiment complet et correspond entièrement à l'idée que nous devons, d'une façon générale, nous faire du Centre dans la plénitude de sa signification.

Tous les êtres, dépendant de leur Principe en tout ce qu'ils sont, doivent, consciemment ou inconsciemment, aspirer à retourner vers lui ; cette tendance au retour vers le Centre a aussi, dans toutes les traditions, sa représentation symbolique. Nous voulons parler de l'orientation rituelle, qui est proprement la direction vers un centre spirituel, image terrestre et sensible du véritable « Centre du Monde » ; l'orientation des églises chrétiennes n'en est au fond qu'un cas particulier et se rapporte essentiellement à la même idée, qui est commune à toutes les religions. Dans l'Islam, cette orientation (*qibla*) est comme la matérialisation, si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'intention (*niyya*) par laquelle toutes les puissances de l'être doivent être dirigées vers le Principe divin ¹ ; et l'on pourrait facilement trouver bien d'autres exemples. Il y aurait beaucoup à dire sur cette question ; sans doute aurons-nous quelques occasions d'y revenir dans la suite de ces études, et c'est pourquoi nous nous contentons, pour le moment, d'indiquer plus brièvement le dernier aspect du symbolisme du Centre.

En résumé, le Centre est à la fois le principe et la fin de toutes choses ; il est, suivant un symbolisme bien connu, l'*alpha* et l'*oméga*. Mieux encore, il est le principe, le milieu et la fin ; et ces trois aspects sont représentés par les trois éléments du monosyllabe *Aum*, auquel M. Charbonneau-Lassay avait fait allusion en tant qu'emblème du Christ et dont l'association au *swastika*, parmi les signes du monastère des Carmes de Loudun, nous semble particulièrement significative. En effet, ce symbole, beaucoup plus complet que l'*alpha* et l'*oméga*, et susceptible de sens qui pourraient donner lieu à des développements presque indéfinis, est, par une des concordances les plus étonnantes que l'on puisse rencontrer, commun à l'antique tradition hindoue et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge ; et, dans l'un et l'autre cas, il est également et par excellence, un symbole du Verbe, qui est bien réellement le véritable « Centre du Monde ».

1. Le mot « intention » doit être pris ici dans son sens strictement étymologique (de *in-tendere*, tendre vers).

Les fleurs symboliques ¹

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

Un des sens principaux est celui qui se rapporte au principe féminin ou passif de la manifestation, c'est-à-dire à *Prakriti*, la substance universelle ; et, à cet égard, la fleur équivaut à un certain nombre d'autres symboles, parmi lesquels un des plus importants est la coupe. Comme celle-ci, en effet, la fleur évoque par sa forme même l'idée d'un « réceptacle », ce qu'est *Prakriti* pour les influences émanées de *Purusha*, et l'on parle aussi couramment du « calice » d'une fleur. D'autre part, l'épanouissement de cette même fleur représente en même temps le développement de la manifestation elle-même, considérée comme production de *Prakriti* ; et ce double sens est particulièrement net dans un cas comme celui du lotus, qui est en Orient la fleur symbolique par excellence, et qui a pour caractère spécial de s'épanouir à la surface des eaux, laquelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente toujours le domaine d'un certain état de manifestation, ou le plan de réflexion du « Rayon céleste » qui exprime l'influence de *Purusha* s'exerçant sur ce domaine pour réaliser les possibilités qui y sont contenues potentiellement, enveloppées dans l'indifférenciation primordiale de *Prakriti* ².

Le rapprochement que nous venons d'indiquer avec la coupe doit naturellement faire penser au symbolisme du Graal dans les traditions occidentales ; et il y a lieu de faire précisément, à ce sujet, une remarque qui est très digne d'intérêt. On sait que, parmi les divers autres objets que la légende associe au Graal, figure notamment une lance qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin, par laquelle fut ouverte au flanc du Christ la blessure d'où s'échappèrent le sang et l'eau que Joseph d'Arimatee recueillit dans la coupe de la Cène ; mais il n'en est pas moins vrai que cette lance ou quelqu'un de ses équivalents existait déjà, comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe, dans les traditions antérieures au christianisme ³. La lance, lorsqu'elle est placée verticalement, est une des figures de l'« Axe du Monde », qui s'identifie au « Rayon céleste » dont nous parlions tout à l'heure ; et l'on peut rappeler aussi, à ce propos, les fréquentes assimilations du rayon solaire à des armes telles que la lance ou la flèche, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister davantage ici. D'un autre côté, dans certaines représentations, des gouttes de sang tombent de la lance elle-même dans la coupe ; or ces gouttes de sang ne sont ici autre chose, dans la signification principielle, que l'image des influences émanées de *Purusha*, ce qui évoque d'ailleurs le symbolisme védique du sacrifice de *Purusha* à l'origine de la manifestation ⁴ ; et ceci va nous ramener directement à la question du symbolisme floral, dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence par ces considérations.

Dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le bouc d'un sanglier, qui joue ici le même rôle que la lance, son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; et l'on trouverait sans doute assez facilement d'autres exemples similaires. Or ceci se retrouve également dans le symbolisme chrétien : c'est ainsi que M. Charbonneau-Lassay a signalé « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la ca-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, avril 1936.

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.

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

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

thédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses »¹. La rose est en Occident, avec le lis, un des équivalents les plus habituels de ce qu'est le lotus en Orient ; ici, il semble d'ailleurs que le symbolisme de la fleur soit rapporté uniquement à la production de la manifestation², et que *Prakriti* soit plutôt représentée par le sol même que le sang vivifie ; mais il est aussi des cas où il semble en être autrement. Dans le même article que nous venons de citer, M. Charbonneau-Lassay reproduit un dessin brodé sur un canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault, datant de la première moitié du XVI^e siècle et conservé aujourd'hui au musée de Naples, où l'on voit la rose placée au pied d'une lance dressée verticalement et le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir des gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; du reste, il est évident que les deux significations ne s'opposent nullement, mais qu'elles se complètent bien plutôt, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient aussi et la font s'épanouir ; et il va sans dire que ce rôle symbolique du sang a, dans tous les cas, sa raison dans le rapport direct de celui-ci avec le principe vital, transposé ici dans l'ordre cosmique. Cette pluie de sang équivaut aussi à la « rosée céleste » qui, suivant la doctrine kabbalistique, émane de l'« Arbre de Vie », autre figure de l'« Axe du Monde », et dont l'influence vivifiante est principalement rattachée aux idées de régénération et de résurrection, manifestement connexes de l'idée chrétienne de la Rédemption ; et cette même rosée joue également un rôle important dans le symbolisme alchimique et rosicrucien³.

Lorsque la fleur est considérée comme représentant le développement de la manifestation, il y a aussi équivalence entre elle et d'autres symboles, parmi lesquels il faut noter tout spécialement celui de la roue, qui se rencontre à peu près partout, avec des nombres de rayons variables suivant les figurations, mais qui ont toujours par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Les types les plus habituels sont les roues à six et huit rayons ; la « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge occidental, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde et au Thibet. Or, la roue est toujours, avant tout, un symbole du Monde ; dans le langage symbolique de la tradition hindoue, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; et les allusions à la « roue cosmique » ne sont pas moins fréquentes dans la tradition extrême-orientale. Cela suffit à établir l'étroite parenté de ces figures avec les fleurs symboliques, dont l'épanouissement est d'ailleurs également un rayonnement autour du centre, car elles sont, elles aussi, des figures « centrées » ; et l'on sait que, dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la « montagne polaire ». Il y a d'ailleurs des correspondances manifestes, renforçant encore cette équivalence, entre le nombre des pétales de certaines de ces fleurs et celui des rayons de la roue : ainsi, le lis a six pétales, et le lotus, dans les représentations du type le plus commun, en a huit, de sorte qu'ils correspondent respectivement aux roues à six et huit rayons dont nous venons de parler⁴. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable ; nous ferons seulement remarquer à ce sujet que, d'une façon générale, les nombres cinq et six se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme » ; en outre, dans le symbolisme alchimique, la rose à cinq pétales, placée au centre de la croix qui représente le quaternaire

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

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

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

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

des éléments, est aussi, comme nous l'avons déjà signalé dans une autre étude, le symbole de la « quintessence », qui joue d'ailleurs, relativement à la manifestation corporelle, un rôle analogue à celui de *Prakriti*¹. Enfin, nous mentionnerons encore la parenté des fleurs à six pétales et de la roue à six rayons avec certains autres symboles non moins répandus, tels que celui du « chrisme », sur lesquels nous nous proposons de revenir en une autre occasion². Pour cette fois, il nous suffira d'avoir montré les deux similitudes les plus importantes des symboles floraux, avec la coupe en tant qu'ils se rapportent à *Prakriti*, et avec la roue en tant qu'ils se rapportent à la manifestation cosmique, le rapport de ces deux significations étant d'ailleurs, en somme, un rapport de principe à conséquence, puisque *Prakriti* est la racine même de toute manifestation.

1. *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

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

La triple enceinte druidique ¹

M. Paul Le Cour a signalé, dans *Atlantis* (juillet-août 1928), un curieux symbole tracé sur une pierre druidique découverte vers 1800 à Suèvres (Loir-et-Cher), et qui avait été étudiée précédemment par M. E.-C. Florance, président de la Société d'Histoire naturelle et d'Anthropologie du Loir-et-Cher. Celui-ci pense même que la localité où fut trouvée cette pierre pourrait avoir été le lieu de la réunion annuelle des druides, situé, d'après César, aux confins du pays des Carnutes ². Son attention fut attirée par le fait que le même signe se rencontre sur un cachet d'oculiste gallo-romain, trouvé vers 1870 à Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher) ; et il émit l'idée que ce qu'il représentait pouvait être une triple enceinte sacrée. Ce symbole est en effet formé de trois carrés concentriques, reliés entre eux par quatre lignes à angle droit (fig. 7).

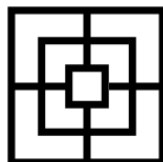


Fig. 7

Au moment même où paraissait l'article d'*Atlantis*, on signalait à M. Florance le même symbole gravé sur une grosse pierre de soubassement d'un contrefort de l'église de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), pierre qui paraît d'ailleurs avoir une provenance antérieure à la construction de cette église, et qui pourrait même remonter également au druidisme. Il est certain, du reste, que, comme beaucoup d'autres symboles celtiques, et notamment celui de la roue, cette figure est demeurée en usage jusqu'au moyen âge, puisque M. Charbonneau-Lassay l'a relevée parmi les « graffiti » du donjon de Chinon ³, conjointement avec une autre

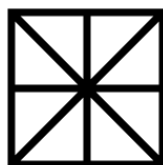


Fig. 8

non moins ancienne, formée de huit rayons et circonscrite par un carré (fig. 8), qui se trouve sur le « bétyle » de Kermaria étudié par M. J. Loth ⁴ et auquel nous avons eu déjà l'occasion de faire allusion ailleurs ⁵. M. Le Cour indique que le symbole du triple carré se trouve aussi à Rome, dans le cloître de San-Paolo, datant du XIII^e siècle, et que, d'autre part, il était connu dans l'antiquité ailleurs que chez les Celtes, puisque lui-même l'a relevé plusieurs fois à l'Acropole d'Athènes, sur les dalles du Parthénon et sur celles de l'Érechthéon.

L'interprétation du symbole en question comme figurant une triple enceinte nous paraît fort juste ; et M. Le Cour, à ce propos, établit un rapprochement avec ce que dit Platon, qui, parlant de la métropole des Atlantes, décrit le palais de Poséidon comme édifié au centre de trois enceintes concentriques reliées entre elles par des canaux, ce qui forme en effet une figure analogue à celle dont il s'agit, mais circulaire au lieu d'être carrée.

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, juin 1929.

2. César dit : *in finibus Carnutum* ; l'interprétation nous semble prêter à quelque doute, car *finis* ne signifie pas toujours « confins », mais désigne souvent le pays lui-même. D'autre part, il ne semble pas qu'on ait trouvé à Suèvres rien qui rappelle l'*Omphalos*, qui, dans le *Mediolanon* ou *Medionemeton* de la Gaule, devait, suivant l'usage des peuples celtiques, être figuré par un menhir.

3. *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon*.

4. L'« *Omphalos* » chez les Celtes, dans la *Revue des Études anciennes*, juill.-sept. 1915.

5. *Le Roi du Monde*, ch. IX ; L'« *Omphalos* », symbole du Centre, dans *Regnabit*, juin 1926.

Maintenant, quelle peut être la signification de ces trois enceintes ? Nous avons tout de suite pensé qu'il devait s'agir de trois degrés d'initiation, de telle sorte que leur ensemble aurait été en quelque sorte la figure de la hiérarchie druidique ; et le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies constituées sur le même modèle, ce qui est parfaitement normal. La division de l'initiation en trois grades est d'ailleurs la plus fréquente et, pourrions-nous dire, la plus fondamentale ; toutes les autres ne représentent en somme, par rapport à celle-là, que des subdivisions ou des développements plus ou moins compliqués. Ce qui nous a donné cette idée, c'est que nous avons eu autrefois connaissance de documents qui, dans certains systèmes maçonniques de hauts grades, décrivent précisément ces grades comme autant d'enceintes successives tracées autour d'un point central ¹ ; assurément, ces documents sont incomparablement moins anciens que les monuments dont il est ici question, mais on peut néanmoins y trouver un écho de traditions qui leur sont fort antérieures, et en tout cas, ils nous fournissaient en la circonstance un point de départ pour d'intéressants rapprochements.

Il faut bien remarquer que l'explication que nous proposons ainsi n'est nullement incompatible avec certaines autres, comme celle qu'envisage M. Le Cour, et qui rapporterait les trois enceintes aux trois cercles de l'existence reconnus par la tradition celtique ; ces trois cercles, qui se retrouvent sous une autre forme dans le christianisme, sont d'ailleurs la même chose que les « trois mondes » de la tradition hindoue. Dans celle-ci, d'autre part, les cercles célestes sont parfois représentés comme autant d'enceintes concentriques entourant le *Mêru*, c'est-à-dire la Montagne sacrée qui symbolise le « Pôle » ou l'« Axe du Monde », et c'est là encore une concordance des plus remarquables. Loin de s'exclure, les deux explications s'harmonisent parfaitement, et l'on pourrait même dire qu'elles coïncident en un certain sens, car, s'il s'agit d'initiation réelle, ses degrés correspondent à autant d'états de l'être, et ce sont ces états qui, dans toutes les traditions, sont décrits comme autant de mondes différents, car il doit être bien entendu que la « localisation » n'a qu'un caractère purement symbolique. Nous avons déjà expliqué, à propos de Dante, que les cieux sont proprement des « hiérarchies spirituelles », c'est-à-dire des degrés d'initiation ² ; et il va de soi qu'ils se rapportent en même temps aux degrés de l'existence universelle, car, comme nous le disions alors ³, en vertu de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, le processus initiatique reproduit rigoureusement le processus cosmogonique. Nous ajouterons que, d'une façon générale, le propre de toute interprétation vraiment initiatique est de n'être jamais exclusive, mais, au contraire, de comprendre synthétiquement en elle-même toutes les autres interprétations possibles ; c'est d'ailleurs pourquoi le symbolisme, avec ses sens multiples et superposés, est le moyen d'expression normal de tout véritable enseignement initiatique.

Avec cette même explication, le sens des quatre lignes disposées en forme de croix et reliant les trois enceintes devient immédiatement fort clair : ce sont bien des canaux, par lesquels l'enseignement de la doctrine traditionnelle se communique de haut en bas, à partir du grade suprême qui en est le dépositaire, et se répartit hiérarchiquement aux autres degrés. La partie centrale de la figure correspond donc à la « fontaine d'enseignement » dont parlent Dante et les « Fidèles d'Amour » ⁴, et la disposition cruciale des quatre canaux qui en partent identifie ceux-ci aux quatre fleuves du *Pardes*.

À ce propos, il convient de noter qu'il y a, entre les deux formes circulaire et carrée de la figure des trois enceintes, une nuance importante à observer : elles se rapportent respectivement au symbolisme du Paradis terrestre et à celui de la Jérusalem céleste, suivant ce que nous avons expliqué dans un de nos ouvrages ⁵. En effet, il y a toujours analogie et correspondance entre le commencement et la fin d'un cycle quelconque, mais, à la fin, le cercle est remplacé par le carré, et ceci indique la réali-

1. M. Le Cour note que le point central est marqué sur la plupart des figures qu'il a vues à l'Acropole d'Athènes.

2. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II.

3. *Ibid.*, ch. VI.

4. Voir notre article dans *Le Voile d'Isis*, févr. 1929.

5. *Le Roi du Monde*, ch. XI ; sur les rapports du Paradis terrestre et de la Jérusalem céleste, voir aussi *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

sation de ce que les hermétistes désignaient symboliquement comme la « quadrature du cercle »¹ : la sphère, qui représente le développement des possibilités par l'expansion du point primordial et central, se transforme en un cube lorsque ce développement est achevé et que l'équilibre final est atteint pour le cycle considéré². Pour appliquer plus spécialement ces considérations à la question qui nous occupe présentement, nous dirons que la forme circulaire doit représenter le point de départ d'une tradition, ce qui est bien le cas en ce qui concerne l'Atlantide³, et la forme carrée son point d'aboutissement, correspondant à la constitution d'une forme traditionnelle dérivée. Dans le premier cas, le centre de la figure serait alors la source de la doctrine, tandis que, dans le second, il en serait plus proprement le réservoir, l'autorité spirituelle ayant surtout ici un rôle de conservation ; mais, naturellement, le symbolisme de la « fontaine d'enseignement » s'applique à l'un et l'autre cas⁴.

Au point de vue du symbolisme numérique, il faut encore remarquer que l'ensemble des

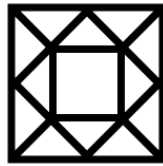


Fig. 9

trois carrés forme le duodénaire. Disposés autrement (fig. 9), ces trois carrés, auxquels s'adjoignent encore quatre lignes en croix, constituent la figure suivant laquelle les anciens astrologues inscrivirent le zodiaque⁵ ; cette figure était d'ailleurs regardée comme celle de la Jérusalem céleste avec ses douze portes, trois sur chacun des côtés, et il y a là un rapport évident avec la signification que nous venons d'indiquer pour la forme carrée. Sans doute y aurait-il encore bien d'autres rapprochements à envisager, mais nous pensons que ces quelques notes, si incomplètes soient-elles, contribueront déjà à apporter quelque lumière sur la mystérieuse question de la triple enceinte druidique.

1. Cette quadrature ne peut être obtenue dans le « devenir » ou dans le mouvement même du cycle, puisqu'elle exprime la fixation résultant du « passage à la limite » ; et, tout mouvement cyclique étant proprement indéfini, la limite ne peut être atteinte en parcourant successivement et analytiquement tous les points correspondant à chaque moment du développement de la manifestation.

2. Il serait facile de faire ici un rapprochement avec le symbole maçonnique de la « pierre cubique », qui se rapporte également à l'idée d'achèvement et de perfection, c'est-à-dire à la réalisation de la plénitude des possibilités impliquées dans un certain état.

3. Il faut d'ailleurs bien préciser que la tradition atlantéenne n'est cependant pas la tradition primordiale pour le présent *Manvantara*, et qu'elle n'est elle-même que secondaire par rapport à la tradition hyperboréenne ; ce n'est que relativement qu'on peut la prendre comme point de départ, en ce qui concerne une certaine période qui n'est qu'une des subdivisions du *Manvantara*.

4. L'autre figure que nous avons reproduite plus haut (fig. 8) se présente souvent aussi sous la forme circulaire : c'est alors une des variétés les plus habituelles de la roue, et cette roue à huit rayons est à certains égards un équivalent du lotus à huit pétales, plus particulier aux traditions orientales, de même que la roue à six rayons équivaut au lis, qui a six pétales (voir nos articles sur *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives* et sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, dans *Regnabit*, nov. 1925 et mai 1926).

5. Les quatre lignes en croix sont alors placées diagonalement par rapport aux deux carrés extrêmes, et l'espace compris entre ceux-ci se trouve divisé en douze triangles rectangles égaux.

Les Gardiens de la Terre sainte ¹

Parmi les attributions des ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant, la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relation avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre sainte », et à quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque » en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre pure », « Terre des Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des vivants », « Terre d'Immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement, ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde », au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons aussi que ce « saint Palais » a son image dans le monde humain par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité ². Pour le peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (*Mishkan*), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde », parce qu'il était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas, son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage ³. Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde. » ⁴ On peut remarquer qu'il y a ici une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de « Terre des Vivants ». Il est parlé de la « Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples » ⁵, ce qui

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, août-sept. 1929.

2. Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre sainte et le Cœur du Monde*, dans la revue *Regnabit*, juill.-août et sept.-oct. 1926.

3. Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

4. *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

5. *La Kabbale*, t. II, p. 116.

est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. À un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste »¹.

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. À cet égard, il en est de la « Terre sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé².

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia*³, et la comparent à un cœur »⁴. La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme étant la droite et le Midi, la gauche »⁵. Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central » au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur. »⁶ Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre sainte » par excellence, prototype de toutes les autres, centre spirituel auquel tous les autres sont subordonnés, siège de la tradition primordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un peuple ou d'une époque. Cette « Terre sainte »

1. *Ibid.*, t. I, p. 501.

2. Voir notre article sur *Les pierres de foudre*.

3. *Kémi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire », désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'alchimie (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

4. *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, p. 116.

5. *Ibid.*, 32, p. 112. Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite » (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

6. *Isis et Osiris*, 10, p. 49. On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

par excellence, c'est la « contrée suprême », suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux ¹, et qui est aussi le « séjour d'immortalité » comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la *Genèse* ².

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus au moins complètement : sa conservation d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste » qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de *Tula*, de *Luz*, de *Salem*, d'*Agartha* ; les différents symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». À ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels ³, et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire, avec cette différence que ce qui y est mis surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché ⁴.

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la tradition primordiale, et, dans le second, une certaine forme traditionnelle particulière ⁵. Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal », qui est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans le « Centre du Monde » ⁶.

1. Cette source est identique à la « fontaine d'enseignement » à laquelle nous avons eu précédemment l'occasion de faire ici même différentes allusions.

2. C'est pourquoi la « fontaine d'enseignement » est en même temps la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l'« Arbre de Vie » (voir notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans *Le Voile d'Isis*, févr. 1929) et ses eaux s'identifient évidemment à l'« élixir de longue vie » des hermétistes (l'idée de « longévité » ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au « breuvage d'immortalité », dont il est partout question sous des noms divers.

3. Voir notre article sur *La triple enceinte druidique* ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ».

4. Le labyrinthe crétois était le palais de *Minos*, nom identique à celui de *Manu*, donc désignant le législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le « pèlerinage en Terre Sainte » est, au sens ésotérique, la même chose que la « recherche de la Parole perdue » ou la « quête du Saint Graal ».

5. Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le « Centre du Monde » est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

6. Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbolisme du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Égyptiens, le vase était l'héroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du « breuvage d'immortalité » et de la restauration de l'« état primordial ».

Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes, car leur étroite similitude montre que, lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste proprement la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers ¹.

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation.

Les premiers, dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée ici récemment, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relie entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés.

Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue, nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils sont proprement les défenseurs de la « Terre sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseur est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriyas ; et, précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriyas. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d'« Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage ². Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême, rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et surtout, ajoutons-nous, à maintenir le lien entre la tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au-delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine

1. Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les « gardiens » du Centre suprême, l'expression de « Templiers de l'*Agartha* » ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

2. Voir *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*, dans *Le Voile d'Isis*, févr. 1929.

unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la tradition primordiale.

Dans le monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les représentants des autres traditions ¹ : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIV^e siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture, et qui est allée en s'accroissant graduellement jusqu'à notre époque.

Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été brisé d'un seul coup ; pendant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint-Graal » et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être rétablie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

1. Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le « don des langues » ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *Le Voile d'Isis* consacré aux Rose-Croix.

La Terre du Soleil ¹

Parmi les localités, souvent difficiles à identifier, qui jouent un rôle dans la légende du Saint Graal, certains attachent une importance toute spéciale à Glastonbury, qui serait le lieu où s'établit Joseph d'Arimathie après sa venue en Grande-Bretagne, et où l'on a voulu voir beaucoup d'autres choses encore, comme nous le dirons par la suite. Sans doute, il y a là des assimilations plus ou moins contestables, et dont certaines paraissent impliquer de véritables confusions ; mais il se peut cependant qu'il y ait, à ces confusions mêmes, quelques raisons qui ne soient pas dépourvues d'intérêt au point de vue de la « géographie sacrée » et des localisations successives de certains centres traditionnels. C'est ce que tendraient à indiquer les singulières découvertes exposées dans un ouvrage anonyme publié récemment ², dont certains points appelleraient peut-être des réserves, par exemple en ce qui concerne l'interprétation de noms de lieux dont, plus vraisemblablement, l'origine est assez récente, mais dont la partie essentielle, avec les cartes qui l'appuient, pourrait difficilement être considérée comme purement fantaisiste. Glastonbury et la région avoisinante du Somerset auraient constitué, à une époque fort reculée et qui peut être dite « préhistorique », un immense « temple stellaire », déterminé par le tracé sur le sol d'effigies gigantesques représentant les constellations et disposées en une figure circulaire qui est comme une image de la voûte céleste projetée sur la surface de la terre. Il y aurait là un ensemble de travaux qui rappelleraient en somme ceux des anciens mound-builders de l'Amérique du Nord ; la disposition naturelle des rivières et des collines aurait d'ailleurs pu suggérer ce tracé, ce qui indiquerait que l'emplacement ne fut pas choisi arbitrairement, mais bien en vertu d'une certaine « prédétermination » ; il n'en est pas moins vrai qu'il fallut, pour compléter et parfaire le dessin, ce que l'auteur appelle « un art fondé sur les principes de la Géométrie » ³. Si ces figures ont pu se conserver de façon à être encore reconnaissables de nos jours, c'est, suppose-t-on, que les moines de Glastonbury, jusqu'à l'époque de la Réforme, les entretenirent soigneusement, ce qui implique qu'ils devaient avoir gardé la connaissance de la tradition héritée de leurs lointains prédécesseurs, les druides, et sans doute d'autres encore avant ceux-ci, car, si les déductions tirées de la position des constellations représentées sont exactes, l'origine de ces figures remonterait à près de trois mille ans avant l'ère chrétienne ⁴.

Dans son ensemble, la figure circulaire dont il s'agit est un immense Zodiaque, dans lequel l'auteur veut voir le prototype de la « Table ronde » ; et, en fait, celle-ci, autour de laquelle siègent douze personnages principaux, est bien réellement liée à une représentation du cycle zodiacal ; mais ceci ne veut point dire que ces personnages ne soient pas autre chose que les constellations, interprétation trop « naturaliste », car la vérité est que les constellations elles-mêmes ne sont que des symboles ; et il convient aussi de rappeler que cette constitution « zodiacale » se retrouve très généralement dans les centres spirituels correspondant à des formes traditionnelles diverses ⁵. Aussi nous paraît-il bien douteux que toutes les histoires concernant les « Chevaliers de la Table ronde » et la « quête du Graal » puissent n'être rien de plus qu'une description « dramatisée », si l'on peut dire, des effigies stellaires de Glastonbury et de la topographie de la contrée ; mais qu'elles présentent une correspondance avec celles-ci, c'est là une chose d'autant moins invraisemblable qu'elle est, au fond, tout à fait conforme aux lois générales du symbolisme ; et il n'y aurait même pas lieu de s'étonner que cette correspondance puisse être assez précise pour se vérifier jusque dans les détails secondaires de la légende, ce que nous ne nous proposons d'ailleurs pas d'examiner ici.

Cela dit, il importe de remarquer que le Zodiaque de Glastonbury présente quelques particularités

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv. 1936.

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

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

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

5. Voir *Le Roi du Monde*, ch. V.

qui, à notre point de vue, pourraient être regardées comme des marques de son « authenticité » ; et, tout d'abord, il semble bien que le signe de la Balance en soit absent. Or, comme nous l'avons expliqué ailleurs ¹, la Balance céleste ne fut pas toujours zodiacale, mais elle fut d'abord polaire, ce nom ayant été appliqué primitivement soit à la Grande Ourse, soit à l'ensemble de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, constellations au symbolisme desquelles, par une remarquable coïncidence, le nom d'*Arthur* se rattache directement. Il y aurait lieu d'admettre que cette figure, au centre de laquelle le Pôle est d'ailleurs marqué par une tête de serpent qui se réfère manifestement au « Dragon céleste » ², doit être rapportée à une période antérieure au transfert de la Balance dans le Zodiaque ; et, d'autre part, ce qui est particulièrement important à considérer, le symbole de la Balance polaire est en rapport avec le nom de *Tula* donné originellement au centre hyperboréen de la tradition primordiale, centre dont le « temple stellaire » dont il s'agit fut sans doute une des images constituées, dans la suite des temps, comme sièges de pouvoirs spirituels émanés ou dérivés plus ou moins directement de cette même tradition ³.

En une autre occasion ⁴, nous avons mentionné, en connexion avec la désignation de la langue « adamique » comme la « langue syriaque », la Syrie primitive dont le nom signifie proprement la « terre solaire », et dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui ne permet de l'identifier qu'à la *Thulé* ou *Tula* hyperboréenne ; et « là sont les révolutions du Soleil », expression énigmatique qui peut naturellement se rapporter au caractère « circumpolaire » de ces révolutions, mais qui, en même temps, peut aussi faire allusion à un tracé du cycle zodiacal sur cette terre elle-même, ce qui expliquerait qu'un semblable tracé ait été reproduit dans une région destinée à être une image de ce centre. Nous touchons ici à l'explication de ces confusions que nous signalions au début, car elles ont pu naître, d'une façon en quelque sorte normale, de l'assimilation de l'image au centre originel ; et, notamment, il est bien difficile de voir autre chose qu'une confusion de ce genre dans l'identification de Glastonbury avec l'île d'Avalon ⁵. En effet, une telle identification est incompatible avec le fait que cette île est toujours considérée comme un lieu inaccessible ; et, d'autre part, elle est aussi en contradiction avec l'opinion, beaucoup plus plausible, qui voit dans la même région du Somerset le « royaume de Logres », dont il est dit en effet qu'il était situé en Grande-Bretagne ; et il se peut que ce « royaume de Logres », qui aurait été regardé comme un territoire sacré, ait tiré son nom de celui du Lug celtique, qui évoque à la fois l'idée du « Verbe » et celle de la « Lumière ». Quant au nom d'*Avalon*, il est visiblement identique à celui d'*Ablun* ou *Belen*, c'est-à-dire de l'Apollon celtique et hyperboréen ⁶, de sorte que l'île d'Avalon n'est encore qu'une autre désignation de la « terre solaire », qui fut d'ailleurs transportée symboliquement du Nord à l'Ouest à une certaine époque, en correspondance avec un des principaux changements, survenus dans les formes traditionnelles au

1. *Ibid.*, ch. X.

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

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

4. Voir notre étude sur *La Science des lettres*.

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

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

cours de notre *Manvantara* ¹.

Ces considérations nous amènent à d'autres constatations peut-être plus étranges encore : une idée apparemment inexplicable à première vue est celle de rapporter aux Phéniciens l'origine du Zodiaque de Glastonbury ; il est vrai qu'on a coutume d'attribuer à ce peuple beaucoup de choses plus ou moins hypothétiques, mais l'affirmation même de son existence à une époque aussi reculée nous paraît encore plus contestable. Seulement, ce qui est à remarquer, c'est que les Phéniciens habitaient la Syrie « historique » ; le nom du peuple aurait-il été l'objet du même transfert que celui du pays lui-même ? Ce qui donnerait tout au moins à le supposer, c'est sa connexion avec le symbolisme du Phénix ; en effet, d'après Josèphe, la capitale de la Syrie primitive était Héliopolis, la « Cité du Soleil », dont le nom fut donné plus tard à la ville égyptienne d'On ; et c'est à la première Héliopolis, et non pas à celle d'Égypte, que ce symbolisme cyclique du Phénix et de ses renaissances devrait être rapporté en réalité. Or, suivant Diodore de Sicile, un des fils d'*Hélios* ou du soleil, nommé *Actis*, fonda la ville d'Héliopolis ; et il se trouve que ce nom d'*Actis* existe comme nom de lieu au voisinage de Glastonbury, et dans des conditions qui le mettent précisément en rapport avec le Phénix, en lequel, selon d'autres rapprochements, ce « prince d'Héliopolis » lui-même aurait été transformé. Naturellement, l'auteur, trompé par les applications multiples et successives des mêmes noms, croit qu'il s'agit ici de l'Héliopolis d'Égypte, comme il croit pouvoir parler littéralement des Phéniciens « historiques », ce qui est en somme d'autant plus excusable que les anciens, à l'époque « classique », faisaient déjà assez souvent de pareilles confusions ; la connaissance de la véritable origine hyperboréenne des traditions, qu'il ne paraît pas soupçonner, peut seule permettre de rétablir le sens réel de toutes ces désignations.

Dans le Zodiaque de Glastonbury, le signe du Verseau est représenté, d'une façon assez imprévue, par un oiseau en lequel l'auteur pense avec raison reconnaître le Phénix, et qui porte un objet qui n'est autre que la « coupe d'immortalité », c'est-à-dire le Graal lui-même ; et le rapprochement qui est fait à cet égard avec le *Garuda* hindou est certainement très juste ². D'autre part, suivant la tradition arabe, le *Rukh* ou Phénix ne se pose jamais à terre en aucun autre lieu que la montagne de *Qâf*, qui est la « montagne polaire » ; et c'est de cette même « montagne polaire », désignée par d'autres noms, que, dans les traditions hindoue et perse, provient le *soma*, qui s'identifie à l'*amritâ* ou à l'« ambroisie », breuvage ou nourriture d'immortalité ³.

Il y a aussi la figure d'un autre oiseau qui est plus difficile à interpréter exactement, et qui tient peut-être la place du signe de la Balance, mais dont la position est, en tout cas, beaucoup plus voisine du Pôle que du Zodiaque, puisqu'une de ses ailes correspond même aux étoiles de la Grande Ourse, ce qui, d'après ce que nous avons dit précédemment, ne pourrait en somme que confirmer cette supposition. Quant à la nature de cet oiseau, deux hypothèses sont envisagées : celle d'une colombe, qui pourrait en effet avoir quelque rapport avec le symbolisme du Graal, et celle d'une oie ou, dirions-nous plutôt, d'un cygne couvant l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire d'un équivalent du *Hamsa* hindou ; à vrai dire, cette dernière nous paraît bien préférable, le symbole du cygne étant étroitement lié à l'Apollon hyperboréen, et même plus spécialement encore sous le rapport que nous avons considéré ici, puisque les Grecs faisaient de *Kyknos* le fils d'Apollon et d'*Hyria*, c'est-à-dire du Soleil et de la « terre solaire », car *Hyria* n'est qu'une autre forme de *Syria*, de sorte que c'est bien toujours de l'« île sacrée » qu'il s'agit, et qu'il serait assez étonnant que le cygne ne se rencontre pas dans sa

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

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

3. Voir *Le Roi du Monde*, ch. V et VI.

représentation ¹.

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

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

Le Zodiaque et les points cardinaux¹

Dans un livre sur les castes, M. A. M. Hocart signale le fait que « dans l'organisation de la cité, les quatre groupes sont situés aux différents points cardinaux à l'intérieur de l'enceinte quadrangulaire ou circulaire » ; cette répartition n'est d'ailleurs pas particulière à l'Inde, mais on en trouve de nombreux exemples chez les peuples les plus divers ; et, le plus souvent, chaque point cardinal est mis en correspondance avec un des éléments et une des saisons, ainsi qu'avec une couleur emblématique de la caste qui y était située ². Dans l'Inde, les Brahmanes occupaient le Nord, les Kshatriyas l'Est, les Vaishyas le Sud, et les Shûdras l'Ouest ; on avait ainsi une division en « quartiers » au sens propre de ce mot, qui, à l'origine, désigne évidemment le quart d'une ville, bien que, dans l'usage moderne, cette signification précise paraisse avoir été plus ou moins complètement oubliée. Il va de soi que cette répartition est en étroite rapport avec la question plus générale de l'orientation, qui, pour l'ensemble d'une ville aussi bien que pour chaque édifice en particulier, jouait, comme on le sait, un rôle important dans toutes les anciennes civilisations traditionnelles.

Cependant, M. Hocart est embarrassé pour expliquer la situation propre de chacune des quatre castes ³ ; cet embarras, au fond, provient uniquement de l'erreur qu'il commet en considérant la caste royale, c'est-à-dire celle des Kshatriyas, comme la première ; partant alors de l'est, il ne peut trouver aucun ordre régulier de succession, et, notamment la situation des Brahmanes au nord devient ainsi tout à fait inintelligible. Au contraire, il n'y a aucune difficulté si l'on observe l'ordre normal, c'est-à-dire si l'on commence par la caste qui est en réalité la première, celle des Brahmanes : il faut alors partir du nord, et, en tournant dans un sens de *pradakshinâ*, on trouve les quatre castes se suivant dans un ordre parfaitement régulier ; il ne reste donc plus qu'à comprendre d'une façon plus complète les raisons symboliques de cette répartition suivant les points cardinaux.

Ces raisons se fondent essentiellement sur le fait que le plan traditionnel de la cité est une image du Zodiaque ; et l'on retrouve immédiatement ici la correspondance des points cardinaux avec les saisons : en effet, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le solstice d'hiver correspond au nord, l'équinoxe de printemps à l'est, le solstice d'été au sud et l'équinoxe d'automne à l'ouest. Dans la division en « quartiers », chacun de ceux-ci devra naturellement correspondre à l'ensemble formé par trois des douze signes zodiacaux : un des signes solsticiaux ou équinoxiaux, qu'on peut appeler signes « cardinaux », et les deux signes adjacents à celui-là. Il y aura donc trois signes compris dans chaque « quadrant » si la forme de l'enceinte est circulaire, ou sur chaque côté si elle est quadrangulaire ; cette dernière forme est d'ailleurs plus particulièrement appropriée à une ville, parce qu'elle exprime une idée de stabilité qui convient à un établissement fixe et permanent, et aussi parce que ce dont il s'agit n'est pas le Zodiaque céleste lui-même, mais seulement une image et comme une sorte de projection terrestre de celui-ci. Nous rappellerons incidemment à ce propos que, sans doute pour des raisons analogues, les anciens astrologues traçaient leurs horoscopes sous une forme carrée, dans laquelle chaque côté était également occupé par trois signes zodiacaux ; nous retrouvons d'ailleurs cette disposition dans les considérations qui vont suivre.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que la répartition des castes dans la cité suit exactement la marche du cycle annuel, celui-ci commençant normalement au solstice d'hiver ; il est vrai que certaines traditions font débiter l'année en un autre point solsticial ou équinoxial, mais il s'agit alors de formes traditionnelles en relation plus particulière avec certaines périodes cycliques secondaires ; la question ne se pose pas pour la tradition hindoue, qui représente la continuation la plus directe de la tradition primordiale, et qui, de plus, insiste tout spécialement sur la division du cycle annuel en ses deux moitiés ascendante et descendante, s'ouvrant respectivement aux deux « portes » solsticiales d'hiver et d'été, ce qui est en effet le point de vue qu'on peut dire proprement fondamental à cet égard. D'autre part, le nord, étant considéré comme le point le plus élevé (*uttara*), et marquant aussi le point de départ de la tradition, convient tout naturellement aux Brahmanes ; les Kshatriyas se placent au point qui vient ensuite dans la correspondance cyclique, c'est-à-dire à l'est, côté du soleil levant ; de la comparaison de ces deux positions, on pourrait inférer assez légitimement que,

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct.-nov. 1945.

2. *Les Castes*, pp. 46 et 49.

3. *Ibid.*, p. 55.

tandis que le caractère du sacerdoce est « polaire », celui de la royauté est « solaire », ce que beaucoup d'autres considérations symboliques confirmeraient encore ; et peut-être même ce caractère « solaire » n'est-il pas sans rapport avec le fait que les *Avatâras* des temps « historiques » sont issus de la caste des Kshatriyas. Les Vaishyas, venant en troisième lieu, prennent place au sud, et avec eux se termine la succession des castes « deux fois nées » ; il ne reste plus pour les Shûdras que l'ouest, qui est regardé partout comme le côté de l'obscurité.

Tout cela est donc parfaitement logique, à la seule condition qu'il n'y ait pas de méprise sur le point de départ qu'il convient de prendre ; et, pour justifier plus complètement le caractère « zodiacal » du plan traditionnel des villes, nous citerons maintenant quelques faits qui montrent que, si la division de celles-ci répondait principalement à la division quaternaire du cycle, il y a des cas où une subdivision duodénaire était nettement indiquée. Nous en avons un exemple dans la fondation des cités suivant le rite que les Romains avaient reçu des Étrusques : l'orientation était marquée par deux voies rectangulaires, le *cardo*, allant du sud au nord, et le *decumanus*, allant de l'ouest à l'est ; aux extrémités de ces deux voies étaient les portes de la ville, qui se trouvaient ainsi exactement situées aux quatre points cardinaux. La ville était partagée de cette façon en quatre quartiers, qui cependant, dans ce cas, ne correspondaient pas précisément aux points cardinaux comme dans l'Inde, mais plutôt aux points intermédiaires ; il va de soi qu'il faut tenir compte de la différence des formes traditionnelles, qui exige des adaptations diverses, mais le principe de la division n'en est pas moins le même. En outre, et c'est là le point qu'il importe de souligner présentement, à cette division en quartiers se superposait une division en « tribus », c'est-à-dire, suivant le sens étymologique de ce mot, une division ternaire ; chacune des trois « tribus » comprenait quatre « curies », réparties dans les quatre quartiers, de sorte qu'on avait ainsi, en définitive, une division duodénaire.

Un autre exemple est celui des Hébreux, qui est donné par M. Hocart lui-même, bien qu'il ne semble pas remarquer l'importance du duodénaire : « Les Hébreux, dit-il ¹, connaissaient la division sociale en quatre quartiers ; leurs douze tribus territoriales étaient réparties en quatre groupes de trois tribus, dont une tribu principale : Juda campait à l'est, Ruben au sud, Éphraïm à l'ouest et Dan au nord. Les Lévitites formaient un cercle intérieur autour du Tabernacle et étaient aussi divisés en quatre groupes placés aux quatre points cardinaux, la branche principale étant à l'est. » ² À vrai dire, il ne s'agit pas ici de l'organisation d'une cité, mais de celle d'un camp tout d'abord, et, plus tard, de la répartition du territoire d'un pays tout entier ; mais, évidemment, cela ne fait aucune différence au point de vue où nous nous plaçons ici. La difficulté, pour établir une comparaison exacte avec ce qui existe ailleurs, vient de ce qu'il ne semble pas que des fonctions sociales définies aient jamais été assignées à chacune des tribus, ce qui ne permet pas d'assimiler celles-ci à des castes proprement dites ; cependant, sur un point tout au moins, on peut noter une similitude très nette avec la disposition adoptée dans l'Inde, car la tribu royale, qui était celle de Juda, se trouvait également placée à l'est. D'autre part, il y a aussi une différence remarquable : la tribu sacerdotale, celle de Lévi, qui n'était pas comptée au nombre des douze, n'avait pas de place sur les côtés du quadrilatère, et, par la suite, aucun territoire ne devait lui être assigné en propre ; sa situation à l'intérieur du camp peut s'expliquer par le fait qu'elle était expressément attachée au service d'un sanctuaire unique, qui était primitivement le Tabernacle, et dont la position normale était au centre. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous présentement, c'est la constatation que les douze tribus étaient réparties par trois sur les quatre côtés d'un quadrilatère, ces côtés étant situés respectivement vers les quatre points cardinaux ; et l'on sait assez généralement qu'il y avait, en fait, une correspondance symbolique entre les douze tribus d'Israël et les douze signes du Zodiaque, ce qui ne laisse aucun doute sur le caractère et la signification de la répartition dont il s'agit ; nous ajouterons seulement que la tribu principale, sur chacun des côtés, correspond manifestement à un des quatre signes « cardinaux », les deux autres correspondant aux deux signes adjacents.

Si maintenant l'on se réfère à la description apocalyptique de la « Jérusalem céleste », il est facile de voir que son plan reproduit exactement celui du camp des Hébreux dont nous venons de parler ; et, en même temps, ce plan est aussi identique à la figure horoscopique carrée que nous avons mentionnée plus haut. La ville, qui est en effet bâtie en carré, a douze portes, sur lesquelles

1. *Les Castes*, p. 127.

2. *Nombres*, II et III.

sont écrits les noms des douze tribus d'Israël ; et ces portes sont réparties de la même façon sur les quatre côtés : « trois portes à l'orient, trois au septentrion, trois au midi et trois à l'occident ». Il est évident que ces douze portes correspondent encore aux douze signes zodiacaux, les quatre portes principales, c'est-à-dire celles qui sont au milieu des côtés du carré, correspondant aux signes solsticiaux et équinoxiaux ; et les douze aspects du Soleil se rapportant à chacun des signes, c'est-à-dire les douze *Adityas* de la tradition hindoue, apparaissent sous la forme des douze fruits de l'« Arbre de Vie », qui, placé au centre de la ville, « rend son fruit chaque mois », c'est-à-dire précisément suivant les positions successives du Soleil dans le Zodiaque au cours du cycle annuel. Enfin, cette ville « descendant du ciel en terre » représente assez clairement, dans une de ses significations tout au moins, la projection de l'« archétype » céleste dans la constitution de la cité terrestre ; et nous pensons que tout ce que nous venons d'exposer montre suffisamment que cet « archétype » est symbolisé essentiellement par le Zodiaque.

La Tétraktys et le carré de quatre ¹

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

Au début des *Rasâil Ikhwân Eç-Çafâ*, les quatre termes du quaternaire fondamental sont énumérés ainsi : 1° le Principe, qui est désigné comme *El-Bârî*, le « Créateur » (ce qui indique qu'il ne s'agit pas du Principe suprême, mais seulement de l'Être, en tant que principe premier de la manifestation, qui d'ailleurs est bien en effet l'Unité métaphysique) ; 2° l'Esprit universel ; 3° l'Âme universelle ; 4° la *Hylè* primordiale. Nous ne développerons pas actuellement les différents points de vue auxquels ces termes pourraient être envisagés ; on pourrait notamment les faire correspondre respectivement aux quatre « mondes » de la Kabbale hébraïque, qui ont aussi leur exact équivalent dans l'ésotérisme islamique. Ce qui importe pour le moment, c'est que le quaternaire ainsi constitué est regardé comme présupposé par la manifestation, en ce sens que la présence de tous ses termes est nécessaire au développement complet des possibilités que comporte celle-ci ; et, est-il ajouté, c'est pourquoi, dans l'ordre des choses manifestées, on retrouve toujours spécialement la marque (on pourrait dire en quelque sorte la « signature ») du quaternaire : de là, par exemple, les quatre éléments (l'Éther n'étant pas compté ici, car il ne s'agit que des éléments « différenciés »), les quatre points cardinaux (ou les quatre régions de l'espace qui y correspondent, avec les quatre « piliers » du monde), les quatre phases en lesquelles tout cycle se divise naturellement (les âges de la vie humaine, les saisons dans le cycle annuel, les phases lunaires dans le cycle mensuel, etc.), et ainsi de suite ; on pourrait établir ainsi une multitude indéfinie d'applications du quaternaire, toutes reliées entre elles, d'ailleurs, par des correspondances analogiques rigoureuses, car elles ne sont, au fond, qu'autant d'aspects plus ou moins spéciaux d'un même « schéma » général de la manifestation.

Ce « schéma », sous sa forme géométrique, est un des symboles les plus répandus, un de ceux qui sont véritablement communs à toutes les traditions : c'est le cercle divisé en quatre parties égales par une croix formée de deux diamètres rectangulaires ; et l'on peut remarquer tout de suite que cette figure exprime précisément la relation du quaternaire et du dénaire, comme l'exprime, sous la forme numérique, la formule que nous rappelions au début. En effet, le quaternaire est représenté géométriquement par le carré, si on l'envisage sous l'aspect « statique », mais, sous l'aspect « dynamique » comme c'est le cas ici, il l'est par la croix ; celle-ci, lorsqu'elle tourne autour de son centre, engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le dénaire, lequel est, comme nous l'avons dit précédemment, le cycle numérique complet. C'est là ce qu'on appelle la « circulaire du quadrant », représentation géométrique de ce qu'exprime arithmétiquement la formule $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; inversement, le problème hermétique de la « quadrature du cercle » (expression si mal comprise d'ordinaire) n'est pas autre chose que ce que représente la division quaternaire du cercle, supposé donné tout d'abord, par deux diamètres rectangulaires, et il s'exprimera numériquement par la même formule, mais écrite en sens inverse : $10 = 1 + 2 + 3 + 4$, pour montrer que tout le développement de la manifestation est ainsi ramené au quaternaire fondamental.

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, avril 1937.

Cela dit, revenons au rapport de la *Tétraktys* et du carré de quatre : les nombres 10 et 16 occupent le même rang, le quatrième, respectivement dans la série des nombres triangulaires et dans celle des nombres carrés. On sait que les nombres triangulaires sont les nombres obtenus en faisant la somme des nombres entiers consécutifs depuis l'unité jusqu'à chacun des termes successifs de la série ; l'unité elle-même est le premier nombre triangulaire, comme elle est aussi le premier nombre carré, car, étant le principe et l'origine de la série des nombres entiers, elle doit l'être également de toutes les autres séries qui en sont ainsi dérivées. Le second nombre triangulaire est $1 + 2 = 3$, ce qui montre d'ailleurs que, dès que l'unité a produit le binaire par sa propre polarisation, on a immédiatement le ternaire par là même ; et la représentation géométrique en est évidente : 1 correspond au sommet du triangle, 2 aux extrémités de sa base, et le triangle lui-même, dans son ensemble, est naturellement la figure du nombre 3. Si l'on considère ensuite les trois termes du ternaire comme ayant une existence indépendante, leur somme donne le troisième nombre triangulaire : $1 + 2 + 3 = 6$; ce nombre sénaire étant le double du ternaire, on peut dire qu'il implique un nouveau ternaire qui est un reflet du premier, comme dans le symbole bien connu du « sceau de Salomon » ; mais ceci pourrait donner lieu à d'autres considérations qui seraient en dehors de notre sujet. En continuant la série, on a, pour le quatrième nombre triangulaire, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, c'est-à-dire la *Tétraktys* ; et l'on voit par là, comme nous l'avons déjà expliqué, que le quaternaire contient d'une certaine façon tous les nombres, puisqu'il contient le dénaire, d'où la formule du *Tao-te-King* que nous avons citée précédemment : « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui revient encore à dire que toute la manifestation est comme enveloppée dans le quaternaire, ou, inversement, que celui-ci constitue la base complète de son développement intégral.

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

Le carré de quatre est, géométriquement, un carré dont les côtés comprennent quatre éléments, comme ceux du triangle dont nous venons de parler ; si l'on considère les côtés eux-mêmes comme mesurés par le nombre de ces éléments, il en résulte que les côtés du triangle et ceux du carré seront égaux. On pourra alors réunir les deux figures en faisant coïncider la base du triangle avec le côté supérieur du carré, comme dans le tracé suivant (où nous avons marqué les points, pour plus de clarté, non sur les côtés mêmes, mais à l'intérieur des figures, ce qui permet de compter distinctement ceux qui appartiennent respectivement au triangle et au carré) ; et l'ensemble ainsi obtenu donne lieu encore à plusieurs remarques importantes. Tout d'abord, si l'on considère seulement le triangle et le carré comme tels, cet ensemble est une représentation géométrique du septénaire, en tant que celui-ci est la somme du ternaire et du quaternaire : $3 + 4 = 7$; on peut dire plus précisément, d'après la



Fig. 10

disposition même de la figure 10, que ce septénaire est formé de l'union d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui est susceptible d'applications diverses. Pour nous en tenir à ce

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

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

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

Un hiéroglyphe du Pôle ¹

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

Le sens le plus général qui s'attache à la lettre dont il s'agit, que ce soit en hébreu ou en arabe, est celui de « force » ou de « puissance » (en arabe *qowah*), qui peut d'ailleurs, suivant les cas, être d'ordre matériel ou d'ordre spirituel ²; et c'est bien à ce sens que correspond, de la façon la plus immédiate, le symbolisme d'une arme telle que la hache. Dans le cas qui nous occupe présentement, c'est évidemment d'une puissance spirituelle qu'il doit être question ; ceci résulte du fait que la hache est mise en rapport direct, non avec le cube, mais avec la pyramide ; et l'on pourra se souvenir ici de ce que nous avons déjà exposé en d'autres occasions sur l'équivalence de la hache avec le *vajra*, qui est bien aussi, avant tout, le signe de la puissance spirituelle. Il y a plus : la hache est placée, non pas en un point quelconque, mais, comme nous l'avons dit, au sommet de la pyramide, sommet qui est souvent considéré comme représentant celui d'une hiérarchie spirituelle ou initiatique ; cette position semble donc indiquer la plus haute puissance spirituelle en action dans le monde, c'est-à-dire ce que toutes les traditions désignent comme le « Pôle » ; ici encore, nous rappellerons le caractère « axial » des armes symboliques en général et de la hache en particulier, qui est manifestement en parfait accord avec une telle interprétation.

Or ce qui est très remarquable, c'est que le nom même de la lettre *qâf* est aussi, dans la tradition arabe, celui de la Montagne sacrée ou polaire ³; la pyramide, qui est essentiellement une image de celle-ci, porte donc ainsi, par cette lettre ou par la hache qui la remplace, sa propre désignation comme telle, comme pour ne laisser subsister aucun doute sur la signification qu'il convient de lui reconnaître traditionnellement. De plus, si le symbole de la montagne ou de la pyramide est rapporté à l'« Axe du Monde », son sommet, où est placé cette lettre, s'identifie plus spécialement au Pôle même ; or *qâf* équivaut numériquement à *maqâm* ⁴, ce qui désigne ce point comme le « Lieu » par excellence, c'est-à-dire l'unique point qui demeure fixe et invariable dans toutes les révolutions du monde.

La lettre *qâf* est, en outre, la première du nom arabe du Pôle, *Qutb*, et, à ce titre encore, elle peut servir à le désigner abrégativement, suivant un procédé dont l'emploi est très fréquent ⁵; mais il

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mai 1937.

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

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

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

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

y a encore d'autres concordances non moins frappantes. C'est ainsi que le siège (le mot arabe est *markaz*, qui signifie proprement « centre ») du Pôle suprême (appelé *El-Qutb El-Ghawth*, pour le distinguer des sept *Aqtâb* ou Pôles secondaires et subordonnés)¹ est décrit symboliquement comme situé entre ciel et terre, en un point qui est exactement au-dessus de la *Kaabah*, laquelle a précisément la forme d'un cube et est, elle aussi, une des représentations du « Centre du Monde ». On peut donc envisager la pyramide, invisible parce qu'elle est de nature purement spirituelle, comme s'élevant au-dessus de ce cube, qui, lui, est visible parce qu'il se rapporte au monde élémentaire, marqué par le nombre quaternaire ; et, en même temps, ce cube, sur lequel repose ainsi la base de la pyramide ou de la hiérarchie, dont elle est la figure et dont le *Qutb* occupe le sommet, est aussi, par sa forme, un symbole de la stabilité parfaite.

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

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

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

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

Les « têtes noires » ¹

Le nom des Éthiopiens signifie littéralement « visages brûlés » (*Aithi-ôps*) ², et par suite « visages noirs » ; on l'interprète communément comme désignant un peuple de race noire, ou tout au moins au teint noir ³. Cependant, cette explication trop « simpliste » apparaît comme peu satisfaisante dès qu'on remarque que les anciens donnèrent en fait le même nom d'Éthiopie à des pays très divers, et à certains desquels elle ne conviendrait aucunement, puisque notamment l'Atlantide elle-même, dit-on, fut aussi appelée Éthiopie ; par contre, il ne semble pas que cette dénomination ait jamais été appliquée aux pays habités par des peuples appartenant proprement à la race noire. Il doit donc y avoir là autre chose, et cela devient encore plus évident quand on constate ailleurs l'existence de mots ou d'expressions similaires, si bien qu'on est naturellement amené à chercher quelle signification symbolique ils peuvent avoir en réalité.

Les Chinois se désignaient eux-mêmes très anciennement comme le « peuple noir » (*li-min*) ; cette expression se trouve en particulier dans le *Chou-king* (règne de l'empereur *Chouen*, 2317-2208 avant l'ère chrétienne). Beaucoup plus tard, au début de la dynastie *Tsing* (III^e siècle avant l'ère chrétienne), l'empereur donna à son peuple un autre nom analogue ⁴, celui de « têtes noires » (*kien-cheou*) ; et ce qui est encore singulier, c'est qu'on trouve exactement la même expression en Chaldée (*nishi salmat kakkadi*) mille ans au moins avant cette époque. De plus, il est à remarquer que les caractères *kien* et *he*, signifiant « noir », représentent la flamme ; par là, le sens de cette expression de « têtes noires » se rapproche encore plus étroitement de celui du nom des Éthiopiens. Les orientalistes, qui le plus souvent ignorent de parti pris tout symbolisme, veulent expliquer ces termes de « peuple noir » et de « têtes noires » comme désignant le « peuple aux cheveux noirs » ; malheureusement, si ce caractère convient en effet aux Chinois, il ne saurait en aucune façon les distinguer des peuples voisins, de sorte que cette explication encore apparaît comme tout à fait insignifiante au fond.

D'autre part, certains ont pensé que le « peuple noir » était proprement la masse du peuple, à laquelle la couleur noire aurait été attribuée comme elle l'est dans l'Inde aux Shûdras, et avec le même sens d'indistinction et d'anonymat ; mais il semble bien que ce soit en réalité le peuple chinois tout entier qui ait été ainsi désigné, sans qu'il soit fait à cet égard aucune différence entre la masse et l'élite, et, s'il en est ainsi, le symbolisme dont il s'agit n'est plus valable en pareil cas. Du reste, si l'on songe, non seulement que les expressions de ce genre ont eu un emploi aussi étendu dans l'espace et dans le temps que nous l'avons indiqué (et il est même très possible qu'il en existe encore d'autres exemples), mais aussi que les anciens Égyptiens, de leur côté, donnaient à leur pays le nom de *Kémi* ou « terre noire », on se rendra compte qu'il est assurément fort invraisemblable que tant de peuples divers aient adopté, pour eux-mêmes ou pour leur pays, une désignation qui aurait eu un sens péjoratif. Ce n'est donc pas à ce sens inférieur de la couleur noire qu'il convient de se référer ici, mais bien plutôt à son sens supérieur, puisque, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, elle présente un double symbolisme, tout aussi bien d'ailleurs que l'anonymat, auquel nous faisons allusion tout à l'heure à propos de la masse du peuple, a également deux significations opposées ⁵.

On sait que, dans son sens supérieur, la couleur noire symbolise essentiellement l'état principal de non-manifestation, et que c'est ainsi qu'il faut comprendre notamment le nom de *Krishna*, par opposition à celui d'*Arjuna* qui signifie « blanc », l'un et l'autre représentant respectivement le non-manifesté et le manifesté, l'immortel et le mortel, le « Soi » et le « moi », *Paramâtmâ* et *jîvât-mâ* ⁶. Seulement, on peut se demander comment un symbole du non-manifesté est applicable à un peuple ou à un pays ; nous devons reconnaître que le rapport n'apparaît pas clairement à première

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv.-févr. 1948.

2. C'est de la même racine *aith* que dérive aussi le mot *Aithêr*, l'Éther pouvant être considéré en quelque sorte comme un feu supérieur, celui du « Ciel empyrée ».

3. Les habitants du pays connu actuellement encore sous le nom d'Éthiopie, bien qu'ayant le teint sombre, n'appartiennent pas à la race noire.

4. On sait que, en Chine, l'attribution aux êtres et aux choses de leurs « désignations correctes » faisait traditionnellement partie des fonctions du souverain.

5. Sur le double sens de l'anonymat, voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

6. Voir notamment *Le blanc et le noir*.

vue, mais pourtant il existe bien réellement dans les cas dont il s'agit. D'ailleurs, ce ne doit pas être sans raison que, dans plusieurs de ces cas, la couleur noire est rapportée plus particulièrement aux « faces » ou aux « têtes », termes dont nous avons déjà indiqué ailleurs la signification symbolique, en connexion avec les idées de « sommet » et de « principe » ¹.

Pour comprendre ce qu'il en est, il faut se souvenir que les peuples dont nous venons de parler sont de ceux qui se considéraient comme occupant une situation « centrale » ; on connaît notamment, à cet égard, la désignation de la Chine comme le « Royaume du Milieu » (*Tchoung-kouo*), ainsi que le fait que l'Égypte était assimilée par ses habitants au « Cœur du Monde ». Cette situation « centrale » est d'ailleurs parfaitement justifiée au point de vue symbolique, car chacune des contrées auxquelles elle était attribuée était effectivement le siège du centre spirituel d'une tradition, émanation et image du centre spirituel suprême, et le représentant pour ceux qui appartenaient à la tradition envisagée, de sorte qu'elle était bien véritablement pour eux le « Centre du Monde » ². Or, le centre est, en raison de son caractère principal, ce qu'on pourrait appeler le « lieu » de la non-manifestation ; comme tel, la couleur noire, entendue dans son sens supérieur, lui convient donc réellement. Il faut d'ailleurs remarquer que, par contre, la couleur blanche convient aussi au centre sous un autre rapport, nous voulons dire en tant qu'il est le point de départ d'une « irradiation » assimilée à celle de la lumière ³ ; on pourrait donc dire que le centre est « blanc » extérieurement et par rapport à la manifestation qui procède de lui, tandis qu'il est « noir » intérieurement et en lui-même ; et ce dernier point de vue est naturellement celui des êtres qui, pour une raison telle que celle que nous venons de rappeler, se situent symboliquement dans le centre même.

1. Voir *La pierre angulaire*.

2. Voir *La Grande Triade*, ch. XVI.

3. Voir *Les sept rayons et l'arc-en-ciel*.

La lettre G et le swastika ¹

Dans *La Grande Triade*, à propos du symbolisme polaire et du mot chinois *i* désignant l'unité (l'Étoile polaire est appelée *Tai-i*, c'est-à-dire la « Grande Unité »), nous avons été amené à donner quelques indications sur le symbolisme maçonnique de la lettre G, dont la position normale est également « polaire », et à faire un rapprochement avec la lettre I qui représentait « le premier nom de Dieu » pour les *Fedeli d'Amore* ². Ce rapprochement se justifiait par le fait que la lettre G, qui par elle-même ne pourrait pas être considérée comme un véritable symbole en tant qu'elle appartient aux langues modernes qui n'ont rien de sacré ni de traditionnel, mais qui *stands for God* suivant les rituels anglais et est en effet l'initiale du mot *God* lui-même, a été, dans certains cas tout au moins, regardée comme se substituant au *iod* hébraïque, symbole du Principe ou de l'Unité, en vertu d'une assimilation phonétique entre *God* et *iod* ³. Ces quelques remarques se sont trouvées être le point de départ de recherches qui ont donné lieu à de nouvelles constatations fort intéressantes ⁴; c'est pourquoi nous croyons utile de revenir sur ce sujet pour compléter ce que nous avons déjà dit.

Tout d'abord, il y a lieu de noter que, dans un ancien catéchisme du grade de Compagnon ⁵, à la question : *What does that G denote ?* il est répondu expressément : *Geometry or the Fifth Science* (c'est-à-dire la science qui occupe le cinquième rang dans l'énumération traditionnelle des « sept arts libéraux », dont nous avons signalé en d'autres occasions la transposition ésotérique dans les initiations du moyen âge) ; cette interprétation ne contredit d'ailleurs aucunement l'affirmation que cette même lettre *stands for God*, Dieu étant spécialement désigné dans ce grade comme le « Grand Géomètre de l'Univers » ; et, d'autre part, ce qui lui donne toute son importance, c'est que, dans les plus anciens manuscrits connus de la maçonnerie opérative, la « Géométrie » est constamment identifiée à la maçonnerie elle-même ; il y a donc là quelque chose qui ne peut pas être considéré comme négligeable. Il apparaît en outre, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, que la lettre G, en tant qu'initiale de *Geometry*, a pris la place de son équivalent grec Γ, ce que justifie suffisamment l'origine même du mot « Géométrie » (et, ici du moins, ce n'est plus à une langue moderne que nous avons affaire) ; en outre, cette lettre Γ présente en elle-même un certain intérêt, au point de vue du symbolisme maçonnique, en raison de sa forme qui est celle d'une équerre ⁶, ce qui n'est évidemment pas le cas de la lettre latine G ⁷. Maintenant, avant d'aller plus loin, on pourrait se demander si ceci n'est pas en opposition avec l'explication par la substitution au *iod* hébraïque, ou du moins, puisque celle-ci a bien existé aussi, s'il n'y aurait pas lieu de penser, dans ces conditions, qu'elle n'aurait été introduite qu'après coup et plus ou moins tardivement ; en fait, comme elle paraît bien avoir appartenu en propre au grade de maître, il doit en être ainsi pour ceux qui suivent l'opinion la plus courante sur l'origine de celui-ci. Par contre, pour ceux qui, comme nous, se refusent, pour plus d'une raison, à considérer ce grade comme le produit d'une élaboration « spéculative » du XVIII^e siècle, et qui y voient une sorte de « condensation » du contenu de certains grades supérieurs de la

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juill.-août 1950.

2. *La Grande Triade*, ch. XXV.

3. L'auteur d'un ouvrage sur le symbolisme maçonnique a cru devoir nous adresser à ce sujet une critique, formulée même en termes assez peu courtois, comme si nous étions responsable de cette assimilation phonétique ; nous ne le sommes pourtant pas plus que du fait que les maçons anglais ont aussi identifié autrefois les trois lettres du même mot *God* aux initiales des trois mots hébraïques *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Beauté, Force, Sagesse) ; qu'on pense ce qu'on voudra de la valeur de tels rapprochements (et il y en a encore d'autres), on est bien obligé, en tout cas, d'en tenir compte au moins historiquement.

4. Marius Lepage, *La Lettre G*, dans *Le Symbolisme*, numéro de nov. 1948 ; article dans le *Speculative Mason*, numéro de juill. 1949, écrit à l'occasion du précédent et d'où est tirée la plus grande partie des informations que nous utilisons ici.

5. Prichard, *Masonry Dissected* (1730).

6. Rappelons que l'équerre à branches inégales, qui est plus précisément la forme de cette lettre, représente les deux côtés de l'angle droit du triangle rectangle 3-4-5, qui a, comme nous l'avons expliqué ailleurs, une importance toute particulière dans la maçonnerie opérative (voir *Parole perdue et mots substitués*, dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1948).

7. Toutes les considérations que certains ont voulu tirer de la forme de la lettre G (ressemblance avec la forme d'un nœud, avec celle du symbole alchimique du sel, etc.) ont manifestement un caractère tout à fait artificiel et même plutôt fantaisiste ; elles n'ont pas le moindre rapport avec les significations reconnues de cette lettre, et elles ne reposent d'ailleurs sur aucune donnée authentique.

maçonnerie opérative, comblant dans la mesure du possible une lacune due à l'ignorance où étaient à l'égard de ceux-ci les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre, la chose apparaît sous un aspect bien différent : il s'agit alors d'une superposition de deux sens différents, mais qui ne s'excluent nullement, ce qui n'a assurément rien d'exceptionnel dans le symbolisme ; de plus, ce que personne ne semble avoir remarqué jusqu'ici, c'est que les deux interprétations, par le grec et l'hébreu respectivement, s'accordent parfaitement avec le caractère propre des deux grades correspondants, « pythagoricien » pour le second et « salomonien » pour le troisième, et peut-être est-ce là surtout, au fond, ce qui permet de comprendre ce qu'il en est réellement.

Cela dit, nous pouvons revenir à l'interprétation « géométrique » du grade de Compagnon, dont ce que nous avons dit n'est pas encore la partie la plus intéressante quant au symbolisme de la maçonnerie opérative. Dans le même catéchisme que nous avons cité plus haut, on trouve aussi cette sorte d'énigme : *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*¹. Ici, *science five* désigne évidemment la « cinquième science », c'est-à-dire la Géométrie ; quant à la signification de *letters four*, on pourrait, à première vue et par symétrie, être tenté de supposer qu'il y a là une faute et qu'il faut lire *letter* au singulier, de sorte qu'il s'agirait de la « quatrième lettre », c'est-à-dire, dans l'alphabet grec, de la lettre Δ, qui est en effet intéressante symboliquement par sa forme triangulaire ; mais, comme cette explication aurait le grand défaut de ne présenter aucun rapport intelligible avec la lettre G, il est beaucoup plus vraisemblable qu'il est réellement question de « quatre lettres », et que l'expression d'ailleurs anormale *science five*, au lieu de *fifth science*, a été mise là intentionnellement pour rendre l'énoncé encore plus énigmatique. Maintenant, le point qui peut paraître le plus obscur est celui-ci : pourquoi est-il parlé de quatre lettres, ou, si c'est bien toujours de l'initiale du mot *Geometry* qu'il s'agit, pourquoi doit-elle être quadruplée *to stand aright in due art and proportion* ? La réponse, qui doit être en rapport avec la position « centrale » ou « polaire » de la lettre G, ne peut être donnée qu'au moyen du symbolisme opératif, et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la nécessité de prendre cette lettre, comme nous l'indiquons plus haut, sous sa forme grecque Γ. En effet, l'assemblage de quatre Γ placés à angles droits les uns par rapport aux autres forme le *swastika*, « symbole, comme l'est aussi la lettre G, de l'Étoile polaire, qui est elle-même le symbole et, pour le maçon opératif, le siège effectif du Soleil central caché de l'Univers, *Iah* »², ce qui rappelle évidemment de très près le *Tai-i* de la tradition extrême-orientale³. Dans le passage de *La Grande Triade* que nous rappelions au début, nous avons déjà signalé l'existence, dans le rituel opératif, d'un rapport très étroit entre la lettre G et le *swastika* ; cependant, nous n'avions pas eu connaissance alors des informations qui, en faisant intervenir le Γ grec, rendent ce rapport encore plus direct et en complètent l'explication⁴. Il est bon de noter encore que la partie recourbée des branches du *swastika* est considérée ici comme représentant la Grande Ourse, vue dans quatre po-

1. Nous ne devons pas oublier de mentionner incidemment que, en réponse à la question *Who does that G denote ? (who et non plus what comme précédemment quand il était question de la Géométrie)*, ce catéchisme contient encore la phrase suivante : *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple* ; on remarquera que le « Grand Architecte de l'Univers » est ici identifié au Christ (donc au *Logos*), mis lui-même en rapport avec le symbolisme de la « pierre angulaire » entendu suivant le sens que nous avons expliqué ; le « pinacle du Temple » (et l'on notera la curieuse ressemblance de ce mot « pinacle » avec l'hébreu *pinnah* qui signifie « angle ») est naturellement le sommet ou le point le plus élevé, et, comme tel, il équivaut à ce qu'est la « clef de voûte » (*Keystone*) dans l'*Arch Masonry*.

2. Dans l'article du *Speculative Mason*, d'où est tirée cette citation, le *swastika* est appelé inexactement *gammadion*, désignation qui, comme nous l'avons signalé à diverses reprises, était en réalité appliquée anciennement à de tout autres figures (voir notamment *El-Arkân*, où nous en avons donné la reproduction), mais il n'en est pas moins vrai que le *swastika*, bien que n'ayant jamais porté ce nom, peut aussi être regardé comme formé par la réunion de quatre *gammmas*, de sorte que cette rectification de terminologie ne change rien pour ce dont il s'agit ici.

3. Nous ajouterons que le nom divin *Iah*, qui vient d'être mentionné, est mis plus spécialement en rapport avec le premier des trois Grands-Maîtres au septième degré de la maçonnerie opérative.

4. On pourrait peut-être objecter que la documentation inédite donnée par le *Speculative Mason*, concernant le *swastika*, provient de Clément Stretton, et que celui-ci fut, dit-on, le principal auteur d'une « restauration » des rituels opératifs dans laquelle certains éléments, perdus à la suite de circonstances qui n'ont jamais été complètement éclaircies, auraient été remplacés par des emprunts faits aux rituels spéculatifs et dont rien ne garantit la conformité avec ce qui existait anciennement ; mais cette objection ne vaut pas dans le cas actuel, parce qu'il s'agit précisément de quelque chose dont on ne trouve aucune trace dans la maçonnerie spéculative.

sitions différentes au cours de sa révolution autour de l'Étoile polaire à laquelle correspond naturellement le centre où s'unissent les quatre *gammas*, et que ces quatre positions sont mises en relation avec les quatre points cardinaux et les quatre saisons ; on sait quelle est l'importance de la Grande Ourse dans toutes les traditions où intervient le symbolisme polaire ¹. Si l'on songe que tout cela appartient à un symbolisme qu'on peut dire vraiment « œcuménique » et qui indique par là même un lien assez direct avec la tradition primordiale, on peut comprendre sans peine pourquoi « la théorie polaire a toujours été un des plus grands secrets des véritables maîtres maçons » ².

1. Voir également *La Grande Triade*, ch. XXV, à propos de la « Cité des Saules » et de sa représentation symbolique par un boisseau rempli de riz.

2. Il peut être intéressant de signaler encore que, dans la Kabbale, le *iod* est considéré comme formé par la réunion de trois points représentant les trois *middoth* suprêmes et disposés en équerre ; celle-ci est d'ailleurs tournée en sens contraire de celle que forme la lettre grecque Γ, ce qui pourrait correspondre aux deux sens de rotation opposés du *swastika*.

Quelques aspects du symbolisme de Janus ¹

Nous avons fait à diverses reprises, dans nos ouvrages, des allusions au symbolisme de Janus ; pour développer complètement ce symbolisme, à significations complexes et multiples, et pour signaler tous ses liens avec un grand nombre de figurations analogues qui se rencontrent dans d'autres traditions, il faudrait tout un volume. En attendant, il nous a paru intéressant de réunir quelques données concernant certains aspects du symbolisme en question, et de reprendre notamment, plus complètement que nous n'avions pu le faire jusqu'ici, les considérations qui expliquent le rapprochement établi parfois entre Janus et le Christ, d'une façon qui peut sembler étrange à première vue, mais qui n'en est pas moins parfaitement justifiée.

En effet, un curieux document représentant expressément le Christ sous les traits de Janus a été publié, il y a quelques années, par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit* ², et nous l'avons nous-même commenté ensuite dans la même revue ³ (fig. 11).

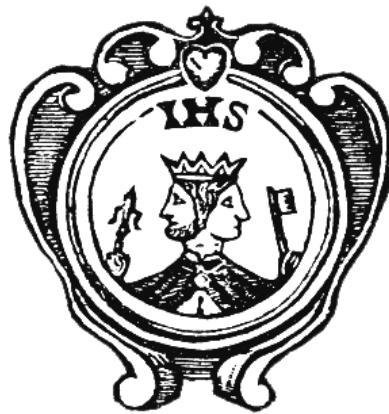


Fig. 11

C'est un cartouche peint sur une page détachée d'un livre manuscrit d'église, datant du XV^e siècle et trouvée à Luchon, et terminant le feuillet du mois de janvier sur le calendrier liminaire de ce livre. Au sommet du médaillon intérieur figure le monogramme IHS surmonté d'un cœur ; le reste de ce médaillon est occupé par un buste de *Janus Bifrons*, avec un visage masculin et un visage féminin, ainsi que cela se voit assez fréquemment ; il porte une couronne sur la tête, et tient d'une main un sceptre et de l'autre une clef.

« Sur les monuments romains, écrivait M. Charbonneau-Lassay en reproduisant ce document, Janus se montre, comme sur le cartouche de Luchon, la couronne en tête et le sceptre en la main droite, parce qu'il est roi ; il tient de l'autre main une clef qui ouvre et ferme les époques ; c'est pourquoi, par extension d'idée, les Romains lui consacraient les portes des maisons et des villes... Le Christ aussi, comme le Janus antique, porte le sceptre royal auquel il a droit de par son Père du Ciel et de par ses ancêtres d'ici-bas ; et son autre main tient la clef des secrets éternels, la clef teinte de son sang qui ouvre à l'humanité perdue la porte de la vie. C'est pourquoi, dans la quatrième des grandes antiennes d'avant Noël, la liturgie sacrée l'acclame ainsi : “Ô Clavis David, et Sceptrum domus Israël !... Vous êtes, ô Christ attendu, la Clef de David et le Sceptre de la maison d'Israël. Vous ouvrez, et personne ne peut fermer ; et quand vous fermez, nul ne saurait plus ouvrir” ⁴...

L'interprétation la plus habituelle des deux visages de Janus est celle qui les considère comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation, tout en étant très incomplète, n'en est pas moins exacte à un certain point de vue. C'est pourquoi, dans un assez grand nombre de

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, juill. 1929.

2. *Un ancien emblème du mois de janvier*, dans *Regnabit*, mai 1925.

3. *À propos de quelques symboles hermético-religieux*, dans *Regnabit*, déc. 1925. [La matière de cet article est reprise dans la présente étude.]

4. *Bréviaire romain*, office du 20 décembre.

figurations, les deux visages sont ceux d'un homme âgé et d'un homme jeune ; tel n'est d'ailleurs pas le cas dans l'emblème de Luchon, dont un examen attentif ne permet pas de douter qu'il s'agit du Janus androgyne, ou *Janus-Jana* ¹ ; et il est à peine besoin de faire remarquer le rapport étroit de cette forme de Janus avec certains symboles hermétiques tels que le *Rebis* ².

Au point de vue où le symbolisme de Janus est rapporté au temps, il y a lieu de faire une remarque très importante : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable ³ ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité ». Il est dit qu'un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation », au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot.

Par ces quelques considérations, il est facile de comprendre déjà que Janus représente vraiment Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* dans la doctrine hindoue) ⁴, mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». Le Christ, écrivait encore à ce propos M. Charbonneau-Lassay, domine le passé et l'avenir ; coéternel avec son Père, il est comme lui l'« Ancien des Jours » : « au commencement était le Verbe », dit saint Jean. Il est aussi le père et le maître des siècles à venir : *Jesu pater futuri sæculi*, répète chaque jour l'Église romaine, et Lui-même s'est proclamé le commencement et l'aboutissement de tout : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin. » « C'est le "Seigneur de l'Éternité". »

Il est bien évident, en effet, que le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe éternel que les textes bibliques désignent souvent comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *sæculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire) ; et il convient de noter que la tradition hindoue lui donne aussi le titre de *Purâna-Purusha*, dont la signification est strictement équivalente.

Revenons maintenant à la figuration que nous avons prise comme point de départ de ces remarques : on y voit, disions-nous, le sceptre et la clef dans les mains de Janus : de même que la couronne (qui peut cependant être regardée aussi comme symbole de puissance et d'élévation au sens le plus général, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre temporel, et qui, ici, nous semble plutôt avoir cette acception), le sceptre est l'emblème du pouvoir royal, et la clef, de son côté, est alors plus spécialement celui du pouvoir sacerdotal. Il faut remarquer que le sceptre est à gauche de la figure, du côté du visage masculin, et la clef à droite, du côté du visage féminin ; or, suivant le symbolisme employé par la Kabbale hébraïque, à la droite et à la gauche correspondent respectivement deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*) ⁵, qui conviennent aussi manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants

1. Le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de *Janus*.

2. La seule différence est que ces symboles sont généralement *Sol-Luna*, sous des formes diverses, tandis qu'il semble que *Janus-Jana* soit plutôt *Lunus-Luna*, sa tête étant souvent surmontée du croissant.

3. C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

4. Le trident (*trishûla*), attribut de *Shiva*, est le symbole du triple temps (*trikâla*).

5. Dans le symbole de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, les deux « colonnes » latérales sont respectivement celles de la Miséricorde et de la Justice ; au sommet de la « colonne du milieu », et dominant ces deux « colonnes » latérales, est la « Couronne » (*Kether*) ; la position analogue de la couronne de Janus, dans notre figuration, par rapport à la clef et au sceptre, nous paraît donner lieu à un rapprochement justifiant ce que nous venons de dire quant à sa signification : ce serait le pouvoir principal, unique et total, dont procèdent les deux aspects désignés par les deux autres emblèmes.

et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue dans les attributs divins et dans les noms qui y correspondent, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre encore, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin ¹. En somme, la clef et le sceptre, se substituant ici à l'ensemble de deux clefs qui est peut-être un emblème plus habituel de Janus, ne font que rendre plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal, réunis, selon la tradition judéo-chrétienne, dans la personne de Melchisédec, qui est, comme le dit saint Paul, « fait semblable au Fils de Dieu » ².

Nous venons de dire que Janus, le plus fréquemment, porte deux clefs ; ces clefs sont celles des deux portes solsticiales, *Janua Cœli* et *Janua Inferni*, correspondant respectivement au solstice d'hiver et au solstice d'été, c'est-à-dire aux deux points extrêmes de la course du soleil dans le cycle annuel, car Janus, en tant que « Maître des temps », est le *Janitor* qui ouvre et ferme ce cycle. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères : *initiatio* dérive de *in-ire*, « entrer » (ce qui se rattache également au symbolisme de la « porte »), et, suivant Cicéron, le nom de Janus a la même racine que le verbe *ire*, « aller » ; cette racine *i* se trouve d'ailleurs en sanscrit avec le même sens qu'en latin, et, dans cette langue, elle a parmi ses dérivés le mot *yâna*, « voie », dont la forme se rapproche singulièrement du nom même de Janus. « Je suis la Voie », a dit le Christ ³; faut-il voir là la possibilité d'un autre rapprochement ? Ce que nous dirons tout à l'heure semble être de nature à la justifier ; et on aurait le plus grand tort, lorsqu'il s'agit de symbolisme, de ne pas prendre en considération certaines similitudes verbales, dont les raisons sont souvent très profondes, bien qu'elles échappent malheureusement aux philologues modernes, qui ignorent tout ce qui peut légitimement porter le nom de « science sacrée ».

Quoi qu'il en soit, en tant que Janus était considéré comme le dieu de l'initiation, ses deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; pour employer un autre langage équivalent, la clef d'argent est celle du « Paradis terrestre », et la clef d'or est celle du « Paradis céleste ». Ces mêmes clefs étaient un des attributs du souverain pontificat, auquel la fonction d'« hiérophante » était essentiellement attachée ; comme la barque, qui était aussi un symbole de Janus ⁴, elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la papauté ; et les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » sont en parfait accord avec les traditions antiques, toutes issues de la grande tradition primordiale. D'autre part, il y a un rapport assez direct entre le sens que nous venons d'indiquer et celui suivant lequel la clef d'or représente le pouvoir spirituel et la clef d'argent le pouvoir temporel (cette dernière étant parfois remplacée alors par le sceptre comme nous l'avons vu) ⁵: Dante, en effet, assigne pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste » ⁶.

En outre, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a aussi des liens fort étroits entre les deux sens suivant lesquels les clefs de Janus étaient, soit celles des deux portes solsticiales, soit celles des « grands mystères » et des « pe-

1. Dans *Le Roi du Monde*, nous avons expliqué plus complètement le symbolisme de la droite et de la gauche, de la « main de justice » et de la « main bénissante », qui est également indiqué chez plusieurs Pères de l'Église, et notamment chez saint Augustin.

2. *Épître aux Hébreux*, VII, 3.

3. Dans la tradition extrême-orientale, le mot *Tao*, dont le sens littéral est aussi « Voie », sert de désignation au Principe suprême ; et le caractère idéographique qui le représente est formé des signes de la tête et des pieds, équivalant à l'*alpha* et à l'*oméga*.

4. Cette barque de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

5. Le sceptre et la clef sont d'ailleurs l'un et l'autre en relations symboliques avec l'« Axe du Monde ».

6. *De Monarchia*, III, 16. – Nous donnons l'explication de ce passage de Dante dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*.

tits mystères »¹. Ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge². On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche (car on retrouve là cet autre symbolisme que nous signalions plus haut) que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y³, et que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la vertu et le vice. Ce sont ces deux mêmes voies que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » (*dêva-yâna*) et la « voie des ancêtres » (*piri-yâna*) ; et *Ganêsha*, dont le symbolisme a de nombreux points de contact avec celui de Janus, est également le « Maître des deux voies », par une conséquence immédiate de son caractère de « Seigneur de la Connaissance », ce qui nous ramène à l'idée de l'initiation aux mystères. Enfin, ces deux voies sont aussi, en un sens, comme les portes par lesquelles on y accède, celle des cieux et celle des enfers⁴ ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises, et non en une autre partie quelconque de l'édifice⁵. Ces représentations, de même que celles du Zodiaque, expriment, pensons-nous, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de donner à leurs œuvres un caractère « pantaculaire », au vrai sens de ce mot⁶, c'est-à-dire d'en faire comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers⁷.

1. Nous devons rappeler en passant, quoique nous l'ayons déjà signalé en plusieurs occasions, que Janus avait encore une autre fonction : il était le dieu des corporations d'artisans ou *Collegia fabrorum*, qui célébraient en son honneur les deux fêtes solsticiales d'hiver et d'été. Par la suite, cette coutume se maintint toujours dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le christianisme, ces fêtes solsticiales s'identifièrent aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la maçonnerie moderne) ; il y a là un exemple de l'adaptation des symboles préchrétiens, trop souvent méconnue ou mal interprétée par les modernes.

2. Ceci se rattache manifestement à ce que nous indiquions dans la note précédente en ce qui concerne les traditions conservées par les corporations de constructeurs.

3. Cet antique symbole s'est maintenu jusqu'à une époque assez récente : nous l'avons retrouvé notamment dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin, dans *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (Paris, 1529), où il est désigné sous le nom de « lettre pythagorique », et aussi, au musée du Louvre, sur divers meubles de la Renaissance.

4. Dans les symboles de la Renaissance que nous venons de mentionner, les deux voies sont, sous ce rapport, désignées respectivement comme *via arcta* et *via lata*, « voie étroite » et « voie large ».

5. Il semble parfois que ce qui est rapporté à la droite dans certains cas le soit à la gauche dans d'autres, et inversement ; il arrive d'ailleurs que cette contradiction n'est qu'apparente, car il faut toujours chercher par rapport à quoi on prend la droite et la gauche ; lorsqu'elle est réelle, elle s'explique par certaines conceptions « cycliques » assez complexes, qui influent sur les correspondances envisagées. Nous signalons ceci uniquement afin de ne pas dissimuler une difficulté dont il y a lieu de tenir compte pour interpréter correctement un assez grand nombre de symboles.

6. On doit écrire « pantacle » (*pantaculum*, littéralement « petit tout »), et non « pentacle » comme on le fait trop souvent ; cette erreur orthographique a fait croire à certains que ce mot avait un rapport avec le nombre 5 et devait être pris comme un synonyme de « pentagramme ».


7. Cette conception est d'ailleurs impliquée en quelque sorte dans le plan même de la cathédrale ; mais nous ne pouvons, pour le moment du moins, entreprendre de justifier cette affirmation, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

L'hiéroglyphe du Cancer ¹

Au cours de nos différentes études, nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion au symbolisme du cycle annuel, avec ses deux moitiés ascendante et descendante, et spécialement à celui des deux portes solsticiales, qui ouvrent et ferment respectivement ces deux moitiés du cycle, et qui sont en rapport avec la figure de *Janus* chez les Latins, comme avec celle de *Ganêsha* chez les Hindous ². Pour bien comprendre toute l'importance de ce symbolisme, il faut se souvenir que, en vertu de l'analogie de chacune des parties de l'Univers avec le tout, il y a correspondance entre les lois de tous les cycles, de quelque ordre qu'ils soient, de telle sorte que le cycle annuel, par exemple, pourra être pris comme une image réduite, et par conséquent plus accessible, des grands cycles cosmiques (et une expression comme celle de « grande année » l'indique assez nettement), et comme un abrégé, si l'on peut dire, du processus même de la manifestation universelle ; c'est d'ailleurs là ce qui donne à l'astrologie toute sa signification en tant que science proprement « cosmologique ».

S'il en est ainsi, les deux « points d'arrêt » de la marche solaire (c'est là le sens étymologique du mot « solstice ») doivent correspondre aux deux termes extrêmes de la manifestation, soit dans son ensemble, soit dans chacun des cycles qui la constituent, cycles qui sont en multitude indéfinie, et qui ne sont pas autre chose que les différents états ou degrés de l'Existence universelle. Si l'on veut appliquer ceci plus particulièrement à un cycle de manifestation individuelle, tel que celui de l'existence dans l'état humain, on pourra comprendre facilement pourquoi les deux portes solsticiales sont désignées traditionnellement comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux ». La « porte des hommes », correspondant au solstice d'été et au signe zodiacal du Cancer, c'est l'entrée dans la manifestation individuelle ; la « porte des dieux », correspondant de même au solstice d'hiver et au signe zodiacal du Capricorne, c'est la sortie de cette même manifestation et le passage aux états supérieurs, puisque les « dieux » (les *dêvas* de la tradition hindoue), de même que les « anges » suivant une autre terminologie, représentent proprement, au point de vue métaphysique, les états supra-individuels de l'être ³.

Si l'on considère la répartition des signes zodiacaux suivant les quatre trigones élémentaires, on voit que le signe du Cancer correspond au « fond des Eaux », c'est-à-dire, au sens cosmogonique, au milieu embryogénique dans lequel sont déposés les germes du monde manifesté, germes correspondant, dans l'ordre « macrocosmique », au *Brahmânda* ou « Œuf du Monde », et, dans l'ordre « microcosmique », au *pinda*, prototype formel de l'individualité préexistant en mode subtil dès l'origine de la manifestation cyclique, comme constituant une des possibilités qui devront se développer au cours de cette manifestation ⁴. Ceci peut également être rapporté au fait que ce même signe du Cancer est le domicile de la Lune, dont la relation avec les Eaux est bien connue, et qui, comme ces Eaux elles-mêmes, représente le principe passif et plastique de la manifestation : la sphère lunaire est proprement le « monde de la formation », ou le domaine de l'élaboration des formes dans l'état subtil, point de départ de l'existence en mode individuel ⁵.

Dans le symbole astrologique du Cancer , on voit le germe à l'état de demi-développement qui est précisément l'état subtil ; il s'agit donc bien, non pas de l'embryon corporel, mais du prototype formel dont nous venons de parler, et dont l'existence se situe dans le domaine psychique ou « monde intermédiaire ». D'ailleurs, sa figure est celle de l'*u* sanscrit, élément de spirale qui, dans l'*akshara* ou le monosyllabe sacré *Om*, constitue le terme intermédiaire entre le point (*m*), représentant la non-manifestation principielle, et la ligne droite (*a*), représentant le complet développement

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, juill. 1931.

2. Voir notamment *Le Roi du Monde*, ch. III.

3. Ce point est plus amplement expliqué dans *Les États multiples de l'être*.

4. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIII et XIX. – L'analogie constitutive du « microcosme » et du « macrocosme », considérés sous cet aspect, est exprimée dans la doctrine hindoue par cette formule : *Yathâ pinda Tathâ Brahmânda*, « tel l'embryon individuel (subtil), tel l'Œuf du Monde ».

5. Voir *ibid.*, ch. XXI. – Nous avons signalé en diverses occasions l'identité du « monde de la formation », ou de *Ietsirah* suivant la terminologie de la Kabbale hébraïque, avec le domaine de la manifestation subtile.

de la manifestation dans l'état grossier ou corporel ¹.

De plus, ce germe est ici double, placé dans deux positions inverses l'une de l'autre et représentant par là même deux termes complémentaires : c'est le *yang* et le *yin* de la tradition extrême-orientale, où le symbole *yin-yang* qui les réunit a précisément une forme similaire. Ce symbole, en tant que représentatif des révolutions cycliques, dont les phases sont liées à la prédominance alternative du *yang* et du *yin*, est en rapport avec d'autres figures de grande importance au point de vue traditionnel, comme celle du *swastika*, et aussi celle de la double spirale qui se réfère au symbolisme des deux hémisphères. Ceux-ci, l'un lumineux et l'autre obscur (*yang*, dans sa signification originelle, est le côté de la lumière, et *yin* le côté de l'ombre), sont les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », assimilées respectivement au Ciel et à la Terre ². Ce sont aussi, pour chaque être, et toujours en vertu de l'analogie du « microcosme » avec le « macrocosme », les deux moitiés de l'Androgyne primordial, qui est en général décrit symboliquement comme étant de forme sphérique ³; cette forme sphérique est celle de l'être complet qui est en virtualité dans le germe originel, et qui doit être reconstitué dans sa plénitude effective au terme du développement cyclique individuel.

Il est à remarquer, d'autre part, que sa forme est aussi le schéma de la conque (*shankha*), qui est évidemment en relation directe avec les Eaux, et qui est également représentée comme contenant les germes du cycle futur pendant les périodes de *pralaya* ou de « dissolution extérieure » du monde. Cette conque renferme le son primordial et impérissable (*akshara*), le monosyllabe *Om*, qui est, par ses trois éléments (*mâtrâs*), l'essence du triple *Vêda* ; et c'est ainsi que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes, mais en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, pour être ensuite manifesté de nouveau au début de chacun de ceux-ci ⁴. Le schéma peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite (*a*) recouvrant et fermant la conque (*u*), qui contient à son intérieur le point (*m*), ou le principe essentiel des êtres ⁵; la ligne droite représente alors en même temps, par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est-à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la fin de la période d'obscurité intermédiaire (*sandhyâ*) entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté ⁶.

De ces deux positions de la conque, qui se retrouvent dans les deux moitiés du symbole du Cancer, la première correspond à la figure de l'arche de Noé (ou de *Satyavrata* dans la tradition hindoue), qu'on peut représenter comme la moitié inférieure d'une circonférence, fermée par son diamètre horizontal, et contenant à son intérieur le point en lequel se synthétisent tous les germes à l'état de

1. Sur ces formes géométriques correspondant respectivement aux trois *mâtrâs* d'*Om*, voir *ibid.*, ch. XVI. – Il convient de rappeler à ce propos que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous les états de manifestation, et que, étant informel et « sans dimensions », il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Être pur.

2. Ces deux hémisphères étaient figurés chez les Grecs par les coiffures rondes des *Dioscures*, qui sont les deux moitiés de l'œuf de Léda, c'est-à-dire de l'œuf de cygne, qui, comme aussi l'œuf de serpent, représente l'« Œuf du Monde » (cf. le *Hamsa* de la tradition hindoue).

3. Voir par exemple le discours que Platon, dans *Le Banquet*, met dans la bouche d'Aristophane, et dont la plupart des commentaires modernes ont le tort de méconnaître la valeur symbolique, pourtant évidente. Nous avons développé les considérations concernant cette forme sphérique dans *Le Symbolisme de la Croix*.

4. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* doit être rattachée directement à la théorie cosmologique de la primordialité du son (*shabda*) parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'Éther, *Akâsha*, qui est le premier des éléments) ; et cette théorie elle-même doit être rapprochée de celle de la « création par le Verbe » dans les traditions occidentales : le son primordial, c'est la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

5. Par une concordance assez remarquable, ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci.

6. Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre *heth*, zodiacale du Cancer.

complet enveloppement ¹. La seconde position est symbolisée par l'arc-en-ciel, apparaissant « dans la nuée », c'est-à-dire dans la région des Eaux supérieures, au moment qui marque le rétablissement de l'ordre et la rénovation de toutes choses, tandis que l'arche, pendant le cataclysme, flottait sur l'océan des Eaux inférieures ; c'est donc la moitié supérieure de la même circonférence et la réunion des deux figures, inverses et complémentaires l'une de l'autre, qui forme une seule figure circulaire ou cyclique complète, reconstitution de la forme sphérique primordiale : cette circonférence est la coupe verticale de la sphère dont la coupe horizontale est représentée par l'enceinte circulaire du Paradis terrestre ². Dans le *yin-yang* extrême-oriental, on retrouve dans la partie intérieure les deux demi-circonférences mais déplacées par un dédoublement du centre représentant une polarisation qui est, pour chaque état de manifestation, l'analogie de ce qu'est celle de *Sat* ou de l'Être pur en *Purusha-Prakriti* pour la manifestation universelle ³.

Ces considérations n'ont pas la prétention d'être complètes, et sans doute ne correspondent-elles qu'à quelques-uns des aspects du signe du Cancer ; mais elles pourront tout au moins servir d'exemple pour montrer qu'il y a dans l'astrologie traditionnelle tout autre chose qu'un « art divinatoire » ou une « science conjecturale » comme le pensent les modernes. Il y a là, en réalité, tout ce qui se retrouve, sous des expressions diverses, dans d'autres sciences du même ordre, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre étude sur la « science des lettres », et ce qui donne à ces sciences une valeur proprement initiatique, permettant de les regarder comme faisant vraiment partie intégrante de la « Science sacrée ».

1. La demi-circonférence doit être considérée ici comme un équivalent morphologique de l'élément de spirale que nous avons envisagé précédemment ; mais, dans celui-ci, on voit nettement le développement s'effectuant à partir du point-germe initial.

2. Voir *Le Roi du Monde*, ch. XI. – Ceci a également un rapport avec les mystères de la lettre *nûn* dans l'alphabet arabe.

3. C'est une première distinction ou différenciation, mais encore sans séparation des complémentaires ; c'est à ce stade que correspond proprement la constitution de l'Androgyne, tandis que, antérieurement à cette différenciation, on ne peut parler que de la « neutralité » qui est celle de l'Être pur (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII).

Sheth ¹

Kâna el-insânu hayyatan fil-qidam.
(« L'homme fut serpent autrefois. »)

Dans un curieux livre anglais sur les « derniers temps », *The Antichrist (Personal. Future)* de E. H. Moggridge, il est un point qui a particulièrement retenu notre attention et sur lequel nous voudrions apporter quelques éclaircissements : c'est l'interprétation des noms de Nimrod et de Sheth. À vrai dire, l'assimilation établie entre l'un et l'autre par l'auteur appelle bien des réserves, mais il y a tout au moins un certain rapport réel, et les rapprochements tirés du symbolisme animal nous semblent bien fondés.

Précisons tout d'abord que *namar* en hébreu, comme *nimr* en arabe, est proprement l'« animal tacheté », nom commun au tigre, à la panthère et au léopard ; et l'on peut dire, même en s'en tenant au sens le plus extérieur, que ces animaux représentent bien en effet le « chasseur » que fut Nimrod d'après la Bible. Mais, en outre, le tigre, envisagé en un sens qui d'ailleurs n'est pas forcément défavorable, est, comme l'ours dans la tradition nordique, un symbole du Kshatriya ; et la fondation de Ninive et de l'empire assyrien par Nimrod semble être effectivement le fait d'une révolte des Kshatriyas contre l'autorité de la caste sacerdotale chaldéenne. De là le rapport légendaire établi entre Nimrod et les *Nephilim* ou autres « géants » antédiluviens, qui figurent aussi les Kshatriyas dans des périodes antérieures ; et de là également l'épithète de « nemrodien » appliquée au pouvoir temporel qui s'affirme indépendant de l'autorité spirituelle.

Maintenant, quel est le rapport de tout ceci avec Sheth ? Le tigre et les autres animaux similaires sont, en tant que « destructeurs », des emblèmes du *Set* égyptien, frère et meurtrier d'Osiris, auquel les Grecs donnèrent le nom de Typhon ; et l'on peut dire que l'esprit « nemrodien » procède du principe ténébreux désigné par ce nom de *Set*, sans pour cela prétendre que celui-ci ne fait qu'un avec Nemrod lui-même ; il y a là une distinction qui est plus qu'une simple nuance. Mais le point qui semble donner lieu à la plus grande difficulté est cette signification maléfique du nom de *Set* ou *Sheth*, qui d'autre part, en tant qu'il désigne le fils d'Adam, loin de signifier la destruction, évoque au contraire l'idée de stabilité et de restauration de l'ordre. Du reste, si l'on veut établir des rapprochements bibliques, le rôle de *Set* vis-à-vis d'Osiris rappellera celui de Caïn vis-à-vis d'Abel ; et nous noterons, à ce propos, que certains font de Nimrod un des « caïnites » qui auraient échappé au cataclysme diluvien. Mais le Sheth de la Genèse est opposé à Caïn, loin de pouvoir lui être assimilé ; comment donc son nom se retrouve-t-il ici ?

En fait, le mot *Sheth*, en hébreu même, a bien réellement les deux sens contraires, celui de « fondement » et celui de « tumulte » et de « ruine » ² ; et l'expression *beni-Sheth* (fils de Sheth) se trouve aussi avec cette double signification. Il est vrai que les linguistes veulent voir là deux mots distincts, provenant de deux racines verbales différentes, *shith* pour le premier et *shath* pour le second ; mais la distinction de ces deux racines apparaît comme tout à fait secondaire, et, en tout cas, leurs éléments constitutifs essentiels sont bien identiques. En réalité, il ne faut voir là rien d'autre qu'une application de ce double sens des symboles auquel nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion ; et cette application se rapporte plus particulièrement au symbolisme du serpent.

En effet, si le tigre ou le léopard est un symbole du *Set* égyptien, le serpent en est un autre ³, et cela se comprend sans peine, si on l'envisage sous l'aspect maléfique qui lui est le plus ordinairement attribué ; mais on oublie presque toujours que le serpent a aussi un aspect bénéfique, qui se trouve d'ailleurs également dans le symbolisme de l'ancienne Égypte, notamment sous la forme du serpent

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, oct. 1931.

2. Le mot est identique dans les deux cas, mais, chose assez curieuse, il est masculin dans le premier et féminin dans le second.

3. Il est assez remarquable que le nom grec *Typhon* soit anagrammatiquement formé des mêmes éléments que *Python*.

royal, « uræus » ou basilic ¹. Même dans l'iconographie chrétienne, le serpent est parfois un symbole du Christ ²; et la *Sheth* biblique, dont nous avons signalé ailleurs le rôle dans la légende du Graal ³, est souvent regardé comme une « préfiguration » du Christ ⁴. On peut dire que les deux *Sheth* ne sont pas autre chose, au fond, que les deux serpents du caducée hermétique ⁵: c'est, si l'on veut, la vie et la mort, produites l'une et l'autre par un pouvoir unique en son essence, mais double dans sa manifestation ⁶.

Si nous nous arrêtons à cette interprétation en termes de vie et de mort, quoiqu'elle ne soit en somme qu'une application particulière de la considération de deux termes contraires ou antagonistes, c'est que le symbolisme du serpent est effectivement lié, avant tout, à l'idée même de vie ⁷: en arabe, le serpent est *el-hayyah*, et la vie *el-hayâh* (hébreu *hayah*, à la fois « vie » et « animal », de la racine *hayi* qui est commune aux deux langues) ⁸. Ceci, qui se rattache au symbolisme de l'« Arbre de Vie » ⁹, permet en même temps d'entrevoir un singulier rapport du serpent avec Ève (*Hawâ*, « la vivante »); et on peut rappeler ici les figurations médiévales de la « tentation » où le corps du serpent enroulé à l'arbre est surmonté d'un buste de femme ¹⁰. Chose non moins étrange, dans le symbolisme chinois, *Fo-hi* et sa sœur *Niu-Koua*, qui sont dits avoir régné ensemble, formant un couple fraternel comme on en trouve également dans l'ancienne Égypte (et même jusqu'à l'époque des Ptolémées), sont parfois représentés avec un corps de serpent et une tête humaine; et il arrive même que ces deux serpents sont enlacés comme ceux du caducée, faisant sans doute allusion alors au complémentarisme du *yang* et du *yin* ¹¹. Sans y insister davantage, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, nous pouvons voir en tout ceci l'indication que le serpent a eu, à des époques sans doute fort reculées, une importance qu'on ne soupçonne plus aujourd'hui; et, si l'on étudiait de près tous les aspects de son symbolisme, notamment en Égypte et dans l'Inde, on pourrait être amené à des constatations assez inattendues.

À propos du double sens des symboles, il est à remarquer que le nombre 666, lui aussi, n'a pas une signification exclusivement maléfique; s'il est le « nombre de la Bête », il est tout d'abord un nombre solaire, et, comme nous l'avons dit ailleurs ¹², il est celui d'*Hakathriel* ou l'« Ange de la Couronne ». D'autre part, ce nombre est également donné par le nom de *Sorath*, qui est, suivant les Kabbalistes, le démon solaire, opposé comme tel à l'archange *Mikaël*, et ceci se rapporte aux deux faces de *Meta-tron* ¹³; *Sorath* est en outre l'anagramme de *sthur*, qui signifie « chose cachée »: est-ce là le « nom de mystère » dont parle l'Apocalypse? Mais, si *sathar* signifie « cacher », il signifie aussi « protéger »; et, en arabe, le même mot *satar* évoque presque uniquement l'idée de protection, et même souvent

1. Rappelons aussi le serpent figurant *Kneph*, et produisant l'« Œuf du Monde » par sa bouche (symbole du Verbe); on sait que celui-ci, pour les druides, était pareillement l'« œuf de serpent » (représenté par l'oursin fossile).

2. Dans *Le Roi du Monde*, ch. III, nous avons signalé à cet égard la figuration de l'« amphibène » ou serpent à deux têtes, dont l'une représente le Christ et l'autre Satan.

3. *Le Roi du Monde*, ch. V.

4. Il est vraisemblable que les Gnostiques dits « Séthiens » ne différaient pas en réalité des « Ophites », pour qui le serpent (*ophis*) était le symbole du Verbe et de la Sagesse (*Sophia*).

5. Il est assez curieux que le nom de Sheth, ramené à ses éléments essentiels ST dans l'alphabet latin (qui n'est qu'une forme de l'alphabet phénicien) donne la figure du « serpent d'airain ». À propos de ce dernier, signalons que c'est en réalité le même mot qui en hébreu signifie « serpent » (*nahash*) et « airain » ou « cuivre » (*nehash*); on trouve en arabe un autre rapprochement non moins étrange: *nahas* « calamité », et *nahâs* « cuivre ».

6. On pourra, sur ce point, se reporter à l'étude que nous avons consacrée aux « pierres de foudre ».

7. Ce sens est notamment évident pour le serpent qui s'enroule autour du bâton d'Esculape.

8. *El-Hay* est un des principaux noms divins; on doit le traduire, non par « le Vivant » comme on le fait souvent, mais par « le Vivifiant », celui qui donne la vie ou qui est le principe de la vie.

9. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV.

10. On en trouve un exemple au portail gauche de Notre-Dame de Paris.

11. Il est dit que *Niu-Koua* fondit des pierres des cinq couleurs (blanc, noir, rouge, jaune, bleu) pour réparer une déchirure dans le ciel, et aussi qu'elle coupa les quatre pieds de la tortue pour y poser les quatre extrémités du monde.

12. *Le Roi du Monde*, ch. V.

13. *Ibid.*, ch. III.

d'une protection divine et providentielle ¹; là encore, les choses sont donc beaucoup moins simples que ne le croient ceux qui ne les voient que d'un seul côté.

Mais revenons aux animaux symboliques du *Set* égyptien : il y a encore le crocodile, ce qui s'explique de soi-même, et l'hippopotame, dans lequel certains ont voulu voir le *Behemoth* du livre de Job, et peut-être non sans quelque raison, quoique ce mot (pluriel de *behemah*, en arabe *bahîmah*) soit proprement une désignation collective de tous les grands quadrupèdes ². Mais un autre animal qui a ici au moins autant d'importance que l'hippopotame, si étonnant que cela puisse sembler, c'est l'âne, et plus spécialement l'âne rouge ³, qui était représenté comme une des entités les plus redoutables parmi toutes celles que devait rencontrer le mort au cours de son voyage d'outre-tombe, ou, ce qui exotériquement revient au même, l'initié au cours de ses épreuves ; ne serait-ce pas là, plus encore que l'hippopotame, la « bête écarlate » de l'Apocalypse ⁴ ? En tout cas, un des aspects les plus ténébreux des mystères « typhoniens » était le culte du « dieu à la tête d'âne », auquel on sait que les premiers chrétiens furent parfois accusés faussement de se rattacher ⁵; nous avons quelques raisons de penser que, sous une forme ou sous une autre, il s'est continué jusqu'à nos jours, et certains affirment même qu'il doit durer jusqu'à la fin du cycle actuel.

De ce dernier point, nous voulons tirer au moins une conclusion : au déclin d'une civilisation, c'est le côté le plus inférieur de sa tradition qui persiste le plus longtemps, le côté « magique » particulièrement, qui contribue d'ailleurs, par les déviations auxquelles il donne lieu, à achever sa ruine ; c'est ce qui se serait passé, dit-on, pour l'Atlantide. C'est là aussi la seule chose dont les débris ont survécu pour les civilisations qui ont entièrement disparu ; la constatation est facile à faire pour l'Égypte, pour la Chaldée, pour le druidisme même ; et sans doute le « fétichisme » des peuples nègres a-t-il une semblable origine. On pourrait dire que la sorcellerie est faite des vestiges des civilisations mortes ; est-ce pour cela que le serpent, aux époques les plus récentes, n'a presque plus gardé que sa signification maléfique, et que le dragon, antique symbole extrême-oriental du Verbe, n'éveille plus que des idées « diaboliques » dans l'esprit des modernes Occidentaux ?

1. Pourrait-on, sans trop de fantaisie linguistique, en rapprocher le grec *sôter*, « sauveur » ? Et faut-il dire à ce propos qu'il peut et qu'il doit même y avoir, entre les désignations du Christ (*El-Messîh*) et celles de l'Antéchrist (*El-Messîkh*), une singulière ressemblance ?

2. La racine *baham* ou *abham* signifie « être muet », et aussi « être caché » ; si le sens général de *Behemoth* se rattache à la première de ces deux idées, la seconde peut évoquer plus spécialement l'animal « qui se cache sous les roseaux » ; et, ici, le rapprochement avec le sens de l'autre racine *sathar*, dont nous venons de parler est encore assez curieux.

3. Encore un étrange rapprochement linguistique : en arabe « âne » se dit *himar* (en hébreu *hemor*), et « rouge » *ahmar* ; l'« âne rouge » serait donc, comme le « serpent d'airain », une sorte de « pléonasme » en symbolisme phonétique.

4. Dans l'Inde, l'âne est la monture symbolique de *Mudêvi*, aspect « infernal » de la *Shakti*.

5. Le rôle de l'âne dans la tradition évangélique, à la naissance du Christ et à son entrée à Jérusalem, peut sembler en contradiction avec le caractère maléfique qui lui est attribué presque partout ailleurs ; et la « fête de l'âne » qui se célébrait au moyen âge ne paraît pas avoir été jamais expliquée d'une façon satisfaisante : nous nous garderons bien de risquer la moindre interprétation sur ce sujet fort obscur.

Sur la signification des fêtes « carnavalesques » ¹

À propos d'une certaine « théorie de la fête » formulée par un sociologue, nous avons signalé ² que cette théorie avait, entre autres défauts, celui de vouloir réduire toutes les fêtes à un seul type, qui constitue ce qu'on peut appeler les fêtes « carnavalesques », expression qui nous paraît assez claire pour être facilement comprise de tout le monde, puisque le carnaval représente effectivement ce qui en subsiste encore aujourd'hui en Occident ; et nous disions alors qu'il se pose, au sujet de ce genre de fêtes, des questions qui méritent un examen plus approfondi. En effet, l'impression qui s'en dégage est toujours, et avant tout, une impression de « désordre » au sens le plus complet de ce mot ; comment donc se fait-il que l'on constate leur existence, non pas seulement à une époque comme la nôtre, où l'on pourrait en somme, si elles lui appartenaient en propre, les considérer tout simplement comme une des nombreuses manifestations du déséquilibre général, mais aussi, et même avec un bien plus grand développement, dans des civilisations traditionnelles avec lesquelles elles semblent incompatibles au premier abord ?

Il n'est pas inutile de citer ici quelques exemples précis, et nous mentionnerons tout d'abord, à cet égard, certaines fêtes d'un caractère vraiment étrange qui se célébraient au moyen âge : la « fête de l'âne », où cet animal, dont le symbolisme proprement « satanique » est bien connu dans toutes les traditions ³, était introduit jusque dans le chœur même de l'église, où il occupait la place d'honneur et recevait les plus extraordinaires marques de vénération ; et la « fête des fous », où le bas clergé se livrait aux pires inconvenances, parodiant à la fois la hiérarchie ecclésiastique et la liturgie elle-même ⁴. Comment est-il possible d'expliquer que de pareilles choses, dont le caractère le plus évident est incontestablement un caractère de parodie et même de sacrilège ⁵, aient pu, à une époque comme celle-là, être non seulement tolérées, mais même admises en quelque sorte officiellement ?

Nous mentionnerons aussi les saturnales des anciens Romains, dont le carnaval moderne paraît d'ailleurs être dérivé directement, bien qu'il n'en soit plus, à vrai dire, qu'un vestige très amoindri : pendant ces fêtes, les esclaves commandaient aux maîtres et ceux-ci les servaient ⁶ ; on avait alors l'image d'un véritable « monde renversé », où tout se faisait au rebours de l'ordre normal ⁷. Bien qu'on prétende communément qu'il y avait dans ces fêtes un rappel de l'« âge d'or », cette interprétation est manifestement fautive, car il ne s'agit pas là d'une sorte d'« égalité » qui pourrait à la rigueur être regardée comme représentant, dans la mesure où le permettent les conditions présentes ⁸, l'indifférenciation première des fonctions sociales ; il s'agit d'un renversement des rapports hiérarchiques, ce qui est tout à fait différent, et un tel renversement constitue, d'une façon générale, un des caractères les plus nets du « satanisme ». Il faut donc y voir bien plutôt quelque chose qui se

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1945.

2. Voir *Etudes traditionnelles*, avril 1940, p. 169.

3. Ce serait une erreur que de vouloir opposer à ceci le rôle joué par l'âne dans la tradition évangélique, car, en réalité, le bœuf et l'âne, placés de part et d'autre de la crèche à la naissance du Christ, symbolisent respectivement l'ensemble des forces bénéfiques et celui des forces maléfiques ; ils se retrouvent d'ailleurs, à la crucifixion, sous la forme du bon et du mauvais larron. D'autre part, le Christ monté sur un âne, à son entrée à Jérusalem, représente le triomphe sur les forces maléfiques, triomphe dont la réalisation constitue proprement la « rédemption ».

4. Ces « fous » portaient d'ailleurs une coiffure à longues oreilles, manifestement destinée à évoquer l'idée d'une tête d'âne, et ce trait n'est pas le moins significatif au point de vue où nous nous plaçons.

5. L'auteur de la théorie à laquelle nous avons fait allusion reconnaît bien l'existence de cette parodie et de ce sacrilège, mais, les rapportant à sa conception de la « fête » en général, il prétend en faire des éléments caractéristiques du « sacré » lui-même, ce qui n'est pas seulement un paradoxe un peu fort, mais, il faut le dire nettement, une contradiction pure et simple.

6. On rencontre même, en des pays très divers, des cas de fêtes du même genre où on allait jusqu'à conférer temporairement à un esclave ou à un criminel les insignes de la royauté, avec tout pouvoir qu'ils comportent, quitte à le mettre à mort lorsque la fête était terminée.

7. Le même auteur parle aussi, à ce propos, d'« actes à rebours », et même de « retour au chaos », ce qui contient au moins une part de vérité, mais, par une étonnante confusion d'idées, il veut assimiler ce chaos à l'« âge d'or ».

8. Nous voulons dire les conditions du *Kali-Yuga* ou de l'« âge de fer » dont l'époque romaine fait partie aussi bien que la nôtre.

rapporte à l'aspect « sinistre » de Saturne, aspect qui ne lui appartient certes pas en tant que dieu de l'« âge d'or », mais au contraire en tant qu'il n'est plus actuellement que le dieu déchu d'une période révolue ¹.

On voit par ces exemples qu'il y a invariablement, dans les fêtes de ce genre, un élément « sinistre » et même « satanique », et ce qui est tout particulièrement à noter, c'est que c'est précisément cet élément même qui plaît au vulgaire et excite sa gaieté : c'est là, en effet, quelque chose qui est très propre, et plus même que quoi que ce soit d'autre, à donner satisfaction aux tendances de l'« homme déchu », en tant que ces tendances le poussent à développer surtout les possibilités les plus inférieures de son être. Or, c'est justement en cela que réside la véritable raison d'être des fêtes en question : il s'agit en somme de « canaliser » en quelque sorte ces tendances et de les rendre aussi inoffensives qu'il se peut, en leur donnant l'occasion de se manifester, mais seulement pendant des périodes très brèves et dans des circonstances bien déterminées, et en assignant ainsi à cette manifestation des limites étroites qu'il ne lui est pas permis de dépasser ². S'il n'en était pas ainsi, ces mêmes tendances, faute de recevoir le minimum de satisfaction exigé par l'état actuel de l'humanité, risqueraient de faire explosion, si l'on peut dire ³, et d'étendre leurs effets à l'existence tout entière, collectivement aussi bien qu'individuellement, causant un désordre bien autrement grave que celui qui se produit seulement pendant quelques jours spécialement réservés à cette fin, et qui est d'ailleurs d'autant moins redoutable qu'il se trouve comme « régularisé » par là même, car, d'un côté, ces jours sont comme mis en dehors du cours normal des choses, de façon à n'exercer sur celui-ci aucune influence appréciable, et cependant, d'un autre côté, le fait qu'il n'y a là rien d'imprévu « normalise » en quelque sorte le désordre lui-même et l'intègre dans l'ordre total.

Outre cette explication générale, qui est parfaitement évidente quand on veut bien y réfléchir, il y a quelques remarques utiles à faire, en ce qui concerne plus particulièrement les « mascarades », qui jouent un rôle important dans le carnaval proprement dit et dans d'autres fêtes plus ou moins similaires ; et ces remarques confirmeront encore ce que nous venons de dire. En effet, les masques de carnaval sont généralement hideux et évoquent le plus souvent des formes animales ou démoniaques, de sorte qu'ils sont comme une sorte de « matérialisation » figurative de ces tendances inférieures, voire même « infernales », auxquelles il est alors permis de s'extérioriser. Du reste, chacun choisira tout naturellement parmi ces masques, sans même en avoir clairement conscience, celui qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celui qui représente ce qui est le plus conforme à ses propres tendances de cet ordre, si bien qu'on pourrait dire que le masque, qui est censé cacher le véritable visage de l'individu, fait au contraire apparaître aux yeux de tous ce que celui-ci porte réellement en lui-même, mais qu'il doit habituellement dissimuler. Il est bon de noter, car cela en précise davantage encore le caractère, qu'il y a là comme une parodie du « retournement » qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ⁴, se produit à un certain degré du développement initiatique ; parodie, disons-nous, et contrefaçon vraiment « satanique », car ici ce « retournement » est une extériorisation,

1. Que les anciens dieux deviennent d'une certaine façon des démons, c'est là un fait assez généralement constaté, et dont l'attitude des chrétiens à l'égard des dieux du « paganisme » n'est qu'un simple cas particulier, mais qui semble n'avoir jamais été expliqué comme il conviendrait ; nous ne pouvons d'ailleurs insister ici sur ce point, qui nous entraînerait hors de notre sujet. Il est bien entendu que ceci, qui se réfère uniquement à certaines conditions cycliques, n'affecte ou ne modifie en rien le caractère essentiel de ces mêmes dieux en tant qu'ils symbolisent intemporellement des principes d'ordre supra-humain de sorte que, à côté de cet aspect maléfique accidentel, l'aspect bénéfique subsiste toujours malgré tout, et alors même qu'il est le plus complètement méconnu des « gens du dehors » ; l'interprétation astrologique de Saturne pourrait fournir un exemple très net à cet égard.

2. Ceci est un rapport avec la question de l'« encadrement » symbolique, sur laquelle nous nous proposons de revenir.

3. À la fin du moyen âge, lorsque les fêtes grotesques dont nous avons parlé furent supprimées ou tombèrent en désuétude, il se produisit une expansion de la sorcellerie sans aucune proportion avec ce qu'on avait vu dans les siècles précédents ; ces deux faits ont entre eux un rapport assez direct, bien que généralement inaperçu, ce qui est d'ailleurs d'autant plus étonnant qu'il y a quelques ressemblances assez frappantes entre de telles fêtes et le sabbat des sorciers, où tout se faisait aussi « à rebours ».

4. Voir *L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?*

non plus de la spiritualité, mais, tout au contraire, des possibilités inférieures de l'être ¹.

Pour terminer cet aperçu, nous ajouterons que, si les fêtes de cette sorte vont en s'amointrissant de plus en plus et ne semblent même plus éveiller qu'à peine l'intérêt de la foule, c'est que, dans une époque comme la nôtre, elles ont véritablement perdu leur raison d'être ²: comment, en effet, pourrait-il être encore question de « circonscrire » le désordre et de l'enfermer dans des limites rigoureusement définies, alors qu'il est répandu partout et se manifeste constamment dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine ? Ainsi, la disparition presque complète de ces fêtes, dont on pourrait, si l'on s'en tenait aux apparences extérieures et à un point de vue simplement « esthétique », être tenté de se féliciter en raison de l'aspect de « laideur » qu'elles revêtent inévitablement, cette disparition, disons-nous, constitue au contraire, quand on va au fond des choses, un symptôme fort peu rassurant, puisqu'elle témoigne que le désordre a fait irruption dans tout le cours de l'existence et s'est généralisé à un tel point que nous vivons en réalité, pourrait-on dire, dans un sinistre « carnaval perpétuel ».

1. Il y avait aussi, dans certaines civilisations traditionnelles, des périodes spéciales où, pour des raisons analogues, on permettait aux « influences errantes » de se manifester librement, en prenant d'ailleurs toutes les précautions nécessaires en pareil cas ; ces influences correspondent naturellement, dans l'ordre cosmique, à ce qu'est le psychisme inférieur dans l'être humain, et par suite, entre leur manifestation et celle des influences spirituelles il y a le même rapport inverse qu'entre les deux sortes d'extériorisation que nous venons de mentionner ; au surplus, dans ces conditions, il n'est pas difficile de comprendre que la mascarade elle-même semble figurer en quelque sorte une apparition de « larves » ou de spectres malfaisants.

2. Cela revient à dire qu'elles ne sont plus, à proprement parler, que des « superstitions », au sens étymologique de ce mot.

Quelques aspects du symbolisme du poisson ¹

Le symbolisme du poisson, qui se rencontre dans de nombreuses formes traditionnelles, y compris le christianisme, est fort complexe et présente de multiples aspects qui demandent à être distingués avec précision. Pour ce qui est des origines premières de ce symbole, il semble qu'il faille lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; on a signalé en effet sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie ², et, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il est d'ailleurs à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne ³.

Un autre fait qui vient encore à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsya-avatâra*) est regardée comme la première de toutes les manifestations de *Vishnu* ⁴, celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que *Vishnu* représente le Principe divin envisagé spécialement sous son aspect de conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui du « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu* apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire du monde ⁵. Or, l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite au symbolisme chrétien du poisson, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter* ⁶ ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, lorsqu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement ce rôle de « Sauveur ».

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara*, qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata* ⁷, qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata* ⁸, le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui ordonne de construire l'arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette même forme, il guide lui-même l'arche sur les eaux pendant le cataclysme ; et cette représentation de l'arche conduite par le poisson divin est d'autant plus remarquable qu'on en retrouve aussi l'équivalent

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, févr. 1936.

2. Cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Poisson*, dans *Regnabit*, numéro de déc. 1926.

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

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

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

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

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

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

dans le symbolisme chrétien ¹.

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir particulièrement notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début même du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Vêda*, qu'il faut entendre, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir »), comme la Science par excellence ou la Connaissance sacrée dans son intégralité : c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primordiale, ou à l'origine « non humaine » de la Tradition. Il est dit que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'éther, âkâsha, qui est le premier des éléments) ²; et cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle que d'autres traditions expriment en parlant de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le premier chapitre de la Genèse hébraïque, toutes choses ont été faites ³. C'est pourquoi il est dit que les *Rishis* ou les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Vêda* : la Révélation, étant une œuvre du Verbe comme la création elle-même, est proprement une « audition » pour celui qui la reçoit ; et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu » ⁴.

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ses trois éléments ou *mâtârs*, l'essence du triple *Vêda* ⁵. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles ⁶ et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, que certains ont regardé expressément comme une figure du Christ ⁷, enseigne également aux hommes la doctrine primordiale : frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs,

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

2. Cf. notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*, dans *Etudes traditionnelles* d'août-sept. 1935.

3. Cf. également le début de l'Évangile de saint Jean.

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

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

6. Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVI.

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

était lié au culte d'*Apollon*¹ et avait donné son nom à *Delphes* ; et ce qui est très significatif, c'est qu'on reconnaissait formellement que ce culte venait des hyperboréens. Ce qui donne à penser qu'il y a lieu de faire un tel rapprochement (qui ne se trouve pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (*Aphrodite Anadyomène* des Grecs)² ; précisément, celle-ci se présente, sous des noms divers (notamment ceux d'*Istar*, d'*Atergatis* et de *Dercéto*), comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe (ce que la tradition hindoue appellerait sa *Shakti*)³. C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une l'autre)⁴, comme la *Kouan-yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers ».

Pour compléter ces remarques, nous ajouterons encore que la figure de l'*Ea* babylonien, le « Seigneur de l'Abîme », représenté comme un être moitié chèvre et moitié poisson⁵, est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver. Le *Makara*, qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe), ou de la *Janua Cœli* et de la *Janua Inferni*⁶ ; et ceci explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le Soleil dans sa marche annuelle. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment dans son rapport avec l'idée du « principe de vie » et de la « fécondité » (entendue surtout au sens spirituel, comme la « postérité » dans le langage traditionnel extrême-oriental) ; ce sont là d'autres aspects, qui peuvent d'ailleurs être rapportés également au Verbe, mais qui n'en doivent pas moins être distingués nettement de ceux qui le font apparaître, comme nous l'avons vu, sous ses deux attributs de « Révéléateur » et de « Sauveur ».

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

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

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

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

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

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

Les mystères de la lettre Nûn ¹

La lettre *nûn*, dans l'alphabet arabe comme dans l'alphabet hébraïque, a pour rang 14 et pour valeur numérique 50 ; mais en outre, dans l'alphabet arabe, elle occupe une place plus particulièrement remarquable, car elle termine la première moitié de cet alphabet, le nombre total des lettres de celui-ci étant de 28, au lieu de 22 dans l'alphabet hébraïque. Quant à ses correspondances symboliques, cette lettre est considérée surtout, dans la tradition islamique, comme représentant *El-Hût*, la baleine, ce qui est d'ailleurs en accord avec le sens originel du mot *nûn* lui-même qui la désigne, et qui signifie aussi « poisson » ; et c'est en raison de cette signification que *Seyidnâ Yûnus* (le prophète Jonas) est appelé *Dhûn-Nûn*. Ceci est naturellement en rapport avec le symbolisme général du poisson, et plus spécialement avec certains des aspects que nous avons envisagés ici dans l'étude précédente, notamment, comme nous allons le voir, celui du « poisson-sauveur », que ce soit le *Matsya-avatâra* de la tradition hindoue ou l'*Ichthus* des premiers chrétiens. La baleine, à cet égard, joue aussi le même rôle qui est joué ailleurs par le dauphin, et, comme celui-ci, elle correspond au signe zodiacal du Capricorne, en tant que porte solsticiale donnant accès à la « voie ascendante » ; mais c'est peut-être avec le *Matsya-avatâra* que la similitude est la plus frappante, comme le montrent les considérations tirées de la forme de la lettre *nûn*, surtout si on les rapproche de l'histoire biblique du prophète Jonas.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il faut tout d'abord se souvenir que *Vishnu*, se manifestant sous la forme du poisson (*Matsya*), ordonne à *Satyavrata*, le futur *Manu Vaivaswata*, de construire l'arche dans laquelle devront être enfermés les germes du monde futur, et que, sous cette même forme, il guide ensuite l'arche sur les eaux pendant le cataclysme qui marque la séparation des deux *Manvantaras* successifs. Le rôle de *Satyavrata* est ici semblable à celui de *Seyidnâ Nûh* (Noé), dont l'arche contient également tous les éléments qui serviront à la restauration du monde après le déluge ; peu importe d'ailleurs que l'application qui en est faite soit différente, en ce sens que le déluge biblique, dans sa signification la plus immédiate, paraît marquer le début d'un cycle plus restreint que le *Manvantara* ; si ce n'est pas le même événement, ce sont du moins deux événements analogues, où l'état antérieur du monde est détruit pour faire place à un état nouveau ². Si maintenant nous comparons l'histoire de Jonas à ce que nous venons de rappeler, nous voyons que la baleine, au lieu de jouer seulement le rôle du poisson conducteur de l'arche, s'identifie en réalité à l'arche elle-même ; en effet, Jonas demeure enfermé dans le corps de la baleine, comme *Satyavrata* et Noé dans l'arche, pendant une période qui est aussi pour lui, sinon pour le monde extérieur, une période d'« obscuration », correspondant à l'intervalle entre deux états ou deux modalités d'existence ; ici encore, la différence n'est que secondaire, les mêmes figures symboliques étant toujours, en fait, susceptibles d'une double application macrocosmique et microcosmique. On sait d'ailleurs que la sortie de Jonas du sein de la baleine a toujours été regardée comme un symbole de résurrection, donc de passage à un nouvel état ; et ceci doit être rapproché, d'autre part, du sens de « naissance » qui, dans la Kabbale hébraïque surtout, s'attache à la lettre *nûn*, et qu'il faut entendre spirituellement comme une « nouvelle naissance », c'est-à-dire une régénération de l'être individuel ou cosmique.

C'est ce qu'indique très nettement la forme de la lettre arabe *nûn* : cette lettre est constituée par la moitié inférieure d'une circonférence, et par un point qui est le centre de cette même circonférence. Or, la demi-circonférence inférieure est aussi la figure de l'arche flottant sur les eaux, et le point qui se trouve à son intérieur représente le germe qui y est contenu ou enveloppé ; la position centrale de ce point montre d'ailleurs qu'il s'agit en réalité du « germe d'immortalité », du « noyau » indestructible qui échappe à toutes les dissolutions extérieures. On peut remarquer aussi que la demi-circonférence, avec sa convexité tournée vers le bas, est un des équivalents schématiques de la coupe ; comme celle-ci, elle a donc, en quelque sorte, le sens d'une « matrice » dans laquelle est enfermé ce germe non encore développé, et qui, ainsi que nous le verrons par la suite, s'identifie à la moitié inférieure ou « terrestre » de l'« Œuf du Monde » ³. Sous cet aspect d'élément « passif » de la transmutation spirituelle, *El-Hût* est aussi, d'une certaine façon, la figure de toute individualité, en

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, août-sept. 1938.

2. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

3. Par un curieux rapprochement, ce sens de « matrice » (la *yoni* sanscrite) se trouve aussi impliqué dans le mot grec *delphus*, qui est en même temps le nom du dauphin.

tant que celle-ci porte le « germe d'immortalité » en son centre, qui est représenté symboliquement comme le cœur ; et nous pouvons rappeler à ce propos les rapports étroits, que nous avons déjà exposés en d'autres occasions, du symbolisme du cœur avec celui de la coupe et avec celui de l'« Œuf du Monde ». Le développement du germe spirituel implique que l'être sort de son état individuel, et du milieu cosmique qui en est le domaine propre, de même que c'est en sortant du corps de la baleine que Jonas est « ressuscité » ; et, si l'on se souvient de ce que nous avons écrit précédemment, on comprendra sans peine que cette sortie est encore la même chose que celle de la caverne initiatique, dont la concavité même est aussi représentée par celle de la demi-circonférence du *nûn*. La « nouvelle naissance » suppose nécessairement la mort à l'ancien état, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un monde ; mort et naissance ou résurrection, ce sont là deux aspects inséparables l'un de l'autre, car ce ne sont en réalité que les deux faces opposées d'un même changement d'état. Le *nûn*, dans l'alphabet, suit immédiatement le *mîm*, qui a parmi ses principales significations celle de la mort (*el-mawt*), et dont la forme représente l'être complètement replié sur lui-même, réduit en quelque sorte à une pure virtualité, à quoi correspond rituellement l'attitude de la prosternation ; mais cette virtualité, qui peut sembler un anéantissement transitoire, devient aussitôt, par la concentration de toutes les possibilités essentielles de l'être en un point unique et indestructible, le germe même d'où sortiront tous ses développements dans les états supérieurs.

Il convient de dire que le symbolisme de la baleine n'a pas seulement un aspect « bénéfique », mais aussi un aspect « maléfique », ce qui, outre les considérations d'ordre général sur le double sens des symboles, se justifie encore plus spécialement par sa connexion avec les deux formes de la mort et de la résurrection sous lesquelles apparaît tout changement d'état, suivant qu'on l'envisage d'un côté ou de l'autre, c'est-à-dire par rapport à l'état antécédent ou à l'état conséquent. La caverne est à la fois un lieu de sépulture et un lieu de « renaissance », et, dans l'histoire de Jonas, la baleine joue précisément ce double rôle ; du reste, ne pourrait-on pas dire que le *Matsya-avatâra* lui-même se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le « sauveur » dans ce cataclysme même ? D'autre part, l'aspect « maléfique » de la baleine s'apparente manifestement au *Léviathan* hébraïque ¹ ; mais il est surtout représenté, dans la tradition arabe, par les « filles de la baleine » (*benât el-Hût*), qui, au point de vue astrologique, équivalent à *Râhn* et *Kêtu* dans la tradition hindoue, notamment en ce qui concerne les éclipses, et qui, dit-on, « boiront la mer » au dernier jour du cycle, en ce jour où « les astres se lèveront à l'Occident et se coucheront à l'Orient ». Nous ne pouvons insister davantage sur ce point sans sortir entièrement de notre sujet ; mais nous devons tout au moins appeler l'attention sur le fait qu'on retrouve encore ici un rapport immédiat avec la fin du cycle et le changement d'état qui s'ensuit, car cela est très significatif et apporte une nouvelle confirmation aux considérations précédentes.

Revenons maintenant à la forme de la lettre *nûn*, qui donne lieu à une remarque importante au point de vue des relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles : dans l'alphabet sanscrit, la lettre correspondante *na*, ramenée à ses éléments géométriques fondamentaux, se compose également d'une demi-circonférence et d'un point ; mais ici, la convexité étant tournée vers le haut, c'est la moitié supérieure de la circonférence, et non plus sa moitié inférieure comme dans le *nûn* arabe. C'est donc la même figure placée en sens inverse, ou, pour parler plus exactement, ce sont deux figures rigoureusement complémentaires l'une de l'autre ; en effet, si on les réunit, les deux points centraux se confondant naturellement, on a le cercle avec le point au centre, figure du cycle complet, qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique ². De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acceptation la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures », et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la

1. Le *Makara* hindou, qui est aussi un monstre marin, bien qu'ayant avant tout la signification « bénéfique » attachée au signe du Capricorne dont il occupe la place dans le Zodiaque, n'en a pas moins, dans beaucoup de ses figurations, quelques traits qui rappellent le symbolisme « typhonien » du crocodile.

2. On pourra se rappeler ici le symbolisme du « Soleil spirituel » et de l'« Embryon d'or » (*Hiranyagarbha*) dans la tradition hindoue ; de plus, suivant certaines correspondances, le *nûn* est la lettre planétaire du Soleil.

séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle ¹. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire », la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant. D'autre part, la figure circulaire complète est encore habituellement le symbole du nombre 10, le centre étant 1 et la circonférence 9 ; mais ici, étant obtenue par l'union de deux *nûn*, elle vaut $2 \times 50 = 100 = 10^2$, ce qui indique que c'est dans le « monde intermédiaire » que doit s'opérer la jonction ; celle-ci est en effet impossible dans le monde inférieur, qui est le domaine de la division et de la « séparativité », et, par contre, elle est toujours existante dans le monde supérieur, où elle est réalisée principalement en mode permanent et immuable dans l'« éternel présent ».

À ces remarques déjà longues, nous n'ajouterons plus qu'un mot, pour en marquer le rapport avec une question à laquelle il a été fait allusion ici dernièrement ²: ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin, et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue, en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel.

1. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

2. F. Schuon, *Le Sacrifice*, dans *Etudes traditionnelles*, avril 1938, p. 137, note 2.

Le Sanglier et l’Ourse ¹

Chez les Celtes, le sanglier et l’ours symbolisaient respectivement les représentants de l’autorité spirituelle et ceux du pouvoir temporel, c’est-à-dire les deux castes des druides et des chevaliers, équivalentes, au moins originairement et dans leurs attributions essentielles, à ce que sont dans l’Inde celles des Brâhmanes et des Kshatriyas. Comme nous l’avons indiqué ailleurs ², ce symbolisme, d’origine nettement hyperboréenne, est une des marques du rattachement direct de la tradition celtique à la Tradition primordiale du présent *Manvantara* quels que soient d’ailleurs les autres éléments, provenant de traditions antérieures, mais déjà secondaires et dérivées, qui aient pu venir s’adjoindre à ce courant principal et se résorber en quelque sorte en lui. Ce que nous voulons dire ici, c’est que la tradition celtique pourrait vraisemblablement être regardée comme constituant un des « points de jonction » de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, après la fin de la période secondaire où cette tradition atlante représenta la forme prédominante et comme le « substitut » du centre originel déjà inaccessible à l’humanité ordinaire ³; et, sur ce point aussi, le même symbolisme que nous venons de mentionner peut apporter quelques indications qui ne sont pas sans intérêt.

Remarquons tout d’abord l’importance donnée également au symbole du sanglier par la tradition hindoue, elle-même issue directement de la tradition primordiale, et affirmant expressément dans le *Vêda* sa propre origine hyperboréenne. Le sanglier (*varâha*) n’y figure pas seulement, comme on le sait, le troisième des dix *avatâras* de *Vishnu* dans le *Manvantara* actuel ; mais notre *Kalpa* tout entier, c’est-à-dire tout le cycle de manifestation de notre monde, y est désigné comme *Shwêta-varâha-Kalpa*, le « cycle du sanglier blanc ». Cela étant, et si l’on considère l’analogie qui existe nécessairement entre le grand cycle et les cycles subordonnés, il est naturel que la marque du *Kalpa*, si l’on peut s’exprimer ainsi, se retrouve au point de départ du *Manvantara* ; et c’est pourquoi la « terre sacrée » polaire, siège du centre spirituel primordial de ce *Manvantara*, est appelée aussi *Vârâhî* ou la « terre du sanglier » ⁴. D’ailleurs, puisque c’est là que résidait l’autorité spirituelle première, dont toute autre autorité légitime du même ordre n’est qu’une émanation, il est non moins naturel que les représentants d’une telle autorité en aient reçu aussi le symbole du sanglier comme leur signe distinctif et l’aient gardé dans la suite des temps ; et c’est pourquoi les druides se désignaient eux-mêmes comme des « sangliers », bien que, le symbolisme ayant toujours des aspects multiples, on puisse en même temps y voir accessoirement une allusion à l’isolement dans lequel ils se tenaient à l’égard du monde extérieur, le sanglier étant toujours regardé comme le « solitaire » ; et il faut ajouter, du reste, que cet isolement même, réalisé matériellement, chez les Celtes comme chez les Hindous, sous la forme d’une retraite dans la forêt, n’est pas sans rapport avec les caractères de la « primordialité », dont un reflet au moins a toujours dû se maintenir en toute autorité spirituelle digne de la fonction qu’elle remplit.

Mais revenons au nom de *Vârâhî*, qui donne lieu à des remarques particulièrement importantes : elle est considérée comme un aspect de la *Shakti* de *Vishnu* (et plus spécialement par rapport à son troisième *Avatâra*), ce qui, étant donné le caractère « solaire » de celui-ci, montre immédiatement son identité avec la « terre solaire » ou « Syrie » primitive dont nous avons parlé en d’autres occasions ⁵, et qui est encore une des désignations de la *Tula* hyperboréenne, c’est-à-dire du centre spirituel primordial. D’autre part, la racine *var*, pour le nom du sanglier, se retrouve dans les langues nordiques sous la forme *bor* ⁶; l’exact équivalent de *Vârâhî* est donc « Borée », et la vérité est que le

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, août-sept. 1936.

2. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. I.

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

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

5. Voir *La Science des lettres* et *La Terre du Soleil*.

6. De là l’anglais *boar*, et aussi l’allemand *Eber*.

nom habituel d’« Hyperborée » fut employé seulement par les Grecs à une époque où ils avaient déjà perdu le sens de cette antique désignation ; il vaudrait donc mieux, en dépit de l’usage qui a prévalu depuis lors, qualifier la tradition primordiale, non pas d’« hyperboréenne », mais simplement de « boréenne », affirmant par là sans équivoque sa connexion avec la « Borée » ou « terre du sanglier ».

Il y a encore autre chose : la racine *var* ou *vri*, en sanscrit, a les sens de « couvrir », de « protéger » et de « cacher » ; et, comme le montrent le nom de *Varuna* et son équivalent grec *Ouranos*, elle sert à désigner le ciel, tant parce qu’il couvre la terre que parce qu’il représente les mondes supérieurs, cachés aux sens ¹. Or, tout ceci s’applique parfaitement aux centres spirituels, soit parce qu’ils sont cachés aux yeux des profanes, soit parce qu’ils protègent le monde par leur influence invisible, soit enfin parce qu’ils sont, sur la terre, comme des images du monde céleste lui-même. Ajoutons que la même racine a encore un autre sens, celui de « choix » ou d’« élection » (*vara*), qui, évidemment, ne convient pas moins à la région qui est partout désignée par des noms comme ceux de « terre des élus », de « terre des saints » ou de « terre des bienheureux » ².

On a pu noter, dans ce que nous avons dit tout à l’heure, l’union des deux symbolismes « polaire » et « solaire » ; mais, en ce qui concerne proprement le sanglier, c’est l’aspect « polaire » qui importe surtout ; et cela résulte d’ailleurs du fait que le sanglier représentait anciennement la constellation qui, plus tard, est devenue la Grande Ourse ³. Il y a, dans cette substitution de noms, une des marques de ce que les Celtes symbolisaient précisément par la lutte du sanglier et de l’ours, c’est-à-dire la révolte des représentants du pouvoir temporel contre la suprématie de l’autorité spirituelle, avec les vicissitudes diverses qui s’ensuivirent au cours des époques historiques successives. Les premières manifestations de cette révolte, en effet, remontent beaucoup plus loin que l’histoire ordinairement connue, et même plus loin que le début du *Kali-Yuga*, dans lequel elle devait prendre sa plus grande extension ; c’est pourquoi le nom de *bor* a pu être transféré du sanglier à l’ours ⁴, et la « Borée » elle-même, la « terre du sanglier », a pu par suite devenir à un certain moment la « terre de l’ours », pendant une période de prédominance des Kshatriyas à laquelle, suivant la tradition hindoue, mit fin *Parashu-Râma* ⁵.

Dans cette même tradition hindoue, le nom le plus habituel de la Grande Ourse est *sapta-riksha* ; et le mot sanscrit *riksha* est le nom de l’ours, linguistiquement identique à celui qu’il porte dans différentes autres langues : le celtique *arth*, le grec *arktos*, et même le latin *ursus*. Cependant, on peut se demander, si c’est bien là le sens premier de l’expression *sapta-riksha*, ou s’il n’y a pas eu plutôt, correspondant à la substitution dont nous venons de parler, une sorte de superposition de mots étymologiquement distincts, mais rapprochés et même identifiés par l’application d’un certain symbolisme phonétique. En effet, *riksha* est aussi, d’une façon générale, une étoile, c’est-à-dire en somme une « lumière » (*archis*, de la racine *arch* ou *ruch*, « briller » ou « illuminer ») ; et, d’autre part, le *sapta-riksha* est la demeure symbolique des sept *Rishis*, qui, outre que leur nom se rapporte à la « vision », donc à la lumière, sont aussi eux-mêmes les sept « Lumières », par lesquelles fut transmise au cycle actuel la Sagesse des cycles antérieurs ⁶. Le rapprochement ainsi établi entre l’ours et la lumière ne constitue d’ailleurs pas un cas isolé dans le symbolisme animal, car on en rencontre un tout semblable pour le loup, tant chez les Celtes que chez les Grecs ⁷, d’où résulta son attribution au

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

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

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

4. En anglais *bear*, en allemand *Bâr*.

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

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

7. En grec, le loup est *lukos* et la lumière *luké* ; de là l’épithète à double sens de l’Apollon Lycien.

dieu solaire, Belen ou Apollon.

Dans une certaine période, le nom de *sapta-riksha* fut appliqué, non plus à la Grande Ourse, mais aux Pléiades, qui comprennent également sept étoiles ; ce transfert d’une constellation polaire à une constellation zodiacale correspond à un passage du symbolisme solsticial au symbolisme équinoxial, impliquant un changement dans le point de départ du cycle annuel, ainsi que dans l’ordre de prédominance des points cardinaux qui sont en relation avec les différentes phases de ce cycle ¹. Ce changement est ici celui du nord à l’ouest, qui se réfère à la période atlante ; et ceci se trouve confirmé nettement par le fait que, pour les Grecs, les Pléiades étaient filles d’Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides. Les transferts de ce genre sont d’ailleurs souvent la cause de multiples confusions, les mêmes noms ayant reçu, suivant les périodes, des applications différentes, et cela aussi bien pour les régions terrestres que pour les constellations célestes, de sorte qu’il n’est pas toujours facile de déterminer à quoi elles se rapportent exactement dans chaque cas ; et que même cela n’est réellement possible qu’à la condition de rattacher leurs diverses « localisations » aux caractères propres des formes traditionnelles correspondantes, ainsi que nous venons de le faire pour celles du *sapta-riksha*.

Chez les Grecs, la révolte des Kshatriyas était figurée par la chasse du sanglier de Calydon, qui représente d’ailleurs manifestement une version dans laquelle les Kshatriyas eux-mêmes expriment leur prétention de s’attribuer une victoire définitive, puisque le sanglier y est tué par eux ; et Athénée rapporte, suivant des auteurs plus anciens, que ce sanglier de Calydon était blanc ², ce qui l’identifie bien au *Shwêta-varâha* de la tradition hindoue ³. Ce qui n’est pas moins significatif à notre point de vue, c’est que le premier coup fut porté par Atalante, qui, dit-on, avait été nourrie par une ourse ; et ce nom d’Atalante pourrait indiquer que la révolte eut son commencement, soit dans l’Atlantide même, soit tout au moins parmi les héritiers de sa tradition ⁴. D’autre part, le nom de Calydon se retrouve exactement dans celui de *Caledonia*, ancien nom de l’Écosse : en dehors de toute question de « localisation » particulière, c’est proprement le pays des « Kaldes » ou Celtes ⁵ ; et la forêt de Calydon ne diffère pas en réalité de celle de Brocéliande, dont le nom est encore le même, quoique sous une forme un peu modifiée, et précédé du mot *bro* ou *bor*, c’est-à-dire du nom même du sanglier.

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

Il convient d’ajouter que les deux symboles du sanglier et de l’ours n’apparaissent pas toujours

1. Le transfert de la Balance dans le Zodiaque a naturellement aussi une signification similaire.

2. *Deipnosophistarum*, IX, 13.

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

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

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

forcément comme étant en opposition ou en lutte, mais que, dans certains cas, ils peuvent aussi représenter l’autorité spirituelle et le pouvoir temporel, ou les deux castes des druides et des chevaliers, dans leurs rapports normaux et harmoniques, comme on le voit notamment par la légende de Merlin et d’Arthur. En effet, Merlin, le druide, est encore le sanglier de la forêt de Brocéliande (où il est d’ailleurs finalement, non pas tué comme le sanglier de Calydon, mais seulement endormi par une puissance féminine) ; et le roi Arthur porté un nom dérivé de celui de l’ours, *arth*¹ ; plus précisément, ce nom est identique à celui de l’étoile *Arcturus*, en tenant compte de la légère différence due à leurs dérivations respectivement celtique et grecque. Cette étoile se trouve dans la constellation du Bouvier, et, par ces noms, l’on peut encore voir réunies les marques de deux périodes différentes : le « gardien de l’Ourse » est devenu le Bouvier quand l’Ourse elle-même ou le *sapta-riksha* est devenu les *septem triones*, c’est-à-dire les « sept bœufs » (d’où l’appellation de « Septentrion » pour désigner le nord) ; mais nous n’avons pas à nous occuper ici de ces transformations, relativement récentes par rapport à ce que nous envisageons².

Des considérations que nous venons d’exposer, une conclusion paraît se dégager quant au rôle respectif des deux courants qui contribuèrent à former la tradition celtique ; à l’origine, l’autorité spirituelle et le pouvoir temporel n’étaient pas séparés comme deux fonctions différenciées, mais unis dans leur principe commun, et l’on retrouve encore un vestige de cette union dans le nom même des druides (*dru-vid*, « force-sagesse », ces deux termes étant symbolisés par le chêne et le gui)³ ; à ce titre, et aussi en tant que représentant plus particulièrement l’autorité spirituelle, à laquelle est réservée la partie supérieure de la doctrine, ils étaient les véritables héritiers de la tradition primordiale, et le symbole essentiellement « boréen », celui du sanglier, leur appartenait en propre. Quant aux chevaliers, ayant pour symbole l’ours (ou l’ourse d’Atalante), on peut penser que la partie de la tradition qui leur était plus spécialement destinée comportait surtout les éléments procédant de la tradition atlante ; et cette distinction pourrait même peut-être aider à expliquer certains points plus ou moins énigmatiques de l’histoire ultérieure des traditions occidentales.

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

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

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

Les pierres de foudre ¹

Dans un article du numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré au Tarot, M. Auriger, à propos de l'arcane XVI, a écrit cette phrase : « Il semble qu'une relation existe entre la grêle de pierres qui entoure la Tour foudroyée et le mot *Beith-el*, demeure divine, dont on fit bétyles, mot dont les Sémites désignaient les aérolithes ou pierres de foudre. » Ce rapprochement a été suggéré par le nom de « Maison Dieu » donné à cet arcane, et qui est en effet la traduction littérale du *Beith-el* hébreu ; mais il nous semble qu'il y a là une confusion entre plusieurs choses assez différentes, et qu'une mise au point de cette question peut offrir un certain intérêt.

Tout d'abord, il est certain que le rôle symbolique des aérolithes ou pierres tombées du ciel est fort important, car ce sont là les « pierres noires » dont il est question dans tant de traditions diverses, depuis celle qui était la figure de Cybèle ou de la « Grande Déesse » jusqu'à celle qui est enchâssée dans la *Kaaba* de La Mecque et qui est en relation avec l'histoire d'Abraham. À Rome aussi, il y avait le *lapis niger*, sans parler des bouchers sacrés des Saliens, que l'on disait avoir été taillés dans un aérolithe au temps de Numa ². Ces « pierres noires » peuvent assurément être rangées dans la catégorie des « bétyles », c'est-à-dire des pierres considérées comme « demeures divines », ou, en d'autres termes, comme supports de certaines « influences spirituelles » ; mais tous les « bétyles » avaient-ils cette provenance ? Nous ne le pensons pas, et, en particulier, nous ne voyons aucun indice qui permette de supposer que tel ait été le cas pour la pierre à laquelle Jacob, suivant le récit de la *Genèse*, donna le nom de *Beith-el*, appliqué par extension au lieu même où il avait eu sa vision pendant que sa tête reposait sur cette pierre.

Le « bétyle » est proprement la représentation de l'*Omphalos*, c'est-à-dire un symbole du « Centre du Monde », qui s'identifie tout naturellement à l'« habitacle divin » ³. Cette pierre pouvait avoir des formes diverses, et notamment celle d'un pilier ; c'est ainsi que Jacob dit : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu » ; et, chez les peuples celtiques, certains menhirs, sinon tous, avaient la même signification. L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la « pierre noire » de Cybèle, ou ovoïde ; le cône rappelait la Montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde » ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole fort important, celui de l'« Œuf du Monde ». Dans tous les cas, le « bétyle » était une « pierre prophétique », une « pierre qui parle », c'est-à-dire une pierre qui rendait des oracles, ou auprès de laquelle les oracles étaient rendus, grâce aux « influences spirituelles » dont elle était le support ; et l'exemple de l'*Omphalos* de Delphes est très caractéristique à cet égard.

Les « bétyles » sont donc essentiellement des pierres sacrées, mais qui n'étaient pas toutes d'origine céleste ; cependant, il est peut-être vrai que, symboliquement tout au moins, l'idée de « pierre tombée du ciel » pouvait y être attachée d'une certaine façon. Ce qui nous fait penser qu'il a dû en être ainsi, c'est leur rapport avec le mystérieux *luz* de la tradition hébraïque ; ce rapport est certain pour les « pierres noires », qui sont effectivement des aérolithes, mais il ne doit pas être limité à ce seul cas, puisqu'il est dit dans la *Genèse*, à propos du *Beith-el* de Jacob, que le premier nom de ce lieu était précisément *Luz*. Nous pouvons même rappeler à cette occasion que le *Graal* avait été, disait-on, taillé dans une pierre qui, elle aussi, était tombée du ciel, et il y a entre tout cela des liens fort étroits ; mais nous n'y insisterons pas davantage, car ces considérations risqueraient de nous mener fort loin de notre sujet ⁴.

En effet, qu'il s'agisse des « bétyles » en général, ou même des « pierres noires » en particulier, ni les uns ni les autres n'ont en réalité rien de commun avec les « pierres de foudre » ; et c'est surtout

1. Publié dans *Le Voile d'Isis*, mai 1929.

2. M. Ossendowski a rapporté l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au Dalaï-Lama, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a une centaine d'années ; ne sachant pas de quoi il s'agissait, il a cherché à expliquer certains phénomènes, comme l'apparition de caractères à la surface de cette pierre, en supposant que c'était une sorte d'ardoise.

3. Cette désignation d'« habitacle divin », en hébreu *mishkan*, fut aussi donnée ultérieurement au Tabernacle : comme l'indique le mot lui-même, c'est le siège de la *Shekinah*.

4. Nous avons d'ailleurs donné de plus amples développements sur la question du *luz*, ainsi que sur celle de l'*Omphalos*, dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

sur ce point que la phrase que nous rappelions au début contient une grave confusion, qui s'explique d'ailleurs assez naturellement. On est assurément tenté de supposer que les « pierres de foudre » ou « pierres de tonnerre » doivent être des pierres tombées du ciel, des aérolithes, et pourtant il n'en est rien ; on ne pourrait jamais deviner ce qu'elles sont sans l'avoir appris des paysans qui, par la tradition orale, en ont conservé le souvenir. Ces paysans commettent d'ailleurs eux-mêmes une erreur d'interprétation, qui montre que le vrai sens de la tradition leur échappe, lorsqu'ils croient que ces pierres sont tombées avec la foudre, ou qu'elles sont la foudre elle-même. Ils disent en effet que le tonnerre tombe de deux façons, « en feu » ou « en pierre » ; dans le premier cas, il incendie, tandis que, dans le second, il brise seulement ; mais ils connaissent fort bien les « pierres de tonnerre », et ils se trompent seulement en leur attribuant, à cause de leur dénomination, une origine céleste qu'elles n'ont point et qu'elles n'ont jamais eue.

La vérité est que les « pierres de foudre » sont des pierres qui symbolisent la foudre ; elles ne sont pas autre chose que les haches de silex préhistoriques, de même que l'« œuf de serpent », symbole druidique de l'« Œuf du Monde », n'est rien d'autre, quant à sa figuration matérielle, que l'oursin fossile. La hache de pierre, c'est la pierre qui brise et qui fend, et c'est pourquoi elle représente la foudre ; ce symbolisme remonte d'ailleurs à une époque extrêmement lointaine, et il explique l'existence de certaines haches, appelées par les archéologues « haches votives », objets rituels n'ayant jamais pu avoir aucune utilisation pratique comme armes ou comme instruments quelconques.

Ceci nous amène tout naturellement à rappeler un point qui a été déjà traité : la hache de pierre de Parashu-Râma et le marteau de pierre de Thor sont bien une seule et même arme ¹, et nous ajouterons que cette arme est le symbole de la foudre. On voit aussi par là que ce symbolisme des « pierres de foudre » est d'origine hyperboréenne, c'est-à-dire qu'il se rattache à la plus ancienne des traditions de l'humanité actuelle ; à celle qui est vraiment la tradition primitive pour le présent *Manvantara* ².

Il y a lieu de noter, d'autre part, le rôle très important que joue la foudre dans le symbolisme thibétain ; le *vajra*, qui la représente, est un des principaux insignes des dignitaires du Lamaïsme ³. En même temps, le *vajra* symbolise le principe masculin de la manifestation universelle, et ainsi la foudre est associée à l'idée de la « paternité divine », association qui se retrouve tout aussi nettement dans l'antiquité occidentale, puisque la foudre y est le principal attribut de *Zeus Pater* ou *Jupiter*, le « père des dieux et des hommes », qui foudroie d'ailleurs les Titans et les Géants comme Thor et Parashu-Râma détruisent les équivalents de ceux-ci avec leurs armes de pierre ⁴.

Il y a même, à ce propos, et dans l'Occident moderne lui-même, un autre rapprochement qui est vraiment singulier : Leibniz, dans sa *Monadologie*, dit que « toutes les monades créées naissent, pour ainsi dire, par des *fulgurations* continues de la Divinité de moment en moment » ; il associe de cette façon, conformément à la donnée traditionnelle que nous venons de rappeler, la foudre (*fulgur*) à l'idée de la production des êtres. Il est probable que ses commentateurs universitaires ne s'en sont jamais aperçus, pas plus qu'ils n'ont remarqué, et pour cause, que les théories du même

1. Voir l'article de P. Genty sur *Thor et Parashu-Râma*, dans *V. I.*, déc. 1928.

2. Signalons à ce propos que certains, par une étrange confusion, parlent aujourd'hui d'« Atlantide hyperboréenne » ; l'Hyperborée et l'Atlantide sont deux régions distinctes, comme le nord et l'ouest sont deux points cardinaux différents, et, en tant que point de départ d'une tradition, la première est bien antérieure à la seconde. Nous estimons d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que ceux qui font cette confusion ont cru pouvoir nous l'attribuer à nous-même, alors qu'il va sans dire que nous ne l'avons jamais commise, et que nous ne voyons même pas, dans tout ce que nous avons écrit, ce qui pourrait donner le moindre prétexte à une semblable interprétation.

3. *Vajra* est le terme sanscrit qui désigne la foudre ; la forme thibétaine de ce mot est *dorje*.

4. Il est intéressant de remarquer que les foudres de Jupiter sont forgées par Vulcain, ce qui établit un certain rapport entre le « feu céleste » et le « feu souterrain », rapport qui n'est pas indiqué dans les cas où il s'agit d'armes de pierre : le « feu souterrain », en effet, était en relation directe avec le symbolisme métallurgique, spécialement dans les mystères kabiriques ; Vulcain forge aussi les armes des héros. Il faut d'ailleurs ajouter qu'il existe une autre version suivant laquelle le *Mioelner* ou marteau de Thor serait métallique et aurait été forgé par les nains, qui se rattachent au même ordre d'entités symboliques que les Kabires, les Cyclopes, les Yakshas, etc. Notons aussi, à propos du feu, que le char de Thor était traîné par deux béliers, et que, dans l'Inde, le bélier est le véhicule d'Agni.

philosophe sur l'« animal » indestructible et « réduit en petit » après la mort étaient directement inspirées de la conception hébraïque du *luz* comme « noyau d'immortalité »¹.

Nous noterons encore un dernier point, qui a trait au symbolisme maçonnique du maillet : non seulement il y a un rapport évident entre le maillet et le marteau, qui ne sont pour ainsi dire que deux formes d'un même instrument, mais l'historien maçonnique anglais R. F. Gould pense que le « maillet du Maître », dont il rattache d'autre part le symbolisme à celui du *Tau*, en raison de sa forme, tire son origine du marteau de Thor. Les Gaulois avaient d'ailleurs un « Dieu au maillet », qui figure sur un autel découvert à Mayence ; il semble même que ce soit le *Dis Pater*, dont le nom est bien proche de celui de *Zeus Pater*, et que les druides, au dire de César, donnaient pour père à la race gauloise². Ainsi, ce maillet apparaît encore comme un équivalent symbolique du *vajra* des traditions orientales, et, par une coïncidence qui n'a sans doute rien de fortuit, mais qui paraîtra pour le moins inattendue à beaucoup de gens, il se trouve que les maîtres maçons ont un attribut qui a exactement le même sens que celui des grands Lamas thibétains ; mais qui donc, dans la maçonnerie telle qu'elle est aujourd'hui, pourrait se vanter de posséder effectivement le mystérieux pouvoir, un dans son essence, quoique double dans ses effets d'apparence contraire, dont cet attribut est le signe ? Nous ne croyons pas trop nous avancer en disant que, dans ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales, personne n'a plus même une lointaine idée de ce dont il s'agit ; le symbole demeure, mais, quand l'« esprit » s'est retiré, il n'est plus qu'une forme vide ; faut-il conserver malgré tout l'espoir qu'un jour viendra où cette forme sera revivifiée, où elle répondra de nouveau à la réalité qui est sa raison d'être originelle et qui seule lui confère le véritable caractère initiatique ?

1. Un autre point que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, c'est que *vajra* signifie à la fois « foudre » et « diamant » ; ceci conduirait encore à envisager bien d'autres aspects de la question, que nous ne prétendons pas traiter complètement ici.

2. On voit aussi, sur certaines monnaies gauloises, la représentation d'un personnage énigmatique, tenant d'une main un objet qui semble être un *lituus* ou bâton augural, et de l'autre un marteau avec lequel il frappe sur une sorte d'enclume ; on a donné à ce personnage, à cause de ces attributs, la désignation de « Pontife forgeron ».

Les armes symboliques ¹

En parlant précédemment des « fleurs symboliques », nous avons été amené à faire allusion à la lance qui, dans la légende du Graal, apparaît comme un symbole complémentaire de la coupe, et qui est une des nombreuses figures de l'« Axe du Monde » ². En même temps, cette lance est aussi, avons-nous dit, un symbole du « Rayon céleste », et, d'après les considérations que nous avons développées ailleurs ³, il est évident que ces deux significations coïncident au fond ; mais ceci explique également que la lance, ainsi que l'épée et la flèche qui en sont en somme des équivalents, soit parfois assimilée au rayon solaire. Il est bien entendu que les deux symbolismes polaire et solaire ne doivent jamais être confondus, et que, comme nous l'avons souvent indiqué, le premier a un caractère plus fondamental et réellement « primordial » ; mais il n'en est pas moins vrai que ce qu'on pourrait appeler les « transferts » de l'un à l'autre constitue un fait fréquent, et qui n'est pas sans avoir des raisons que nous chercherons peut-être à expliquer plus nettement en quelque autre occasion.

Pour le moment, nous nous bornerons à mentionner plus spécialement, à cet égard, l'attribution de la flèche à Apollon : on sait que, notamment, c'est avec ses flèches que celui-ci tue le serpent *Python*, comme, dans la tradition védique, Indra tue *Ahi* ou *Vritra*, similaire de *Python*, avec le *vajra* qui représente la foudre ; et ce rapprochement ne laisse aucun doute sur l'équivalence symbolique originelle des deux armes dont il s'agit. Nous rappellerons aussi la « flèche d'or » d'*Abaris* ou de *Zalmoxis*, dont il est question dans l'histoire de Pythagore ; et ici l'on voit plus clairement encore que ce symbolisme se rapporte expressément à l'Apollon hyperboréen, ce qui établit précisément le lien entre son aspect solaire et son aspect polaire ⁴.

Si nous revenons à la considération des armes diverses comme représentant l'« Axe du Monde », une remarque importante s'impose : c'est que ces armes sont, non pas toujours, mais du moins très souvent, soit à double tranchant, soit à deux pointes opposées. Ce dernier cas, qui est plus particulièrement celui du *vajra* sur lequel nous allons avoir à revenir, doit manifestement être rapporté à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, avec toutes les correspondances qu'elle implique et que nous avons déjà indiquées ailleurs ⁵. Quant aux armes à double tranchant, la dualité y étant marquée dans le sens même de l'axe, il faut y voir une allusion plus directe aux deux courants que représentent par ailleurs les deux serpents s'enroulant autour du bâton ou du caducée ; mais comme ces deux courants inverses sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères, on voit immédiatement par là que les deux symbolismes se rejoignent en réalité. Au fond, il s'agit toujours là d'une force double, d'essence unique en elle-même, mais d'effets apparemment opposés dans sa manifestation, par suite de la « polarisation » qui conditionne celle-ci, comme elle conditionne d'ailleurs, à des niveaux différents, tous les degrés et tous les modes de la manifestation universelle ⁶.

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct. 1936.

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

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

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

5. *La Double Spirale*, numéro de mars 1936.

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

L'épée peut être regardée elle-même, d'une façon générale, comme une arme à double tranchant ¹; mais un exemple encore plus frappant est celui de la double hache, qui appartient notamment au symbolisme égéen et crétois, c'est-à-dire préhellénique, mais qui ne lui est d'ailleurs pas exclusivement propre. Or, la hache, comme nous l'avons exposé précédemment ², est tout spécialement un symbole de la foudre, donc, à cet égard, un strict équivalent du *vajra* ; et la comparaison de ces deux armes montre bien, par suite, l'identité foncière des deux formes de symbolisme que nous avons mentionnées, celle des armes à double tranchant et celle des armes à deux pointes ³.

Les représentations du *vajra* offrent de multiples variantes ; Ananda K. Coomaraswamy a signalé ⁴ que la forme la plus habituelle, présentant une triple pointe à chacune de ses extrémités, est par là étroitement apparentée au *trishûla* ou trident, autre arme symbolique fort importante, mais dont l'étude spéciale nous écarterait trop de notre sujet ⁵; nous remarquerons seulement que, tandis que la pointe médiane est la terminaison de l'axe même, les deux pointes latérales peuvent être rapportées encore aux deux courants de droite et de gauche dont nous avons parlé, et que, pour cette raison même, une semblable triplicité se retrouve ailleurs dans le symbolisme « axial », par exemple dans certaines figurations de l'« Arbre du Monde ». A. K. Coomaraswamy a montré également que le *vajra* est assimilé traditionnellement à d'autres symboles connus de l'« Axe du Monde », tels que l'essieu du chariot dont les deux roues correspondent au Ciel et à la Terre, ce qui explique d'ailleurs, en particulier, certaines représentations du *vajra* comme « supporté » par un lotus sur lequel il est posé verticalement. Quant au quadruple *vajra*, formé par la réunion de deux *vajras* ordinaires disposés en croix, si on le considère comme placé dans un plan horizontal, ce que suggère sa désignation comme *Karma-vajra*, il est très proche de symboles tels que le *swastika* et le *chakra* ⁶; nous nous contenterons de noter ici ces différentes indications, sur lesquelles nous aurons peut-être l'occasion de revenir dans d'autres études, car ce sujet est de ceux qu'on ne saurait avoir la prétention d'épuiser.

Le *vajra*, outre le sens de « foudre », a aussi, en même temps, celui de « diamant », qui évoque immédiatement les idées d'indivisibilité, d'inaltérabilité et d'immutabilité ; et, effectivement, l'immutabilité est bien le caractère essentiel de l'axe autour duquel s'effectue la révolution de toutes choses, et qui lui-même n'y participe pas. À ce propos, il y a encore un rapprochement très remarquable : Platon décrit précisément l'« Axe du Monde » comme un axe lumineux de diamant ; cet axe est entouré de plusieurs gaines concentriques, de dimensions et de couleurs diverses, correspondant aux différentes sphères planétaires, et se mouvant autour de lui ⁷. D'autre part, le symbolisme bouddhique du « trône de diamant », situé au pied de l'« Arbre de la Sagesse » et au centre même de

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

2. *Les Pierres de foudre*.

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

4. *Elements of Buddhist Iconography*.

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

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

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

la « roue du Monde », c'est-à-dire au point unique qui demeure toujours immobile, n'est pas moins significatif sous le même rapport.

Pour en revenir à la foudre, elle est considérée, comme nous l'avons déjà indiqué ¹, comme représentant un double pouvoir de production et de destruction ; on peut dire, si l'on veut, pouvoir de vie ou de mort, mais, si on l'entendait uniquement au sens littéral, ce ne serait là encore qu'une application particulière de ce dont il s'agit en réalité ². En fait, c'est la force qui produit toutes les « condensations » et les « dissipations », que la tradition extrême-orientale rapporte à l'action alternée des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, et qui correspondent également aux deux phases de l'« expir » et de l'« aspir » universels ; c'est là ce que la doctrine hermétique, de son côté, appelle « coagulation » et « solution » ³; et la double action de cette force est symbolisée par les deux extrémités opposées du *vajra*, en tant qu'arme « fulgurante », tandis que le diamant représente clairement son essence unique et indivisible.

Nous signalerons incidemment, à titre de curiosité, car ce ne saurait guère être plus que cela à notre point de vue, une application d'ordre très inférieur, mais qui se rattache directement à la question des armes symboliques : le « pouvoir des pointes », bien connu en magie et même en physique profane, se rapporte réellement à la « solution », c'est-à-dire au second aspect du double pouvoir dont nous venons de parler. D'autre part, une correspondance du premier aspect, ou de la « coagulation », se trouve dans l'usage magique des nœuds ou « ligatures » ; nous rappellerons aussi à ce propos le symbolisme du « nœud gordien », qu'Alexandre tranche d'ailleurs avec son épée, ce qui est encore assez significatif ; mais ici apparaît une autre question, celle du « nœud vital », qui, bien qu'en relation analogique avec la précédente, dépasse de beaucoup le domaine et la portée de la simple magie ⁴.

Enfin, nous devons mentionner un autre symbole « axial », qui n'est pas une arme à proprement parler, mais qui s'y assimile cependant par sa forme se terminant en pointe : ce symbole est celui du clou ; et, chez les Romains, le clou (*clavus*) et la clef (*clavis*), que leur langage rapprochait d'assez singulière façon, se rapportaient l'un et l'autre au symbolisme de *Janus* ⁵. Avec la clef, qui est encore, elle aussi, un symbole « axial », nous serions amené à d'autres considérations dans lesquelles nous ne voulons pas entrer présentement ; nous dirons seulement que le « pouvoir des clefs », ou le double pouvoir de « lier » et de « délier » ⁶, n'est pas véritablement différent de celui dont nous avons parlé : au fond, c'est toujours de « coagulation » et de « solution », au sens hermétique de ces deux termes, qu'il s'agit là en réalité.

1. Voir *Les Pierres de foudre*.

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

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

4. Nous avons fait allusion à cette question, à propos du « point sensible » des cathédrales, dans une note intitulée *Cologne ou Strasbourg ?*, dans *Le Voile d'Isis*, janv. 1927.

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

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

Sayful-Islam ¹

On a coutume, dans le monde occidental, de considérer l'islamisme comme une tradition essentiellement guerrière et, par suite, lorsqu'il y est question notamment du sabre ou de l'épée (*es-sayf*), de prendre ce mot uniquement dans son sens le plus littéral, sans même penser jamais à se demander s'il n'y a pas là en réalité quelque chose d'autre. Il n'est d'ailleurs pas contestable qu'un certain côté guerrier existe dans l'islamisme, et aussi que, loin de constituer un caractère particulier à celui-ci, il se retrouve tout aussi bien dans la plupart des autres traditions, y compris le christianisme. Sans même rappeler que le Christ lui-même a dit : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » ², ce qui peut en somme s'entendre figurativement, l'histoire de la Chrétienté au moyen âge, c'est-à-dire à l'époque où elle eut sa réalisation effective dans les institutions sociales, en fournit des preuves largement suffisantes ; et, d'autre part, la tradition hindoue elle-même, qui certes ne saurait passer pour spécialement guerrière, puisqu'on tend plutôt en général à lui reprocher de n'accorder que peu de place à l'action, contient pourtant aussi cet aspect, comme on peut s'en rendre compte en lisant la *Bhagavad-Gîtâ*. À moins d'être aveuglé par certains préjugés, il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car dans le domaine social, la guerre, en tant qu'elle est dirigée contre ceux qui troublent l'ordre et qu'elle a pour but de les y ramener, constitue une fonction légitime, qui n'est au fond qu'un des aspects de la fonction de « justice » entendue dans son acception la plus générale. Cependant, ce n'est là que le côté le plus extérieur des choses, donc le moins essentiel : au point de vue traditionnel, ce qui donne à la guerre ainsi comprise toute sa valeur, c'est qu'elle symbolise la lutte que l'homme doit mener contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Dans les deux cas, du reste, et qu'il s'agisse de l'ordre extérieur et social ou de l'ordre intérieur et spirituel, la guerre doit toujours tendre également à établir l'équilibre et l'harmonie (et c'est pourquoi elle se rapporte proprement à la « justice »), et à unifier par là d'une certaine façon la multiplicité des éléments en opposition entre eux. Cela revient à dire que son aboutissement normal, et qui est en définitive son unique raison d'être, c'est la paix (*es-salâm*), laquelle ne peut être obtenue véritablement que par la soumission à la volonté divine (*el-islâm*), mettant chacun des éléments à sa place pour les faire tous concourir à la réalisation consciente d'un même plan ; et il est à peine besoin de faire remarquer combien, dans la langue arabe, ces deux termes, *el-islâm* et *es-salâm*, sont étroitement apparentés l'un à l'autre ³.

Dans la tradition islamique, ces deux sens de la guerre, ainsi que le rapport qu'ils ont réellement entre eux, sont exprimés aussi nettement que possible par un *hadîth* du prophète, prononcé au retour d'une expédition contre les ennemis extérieurs : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte » (*Rajâna min el jihâdil-açghar ila 'l-jihâdil-akbar*). Si la guerre extérieure n'est ainsi que la « petite guerre sainte » ⁴, tandis que la guerre intérieure est la « grande guerre sainte », c'est donc que la première n'a qu'une importance secondaire vis-à-vis de la seconde, dont elle est seulement une image sensible ; il va de soi que, dans ces conditions, tout ce qui sert à la guerre extérieure peut être pris comme symbole de ce qui concerne la guerre intérieure ⁵, et que ce cas est notamment celui de l'épée.

Ceux qui méconnaissent cette signification, même s'ils ignorent le *hadîth* que nous venons de citer, pourraient tout au moins remarquer à cet égard que, pendant la prédication, le *khatîb*, dont la fonction n'a manifestement rien de guerrier au sens ordinaire de ce mot, tient en main une épée, et que celle-ci, en pareil cas, ne peut être autre chose qu'un symbole, sans compter que, en fait, cette épée est habituellement en bois, ce qui la rend évidemment impropre à tout usage dans les combats extérieurs, et accentue par conséquent encore davantage ce caractère symbolique.

L'épée de bois remonte d'ailleurs, dans le symbolisme traditionnel, à un passé fort lointain, car

1. Publié dans L'Islam et l'Occident (*Cahiers du Sud*), 1947.

2. *Saint Matthieu*, X, 34.

3. Nous avons développé plus amplement ces considérations dans *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VIII.

4. Il est d'ailleurs bien entendu qu'elle ne l'est que lorsqu'elle est déterminée par des motifs d'ordre traditionnel ; toute autre guerre est *harb* et non pas *jihâd*.

5. Naturellement, ceci ne serait plus vrai pour l'outillage des guerres modernes, ne serait-ce que du fait de son caractère « mécanique », qui est incompatible avec tout véritable symbolisme ; c'est pour une raison similaire que l'exercice des métiers mécaniques ne peut servir de base à un développement d'ordre spirituel.

elle est, dans l'Inde, un des objets qui figuraient dans le sacrifice védique ¹; cette épée (*sphya*), le poteau sacrificiel, le char (ou plus précisément l'essieu qui en est l'élément essentiel) et la flèche sont dits être nés du *vajra* ou foudre d'Indra : « Quand Indra lança la foudre sur Vritra, celle-ci, ainsi lancée, devint quadruple... Les Brahmanes se servent de deux de ces quatre formes pendant le sacrifice, alors que les Kshatriyas se servent des deux autres dans la bataille ²... Quand le sacrificateur brandit l'épée de bois, c'est la foudre qu'il lance contre l'ennemi ³... » Le rapport de cette épée avec le *vajra* est à noter tout particulièrement en vue de ce qui va suivre ; et nous ajouterons à ce propos que l'épée est assez généralement assimilée à l'éclair ou regardée comme dérivée de celui-ci ⁴, ce que représente d'une façon sensible la forme bien connue de l'« épée flamboyante », indépendamment des autres significations que celle-ci peut également avoir en même temps, car il doit être bien entendu que tout véritable symbole renferme toujours une pluralité de sens, qui, bien loin de s'exclure ou de se contredire, s'harmonisent au contraire et se complètent les uns les autres.

Pour en revenir à l'épée du *khatib*, nous dirons qu'elle symbolise avant tout le pouvoir de la parole, ce qui devrait d'ailleurs paraître assez évident, d'autant plus que c'est là une signification attribuée très généralement à l'épée, et qui n'est pas étrangère non plus à la tradition chrétienne, ainsi que le montrent clairement ces textes apocalyptiques : « Il avait en sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée ; son visage était aussi brillant que le soleil dans sa force. » ⁵ « Et il sortait de sa bouche ⁶ une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations ⁷... » L'épée sortant de la bouche ne peut évidemment avoir d'autre sens que celui-là, et cela d'autant plus que l'être qui est ainsi décrit dans ces deux passages n'est autre que le Verbe lui-même ou une de ses manifestations ; quant au double tranchant de l'épée, il représente un double pouvoir créateur et destructeur de la parole, et ceci nous ramène précisément au *vajra*. Celui-ci, en effet, symbolise aussi une force qui, bien qu'unique en son essence, se manifeste sous deux aspects contraires en apparence, mais complémentaires en réalité ; et ces deux aspects, de même qu'ils sont figurés par les deux tranchants de l'épée ou d'autres armes similaires ⁸, le sont ici par les deux pointes opposées du *vajra* ; ce symbolisme est d'ailleurs valable pour tout l'ensemble des forces cosmiques, de sorte que l'application qui en est faite à la parole ne constitue qu'un cas particulier, mais qui d'ailleurs, en raison de la conception traditionnelle du Verbe et de tout ce qu'elle implique, peut être pris lui-même pour symboliser dans leur ensemble toutes les autres applications possibles ⁹.

L'épée n'est pas seulement assimilée symboliquement à la foudre, mais aussi, de même que la flèche, au rayon solaire ; c'est à quoi se réfère visiblement le fait que, dans le premier des deux passages apocalyptiques que nous avons cités tout à l'heure, celui de la bouche de qui sort l'épée a le visage « brillant comme le soleil ». Il est d'ailleurs facile d'établir, sous ce rapport, une comparaison entre Apollon tuant le serpent *Python* avec ses flèches et Indra tuant le dragon *Vritra* avec le *vajra* ; et ce rapprochement ne saurait laisser aucun doute sur l'équivalence de ces deux aspects du symbolisme des armes, qui ne sont en somme que deux modes différents d'expression d'une seule et même chose. D'autre part, il importe de noter que la plupart des armes symboliques, et notamment l'épée et la lance, sont aussi très fréquemment des symboles de l'« Axe du Monde » ; il s'agit alors d'un

1. Voir A. K. Coomaraswamy, *Le Symbolisme de l'épée*, dans *Etudes traditionnelles*, numéro de janvier 1938 ; nous empruntons à cet article la citation qui suit.

2. La fonction des Brahmanes et celle des Kshatriyas peuvent être ici rapportées respectivement à la guerre intérieure et à la guerre extérieure, ou, suivant la terminologie islamique, à la « grande guerre sainte » et à la « petite guerre sainte ».

3. *Shatapatha Brâhmana*, I, 2, 4.

4. Au Japon notamment, suivant la tradition shintoïste, « l'épée est dérivée d'un éclair-archétype, dont elle est la descendante ou l'hypostase » (A. K. Coomaraswamy, *ibid.*).

5. *Apocalypse*, I, 16. On remarquera ici la réunion du symbolisme polaire (les sept étoiles de la Grande Ourse, ou le *sapta-riksha* de la tradition hindoue) et du symbolisme solaire, que nous allons retrouver aussi dans la signification traditionnelle de l'épée elle-même.

6. Il s'agit de « celui qui était monté sur le cheval blanc », le *Kalki-avatâra* de la tradition hindoue.

7. *Ibid.*, XIX, 15.

8. Nous rappellerons notamment ici le symbole égéen et crétois de la double hache ; nous avons déjà expliqué que la hache est tout spécialement un symbole de la foudre, donc un strict équivalent du *vajra*.

9. Sur le double pouvoir du *vajra* et sur d'autres symboles équivalents (notamment le « pouvoir des clefs »), voir les considérations que nous avons exposées dans *La Grande Triade*, ch. VI.

symbolisme « polaire », et non plus d'un symbolisme « solaire », mais, bien que ces deux points de vue ne doivent jamais être confondus, il y a cependant entre eux certains rapports qui permettent ce qu'on pourrait appeler des « transferts » de l'un à l'autre, l'axe lui-même s'identifiant parfois à un « rayon solaire »¹. Dans cette signification axiale, les deux pointes opposées du *vajra* se rapportent à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, tandis que, dans le cas des armes à double tranchant, la dualité, étant marquée dans le sens même de l'axe, se réfère plus directement aux deux courants inverses de la force cosmique, représentés aussi par ailleurs par des symboles tels que les deux serpents du caducée ; mais, comme ces deux courants sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères², on peut voir par là que, en dépit de leur apparente différence, les deux figurations se rejoignent en réalité quant à leur signification essentielle³.

Le symbolisme « axial » nous ramène à l'idée de l'harmonisation conçue comme le but de la « guerre sainte » dans ses deux acceptions extérieure et intérieure, car l'axe est le lieu où toutes les oppositions se concilient et s'évanouissent, ou, en d'autres termes, le lieu de l'équilibre parfait, que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« Invariable Milieu »⁴. Ainsi, sous ce rapport, qui correspond en réalité au point de vue le plus profond, l'épée ne représente pas seulement le moyen comme on pourrait le croire si l'on s'en tenait à son sens le plus immédiatement apparent, mais aussi la fin même à atteindre, et elle synthétise en quelque sorte l'un et l'autre dans sa signification totale. Nous n'avons d'ailleurs fait que rassembler ici, sur ce sujet, quelques remarques qui pourraient donner lieu à bien d'autres développements ; mais nous pensons que, telles qu'elles sont, elles montreront suffisamment combien, qu'il s'agisse de l'islamisme ou de toute autre forme traditionnelle, ceux qui prétendent n'attribuer à l'épée qu'un sens « matériel » sont éloignés de la vérité.

1. Sans pouvoir insister ici sur cette question, nous devons tout au moins rappeler, à titre d'exemple, le rapprochement des deux points de vue dans le symbolisme grec de l'Apollon hyperboréen.

2. Sur ce point encore, nous renverrons à *La Grande Triade*, ch. V.

3. Voir *Les Armes symboliques*.

4. C'est ce que représente aussi l'épée placée verticalement suivant l'axe d'une balance, l'ensemble formant les attributs symboliques de la justice.

Le symbolisme des cornes ¹

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

Dans le sens d'« élévation », le nom de *Kronos* convient parfaitement à Saturne, qui correspond en effet à la plus élevée des sphères planétaires, le « septième ciel » ou le *Satya-Loka* de la tradition hindoue ². On ne doit d'ailleurs pas regarder Saturne comme étant uniquement, ni même en premier lieu, une puissance maléfique, comme on semble avoir tendance à le faire parfois, car il ne faut pas oublier qu'il est avant tout le régent de l'« âge d'or », c'est-à-dire du *Satya-Yuga* ou de la première phase du *Manvantara*, qui coïncide précisément avec la période hyperboréenne, ce qui montre bien que ce n'est pas sans raison que *Kronos* est identifié au dieu des hyperboréens ³. Il est d'ailleurs vraisemblable que l'aspect maléfique résulte ici de la disparition même de ce monde hyperboréen ; c'est en vertu d'un « retournement » analogue que toute « Terre des Dieux », siège d'un centre spirituel, devient une « Terre des Morts » lorsque ce centre a disparu. Il est possible aussi qu'on ait concentré plus volontiers par la suite cet aspect sur le nom de *Kronos*, tandis que l'aspect bénéfique demeurerait au contraire attaché au nom de *Karneios*, du fait du dédoublement de ces noms qui originellement n'en sont qu'un ; et il est vrai encore que le symbolisme du soleil présente en lui-même les deux aspects opposés, vivifiant et meurtrier, producteur et destructeur, ainsi que nous l'avons fait remarquer dernièrement à propos des armes représentant le « rayon solaire » ⁴.

Karneios est le dieu du *Karn*, c'est-à-dire du « haut lieu » symbolisant la Montagne sacrée du Pôle, et qui était représenté chez les Celtes, soit par le *tumulus*, soit par le *cairn* ou monceau de pierres qui en a gardé le nom. La pierre est d'ailleurs souvent en rapport direct avec le culte d'*Apollon*, comme on le voit notamment par l'*Omphalos* de Delphes, et aussi par le cube de pierre qui servait d'autel à Délos, et dont l'oracle ordonna de doubler le volume ; mais, d'autre part, la pierre avait aussi une relation particulière avec *Kronos* ; il y a là un nouveau rapprochement que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, car ce point mériterait d'être traité à part ⁵.

En même temps, *Karneios* est aussi, par la signification même de son nom, le « dieu puissant » ⁶ ; et, si la montagne est, sous un de ses aspects, symbole de puissance aussi bien que d'élévation, en raison de l'idée de stabilité qui y est attachée, il y a un autre symbole qui est encore plus caractéristique à ce point de vue, et qui est celui des cornes. Or, il y avait à Délos, outre la pierre cubique que

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, nov. 1936.

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

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

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

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

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

nous venons de mentionner, un autre autel appelé *Keraton*, qui était entièrement formé de cornes de bœufs et de chèvres solidement assemblées ; il est évident que ceci se rapporte directement à *Karneios*, dont la relation symbolique avec les bêtes à cornes a même laissé des traces jusqu'à nos jours ¹.

Le nom même de la corne se rattache d'ailleurs manifestement à la racine KRN, aussi bien que celui de la couronne qui est une autre expression symbolique des mêmes idées, car ces deux mots (en latin *cornu* et *corona*) sont très proches l'un de l'autre ². Il est trop évident que la couronne est l'insigne du pouvoir et la marque d'un rang élevé pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et nous trouvons un premier rapprochement avec les cornes dans le fait que celles-là et celles-ci sont également placées sur la tête, ce qui donne bien l'idée d'un « sommet » ³. Cependant, il y a encore autre chose : la couronne était primitivement un cercle orné de pointes en forme de rayons ; et les cornes sont pareillement regardées comme figurant les rayons lumineux ⁴, ce qui nous ramène à certaines des considérations que nous avons déjà exposées en ce qui concerne les armes symboliques. Il est bien clair, du reste, que les cornes peuvent être assimilées à des armes, même dans le sens le plus littéral, et c'est bien aussi par là qu'une idée de force ou de puissance a pu y être attachée, comme, en fait, elle l'a été partout et toujours ⁵. D'autre part, les rayons lumineux conviennent bien comme attribut de la puissance, qu'elle soit, suivant les cas, sacerdotale ou royale, c'est-à-dire spirituelle ou temporelle, car ils la désignent comme une émanation ou une délégation de la source même de la lumière, ce qu'elle est en effet lorsqu'elle est légitime.

On pourrait facilement donner de multiples exemples, de provenances très diverses, des cornes employées comme symbole de puissance ; on en trouve notamment dans la Bible, et plus spécialement encore dans l'*Apocalypse* ⁶; nous en citerons un autre, pris à la tradition arabe, qui désigne Alexandre sous le nom d'*El-Iskandar dhûl-qarnein*, c'est-à-dire « aux deux cornes » ⁷, ce qui est interprété le plus habituellement dans le sens d'une double puissance s'étendant sur l'Orient et sur l'Occident ⁸. Cette interprétation est parfaitement juste, tout en n'excluant pas un autre fait qui la complète plutôt : Alexandre, ayant été déclaré fils d'Ammon par l'oracle de ce dieu, prit pour emblème les deux cornes de bélier qui étaient le principal attribut de celui-ci ⁹; et cette origine divine ne faisait d'ailleurs que le légitimer comme successeur des anciens souverains de l'Égypte, à qui elle était également attribuée. On dit même qu'il se fit représenter ainsi sur ses monnaies, ce qui du

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

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

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

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

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

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

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

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

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

reste, aux yeux des Grecs, l'identifiait plutôt à Dionysos, dont il évoquait aussi le souvenir par ses conquêtes, par celle de l'Inde surtout ; et Dionysos était le fils de Zeus, que les Grecs assimilaient à Ammon ; il est possible que cette idée n'ait pas été étrangère non plus à Alexandre lui-même ; mais, cependant, Dionysos était représenté d'ordinaire avec des cornes, non de bélier, mais de taureau, ce qui constitue, au point de vue du symbolisme, une différence assez importante ¹.

Il y a lieu de remarquer en effet que les cornes, dans leur usage symbolique, revêtent deux formes principales : celle des cornes de bélier, qui est proprement « solaire », et celle des cornes de taureau, qui est au contraire « lunaire », rappelant d'ailleurs la forme même du croissant ². On pourrait aussi, à ce propos, se référer aux correspondances respectives des deux signes zodiacaux du Bélier et du Taureau ; mais ceci donnerait lieu surtout, par l'application qui pourrait en être faite à la prédominance de l'une ou de l'autre forme dans différentes traditions, à des considérations « cycliques » dans lesquelles nous ne pouvons songer à entrer présentement.

Pour terminer cet aperçu, nous signalerons seulement encore un rapprochement, sous certains rapports, entre ces armes animales que sont les cornes et ce qu'on peut appeler les armes végétales, c'est-à-dire les épines. Il est à noter, à cet égard, que beaucoup de plantes qui jouent un rôle symbolique important sont des plantes épineuses ³; ici encore, les épines, comme les autres pointes, évoquent l'idée d'un sommet ou d'une élévation, et elles peuvent également, dans certains cas tout au moins, être prises pour figurer les rayons lumineux ⁴. On voit donc que le symbolisme est toujours parfaitement cohérent, comme il doit d'ailleurs l'être nécessairement par là même qu'il n'est point le résultat de quelque convention plus ou moins artificielle, mais qu'il est au contraire fondé essentiellement sur la nature même des choses.

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

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

3. On peut donner comme exemples la rose, le chardon, l'acacia, l'acanthé, etc.

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

La Caverne et le Labyrinthe¹

Dans un livre récent ², M. Jackson Knight expose d'intéressantes recherches ayant pour point de départ le passage du sixième livre de *L'Énéide* où sont décrites les portes de l'ancre de la Sibylle de Cumès : pourquoi le labyrinthe de Crète et son histoire sont-ils figurés sur ces portes ? Il se refuse très justement à voir là, comme l'ont fait certains qui ne vont pas plus loin que les conceptions « littéraires » modernes, une simple digression plus ou moins inutile ; il estime au contraire que ce passage doit avoir une réelle valeur symbolique, se fondant sur une étroite relation entre le labyrinthe et la caverne, rattachés l'un et l'autre à la même idée d'un voyage souterrain. Cette idée, suivant l'interprétation qu'il donne de faits concordants appartenant à des époques et à des régions fort différentes, aurait été liée originairement aux rites funéraires, et aurait été ensuite, en vertu d'une certaine analogie, transportée dans les rites initiatiques ; nous reviendrons plus particulièrement sur ce point tout à l'heure, mais nous devons d'abord faire quelques réserves sur la façon même dont il conçoit l'initiation. Il semble en effet envisager celle-ci uniquement comme un produit de la « pensée humaine », doué d'ailleurs d'une vitalité qui lui assure une sorte de permanence à travers les âges, même si parfois il ne subsiste pour ainsi dire qu'à l'état latent ; nous n'avons nullement besoin, après tout ce que nous avons déjà exposé sur ce sujet, de montrer de nouveau tout ce qu'il y a là d'insuffisant, par là même qu'il n'y est pas tenu compte des éléments « supra-humains » qui, en réalité, constituent précisément ici l'essentiel. Nous insisterons seulement sur ceci : l'idée d'une subsistance à l'état latent amène l'hypothèse d'une conservation dans un « subconscient collectif » emprunté à certaines théories psychologiques récentes ; quoi qu'on puisse penser de celles-ci, il y a en tout cas, dans l'application qui en est ainsi faite, une complète méconnaissance de la nécessité de la « chaîne » initiatique, c'est-à-dire d'une transmission effective et ininterrompue. Il est vrai qu'il y a une autre question qu'il faut bien se garder de confondre avec celle-là : il a pu arriver parfois que des choses d'ordre proprement initiatique trouvent à s'exprimer à travers des individualités qui n'étaient nullement conscientes de leur véritable signification, et nous nous sommes expliqué précédemment là-dessus à propos de la légende du Graal ; mais, d'une part, cela ne touche en rien à ce qui concerne l'initiation elle-même dans sa réalité, et, d'autre part, on ne saurait envisager ainsi le cas de Virgile, chez qui il y a, tout comme chez Dante, des indications beaucoup trop précises et trop manifestement conscientes pour qu'il soit possible d'admettre qu'il ait été étranger à tout rattachement initiatique effectif. Ce dont il s'agit n'a rien à voir avec l'« inspiration poétique » telle qu'on l'entend aujourd'hui, et, à cet égard, M. J. Knight est certainement trop disposé à partager les vues « littéraires » auxquelles sa thèse s'oppose pourtant par ailleurs ; mais nous n'en devons pas moins reconnaître tout le mérite qu'il y a, pour un écrivain universitaire, à avoir le courage d'aborder un tel sujet, voire même simplement de parler d'initiation.

Cela dit, revenons à la question des rapports de la caverne funéraire et de la caverne initiatique : bien que ces rapports soient assurément très réels, l'identification de l'une et de l'autre, quant à leur symbolisme, ne représente tout au plus qu'une moitié de la vérité. Remarquons d'ailleurs que, même au seul point de vue funéraire, l'idée de faire dériver le symbolisme du rituel, au lieu de voir au contraire dans le rituel lui-même le symbolisme en action qu'il est vraiment, met déjà l'auteur dans un grand embarras lorsqu'il constate que le voyage souterrain est presque toujours suivi d'un voyage à l'air libre, que beaucoup de traditions représentent comme une navigation ; cela serait en effet inconcevable s'il ne s'agissait que de la description imagée d'un rituel d'enterrement, mais s'explique au contraire parfaitement quand on sait qu'il s'agit en réalité de phases diverses traversées par l'être au cours d'une migration qui est bien véritablement « d'outre-tombe », et qui ne concerne en rien le corps qu'il a laissé derrière lui en quittant la vie terrestre. D'autre part, en raison de l'analogie qui existe entre la mort entendue au sens ordinaire de ce mot et la mort initiatique dont nous avons parlé en une autre occasion, une même description symbolique peut s'appliquer également à ce qui advient à l'être dans l'un et l'autre cas ; là est, quant à la caverne et au voyage souterrain, la raison de l'assimilation envisagée, dans la mesure où elle est justifiée ; mais, au point où elle doit légitimement s'arrêter, on n'en est encore qu'aux préliminaires de l'initiation, et non point à l'initiation elle-même.

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct. et nov. 1937.

2. W. F. Jackson Knight, *Cumaeae Gates, a reference of the Sixth « Aeneid » to Initiation Pattern* (Basil Blackwell, Oxford).

En effet, on ne peut voir en toute rigueur qu'une préparation à l'initiation, et rien de plus, dans la mort au monde profane, suivie de la « descente aux Enfers » qui est, bien entendu, la même chose que le voyage dans le monde souterrain auquel la caverne donne accès ; et, pour ce qui est de l'initiation même, bien loin d'être considérée comme une mort, elle l'est au contraire comme une « seconde naissance », ainsi que comme un passage des ténèbres à la lumière. Or, le lieu de cette naissance est encore la caverne, du moins dans les cas où c'est dans celle-ci que l'initiation s'accomplit, en fait ou symboliquement, car il va de soi qu'il ne faut pas trop généraliser et que, de même aussi que pour le labyrinthe dont nous parlerons ensuite, il ne s'agit pas là de quelque chose qui soit nécessairement commun à toutes les formes initiatiques sans exception. La même chose apparaît du reste, même exotériquement, dans le symbolisme chrétien de la Nativité, tout aussi nettement que dans d'autres traditions ; et il est évident que la caverne comme lieu de naissance ne peut pas avoir précisément la même signification que la caverne comme lieu de mort ou de sépulture. On pourrait cependant faire remarquer, pour relier du moins entre eux ces aspects différents et même apparemment opposés, que mort et naissance ne sont en somme que les deux faces d'un même changement d'état, et que le passage d'un état à un autre est toujours regardé comme devant s'effectuer dans l'obscurité¹ ; en ce sens, la caverne serait donc, plus exactement, le lieu même de ce passage : mais ceci, tout en étant strictement vrai, ne se réfère encore qu'à l'un des côtés de son symbolisme complexe.

Si l'auteur n'a pas réussi à voir l'autre côté de ce symbolisme, cela est dû très probablement à l'influence exercée sur lui par les théories de certains « historiens des religions » : à la suite de ceux-ci, il admet en effet que la caverne doit toujours être rattachée à des cultes « chthoniens », sans doute pour la raison, un peu trop « simpliste », qu'elle est située à l'intérieur de la terre ; mais cela est bien loin de la vérité². Pourtant, il ne peut faire autrement que de s'apercevoir que la caverne initiatique est donnée avant tout comme une image du monde³ ; mais son hypothèse l'empêche d'en tirer la conséquence qui s'impose cependant, et qui est celle-ci : dès lors qu'il en est ainsi, cette caverne doit former un tout complet et contenir en elle-même la représentation du ciel aussi bien que celle de la terre ; s'il arrive que le ciel soit expressément mentionné dans quelque texte ou figuré dans quelque monument comme correspondant à la voûte de la caverne, les explications proposées à ce sujet deviennent tellement confuses et peu satisfaisantes qu'il n'est plus possible de les suivre. La vérité est que, bien loin d'être un lieu ténébreux, la caverne initiatique est éclairée intérieurement, si bien que c'est au contraire au-dehors d'elle que règne l'obscurité, le monde profane étant naturellement assimilé aux « ténèbres extérieures », et la « seconde naissance » étant en même temps une « illumination »⁴. Maintenant, si l'on demande pourquoi la caverne est envisagée de cette façon au point de vue initiatique, nous répondrons que la solution de cette question se trouve, d'une part, dans le fait que le symbole de la caverne est complémentaire de celui de la montagne, et, d'autre part, dans le rapport qui unit étroitement le symbolisme de la caverne à celui du cœur ; nous nous proposons de traiter séparément ces deux points essentiels, mais il n'est pas difficile de comprendre, d'après tout ce que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer par ailleurs, que ce dont il s'agit est en relation directe avec la figuration même des centres spirituels.

Nous passerons sur d'autres questions qui, si importantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'interviennent ici qu'accessoirement, comme, par exemple, celle de la signification du « rameau d'or » ; il est fort contestable qu'on puisse identifier celui-ci, si ce n'est peut-être sous un aspect très secondaire, au bâton ou à la baguette qui, sous des formes diverses, se rencontrent très généralement dans

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

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

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

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

le symbolisme traditionnel ¹. Sans insister davantage là-dessus, nous examinerons maintenant ce qui concerne le labyrinthe, dont le sens peut paraître plus énigmatique encore, ou tout au moins plus dissimulé, que celui de la caverne, et les rapports qui existent entre celle-ci et celui-là.

Le labyrinthe, ainsi que l'a bien vu M. J. Knight, a une double raison d'être, en ce sens qu'il permet ou interdit, suivant les cas, l'accès à un certain lieu où tous ne doivent pas pénétrer indistinctement ; ceux qui sont « qualifiés » pourront seuls le parcourir jusqu'au bout, tandis que les autres seront empêchés d'y pénétrer ou s'égareront en chemin. On voit immédiatement qu'il y a là l'idée d'une « sélection » qui est en rapport évident avec l'admission à l'initiation ; le parcours du labyrinthe n'est donc proprement, à cet égard, qu'une représentation des épreuves initiatiques ; et il est facile de concevoir que, quand il servait effectivement de moyen d'accès à certains sanctuaires, il pouvait être disposé de telle façon que les rites correspondants soient accomplis dans ce parcours même. D'ailleurs, on trouve là aussi l'idée de « voyage », sous l'aspect où elle est assimilée aux épreuves elles-mêmes, ainsi qu'on peut le constater encore actuellement dans certaines formes initiatiques, dans la maçonnerie par exemple, où chacune des épreuves symboliques est précisément désignée comme un « voyage ». Un autre symbolisme équivalent est celui du « pèlerinage » ; et nous rappellerons à ce propos les labyrinthes tracés autrefois sur le dallage de certaines églises, et dont le parcours était considéré comme un « substitut » du pèlerinage en Terre Sainte ; du reste, si le point auquel aboutit ce parcours représente un lieu réservé aux « élus », ce lieu est bien véritablement une « Terre Sainte » au sens initiatique de cette expression ; en d'autres termes, ce point n'est pas autre chose que l'image d'un centre spirituel, comme l'est également tout lieu d'initiation ².

Il va de soi, d'autre part, que l'emploi du labyrinthe comme moyen de défense ou de protection est susceptible d'applications diverses, en dehors du domaine initiatique ; c'est ainsi que l'auteur signale notamment son usage « tactique », à l'entrée de certaines villes antiques et d'autres lieux fortifiés. Seulement, c'est une erreur de croire qu'il s'agit dans ce cas d'un usage purement profane, qui aurait même été le premier en date, et qui aurait ensuite suggéré l'idée de l'usage rituel ; il y a là proprement un renversement des rapports normaux, qui est d'ailleurs conforme aux conceptions modernes, mais à celles-ci seulement, et qu'il est donc tout à fait illégitime d'attribuer aux civilisations anciennes. En fait, dans toute civilisation ayant un caractère strictement traditionnel, toutes choses commencent nécessairement par le principe, ou par ce qui en est le plus proche, pour descendre de là à des applications de plus en plus contingentes ; et, en outre, ces dernières mêmes n'y sont jamais envisagées sous le point de vue profane, qui n'est, comme nous l'avons déjà souvent expliqué, que le résultat d'une dégénérescence ayant fait perdre la conscience de leur rattachement au principe. Dans le cas dont il s'agit, on pourrait assez facilement s'apercevoir qu'il y a là autre chose que ce qu'y verraient des « tacticiens » modernes, par la simple remarque que ce mode de défense « labyrinthique » n'était pas employé seulement contre les ennemis humains, mais aussi contre les influences psychiques hostiles, ce qui indique bien qu'il devait avoir en lui-même une valeur rituelle ³. Mais il y a plus encore : la fondation des villes, le choix de leur emplacement et le plan suivant lequel elles étaient construites, étaient soumis à des règles qui relevaient essentiellement de la « science sacrée », et qui par conséquent étaient fort loin de ne répondre qu'à des fins « utilitaires », du moins dans le sens exclusivement matériel qu'on donne actuellement à ce mot ; si complètement étrangères que soient ces choses à la mentalité de nos contemporains, il faut pourtant bien en tenir compte, faute de quoi ceux qui étudient les vestiges des civilisations anciennes ne pourront jamais comprendre le vrai sens et la raison d'être de ce qu'ils y constatent, même pour ce qui correspond simplement à ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le domaine de la « vie ordinaire », mais qui alors avait aussi en réalité

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

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

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

un caractère proprement rituel et traditionnel.

Quant à l'origine du nom même du labyrinthe, elle est assez obscure et a donné lieu à bien des discussions ; il semble bien que, contrairement à ce que certains ont pensé, il ne se rattache pas directement à celui de la *labrys* ou double hache crétoise, mais que l'un et l'autre dérivent également d'un même mot fort ancien désignant la pierre (racine *la*, d'où *laos* en grec, *lapis* en latin), de telle sorte que, étymologiquement, le labyrinthe pourrait en somme n'être pas autre chose qu'une construction de pierre, appartenant au genre de constructions dites « cyclopéennes ». Cependant, ce n'est là que la signification la plus extérieure de ce nom, qui, en un sens plus profond, se relie à tout l'ensemble du symbolisme de la pierre, dont nous avons eu à parler à diverses reprises, soit à propos des « bétyles », soit à propos des « pierres de foudre » (identifiées précisément à la hache de pierre ou *labrys*), et qui présente encore bien d'autres aspects. M. J. Smith l'a tout au moins entrevu, car il fait allusion aux hommes « nés de la pierre » (ce qui, notons-le en passant, donne l'explication du mot grec *laos*), dont la légende de Deucalion offre l'exemple le plus connu : ceci se rapporte à une certaine période dont une étude plus précise, si elle était possible, permettrait assurément de donner au soi-disant « âge de pierre » un tout autre sens que celui que lui attribuent les préhistoriens. Nous sommes d'ailleurs ramené par là à la caverne, qui, en tant qu'elle est creusée dans le roc, naturellement ou artificiellement, tient aussi d'assez près au même symbolisme ¹; mais nous devons ajouter que ce n'est pas une raison pour supposer que le labyrinthe lui-même ait dû forcément être aussi creusé dans le roc : bien qu'il ait pu en être ainsi dans certains cas, ce n'est là qu'un élément accidentel, pourrait-on dire, et qui ne saurait entrer dans sa définition même, car, quels que soient les rapports de la caverne et du labyrinthe, il importe pourtant de ne pas les confondre, surtout quand il s'agit de la caverne initiatique, que nous avons ici en vue d'une façon plus particulière.

En effet, il est bien évident que, si la caverne est le lieu où s'accomplit l'initiation même, le labyrinthe, lieu des épreuves préalables, ne peut être rien de plus que le chemin qui y conduit, en même temps que l'obstacle qui en interdit l'approche aux profanes « non qualifiés ». Nous rappellerons d'ailleurs que, à Cumes, c'est sur les portes qu'était représenté le labyrinthe, comme si, d'une certaine façon, cette figuration tenait lieu ici du labyrinthe lui-même ²; et l'on pourrait dire qu'Énée, pendant qu'il s'arrête à l'entrée pour la considérer, parcourt en effet le labyrinthe mentalement, sinon corporellement. D'autre part, il ne semble pas que ce mode d'accès ait toujours été exclusivement réservé à des sanctuaires établis dans des cavernes ou assimilés symboliquement à celles-ci, puisque, comme nous l'avons déjà expliqué, ce n'est pas là un trait commun à toutes les formes traditionnelles ; et la raison d'être du labyrinthe, telle qu'elle a été définie plus haut, peut convenir également bien aux abords de tout lieu d'initiation, de tout sanctuaire destiné aux « mystères » et non pas aux rites publics. Cette réserve faite, il y a cependant une raison de penser que, à l'origine tout au moins, l'usage du labyrinthe a dû être lié plus spécialement à celui de la caverne initiatique : c'est que l'un et l'autre paraissent avoir appartenu tout d'abord aux mêmes formes traditionnelles, celles de cette époque des « hommes de pierre » à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure ; ils auraient donc commencé ainsi par être étroitement unis, bien qu'ils ne le soient pas demeurés invariablement dans toutes les formes ultérieures.

Si nous considérons le cas où le labyrinthe est en connexion avec la caverne, celle-ci, qu'il entoure de ses replis et à laquelle il aboutit finalement, occupe par là même, dans l'ensemble ainsi constitué, le point le plus intérieur et central, ce qui correspond bien à l'idée du centre spirituel, et ce qui concorde également avec le symbolisme équivalent du cœur, sur lequel nous nous proposons de revenir. Il faut encore remarquer que, lorsque la même caverne est à la fois le lieu de la mort initiatique et celui de la « seconde naissance », elle doit dès lors être regardée comme donnant accès, non pas seulement aux domaines souterrains ou « infernaux », mais aussi aux domaines supra-terrestres ; ceci encore répond à la notion du point central, qui est, tant dans l'ordre macrocosmique que dans l'ordre microcosmique, celui où s'effectue la communication avec tous les états supérieurs et infé-

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

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

rieurs ; et c'est seulement ainsi que la caverne peut être, comme nous l'avons dit, l'image complète du monde, en tant que tous ces états doivent s'y refléter également ; s'il en était autrement, l'assimilation de sa voûte au ciel serait absolument incompréhensible. Mais, d'autre part, si c'est dans la caverne même que, entre la mort initiatique et la « seconde naissance », s'accomplit la « descente aux Enfers », on voit qu'il faudrait bien se garder de considérer celle-ci comme représentée par le parcours du labyrinthe, et alors on peut encore se demander à quoi ce dernier correspond en réalité : ce sont les « ténèbres extérieures », auxquelles nous avons déjà fait allusion, et auxquelles s'applique parfaitement l'état d'« errance », s'il est permis d'employer ce mot, dont un tel parcours est l'exacte expression. Cette question des « ténèbres extérieures » pourrait donner lieu encore à d'autres précisions, mais ceci nous entraînerait en dehors des limites de la présente étude ; nous pensons d'ailleurs en avoir dit assez pour montrer, d'une part, l'intérêt que présentent des recherches comme celles qui sont exposées dans le livre de M. J. Knight, mais aussi, d'autre part, la nécessité, pour en mettre au point les résultats et pour en saisir la véritable portée, d'une connaissance proprement « technique » de ce dont il s'agit, connaissance sans laquelle on ne parviendra jamais qu'à des reconstitutions hypothétiques et incomplètes, qui, même dans la mesure où elles ne seront pas faussées par quelque idée préconçue, demeureront aussi « mortes » que les vestiges mêmes qui en auront été le point de départ.

Le Cœur et la Caverne ¹

Nous avons fait allusion précédemment à la relation étroite qui existe entre le symbolisme de la caverne et celui du cœur, et qui explique le rôle joué par la caverne au point de vue initiatique, en tant que représentation d'un centre spirituel. En effet, le cœur est essentiellement un symbole du centre, qu'il s'agisse d'ailleurs du centre d'un être ou, analogiquement, de celui d'un monde, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on se place au point de vue microcosmique ou au point de vue macrocosmique ; il est donc naturel, en vertu de cette relation, que la même signification s'attache également à la caverne ; mais c'est cette connexion symbolique elle-même qu'il s'agit maintenant d'expliquer plus complètement.

La « caverne du cœur » est une expression traditionnelle connue : le mot *guhâ*, en sanscrit, désigne généralement une caverne, mais il s'applique également à la cavité interne du cœur, et par suite au cœur lui-même ; c'est cette « caverne du cœur » qui est le centre vital en lequel réside, non seulement *jîvâtâmâ*, mais aussi Âtmâ inconditionné, qui est en réalité identique à *Brahma* lui-même, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs ². Ce mot *guhâ* est dérivé de la racine *guh*, dont le sens est « couvrir » ou « cacher », sens qui est aussi celui d'une autre racine similaire *gup*, d'où *gupta* qui s'applique à tout ce qui a un caractère secret, à tout ce qui ne se manifeste pas à l'extérieur : c'est l'équivalent du grec *Kruptos*, d'où le mot « crypte » qui est synonyme de caverne. Ces idées se rapportent au centre, en tant que celui-ci est considéré comme le point le plus intérieur, et par conséquent le plus caché ; en même temps, elles se réfèrent aussi au secret initiatique, soit en lui-même, soit en tant qu'il est symbolisé par la disposition du lieu où s'accomplit l'initiation, lieu caché ou « couvert » ³, c'est-à-dire inaccessible aux profanes, que l'accès en soit défendu par une structure « labyrinthique » ou de toute autre façon (comme, par exemple, les « temples sans portes » de l'initiation extrême-orientale), et toujours regardé comme une image du centre.

D'autre part, il importe de remarquer que ce caractère caché ou secret, en ce qui concerne les centres spirituels ou leur figuration, implique que la vérité traditionnelle elle-même, dans son intégralité, n'est plus accessible à tous les hommes indistinctement, ce qui indique qu'il s'agit d'une époque d'« obscurité » au moins relative ; ceci permet de « situer » un tel symbolisme dans le cours du processus cyclique ; mais c'est là un point sur lequel nous aurons à revenir plus complètement en étudiant les rapports de la montagne et de la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles du centre. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer, à cet égard, que le schéma du cœur est un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas (le « triangle du cœur » est encore une autre expression traditionnelle) ; et ce même schéma est aussi appliqué à la caverne, tandis que celui de la montagne, ou de la pyramide qui lui équivaut, est au contraire un triangle dont la pointe est dirigée vers le haut ; cela montre qu'il s'agit d'un rapport inverse, et aussi complémentaire en un certain sens. Nous ajouterons, au sujet de cette représentation du cœur et de la caverne par le triangle inversé, que c'est là un des cas où il ne s'attache évidemment à celui-ci aucune idée de « magie noire », contrairement à ce que prétendent trop souvent ceux qui n'ont du symbolisme qu'une connaissance tout à fait insuffisante.

Cela dit, revenons à ce qui, suivant la tradition hindoue, est caché dans la « caverne du cœur » : c'est le principe même de l'être, qui, dans cet état d'« enveloppement » et par rapport à la manifestation, est comparé à ce qu'il y a de plus petit (le mot *dahara*, désignant la cavité où il réside, se réfère aussi à cette même idée de petitesse), alors qu'il est en réalité ce qu'il y a de plus grand, de même que le point est spatialement infime et même nul, bien qu'il soit le principe par lequel est produit tout l'espace, ou de même encore que l'unité apparaît comme le plus petit des nombres, bien qu'elle les contienne tous principiellement et produise d'elle-même toute leur série indéfinie. Ici encore, nous trouvons donc l'expression d'un rapport inverse en tant que le principe est envisagé selon deux points de vue différents ; de ces deux points de vue, celui de l'extrême petitesse concerne son état caché et en quelque sorte « invisible », qui n'est encore pour l'être qu'une « virtualité », mais à partir duquel s'effectuera le développement spirituel de cet être ; c'est donc là qu'est proprement le « com-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1937.

2. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III (voir *Chhândogya Upanishad*, 3^e Prapâthaka, 14^e Khanda, shruti 3, et 8^e Prapâthaka, 1^{er} Klianda, shruti 1).

3. Cf. l'expression maçonnique « être à couvert ».

mencement » (*initium*) de ce développement, ce qui est en relation directe avec l'initiation, entendue suivant le sens étymologique de ce terme ; et c'est précisément à ce point de vue que la caverne peut être regardée comme le lieu de la « seconde naissance ». À cet égard, nous trouvons des textes tels que celui-ci : « Sache que cet *Agni*, qui est le fondement du monde éternel (principliel), et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne (du cœur) » ¹, ce qui se réfère, dans l'ordre microcosmique, à la « seconde naissance », et aussi, par transposition dans l'ordre macrocosmique, à son analogue qui est la naissance de l'*Avatâra*.

Nous avons dit que ce qui réside dans le cœur est à la fois *jîvâtâmâ*, au point de vue de la manifestation individuelle, et *Âtmâ* inconditionné ou *Paramâtâmâ*, au point de vue principliel ; ces deux ne sont distingués qu'en mode illusoire, c'est-à-dire relativement à la manifestation elle-même, et ils ne sont qu'un dans la réalité absolue. Ce sont « les deux qui sont entrés dans la caverne », et qui, en même temps, sont dits aussi « demeurer sur le plus haut sommet », si bien que les deux symbolismes de la montagne et de la caverne se trouvent ici réunis ². Le texte ajoute que « ceux qui connaissent *Brahma* les appellent ombre et lumière » ; ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de *Nara-nârâyana*, dont nous avons parlé à propos de l'*Âtmâ-Gîtâ*, en citant précisément ce même texte : *Nara*, l'humain ou le mortel, qui est *jîvâtâmâ*, est assimilé à *Arjuna*, et *Nârâyana*, le divin ou l'immortel, qui est *Paramâtâmâ*, est assimilé à *Krishna* ; or, suivant leur sens propre, le nom de *Krishna* désigne la couleur sombre et celui d'*Arjuna* la couleur claire, soit respectivement la nuit et le jour, en tant qu'on les considère comme représentant le non-manifesté et le manifesté ³. Un symbolisme exactement semblable sous ce rapport se retrouve ailleurs avec les Dioscures, mis d'autre part en relation avec les deux hémisphères, l'un obscur et l'autre éclairé, ainsi que nous l'avons indiqué en étudiant la signification de la « double spirale ». D'un autre côté, ces « deux », c'est-à-dire *jîvâtâmâ* et *Paramâtâmâ*, sont aussi les « deux oiseaux » dont il est question dans d'autres textes comme « résidant sur un même arbre » (de même qu'*Arjuna* et *Krishna* sont montés sur un même char), et qui sont dits « inséparablement unis » parce que, comme nous le disions plus haut, ils ne sont réellement qu'un et ne se distinguent qu'illusoirement ⁴ ; il importe de remarquer ici que le symbolisme de l'arbre est essentiellement « axial » comme celui de la montagne ; et la caverne, en tant qu'elle est regardée comme située sous la montagne ou à l'intérieur même de celle-ci, se trouve aussi sur l'axe, car, dans tous les cas, et de quelque façon que les choses soient envisagées, c'est toujours là qu'est nécessairement le centre, qui est le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel.

Avant de quitter ce sujet, nous signalerons une remarque linguistique à laquelle il ne faut peut-être pas attacher une trop grande importance, mais qui est tout au moins curieuse : le mot égyptien *hor*, qui est le nom même d'*Horus*, semble signifier proprement « cœur » ; *Horus* serait donc ainsi le « Cœur du Monde », suivant une désignation qui se retrouve dans la plupart des traditions, et qui convient d'ailleurs parfaitement à l'ensemble de son symbolisme, pour autant qu'il est possible de se rendre compte de celui-ci. On pourrait être tenté, à première vue, de rapprocher ce mot *hor* du latin *cor*, qui a le même sens, et cela d'autant plus que, dans les différentes langues, les racines similaires qui désignent le cœur se rencontrent à la fois avec l'aspirée et avec la gutturale comme lettre initiale ; ainsi, d'une part, *hrid* ou *hridaya* en sanscrit, *heart* en anglais, *herz* en allemand, et, d'autre part, *kêr* ou *kardion* en grec, et *cor* lui-même (au génitif *cordis*) en latin ; mais la racine commune de tous ces mots, y compris le dernier, est en réalité HRD ou KRD, et il ne semble pas qu'il puisse en être ainsi dans le cas du mot *hor*, de sorte qu'il s'agirait ici, non pas d'une réelle identité de racine, mais seulement d'une sorte de convergence phonétique, qui n'en est pas moins assez singulière. Mais voici qui est peut-être plus remarquable, et qui en tout cas se rattache directement à notre sujet : en hébreu, le mot *hor* ou *hûr*, écrit avec la lettre *heth*, signifie « caverne » ; nous ne voulons pas dire qu'il y ait un lien étymologique entre les deux mots hébreu et égyptien, quoiqu'ils puissent à la rigueur avoir une origine commune plus ou moins lointaine ; mais peu importe au fond, car quand on sait qu'il ne peut y avoir nulle part rien qui soit purement fortuit, le rapprochement n'en apparaît pas moins comme assez digne d'intérêt. Ce n'est pas tout ; en hébreu également, *hor* ou *har*, écrit cette fois avec la lettre

1. *Katha Upanishad*, 1^{re} Vallî, shruti 14.

2. *Katha Upanishad*, 3^e Vallî, shruti 1 (cf. *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 2^e Pâda, sûtras 11-12).

3. Cf. Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* et *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology*.

4. *Mundaka Upanishad*, 3^e Mundaka, 1^{er} Khandâ, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^e Adhyâya, shruti 6.

hé, signifie « montagne » ; si l'on remarque que *heth* est, dans l'ordre des aspirées, un renforcement ou un durcissement de *hé*, ce qui marque en quelque sorte une « compression », et que d'ailleurs cette lettre exprime par elle-même, idéographiquement, une idée de limite ou de clôture, on voit que, par le rapport même des deux mots, la caverne est indiquée comme le lieu renfermé à l'intérieur de la montagne, ce qui est exact littéralement aussi bien que symboliquement ; et nous nous trouvons ainsi ramené encore une fois aux rapports de la montagne et de la caverne, que nous aurons à examiner maintenant plus particulièrement.

La Montagne et la Caverne ¹

Il existe donc un rapport étroit entre la montagne et la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles des centres spirituels, comme le sont d'ailleurs aussi, pour des raisons évidentes, tous les symboles « axiaux » ou « polaires », dont la montagne est précisément un des principaux. Nous rappellerons que, à cet égard, la caverne doit être regardée comme située sous la montagne ou à son intérieur, de façon à se trouver également dans l'axe, ce qui renforce encore le lien existant entre ces deux symboles, qui sont en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre. Il faut cependant remarquer aussi, pour les « situer » exactement l'un par rapport à l'autre, que la montagne a un caractère plus « primordial » que la caverne : cela résulte du fait qu'elle est visible à l'extérieur, qu'elle est même, pourrait-on dire, ce qu'il y a de plus visible de toutes parts, tandis que la caverne est au contraire, comme nous l'avons dit, un lieu essentiellement caché et fermé. On peut facilement déduire de là que la représentation du centre spirituel par la montagne correspond proprement à la période originelle de l'humanité terrestre, pendant laquelle la vérité était intégralement accessible à tous (d'où le nom de *Satya-Yuga*, et le sommet de la montagne est alors *Satya-Loka* ou le « lieu de la vérité ») ; mais, lorsque, par suite de la marche descendante du cycle, cette même vérité ne fut plus à la portée que d'une « élite » plus ou moins restreinte (ce qui coïncide avec le début de l'initiation entendue dans son sens le plus strict) et devint cachée à la majorité des hommes, la caverne fut un symbole plus approprié pour le centre spirituel et, par suite, pour les sanctuaires initiatiques qui en sont des images. Par un tel changement, le centre, pourrait-on dire, n'abandonna pas la montagne, mais se retira seulement de son sommet à son intérieur ; d'autre part, ce même changement est en quelque sorte un « renversement », par lequel, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, le « monde céleste » (auquel se réfère l'élévation de la montagne au-dessus de la surface terrestre) est devenu en un certain sens le « monde souterrain » (bien qu'en réalité ce ne soit pas lui qui ait changé, mais les conditions du monde extérieur, et par conséquent son rapport avec celui-ci) ; et ce « renversement » se trouve figuré par les schémas respectifs de la montagne et de la caverne, qui expriment en même temps leur complémentarisme.

Comme nous l'avons dit précédemment, le schéma de la montagne, ainsi que de la pyramide et du tertre qui en sont des équivalents, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le haut ; celui de la caverne, au contraire, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le bas, donc qui est inversé par rapport à celui-là. Ce triangle inversé est également le schéma du cœur ², et de la coupe qui lui est généralement assimilée dans le symbolisme, ainsi que nous l'avons montré notamment en ce qui concerne le Saint Graal ³. Ajoutons que ces derniers symboles et leurs similaires, à un point de vue plus général, se réfèrent au principe passif ou féminin de la manifestation universelle, ou à quelqu'un de ses aspects ⁴, tandis que ceux qui sont schématisés par le triangle droit se rapportent au principe actif ou masculin ; il s'agit donc bien là d'un véritable complémentarisme. D'autre part, si l'on dispose les deux triangles l'un au-dessous de l'autre, ce qui correspond à la situation de la caverne sous la montagne, on voit que le second peut être considéré comme le reflet du premier (fig. 12) ;



Fig. 12

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv. 1938.

2. On peut rapporter à cette figuration le fait que le nom arabe du cœur (*qalb*) signifie proprement qu'il est en position « renversée » (*maqlûb*) (cf. T. Burckhardt, *Du Barzakh*, dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1937).

3. Dans l'Égypte ancienne, le vase était l'héroglyphe du cœur. La « coupe » du Tarot correspond aussi au « cœur » des cartes ordinaires.

4. Le triangle inversé est, dans l'Inde, un des principaux symboles de la *Shakti* ; il est aussi celui des Eaux primordiales.

et cette idée de reflet convient bien au rapport d'un symbole dérivé à un symbole primordial, suivant ce que nous avons dit tout à l'heure de la relation de la montagne et de la caverne en tant que représentations successives du centre spirituel des différentes phases du développement cyclique.

On pourrait s'étonner que nous figurions ici le triangle inversé plus petit que le triangle droit, car, dès lors qu'il en est le reflet, il semblerait qu'il doit lui être égal ; mais une telle différence dans les proportions n'est pas une chose exceptionnelle dans le symbolisme : ainsi, dans la Kabbale hébraïque, le « Macroprosope » ou « Grand Visage » a pour reflet le « Microprosope » ou « Petit Visage ». De plus, il y a à cela, dans le cas présent, une raison plus particulière : nous avons rappelé, au sujet du rapport de la caverne et du cœur, le texte des *Upanishads* où il est dit que le Principe, qui réside au « centre de l'être », est « plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet », mais aussi, en même temps, « plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère (ou le monde intermédiaire), plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble »¹ ; or, dans le rapport inverse des deux symboles que nous considérons présentement, c'est la montagne qui correspond ici à l'idée de « grandeur », et la caverne (ou la cavité du cœur) à celle de « petitesse ». L'aspect de la « grandeur » se réfère d'ailleurs à la réalité absolue, et celui de la « petitesse » aux apparences relatives à la manifestation ; il est donc parfaitement normal que le premier soit représenté ici par le symbole qui correspond à une condition « primordiale »², et le second par celui qui correspond à une condition ultérieure d'« obscuration » et d'« enveloppement » spirituel.

Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle



Fig. 13

droit, de telle façon que leurs centres coïncident (fig. 13) ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons faits un peu moindres pour que les deux triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais, en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre)³, le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les trois autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études.

1. *Chhândogya Upanishad*, 3^e Pra-pâthaka, 14^e Khanda, shruti 3.

2. On sait que Dante situe le Paradis terrestre au sommet d'une montagne ; cette situation est donc bien celle du centre spirituel dans l'« état primordial » de l'humanité.

3. On pourra remarquer, d'après le même schéma, que, si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne.

Le Cœur et l'Œuf du Monde ¹

Après toutes les considérations exposées précédemment sur les divers aspects du symbolisme de la caverne, il nous reste encore à traiter un autre point important : ce sont les rapports de ce même symbole avec celui de l'« Œuf du Monde » ; mais, pour que ceci puisse être bien compris et rattaché plus directement à ce que nous avons dit jusqu'ici, nous devons parler tout d'abord des rapports symboliques du cœur avec l'« Œuf du Monde ». On pourrait peut-être s'en étonner à première vue et ne discerner rien d'autre qu'une certaine similitude de forme entre le cœur et l'œuf ; mais cette similitude elle-même ne peut avoir de véritable signification que s'il existe des relations plus profondes ; or, le fait que l'omphalos et le bétyle, qui sont incontestablement des symboles du centre, sont souvent de forme ovoïde, comme l'était notamment l'*Omphalos* de Delphes ², montre bien qu'il doit en être ainsi et c'est là ce qu'il nous faut expliquer maintenant.

À cet égard, ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que l'« Œuf du Monde » est la figure, non pas du « cosmos » dans son état de pleine manifestation, mais de ce à partir de quoi s'effectuera son développement ; et, si ce développement est représenté comme une expansion s'accomplissant dans toutes les directions à partir de son point de départ, il est évident que ce point de départ coïncidera nécessairement avec le centre même ; ainsi, l'« Œuf du Monde » est donc bien « central » par rapport au « cosmos » ³. La figure biblique du Paradis terrestre, qui est aussi le « Centre du Monde », est celle d'une enceinte circulaire, qui peut être regardée comme la coupe horizontale d'une forme ovoïde aussi bien que sphérique ; ajoutons que, en fait, la différence entre ces deux formes consiste essentiellement en ce que celle de la sphère, s'étendant également en tous sens à partir de son centre, est véritablement la forme primordiale, tandis que celle de l'œuf correspond à un état déjà différencié, dérivant du précédent par une sorte de « polarisation » ou de dédoublement du centre ⁴ ; cette « polarisation » peut d'ailleurs être considérée comme s'effectuant dès que la sphère accomplit un mouvement de rotation autour d'un axe déterminé, puisque, à partir de ce moment, toutes les directions de l'espace ne jouent plus uniformément le même rôle ; et ceci marque précisément le passage de l'une à l'autre de ces deux phases successives du processus cosmogonique qui sont symbolisées respectivement par la sphère et par l'œuf ⁵.

Cela dit, il ne reste en somme qu'à montrer que ce qui est contenu dans l'« Œuf du Monde » est réellement identique à ce qui, comme nous l'avons dit précédemment, est aussi contenu symboliquement dans le cœur, et dans la caverne en tant que celle-ci en est l'équivalent. Il s'agit ici de ce « germe » spirituel qui, dans l'ordre macrocosmique, est désigné par la tradition hindoue comme *Hiranyagarbha*, c'est-à-dire littéralement l'« embryon d'or » ⁶ ; or, ce « germe » est bien véritablement l'*Avatâra* primordial ⁷, et nous avons vu que le lieu de la naissance de l'*Avatâra*, aussi bien que de ce qui y correspond au point de vue microcosmique, est précisément représenté par le cœur ou la caverne. On pourrait peut-être objecter que, dans le texte que nous avons cité alors ⁸, ainsi d'ailleurs qu'en beaucoup d'autres cas, l'*Avatâra* est expressément désigné comme *Agni*, tandis qu'il est dit

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, févr. 1938.

2. Nous avons examiné plus spécialement ces symboles dans *Le Roi du Monde* ; nous y avons signalé aussi que, dans d'autres cas, ils revêtent la forme conique, qui est en rapport direct avec le symbole de la montagne, de sorte qu'on retrouve encore ici les deux figurations complémentaires dont nous avons parlé dernièrement.

3. Le symbole du fruit a aussi, sous ce rapport, la même signification que celui de l'œuf ; nous y reviendrons sans doute dans la suite de ces études ; et nous ferons remarquer dès maintenant que ce symbole a en outre un lien évident avec celui du « jardin », donc du Paradis terrestre.

4. C'est ainsi que, en géométrie plane, le centre unique du cercle, en se dédoublant, donne naissance aux deux foyers d'une ellipse ; ce même dédoublement est aussi figuré très nettement dans le symbole extrême-oriental de l'*Yn-yang*, qui n'est pas sans rapport non plus avec celui de l'« Œuf du Monde ».

5. Signalons encore, à propos de la forme sphérique, que, dans la tradition islamique, la sphère de pure lumière primordiale est la *Rûh mohammediyah*, qui est aussi le « Cœur du Monde » ; et le « cosmos » tout entier est vivifié par les « pulsations » de cette sphère, qui est proprement le *barzakh* par excellence (voir à ce sujet l'article de T. Burckhardt, dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1937).

6. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIII.

7. À ceci se rattache également la désignation du Christ comme « germe » dans divers textes des Écritures, dont nous reparlerons peut-être en une autre occasion.

8. *Katha Upanishad*, 1^{re} Vallî, shruti 14.

que c'est *Brahmâ* qui s'enveloppe dans l'« Œuf du Monde », appelé pour cette raison *Brahmânda*, pour y naître comme *Hiranyagarbha* ; mais, outre que les différents noms ne désignent en réalité que divers attributs divins, qui sont toujours forcément en connexion les uns avec les autres, et non point des entités séparées, il y a lieu de remarquer plus spécialement ici que, l'or étant considéré comme la « lumière minérale » et le « soleil des métaux », la désignation même de *Hiranyagarbha* le caractérise effectivement comme un principe de nature ignée ; et cette raison s'ajoute encore à sa position centrale pour le faire assimiler symboliquement au Soleil, qui, du reste, est également dans toutes les traditions une des figures du « Cœur du Monde ».

Pour passer de là à l'application microcosmique, il suffit de rappeler l'analogie qui existe entre le *pinda*, embryon subtil de l'être individuel, et le *Brahmânda* ou l'« Œuf du Monde »¹ ; et ce *pinda*, en tant que « germe » permanent et indestructible de l'être, s'identifie par ailleurs au « noyau d'immortalité », qui est appelé *luz* dans la tradition hébraïque². Il est vrai que, en général, le *luz* n'est pas indiqué comme situé dans le cœur, ou que du moins ce n'est là qu'une des différentes localisations dont il est susceptible, dans sa correspondance avec l'organisme corporel, et que ce n'est pas celle qui se rapporte au cas le plus habituel ; mais elle ne s'en trouve pas moins exactement, parmi les autres, là où elle doit être d'après tout ce qui a déjà été dit, c'est-à-dire là où le *luz* est en relation immédiate avec la « seconde naissance ». En effet, ces localisations, qui sont aussi en rapport avec la doctrine hindoue des *chakras*, se réfèrent à autant de conditions de l'être humain ou de phases de son développement spirituel : à la base de la colonne vertébrale, c'est l'état de « sommeil » où se trouve le *luz* chez l'homme ordinaire³ ; dans le cœur, c'est la phase initiale de sa « germination », qui est proprement la « seconde naissance » ; à l'œil frontal, c'est la perfection de l'état humain, c'est-à-dire la réintégration dans l'« état primordial » ; enfin, à la couronne de la tête, c'est le passage aux états supra-individuels ; et nous retrouverons encore la correspondance exacte de ces diverses étapes quand nous reviendrons au symbolisme de la caverne initiatique⁴.

1. *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIII et XIX).

2. Pour plus de développements, sur ce point, nous renverrons encore au *Roi du Monde* ; on peut noter aussi que l'assimilation de la « seconde naissance » à une « germination » du *luz* rappelle nettement la description taoïste du processus initiatique comme « endogénie de l'immortel ».

3. Le serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde », et figuré parfois autour de l'*Omphalos* et du bétyle, est, à cet égard, *Kundalinî* enroulée autour du « noyau d'immortalité », qui est aussi en rapport avec le symbolisme de la « pierre noire » ; à cette position « inférieure » du *luz*, il est fait directement allusion dans la formule hermétique : *Visita inferiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem* ; la « rectification » est ici le « redressement » qui marque, après la « descente », le début du mouvement ascensionnel, correspondant au réveil de *Kundalinî*, et le complément de la même formule désigne en outre cette « pierre cachée » comme *veram medicinam*, ce qui l'identifie aussi à l'*amrita*, nourriture ou breuvage d'immortalité.

4. Notons encore que la désignation de l'« embryon d'or » suggère un certain rapport avec le symbolisme alchimique, que confirment d'ailleurs des rapprochements tels que ceux que nous avons indiqués dans la note précédente ; et nous verrons aussi, à cet égard, que la caverne initiatique correspond d'une façon remarquable à l'*athanor* hermétique ; il n'y a pas lieu de s'étonner de ces similitudes, car le processus du « Grand Œuvre », entendu dans son véritable sens, n'est pas autre chose au fond que le processus même de l'initiation.

La Caverne et l'Œuf du Monde ¹

La caverne initiatique, avons-nous dit précédemment, est considérée comme une image du monde ; mais, d'autre part, en raison de son assimilation symbolique avec le cœur, elle en représente plus particulièrement le lieu central. Il peut sembler qu'il y ait là deux points de vue différents, mais, en réalité, ils ne se contredisent aucunement, et ce que nous avons exposé au sujet de l'« Œuf du Monde » suffit à les concilier, et même à les identifier en un certain sens : en effet, l'« Œuf du Monde » est central par rapport au « cosmos », et, en même temps, il contient en germe tout ce que celui-ci contiendra à l'état pleinement manifesté ; toutes choses se trouvent donc dans l'« Œuf du Monde », mais dans un état d'« enveloppement », qui précisément est figuré aussi, comme nous l'avons expliqué, par la situation même de la caverne, par son caractère de lieu caché et fermé. Les deux moitiés en lesquelles se divise l'« Œuf du Monde », suivant un des aspects les plus habituels de son symbolisme, deviennent respectivement le ciel et la terre ; dans la caverne également, le sol correspond à la terre et la voûte au ciel ; il n'y a donc dans tout cela rien qui ne soit parfaitement cohérent et normal.

Maintenant, il reste encore à envisager une autre question particulièrement importante au point de vue initiatique : nous avons parlé de la caverne comme lieu de la « seconde naissance » ; mais il y a une distinction essentielle à faire entre cette « seconde naissance » et la « troisième naissance », distinction qui correspond en somme à celle de l'initiation aux « petits mystères » et aux « grands mystères » ; si la « troisième naissance » est représentée aussi comme s'accomplissant dans la caverne, comment le symbolisme de celle-ci s'y adaptera-t-il ? La « seconde naissance », qui est proprement ce qu'on peut appeler la « régénération psychique », s'opère dans le domaine des possibilités subtiles de l'individualité humaine ; la « troisième naissance », au contraire, s'effectuant directement dans l'ordre spirituel et non plus psychique, est l'accès au domaine des possibilités supra-individuelles. L'une est donc proprement une « naissance dans le cosmos » (à laquelle correspond, comme nous l'avons dit, dans l'ordre macrocosmique, la naissance de l'*Avatâra*), et, par conséquent, il est logique qu'elle soit figurée comme ayant lieu entièrement à l'intérieur de la caverne ; mais l'autre est une « naissance hors du cosmos », et à cette « sortie de cosmos », suivant l'expression d'Hermès ², doit correspondre, pour que le symbolisme soit complet, une sortie finale de la caverne, celle-ci contenant seulement les possibilités qui sont incluses dans le « cosmos », possibilités que l'initié doit précisément dépasser dans cette nouvelle phase du développement de son être, dont la « seconde naissance » n'était en réalité que le point de départ.

Ici, certains rapports vont naturellement se trouver modifiés : la caverne redevient de nouveau un « sépulcre », non plus cette fois exclusivement en raison de sa situation « souterraine », mais parce que le « cosmos » tout entier est en quelque sorte le « sépulcre » dont l'être doit sortir maintenant ; la « troisième naissance » est nécessairement précédée de la « seconde mort », qui est, non plus la mort au monde profane, mais véritablement la « mort au cosmos » (et aussi « dans le cosmos »), et c'est pourquoi la naissance « extra-cosmique » est toujours assimilée à une « résurrection » ³. Pour que cette « résurrection », qui est en même temps la sortie de la caverne, puisse avoir lieu, il faut que la pierre qui ferme l'ouverture du « sépulcre » (c'est-à-dire de la caverne elle-même) soit enlevée ; nous verrons par la suite comment ceci peut se traduire en certains cas dans le symbolisme rituelique.

D'autre part, quand ce qui est en dehors de la caverne représentait seulement le monde profane ou les ténèbres « extérieures », la caverne apparaissait comme le seul lieu éclairé, et d'ailleurs forcément éclairé de l'intérieur même ; aucune lumière, en effet, ne pouvait alors lui venir du dehors. Maintenant, puisqu'il faut tenir compte des possibilités « extra-cosmiques », la caverne, malgré cet éclairage, devient relativement obscure, par rapport, nous ne dirons pas à ce qui est en dehors d'elle sans distinction, mais plus précisément à ce qui est au-dessus d'elle, au-delà de sa voûte, car c'est bien là ce qui représente le domaine « extra-cosmique ». On pourrait alors considérer, suivant ce nouveau point de vue, l'éclairage intérieur comme n'étant que le reflet d'une lumière qui pénètre à travers le « toit du monde », par la « porte solaire », qui est l'« œil » de la voûte cosmique

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mars 1938.

2. Cf. A. K. Coomaraswamy, *La Vierge allaitant saint Bernard*, dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1937, p. 418.

3. On retrouve également l'analogie de tout ceci dans le symbolisme de la chrysalide et de sa transformation en papillon.

ou l'ouverture supérieure de la caverne. Dans l'ordre microcosmique, cette ouverture correspond au *Brahma-randhra*, c'est-à-dire au point de contact de l'individualité avec le « septième rayon » du soleil spirituel ¹, point dont la « localisation », suivant les correspondances organiques, se trouve à la couronne de la tête ², et qui est aussi figuré par l'ouverture supérieure de l'*athanor* hermétique ³. Ajoutons, à ce propos, que l'« œuf philosophique », qui joue manifestement le rôle de l'« Œuf du Monde », est enfermé à l'intérieur de l'*athanor*, mais que celui-ci peut être lui-même assimilé au « cosmos », et ceci dans la double application macrocosmique et microcosmique ; la caverne pourra donc aussi être à la fois identifiée symboliquement à l'« œuf philosophique » et à l'*athanor*, selon qu'on se référera, si l'on veut, à des degrés de développement différents dans le processus initiatique, mais en tout cas sans que sa signification fondamentale en soit aucunement altérée.

On peut aussi remarquer que, avec cet éclaircissement par reflet, on retrouve l'image de la caverne de Platon, dans laquelle on ne voit que des ombres, grâce à une lumière qui vient du dehors ⁴; et cette lumière est bien « extra-cosmique », puisque sa source est le « Soleil intelligible ». La libération des prisonniers et leur sortie de la caverne est une « venue au jour », par laquelle ils peuvent contempler directement la réalité dont ils n'avaient perçu jusque-là qu'un simple reflet ; cette réalité, ce sont les « archétypes » éternels, les possibilités contenues dans la « permanente actualité » de l'essence immuable.

Enfin, il importe de noter que les deux « naissances » dont nous avons parlé, étant deux phases successives de l'initiation complète, sont aussi, par là même, deux étapes sur une même voie, et que cette voie est essentiellement « axiale », comme l'est également, dans son symbolisme, le « rayon solaire », auquel nous faisons allusion tout à l'heure, et qui marque la « direction » spirituelle que l'être doit suivre, en s'élevant constamment, pour parvenir finalement à son véritable centre ⁵. Dans les limites du microcosme, cette direction « axiale » est celle de la *sushumnâ*, qui s'étend jusqu'à la couronne de la tête, à partir d'où elle est prolongée « extra-individuellement », pourrait-on dire, par le « rayon solaire » lui-même, parcouru en remontant vers sa source ; c'est le long de la *sushumnâ* que se trouvent les *chakras* qui sont les centres subtils de l'individualité, et à certains desquels correspondent les différentes positions du *luz* ou « noyau d'immortalité » que nous avons envisagées précédemment, de telle sorte que ces positions mêmes, ou l'« éveil » successif des *chakras* correspondants, sont toujours assimilables également à des étapes situées sur la même voie « axiale ». D'autre part, l'« Axe du Monde » étant naturellement identifié à la direction verticale, qui répond bien à cette idée d'une voie ascendante, l'ouverture supérieure, qui correspond microcosmiquement à la couronne de la tête comme nous l'avons dit, devra normalement, à cet égard, se situer au zénith de la caverne, c'est-à-dire au sommet même de la voûte. Cependant, la question, en fait, présente quelques complications dues à ce que deux modalités différentes de symbolisme, l'une « polaire » et l'autre « solaire », peuvent y intervenir ; c'est pourquoi il y a lieu, en ce qui concerne la sortie de la caverne, d'apporter encore d'autres précisions qui fourniront en même temps un exemple des rapports que peuvent avoir entre elles ces deux modalités, dont la prédominance respective se rapporte originairement à des périodes cycliques différentes, mais qui, par la suite, se sont souvent associées et combinées de multiples façons.

1. Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXI.

3. La « troisième naissance » pourrait, en employant la terminologie alchimique, être regardée comme une « sublimation ».

4. Cette vision obscure est la vision *quasi per speculum in aenigmate* dont parle saint Paul (*I^{re} Épître aux Corinthiens*, XIII, 12) ; ce qui apparaît comme manifesté dans le « cosmos » n'est proprement qu'une ombre ou un « vestige » de la réalité transcendante, mais c'est d'ailleurs ce qui en fait la valeur comme symbole de cette réalité.

5. Cf. *Eç-Çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique.

La sortie de la caverne ¹

La sortie finale de la caverne initiatique, considérée comme représentant la « sortie du cosmos », semble, d'après ce que nous avons dit précédemment, devoir s'effectuer normalement par une ouverture située dans la voûte, et à son zénith même ; nous rappelons que cette porte supérieure, qui est parfois désignée traditionnellement comme le « moyeu solaire » et aussi comme l'« œil cosmique », correspond, dans l'être humain, au *Brahma-randhra* et à la couronne de la tête. Cependant, malgré les références au symbolisme solaire qui se rencontrent en pareil cas, on pourrait dire que cette position « axiale » et « zénithale » se rapporte plus directement, et sans doute aussi plus primitivement, à un symbolisme polaire : ce point est celui où, suivant certains rituels « opératifs », est suspendu le « fil à plomb du Grand Architecte », qui marque la direction de l'« Axe du Monde », et il est alors identifié à l'étoile polaire elle-même ². Il y a lieu de remarquer aussi que, pour que la sortie puisse s'effectuer ainsi, il faut qu'une pierre de la voûte soit enlevée en cet endroit même ; et cette pierre, par là même qu'elle occupe le sommet, a dans la structure architecturale un caractère spécial et même unique, car elle est naturellement une « clef de voûte » ; cette observation n'est pas sans importance, bien que ce ne soit pas ici le lieu d'y insister davantage ³.

En fait, il paraît assez rare que ce que nous venons de dire soit observé littéralement dans les rituels initiatiques, bien qu'on puisse cependant en trouver quelques exemples ⁴ ; cette rareté peut d'ailleurs s'expliquer, au moins en partie, par certaines difficultés d'ordre pratique, et aussi par le besoin d'éviter une confusion qui risque de se produire en pareil cas ⁵. En effet, si la caverne n'a pas d'autre issue que celle-là, elle devra servir à l'entrée comme à la sortie, ce qui n'est pas conforme à son symbolisme ; logiquement, l'entrée devrait plutôt se trouver en un point opposé à celui-là, suivant l'axe, c'est-à-dire dans le sol, au centre même de la caverne, où l'on parviendrait par une voie souterraine. Seulement, d'un autre côté, un tel mode d'entrée ne conviendrait pas pour les « grands mystères », car il ne correspond proprement qu'au stade initial, qui alors est franchi depuis longtemps déjà ; il faudrait donc plutôt supposer que le récipiendaire, entré par cette voie souterraine pour recevoir l'initiation aux « petits mystères », demeure ensuite dans la caverne jusqu'au moment de sa « troisième naissance », où il en sort définitivement par l'ouverture supérieure ; cela est admissible théoriquement, mais n'est évidemment pas susceptible d'être mis en pratique d'une façon effective ⁶.

Il existe en réalité une autre solution, qui implique des considérations où le symbolisme solaire prend cette fois la place prépondérante, bien que les traces du symbolisme polaire y restent encore

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, avril 1938.

2. Nous rappellerons à ce propos que, suivant la tradition extrême-orientale, l'étoile polaire représente le siège de la « Grande Unité » (*Tai-i*) ; en même temps, si l'on doit normalement envisager l'axe en position verticale comme nous venons de le dire, elle correspond aussi au « Grand Faîte » (*Tai-Ki*), c'est-à-dire au sommet de la voûte céleste ou du « toit du monde ».

3. Ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de la maçonnerie de *Royal Arch* ; nous renverrons aussi, à ce sujet, à la note se trouvant à la fin de notre article sur *Le Tombeau d'Hermès*, dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1936, p. 473.

4. Dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, il en est ainsi au 13^e degré, dit de « Royale-Arche », mais qu'il ne faut pas confondre, en dépit de quelques similitudes partielles, avec ce qui, dans la maçonnerie anglaise, constitue l'*Arch Masonry* en tant que distinguée de la *Square Masonry* ; les origines « opératives » du grade écossais dont il s'agit sont d'ailleurs beaucoup moins claires ; le 14^e degré, ou « Grand Écossais de la Voûte sacrée », est également conféré « dans un lieu souterrain et voûté ». Il convient de noter, à ce propos, qu'il y a dans tous ces hauts grades beaucoup de données de provenances diverses, qui ne s'y sont pas toujours conservées intégralement ni sans confusion, si bien que, dans leur état présent, leur nature réelle est souvent assez difficile à déterminer exactement.

5. Cette confusion existe effectivement dans les grades écossais que nous venons de mentionner : la « voûte souterraine » y étant « sans portes ni fenêtres », on ne peut entrer, aussi bien que sortir, que par l'unique ouverture pratiquée au sommet de la voûte.

6. En un certain sens on peut dire que les « petits mystères » correspondent à la terre (état humain) et les « grands mystères » au ciel (états supra-individuels) ; de là aussi, dans certains cas, une correspondance symbolique établie avec les formes géométriques du carré et du cercle (ou dérivées de celles-là), que la tradition extrême-orientale, notamment, rapporte respectivement à la terre et au ciel ; cette distinction se retrouve, en Occident, dans celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry* que nous avons mentionnée tout à l'heure.

assez nettement apparentes ; il y a là, en somme, une sorte de combinaison et presque de fusion entre ces deux modalités, ainsi que nous l'indiquions à la fin de l'étude précédente. Ce qu'il importe essentiellement de remarquer à cet égard est ceci : l'axe vertical, en tant que joignant les deux pôles, est évidemment un axe nord-sud ; dans le passage du symbolisme polaire au symbolisme solaire, cet axe devra être en quelque sorte projeté sur le plan zodiacal, mais de façon à conserver une certaine correspondance, on pourrait même dire une équivalence aussi exacte qu'il est possible, avec l'axe polaire primitif ¹. Or, dans le cycle annuel, les solstices d'hiver et d'été sont les deux points qui correspondent respectivement au nord et au sud dans l'ordre spatial, de même que les équinoxes de printemps et d'automne correspondent à l'Orient et à l'Occident ; l'axe qui remplira la condition voulue est donc celui qui joint les deux points solsticiaux ; et l'on peut dire que cet axe solsticial jouera alors le rôle d'un axe relativement vertical, ce qu'il est en effet par rapport à l'axe équinoxial ². Les solstices sont véritablement ce qu'on peut appeler les pôles de l'année ; et ces pôles du monde temporel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se substituent ici, en vertu d'une correspondance réelle et nullement arbitraire, aux pôles du monde spatial ; ils sont d'ailleurs naturellement en relation directe avec la marche du soleil, dont les pôles au sens propre et ordinaire de ce mot sont, au contraire, entièrement indépendants ; et ainsi se trouvent reliées l'une à l'autre, aussi clairement que possible, les deux modalités symboliques dont nous avons parlé.

Cela étant, la caverne « cosmique » pourra avoir deux portes « zodiacales », opposées suivant l'axe que nous venons d'envisager, donc correspondant respectivement aux deux points solsticiaux, et dont l'une servira d'entrée et l'autre de sortie ; effectivement, la notion de ces deux « portes solsticiales » se trouve de façon explicite dans la plupart des traditions, et il y est même généralement attaché une importance symbolique considérable. La porte d'entrée est parfois désignée comme la « porte des hommes », ceux-ci pouvant dans ce cas être des initiés aux « petits mystères » tout aussi bien que de simples profanes, puisqu'ils n'ont pas encore dépassé l'état humain ; et la porte de sortie est alors désignée, par opposition, comme la « porte des dieux », c'est-à-dire celle par laquelle passent seulement les êtres qui ont accès aux états supra-individuels. Il ne reste plus qu'à déterminer auquel des deux solstices correspond chacune de ces deux portes ; mais cette question, pour recevoir les développements qu'elle comporte, mérite encore d'être traitée à part.

1. C'est à ce même passage d'un symbolisme à l'autre que se rapporte le « transfert » de certaines constellations de la région polaire à la région zodiacale auquel nous avons fait allusion ailleurs (voir *Le Roi du Monde*, ch. X).

2. Nous n'avons pas à nous occuper ici du fait que, parmi les différentes formes traditionnelles, il en est qui donnent à l'année un point de départ solsticial, et d'autres un point de départ équinoxial ; nous dirons seulement que la prédominance ainsi attribuée aux solstices et aux équinoxes trouve encore sa raison dans la considération de différentes périodes cycliques, auxquelles ces formes traditionnelles doivent être rattachées plus particulièrement.

Les Portes solsticiales ¹

Nous avons dit que les deux portes zodiacales, qui sont respectivement l'entrée et la sortie de la « caverne cosmique », et que certaines traditions désignent comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux », doivent correspondre aux deux solstices ; il nous faut maintenant préciser que la première correspond au solstice d'été, c'est-à-dire au signe du Cancer, et la seconde au solstice d'hiver, c'est-à-dire au signe du Capricorne. Pour en comprendre la raison, il faut se référer à la division du cycle annuel en deux moitiés, l'une « ascendante » et l'autre « descendante » : la première est la période de la marche du soleil vers le nord (*uttarâyana*), allant du solstice d'hiver au solstice d'été ; la seconde est celle de la marche du soleil vers le sud (*dakshinâyana*), allant du solstice d'été au solstice d'hiver ². Dans la tradition hindoue, la phase « ascendante » est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase « descendante » avec le *pitri-yâna* ³, ce qui coïncide exactement avec les désignations des deux portes que nous venons de rappeler : la « porte des hommes » est celle qui donne accès au *pitri-yâna*, et la « porte des dieux » est celle qui donne accès au *dêva-yâna* ; elles doivent donc se situer respectivement au début des deux phases correspondantes, c'est-à-dire que la première doit bien être au solstice d'été et la seconde au solstice d'hiver. Seulement, dans ce cas, il s'agit proprement, non d'une entrée et d'une sortie, mais de deux sorties différentes : cela tient à ce que le point de vue est autre que celui qui se rapporte d'une façon spéciale au rôle initiatique de la caverne, tout en se conciliant d'ailleurs parfaitement avec celui-ci. En effet, la « caverne cosmique » est ici considérée comme le lieu de manifestation de l'être : après s'y être manifesté dans un certain état, tel que l'état humain par exemple, cet être, suivant le degré spirituel auquel il sera parvenu, en sortira par l'une ou l'autre des deux portes ; dans un cas, celui du *pitri-yâna*, il devra revenir à un autre état de manifestation, ce qui sera représenté naturellement par une rentrée dans la « caverne cosmique » ainsi envisagée ; au contraire, dans l'autre cas, celui du *dêva-yâna*, il n'y a plus de retour au monde manifesté. Ainsi, l'une des deux portes est à la fois une entrée et une sortie, tandis que l'autre est une sortie définitive ; mais, en ce qui concerne l'initiation, c'est précisément cette sortie définitive qui est le but final, de sorte que l'être, qui est entré par la « porte des hommes », doit, s'il a effectivement atteint ce but, sortir par la « porte des dieux » ⁴.

Nous avons expliqué précédemment que l'axe solsticial du Zodiaque, relativement vertical par rapport à l'axe équinoxial, doit être regardé comme la projection, dans le cycle solaire annuel, de l'axe polaire nord-sud ; suivant la correspondance du symbolisme temporel avec le symbolisme spatial des points cardinaux, le solstice d'hiver est en quelque sorte le pôle nord de l'année, et le solstice d'été son pôle sud, tandis que les deux équinoxes de printemps et d'automne correspondent

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mai 1938.

2. Il y a lieu de remarquer que le Zodiaque figuré fréquemment au portail des églises du moyen âge est disposé de façon à marquer nettement cette division du cycle annuel.

3. Voir notamment *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 à 26 ; cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI. – Une correspondance analogue se retrouve dans le cycle mensuel, la période de la lune croissante étant de même en rapport avec le *dêva-yâna*, et celle de la lune décroissante avec le *pitri-yâna* ; on peut dire que les quatre phases lunaires correspondent, dans un cycle plus restreint, aux quatre phases solaires qui sont les quatre saisons de l'année.

4. La « porte des dieux » ne peut être une entrée que dans le cas de descente volontaire, dans le monde manifesté, soit d'un être déjà « délivré », soit d'un être représentant l'expression directe d'un principe « supra-cosmique ». Mais il est évident que ces cas exceptionnels ne rentrent pas dans les processus « normaux » que nous envisageons ici. Nous ferons seulement remarquer qu'on peut facilement comprendre par là la raison pour laquelle la naissance de l'*Avatâra* est considérée comme ayant lieu à l'époque du solstice d'hiver, époque qui est celle de la fête de Noël dans la tradition chrétienne.

de même respectivement à l'est et à l'ouest ¹. Cependant, dans le symbolisme védique, la porte du *dêva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest ; mais ceci doit être considéré seulement comme une indication plus explicite du sens suivant lequel s'effectue la marche du cycle annuel. En effet, conformément à la correspondance que nous venons de mentionner, la période « ascendante » se déroule en allant du nord à l'est, puis de l'est au sud ; de même, la période « descendante » se déroule en allant du sud à l'ouest, puis de l'ouest au nord ² ; on pourrait donc dire, avec plus de précision encore, que la « porte des dieux » est située au nord et tournée vers l'est, qui est toujours regardé comme le côté de la lumière et de la vie, et que la « porte des hommes » est située au sud et tournée vers l'ouest, qui est pareillement regardé comme le côté de l'ombre et de la mort ; et ainsi sont exactement déterminées « les deux voies permanentes, l'une claire, l'autre obscure, du monde manifesté ; par l'une il n'est pas de retour (du non-manifesté au manifesté) ; par l'autre on revient en arrière (dans la manifestation) » ³.

Il reste pourtant encore à résoudre une apparence de contradiction, qui est celle-ci : le nord est désigné comme le point le plus haut (*uttara*), et c'est d'ailleurs vers ce point qu'est dirigée la marche ascendante du soleil, tandis que sa marche descendante est dirigée vers le sud, qui apparaît ainsi comme le point le plus bas ; mais, d'autre part, le solstice d'hiver, qui correspond au nord dans l'année, marquant le début du mouvement ascendant, est en un certain sens le point le plus bas, et le solstice d'été, qui correspond au sud, et où se termine ce mouvement ascendant, est sous le même rapport le point le plus haut, à partir duquel commencera ensuite le mouvement descendant, qui s'achèvera au solstice d'hiver. La solution de cette difficulté réside dans la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'ordre « céleste », auquel appartient la marche du soleil, et l'ordre « terrestre », auquel appartient au contraire la succession des saisons ; selon la loi générale de l'analogie, ces deux ordres doivent, dans leur corrélation même, être inverses l'un de l'autre, de telle sorte que ce qui est le plus haut suivant l'un devient le plus bas suivant l'autre, et réciproquement ; et c'est ainsi que, selon la parole hermétique de la *Table d'Émeraude*, « ce qui est en haut (dans l'ordre céleste) est comme ce qui est en bas (dans l'ordre terrestre) », ou encore que, selon la parole évangélique, « les premiers

1. Dans la journée, la moitié ascendante est de minuit à midi, la moitié descendante de midi à minuit ; minuit correspond à l'hiver et au nord, midi à l'été et au sud ; le matin correspond au printemps et à l'est (côté du lever du soleil), le soir à l'automne et à l'ouest (côté du coucher du soleil). Ainsi, les phases du jour, comme celles du mois, mais à une échelle encore plus réduite, reproduisent analogiquement celles de l'année ; il en est de même, plus généralement, pour un cycle quelconque, qui, quelle que soit son étendue, se divise toujours naturellement suivant la même loi quaternaire. Suivant le symbolisme chrétien, la naissance de l'*Avatâra* a lieu non seulement au solstice d'hiver, mais aussi à minuit ; elle est donc ainsi doublement en correspondance avec la « porte des dieux ». D'autre part, suivant le symbolisme maçonnique, le travail initiatique s'accomplit « de midi à minuit », ce qui n'est pas moins exact si l'on considère ce travail comme une marche s'effectuant de la « porte des hommes » à la « porte des dieux » ; l'objection qu'on pourrait être tenté de faire en raison du caractère « descendant » de cette période se résout par une application du « sens inverse » de l'analogie, ainsi qu'on le verra plus loin.

2. Ceci est en relation directe avec la question du sens des « circumambulations » rituelles dans les différentes formes traditionnelles : suivant la modalité « solaire » du symbolisme, ce sens est celui que nous indiquons ici, et la « circumambulation » s'accomplit ainsi en ayant constamment à sa droite le centre autour duquel on tourne ; suivant la modalité « polaire », elle s'accomplit en sens inverse de celui-là, donc en ayant le centre à gauche. Le premier cas est celui de la *pradakshinâ*, telle qu'elle est en usage dans les traditions hindoue et tibétaine ; le second cas se rencontre notamment dans la tradition islamique ; il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que le sens de ces « circumambulations », allant respectivement de gauche à droite et de droite à gauche, correspond également à la direction de l'écriture dans les langues sacrées de ces mêmes formes traditionnelles. – Dans la maçonnerie, sous sa forme actuelle, le sens des « circumambulations » est « solaire » ; mais il paraît avoir au contraire été « polaire » dans l'ancien rituel « opératif », selon lequel le « trône de Salomon » était d'ailleurs placé à l'occident et non à l'orient.

3. *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 26. – On peut remarquer que la « clarté » et l'« obscurité », caractérisant respectivement ces deux voies, correspondent exactement aux deux principes complémentaires *yang* et *yin* de la tradition extrême-orientale.

(dans l'ordre principal) sont les derniers (dans l'ordre manifesté) »¹. Il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que, en ce qui concerne les « influences » attachées à ces points, c'est toujours le nord qui demeure « bénéfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche ascendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *déva-loka* ; et, de même, le sud demeure toujours « maléfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche descendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *pitri-loka*². Il faut ajouter que le monde terrestre peut être regardé comme représentant ici, par transposition, tout l'ensemble du « cosmos », et qu'alors le ciel représentera, suivant la même transposition, le domaine « extra-cosmique » ; à ce point de vue, c'est à l'ordre « spirituel », entendu dans son acception la plus élevée, que devra s'appliquer la considération du « sens inverse » par rapport, non seulement à l'ordre sensible, mais à l'ordre cosmique tout entier³.

1. À ce double point de vue correspond, entre autres applications, le fait que, dans des figurations géographiques ou autres, le point placé en haut peut être le nord ou le sud ; en Chine, c'est le sud et, dans le monde occidental, il en fut de même chez les Romains et même pendant une partie du moyen âge ; cet usage est d'ailleurs en réalité, d'après ce que nous venons de dire, le plus correct en ce qui concerne la représentation des choses terrestres, tandis que par contre, quand il s'agit des choses célestes, c'est le nord qui doit normalement être placé en haut ; mais il va de soi que la prédominance de l'un ou de l'autre des deux points de vue, suivant les formes traditionnelles ou suivant les époques, peut déterminer l'adoption d'une disposition unique pour tous les cas indistinctement ; et, à cet égard, le fait de placer le nord ou le sud en haut apparaît généralement comme lié surtout à la distinction des deux modalités « polaire » et « solaire », le point qu'on place en haut étant celui qu'on a devant soi en s'orientant suivant l'une ou l'autre de celles-ci, ainsi que nous l'expliquerons dans la note suivante.

2. Signalons incidemment, à ce propos, un autre cas où un même point garde aussi une signification constante à travers certains changements qui constituent des renversements apparents : l'orientation peut être prise suivant l'une ou l'autre des deux modalités « polaire » et « solaire » du symbolisme ; dans la première, en regardant l'étoile polaire, c'est-à-dire en se tournant vers le nord, on a l'est à sa droite ; dans la seconde, en regardant le soleil au méridien, c'est-à-dire en se tournant vers le sud, on a au contraire l'est à sa gauche ; ces deux modalités ont été notamment en usage en Chine à des époques différentes ; ainsi, le côté auquel a été donnée la prééminence a été parfois la droite et parfois la gauche, mais en fait, il a toujours été l'est, c'est-à-dire le « côté de la lumière ». – Ajoutons qu'il existe encore d'autres modes d'orientation, par exemple en se tournant vers le soleil levant : c'est à celui-ci que se réfère la désignation sanscrite du sud comme *dakshina* ou le « côté de la droite » ; et c'est également celui qui, en Occident, était pratiqué par les constructeurs du moyen âge pour l'orientation des églises.

3. Pour donner un exemple de cette application, d'ailleurs en relation assez étroite avec ce dont il s'agit ici, la « culmination » du soleil visible ayant lieu à midi, celle du « soleil spirituel » pourra être envisagée symboliquement comme ayant lieu à minuit ; c'est pourquoi il est dit que les initiés aux « grands mystères » de l'antiquité « contemplaient le soleil à minuit » ; à ce point de vue, la nuit représente, non plus l'absence ou la privation de la lumière, mais son état principal de non-manifestation, ce qui correspond d'ailleurs strictement à la signification supérieure des ténèbres ou de la couleur noire comme symbole du non-manifesté ; et c'est aussi en ce sens que doivent être entendus certains enseignements de l'ésotérisme islamique, suivant lesquels « la nuit est préférable au jour ». On peut remarquer en outre que, si le symbolisme « solaire » a un rapport évident avec le jour, le symbolisme « polaire » a, de son côté, un certain rapport avec la nuit ; et il est encore assez significatif, à cet égard, que le « soleil de minuit » ait littéralement, dans l'ordre des phénomènes sensibles, sa représentation dans les régions hyperboréennes, c'est-à-dire là même où se situe l'origine de la tradition primordiale.

Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens ¹

En traitant la question des portes solsticiales nous nous sommes référés surtout directement à la tradition hindoue, parce que c'est dans celle-ci que les données qui s'y rapportent sont présentées de la façon la plus nette ; mais il s'agit là de quelque chose qui, en réalité, est commun à toutes les traditions, et qu'on peut retrouver aussi dans l'antiquité occidentale. Dans le pythagorisme, notamment, ce symbolisme zodiacal paraît bien avoir eu une importance tout aussi considérable ; les expressions de « porte des hommes » et de « porte des dieux », que nous avons employées, appartiennent d'ailleurs à la tradition grecque ; seulement, les renseignements qui sont parvenus jusqu'à nous sont ici tellement fragmentaires et incomplets que leur interprétation peut donner lieu à bien des confusions, que n'ont pas manqué de commettre, comme nous allons le voir, ceux qui les ont considérés isolément et sans les éclairer par une comparaison avec d'autres traditions.

Avant tout, pour éviter certaines équivoques sur la situation respective des deux portes, il faut se souvenir de ce que nous avons dit sur l'application du « sens inverse », suivant qu'on les envisage par rapport à l'ordre terrestre ou à l'ordre céleste : la porte solsticielle d'hiver, ou le signe du Capricorne, correspond au nord dans l'année, mais au sud quant à la marche du soleil dans le ciel ; de même, la porte solsticielle d'été, ou le signe du Cancer, correspond au sud dans l'année, et au nord quant à la marche du soleil. C'est pourquoi, tandis que le mouvement « ascendant » du soleil va du sud au nord et son mouvement « descendant » du nord au sud, la période « ascendante » de l'année doit être regardée au contraire comme s'accomplissant en allant du nord au sud, et sa période « descendante » en allant du sud au nord, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment. C'est par rapport à ce dernier point de vue que, suivant le symbolisme védique, la porte du *vêda-loka* est située vers le nord et celle du *pitri-loka* vers le sud, sans qu'il y ait là, malgré les apparences, aucune contradiction avec ce que nous allons maintenant trouver ailleurs.

Nous citerons, en l'accompagnant des explications et des rectifications nécessaires, le résumé des données pythagoriciennes exposé par M. Jérôme Carcopino ²: « Les pythagoriciens, dit celui-ci, avaient bâti toute une théorie sur les rapports du Zodiaque avec la migration des âmes. À quelle date remonte-t-elle ? Il est impossible de le savoir. Toujours est-il qu'au II^e siècle de notre ère, elle s'épanouissait dans les écrits du pythagoricien Nouménios, auxquels il nous est loisible d'atteindre, par un résumé sec et tardif de Proclus, dans son commentaire à la *République* de Platon, et par une analyse, à la fois plus ample et plus ancienne, de Porphyre, aux chapitres XXI et XXII de *De Antro Nympharum*. » Il y a là, notons-le tout de suite, un assez bel exemple d'« historicisme » : la vérité est qu'il ne s'agit nullement d'une théorie « bâtie » plus ou moins artificiellement, à telle ou telle date, par les pythagoriciens ou par d'autres, à la façon d'une simple vue philosophique ou d'une conception individuelle quelconque ; il s'agit d'une connaissance traditionnelle, concernant une réalité d'ordre initiatique, et qui, en raison même de son caractère traditionnel, n'a et ne peut avoir aucune origine chronologiquement assignable. Bien entendu, ce sont là des considérations qui peuvent échapper à un « érudit » ; mais du moins doit-il pouvoir comprendre ceci : si la théorie dont il s'agit avait été « bâtie par les pythagoriciens », comment expliquer qu'elle se retrouve partout, en dehors de toute influence grecque, et notamment dans les textes védiques, qui sont assurément fort antérieurs au pythagorisme ? Cela encore, M. Carcopino, en tant que « spécialiste » de l'antiquité gréco-latine, peut malheureusement l'ignorer ; mais, d'après ce qu'il rapporte lui-même par la suite, cette donnée se trouve déjà chez Homère ; donc, même chez les Grecs, elle était connue, nous ne dirons pas seulement avant Nouménios, ce qui est trop évident, mais avant Pythagore lui-même ; c'est un enseignement traditionnel qui s'est transmis d'une façon continue à travers les siècles, et peu importe la date peut-être « tardive » à laquelle certains auteurs, qui n'ont rien inventé et n'en ont pas eu la prétention, l'ont formulé par écrit d'une façon plus ou moins précise.

Cela dit, revenons à Proclus et à Porphyre : « Nos deux auteurs concordent pour attribuer à Nouménios la détermination des points extrêmes du ciel, le tropique d'hiver, sous le signe du Capricorne, et le tropique d'été, sous celui du Cancer, et pour définir, évidemment d'après lui, et d'après

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin 1938.

2. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. – N'ayant pas le volume à notre disposition, nous citons d'après l'article publié antérieurement sous le même titre dans la *Revue des Deux Mondes* (numéro du 15 novembre 1926).

les “théologiens” qu’il cite et qui lui ont servi de guides, le Cancer et le Capricorne comme les deux portes du ciel. Soit pour descendre dans la génération, soit pour remonter à Dieu, les âmes devaient donc nécessairement franchir l’une d’elles. » Par « points extrêmes du ciel », expression un peu trop elliptique pour être parfaitement claire en elle-même, il faut naturellement entendre ici les points extrêmes atteints par le soleil dans sa course annuelle, et où il s’arrête en quelque sorte, d’où le nom de « solstices » ; c’est à ces points solsticiaux que correspondent les deux « portes du ciel », ce qui est bien exactement la doctrine traditionnelle que nous connaissons déjà. Comme nous l’avons indiqué ailleurs ¹, ces deux points étaient parfois symbolisés, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, par le poulpe et le dauphin, qui représentent respectivement le Cancer et le Capricorne. Il va de soi, d’autre part, que les auteurs en question n’ont pas pu attribuer à Nouménios la détermination même des points solsticiaux, qui furent connus de tout temps ; ils se sont simplement référés à lui comme à un de ceux qui en avaient parlé avant eux, et comme lui-même s’était déjà référé à d’autres « théologiens ».

Il s’agit ensuite de préciser le rôle propre de chacune des deux portes, et c’est là que va apparaître la confusion : « Selon Proclus, Nouménios les aurait étroitement spécialisées : par la porte du Cancer, la chute des âmes sur la terre ; par celle du Capricorne, l’ascension des âmes dans l’éther. Chez Porphyre, au contraire, il est dit seulement que le Cancer est au Nord et favorable à la descente, le Capricorne au Midi et favorable à la montée : de sorte qu’au lieu d’être strictement assujetties au “sens unique”, les âmes auraient conservé, tant à l’aller qu’au retour, une certaine liberté de circulation. » La fin de cette citation n’exprime, à vrai dire, qu’une interprétation dont il convient de laisser toute la responsabilité à M. Carcopino ; nous ne voyons pas du tout en quoi ce que dit Porphyre serait « contraire » à ce que dit Proclus ; c’est peut-être formulé d’une façon un peu plus vague, mais cela semble bien vouloir dire la même chose au fond : ce qui est « favorable » à la descente ou à la montée doit sans doute s’entendre comme ce qui la rend possible, car il n’est guère vraisemblable que Porphyre ait voulu laisser subsister par là une sorte d’indétermination, ce qui, étant incompatible avec le caractère rigoureux de la science traditionnelle, ne serait en tout cas chez lui qu’une preuve d’ignorance pure et simple sur ce point. Quoi qu’il en soit, il est visible que Nouménios n’a fait que répéter, sur le rôle des deux portes, l’enseignement traditionnel connu ; d’autre part, s’il place, comme l’indique Porphyre, le Cancer au Nord et le Capricorne au Midi, c’est qu’il a en vue leur situation dans le ciel ; c’est d’ailleurs ce qu’indique assez nettement le fait que, dans ce qui précède, il est question des « tropiques », qui ne peuvent avoir d’autre signification que celle-là, et non pas des « solstices », qui se rapporteraient au contraire plus directement au cycle annuel ; et c’est pourquoi la situation énoncée ici est inverse de celle que donne le symbolisme védique, sans pourtant que cela fasse aucune différence réelle, puisqu’il y a là deux points de vue également légitimes, et qui s’accordent parfaitement entre eux dès qu’on a compris leur rapport.

Nous allons voir quelque chose de bien plus extraordinaire encore : M. Carcopino continue en disant qu’« il est difficile, en l’absence de l’original, de dégager de ces allusions divergentes », mais qui, devons-nous ajouter, ne sont en réalité divergentes que dans sa pensée, « la véritable doctrine de Nouménios », qui, nous l’avons vu, n’est point sa doctrine propre, mais seulement l’enseignement rapporté par lui, ce qui est d’ailleurs plus important et plus digne d’intérêt ; « mais il ressort du contexte de Porphyre que, même exposée sous sa forme la plus élastique », comme s’il pouvait y avoir de l’« élasticité » dans une question qui est uniquement affaire de connaissance exacte, « elle resterait en contradiction avec celles de certains de ses prédécesseurs, et, notamment, avec le système que des pythagoriciens plus anciens avaient appuyé sur leur interprétation des vers de *L’Odyssée* où Homère a décrit la grotte d’Ithaque », c’est-à-dire cet « antre des Nymphes » qui n’est pas autre chose qu’une des figurations de la « caverne cosmique » dont nous avons parlé précédemment. « Homère, note Porphyre, ne s’est pas borné à dire que cette grotte avait deux portes. Il a spécifié que l’une était tournée du côté du Nord, et l’autre, plus divine, du côté du Midi, et que l’on descendait par la porte du Nord. Mais il n’a pas indiqué si l’on pouvait descendre par la porte du Midi. Il dit seulement : c’est l’entrée des dieux. Jamais l’homme ne prend le chemin des immortels. » Nous pensons que ce doit être là le texte même de Porphyre, et nous n’y voyons pas la contradiction annoncée ; mais voici maintenant le commentaire de M. Carcopino : « Aux termes de cette exégèse, on aperçoit, en ce raccourci de l’univers qu’est l’antre des Nymphes, les deux portes qui se dressent aux cieux et

1. *Quelques aspects du symbolisme du poisson.*

sous lesquelles passent les âmes, et, à l'inverse du langage que Proclus prête à Nouménios, c'est celle du Nord, le Capricorne, qui fut réservée d'abord à la sortie des âmes, et celle du Midi, le Cancer, par conséquent, qu'on assigna à leur retour à Dieu. »

Maintenant que nous avons achevé la citation, nous pouvons facilement nous rendre compte que la prétendue contradiction, là encore, n'existe que du fait de M. Carcopino ; il y a en effet dans la dernière phrase une erreur manifeste, et même une double erreur, qui semble véritablement inexplicable. D'abord, c'est M. Carcopino qui ajoute de sa propre initiative la mention du Capricorne et du Cancer ; Homère, d'après Porphyre, désigne seulement les deux portes par leur situation au Nord et au Midi, sans indiquer les signes zodiacaux correspondants ; mais, puisqu'il précise que la porte « divine » est celle du Midi, il faut en conclure que c'est celle-là qui correspond pour lui au Capricorne, tout comme pour Nouménios, c'est-à-dire que lui aussi place ces portes suivant leur situation dans le ciel, ce qui paraît donc avoir été, d'une façon générale, le point de vue dominant dans toute la tradition grecque, même avant le pythagorisme. Ensuite, la sortie des âmes du « cosmos » et leur « retour à Dieu » ne sont proprement qu'une seule et même chose, de sorte que M. Carcopino attribue, apparemment sans s'en apercevoir, le même rôle à l'une et à l'autre des deux portes ; Homère dit, bien au contraire, que c'est par la porte du Nord que s'effectue la « descente », c'est-à-dire l'entrée dans la « caverne cosmique », ou, en d'autres termes, dans le monde de la génération ou de la manifestation individuelle. Quant à la porte du Midi, c'est la sortie du « cosmos », et, par conséquent, c'est par elle que s'effectue la « montée » des êtres en voie de libération ; Homère ne dit pas expressément si l'on peut aussi descendre par cette porte, mais cela n'est pas nécessaire, car, en la désignant comme l'« entrée des dieux », il indique suffisamment quelles sont les « descentes » exceptionnelles qui s'effectuent par là, conformément à ce que nous avons expliqué dans notre précédente étude. Enfin, que la situation des deux portes soit envisagée par rapport à la marche du soleil dans le ciel, comme dans la tradition grecque, ou par rapport aux saisons dans le cycle annuel terrestre, comme dans la tradition hindoue, c'est bien toujours le Cancer qui est la « porte des hommes » et le Capricorne qui est la « porte des dieux » ; il ne peut y avoir aucune variation là-dessus, et, en fait, il n'y en a aucune ; ce n'est que l'incompréhension des « érudits » modernes qui croit découvrir, chez les divers interprètes des doctrines traditionnelles, des divergences et des contradictions qui ne s'y trouvent point.

Le symbolisme solsticial de Janus ¹

Nous venons de voir que le symbolisme des deux portes solsticiales, en Occident, existait chez les Grecs et plus spécialement chez les pythagoriciens ; il se retrouve également chez les Latins, où il était essentiellement lié au symbolisme de Janus. Comme nous avons déjà fait allusion à celui-ci et à ses divers aspects en maintes occasions, nous n'envisagerons ici que les points qui se rattachent plus directement à ce que nous avons exposé dans nos dernières études, bien qu'il soit d'ailleurs difficile de les isoler entièrement de l'ensemble très complexe dont ils font partie.

Janus, sous l'aspect dont il s'agit présentement, est proprement le *janitor* qui ouvre et ferme les portes (*januæ*) du cycle annuel, avec les clefs qui sont un de ses principaux attributs ; et nous rappellerons, à ce propos, que la clef est un symbole « axial ». Ceci se rapporte naturellement au côté « temporel » du symbolisme de Janus : ses deux visages, suivant l'interprétation la plus habituelle, sont considérés comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; or cette considération du passé et de l'avenir se retrouve évidemment, pour un cycle quelconque, tel que le cycle annuel, quand on l'envisage de l'une et de l'autre de ses deux extrémités. À ce point de vue, d'ailleurs, il importe d'ajouter, pour compléter la notion du « triple temps », que, entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable ² ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité » ; un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses se retrouvent et demeurent dans l'« éternel présent », de telle sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ».

Revenons à ce qui concerne plus particulièrement le cycle annuel : ses portes, que Janus a pour fonction d'ouvrir et de fermer, ne sont autres que les portes solsticiales dont nous avons parlé. Aucun doute n'est possible à cet égard ; en effet, Janus a donné son nom au mois de janvier (*januarius*), qui est le premier mois de l'année, celui par lequel elle s'ouvre, lorsqu'elle commence normalement au solstice d'hiver ; en outre, ce qui est encore plus net, la fête de Janus, à Rome, était célébrée aux deux solstices par les *Collegia Fabrorum* ; nous aurons tout à l'heure à insister davantage sur ce dernier point. Les portes solsticiales donnant accès, ainsi que nous l'avons dit précédemment, aux deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal qui y ont leurs points de départ respectifs, Janus, que nous avons déjà vu apparaître comme le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* par la tradition hindoue), est aussi par là le « Maître des deux voies », de ces deux voies de la droite et de la gauche que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y ³, et qui sont, au fond, identiques au *dêva-yâna* et au *pitri-yâna* ⁴. On peut facilement comprendre, d'après cela, que les clefs de Janus sont en réalité les mêmes que celles qui, suivant la tradition chrétienne, ouvrent et ferment le « Royaume des cieux » (la voie par laquelle celui-ci est atteint correspondant en ce sens au *dêva-yâna*) ⁵, et cela d'autant plus que, sous un autre rapport, ces deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient aussi celles des « grands mystères » et des « petits mystères ».

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juill. 1938.

2. C'est aussi pour cette raison que certaines langues comme l'hébreu et l'arabe n'ont pas de forme verbale correspondant proprement au présent.

3. C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique et « moralisée » le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice, dont le symbolisme a été conservé dans la sixième lame du Tarot. L'antique symbole pythagoricien a d'ailleurs eu d'autres « survivances » assez curieuses : c'est ainsi qu'on le retrouve, à l'époque de la Renaissance, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessiné par Jean Cousin.

4. Le mot sanscrit *yâna* a la même racine que le latin *ire*, et, suivant Cicéron, c'est de cette racine que dérive le nom même de Janus, dont la forme est d'ailleurs singulièrement proche de celle de *yâna*.

5. À propos de ce symbolisme des deux voies, il y a lieu d'ajouter qu'il en est une troisième, la « voie du milieu », qui conduit directement à la « Délivrance » ; à cette voie correspondrait le prolongement supérieur non tracé de la partie verticale de la lettre Y, et ceci est encore à rapprocher de ce qui a été dit plus haut au sujet du troisième visage invisible de Janus.

En effet, Janus était le dieu de l'initiation ¹, et cette attribution est des plus importantes, non seulement en elle-même, mais aussi au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, parce qu'il y a là une connexion manifeste avec ce que nous avons dit du rôle proprement initiatique de la caverne et des autres « images du monde » qui en sont des équivalents, rôle qui nous a précisément amené à envisager la question des portes solsticiales. C'est d'ailleurs à ce titre que Janus présidait aux *Collegia Fabrorum*, ceux-ci étant les dépositaires des initiations qui, comme dans toutes les civilisations traditionnelles, étaient liées à l'exercice des métiers ; et ce qui est très remarquable, c'est qu'il y a là quelque chose qui, loin d'avoir disparu avec l'ancienne civilisation romaine, s'est continué sans interruption dans le christianisme même, et dont, si étrange que cela puisse paraître à ceux qui ignorent certaines « transmissions », on peut encore retrouver la trace jusqu'à nos jours.

Dans le christianisme, les fêtes solsticiales de Janus sont devenues celles des deux saints Jean, et celles-ci sont toujours célébrées aux mêmes époques, c'est-à-dire aux environs immédiats des deux solstices d'hiver et d'été ²; et ce qui est bien significatif aussi, c'est que l'aspect ésotérique de la tradition chrétienne a toujours été regardé comme « johannite », ce qui donne à ce fait un sens dépassant nettement, quelles que puissent être les apparences extérieures, le domaine simplement religieux et exotérique. La succession des anciens *Collegia Fabrorum* a d'ailleurs été transmise régulièrement aux corporations qui, à travers tout le moyen âge, ont gardé le même caractère initiatique, et notamment à celle des constructeurs ; celle-ci eut donc naturellement pour patrons les deux saints Jean, et de là vient l'expression bien connue de « Loge de saint Jean », qui a été conservée par la maçonnerie, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que la continuation, par filiation directe, des organisations dont nous venons de parler ³. Même sous sa forme « spéculative » moderne, la maçonnerie a toujours conservé également, comme un des témoignages les plus explicites de son origine, les fêtes solsticiales, consacrées aux deux saints Jean après l'avoir été aux deux faces de Janus ⁴; et c'est ainsi que la donnée traditionnelle des deux portes solsticiales, avec ses connexions initiatiques, s'est maintenue, encore vivante, même si elle est généralement incomprise, jusque dans le monde occidental actuel.

1. Notons que le mot *initiatio* vient de *in-ire*, et qu'ainsi on y retrouve encore le verbe *ire* auquel se rattache le nom de Janus.

2. La Saint-Jean d'hiver est ainsi très proche de la fête de Noël, qui, à un autre point de vue, correspond aussi non moins exactement au solstice d'hiver, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Un vitrail du XIII^e siècle de l'église Saint-Rémi, à Reims, présente une figuration particulièrement curieuse, et sans doute exceptionnelle, en rapport avec ce dont il s'agit ici : on a discuté assez vainement la question de savoir quel est celui des deux saints Jean qu'il représente ; la vérité est que, sans qu'il faille voir là la moindre confusion, il représente les deux, synthétisés dans la figure d'un seul personnage, ce que montrent les deux tournesols placés en sens opposés au-dessus de la tête de celui-ci, et qui correspondent ici aux deux solstices et aux deux visages de Janus. Signalons encore incidemment, à titre de curiosité, que l'expression populaire « Jean qui pleure et Jean qui rit » est en réalité un souvenir des deux visages opposés de Janus.

3. Nous rappelons que la « Loge de saint Jean », bien que n'étant pas assimilée symboliquement à la caverne, n'en est pas moins, tout comme celle-ci, une figure du « cosmos » ; la description de ses « dimensions » est particulièrement nette à cet égard : sa longueur est « de l'orient à l'occident », sa largeur « du midi au septentrion », sa hauteur « de la terre au ciel », et sa profondeur « de la surface de la terre à son centre ». Il est à noter, comme rapprochement assez remarquable en ce qui concerne la hauteur de la Loge, que, selon la tradition islamique, l'emplacement d'une mosquée est considéré comme consacré, non pas seulement à la surface de la terre, mais depuis celle-ci jusqu'au « septième ciel ». D'autre part, il est dit que, « dans la Loge de saint Jean, on élève des temples à la vertu et on creuse des cachots pour le vice » ; ces deux idées d'« élever » et de « creuser » se rapportent aux deux « dimensions » verticales, hauteur et profondeur, qui sont comptées suivant les deux moitiés d'un même axe allant « du Zénith au Nadir », prises en sens inverse l'une de l'autre ; ces deux directions opposées correspondent respectivement à *sattva* et à *tamas* (l'expansion des deux « dimensions » horizontales correspondant à *rajas*), c'est-à-dire aux deux tendances de l'être vers les Cieux (le temple) et vers les Enfers (le cachot), tendances qui sont ici « allégorisées », plutôt que symbolisées à proprement parler, par les notions de « vertu » et de « vice » exactement comme dans le mythe d'Hercule que nous avons rappelé plus haut.

4. Dans le symbolisme maçonnique, deux tangentes parallèles à un cercle sont considérées, parmi diverses autres significations, comme représentant les deux saints Jean ; si le cercle est regardé comme une figure du cycle annuel, les points de contact de ces deux tangentes, diamétralement opposés l'un à l'autre, correspondent alors aux deux points solsticiaux.

À propos des deux saints Jean ¹

Bien que l'été soit généralement considéré comme une saison joyeuse et l'hiver comme une saison triste, par là même que le premier représente en quelque sorte le triomphe de la lumière et le second celui de l'obscurité, les deux solstices correspondants n'en ont pas moins, en réalité, un caractère exactement opposé à celui-là ; il peut sembler qu'il y ait là un paradoxe assez étrange, et pourtant il est bien facile de comprendre qu'il en soit ainsi dès lors qu'on a quelque connaissance des données traditionnelles sur la marche du cycle annuel. En effet, ce qui a atteint son maximum ne peut plus que décroître, et ce qui est parvenu à son minimum ne peut au contraire que commencer aussitôt à croître ² ; c'est pourquoi le solstice d'été marque le début de la moitié descendante de l'année, et le solstice d'hiver, inversement, celui de sa moitié ascendante ; et c'est aussi ce qui explique, au point de vue de sa signification cosmique, cette parole de saint Jean-Baptiste, dont la naissance coïncide avec le solstice d'été : « Il faut qu'il croisse (le Christ né au solstice d'hiver) et que je diminue. » ³ On sait que, dans la tradition hindoue, la phase ascendante est mise en rapport avec le *déva-yâna*, et la phase descendante avec le *pitri-yâna* ; par suite, dans le Zodiaque, le signe du Cancer, correspondant au solstice d'été, est la « porte des hommes », qui donne accès au *pitri-yâna*, et le signe du Capricorne, correspondant au solstice d'hiver, est la « porte des dieux », qui donne accès au *déva-yâna*. En réalité, c'est la moitié ascendante du cycle annuel qui est la période « joyeuse », c'est-à-dire bénéfique ou favorable, et sa moitié descendante qui est la période « triste », c'est-à-dire maléfique ou défavorable ; et le même caractère appartient naturellement à la porte solsticiale qui ouvre chacune de ces deux périodes en lesquelles l'année se trouve divisée par le sens même de la marche du soleil.

On sait d'autre part que, dans le christianisme, ce sont les fêtes des deux saints Jean qui sont en rapport direct avec les deux solstices ⁴ ; et ce qui est assez remarquable, bien que nous ne l'ayons jamais vu signalé nulle part, c'est que ce que nous venons de rappeler est exprimé d'une certaine façon par le double sens qui se trouve inclus dans le nom même de Jean ⁵. En effet, le mot *hanan*, en hébreu, a à la fois le sens de « bienveillance » et de « miséricorde » et celui de « louange » (et il est au moins curieux de constater que, en français même, des mots comme « grâce » et « merci » ont aussi exactement la même double signification) ; par suite, le nom *Jahanan* peut signifier « miséricorde de Dieu » et aussi « louange à Dieu ». Or, il est facile de se rendre compte que le premier de ces deux sens paraît convenir tout particulièrement à saint Jean-Baptiste et le second à saint Jean l'Évangéliste ; on peut d'ailleurs dire que la miséricorde est évidemment « descendante » et la louange « ascendante », ce qui nous ramène encore à leur rapport avec les deux moitiés du cycle annuel ⁶.

En relation avec les deux saints Jean et leur symbolisme solsticial, il est intéressant aussi de considérer un symbole qui semble être particulier à la maçonnerie anglo-saxonne, ou qui du moins ne s'est conservé que dans celle-ci : c'est un cercle avec un point au centre, compris entre deux tangentes parallèles ; et ces tangentes sont dites représenter les deux saints Jean. Le cercle est en effet ici la fi-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin 1949.

2. Cette idée se trouve notamment exprimée à plusieurs reprises, sous des formes diverses, dans le *Tao-te-King* ; elle est rapportée plus particulièrement, dans la tradition extrême-orientale, aux vicissitudes du *yin* et du *yang*.

3. *Saint Jean*, III, 30.

4. Elles se situent en réalité un peu après la date exacte des deux solstices, ce qui en fait apparaître encore plus nettement le caractère, puisque la descente et la montée sont alors déjà commencées effectivement ; à ceci correspond, dans le symbolisme védique, le fait que les portes du *pitri-loka* et du *déva-loka* sont dites être situées respectivement, non pas au sud et au nord exactement, mais vers le sud-ouest et vers le nord-est.

5. Nous voulons parler ici de la signification étymologique de ce nom en hébreu ; quant au rapprochement entre Jean et Janus, il est bien entendu que c'est une assimilation phonétique qui n'a évidemment aucun rapport avec l'étymologie, mais qui n'en est pas moins importante pour cela au point de vue symbolique, puisque, en fait, les fêtes des deux saints Jean ont pris réellement la place de celles de Janus aux deux solstices d'été et d'hiver.

6. Nous rappellerons ici, en la rattachant plus spécialement aux idées de « tristesse » et de « joie » que nous indiquons plus haut, la figure « folklorique » bien connue, mais sans doute généralement peu comprise, de « Jean qui pleure et Jean qui rit », qui est au fond une représentation équivalente à celle des deux visages de Janus ; « Jean qui pleure » est celui qui implore la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire saint Jean-Baptiste, et « Jean qui rit » est celui qui lui adresse des louanges, c'est-à-dire saint Jean l'Évangéliste.

gure du cycle annuel, et sa signification solaire est d'ailleurs rendue plus manifeste par la présence du point central, puisque la même figure est aussi en même temps le signe astrologique du soleil ; et les deux droites parallèles sont les tangentes à ce cercle aux deux points solsticiaux, marquant ainsi leur caractère de « points-limites », parce que ces points sont en effet comme les bornes que le soleil ne peut jamais dépasser au cours de sa marche ; c'est parce que ces lignes correspondent ainsi aux deux solstices qu'on peut dire aussi qu'elles représentent par là même les deux saints Jean. Il y a cependant dans cette figuration, une anomalie au moins apparente : le diamètre solsticial du cycle annuel doit, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, être regardé comme relativement vertical par rapport au diamètre équinoxial, et c'est d'ailleurs seulement de cette façon que les deux moitiés du cycle, allant d'un solstice à l'autre, peuvent réellement apparaître respectivement comme ascendante et descendante, les points solsticiaux étant alors le point le plus haut et le point le plus bas du cercle ; dans ces conditions, les tangentes aux extrémités du diamètre solsticial, étant perpendiculaires à celui-ci, seront nécessairement horizontales. Or, dans le symbole que nous envisageons en ce moment, les deux tangentes sont au contraire figurées comme verticales ; il y a donc, dans ce cas spécial, une certaine modification apportée au symbolisme général du cycle annuel et qui s'explique d'ailleurs assez simplement, car il est évident qu'elle n'a pu être amenée que par une assimilation qui s'est établie entre ces deux lignes parallèles et les deux colonnes ; ces dernières, qui naturellement ne peuvent être que verticales, ont du reste aussi, par leur situation respective au nord et au midi, et tout au moins à un certain point de vue, un rapport effectif avec le symbolisme solsticial.

Cet aspect de deux colonnes se voit surtout nettement dans le cas du symbole des « colonnes d'Hercule »¹ ; le caractère de « héros solaire » d'Hercule et la correspondance zodiacale de ses douze travaux sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et il est bien entendu que c'est précisément ce caractère solaire qui justifie la signification solsticial des deux colonnes auxquelles est attaché son nom. Dès lors qu'il en est ainsi, la devise *non plus ultra* qui est rapportée à ces colonnes apparaît comme ayant une double signification : elle n'exprime pas seulement, suivant l'interprétation habituelle qui se réfère au point de vue terrestre et qui est d'ailleurs valable dans son ordre, qu'elles marquent les limites du monde « connu », c'est-à-dire en réalité qu'elles sont les bornes que, pour des raisons qu'il pourrait être intéressant de rechercher, il n'était pas permis aux voyageurs de dépasser ; mais elle indique en même temps, et sans doute faudrait-il dire avant tout, que, au point de vue céleste, elles sont les limites que le soleil ne peut pas franchir et entre lesquelles, comme entre les deux tangentes dont il était question tout à l'heure, s'accomplit intérieurement sa marche annuelle². Ces dernières considérations peuvent paraître assez éloignées de notre point de départ, mais à vrai dire il n'en est rien, puisqu'elles contribuent à l'explication d'un symbole qui est expressément référé aux deux saints Jean ; et d'ailleurs on peut dire que, dans la forme chrétienne de la tradition, tout ce qui concerne le symbolisme solsticial est aussi par là même plus ou moins directement en rapport avec les deux saints Jean.

1. Dans la représentation géographique qui place ces deux colonnes de part et d'autre de l'actuel détroit de Gibraltar, il est évident que c'est celle qui est située en Europe qui est la colonne du nord, et celle qui est située en Afrique qui est la colonne du midi.

2. Sur d'anciennes monnaies espagnoles, on voit une figuration des colonnes d'Hercule, reliées par une sorte de banderole sur laquelle est inscrite la devise *non plus ultra* ; or, fait qui semble assez peu connu et que nous signalerons ici à titre de curiosité, c'est de cette figuration qu'est dérivé le signe usuel du dollar américain ; mais toute l'importance y a été donnée à la banderole qui n'était primitivement qu'un accessoire, et qui a été changée en la lettre S dont elle avait à peu près la forme, tandis que les deux colonnes, qui constituaient l'élément essentiel, se trouvaient réduites à deux petits traits parallèles, verticaux comme les deux tangentes au cercle dans le symbole maçonnique que nous venons d'expliquer : et la chose n'est pas dépourvue d'une certaine ironie, puisque justement la « découverte » de l'Amérique a annulé en fait l'ancienne application géographique du *non plus ultra*.

Le symbolisme du dôme ¹

Dans un article de la revue *The Indian Historical Quarterly* (mars 1938) Ananda K. Coomaraswamy a étudié la question du symbolisme du dôme, qui est trop importante, et d'ailleurs trop étroitement liée à certaines des considérations que nous avons nous-même développées précédemment, pour que nous n'en examinions pas spécialement les principaux aspects. Le premier point essentiel à noter à cet égard, en connexion avec la valeur proprement symbolique et initiatique de l'art architectural, c'est que tout édifice construit suivant des données strictement traditionnelles présente, dans la structure et la disposition des différentes parties dont il se compose, une signification « cosmique », qui est d'ailleurs susceptible d'une double application, conformément à la relation analogique du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire qu'elle se réfère à la fois au monde et à l'homme. Cela est vrai naturellement, en premier lieu, des temples ou autres édifices ayant une destination « sacrée » au sens le plus limité de ce mot ; mais, en outre, cela l'est même pour les simples habitations humaines, car il ne faut pas oublier qu'en réalité il n'y a rien de « profane » dans les civilisations intégralement traditionnelles, si bien que c'est seulement par l'effet d'une profonde dégénérescence qu'on a pu en arriver à construire des maisons sans se proposer rien d'autre que de répondre aux besoins purement matériels de leurs habitants, et que ceux-ci, de leur côté, ont pu se contenter de demeures conçues suivant des préoccupations aussi étroitement et basement utilitaires.

Il va de soi que la signification « cosmique » dont nous venons de parler peut être réalisée de multiples façons, correspondant à autant de points de vue, qui donneront ainsi naissance à des « types » architecturaux différents, dont certains seront particulièrement liés à telle ou telle forme traditionnelle ; mais nous n'avons à envisager présentement qu'un seul de ces « types », qui apparaît d'ailleurs comme un des plus fondamentaux, et qui est aussi, par là même, un des plus généralement répandus. Il s'agit d'une structure constituée essentiellement par une base à section carrée (peu importe ici que cette partie inférieure ait une forme cubique ou plus ou moins allongée), surmontée d'un dôme ou d'une coupole de forme plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Parmi les exemples les plus caractéristiques, on peut citer, avec Coomaraswamy, le *stûpa* bouddhique, et aussi, ajouterons-nous, la *qubbah* islamique, dont la forme générale est exactement semblable ² ; il faut y rattacher aussi, entre autres cas où cette structure peut ne pas se distinguer aussi nettement à première vue, celui des églises chrétiennes dans lesquelles une coupole est édifiée au-dessus de la partie centrale ³. Il y a lieu de remarquer aussi qu'une arche, avec ses deux piliers rectilignes et le cintre qui repose sur ceux-ci, n'est en réalité pas autre chose que la coupe verticale d'une telle structure ; et, dans cette arche, la « clef de voûte » qui occupe le sommet correspond évidemment au point le plus élevé du dôme, sur la signification propre duquel nous aurons à revenir par la suite ⁴.

Il est facile de se rendre compte, tout d'abord, que les deux parties de la structure que nous venons de décrire figurent la terre et le ciel, auxquels correspondent en effet respectivement la forme carrée et la forme circulaire (ou sphérique dans une construction à trois dimensions) ; et, bien que ce soit dans la tradition extrême-orientale que cette correspondance se trouve indiquée avec le plus

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct. 1938.

2. La destination de ces deux édifices est d'ailleurs également similaire puisque le *stûpa*, originellement tout au moins, était fait pour contenir des reliques, et que la *qubbah* est élevée sur le tombeau d'un *walî*.

3. Si l'église a dans son ensemble la forme d'une croix latine, ainsi qu'il en est le plus habituellement, il convient de remarquer que cette croix peut être obtenue par le développement d'un cube dont toutes les faces sont rabattues sur son plan de base (ce point se trouve expressément indiqué dans le symbolisme maçonnique de *Royal Arch*) ; la face de base, qui demeure naturellement dans sa position primitive, correspond à la partie centrale au-dessus de laquelle s'élève la coupole.

4. Dans certaines figurations appartenant à la maçonnerie de *Royal Arch*, la signification « céleste » du cintre est formellement indiquée par la représentation sur celui-ci d'une partie du zodiaque, une des « portes solsticiales » étant alors placée à la « clef de voûte » ; cette « porte » devrait d'ailleurs normalement être différente suivant que le point en question sera considéré comme une « entrée » ou comme une « sortie », conformément à ce que nous avons expliqué précédemment.

d'insistance, elle est d'ailleurs fort loin de lui être exclusivement propre ¹. Puisque nous venons de faire allusion à la tradition extrême-orientale, il n'est pas sans intérêt de signaler à ce propos que, en Chine, le vêtement des anciens empereurs devait être rond par le haut et carré dans le bas ; ce vêtement, en effet, avait une signification symbolique (de même que toutes les actions de leur vie, qui étaient réglées selon les rites), et cette signification était précisément la même que celle dont nous considérons ici la réalisation architecturale ². Ajoutons tout de suite que, si dans celle-ci on regarde la construction tout entière comme « hypogée », ainsi qu'elle l'est parfois en effet, littéralement dans certains cas et symboliquement dans d'autres, on se trouve ramené au symbolisme de la caverne comme image de l'ensemble du « cosmos ».

À cette signification générale, il s'en ajoute une autre encore plus précise : l'ensemble de l'édifice, envisagé de haut en bas, représente le passage de l'Unité principielle (à laquelle correspond le point central ou le sommet du dôme, dont toute la voûte n'est en quelque sorte qu'une expansion) au quaternaire de la manifestation élémentaire ³; inversement, si on l'envisage de bas en haut, c'est le retour de cette manifestation à l'Unité. À ce propos, Coomaraswamy rappelle, comme ayant la même signification, le symbolisme védique des trois *Ribhus* qui, de la coupe (*pâtra*) unique de *Twashtri*, firent quatre coupes (et il va de soi que la forme de la coupe est hémisphérique comme celle du dôme) ; le nombre ternaire, intervenant ici comme un intermédiaire entre l'Unité et le quaternaire, signifie notamment, en ce cas, que c'est seulement par le moyen des trois dimensions de l'espace que l'« un » originel peut être fait « quatre », ce qui est exactement figuré par le symbole de la croix à trois dimensions. Le processus inverse est représenté de même par la légende du Bouddha qui, ayant reçu quatre bols à aumônes des *Maharajas* des quatre points cardinaux, en fit un seul bol, ce qui indique que, pour l'être « unifié », le « Graal » (pour employer le terme traditionnel occidental qui désigne évidemment l'équivalent de ce *pâtra*) est de nouveau unique comme il l'était au commencement, c'est-à-dire au point de départ de la manifestation cosmique ⁴.

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que la structure dont il s'agit est susceptible aussi d'être réalisée horizontalement : à un édifice de forme rectangulaire s'adjoindra une partie semi-circulaire qui sera placée à l'une de ses extrémités, celle qui est dirigée du côté auquel sera attachée la signification d'une correspondance « céleste », par une sorte de projection sur le plan horizontal de base ; ce côté, dans les cas les plus connus tout au moins, sera celui d'où vient la lumière, c'est-à-dire celui de l'Orient ; et l'exemple qui s'offre le plus immédiatement ici est celui d'une église terminée par une abside semi-circulaire. Un autre exemple est donné par la forme complète d'un temple maçonnique : on sait que la Loge proprement dite est un « carré long », c'est-à-dire en réalité un double carré, la

1. Dans l'initiation maçonnique, le passage *from square to arch* représente alors proprement un passage « de la Terre au Ciel » (d'où le terme d'*exaltation* pour désigner l'admission au grade de *Royal Arch*), c'est-à-dire du domaine des « petits mystères » à celui des « grands mystères », avec, pour ceux-ci, le double aspect « sacerdotal » et « royal », car le titre complet correspondant est *Holy (and) Royal Arch*, bien que, pour des raisons historiques que nous n'avons pas à examiner ici, l'« art sacerdotal » ait fini par s'y effacer en quelque sorte devant l'« art royal ». – Les formes circulaire et carrée sont aussi rappelées par le compas et l'équerre, qui servent à les tracer respectivement, et qui s'associent comme symboles de deux principes complémentaires, tels que le sont effectivement le Ciel et la Terre.

2. L'Empereur lui-même, étant ainsi vêtu, représentait l'« Homme véritable », médiateur entre le Ciel et la Terre, dont il unit dans sa propre nature les puissances respectives ; et c'est exactement en ce même sens qu'un maître maçon (qui devrait être aussi un « Homme véritable » s'il avait réalisé effectivement son initiation) « se retrouve toujours entre l'équerre et le compas ». – Signalons encore, à ce sujet, un des aspects du symbolisme de la tortue ; l'écaille inférieure, qui est plate, correspond à la Terre, et l'écaille supérieure, qui est arrondie en forme de dôme, correspond au Ciel ; l'animal lui-même, entre ces deux écailles, figure l'Homme entre le Ciel et la Terre, complétant ainsi la « Grande Triade » qui joue un rôle particulièrement important dans le symbolisme des organisations initiatiques taoïstes.

3. Le plan crucial d'une église est également une forme quaternaire ; le symbolisme numérique demeure donc le même dans ce cas que dans celui de la base carrée.

4. Au sujet de *Twashtri* et des trois *Ribhus*, considérés comme une triade d'« artistes », notons que, dans les règles établies par la tradition hindoue pour la construction d'un édifice, on trouve en quelque façon leur correspondance dans l'architecte (*sthapati*) et ses trois compagnons ou assistants, l'arpenteur (*sûtragrâhi*), le maçon (*vardhaki*) et le charpentier (*takshaka*) : on pourrait encore retrouver des équivalents de ce ternaire dans la maçonnerie, où il devient en outre, sous un aspect « inverse », celui des « mauvais compagnons » meurtriers d'Hiram.

longueur (d'Orient en Occident) étant le double de la largeur (du Nord au Midi) ¹; mais à ce double carré, qui est le *Hikal* s'ajoute, à l'Orient, le *Debir* en forme d'hémicycle ²; et ce plan est d'ailleurs exactement aussi celui de la « basilique » romaine ³.

Cela étant dit, revenons à la structure verticale : comme le fait remarquer Coomaraswamy, celle-ci doit être envisagée tout entière par rapport à un axe central ; il en est évidemment ainsi dans le cas d'une hutte dont le toit en forme de dôme est supporté par un poteau, joignant le sommet de ce toit au sol et aussi dans celui de certains *stupas* dont l'axe est figuré à l'intérieur, et parfois se prolonge même par le haut au-delà du dôme. Cependant, il n'est pas nécessaire que cet axe soit toujours représenté ainsi matériellement, pas plus que ne l'est en réalité, en quelque lieu que ce soit, l'« Axe du Monde », dont il est l'image ; ce qui importe, c'est que le centre du sol occupé par l'édifice, c'est-à-dire le point qui est situé directement au-dessous du sommet du dôme, est toujours identifié virtuellement au « Centre du Monde » ; celui-ci, en effet, n'est pas un « lieu » au sens topographique et littéral du mot, mais en un sens transcendant et principiel, et, par suite, il peut se réaliser en tout « centre » régulièrement établi et consacré, d'où la nécessité des rites qui font de la construction d'un édifice une véritable imitation de la formation même du monde ⁴. Le point dont il s'agit est donc un véritable *omphalos* (*nâbhih prithivyâh*) ; dans de très nombreux cas, c'est là qu'est placé l'autel ou le foyer, suivant qu'il s'agit d'un temple ou d'une maison ; l'autel est d'ailleurs aussi un foyer en réalité, et inversement dans une civilisation traditionnelle, le foyer doit être regardé comme un véritable autel domestique ; symboliquement, c'est là que s'accomplit la manifestation d'*Agni*, et nous rappellerons à cet égard ce que nous avons dit de la naissance de l'*Avatâra* au centre de la caverne initiatique, car il est évident que la signification est encore ici la même, l'application seule en étant différente. Quand une ouverture est pratiquée au sommet du dôme, c'est par là que s'échappe au-dehors la fumée qui s'élève du foyer ; mais ceci encore, bien loin de n'avoir qu'une raison purement utilitaire comme des modernes pourraient se l'imaginer, a au contraire un sens symbolique très profond, que nous examinerons maintenant, en précisant encore la signification exacte de ce sommet du dôme dans les deux ordres macrocosmique et microcosmique.

1. D'après le *Critias* de Platon, le grand temple de Poseidonis, capitale de l'Atlantide, avait aussi pour base un double carré ; si l'on prend le côté du carré pour unité, la diagonale du double carré est égale à $\sqrt{5}$.

2. Dans le Temple de Salomon, le *Hikal* était le « Saint » et le *Debir* était le « Saint des Saints ».

3. Dans une mosquée, le *mihrab*, qui est une niche semi-circulaire, correspond à l'abside d'une église, et il indique également la *qiblah*, c'est-à-dire l'orientation rituelle : mais ici cette orientation, étant dirigée vers un centre qui est un point défini de la surface terrestre, est naturellement variable suivant les lieux.

4. Parfois, le dôme lui-même peut ne pas exister dans la construction sans pourtant que le sens symbolique en soit altéré ; nous voulons faire allusion au type traditionnel d'une maison disposée en carré autour d'une cour intérieure ; la partie centrale est alors à ciel ouvert, mais, précisément, c'est la voûte céleste elle-même qui joue en ce cas le rôle d'un dôme naturel. Nous dirons incidemment, à ce propos, qu'il y a une certaine relation, dans une forme traditionnelle donnée, entre la disposition de la maison et la constitution de la famille ; ainsi, dans la tradition islamique, la disposition quadrilatérale de la maison (qui normalement devrait être entièrement fermée au-dehors, toutes les fenêtres s'ouvrant sur la cour intérieure) est en rapport avec la limitation du nombre des épouses à quatre au maximum, chacune d'elles ayant alors pour son domaine propre un des côtés du quadrilatère.

Le Dôme et la Roue ¹

On sait que la roue est, d'une façon générale, un symbole du monde : la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre ; ce symbolisme est d'ailleurs naturellement susceptible de significations plus ou moins particularisées, car, au lieu de s'appliquer à l'intégralité de la manifestation universelle, il peut aussi s'appliquer seulement à un certain domaine de manifestation. Un exemple particulièrement important de ce dernier cas est celui où deux roues se trouvent associées comme correspondant à des parties différentes de l'ensemble cosmique ; ceci se rapporte au symbolisme du chariot, tel qu'il se rencontre notamment, en de fréquentes occasions, dans la tradition hindoue ; Ananda K. Coomaraswamy a exposé ce symbolisme à diverses reprises, et encore, à propos du *chhatra* et de l'*ushnîsha*, dans un article de *The Poona Orientalist* (numéro d'avril 1938) auquel nous emprunterons quelques-unes des considérations qui vont suivre.

En raison de ce symbolisme, la construction d'un chariot est proprement, tout comme la construction architecturale dont nous venons de parler, la réalisation « artisanale » d'un modèle cosmique ; nous avons à peine besoin de rappeler que c'est en vertu de considérations de cet ordre que les métiers, dans une civilisation traditionnelle, possèdent une valeur spirituelle et un caractère véritablement « sacré », et que c'est par là qu'ils peuvent normalement servir de « support » à une initiation. Il y a d'ailleurs, entre les deux constructions dont il s'agit, un exact parallélisme, comme on le voit tout d'abord en remarquant que l'élément fondamental du chariot est l'essieu (*aksha*, mot identique à « axe »), qui représente ici l'« Axe du Monde », et qui ainsi équivaut au pilier (*skambha*) central d'un édifice, auquel tout l'ensemble de celui-ci doit être rapporté. Peu importe du reste, comme nous l'avons dit, que ce pilier soit figuré matériellement ou non ; semblablement, il est dit dans certains textes que l'essieu du chariot cosmique est seulement un « souffle séparateur » (*vyâna*), qui, occupant l'espace intermédiaire (*antariksha*, expliqué comme *antaryaksha*), maintient le Ciel et la Terre en leurs « lieux » respectifs ², et qui d'ailleurs, en même temps qu'il les sépare ainsi, les unit aussi comme un pont (*sêtu*) et permet de passer de l'un à l'autre ³. Les deux roues, qui sont placées aux deux extrémités de l'essieu, représentent alors en effet le Ciel et la Terre ; et l'essieu s'étend de l'une à l'autre, de même que le pilier central s'étend du sol au sommet de la voûte. Entre les deux roues, et supportée par l'essieu, est la « caisse » (*kosha*) du chariot, dont, à un autre point de vue, le plancher correspond aussi à la Terre, l'enveloppe latérale à l'espace intermédiaire, et le toit au Ciel ; le plancher du chariot cosmique étant carré ou rectangulaire, et son toit étant en forme de dôme, on retrouve ici la structure architecturale étudiée précédemment.

Si l'on considère les deux roues comme représentant le Ciel et la Terre, on pourrait peut-être objecter que, comme toutes deux sont également circulaires, la différence des formes géométriques qui leur correspondent le plus ordinairement n'apparaît plus dans ce cas ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait en cela un certain changement de point de vue, la forme circulaire se justifiant d'ailleurs de toute façon comme symbole des révolutions cycliques auxquelles est soumise toute manifestation, « terrestre » aussi bien que « céleste ». Cependant, on peut aussi, d'une certaine manière, retrouver la différence dont il s'agit, en supposant que, tandis que la roue « terrestre » est plane, la roue « céleste » a, comme le dôme, la forme d'une portion de sphère ⁴ ; cette considération peut sembler étrange à première vue, mais, précisément, il existe en fait un objet symbolique qui unit en lui la structure de la roue et celle du dôme. Cet objet, dont la signification « céleste » n'est nullement douteuse, est le parasol (*chhatra*) : ses côtes sont manifestement similaires aux rayons de la roue, et, comme ceux-ci s'assemblent dans le moyeu, elles se réunissent également dans une pièce

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, nov. 1938.

2. À ceci correspond exactement, dans la tradition extrême-orientale, la comparaison du Ciel et de la Terre aux deux planches d'un soufflet. L'*antariksha* est aussi, dans la tradition hébraïque, le « firmament au milieu des eaux », séparant les eaux inférieures d'avec les eaux supérieures (*Genèse*, I, 6) ; l'idée exprimée en latin par le mot *firmamentum* correspond en outre au caractère « adamantin » qui est fréquemment attribué à l'« Axe du Monde ».

3. On retrouve ici très nettement les deux significations complémentaires du *barzakh* dans la tradition islamique.

4. Cette différence de forme est celle qui existe entre les deux écailles de la tortue, dont nous avons indiqué le symbolisme équivalent.

centrale (*karnikâ*) qui les supporte, et qui est décrite comme un « globe perforé » ; l'axe, c'est-à-dire le manche du parasol, traverse cette pièce centrale, de même que l'essieu du chariot pénètre dans le moyeu de la roue ; et le prolongement de cet axe au-delà du point de rencontre des côtes ou des rayons correspond en outre à celui de l'axe d'un *stûpa*, dans les cas où celui-ci s'élève en forme de mât au-dessus du sommet du dôme ; il est d'ailleurs évident que le parasol lui-même, par le rôle auquel il est destiné, n'est pas autre chose que l'équivalent « portatif », si l'on peut dire, d'un toit voûté.

C'est en raison de son symbolisme « céleste » que le parasol est un des insignes de la royauté ; il est même, à proprement parler, un emblème du *Chakravartî* ou monarque universel ¹ et, s'il est attribué aussi aux souverains ordinaires, c'est seulement en tant qu'ils représentent en quelque sorte celui-ci, chacun à l'intérieur de son propre domaine, participant ainsi à sa nature et s'identifiant à lui dans sa fonction cosmique ². Maintenant, il importe de remarquer que, par une stricte application du sens inverse de l'analogie, le parasol, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans le « monde d'en bas », est une protection contre la lumière, tandis que, en tant qu'il représente le ciel, ses côtes sont au contraire les rayons mêmes de la lumière ; et, bien entendu, c'est en ce sens supérieur qu'il doit être considéré quand il est un attribut de la royauté. Une remarque semblable s'applique aussi à l'*ushnîsha*, entendu en son sens primitif comme une coiffure : celle-ci a communément pour rôle de protéger contre la chaleur, mais, quand elle est attribuée symboliquement au soleil, elle représente inversement ce qui irradie la chaleur (et ce double sens est contenu dans l'étymologie même du mot *ushnîsha*) ; ajoutons que c'est suivant sa signification « solaire » que l'*ushnîsha*, qui est proprement un turban et peut être aussi une couronne, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond, est aussi, comme le parasol, un insigne de la royauté ; l'un et l'autre sont ainsi associés au caractère de « gloire » qui est inhérent à celle-ci, au lieu de répondre à un simple besoin pratique comme chez l'homme ordinaire.

D'autre part, tandis que l'*ushnîsha* ³ enveloppe la tête, le parasol s'identifie à la tête elle-même ; dans sa correspondance « microcosmique », en effet, il représente le crâne et la chevelure ; il convient de remarquer, à cet égard, que, dans le symbolisme des diverses traditions, les cheveux représentent le plus souvent les rayons lumineux. Dans l'ancienne iconographie bouddhique, l'ensemble constitué par les empreintes de pieds, l'autel ou le trône ⁴ et le parasol, correspondant respectivement à la Terre, à l'espace intermédiaire et au Ciel, figure d'une façon complète le corps cosmique du *Mahâpurusha* ou de l'« Homme universel » ⁵. De même, le dôme, dans des cas tels que celui du

1. Nous rappellerons, à ce propos, que la désignation même de *Chakravartî* se rapporte aussi au symbolisme de la roue.

2. Nous avons fait allusion précédemment à la fonction cosmique reconnue à l'Empereur par la tradition extrême-orientale ; il va de soi que c'est encore de la même chose qu'il s'agit ici ; et, en connexion avec ce que nous venons de dire sur la signification du parasol, nous ferons aussi remarquer que, en Chine, l'accomplissement des rites constituant le « culte du Ciel » était exclusivement réservé à l'Empereur.

3. Dans la tradition islamique, le turban, considéré plus spécialement comme la marque distinctive d'un *sheikh* (dans l'un ou l'autre des deux ordres exotérique et ésotérique), est désigné couramment comme *tâj el-Islâm* ; c'est donc une couronne (*tâj*), qui, dans ce cas, est le signe, non du pouvoir temporel comme celle des rois, mais d'une autorité spirituelle. Rappelons aussi, au sujet du rapport de la couronne avec les rayons solaires, la relation étroite qui existe entre son symbolisme et celui des cornes, et dont nous avons déjà parlé.

4. Le trône est, en tant que siège, équivalent en un sens à l'autel, celui-ci étant le siège d'*Agni* ; le chariot cosmique est aussi conduit par *Agni*, ou par le Soleil, qui a alors pour siège la « caisse » du chariot ; et, pour ce qui est du rapport de l'« Axe du Monde » avec l'*antariksha*, on peut encore remarquer que, quand l'autel ou le foyer est placé au-dessous de l'ouverture centrale de la voûte d'un édifice, la « colonne de fumée » d'*Agni* qui s'en élève et sort par cette ouverture représente cet « Axe du Monde ».

5. On peut aussi, à ce propos, se reporter à la description du corps « macrocosmique » de *Vaishvânara*, dans laquelle l'ensemble des sphères lumineuses célestes est assimilé à la partie supérieure de la tête, c'est-à-dire à la voûte crânienne (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII).

stûpa, est aussi, à certains égards, une représentation du crâne humain ¹; et cette observation est particulièrement importante en raison du fait que l'ouverture par laquelle passe l'axe, qu'il s'agisse du dôme ou du parasol, correspond dans l'être humain au *brahma-randhra* ; nous aurons à revenir plus amplement sur ce dernier point.

1. A. K. Coomaraswamy nous a signalé que la même remarque s'applique aux « tumulus » préhistoriques, dont la forme paraît avoir souvent imité intentionnellement celle du crâne ; comme d'ailleurs le « tumulus » ou le tertre est une image artificielle de la montagne, la même signification doit s'être attachée aussi au symbolisme de celle-ci. À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le nom du *Golgotha* signifie précisément « crâne » de même que le mot *Calvarium* par lequel il a été traduit en latin ; d'après une légende qui eut cours au moyen âge, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus loin, cette désignation se rapporterait au crâne d'Adam, qui aurait été enterré en ce lieu (ou qui, en un sens plus ésotérique, s'identifierait à la montagne elle-même), et ceci nous ramène encore à la considération de l'« Homme universel » ; c'est ce crâne qui est souvent figuré au pied de la croix ; et l'on sait que celle-ci est encore une des représentations de l'« Axe du Monde ».

La Porte étroite ¹

Au cours de son étude sur le symbolisme du dôme, Ananda K. Coomaraswamy a signalé un point qui est particulièrement digne d'attention en ce qui concerne la figuration traditionnelle des rayons solaires et sa relation avec l'« Axe du Monde » : dans la tradition védique, le soleil est toujours au centre de l'Univers, et non à son point le plus haut, bien que, d'un point quelconque, il apparaisse cependant comme étant au « sommet de l'arbre » ² et cela est facile à comprendre si l'on considère l'Univers comme symbolisé par la roue, le soleil étant au centre de celle-ci et tout état d'être se trouvant sur sa circonférence ³. De n'importe quel point de cette dernière, l'« Axe du Monde » est à la fois un rayon du cercle et un rayon du soleil, et il passe géométriquement à travers le soleil pour se prolonger au-delà du centre et compléter le diamètre ; mais cela n'est pas tout, et il est aussi un « rayon solaire » dont le prolongement n'est susceptible d'aucune représentation géométrique. Il s'agit ici de la formule suivant laquelle le soleil est décrit comme ayant sept rayons ; de ceux-ci, six, opposés deux à deux, forment le *trivid vajra*, c'est-à-dire la croix à trois dimensions, ceux qui correspondent au Zénith et au Nadir coïncidant avec notre « Axe du Monde » (*skambha*), tandis que ceux qui correspondent au nord et au sud, à l'est et à l'ouest, déterminent l'extension d'un « monde » (*loka*) figuré par un plan horizontal. Quant au « septième rayon », qui passe à travers le soleil, mais en un autre sens que celui qui a été indiqué tout à l'heure, pour conduire aux mondes supra-solaires (considérés comme le domaine de l'« immortalité »), il correspond proprement au centre, et, par conséquent, il ne peut être représenté que par l'intersection même des branches de la croix à trois dimensions ⁴ ; son prolongement au-delà du soleil n'est donc aucunement représentable, et ceci correspond précisément au caractère « incommunicable » et « inexprimable » de ce dont il s'agit. À notre point de vue, et à celui de tout être situé sur la « circonférence » de l'Univers, ce rayon se termine dans le soleil même et s'identifie en quelque sorte avec lui en tant que centre, car nul ne peut voir à travers le disque solaire par quelque moyen physique ou psychique que ce soit, et ce passage « au-delà du soleil » (qui est la « dernière mort » et le passage à l'« immortalité » véritable) n'est possible que dans l'ordre purement spirituel.

Maintenant, ce qu'il importe de remarquer pour rattacher ces considérations à celles que nous avons exposées précédemment est ceci : c'est par ce « septième rayon » que le « cœur » de tout être particulier est relié directement au soleil ; c'est donc lui qui est le « rayon solaire » par excellence, le *sushumna* par lequel cette connexion est établie d'une façon constante et invariable ⁵ ; et c'est lui aussi qui est le *sutrâtmâ* reliant tous les états de l'être entre eux et à son centre total ⁶. Pour celui qui est retourné au centre de son propre être, ce « septième rayon » coïncide donc nécessairement avec l'« Axe du Monde » ; et c'est pour un tel être qu'il est dit que « le Soleil se lève toujours au Zénith et se couche au Nadir » ⁷. Ainsi, bien que l'« Axe du Monde » ne soit pas actuellement ce « septième rayon » pour un être quelconque, situé en tel ou tel point particulier de la circonférence, il l'est pourtant toujours virtuellement, en ce sens qu'il a la possibilité de s'y identifier par le retour au centre, en quelque état d'existence que ce retour soit d'ailleurs effectué. On pourrait dire encore que ce « septième rayon » est le seul « Axe » véritablement immuable, le seul qui, au point de vue universel, puisse être vraiment désigné par ce nom, et que tout « axe » particulier, relatif à une situation contingente, n'est réellement « axe » qu'en vertu même de cette possibilité d'identification avec lui ; et c'est là, en définitive, ce qui donne toute sa signification à n'importe quelle représentation symbo-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1938.

2. Nous avons indiqué en d'autres occasions la représentation du soleil, dans différentes traditions, comme le fruit de l'« Arbre de Vie ».

3. Cette position centrale et par conséquent invariable du soleil lui donne ici le caractère d'un véritable « pôle », en même temps qu'elle le situe constamment au zénith par rapport à tout point de l'Univers.

4. Il est à remarquer que, dans les figurations symboliques du soleil à sept rayons, notamment sur d'anciennes monnaies indiennes, bien que ces rayons soient tous tracés forcément en disposition circulaire autour du disque central, le « septième rayon » est distingué des autres par une forme nettement différente.

5. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XX.

6. À ceci se rapporte, dans la tradition islamique, un des sens du mot *es-sirr*, littéralement le « secret », employé pour désigner ce qu'il y a de plus central en tout être, et en même temps sa relation directe avec le « Centre » suprême, en raison de ce caractère d'« incommunicabilité » dont nous venons de parler.

7. *Chhândogya Upanishad*, 3^e Prapâthaka, 8^e Khanda, shruti 10.

liquement « localisée » de l'« Axe du Monde », comme, par exemple, celle que nous avons envisagée précédemment dans la structure des édifices construits suivant des règles traditionnelles, et spécialement de ceux qui sont surmontés d'un toit en forme de dôme, car c'est précisément à ce sujet du dôme que nous devons maintenant revenir encore.

Que l'axe soit figuré matériellement sous la forme de l'arbre ou du pilier central, ou qu'il soit représenté par la flamme montante et la « colonne de fumée » d'*Agni* dans le cas où le centre de l'édifice est occupé par l'autel ou le foyer ¹, il aboutit toujours exactement au sommet du dôme, et parfois même, comme nous l'avons déjà signalé, il le traverse et se prolonge au-delà en forme de mât, ou comme le manche du parasol dans un autre exemple dont le symbolisme est équivalent. Il est visible ici que ce sommet du dôme s'identifie au moyeu de la roue céleste du « chariot cosmique » ; et, comme nous avons vu que le centre de cette roue est occupé par le soleil, il en résulte que le passage de l'axe par ce point représente ce passage « au-delà du Soleil », et à travers lui, dont il a été question plus haut. Il en est encore de même lorsque, en l'absence d'une figuration matérielle de l'axe, le dôme est percé, à son sommet, d'une ouverture circulaire (par laquelle s'échappe, dans le cas que nous venons de rappeler, la fumée du foyer placé directement au-dessous) ; cette ouverture est une représentation du disque solaire lui-même en tant qu'« Œil du Monde », et c'est par elle que s'effectue la sortie du « cosmos », ainsi que nous l'avons expliqué dans les études que nous avons consacrées au symbolisme de la caverne ². De toute façon, c'est par cette ouverture centrale, et par elle seulement, que l'être peut passer au *Brahma-loka*, qui est un domaine essentiellement « extra-cosmique » ³; et c'est elle qui est aussi la « porte étroite » qui, dans le symbolisme évangélique, donne pareillement accès au « Royaume de Dieu » ⁴.

La correspondance « microcosmique » de cette « porte solaire » est facile à trouver, surtout si l'on se réfère à la similitude du dôme avec le crâne humain, que nous avons mentionnée précédemment : le sommet du dôme est la « couronne » de la tête, c'est-à-dire le point où aboutit l'« artère coronale » subtile ou *sushumnâ*, qui est dans le prolongement direct du « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, et qui même n'en est en réalité, au moins virtuellement, que la portion axiale « intra-humaine », s'il est permis de s'exprimer ainsi. Ce point est l'orifice appelé *brahma-randhra*, par lequel s'échappe l'esprit de l'être en voie de libération, lorsque les liens qui l'unissaient au composé corporel et psychique humain (en tant que *jîvâtâmâ*) ont été rompus ⁵; et il va de soi que cette voie est exclusivement réservée au cas de l'être « connaissant » (*vidwân*), pour qui l'« axe » s'est identifié effectivement au « septième rayon », et qui est dès lors prêt à sortir définitivement du « cosmos » en passant « au-delà du Soleil ».

1. Dans le cas, que nous avons déjà signalé, d'une habitation disposée autour d'une cour intérieure à ciel ouvert (et ne recevant la lumière que de ce côté intérieur), le centre de cette cour est parfois occupé par une fontaine ; celle-ci représente alors la « Fontaine de Vie », qui sort du pied de l'« Arbre du Milieu » (bien que, naturellement, l'arbre puisse n'avoir pas ici de figuration matérielle).

2. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui paraissent avoir conservé plus de données traditionnelles parfaitement reconnaissables qu'on ne le croit d'ordinaire, les différents « mondes » sont souvent représentés comme une série de cavernes superposées, et c'est en montant le long d'un arbre central que les êtres passent de l'un à l'autre ; naturellement, notre monde est lui-même une de ces cavernes, ayant le ciel pour voûte.

3. On pourra, à ce sujet, se référer aux descriptions du *dêvâ-yâna*, dont le *Brahma-loka* est l'aboutissement « au-delà du Soleil » (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XXI).

4. Dans le symbolisme du tir à l'arc, le centre de la cible a également la même signification ; sans insister ici sur ce sujet, nous rappellerons seulement, à ce propos, que la flèche est encore un symbole « axial », et aussi une des figures les plus fréquentes du « rayon solaire ». Dans certains cas, un fil est attaché à la flèche et doit traverser la cible ; ceci rappelle d'une façon particulièrement frappante la figure évangélique du « trou de l'aiguille », et le symbole du fil (*sûtra*) se retrouve d'ailleurs aussi dans le terme de *sûtrâtma*.

5. À ceci se rapporte, d'une façon très nette, le rite de trépanation posthume dont on a constaté l'existence dans de nombreuses sépultures préhistoriques, et qui s'est même conservé jusqu'à des époques beaucoup plus récentes chez certains peuples ; d'ailleurs, dans la tradition chrétienne, la tonsure des prêtres, dont la forme est aussi celle du disque solaire et de l'« œil » du dôme, se réfère manifestement au même symbolisme rituel.

L’Octogone ¹

Nous revenons sur la question du symbolisme, commun à la plupart des traditions, des édifices constitués par une base à section carrée, surmontée d’un dôme ou d’une coupole plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Les formes carrées ou cubiques se rapportent à la terre et les formes circulaires ou sphériques au ciel, la signification de ces deux parties en résulte immédiatement ; nous ajouterons que la terre et le ciel ne désignent pas ici uniquement les deux pôles entre lesquels se produit toute la manifestation, comme il en est notamment dans la Grande Triade extrême-orientale, mais comprennent aussi, comme dans le *Tribhuvana* hindou, les aspects de cette manifestation même qui sont les plus proches respectivement de ces deux pôles, et qui, pour cette raison, sont appelés le monde terrestre et le monde céleste. Il est un point sur lequel nous n’avons pas eu l’occasion d’insister précédemment, et qui cependant mérite d’être pris en considération : c’est que, en tant que l’édifice représente la réalisation d’un « modèle cosmique », l’ensemble de sa structure, s’il se réduisait exclusivement à ces deux parties, serait incomplet en ce sens que, dans la superposition des « trois mondes », il y manquerait un élément correspondant au « monde intermédiaire ». En fait, cet élément existe aussi, car le dôme ou la voûte circulaire ne peut pas reposer directement sur la base carrée, et il faut, pour permettre le passage de l’une à l’autre, une forme de transition qui soit en quelque sorte intermédiaire entre le carré et le cercle, forme qui est généralement celle de l’octogone.

Cette forme octogonale est bien réellement, au point de vue géométrique, plus voisine du cercle que le carré, puisqu’un polygone régulier se rapproche d’autant plus du cercle que le nombre de ses côtés est plus grand. On sait en effet que le cercle peut être considéré comme la limite vers laquelle tend un polygone régulier lorsque le nombre de ses côtés croît indéfiniment ; et l’on voit nettement ici le caractère de la limite entendue au sens mathématique : elle n’est pas le dernier terme de la série qui tend vers elle, mais est en dehors et au-delà de cette série, car, quelque grand que soit le nombre des côtés d’un polygone, celui-ci n’arrivera jamais à se confondre avec le cercle, dont la définition est essentiellement autre que celle des polygones ². D’autre part, on peut remarquer que, dans la série de polygones obtenue en partant du carré et en doublant à chaque fois le nombre des côtés, l’octogone est le premier terme ³ ; il est donc le plus simple de tous ces polygones, et il peut en même temps être considéré comme représentatif de toute cette série d’intermédiaires.

Au point de vue du symbolisme cosmique, envisagé plus particulièrement dans son aspect spatial, la forme quaternaire, c’est-à-dire celle du carré quand il s’agit de polygones, est naturellement en rapport avec les quatre points cardinaux et leurs diverses correspondances traditionnelles. Pour obtenir la forme octogonale, il faut envisager en outre, entre les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires ⁴, formant avec eux un ensemble de huit directions, qui sont celles de ce que diverses traditions désignent comme les « huit vents » ⁵. Cette considération des « vents » présente ici quelque chose de très remarquable : dans le ternaire védique des « déités » présidant respectivement aux trois mondes, *Agni*, *Vâyu* et *Aditya*, c’est en effet *Vâyu* qui correspond au monde intermédiaire. À ce propos, en ce qui concerne les deux parties inférieure et supérieure de l’édifice, représentant le monde terrestre et le monde céleste comme nous l’avons dit, il y a lieu de remarquer que le foyer ou l’autel, qui occupe normalement le centre de la base, correspond évidemment à *Agni*, et que l’« œil » qui se trouve au sommet du dôme figure la « porte solaire » et correspond ainsi non moins rigoureusement à *Aditya*. Ajoutons encore que *Vâyu*, en tant qu’il s’identifie au « souffle vital », est manifestement en relation immédiate avec le domaine psychique ou la manifestation subtile, ce

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juill.-août 1949.

2. Cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. XII et XIII.

3. Ou le second si l’on compte le carré lui-même comme premier terme ; mais, si l’on parle de la série des intermédiaires entre le carré et le cercle comme nous le faisons ici, c’est bien véritablement l’octogone qui en est le premier terme.

4. Lorsque les points cardinaux sont mis en correspondance avec les éléments corporels, les points intermédiaires correspondent aux qualités sensibles : chaud et froid, sec et humide.

5. À Athènes, la « Tour des Vents » était octogonale. Notons en passant le caractère singulier du terme de « rose des vents », qu’on emploie couramment sans y prêter attention : dans le symbolisme rosicrucien, *Rosa Mundi* et *Rota Mundi* étaient des expressions équivalentes, et la *Rosa Mundi* était précisément figurée avec huit rayons correspondant aux éléments et aux qualités sensibles.

qui achève de justifier complètement cette correspondance, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ordre macrocosmique ou dans l'ordre microcosmique.

Dans la construction, la forme de l'octogone peut naturellement être réalisée de différentes façons, et notamment par huit piliers supportant la voûte ; nous en trouvons un exemple en Chine dans le cas du *Ming-tang* ¹, dont « le toit rond est supporté par huit colonnes qui reposent sur une base carrée comme la terre, car, pour réaliser cette quadrature du cercle, qui va de l'unité céleste de la voûte au carré des éléments terrestres, il faut passer par l'octogone, qui est en rapport avec le monde intermédiaire des huit directions, des huit portes et des huit vents » ². Le symbolisme des « huit portes » qui est aussi mentionné ici s'explique par le fait que la porte est essentiellement un lieu de passage, représentant comme tel la transition d'un état à un autre, et plus spécialement d'un état « extérieur » à un état « intérieur », au moins relativement, ce rapport de l'« extérieur » et de l'« intérieur » étant du reste, à quelque niveau qu'il se situe, toujours comparable à celui du monde terrestre et du monde céleste.

Dans le christianisme, la forme octogonale était celle des anciens baptistères, et, malgré l'oubli ou la négligence du symbolisme à partir de l'époque de la Renaissance, cette forme se retrouve encore généralement aujourd'hui dans la vasque des fonts baptismaux ³. Ici encore, il s'agit bien évidemment d'un lieu de passage ou de transition ; d'ailleurs, dans les premiers siècles, le baptistère était situé en dehors de l'église, et seuls ceux qui avaient reçu le baptême étaient admis à pénétrer à l'intérieur de celle-ci ; il va de soi que le fait que les fonts ont été ensuite transportés dans l'église même, mais toujours près de l'entrée, ne change rien à leur signification. En un sens, et d'après ce que nous venons de dire, l'église est, par rapport à l'extérieur, dans une correspondance qui est comme une image de celle du monde céleste par rapport au monde terrestre, et le baptistère, par lequel il faut passer pour aller de l'un à l'autre, correspond par là même au monde intermédiaire ; mais, en outre, ce même baptistère est dans une relation encore plus directe avec celui-ci par le caractère du rite qui s'y accomplit, et qui est proprement le moyen d'une régénération s'effectuant dans le domaine psychique, c'est-à-dire dans les éléments de l'être qui appartiennent par leur nature à ce monde intermédiaire ⁴.

À propos des huit directions, nous avons relevé une concordance entre des formes traditionnelles différentes qui, bien que se rapportant à un autre ordre de considérations que celui que nous avons plus spécialement en vue, nous paraît trop digne de remarque pour que nous nous abstenions de la citer : M. Luc Benoist signale ⁵ que, « dans le *Scivias* de sainte Hildegarde, le trône divin qui entoure les mondes est représenté par un cercle soutenu par huit anges ». Or, ce « trône qui entoure les mondes » est une traduction aussi exacte que possible de l'expression arabe *El-Arsh El-Muhît*, et une représentation identique se trouve aussi dans la tradition islamique, suivant laquelle il est également soutenu par huit anges, qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs ⁶, correspondent à la fois aux huit directions et à des groupes de lettres de l'alphabet arabe ; on devra reconnaître qu'une telle « coïncidence » est plutôt étonnante ! Ici, ce n'est plus du monde intermédiaire qu'il est question, à moins qu'on ne puisse dire que la fonction de ces anges établit une connexion entre celui-ci et le monde céleste ; quoi qu'il en soit, ce symbolisme peut cependant, sous un certain rapport tout au moins, être rattaché à ce qui précède, en se souvenant du texte biblique suivant lequel Dieu « fait des Vents ses messagers » ⁷, et en remarquant que les anges sont littéralement les « messagers » divins.

1. Cf. *La Grande Triade*, ch. XVI.

2. Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

3. Cf. *ibid.*, p. 65.

4. En consacrant l'eau, le prêtre trace à sa surface, avec son souffle, un signe ayant la forme de la lettre grecque *psi*, initiale du mot *psuché* ; ceci est très significatif à cet égard, puisque c'est effectivement dans l'ordre psychique que doit opérer l'influence à laquelle l'eau consacrée sert de véhicule ; et il est facile de voir aussi le rapport de ce rite avec le « souffle vital » dont nous parlions plus haut.

5. *Op. cit.*, p. 79.

6. *Note sur l'angéologie de l'alphabet arabe*, dans *Etudes traditionnelles* d'août-sept. 1938.

7. *Psaume*, CIV, 4.

La « pierre angulaire » ¹

Le symbolisme de la « pierre angulaire », dans la tradition chrétienne, se base sur ce texte : « La pierre que ceux qui bâtissaient avaient rejetée est devenue la principale pierre de l'angle », ou plus exactement « la tête de l'angle » (*caput anguli*) ². Ce qui est étrange, c'est que ce symbolisme est le plus souvent mal compris, par suite d'une confusion qui est faite communément entre cette « pierre angulaire » et la « pierre fondamentale » à laquelle se rapporte cet autre texte encore plus connu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » ³ Cette confusion est étrange, disons-nous, car, au point de vue spécifiquement chrétien, elle revient en fait à confondre saint Pierre avec le Christ lui-même, puisque c'est celui-ci qui est expressément désigné comme la « pierre angulaire », comme le montre ce passage de saint Paul, qui, en outre, la distingue nettement des « fondations » de l'édifice : « Vous êtes un édifice bâti sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la principale pierre de l'angle (*summo angulari lapide*), en qui tout édifice, construit et lié dans toutes ses parties, s'élève en un temple consacré au Seigneur, par qui vous êtes entrés dans sa structure (plus littéralement "bâtis ensemble", *coedificamini*) pour être l'habitation de Dieu dans l'Esprit. » ⁴ Si la méprise dont il s'agit était uniquement moderne, il n'y aurait sans doute pas lieu de s'en étonner outre mesure, mais il semble bien qu'elle se rencontre déjà en des temps où il n'est guère possible de l'attribuer purement et simplement à l'ignorance du symbolisme ; on est donc amené à se demander si en réalité il ne se serait pas agi là plutôt, à l'origine, d'une « substitution » intentionnelle, s'expliquant par le rôle de saint Pierre comme « substitut » du Christ (en latin *vicarius*, correspondant en ce sens à l'arabe *Khalifah*) ; s'il en était ainsi, cette façon de « voiler » le symbolisme de la « pierre angulaire » semblerait indiquer qu'il était considéré comme contenant quelque chose de particulièrement mystérieux, et l'on verra par la suite qu'une telle supposition est loin d'être injustifiée ⁵. Quoi qu'il en soit, il y a dans cette identification des deux pierres, même au point de vue de la simple logique, une impossibilité qui apparaît clairement dès qu'on examine avec un peu d'attention les textes que nous avons cités : la « pierre fondamentale » est celle qui est posée en premier lieu, au début même de la construction d'un édifice (et c'est pourquoi elle est appelée aussi « première pierre ») ⁶ ; comment donc pourrait-elle être rejetée au cours de cette même construction ? Pour qu'il en soit ainsi, il faut au contraire que la « pierre angulaire » soit telle qu'alors elle ne puisse pas encore trouver sa place ; et en effet, comme nous le verrons, elle ne peut la trouver qu'au moment de l'achèvement de l'édifice tout entier, et c'est ainsi qu'elle devient réellement la « tête de l'angle ».

Dans un article que nous avons déjà signalé ⁷, Ananda Coomaraswamy remarque que l'intention du texte de saint Paul est évidemment de représenter le Christ comme l'unique principe dont dépend tout l'édifice de l'Église, et il ajoute que « le principe d'une chose n'est ni une de ses parties parmi les autres ni la totalité de ses parties, mais ce en quoi toutes les parties sont réduites à une unité sans composition ». La « pierre fondamentale » (*foundation-stone*) peut bien, en un certain sens, être appelée une « pierre d'angle » (*corner-stone*) ainsi qu'on le fait habituellement, puisqu'elle est placée à

1. Publié dans *Études traditionnelles*, avril-mai 1940.

2. *Psaume*, CXVIII, 22 ; *Saint Matthieu*, XXI, 42 ; *Saint Marc*, XII, 10 ; *Saint Luc*, XX, 17.

3. *Saint Matthieu*, XVI, 18.

4. *Épître aux Éphésiens*, II, 20-22.

5. La « substitution » a pu aussi être aidée par la similitude phonétique existant entre le nom hébreu *Kephas*, qui signifie « pierre », et le mot grec *Kephalé*, « tête » ; mais il n'y a entre ces deux mots aucun autre rapport, et le fondement d'un édifice ne peut évidemment être identifié avec sa « tête », c'est-à-dire son sommet, ce qui reviendrait à renverser l'édifice tout entier on pourrait d'ailleurs se demander aussi si ce « renversement » n'a pas quelque correspondance symbolique avec la crucifixion de saint Pierre la tête en bas.

6. Cette pierre doit être placée à l'angle nord-est de l'édifice ; nous noterons à ce propos qu'il y a lieu de distinguer, dans le symbolisme de saint Pierre, plusieurs aspects ou fonctions auxquels correspondent des « situations » différentes, car d'autre part, en tant que *janitor*, sa place est à l'Occident, où se trouve l'entrée de toute église normalement orientée ; en outre, saint Pierre et saint Paul sont aussi représentés comme les deux « colonnes » de l'Église, et alors ils sont habituellement figurés, l'un avec les clefs et l'autre avec l'épée, dans l'attitude de deux *dwârapâlas*.

7. *Eckstein*, dans la revue *Speculum*, numéro de janvier 1939.

un angle ou à un « coin » (*corner*) de l'édifice ¹; mais elle n'est pas unique comme telle, l'édifice ayant nécessairement quatre angles ; et, même si l'on veut parler plus particulièrement de la « première pierre », elle ne diffère en rien des pierres de base des autres angles, sauf par sa situation ², et elle ne s'en distingue ni par sa forme ni par sa fonction, n'étant en somme que l'un de quatre supports égaux entre eux ; on pourrait dire que l'une quelconque de ces quatre *corner-stones* « reflète » en quelque façon le principe dominant de l'édifice, mais elle ne saurait aucunement être regardée comme étant ce principe même ³. D'ailleurs, si c'était réellement là ce dont il s'agit, on ne pourrait même pas parler logiquement de « la pierre angulaire », puisque, en fait, il y en aurait quatre ; celle-ci doit donc être quelque chose d'essentiellement différent de la *corner-stone* entendue au sens courant de « pierre fondamentale », et elles ont seulement en commun le caractère d'appartenir l'une et l'autre à un même symbolisme « constructif ».

Nous venons de faire allusion à la forme de la « pierre angulaire », et c'est là en effet un point particulièrement important : c'est parce que cette pierre a une forme spéciale et unique, qui la différencie de toutes les autres, que non seulement elle ne peut trouver sa place au cours de la construction, mais que même les constructeurs ne peuvent pas comprendre quelle est sa destination ; s'ils le comprenaient, il est évident qu'ils ne la rejetteraient pas, et qu'ils se contenteraient de la réserver jusqu'à la fin ; mais ils se demandent « ce qu'ils feront de la pierre », et, ne pouvant trouver une réponse satisfaisante à cette question, ils décident, la croyant inutilisable, de « la rejeter parmi les décombres » (*to heave it over among the rubbish*) ⁴. La destination de cette pierre ne peut être comprise que par une autre catégorie de constructeurs, qui à ce stade n'interviennent pas encore : ce sont ceux qui sont passés « de l'équerre au compas », et, par cette distinction, il faut naturellement entendre celle des formes géométriques que ces deux instruments servent respectivement à tracer, c'est-à-dire la forme carrée et la forme circulaire, qui symbolisent d'une façon générale, comme on le sait, la terre et le ciel ; ici, la forme carrée correspond à la partie inférieure de l'édifice, et la forme circulaire à sa partie supérieure, qui, dans ce cas, doit donc être constituée par un dôme ou une voûte ⁵. En effet, la « pierre angulaire » est bien en réalité une « clef de voûte » (*keystone*) ; A. Coomaraswamy dit que, pour rendre la véritable signification de l'expression « est devenue la tête de l'angle » (*is become the head of the corner*), on pourrait la traduire par *is become the keystone of the arch*, ce qui est parfaitement exact ; et ainsi cette pierre, par sa forme aussi bien que par sa position, est effectivement unique dans l'édifice tout entier, comme elle doit l'être pour pouvoir symboliser le principe dont tout dépend. On s'étonnera peut-être que cette représentation du principe ne se place ainsi qu'en dernier lieu dans la construction ; mais on peut dire que celle-ci, dans tout son ensemble, est ordonnée par rapport à elle (ce que saint Paul exprime en disant qu'« en elle tout l'édifice s'élève en un temple consacré au Seigneur »), et que c'est en elle qu'elle trouve finalement son unité ; il y a là encore une application de l'analogie, que nous avons déjà expliquée en d'autres occasions, entre le « premier » et le « dernier », ou le « principe » et la « fin » : la construction représente la manifestation, dans laquelle le principe n'apparaît que comme l'achèvement ultime ; et c'est précisément en vertu de cette même analogie que la « première pierre », ou la « pierre fondamentale », peut être regardée comme un « reflet » de la « dernière pierre », qui est la véritable « pierre angulaire ».

L'équivoque impliquée dans une expression telle que *corner-stone* repose en définitive sur les

1. Nous serons obligé, dans cette étude, de nous référer souvent aux termes « techniques » anglais, parce que, appartenant primitivement au langage de l'ancienne maçonnerie opérative, ils ont été pour la plupart conservés spécialement dans les rituels de la *Royal Arch Masonry* et des grades accessoires qui y sont rattachés, rituels dont il n'existe aucun équivalent en français ; et l'on verra que certains de ces termes sont d'une traduction assez difficile.

2. Suivant le rituel opératif, cette « première pierre » est, comme nous l'avons dit, celle de l'angle nord-est ; les pierres des autres angles sont ensuite placées successivement en suivant le sens de la marche apparente du soleil, c'est-à-dire dans cet ordre : sud-est, sud-ouest, nord-ouest.

3. Cette « réflexion » est évidemment en rapport direct avec la substitution dont nous avons parlé.

4. L'expression *To heave over* est assez singulière, et apparemment inusitée en ce sens dans l'anglais moderne ; elle semblerait pouvoir signifier « soulever » ou « élever », mais, d'après le reste de la phrase citée, il est clair que, en réalité, c'est bien à la « réjection » de la pierre qu'elle s'applique ici.

5. Cette distinction est, en d'autres termes, celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry*, qui par leurs rapports respectifs avec la « terre » et le « ciel », ou avec les parties de l'édifice qui les représentent, sont mises ici en correspondance avec les « petits mystères » et les « grands mystères ».

différents sens possibles du mot « angle » ; Coomaraswamy remarque que, dans diverses langues, les mots qui signifient « angle » sont souvent en rapport avec d'autres qui signifient « tête » et « extrémité » : en grec, *kephalê*, « tête », et en architecture « chapiteau » (*capitulum*, diminutif de *caput*) ne peut s'appliquer qu'à un sommet ; mais *akros* (sanskrit *agra*) peut indiquer une extrémité dans n'importe quelle direction, c'est-à-dire, dans le cas d'un édifice, le sommet ou l'un des quatre « coins » (ce dernier mot est étymologiquement apparenté au grec *gônia*, « angle »), bien que souvent il s'applique aussi de préférence au sommet. Mais ce qui est encore plus important, au point de vue spécial des textes concernant la « pierre angulaire » dans la tradition judéo-chrétienne, c'est la considération du mot hébreu signifiant « angle » : ce mot est *pinnah*, et l'on trouve les expressions *eben pinnah*, « pierre d'angle », et *rosh pinnah*, « tête d'angle » ; mais ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, au sens figuré, ce même mot *pinnah* est employé pour signifier « chef » : une expression désignant les « chefs du peuple » (*pinnoth ha-am*) est traduite littéralement dans la Vulgate par *angulos populorum* ¹. Un « chef » est étymologiquement une « tête » (*caput*), et *pinnah* se rattache par sa racine à *pnê*, qui signifie « face » ; le rapport étroit de ces idées de « tête » et de « face » est évident, et, en outre, le terme de « face » appartient à un symbolisme très généralement répandu et qui mériterait d'être examiné à part ². Une autre idée connexe encore est celle de « pointe » (qui se trouve dans le sanscrit *agra*, le grec *akros*, le latin *acer* et *acies*) ; nous avons déjà parlé du symbolisme des pointes à propos de celui des armes et des cornes ³, et nous avons vu qu'il se rapporte à l'idée d'extrémité, mais plus particulièrement en ce qui concerne l'extrémité supérieure, c'est-à-dire le point le plus élevé ou le sommet ; tous ces rapprochements ne font donc que confirmer ce que nous avons dit de la situation de la « pierre angulaire » au sommet de l'édifice : même s'il y a d'autres « pierres angulaires » au sens le plus général de cette expression ⁴, c'est bien celle-là seule qui est réellement « la pierre angulaire » par excellence.

Nous trouvons d'autres indications intéressantes dans les significations du mot arabe *rukṅ*, « angle » ou « coin » : ce mot, parce qu'il désigne les extrémités d'une chose, c'est-à-dire ses parties les plus reculées et par suite les plus cachées (*recondita* et *abscondita*, pourrait-on dire en latin), prend parfois un sens de « secret » ou de « mystère » ; et, sous ce rapport, son pluriel *arkân* est à rapprocher du latin *arcanum*, qui a également ce même sens, et avec lequel il présente une ressemblance frappante ; du reste, dans le langage des hermétistes tout au moins, l'emploi du terme « arcane » a été certainement influencé d'une façon directe par le mot arabe dont il s'agit ⁵. En outre, *rukṅ* a aussi le sens de « base » ou de « fondation », ce qui nous ramène à la *corner-stone* entendue comme la « pierre fondamentale » ; dans la terminologie alchimique, *el-arkân*, quand cette désignation est employée sans autre précision, sont les quatre éléments, c'est-à-dire les « bases » substantielles de notre monde, qui sont assimilés ainsi aux pierres de base des quatre angles d'un édifice, puisque c'est sur eux qu'est en quelque sorte construit tout le monde corporel (représenté aussi par la forme carrée) ⁶ ; et, par là, nous arrivons encore directement au symbolisme même qui nous occupe présentement. En effet, il n'y a pas seulement ces quatre *arkân* ou éléments « basiques », mais il y a aussi un cinquième *rukṅ*, le cinquième élément ou la « quintessence » (c'est-à-dire l'éther, *el-athîr*) ; celui-ci n'est pas sur le même « plan » que les autres, car il n'est pas simplement une base comme

1. *Samuel*, XIV, 38 ; la version grecque des *Septante* emploie également le mot *gônia*.

2. Cf. A.-M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151-154, à propos de l'expression « faces de la terre » employée aux îles Fiji pour désigner les chefs. – Le mot grec *Karai*, dans les premiers siècles du christianisme, servait à désigner les cinq « faces » ou « têtes de l'Église », c'est-à-dire les cinq patriarchats principaux, dont les initiales réunies formaient précisément ce mot : Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche, Jérusalem.

3. On peut remarquer que le mot anglais *corner* est évidemment un dérivé ici de « corne ».

4. En ce sens, il n'y a même pas seulement quatre « pierres angulaires » à la base, mais il y en a aussi à un niveau quelconque de la construction ; et ces pierres sont toutes de la même forme ordinaire, rectiligne et rectangulaire (c'est-à-dire taillées *on the square*, le mot *square* ayant d'ailleurs le double sens d'« équerre » et de « carré »), contrairement à ce qui a lieu dans le cas unique de la *keystone*.

5. Il pourrait être intéressant de chercher s'il peut y avoir une parenté étymologique réelle entre les deux mots arabe et latin, même dans l'usage ancien de ce dernier (par exemple dans la *disciplina arcani* des chrétiens des premiers temps) ou s'il s'agit seulement d'une « convergence » qui ne s'est produite qu'ultérieurement, chez les hermétistes du moyen âge.

6. Cette assimilation des éléments aux quatre angles d'un carré est naturellement aussi en rapport avec la correspondance qui existe entre ces mêmes éléments et les points cardinaux.

eux, mais bien le principe même de ce monde ¹; il sera donc représenté par le cinquième « angle » de l'édifice, qui est son sommet ; et à ce « cinquième », qui est en réalité le « premier », convient proprement la désignation d'angle suprême, d'angle par excellence ou « angle des angles » (*rukn el-arkân*), puisque c'est en lui que la multiplicité des autres angles est réduite à l'unité ². On peut encore remarquer que la figure géométrique obtenue en joignant ces cinq angles est celle d'une pyramide à base quadrangulaire : les arêtes latérales de la pyramide émanent de son sommet comme autant de rayons, de même que les quatre éléments ordinaires, qui sont représentés par les extrémités inférieures de ces arêtes, procèdent du cinquième et sont produits par lui ; et c'est aussi suivant ces mêmes arêtes, que nous avons assimilées intentionnellement à des rayons pour cette raison (et aussi en vertu du caractère « solaire » du point dont elles sont issues, d'après ce que nous avons dit au sujet de l'« œil » du dôme), que la « pierre angulaire » du sommet se « reflète » en chacune des « pierres fondamentales » des quatre angles de la base. Enfin, il y a dans ce qui vient d'être dit l'indication très nette d'une corrélation existant entre le symbolisme alchimique et le symbolisme architectural, et qui s'explique d'ailleurs par leur caractère « cosmologique » commun ; c'est là encore un point important, sur lequel nous aurons à revenir à propos d'autres rapprochements du même ordre.

La « pierre angulaire », prise dans son véritable sens de pierre « du sommet », est désignée à la fois, en anglais, comme *keystone*, comme *capstone* (qu'on trouve aussi écrit parfois *capeston*), et comme *copestone* (ou *coping-stone*) ; le premier de ces trois mots est facilement compréhensible, car c'est l'équivalent exact du terme français « clef de voûte » (ou d'arc, le mot pouvant en réalité s'appliquer à la pierre qui forme le sommet d'un arc aussi bien que d'une voûte) ; mais les deux autres demandent un peu plus d'explications. Dans *capstone*, le mot *cap* est évidemment le latin *caput*, « tête », ce qui nous ramène à la désignation de cette pierre comme la « tête de l'angle » ; c'est proprement la pierre qui « achève » ou « couronne » un édifice ; et c'est aussi un chapiteau, qui est de même le « couronnement » d'une colonne ³. Nous venons de parler d'« achèvement », et les deux mots *cap* et « chef » sont, en effet, étymologiquement identiques ⁴; la *capstone* est donc le « chef » de l'édifice ou de l'« œuvre », et en raison de sa forme spéciale qui requiert, pour la tailler, des connaissances ou des capacités particulières, elle est aussi, en même temps, un « chef-d'œuvre » au sens compagnonique de cette expression ⁵; c'est par elle que l'édifice est complètement terminé,

1. Il serait dans le même plan (en son point central) si ce plan était pris comme représentant un état d'existence tout entier ; mais ce n'est pas le cas ici, puisque c'est tout l'ensemble de l'édifice qui est une image du monde. – Remarquons à ce propos que la projection horizontale de la Pyramide dont nous parlons un peu plus loin est constituée par le carré de base avec ses diagonales, les arêtes latérales se projetant suivant celles-ci et le sommet en leur point de rencontre, c'est-à-dire au centre même du carré.

2. Au sens de « mystère » que nous avons indiqué plus haut, *rukn el-arkân* équivaut à *sirr el-asrâr*, qui est représenté, comme nous l'avons expliqué ailleurs, par la pointe supérieure de la lettre *alif* : l'*alif* lui-même figurant l'« axe du monde », ceci, comme on le verra encore mieux par la suite, correspond très exactement à la position de la *keystone*.

3. Le terme de « couronnement » est ici à rapprocher de la désignation de la « couronne » de la tête, en raison de l'assimilation symbolique, que nous avons signalée précédemment, de l'« œil » du dôme avec le *Brahma-randhra* ; on sait d'ailleurs que la couronne, comme les cornes, exprime essentiellement l'idée d'élévation. Il y a lieu de noter aussi, à ce propos, que le serment du grade de *Royal Arch* contient une allusion à la « couronne du crâne » (*The crown of the skull*), qui suggère un rapport entre l'ouverture de celle-ci (comme dans les rites de trépanation posthume) et l'enlèvement (*removing*) de la *keystone* ; du reste, d'une façon générale, les soi-disant « pénalités » exprimées dans les serments des différents grades maçonniques, ainsi que les signes qui y correspondent, se rapportent en réalité aux divers centres subtils de l'être humain.

4. Dans la signification du mot « achever », ou de l'ancienne expression équivalente « mener à chef », l'idée de « tête » est associée à celle de « fin », ce qui répond bien à la situation de la « pierre angulaire », à la fois comme « pierre du sommet », et comme « dernière pierre » de l'édifice. Nous mentionnerons encore un autre terme dérivé de « chef » : le « chevet » d'une église est sa « tête », c'est-à-dire l'extrémité orientale où se trouve l'abside, dont la forme semi-circulaire correspond, dans le plan horizontal, au dôme ou à la coupole en élévation verticale, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion.

5. Le mot « œuvre » trouve à la fois son emploi en architecture et en alchimie, et l'on verra que ce n'est pas sans raison que nous faisons ce rapprochement : en architecture, l'achèvement de l'œuvre est la « pierre angulaire » ; en alchimie, c'est la « pierre philosophale ».

ou, en d'autres termes, qu'il est finalement amené à sa « perfection »¹.

Quant au terme *copestone*, le mot *cope* exprime l'idée de « couvrir » ; ceci s'explique par le fait, non seulement que la partie supérieure de l'édifice est proprement sa « couverture », mais aussi, et nous dirions même surtout, que cette pierre se place de façon à couvrir l'ouverture du sommet, c'est-à-dire l'« œil » du dôme ou de la voûte, dont nous avons déjà parlé précédemment². C'est donc en somme, à cet égard, l'équivalent d'une *roof-plate*, ainsi que le remarque M. Coomaraswamy, qui ajoute que cette pierre peut être regardée comme la terminaison supérieure ou le chapiteau du « pilier axial » (en sanscrit *skambha*, en grec *stauros*)³ ; ce pilier, comme nous l'avons déjà expliqué, peut n'être pas représenté matériellement dans la structure de l'édifice, mais il n'en est pas moins sa partie essentielle, celle autour de laquelle s'ordonne tout l'ensemble. Le caractère de sommet du « pilier axial », présent d'une façon seulement « idéale », est indiqué d'une façon particulièrement frappante dans les cas où la « clef de voûte » descend en forme de « pendentif » dépassant à l'intérieur de l'édifice, sans être visiblement supportée par rien à sa partie inférieure⁴ ; toute la construction a son principe dans ce pilier, et toutes ses parties diverses viennent finalement s'unifier dans son « faîte », qui est le sommet de ce même pilier, et qui est la « clef de voûte » ou la « tête de l'angle »⁵.

1. Il est à remarquer que, dans certains rites maçonniques, les grades qui correspondent plus ou moins exactement à la partie supérieure de la construction dont il s'agit ici (nous disons plus ou moins exactement car il y a parfois en tout cela une certaine confusion) sont désignés précisément par le nom de « grades de perfection ». D'autre part, le mot « exaltation », qui désigne l'accession au grade de *Royal Arch*, peut s'entendre comme faisant allusion à la position élevée de la *keystone*.

2. On trouve, pour la mise en place de cette pierre, l'expression *to bring forth the copestone*, dont le sens est encore assez peu clair à première vue : *to bring forth* signifie littéralement « produire » (au sens étymologique du latin *producere*) ou « mettre au jour » ; puisque la pierre a déjà été rejetée antérieurement au cours de la construction, il ne peut être question, au jour de l'achèvement de l'œuvre, de sa « production » au sens d'une « confection » ; mais, puisqu'elle a été enfouie « parmi les décombres », il s'agit de l'en dégager, donc de la remettre au jour, pour la placer en évidence au sommet de l'édifice, de façon qu'elle devienne la « tête de l'angle » ; et ainsi *to bring forth* s'oppose ici à *to heave over*.

3. *Stauros* signifie aussi « croix », et l'on sait que, dans le symbolisme chrétien, la croix est assimilée à l'« axe du monde » ; Coomaraswamy rapproche ce mot du sanscrit *sthâvara*, « ferme » ou « stable », ce qui convient bien en effet à un pilier, et ce qui, en outre, s'accorde exactement avec la signification de « stabilité » donnée à la réunion des noms des deux colonnes du Temple de Salomon.

4. C'est ce sommet du « pilier axial » qui correspond, comme nous l'avons dit, à la pointe supérieure de l'*alif* dans le symbolisme littéral arabe : rappelons aussi, au sujet des termes *keystone* et « clef de voûte », que le symbole même de la clef a également une signification « axiale ».

5. Coomaraswamy rappelle l'identité symbolique du toit (et plus particulièrement lorsqu'il est en forme de voûte) avec le parasol ; nous ajouterons aussi, à ce propos, que le symbole chinois du « Grand Extrême » (*Tai-ki*) désigne littéralement un « faîte » ou un « comble » : c'est proprement le sommet du « toit du monde ».

L'interprétation réelle de la « pierre angulaire » comme « pierre du sommet » paraît bien avoir été assez généralement connue au moyen âge, ainsi que le montre notamment une illustration du *Speculum Humanae Salvationis* que nous reproduisons ici ¹ (fig. 14) ;



Fig. 14

cet ouvrage était fort répandu, car il en existe encore plusieurs centaines de manuscrits ; on voit dans cette illustration deux maçons tenant une truelle d'une main et, de l'autre, soutenant la pierre qu'ils s'appêtent à poser au sommet d'un édifice (apparemment la tour d'une église dont cette pierre doit compléter le sommet), ce qui ne laisse aucun doute sur sa signification. Il y a lieu de remarquer, à propos de cette figure, que la pierre dont il s'agit, en tant que « clef de voûte », ou dans toute autre fonction similaire suivant la structure de l'édifice qu'elle est destinée à « couronner », ne peut, par sa forme même, être placée que par le haut (sans quoi, d'ailleurs, il est évident qu'elle pourrait tomber à l'intérieur de l'édifice) ; par là, elle représente en quelque sorte la « pierre descendue du ciel », expression qui s'applique fort bien au Christ ², et qui rappelle aussi la pierre du *Graal* (le *lapis ex illis* de Wolfram d'Eschenbach, qui peut s'interpréter comme *lapis ex caelis*) ³. De plus, il y a encore là un autre point important à signaler : M. Erwin Panofsky a remarqué que cette même illustration montre la pierre sous l'aspect d'un objet en forme de diamant (ce qui la rapproche encore de la pierre du *Graal*, puisque celle-ci est également décrite comme taillée à facettes) ; cette question mérite d'être examinée de plus près, car, bien qu'une telle représentation soit loin d'être le cas le plus général, elle se rattache à des côtés du symbolisme complexe de la « pierre angulaire » autres que ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, et qui ne sont pas moins intéressants pour en faire ressortir les liens avec tout l'ensemble du symbolisme traditionnel.

Cependant, avant d'en venir là, il nous reste une question accessoire à élucider : nous venons de dire que la « pierre du sommet » peut n'être pas une « clef de voûte » dans tous les cas, et, en effet, elle ne l'est que dans une construction dont la partie supérieure est en forme de dôme ; dans tout autre cas, par exemple celui d'un bâtiment surmonté d'un toit pointu ou en forme de tente, il n'y en a pas moins une « dernière pierre » qui, placée au sommet, joue à cet égard le même rôle que la « clef de voûte », et, par conséquent, correspond aussi à celle-ci au point de vue symbolique, mais sans

1. *Manuscrit de Munich*, clm. 146, fol. 35 (Lutz et Perdrizet, II, pl. 64) : la photographie nous a été communiquée par A. K. Coomaraswamy ; elle a été reproduite dans l'*Art Bulletin*, XVII, p. 450 et fig. 20, par M. Erwin Panofsky, qui considère cette illustration comme la plus proche du prototype, et qui, à ce propos, parle du *lapis in caput anguli* comme d'une *keystone* ; on pourrait dire aussi, d'après nos précédentes explications, que cette figure représente *the bringing forth of the copestone*.

2. Il y aurait, à cet égard, un rapprochement à faire entre la « pierre descendue du ciel » et le « pain descendu du ciel », car il y a des rapports symboliques importants entre la pierre et le pain ; mais ceci est en dehors du sujet de la présente étude ; dans tous les cas, la « descente du ciel » représente naturellement l'*avatarana*.

3. Cf. aussi la pierre symbolique de l'*Estoile Internelle*, dont a parlé M. Charbonneau-Lassay, et qui, comme l'émeraude du *Graal*, est une pierre à facettes ; cette pierre, dans la coupe où elle est placée, correspond exactement au « joyau dans le lotus » (*tnani padmé*) du bouddhisme mahâyânique.

pourtant qu'il soit possible de la désigner par ce nom ; et il faut en dire autant du cas spécial du « pyramidion », auquel nous avons déjà fait allusion en une autre occasion. Il doit être bien entendu que, dans le symbolisme des constructeurs du moyen âge, qui s'appuie sur la tradition judéo-chrétienne et est spécialement rattaché, comme à son « prototype », à la construction du Temple de Salomon ¹, il est constant, en ce qui concerne la « pierre angulaire », que c'est proprement d'une « clef de voûte » qu'il s'agit ; et, si la forme exacte du Temple de Salomon a pu donner lieu à des discussions au point de vue historique, il est bien certain, en tout cas, que cette forme n'était pas celle d'une pyramide ; ce sont là des faits dont il faut nécessairement tenir compte dans l'interprétation des textes bibliques qui se rapportent à la « pierre angulaire » ². Le « pyramidion », c'est-à-dire la pierre qui forme la pointe supérieure de la pyramide, n'est en aucune façon une « clef de voûte » ; il n'en est pas moins le « couronnement » de l'édifice, et l'on peut remarquer qu'il en reproduit en réduction la forme entière, comme si tout l'ensemble de la structure était ainsi synthétisé dans cette pierre unique ; l'expression « tête de l'angle », au sens littéral, lui convient bien, et aussi le sens figuré du nom hébreu de l'« angle » pour désigner le « chef », d'autant plus que la pyramide, partant de la multiplicité de la base pour aboutir graduellement à l'unité du sommet, est souvent prise comme le symbole d'une hiérarchie. D'autre part, d'après ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du sommet et des quatre angles de la base, en connexion avec la signification du mot arabe *rukṅ*, on pourrait dire que la forme de la pyramide est en quelque sorte contenue implicitement dans toute structure architecturale ; le symbolisme « solaire » de cette forme, que nous avons indiqué alors, se retrouve d'ailleurs plus particulièrement exprimé dans le « pyramidion », comme le montrent nettement diverses descriptions archéologiques citées par M. Coomaraswamy : le point central ou le sommet correspond au soleil lui-même, et les quatre faces (dont chacune est comprise entre deux « rayons » extrêmes délimitant le domaine qu'elle représente) à autant d'aspects secondaires de ce même soleil, en rapport avec les quatre points cardinaux vers lesquels ces faces sont tournées respectivement. Malgré tout cela, il n'en est pas moins vrai que le « pyramidion » n'est qu'un cas particulier de la « pierre angulaire » et ne la représente que dans une forme traditionnelle spéciale, celle des anciens Égyptiens ; pour répondre au symbolisme judéo-chrétien de cette même pierre, qui appartient à une autre forme traditionnelle, assurément fort différente de celle-là, il lui manque un caractère essentiel, qui est celui d'être une « clef de voûte ».

Cela dit, nous pouvons revenir à la figuration de la « pierre angulaire » sous la forme d'un diamant : A. Coomaraswamy, dans l'article auquel nous nous sommes référé, part d'une remarque qui a été faite au sujet du mot allemand *Eckstein*, qui précisément a à la fois le sens de « pierre angulaire » et celui de « diamant » ³ ; et il rappelle à ce propos les significations symboliques du *vajra*, que nous avons déjà envisagées à diverses reprises : d'une façon générale, la pierre ou le métal qui était considéré comme le plus dur et le plus brillant a été pris, dans différentes traditions, comme « un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité » ; et, en particulier, ces qualités sont très souvent attribuées au diamant. L'idée d'« indestructibilité » ou d'« indivisibilité » (l'une et l'autre sont étroitement liées et sont exprimées en sanscrit par le même mot *akshara*) convient évidemment à la pierre qui représente le principe unique de l'édifice (l'unité véritable étant essentiellement indivisible) ; celle de « stabilité », qui, dans l'ordre architectural, s'applique proprement à un pilier, convient également à cette même pierre considérée comme constituant le chapiteau du « pilier axial », qui lui-même symbolise l'« axe du monde » ; et celui-ci, que Platon, notamment,

1. Les « légendes » du compagnonnage dans toutes ses branches en font foi, non moins que les « survivances » propres de l'ancienne maçonnerie opérative que nous avons envisagées ici.

2. Il ne saurait donc aucunement s'agir là, comme certains l'ont prétendu, d'une allusion à un incident survenu dans la construction de la « Grande Pyramide » et à la suite duquel celle-ci serait restée inachevée, ce qui est d'ailleurs une hypothèse fort douteuse en elle-même et une question historique probablement insoluble ; en outre, cet « inachèvement » même irait directement à rencontre du symbolisme suivant lequel la pierre qui avait été rejetée prend finalement sa place éminente comme « tête de l'angle ».

3. Stoult, *Consider the lilies, how they grow*, à propos de la signification d'un motif ornemental en forme de diamant, expliquée par des écrits où il est parlé du Christ comme étant l'*Eckstein*. – Le double sens de ce mot s'explique vraisemblablement, au point de vue étymologique, par le fait qu'il peut s'entendre également comme « pierre d'angle » et comme « pierre à angles », c'est-à-dire à facettes ; mais, bien entendu, cette explication n'enlève rien à la valeur du rapprochement symbolique indiqué par la réunion de ces deux significations dans un même mot.

décrit comme un « axe de diamant », est aussi, d'autre part, un « pilier de lumière » (comme symbole d'*Agni* et comme « rayon solaire ») ; à plus forte raison cette dernière qualité s'applique-t-elle (« éminemment », pourrait-on dire) à son « couronnement », qui représente la source même dont il émane en tant que rayon lumineux ¹. Dans le symbolisme hindou et bouddhique, tout ce qui a une signification « centrale » ou « axiale » est généralement assimilé au diamant (par exemple dans des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant ») ; et il est facile de se rendre compte que toutes ces associations font partie d'une tradition qu'on peut dire vraiment universelle.

Ce n'est pas tout encore : le diamant est considéré comme la « pierre précieuse » par excellence ; or cette « pierre précieuse » est aussi, comme telle, un symbole du Christ, qui se trouve ici identifié à son autre symbole, la « pierre angulaire » ; ou, si l'on préfère, ces deux symboles sont ainsi réunis en un seul. On pourrait dire alors que cette pierre, en tant qu'elle représente un « achèvement » ou un « accomplissement » ², est, dans le langage de la tradition hindoue, un *chintâmani*, ce qui équivaut à l'expression alchimique occidentale de « pierre philosophale » ³ ; et il est très significatif, à cet égard, que les hermétistes chrétiens parlent souvent du Christ comme étant la véritable « pierre philosophale », non moins que comme étant la « pierre angulaire » ⁴. Nous sommes ramené par là à ce que nous disions précédemment, à propos des deux sens dans lesquels peut s'entendre l'expression arabe *rukn el-arkân*, de la correspondance qui existe entre les deux symbolismes architectural et alchimique ; et, pour terminer par une remarque d'une portée tout à fait générale cette étude déjà longue, mais sans doute encore incomplète, car le sujet est de ceux qui sont presque inépuisables, nous pouvons ajouter que cette correspondance même n'est au fond qu'un cas particulier de celle qui existe pareillement, quoique d'une façon qui n'est peut-être pas toujours aussi manifeste, entre toutes les sciences et tous les arts traditionnels, parce qu'ils ne sont tous, en réalité, qu'autant d'expressions et d'applications diverses des mêmes vérités d'ordre principal et universel.

1. Le diamant non taillé a naturellement huit angles, et le poteau sacrificiel (*yûpa*) doit être fait « à huit angles » (*ashtashri*) pour figurer le *vajra* (qui ici est entendu également dans son autre sens de « foudre ») ; le mot pâli *attansa*, littéralement « à huit angles », signifie à la fois « diamant » et « pilier ».

2. Au point de vue « constructif », c'est la « perfection » de la réalisation du plan de l'architecte ; au point de vue alchimique, c'est la « perfection » ou la fin ultime du « Grand Œuvre » ; et il y a une correspondance exacte entre l'une et l'autre.

3. Le diamant parmi les pierres et l'or parmi les métaux sont l'un et l'autre ce qu'il y a de plus précieux, et ils ont également un caractère « lumineux » et « solaire » ; mais le diamant, tout comme la « pierre philosophale » à laquelle il est assimilé ici, est regardé comme plus précieux encore que l'or.

4. Le symbolisme de la « pierre angulaire » se trouve expressément mentionné, par exemple, en divers passages des ouvrages hermétiques de Robert Fludd, cités par A.E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27-28 ; il faut d'ailleurs dire que ces textes paraissent contenir la confusion avec la « pierre fondamentale » dont nous avons parlé au début ; et ce que l'auteur qui les rapporte dit lui-même de la « pierre angulaire », dans plusieurs endroits du même livre, n'est guère fait non plus pour éclaircir la question et ne peut que contribuer plutôt à entretenir encore cette même confusion.

« Lapsit exillis »¹

En parlant du symbolisme de la « pierre angulaire », nous avons eu l'occasion de mentionner incidemment le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach ; il peut être intéressant de revenir plus particulièrement sur cette question, en raison des multiples rapprochements auxquels elle donne lieu. Sous sa forme étrange², cette expression énigmatique peut renfermer plus d'une signification : c'est certainement, avant tout, une sorte de contraction phonétique de *lapis lapsus ex caelis*, la « pierre tombée des cieux » ; en outre, cette pierre, en raison même de son origine, est comme « en exil » dans le séjour terrestre³, d'où elle doit d'ailleurs, suivant diverses traditions concernant cette même pierre ou ses équivalents, remonter finalement aux cieux⁴. En ce qui concerne le symbolisme du Graal, il importe de remarquer que, bien qu'il soit le plus habituellement décrit comme un vase et que ce soit là sa forme la plus connue, il l'est aussi parfois comme une pierre, ce qui est notamment le cas chez Wolfram d'Eschenbach ; il peut d'ailleurs être en même temps l'un et l'autre, puisque le vase est dit avoir été taillé dans une pierre précieuse qui, s'étant détachée du front de Lucifer lors de sa chute, est également « tombée des cieux »⁵.

D'autre part, ce qui semble encore augmenter la complexité de ce symbolisme, mais qui peut en réalité donner la « clef » de certaines connexions, c'est ceci : comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, si le Graal est un vase (*grasale*), il est aussi un livre (*gradale* ou *graduale*) ; et, dans certaines versions de la légende, il s'agit à cet égard, non pas précisément d'un livre proprement dit, mais d'une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Or, des inscriptions, d'origine pareillement « non humaine », apparaissaient aussi en certaines circonstances sur le *lapsit exillis*⁶ ; celui-ci était donc une « pierre parlante », c'est-à-dire, si l'on veut, une « pierre oraculaire », car, si une pierre peut « parler » en rendant des sons, elle le peut tout aussi bien (comme l'écaille de la tortue dans la tradition extrême-orientale) au moyen de caractères ou de figures se montrant à sa surface. Maintenant, ce qu'il y a aussi de très remarquable à ce point de vue, c'est que la tradition biblique fait mention d'une « coupe oraculaire », celle de Joseph⁷, qui pourrait, sous ce rapport tout au moins, être regardée comme une des formes du Graal lui-même ; et, chose curieuse, il se trouve que c'est précisément un autre Joseph, Joseph d'Arimathie, qui est dit être devenu le possesseur ou le gardien du Graal et l'avoir apporté d'Orient en Bretagne ; il est étonnant qu'on semble n'avoir ja-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, août 1946.

2. A. E. Waite, dans son ouvrage sur *The Holy Grail*, donne les variantes *lapis exilis* et *lapis exillix*, car il semble que l'orthographe diffère suivant les manuscrits ; et il signale aussi que, d'après le *Rosarium Philosophorium* citant Arnaud de Villeneuve, *lapis exilis* était chez les alchimistes une des désignations de la « pierre philosophale », ce qui est naturellement à rapprocher des considérations que nous avons indiquées à la fin de la même étude.

3. *Lapis exilii* ou *lapis exsulis*, suivant les interprétations suggérées par Waite comme possibles à cet égard.

4. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de tenir grand compte du mot latin *exilis* pris littéralement au sens de « mince » ou « ténu », à moins peut-être qu'on ne veuille y attacher une certaine idée de « subtilité ».

5. Sur le symbolisme du Graal, voir *Le Roi du Monde*, ch. V. – Nous rappellerons encore à ce propos le symbole de l'*Estoile Internelle*, dans lequel la coupe et la pierre précieuse se trouvent réunies, tout en étant dans ce cas distinctes l'une de l'autre.

6. Comme sur la « pierre noire » d'Ourga, qui devait être, de même que toutes les « pierres noires » jouant un rôle dans différentes traditions, un aérolithe, c'est-à-dire encore une « pierre tombée des cieux » (voir *Le Roi du Monde*, ch. I).

7. *Genèse*, XLIV, 5.

mais prêté attention à ces « coïncidences », pourtant assez significatives ¹.

Pour en revenir au *lapsit exillis*, nous signalerons que certains l'ont rapproché de la *Lia Fail* ou « pierre de la destinée » ; en effet, celle-ci était aussi une « pierre parlante », et, en outre, elle pouvait être en quelque façon une « pierre venue des cieux », puisque, suivant la légende irlandaise, les *Tua-tha de Danann* l'auraient apportée avec eux de leur premier séjour, auquel est attribué un caractère « céleste » ou tout au moins « paradisiaque ». On sait que cette *Lia Fail* était la pierre du sacre des anciens rois d'Irlande, et qu'elle est devenue par la suite celle des rois d'Angleterre, ayant été, suivant l'opinion la plus communément admise, apportée par Édouard I^{er} à l'abbaye de Westminster ; mais ce qui peut paraître au moins singulier, c'est que, d'un autre côté, cette même pierre est identifiée à celle que Jacob consacra à Béthel ². Ce n'est pas tout : cette dernière, d'après la tradition hébraïque, semblerait avoir été aussi celle qui suivait les Israélites dans le désert et d'où sortait l'eau dont ils buvaient ³, et qui, selon l'interprétation de saint Paul, n'était autre que le Christ lui-même ⁴ ; elle serait devenue ensuite la pierre *shethiyah* ou « fondamentale », placée dans le Temple de Jérusalem au-dessous de l'emplacement de l'arche d'alliance ⁵, et marquant ainsi symboliquement le « centre du monde », comme le marquait également, dans une autre forme traditionnelle, l'*Omphalos* de Delphes ⁶ ; et, dès lors que ces identifications sont évidemment symboliques, on peut assurément dire que, en tout cela, c'est bien toujours d'une seule et même pierre qu'il s'agit en effet.

Il faut bien remarquer cependant, en ce qui concerne le symbolisme « constructif », que la pierre fondamentale dont il vient d'être question en dernier lieu ne doit aucunement être confondue avec la « pierre angulaire », puisque celle-ci est le couronnement de l'édifice, tandis que l'autre se situe au centre de sa base ⁷ ; et, étant ainsi placée au centre, elle diffère également de la « pierre de fondation » entendue au sens ordinaire de cette expression, celle-ci occupant un des angles de la même base. Nous avons dit qu'il y avait, dans les pierres de base des quatre angles, comme un reflet et une participation de la véritable « pierre angulaire » ou « pierre du sommet » ; ici, on peut bien parler encore de reflet, mais il s'agit d'une relation plus directe que dans le cas précédent, puisque la « pierre du sommet » et la « pierre fondamentale » en question sont situées sur une même verticale, de telle

1. La « coupe oraculaire » est en quelque sorte le prototype des « miroirs magiques », et nous devons faire à ce propos une remarque importante : c'est que l'interprétation purement « magique », qui réduit les symboles à n'avoir plus qu'un caractère « divinatoire » ou « talismanique » suivant les cas, marque une certaine étape dans la dégénérescence de ces symboles, ou plutôt de la façon dont ils sont compris, étape d'ailleurs moins avancée, puisqu'elle se réfère malgré tout à une science traditionnelle, que la déviation toute profane qui ne leur attribue qu'une valeur simplement « esthétique » ; il convient d'ajouter, du reste, que ce n'est souvent que sous le couvert de cette interprétation « magique » que certains symboles peuvent être conservés et transmis à l'état de survivances « folkloriques », ce qui montre qu'elle a aussi son utilité. – Notons encore, au sujet de la « coupe divinatoire », que la vision de toutes choses comme présentes, si on l'entend dans son véritable sens (le seul auquel puisse être attachée l'« infailibilité » dont il est expressément question dans les cas de Joseph), est en relation manifeste avec le symbolisme du « troisième œil », donc aussi de la pierre tombée du front de Lucifer où elle tenait la place de celui-ci ; c'est d'ailleurs également par sa chute que l'homme lui-même a perdu le « troisième œil », c'est-à-dire le « sens de l'éternité », que le Graal restitue à celui qui parvient à la conquérir.

2. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

3. *Exode*, XVII, 5. – Le breuvage donné par cette pierre doit être rapproché de la nourriture fournie par le Graal considéré comme « vase d'abondance ».

4. *I Corinthiens*, X, 4. – On remarquera le rapport qui existe entre l'onction de la pierre par Jacob, celle des rois à leur sacre, et le caractère du Christ ou du Messie, qui est proprement l'« Oint » par excellence.

5. Dans le symbolisme des *Sephiroth*, cette « pierre fondamentale » se rapporte à *Iesod* ; la « pierre angulaire », sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure, se rapporte à *Kether*.

6. Cf. encore *Le Roi du Monde*, ch. IX. – L'*Omphalos* était d'ailleurs un « bétyle », désignation identique à *Beith-El* ou « maison de Dieu ».

7. La situation de cette « pierre fondamentale » n'étant pas angulaire, elle ne peut pas, sous ce rapport tout au moins, donner lieu à une confusion, et c'est pourquoi nous n'avons pas eu à en parler à propos de la « pierre angulaire ».

sorte que celle-ci est comme la projection horizontale de celle-là sur le plan de la base ¹; on pourrait dire que cette « pierre fondamentale » synthétise en elle, tout en demeurant dans le même plan, les aspects partiels représentés par les pierres des quatre angles (ce caractère partiel étant exprimé par l'obliquité des lignes qui les joignent au sommet de l'édifice). En fait, la « pierre fondamentale » du centre et la « pierre angulaire » sont respectivement la base et le sommet du pilier axial, que celui-ci soit figuré visiblement ou qu'il ait seulement une existence « idéale » ; dans ce dernier cas, cette « pierre fondamentale » peut être une pierre de foyer ou une pierre d'autel (ce qui est d'ailleurs la même chose en principe), qui, de toute façon, correspond en quelque sorte au « cœur » même de l'édifice.

Nous avons dit, à propos de la « pierre angulaire », qu'elle représente la « pierre descendue du ciel », et nous avons vu maintenant que le *lapsit exillis* est plus proprement la « pierre tombée du ciel », ce qui peut d'ailleurs être encore mis en rapport avec la « pierre que les constructeurs avaient rejetée », si l'on considère, au point de vue cosmique, ces « constructeurs » comme étant les Anges ou les *Dévas* ²; mais, toute « descente » n'étant pas forcément une « chute » ³, il y a lieu de faire une certaine différence entre les deux expressions. En tout cas, l'idée d'une « chute » ne saurait plus aucunement s'appliquer lorsque la « pierre angulaire » occupe sa position définitive au sommet ⁴; on peut encore parler d'une « descente » si l'on rapporte l'édifice à un ensemble plus étendu (ceci correspondant, comme nous l'avons dit, au fait que la pierre ne peut être placée que par le haut), mais, si l'on considère seulement cet édifice en lui-même et le symbolisme de ses différentes parties, cette position elle-même peut être dite « céleste », puisque la base et le toit correspondent respectivement, quant à leur « modèle cosmique », à la terre et au ciel ⁵. Maintenant, il faut encore ajouter, et c'est sur cette remarque que nous terminerons, que tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde, suivant qu'on se place au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; et, à cet égard, nous indiquerons seulement, à titre d'application à l'être humain, que les relations de la « pierre fondamentale » du centre et de la « pierre angulaire » du sommet ne sont pas sans présenter un certain rapport avec ce que nous avons dit ailleurs des « localisations » différentes du *luz* ou du « noyau d'immortalité » ⁶.

1. Ceci correspond à ce que nous avons déjà indiqué au sujet de la projection horizontale de la pyramide, dont le sommet se projette au point de rencontre des diagonales du carré de base, c'est-à-dire au centre même de ce carré. Dans la maçonnerie opérative, l'emplacement d'un édifice était déterminé, avant d'en entreprendre la construction, par ce qu'on appelle la « méthode des cinq points », consistant à fixer d'abord les quatre angles, où devaient être posées les quatre premières pierres, puis le centre, c'est-à-dire, la base étant normalement carrée ou rectangulaire, le point de rencontre de ses diagonales ; les piquets qui marquaient ces cinq points étaient appelés *landmarks*, et c'est sans doute là le sens premier et originel de ce terme maçonnique.

2. Ceux-ci doivent être regardés comme travaillant sous la direction de *Vishwakarma*, qui est, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, la même chose que le « Grand Architecte de l'Univers » (cf. notamment *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

3. Il va de soi que cette remarque s'applique avant tout à la « descente » de l'*Avatâra*, bien que la présence de celui-ci dans le monde terrestre puisse être aussi comme un « exil », mais seulement suivant les apparences extérieures.

4. Elle le pourrait seulement quand, avant sa mise en place, on considérerait cette même pierre dans son état de « réjection ».

5. Voir *Le symbolisme du dôme* et aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

6. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. – Ce rapport avec le *luz* est d'ailleurs suggéré nettement par les rapprochements que nous avons indiqués plus haut avec Béthel et avec le « troisième œil » (voir à ce sujet *Le Roi du Monde*, ch. VII).

« El-Arkân »¹

Aux considérations que nous avons exposées sur la « pierre angulaire », nous pensons qu'il ne sera pas inutile d'ajouter quelques précisions complémentaires sur un point particulier : il s'agit des indications que nous avons données sur le mot arabe *rukṅ*, « angle », et sur ses différentes significations. Nous nous proposons surtout, à cet égard, de signaler une concordance très remarquable qui se rencontre dans l'ancien symbolisme chrétien, et qui s'éclaire d'ailleurs, comme toujours, par les rapprochements qu'on peut faire avec certaines données des autres traditions. Nous voulons parler du *gammadion*, ou plutôt, devrions-nous dire, des *gammadia*, car ce symbole se présente sous deux formes très nettement différentes, bien que le même sens y soit généralement attaché ; il doit son nom à ce que les éléments qui y figurent dans l'un et l'autre cas, et qui sont en réalité des équerres, ont une similitude de forme avec la lettre grecque *gamma*².

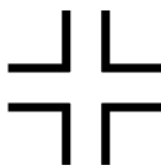


Fig. 15

La première forme de ce symbole (fig. 15), appelée aussi parfois « croix du Verbe »³, est constituée par quatre équerres dont les sommets sont tournés vers le centre ; la croix est formée par ces équerres elles-mêmes, ou plus exactement par l'espace vide qu'elles laissent entre leurs côtés parallèles, et qui représente en quelque sorte quatre voies partant du centre ou y aboutissant, suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre. Or, cette même figure, considérée précisément comme la représentation d'un carrefour, est la forme primitive du caractère chinois *hing*, qui désigne les cinq éléments : on y voit les quatre régions de l'espace, correspondant aux points cardinaux, et qui sont effectivement appelées « équerres » (*fang*)⁴, autour de la région centrale à laquelle est rapporté le cinquième élément. Nous devons d'ailleurs dire que ces éléments, malgré une similitude partielle dans leur nomenclature⁵, ne sauraient aucunement être identifiés à ceux de la tradition hindoue et de l'antiquité occidentale ; aussi, pour éviter toute confusion, vaudrait-il sans doute mieux, comme certains l'ont proposé, traduire *hing* par « agents naturels », car ce sont proprement des « forces » agissant dans le monde corporel, et non pas des éléments constitutifs des corps eux-mêmes. Il n'en est pas moins vrai que, ainsi que cela résulte de leur correspondance spatiale, les cinq *hing* peuvent être regardés comme les *arkân* de ce monde, de même que les éléments proprement dits le sont à un autre point de vue, mais cependant avec une différence quant à la signification de l'élément central. En effet, tandis que l'éther, ne se situant pas sur le plan de base où se trouvent les quatre autres éléments, correspond à la véritable « pierre angulaire », celle du sommet (*rukṅ el-arkân*), la « terre » de la tradition extrême-orientale doit être mise en correspondance directe avec la « pierre fondamen-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, sept. 1946.

2. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X. – Comme nous l'avons signalé alors, ce sont ces *gammadia* qui sont les véritables « croix gammées », et c'est seulement chez les modernes que cette désignation a été appliquée au *swastika*, ce qui ne peut que causer une fâcheuse confusion entre deux symboles entièrement différents et qui n'ont aucunement la même signification.

3. La raison en est sans doute, d'après la signification générale du symbole, que celui-ci est regardé comme figurant le Verbe s'exprimant par les quatre Évangiles ; il est à remarquer que, dans cette interprétation, ceux-ci doivent être considérés comme correspondant à quatre points de vue (mis symboliquement en rapport avec les « quartiers » de l'espace) dont la réunion est nécessaire à l'expression intégrale du Verbe, de même que les quatre équerres formant la croix en s'unissant par leurs sommets.

4. L'équerre est essentiellement, dans la tradition extrême-orientale, l'instrument employé pour « mesurer la Terre » ; cf. *La Grande Triade*, ch. XV et XVI. – Il est facile de voir le rapport qui existe entre cette figure et celle du carré divisé en neuf parties (*ibid.*, ch. XVI) ; il suffit en effet, pour obtenir celle-ci, de tracer le contour extérieur et de joindre les sommets des équerres de façon à encadrer la région centrale.

5. Ce sont l'eau au nord, le feu au sud, le bois à l'est, le métal à l'ouest, et la terre au centre ; on voit qu'il y a là trois désignations communes avec les éléments des autres traditions, mais que cependant la terre n'y a pas la même correspondance spatiale.

tale » du centre, dont nous avons parlé précédemment ¹.

La figuration des cinq *arkân* apparaît encore plus nettement dans l'autre forme du



Fig. 16

gammadion (fig. 16), où quatre équerres, formant les angles (*arkân* au sens littéral du mot) d'un carré, entourent une croix tracée au centre de celui-ci ; les sommets des équerres sont alors tournés vers l'extérieur, au lieu de l'être vers le centre comme dans le cas précédent ². On peut ici considérer la figure tout entière comme correspondant à la projection horizontale d'un édifice sur son plan de base : les quatre équerres correspondent alors aux pierres de base des quatre angles (qui doivent être en effet taillées « à l'équerre »), et la croix à la « pierre angulaire » du sommet, qui, bien que n'étant pas dans le même plan, se projette au centre de la base suivant la direction de l'axe vertical ; et l'assimilation symbolique du Christ à la « pierre angulaire » justifie encore plus expressément cette correspondance.

En effet, au point de vue du symbolisme chrétien, l'un et l'autre des *gammadia* sont également considérés comme représentant le Christ, figuré par la croix, au milieu des quatre Évangélistes, figurés par les équerres ; l'ensemble équivaut donc à la figuration bien connue du Christ lui-même au milieu des quatre animaux de la vision d'Ézéchiël et de l'*Apocalypse* ³, qui sont les symboles les plus habituels des Évangélistes ⁴. L'assimilation de ceux-ci aux pierres de base des quatre angles n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec le fait que, d'autre part, saint Pierre est expressément désigné comme la « pierre de fondation » de l'Église ; il faut seulement voir là l'expression de deux points de vue différents, l'un se référant à la doctrine et l'autre à la constitution de l'Église ; et il n'est certes pas contestable que, en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les Évangiles en sont bien véritablement les fondements.

Dans la tradition islamique, on trouve aussi une figure semblablement disposée, comprenant le nom du Prophète au centre et ceux des quatre premiers *Kholafâ* aux angles ; ici encore, le Prophète, apparaissant comme *rukn el-arkân*, doit être considéré, de la même façon que le Christ dans la figuration précédente, comme se situant à un niveau autre que celui de la base, et, par conséquent, il correspond aussi en réalité à la « pierre angulaire » du sommet. Il faut d'ailleurs remarquer que, des deux points de vue que nous venons d'indiquer en ce qui concerne le christianisme, cette figuration rappelle directement celui qui envisage saint Pierre comme « la pierre de fondation », car il est évident que saint Pierre, comme nous l'avons déjà dit, est aussi le *Khalîfah*, c'est-à-dire le « vicaire » ou le « substitut » du Christ. Seulement, on n'envisage dans ce cas qu'une seule « pierre de fondation », c'est-à-dire celle des quatre pierres de base des angles qui est posée en premier lieu, sans pousser les correspondances plus loin, alors que le symbole islamique dont il s'agit comporte ces quatre pierres de base ; la raison de cette différence est que les quatre premiers *Kholafâ* ont effectivement un rôle spécial sous le rapport de l'« histoire sacrée », tandis que, dans le christianisme, les premiers successeurs de saint Pierre n'ont aucun caractère qui puisse, d'une façon comparable, les distinguer nettement de tous ceux qui vinrent après eux. Nous ajouterons encore que, en corres-

1. Il faut d'ailleurs remarquer, à ce propos, que le tertre élevé au centre d'un pays correspond effectivement à l'autel ou au foyer placé au point central d'un édifice.

2. Les sommets des quatre équerres et le centre de la croix, étant les quatre angles et le centre du carré, correspondent aux « cinq points » par lesquels était déterminé traditionnellement l'emplacement d'un édifice.

3. Ces quatre animaux symboliques correspondent d'ailleurs aussi aux quatre *Mahârâjas* qui sont, dans les traditions hindoue et thibétaine, les régents des points cardinaux et des « quartiers » de l'espace.

4. L'ancienne tradition égyptienne figurait, suivant une disposition toute semblable, Horus au milieu de ses quatre fils ; du reste, dans les premiers temps du christianisme, Horus fut, en Égypte, pris très fréquemment comme un symbole du Christ.

pondance avec ces cinq *arkân* manifestés dans le monde terrestre et humain, la tradition islamique envisage aussi cinq *arkân* célestes ou angéliques, qui sont *Jibrîl*, *Rufaîl*, *Mikaîl*, *Isrâfîl*, et enfin *Er-Rûh* ; ce dernier, qui est identique à *Metatron* comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, se situe également à un niveau supérieur aux quatre autres, qui sont comme ses reflets partiels dans diverses fonctions plus particularisées ou moins principales, et, dans le monde céleste, il est proprement *rukn el-arkân*, celui qui occupe, à la limite séparant *el-Khalq d'El-Haqq*, le « lieu » même par lequel seul peut s'effectuer la sortie du Cosmos.

« Rassembler ce qui est épars »¹

Dans un de nos ouvrages², à propos du *Ming-tang* et de la *Tien-ti-Houei*, nous avons cité une formule maçonnique d'après laquelle la tâche des Maîtres consiste à « répandre la lumière et rassembler ce qui est épars ». En fait, le rapprochement que nous faisons alors portait seulement sur la première partie de cette formule³; quant à la seconde partie, qui peut sembler plus énigmatique, comme elle a dans le symbolisme traditionnel des connexions très remarquables, il nous paraît intéressant de donner à ce sujet quelques indications qui n'avaient pu trouver place en cette occasion.

Pour comprendre aussi complètement que possible ce dont il s'agit, il convient de se reporter avant tout à la tradition védique, qui est plus particulièrement explicite à cet égard : suivant celle-ci, en effet, « ce qui est épars », ce sont les membres du *Purusha* primordial qui fut divisé au premier sacrifice accompli par les *Dévas* au commencement, et dont naquirent, par cette division même, tous les êtres manifestés⁴. Il est évident que c'est là une description symbolique du passage de l'unité à la multiplicité, sans lequel il ne saurait effectivement y avoir aucune manifestation ; et l'on peut déjà se rendre compte par là que le « rassemblement de ce qui est épars », ou la reconstitution du *Purusha* tel qu'il était « avant le commencement », s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire dans l'état non manifesté, n'est pas autre chose que le retour à l'unité principielle. Ce *Purusha* est identique à *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », ceux-ci étant tous issus de lui-même et étant par conséquent regardés en un certain sens comme sa « progéniture »⁵; il est aussi *Vishwakarma*, c'est-à-dire le « Grand Architecte de l'Univers », et, en tant que *Vishwakarma*, c'est lui-même qui accomplit le sacrifice en même temps qu'il en est la victime⁶; et, si l'on dit qu'il est sacrifié par les *Dévas*, cela ne fait aucune différence en réalité, car les *Dévas* ne sont en somme rien d'autre que les « puissances » qu'il porte en lui-même⁷.

Nous avons déjà dit, à diverses reprises, que tout sacrifice rituel doit être regardé comme une image de ce premier sacrifice cosmogonique ; et, dans tout sacrifice aussi, comme l'a fait remarquer M. Coomaraswamy, « la victime, ainsi que les *Brâhmanas* le montrent avec évidence, est une représentation du sacrifiant, ou, comme l'expriment les textes, elle est le sacrifiant lui-même ; en accord avec la loi universelle suivant laquelle l'initiation (*dîkshâ*) est une mort et une renaissance, il est manifeste que l'« initié est l'oblation » (*Taittiriya Samhitâ*, VI, 1, 4, 5), « la victime est substantiellement le sacrifiant lui-même » (*Aitarêya Brâhmana*, II, 11)⁸. Ceci nous ramène directement au symbolisme maçonnique du grade de Maître, dans lequel l'initié s'identifie en effet à la victime ; on a d'ailleurs souvent insisté sur les rapports de la légende d'Hiram avec le mythe d'Osiris de sorte que, quand il est question de « rassembler ce qui est épars », on peut penser aussitôt à Isis rassemblant les membres dispersés d'Osiris ; mais précisément, au fond, la dispersion des membres d'Osiris est la même chose que celle des membres de *Purusha* ou de *Prajâpati* : ce ne sont là, pourrait-on dire, que deux versions de la description du même processus cosmogonique dans deux formes traditionnelles différentes. Il est vrai que, dans le cas d'Osiris et dans celui d'Hiram, il ne s'agit plus d'un sacrifice, du moins explicitement, mais d'un meurtre ; mais cela même n'y change rien essentiellement, car c'est véritablement la même chose qui est envisagée ainsi sous deux aspects complémentaires, comme un

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct.-nov. 1946.

2. *La Grande Triade*, ch. XVI.

3. La devise de la *Tien-ti-Houei* dont il s'agissait est en effet celle-ci : « Détruire l'obscurité (*tsing*), restaurer la lumière (*ming*). »

4. Voir *Rig-Véda*, X, 90.

5. Le mot sanscrit *prajâ* est identique au latin *progenies*.

6. Dans la conception chrétienne du sacrifice, le Christ est aussi à la fois la victime et le prêtre par excellence.

7. En commentant le passage de l'hymne du *Rig-Véda* mentionné ci-dessus dans lequel il est dit que c'est « par le sacrifice que les *Dévas* offrirent le sacrifice », Sâyana dit que les *Dévas* sont les formes du souffle (*prâna-rûpa*) de *Prajâpati*. – Cf. ce que nous avons dit au sujet des anges dans *Monothéisme et Angéologie*. Il est bien entendu que, en tout ceci, il s'agit toujours d'aspects du Verbe divin auquel s'identifie en définitive l'« Homme universel ».

8. *Atmayajna : Self sacrifice*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro de février 1942.

sacrifice sous son aspect « dévique », et comme un meurtre sous son aspect « asurique »¹ ; nous nous contentons de signaler ce point en passant, car nous ne pourrions y insister sans entrer dans de trop longs développements, étrangers à la question que nous avons en vue présentement.

De même encore, dans la Kabbale hébraïque, bien qu'il ne soit plus question proprement ni de sacrifice ni de meurtre, mais plutôt d'une sorte de « désintégration » dont les conséquences sont d'ailleurs les mêmes, c'est de la fragmentation du corps de l'*Adam Qadmon* qu'a été formé l'Univers avec tous les êtres qu'il contient, de sorte que ceux-ci sont comme des parcelles de ce corps, et que leur « réintégration » dans l'unité apparaît comme la reconstitution même de l'*Adam Qadmon*. Celui-ci est l'« Homme Universel », et *Purusha*, suivant un des sens de ce mot, est aussi l'« Homme » par excellence ; c'est donc bien toujours exactement de la même chose qu'il s'agit en tout cela. Ajoutons à ce propos, avant d'aller plus loin, que, le grade de Maître représentant, virtuellement tout au moins, le terme des « petits mystères », ce qu'il faut envisager dans ce cas est proprement la réintégration au centre de l'état humain ; mais on sait que le même symbolisme est toujours applicable à des niveaux différents, en vertu des correspondances qui existent entre eux², de sorte qu'il peut être rapporté soit à un monde déterminé, soit à tout l'ensemble de la manifestation universelle ; et la réintégration dans l'« état primordial », qui d'ailleurs est aussi « adamique », est comme une figure de la réintégration totale et finale, bien qu'elle ne soit encore en réalité qu'une étape sur la voie qui mène à celle-ci.

Dans l'étude que nous avons citée plus haut, A. Coomaraswamy dit que « l'essentiel, dans le sacrifice, est en premier lieu de diviser, et en second lieu de réunir » ; il comporte donc les deux phases complémentaires de « désintégration » et de « réintégration » qui constituent le processus cosmique dans son ensemble » le *Purusha*, « étant un, devient plusieurs, et étant plusieurs, il redevient un ». La reconstitution du *Purusha* est opérée symboliquement, en particulier, dans la construction de l'autel védique, qui comprend dans ses différentes parties une représentation de tous les mondes³ ; et le sacrifice, pour être correctement accompli, demande une coopération de tous les arts, ce qui assimile le sacrificant à *Vishwakarma* lui-même⁴. D'autre part, comme toute action rituelle, c'est-à-dire en somme toute action vraiment normale et conforme à l'« ordre » (*rita*), peut être regardée comme ayant en quelque sorte un caractère « sacrificiel », suivant le sens étymologique de ce mot (de *sacrum facere*), ce qui est vrai pour l'autel védique l'est aussi, d'une certaine façon et à quelque degré, pour toute construction édifiée conformément aux règles traditionnelles, celle-ci procédant toujours en réalité d'un même « modèle cosmique », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions⁵. On voit que ceci est en rapport direct avec un symbolisme « constructif » comme celui de la maçonnerie ; et d'ailleurs, même au sens le plus immédiat, le constructeur rassemble bien effectivement des matériaux épars pour en former un édifice qui, s'il est vraiment ce qu'il doit être, aura une unité « organique », comparable à celle d'un être vivant, si l'on se place au point de vue microcosmique, ou à celle d'un monde, si l'on se place au point de vue macrocosmique.

Il nous reste encore à parler quelque peu, pour terminer, d'un symbolisme d'un autre genre, qui peut sembler très différent quant aux apparences extérieures, mais qui pourtant n'en a pas moins, au fond, une signification équivalente : il s'agit de la reconstitution d'un mot à partir de ses éléments littéraux pris d'abord isolément⁶. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le vrai nom d'un être n'est pas autre chose, au point de vue traditionnel, que l'expression de l'essence même de cet être ; la reconstitution du nom est donc, symboliquement, la même chose que celle de l'être lui-même.

1. Cf. aussi, dans les mystères grecs, le meurtre et le démembrement de *Zagreus* par les Titans ; on sait que ceux-ci sont l'équivalent des *Asura* de la tradition hindoue. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer, d'autre part, que le langage courant lui-même applique le même mot « victime » dans le cas du sacrifice et dans celui du meurtre.

2. C'est de la même façon que, dans le symbolisme alchimique, il y a correspondance entre le processus de l'« œuvre au blanc » et celui de l'« œuvre au rouge », si bien que le second reproduit en quelque sorte le premier à un niveau supérieur.

3. Voir *Janua caeli*.

4. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26.

5. Les rites de fondation d'un édifice comportent d'ailleurs généralement un sacrifice ou une oblation au sens strict de ces mots ; en Occident même, une certaine forme d'oblation s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les cas où la pose de la première pierre est accomplie selon les rites maçonniques.

6. Ceci correspond naturellement, dans le rituel maçonnique, au mode de communication des « mots sacrés ».

On sait aussi le rôle que jouent les lettres, dans un symbolisme tel que celui de la Kabbale, en ce qui concerne la création ou la manifestation universelle ; on pourrait dire que celle-ci est formée par les lettres séparées, qui correspondent à la multiplicité de ses éléments, et que, en réunissant ces lettres, on la ramène par là même à son Principe, si toutefois cette réunion est opérée de façon à reconstituer effectivement le nom du Principe ¹. À ce point de vue, « rassembler ce qui est épars » est la même chose que « retrouver la Parole perdue », car, en réalité et dans son sens le plus profond, cette « Parole perdue » n'est autre que le véritable nom du « Grand Architecte de l'Univers ».

1. Tant qu'on reste dans la multiplicité de la manifestation, on ne peut qu'« épeler » le nom du Principe en discernant le reflet de ses attributs dans les créatures où ils ne s'expriment que d'une façon fragmentaire et dispersée. Le maçon qui n'est pas parvenu au grade de Maître est encore incapable de « rassembler ce qui est épars », et c'est pourquoi il « ne sait qu'épeler ».

Le blanc et le noir ¹

Le symbole maçonnique du « pavé mosaïque » (*tessellated pavement*) est de ceux qui sont souvent insuffisamment compris ou mal interprétés ; ce pavé est formé de carreaux alternativement blancs et noirs, disposés exactement de la même façon que les cases de l'échiquier ou du damier. Nous ajouterons tout de suite que le symbolisme est évidemment le même dans les deux cas, car, ainsi que nous l'avons dit en diverses occasions, les jeux ont été, à l'origine, tout autre chose que les simples amusements profanes qu'ils sont devenus actuellement, et d'ailleurs le jeu d'échecs est certainement un de ceux où les traces du caractère « sacré » originel sont demeurées les plus apparentes en dépit de cette dégénérescence.

Au sens le plus immédiat, la juxtaposition du blanc et du noir représente naturellement la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, et, par suite, toutes les paires d'opposés ou de complémentaires (il est à peine besoin de rappeler que ce qui est opposition à un certain niveau devient complémentarisme à un autre niveau, de sorte que le même symbolisme est également applicable à l'une et à l'autre) ; on a donc là, à cet égard, un exact équivalent du symbole extrême-oriental du *yin-yang* ². On peut même remarquer que l'interpénétration et l'inséparabilité des deux aspects *yin* et *yang*, qui sont représentées dans ce dernier cas par le fait que les deux moitiés de la figure sont délimitées par une ligne sinueuse, le sont ici aussi par la disposition enchevêtrée des deux sortes de carreaux, tandis qu'une autre disposition, comme par exemple celle de bandes rectilignes alternativement blanches et noires, ne rendrait pas aussi nettement la même idée et pourrait même plutôt faire penser à une juxtaposition pure et simple ³.

Il serait inutile de répéter à ce propos toutes les considérations que nous avons déjà exposées ailleurs en ce qui concerne le *yin-yang* ; nous rappellerons seulement d'une façon plus particulière qu'il ne faut voir dans ce symbolisme, non plus que dans la reconnaissance des dualités cosmiques dont il est l'expression, l'affirmation d'aucun « dualisme », car si ces dualités existent bien réellement dans leur ordre, leurs termes n'en sont pas moins dérivés de l'unité d'un même principe (le *Tai-Ki* de la tradition extrême-orientale). C'est là en effet un des points les plus importants, parce que c'est celui-là surtout qui donne lieu à de fausses interprétations ; certains ont cru pouvoir parler de « dualisme » au sujet du *yin-yang*, probablement par incompréhension, mais peut-être aussi quelquefois avec des intentions d'un caractère plus ou moins suspect ; en tout cas, pour ce qui est du « pavé mosaïque », une telle interprétation est le plus souvent le fait des adversaires de la maçonnerie, qui voudraient baser là-dessus une accusation de « manichéisme » ⁴. Il est assurément très possible que certains « dualistes » aient eux-mêmes détourné ce symbolisme de son véritable sens pour l'interpréter conformément à leurs propres doctrines, comme ils ont pu altérer pour la même raison les symboles exprimant une unité et une immutabilité inconcevables pour eux ; mais ce ne sont là en tout cas que des déviations hétérodoxes qui n'affectent absolument en rien le symbolisme en lui-même, et, quand on se place au point de vue proprement initiatique, ce ne sont pas de telles déviations qu'il y a lieu d'envisager ⁵.

Maintenant, outre la signification dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a encore une autre d'un

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin 1947.

2. Voir *La Grande Triade*, ch. IV. – Nous avons eu l'occasion de lire un article dont l'auteur rapportait la partie blanche au *yin* et la partie noire au *yang*, alors que c'est le contraire qui est vrai, et prétendait appuyer cette opinion erronée par des expériences « radiesthésiques » ; que faut-il conclure de là, si ce n'est que, en pareil cas, le résultat obtenu est dû tout simplement à l'influence des idées préconçues de l'expérimentateur ?

3. Cette dernière disposition a cependant été employée aussi dans certains cas ; on sait qu'elle se trouvait notamment dans le *Beaucéant* des Templiers, dont la signification était encore la même.

4. Ces gens, s'ils étaient logiques, devraient, suivant ce que nous avons dit plus haut, avoir le plus grand soin de s'abstenir de jouer aux échecs pour ne pas risquer de tomber eux-mêmes sous cette accusation ; cette simple remarque ne suffit-elle pas à montrer toute l'inanité de leur argumentation ?

5. Nous rappellerons aussi, à ce propos ce que nous avons dit ailleurs sur la question du « renversement des symboles », et plus spécialement la remarque que nous avons faite alors sur le caractère véritablement diabolique que présente l'attribution au symbolisme orthodoxe, et notamment à celui des organisations initiatiques, de l'interprétation à rebours qui est en réalité le fait de la « contre-initiation » (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXX).

ordre plus profond, et ceci résulte immédiatement du double sens de la couleur noire, que nous avons expliqué en d'autres occasions ; nous venons de considérer seulement son sens inférieur et cosmologique, mais il faut aussi considérer son sens supérieur et métaphysique. On en trouve un exemple particulièrement net dans la tradition hindoue, où celui qui est initié doit être assis sur une peau aux poils noirs et blancs, symbolisant respectivement le non-manifesté et le manifesté ¹ ; le fait qu'il s'agit ici d'un rite essentiellement initiatique justifie suffisamment le rapprochement avec le cas du « pavé mosaïque » et l'attribution expresse de la même signification à celui-ci, même si, dans l'état actuel des choses, cette signification a été complètement oubliée. On retrouve donc là un symbolisme équivalent à celui d'*Arjuna*, le « blanc », et de *Krishna*, le « noir », qui sont, dans l'être lui-même, le mortel et l'immortel, le « moi » et le « Soi » ² ; et, puisque ceux-ci sont aussi les « deux oiseaux inséparablement unis » dont il est question dans les *Upanishads*, ceci évoque encore un autre symbole, celui de l'aigle blanc et noir à deux têtes qui figure dans certains hauts grades maçonniques, nouvel exemple qui, après tant d'autres, montre une fois de plus que le langage symbolique a un caractère véritablement universel.

1. *Shatapata Brâhmana*, III, 2, I, 5-7. – À un autre niveau, ces deux couleurs représentent aussi ici le Ciel et la Terre, mais il faut faire attention à ce que, en raison de la correspondance de ceux-ci avec le non-manifesté et le manifesté, c'est alors le noir qui se rapporte au ciel et le blanc à la terre, de sorte que les relations existant dans le cas du *ying-yang* se trouvent interverties ; ce n'est d'ailleurs là qu'une application du sens inverse de l'analogie. L'initié doit toucher la jonction des poils noirs et blancs, unissant ainsi les principes complémentaires dont il va naître en tant que « Fils du Ciel et de la Terre » (cf. *La Grande Triade*, ch. IX).

2. Ce symbolisme est aussi celui des Dioscures ; le rapport de ceux-ci avec les deux hémisphères ou les deux moitiés de l'« Œuf du Monde » nous ramène d'ailleurs à la considération du ciel et de la terre que nous avons indiquée dans la note précédente (cf. *La Grande Triade*, ch. V).

Pierre noire et pierre cubique ¹

Nous avons eu parfois à relever occasionnellement les diverses fantaisies linguistiques auxquelles a donné lieu le nom de Cybèle ; nous ne reviendrons pas ici sur celles qui sont trop évidemment dépourvues de tout fondement et qui ne sont dues qu'à l'imagination excessive de certains ², et nous envisagerons seulement quelques rapprochements qui peuvent paraître plus sérieux à première vue, bien qu'ils soient aussi injustifiés. Ainsi, nous avons vu émettre récemment la supposition que Cybèle « semble tirer son nom » de l'arabe *qubbah*, parce qu'elle « était adorée dans les grottes » en raison de son caractère « chthonien ». Or, cette prétendue étymologie a deux défauts dont un seul serait suffisant pour la faire écarter : d'abord, comme une autre dont nous allons parler tout à l'heure, elle ne tient compte que des deux premières lettres de la racine du nom de Cybèle, laquelle en contient trois, et il va de soi que la troisième lettre n'est pas plus négligeable que les deux autres ; ensuite, elle ne repose en réalité que sur un contresens pur et simple. En effet, *qubbah* n'a jamais voulu dire « voûte, salle voûtée, crypte », comme le croit l'auteur de cette hypothèse ; ce mot désigne une coupole ou un dôme, dont précisément le symbolisme est « céleste » et non pas « terrestre », donc exactement à l'opposé du caractère attribué à Cybèle ou à la « Grande Mère ». Comme nous l'avons expliqué dans d'autres études, la coupole surmonte un édifice à base carrée, donc de forme généralement cubique, et c'est cette partie carrée ou cubique qui, dans l'ensemble ainsi constitué, a un symbolisme « terrestre » ; ceci nous amène directement à examiner une autre hypothèse qui a été assez souvent formulée au sujet de l'origine du même nom de Cybèle, et qui a une importance plus particulière pour ce que nous nous proposons présentement.

On a voulu faire dériver *Kubelê* de *kubos*, et ici du moins il n'y a pas de contresens comme celui que nous venons de signaler ; mais, d'autre part, cette étymologie a en commun avec la précédente le défaut de ne prendre en considération que les deux premières des trois lettres qui constituent la racine de *Kubelê*, ce qui la rend également impossible au point de vue proprement linguistique ³. Si l'on veut seulement voir entre les deux mots une certaine similitude phonétique qui peut, comme il arrive souvent, avoir quelque valeur au point de vue symbolique, c'est là tout autre chose ; mais, avant d'étudier ce point de plus près, nous dirons que, en réalité, le nom de *Kubelê* n'est pas d'origine grecque, et que d'ailleurs sa véritable étymologie n'a rien d'énigmatique ni de douteux. Ce nom, en effet, se rattache directement à l'hébreu *gebal* et à l'arabe *jabal*, « montagne » ; la différence de la première lettre ne peut donner lieu à aucune objection à cet égard, car le changement de *g* en *k* ou inversement n'est qu'une modification secondaire dont on peut trouver bien d'autres exemples ⁴. Ainsi, Cybèle est proprement la « déesse de la montagne » ⁵ ; et ce qui est très digne de remarque, c'est que, par cette signification, son nom est l'exact équivalent de celui de *Pârvatî* dans la tradition hindoue.

Cette même signification du nom de Cybèle est visiblement liée à celle de la « pierre noire » qui était son symbole ; en effet, on sait que cette pierre était de forme conique, et, comme tous les « bétyles » de même forme, elle doit être regardée comme une figuration réduite de la montagne en tant

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, déc. 1947.

2. Nous ne reparlerons donc pas de l'assimilation de Cybèle à une « cavale », ni du rapprochement qu'on a voulu en tirer avec la désignation de la « chevalerie », non plus que de l'autre rapprochement non moins imaginaire avec la « Kabbale ».

3. Nous signalerons incidemment à ce propos qu'il est même fort douteux, malgré une synonymie exacte et une similitude phonétique partielle, qu'il puisse y avoir une véritable parenté linguistique entre le grec *Kubos* et l'arabe *Kaab*, en raison de la présence dans le second de la lettre *ayn* ; du fait que cette lettre n'a pas d'équivalent dans les langues européennes et ne peut pas réellement y être transcrite, les Occidentaux l'oublient ou la négligent trop souvent, ce qui a pour conséquence de nombreuses assimilations erronées entre des mots dont la racine est très nettement différente.

4. Ainsi, le mot hébreu et arabe *kabir* a une parenté évidente avec l'hébreu *gibor* et l'arabe *jabbar* ; il est vrai que le premier a surtout le sens de « grand » et les deux autres celui de « fort », mais ce n'est là qu'une simple nuance ; les *Giborim* de la Genèse sont à la fois les « géants » et les « hommes forts ».

5. Notons en passant que *Gebal* était aussi le nom de la ville phénicienne de Byblos ; ses habitants étaient appelés *Giblim*, et ce nom est resté comme « mot de passe » dans la maçonnerie. Il y a à ce propos un rapprochement qu'il ne semble pas qu'on ait jamais pensé à faire ; quelle qu'ait pu être l'origine historique de la dénomination des Gibelins (*Ghibellini*) au moyen âge, elle présente avec ce nom de *Giblim* une similitude des plus frappantes, et, si ce n'est là qu'une « coïncidence », elle est tout au moins assez curieuse.

que symbole « axial ». D'autre part, les « pierres noires » sacrées étant des aérolithes, cette origine « céleste » donne à penser que le caractère « chthonien » auquel nous faisons allusion au début ne correspond en réalité qu'à un des aspects de Cybèle ; du reste, l'axe représenté par la montagne n'est pas « terrestre », mais relie entre eux le ciel et la terre ; et nous ajouterons que c'est suivant cet axe que, symboliquement, doivent s'effectuer la chute de la « pierre noire » et sa remontée finale, car il s'agit là aussi de relations entre le ciel et la terre ¹. Il ne saurait être question, bien entendu, de contester que Cybèle ait été souvent assimilée à la « Terre-Mère », mais seulement d'indiquer qu'elle avait aussi d'autres aspects ; il est d'ailleurs très possible que l'oubli plus ou moins complet de ceux-ci, par suite d'une prédominance attribuée à l'aspect « terrestre », ait donné naissance à certaines confusions, et notamment à celle qui a conduit à assimiler la « pierre noire » et la « pierre cubique », qui sont cependant deux symboles très différents ².

La « pierre cubique » est essentiellement une « pierre de fondation » ; elle est donc bien « terrestre », comme l'indique d'ailleurs sa forme et, de plus, l'idée de « stabilité » exprimée par cette même forme ³ convient bien à la fonction de Cybèle en tant que « Terre-Mère », c'est-à-dire comme représentant le principe « substantiel » de la manifestation universelle. C'est pourquoi, au point de vue symbolique, le rapport de Cybèle avec le « cube » n'est pas à rejeter entièrement, en tant que « convergence » phonétique ; mais, bien entendu, ce n'est pas une raison pour vouloir en tirer une « étymologie », ni pour identifier à la « pierre cubique » une « pierre noire » qui était conique en réalité. Il y a seulement un cas particulier dans lequel il existe un certain rapport entre la « pierre noire » et la « pierre cubique » : c'est celui où cette dernière est, non pas une des « pierres de fondation » posées aux quatre angles d'un édifice, mais la pierre *shetiyah* qui occupe le centre de la base de celui-ci, correspondant au point de chute de la « pierre noire », comme, sur le même axe vertical, mais à son extrémité opposée, la « pierre angulaire » ou « pierre du sommet », qui par contre, n'est pas de forme cubique, correspond à la situation « céleste » initiale et finale de cette même « pierre noire ». Nous n'insisterons pas davantage sur ces dernières considérations, les ayant déjà exposées plus en détail ⁴ ; et nous rappellerons seulement, pour terminer, que, d'une façon générale, le symbolisme de la « pierre noire », avec les différentes situations et les différentes formes qu'elle peut prendre, est, au point de vue « microcosmique », en relation avec les « localisations » diverses, dans l'être humain, du *luz* ou du « noyau d'immortalité ».

1. Voir sur tout ceci *Lapsit exillis*. – Il existe dans l'Inde une tradition suivant laquelle les montagnes volaient autrefois ; *Indra* les précipita sur la terre et les y fixa en les frappant de la foudre : ceci est encore manifestement à rapprocher de l'origine des « pierres noires ».

2. Nous avons signalé dans un compte rendu l'incroyable supposition de l'existence d'une soi-disant « déesse *Kaabah* », qui aurait été représentée par la « pierre noire », de La Mecque, appelée également *Kaabah* ; c'est là un autre exemple de la même confusion, et, depuis lors, nous avons eu la surprise de lire encore la même chose ailleurs, d'où il semble bien résulter que cette erreur a cours dans certains milieux occidentaux. Nous rappellerons donc que la *Kaabah* n'est nullement le nom de la « pierre noire », celle-ci n'étant pas cubique, mais celui de l'édifice dans un des angles duquel elle est enchâssée et qui, lui, a effectivement la forme d'un cube ; et, si la *Kaabah* est aussi *Beyt Allah* (« maison de Dieu », comme le *Beith-El* de la Genèse), elle n'a pourtant jamais été considérée elle-même comme une divinité. Il est d'ailleurs très probable que la singulière invention de la prétendue « déesse *Kaabah* » a été suggérée en fait par le rapprochement de *Kabelê* et de *Kubos* dont nous avons parlé plus haut.

3. Voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XX.

4. Voir encore *Lapsit exillis*.

Pierre brute et pierre taillée ¹

Nous avons lu, dans un article où il était question des autels qui, chez les anciens Hébreux, devaient être formés exclusivement de pierres brutes, cette phrase plutôt stupéfiante : « Le symbolisme de la pierre brute a été altéré par la franc-maçonnerie, qui l'a transposé du domaine sacré au niveau profane ; un symbole, primitivement destiné à exprimer les rapports surnaturels de l'âme avec le Dieu "vivant" et "personnel", y exprime désormais des réalités d'ordre alchimique, moralisant, social et occultiste. » L'auteur de ces lignes, d'après tout ce que nous savons de lui, est de ceux chez qui le parti pris peut assez facilement aller jusqu'à la mauvaise foi ; qu'une organisation initiatique ait fait descendre un symbole « au niveau profane », c'est là une chose tellement absurde et contradictoire que nous ne croyons pas que personne puisse la soutenir sérieusement ; et, d'autre part, l'insistance sur les mots « vivant » et « personnel » montre évidemment une intention bien arrêtée de prétendre limiter le « domaine sacré » au seul point de vue de l'exotérisme religieux ! Qu'actuellement la grande majorité des maçons ne comprennent plus le véritable sens de leurs symboles, pas plus que la plupart des chrétiens ne comprennent celui des leurs, c'est là une tout autre question ; en quoi la maçonnerie peut-elle, plus que l'Église, être rendue responsable d'un état de fait qui n'est dû qu'aux conditions mêmes du monde moderne, à l'égard duquel l'une et l'autre sont pareillement « anachroniques » par leur caractère traditionnel ? La tendance « moralisante », qui n'est en effet que trop réelle depuis le XVIII^e siècle, était en somme une conséquence à peu près inévitable, si l'on tient compte de la mentalité générale, de la dégénérescence « spéculative » sur laquelle nous avons si souvent insisté ; on peut en dire autant de l'importance excessive attribuée au point de vue social, et du reste, sous ce rapport, les maçons sont fort loin de constituer une exception à notre époque : qu'on veuille bien examiner impartialement ce qui s'enseigne aujourd'hui au nom de l'Église, et qu'on nous dise s'il est possible d'y trouver beaucoup autre chose que de simples considérations morales et sociales ! Pour en finir avec ces remarques, il est à peine besoin de souligner l'impropriété, probablement voulue, du mot « occultiste », car la maçonnerie n'a certes rien à voir avec l'occultisme, auquel elle est fort antérieure, même sous sa forme « spéculative » ; pour ce qui est du symbolisme alchimique, ou plus exactement hermétique, il n'a assurément rien de profane, et il se rapporte, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au domaine des « petits mystères », qui est précisément le domaine propre des initiations de métier en général et de la maçonnerie en particulier.

Ce n'est pas simplement pour faire cette mise au point, si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, que nous avons cité la phrase ci-dessus, mais surtout parce qu'elle nous a paru susceptible de fournir l'occasion d'apporter quelques précisions utiles sur le symbolisme de la pierre brute et de la pierre taillée. Ce qui est vrai, c'est que, dans la maçonnerie, la pierre brute a un autre sens que dans les cas des autels hébraïques, auquel il faut joindre ici celui des monuments mégalithiques ; mais, s'il en est ainsi, c'est que ce sens ne se réfère pas au même type de tradition. Cela est facile à comprendre pour tous ceux qui ont connaissance des considérations que nous avons exposées sur les différences essentielles qui existent, d'une façon tout à fait générale, entre les traditions des peuples nomades et celles des peuples sédentaires ; et d'ailleurs, quand Israël passa du premier de ces états au second, l'interdiction d'élever des édifices en pierres taillées disparut, parce qu'elle n'avait plus de raison d'être pour lui, témoin la construction du Temple de Salomon, qui assurément ne fut pas une entreprise profane, et à laquelle se rattache, symboliquement tout au moins, l'origine même de la maçonnerie. Peu importe à cet égard que les autels aient dû alors continuer à être faits de pierres brutes, car c'est là un cas très particulier, pour lequel le symbolisme primitif pouvait être conservé sans aucun inconvénient, tandis qu'il est trop évidemment impossible de bâtir le plus modeste édifice avec de telles pierres. Qu'en outre « rien de métallique ne puisse se trouver » dans les autels, comme le signale aussi l'auteur de l'article en question, cela se rapporte encore à un autre ordre d'idées, que nous avons également expliqué, et qui se retrouve d'ailleurs dans la maçonnerie elle-même avec le symbole du « dépouillement des métaux ».

Maintenant, il n'est pas douteux que, en vertu des lois cycliques, des peuples « préhistoriques » tels que ceux qui élevèrent les monuments mégalithiques, quels qu'ils aient pu être, étaient nécessairement dans un état plus proche du principe que ceux qui vinrent après eux, mais aussi que cet état ne pouvait pas se perpétuer indéfiniment, et que les changements survenant dans les conditions

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, sept. 1949.

de l'humanité aux différentes époques de son histoire devaient exiger des adaptations successives de la tradition, ce qui a même pu arriver au cours de l'existence d'un même peuple et sans qu'il y ait eu dans celle-ci aucune solution de continuité, comme le montre l'exemple que nous venons de citer en ce qui concerne les Hébreux. D'autre part, il est bien certain aussi, et nous l'avons dit ailleurs, que, chez les peuples sédentaires, la substitution des constructions en pierre aux constructions en bois correspond à un degré plus accentué de « solidification », en conformité avec les étapes de la « descente » cyclique ; mais, dès lors qu'un tel mode de construction était rendu nécessaire par les nouvelles conditions du milieu, il fallait, dans une civilisation traditionnelle, que, par des rites et des symboles appropriés, il reçût de la tradition elle-même la consécration qui était seule susceptible de le légitimer, et par suite de l'intégrer à cette civilisation et c'est précisément pourquoi nous avons parlé à cet égard d'une adaptation. Une telle légitimation impliquait celle de tous les métiers, à commencer par la taille des pierres qui étaient requises pour cette construction, et elle ne pouvait être vraiment effective qu'à la condition que l'exercice de chacun de ces métiers fût rattaché à une initiation correspondante, puisque, conformément à la conception traditionnelle, il devait représenter l'application régulière des principes dans son ordre contingent. Il en fut ainsi partout et toujours, sauf naturellement dans le monde occidental moderne dont la civilisation a perdu tout caractère traditionnel, et cela n'est pas vrai seulement pour les métiers de la construction que nous envisageons plus spécialement ici, mais également pour tous les autres dont la constitution fut de même rendue nécessaire par certaines circonstances de temps ou de lieu ; et il importe de remarquer que cette légitimation, avec tout ce qu'elle comporte, fut toujours possible dans tous les cas, sauf pour les seuls métiers purement mécaniques qui ne prirent naissance qu'à l'époque moderne. Or, pour les tailleurs de pierre et pour ses constructeurs qui employaient les produits de leur travail, la pierre brute pouvait-elle représenter autre chose que la « matière première » indifférenciée, ou le « chaos » avec toutes les correspondances tant microcosmiques que macrocosmiques, tandis que la pierre complètement taillée sur toutes ses faces représente au contraire l'achèvement ou la perfection de l'« œuvre » ? Là est toute l'explication de la différence qui existe entre la signification symbolique de la pierre brute dans des cas comme ceux des monuments mégalithiques et des autels primitifs, et celle de cette même pierre brute dans la maçonnerie. Nous ajouterons, sans pouvoir y insister davantage ici, que cette différence correspond à un double aspect de la *materia prima*, suivant que celle-ci est envisagée comme la « Vierge universelle » ou comme le « chaos » qui est à l'origine de toute manifestation ; dans la tradition hindoue également, *Prakriti*, en même temps qu'elle est la pure potentialité qui est littéralement au-dessous de toute existence, est aussi un aspect de la *Shakti*, c'est-à-dire de la « Mère divine » ; et il est bien entendu que ces deux points de vue ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre, ce qui justifie d'ailleurs la coexistence des autels en pierres brutes avec les édifices en pierres taillées. Ces quelques considérations montreront encore que, pour l'interprétation des symboles comme en toute autre chose, il faut toujours savoir tout situer à sa place exacte, faute de quoi l'on risque fort de tomber dans les plus grossières erreurs.

Les symboles de l’analogie ¹

Il pourrait sembler étrange à certains qu’on parle des symboles de l’analogie, car, si le symbolisme lui-même est fondé sur l’analogie, comme on le dit souvent, tout symbole, quel qu’il soit, doit être l’expression d’une analogie ; mais cette façon d’envisager les choses n’est pas exacte : ce sur quoi le symbolisme est fondé, ce sont, de la façon la plus générale, les correspondances qui existent entre les différents ordres de réalité, mais toute correspondance n’est pas analogique. Nous entendons ici l’analogie exclusivement dans son acception la plus rigoureuse, c’est-à-dire, suivant la formule hermétique, comme le rapport de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut », rapport qui, ainsi que nous l’avons souvent expliqué à propos des nombreux cas où nous avons eu l’occasion de l’envisager, implique essentiellement la considération du « sens inverse » de ses deux termes ; cette considération est d’ailleurs inscrite si clairement, et de façon si manifeste, dans les symboles dont nous allons parler, qu’on peut s’étonner qu’elle ait passé si souvent inaperçue, même de ceux qui prétendent se référer à ces symboles, mais qui montrent par là leur incapacité à les comprendre et à les interpréter correctement.

La construction des symboles dont il s’agit repose sur la figure de la roue à six rayons ; comme nous l’avons déjà dit, la roue en général est avant tout un symbole du monde, la circonférence représentant la manifestation qui est produite par les rayons émanés du centre ; mais, naturellement, le nombre des rayons qui y sont tracés, différent suivant les cas, y ajoute d’autres significations plus particulières. D’autre part, dans certains symboles dérivés, la circonférence elle-même peut n’être pas figurée ; mais, pour leur construction géométrique, ces symboles n’en doivent pas moins être considérés comme inscrits dans une circonférence, et c’est pourquoi on doit les regarder comme se rattachant à celui de la roue, même si la forme extérieure de celle-ci, c’est-à-dire la circonférence qui en détermine le contour et la limite, n’y apparaît plus de façon explicite et visible, ce qui indique seulement que ce n’est pas sur la manifestation en elle-même et sur le domaine spécial où elle se développe que l’attention doit se porter en pareil cas, ce domaine restant en quelque sorte dans un état d’indétermination antérieur au tracé effectif de la circonférence.

La figure la plus simple, et qui est la base de toutes les autres, est celle qui est constituée uniquement par l’ensemble des six rayons ; ceux-ci, étant opposés deux à deux à partir du centre, forment trois diamètres, l’un vertical, et les deux autres obliques et également inclinés de part et d’autre de celui-là. Si l’on considère le soleil comme occupant le centre, ce sont là les six rayons dont nous avons parlé dans une étude précédente ; et, dans ce cas, le « septième rayon » n’est pas représenté autrement que par le centre lui-même. Quant au rapport que nous avons indiqué avec la croix à trois dimensions, il s’établit d’une façon tout à fait immédiate : l’axe vertical demeure inchangé, et les deux diamètres obliques sont la projection, dans le plan de la figure, des deux axes qui forment la croix horizontale ; cette dernière considération, bien nécessaire à l’intelligence complète du symbole, est d’ailleurs en dehors de celles qui en font proprement une représentation de l’analogie et pour lesquelles il suffit de le prendre sous la forme qu’il représente en lui-même, sans qu’il y ait besoin de le rapprocher d’autres symboles auxquels il s’apparente par des aspects différents de sa signification complexe.

Dans le symbolisme chrétien, cette figure est ce qu’on appelle le chrisme simple ; on la regarde alors comme formée par l’union des deux lettres I et X, c’est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Jésous Christos*, et c’est là un sens qu’elle paraît avoir reçu dès les premiers temps du christianisme ; mais il va de soi que ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et, en fait, il est un de ceux que l’on trouve répandus partout et à toutes les époques. Le chrisme constantinien, qui est formé par l’union des lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l’adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d’une boucle destinée à transformer l’I en P. Cette boucle, ayant naturellement une forme plus ou moins complètement circulaire, peut être considérée, dans cette position, comme correspondant à la figuration du disque solaire apparaissant au sommet de l’« Arbre du Monde » ; et cette remarque revêt une importance particulière en connexion avec ce que nous aurons à dire par la

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv. 1939.

suite au sujet du symbole de l’arbre ¹.

Il est intéressant de noter, en ce qui concerne plus spécialement le symbolisme héraldique, que les six rayons constituent une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l’on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu’on y trouve effectivement cette disposition, la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant respectivement aux pointes des six rayons ; que l’on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lis, et l’on fera encore la même constatation. Peu importe d’ailleurs, dans ce dernier cas, l’origine historique de l’emblème en question, qui a donné lieu à nombre d’hypothèses différentes : que la fleur de lis soit vraiment une fleur, ce qui s’accorderait en outre avec l’équivalence de la roue et de certains symboles floraux tels que le lotus, la rose et le lis (ce dernier, du reste, a en réalité six pétales), ou qu’elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l’antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud ², ou encore, comme c’est plus probable, qu’elle résulte d’une sorte de « convergence » et de fusion de plusieurs de ces figures, ne laissant subsister que leurs traits communs, toujours est-il qu’elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons, et c’est là ce qui importe essentiellement pour en déterminer la signification principale.

D’autre part, si l’on joint les extrémités des six rayons de deux en deux, on obtient la figure bien connue de l’hexagramme ou « sceau de Salomon », formée de deux triangles équilatéraux opposés et entrelacés ; l’étoile à six branches proprement dite, qui en diffère en ce que le contour extérieur seul est tracé, n’est évidemment qu’une variante du même symbole. L’hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles de l’hexagramme, une représentation de l’union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre six, auquel ce symbole se rapporte naturellement, a parmi ses significations celles d’union et de médiation, qui conviennent parfaitement ici ³. Ce même nombre est aussi, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (« l’œuvre des six jours » de la *Genèse*, en relation avec les six directions de l’espace), et, sous ce rapport encore, l’attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c’est en somme, à cet égard, comme une sorte de traduction graphique de *omnia per ipsum facta sunt* de l’Évangile de saint Jean.

Maintenant, et c’est là surtout que nous voulions en venir dans la présente étude, les deux triangles opposés du « sceau de Salomon » représentent deux ternaires dont l’un est comme le reflet ou l’image inversée de l’autre ; et c’est en cela que ce symbole est une figuration exacte de l’analogie. On peut aussi, dans la figure des six rayons, prendre les deux ternaires formés respectivement par les extrémités des trois rayons supérieurs et par celles des trois rayons inférieurs ; étant alors entièrement situés de part et d’autre du plan de réflexion, ils sont séparés au lieu de s’entrelacer comme dans le cas précédent ; mais leur rapport inverse est exactement le même. Pour préciser davantage ce sens du symbole, une partie du diamètre horizontal est parfois indiquée dans l’hexagramme (et il est à remarquer qu’elle l’est aussi dans la fleur de lis) ; ce diamètre horizontal représente évidemment la trace du plan de réflexion de la « surface des Eaux ». Ajoutons qu’on aurait encore une autre représentation du « sens inverse » en considérant les deux diamètres obliques formant le contour

1. Certaines formes intermédiaires montrent par ailleurs une parenté entre le chrisme et la « croix ansée » égyptienne, ce qui peut d’ailleurs être facilement compris par ce que nous avons dit plus haut à propos de la croix à trois dimensions ; dans certains cas, la boucle du P prend aussi la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d’Horus ». Une autre variante du chrisme est représentée par le « quatre de chiffre » des anciennes marques corporatives, dont les significations multiples demandent d’ailleurs une étude spéciale. Signalons encore que le chrisme est parfois entouré d’un cercle, ce qui l’assimile aussi nettement que possible à la roue à six rayons.

2. Cette opinion, si bizarre qu’elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e siècle de la cathédrale de Reims, l’étendard de Clovis porte trois crapauds. Il est d’ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, animal, qui en raison de ses métamorphoses, est un antique symbole de « résurrection », et qui avait gardé cette signification dans le christianisme des premiers siècles.

3. Dans le symbolisme extrême-oriental, six traits autrement disposés, sous la forme de lignes parallèles, représentent pareillement le terme moyen de la « Grande Triade », c’est-à-dire le Médiateur entre le ciel et la terre, l’« Homme véritable » unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

apparent de deux cônes opposés par le sommet et ayant pour axe le diamètre vertical ; ici également, leur sommet commun, qui est le centre même de la figure, étant situé dans le plan de réflexion, l’un de ces deux cônes est l’image inversée de l’autre.

Enfin, la figure de six rayons, parfois quelque peu modifiée, mais toujours parfaitement reconnaissable, forme encore le schéma d’un autre symbole fort important, celui de l’arbre à trois branches et trois racines, où nous retrouvons manifestement les deux ternaires inverses dont nous venons de parler. Ce schéma peut d’ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, de telle sorte que les branches peuvent y prendre la place des racines et réciproquement ; nous reprendrons cette considération lorsque nous étudierons d’une façon plus complète quelques-uns des aspects du symbolisme de l’« Arbre du Monde ».

L'Arbre du Monde ¹

Nous avons déjà parlé, en diverses occasions, de l'« Arbre du Monde » et de son symbolisme « axial » ²; sans revenir ici sur ce que nous en avons dit alors, nous y ajouterons quelques remarques portant sur certains points plus particuliers de ce symbolisme, et notamment sur les cas où l'arbre apparaît comme inversé, c'est-à-dire comme ayant les racines en haut et les branches en bas, question à laquelle Ananda K. Coomaraswamy a consacré une étude spéciale, *The Inverted Tree* ³. Il est facile de comprendre que, s'il en est ainsi, c'est, avant tout, parce que la racine représente le principe, tandis que les branches représentent le déploiement de la manifestation ; mais, à cette explication générale, il y a lieu d'ajouter certaines considérations d'un caractère plus complexe, reposant d'ailleurs toujours sur l'application du « sens inverse » de l'analogie, auquel cette position renversée de l'arbre se réfère manifestement. À cet égard, nous avons déjà indiqué que c'est précisément sur le symbole proprement dit de l'analogie, c'est-à-dire sur la figure des six rayons dont les extrémités sont groupées en deux ternaires inverses l'un de l'autre, que se construit le schéma de l'arbre à trois branches et trois racines, schéma qui peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, ce qui montre que les deux positions correspondantes de l'arbre doivent se rapporter à deux points de vue différents et complémentaires, suivant qu'on le regarde en quelque sorte de bas en haut ou de haut en bas, c'est-à-dire, en somme, suivant qu'on se place au point de vue de la manifestation ou à celui du principe ⁴.

À l'appui de cette considération, A. K. Coomaraswamy cite les deux arbres inversés décrits par Dante ⁵ comme étant proches du sommet de la « montagne », donc immédiatement au-dessous du plan où est situé le Paradis terrestre, tandis que, lorsque celui-ci est atteint, les arbres apparaissent redressés dans leur position normale ; et ainsi ces arbres, qui semblent bien n'être en réalité que des aspects différents de l'« Arbre » unique, « sont inversés seulement au-dessous du point où a lieu la rectification et la régénération de l'homme ». Il importe de remarquer que, quoique le Paradis terrestre soit encore effectivement une partie du « cosmos », sa position est virtuellement « supra-cosmique » ; on pourrait dire qu'il représente le « sommet de l'être contingent » (*bhavâgra*), de sorte que son plan s'identifie avec la « surface des Eaux ». Avec celle-ci, qui doit être considérée essentiellement comme un « plan de réflexion », nous sommes ramenés au symbolisme de l'image inversée par reflet, dont nous avons parlé à propos de l'analogie : « ce qui est en haut », ou au-dessus de la « surface des Eaux », c'est-à-dire le domaine principal ou « supra-cosmique », se reflète en sens inverse dans « ce qui est en bas », ou est au-dessous de cette même surface, c'est-à-dire dans le domaine « cosmique » ; en d'autres termes, tout ce qui est au-dessus du « plan de réflexion » est droit, et tout ce qui est au-dessous est inversé. Donc, si l'on suppose que l'arbre s'élève au-dessus des Eaux, ce que nous voyons tant que nous sommes dans le « cosmos » est son image inversée, avec les racines en haut et les branches en bas ; au contraire, si nous nous plaçons nous-même au-dessus des Eaux, nous ne voyons plus cette image, qui maintenant est pour ainsi dire sous nos pieds, mais bien sa source, c'est-à-dire l'arbre réel, qui naturellement se présente à nous dans sa position droite ; l'arbre est toujours le même, mais c'est notre situation par rapport à lui qui a changé, et aussi, par conséquent le point de vue auquel nous l'envisageons.

Ceci est encore confirmé par le fait que, dans certains textes traditionnels hindous, il est question

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, févr. 1939.

2. Voir notamment *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX et XXV.

3. Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. V, nous avons cité les textes de la *Katha Upanishad*, VI, 1, et de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1, où l'arbre est présenté sous cet aspect ; Coomaraswamy en cite en outre plusieurs autres qui ne sont pas moins explicites, notamment *Rig-Vêda*, I, 24, 7 et *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

4. Nous avons fait remarquer ailleurs que l'arbre ternaire peut être considéré comme synthétisant en lui l'unité et la dualité qui, dans le symbolisme biblique, sont représentées respectivement par l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de la Science » : la forme ternaire se trouve notamment dans les trois « colonnes » de l'« arbre séphiroतिक » de la Kabbale, et il va de soi que c'est la « colonne du milieu » qui alors est proprement « axiale » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX) ; pour ramener cette forme à celle du schéma que nous venons d'indiquer, il faut réunir les extrémités des « colonnes » latérales par deux lignes se croisant sur la « colonne du milieu » au point central, c'est-à-dire en *Tiphereth*, dont le caractère « solaire » justifie d'ailleurs entièrement cette position de centre « rayonnant ».

5. *Purgatorio*, XXII-XXV.

de deux arbres, l'un « cosmique » et l'autre « supra-cosmique » ; comme ces deux arbres sont naturellement superposés, l'un peut être considéré comme le reflet de l'autre, et, en même temps, leurs troncs sont en continuité, de sorte qu'ils sont comme deux parties d'un tronc unique, ce qui correspond à la doctrine d'« une essence et deux natures » en *Brahma*. Dans la tradition avestique, on en retrouve l'équivalent avec les deux arbres *Haoma*, le blanc et le jaune, l'un céleste (ou plutôt « paradisiaque », puisqu'il croît au sommet de la montagne *Alborj*) et l'autre terrestre ; le second apparaît comme un « substitut » du premier pour l'humanité éloignée du « séjour primordial », comme la vision indirecte de l'image est un « substitut » de la vision directe de la réalité. Le *Zohar* parle aussi de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur ; et dans quelques figurations, notamment sur un sceau assyrien, on distingue clairement deux arbres superposés.

L'arbre inversé n'est pas seulement un symbole « macrocosmique » comme nous venons de le voir ; il est aussi parfois, et pour les mêmes raisons, un symbole « microcosmique », c'est-à-dire un symbole de l'homme ; ainsi, Platon dit que « l'homme est une plante céleste, ce qui signifie qu'il est comme un arbre inversé, dont les racines tendent vers le ciel et les branches en bas vers la terre ». À notre époque, les occultistes ont beaucoup abusé de ce symbolisme, qui n'est plus pour eux qu'une simple comparaison dont le sens profond leur échappe totalement, et qu'ils interprètent de la façon la plus grossièrement « matérialisée », essayant de la justifier par des considérations anatomiques ou plutôt « morphologiques » d'une extraordinaire puérilité ; c'est là un exemple, entre tant d'autres, de la déformation qu'ils font subir aux notions traditionnelles fragmentaires qu'ils ont cherché, sans les comprendre, à incorporer à leurs propres conceptions ¹.

Des deux termes sanscrits qui servent principalement à désigner l'« Arbre du Monde », l'un, *nyagrodha*, donne lieu à une remarque intéressante sous le même rapport, car il signifie littéralement « croissant vers le bas », non pas seulement parce qu'une telle croissance est représentée en fait par celle des racines aériennes dans l'espèce d'arbre qui porte ce nom, mais aussi parce que, quand il s'agit de l'arbre symbolique, celui-ci est lui-même considéré comme inversé ². C'est donc à cette position de l'arbre que se réfère proprement le nom de *nyagrodha*, tandis que l'autre désignation, celle d'*ashwattha*, paraît être, tout au moins à l'origine, celle de l'arbre droit, bien que la distinction n'ait pas toujours été faite aussi nettement par la suite ; ce mot *ashwattha* est interprété comme signifiant la « station du cheval » (*ashwa-stha*), celui-ci, qui est ici le symbole d'*Agni* ou du Soleil, ou de l'un et de l'autre tout à la fois, devant être considéré comme parvenu au terme de sa course et s'arrêtant quand l'« Axe du Monde » a été atteint ³. Nous rappellerons à ce propos que, dans diverses traditions, l'image du soleil est aussi liée à celle de l'arbre d'une autre façon, car il y est représenté comme le fruit de l'« Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début d'un cycle et vient s'y reposer à la fin, de sorte que, dans ce cas encore, l'arbre est effectivement la « station du Soleil » ⁴.

Pour ce qui est d'*Agni*, il y a encore quelque chose de plus : il est lui-même identifié à l'« Arbre du Monde », d'où son nom de *anaspati* ou « Seigneur des arbres » ; et cette identification, qui confère à l'« Arbre » axial une nature ignée, l'apparente visiblement au « Buisson ardent », qui, d'ailleurs, en tant que lieu et support de manifestation de la Divinité, doit être conçu aussi comme ayant une position « centrale ». Nous avons parlé précédemment de la « colonne de feu » ou de la « colonne de fumée » d'*Agni* comme remplaçant, dans certains cas, l'arbre ou le pilier comme représentation « axiale » ; la remarque qui vient d'être faite achève d'expliquer cette équivalence et de lui donner toute sa signification ⁵. A. K. Coomaraswamy cite à ce sujet un passage du *Zohar* où l'« Arbre de Vie », qui y est d'ailleurs décrit comme « s'étendant d'en haut vers le bas », donc comme inversé, est représenté comme un « Arbre de Lumière », ce qui s'accorde entièrement avec cette même identifi-

1. L'assimilation de l'homme à un arbre, mais sans allusion à une position inversée de celui-ci, joue un assez grand rôle dans le rituel du Carbonarisme.

2. Cf. *Aitarêya Brâhmana*, VII, 30 ; *Shatapatha Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.

3. De même, suivant la tradition grecque, les aigles, autre symbole solaire, partis des extrémités de la terre, s'arrêtèrent à l'*Omphalos* de Delphes, représentant le « Centre du Monde ».

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX. – Le caractère chinois désignant le coucher du soleil le représente se reposant sur son arbre à la fin du jour.

5. On peut remarquer que cette « colonne de feu » et cette « colonne de fumée » se retrouvent exactement dans celles qui guidèrent alternativement les Hébreux à leur sortie d'Égypte (*Exode*, XIV) et qui étaient d'ailleurs une manifestation de la *Shekinah* ou de la « Présence divine ».

cation ; et nous pouvons y ajouter une autre concordance tirée de la tradition islamique et qui n'est pas moins remarquable. Dans la *Sûrat En-Nûr* ¹, il est parlé d'un « arbre béni », c'est-à-dire chargé d'influences spirituelles ², qui n'est « ni oriental ni occidental », ce qui définit nettement sa position comme « centrale » ou « axiale » ³; et cet arbre est un olivier dont l'huile entretient la lumière d'une lampe ; cette lumière symbolise la lumière d'*Allah*, qui en réalité est *Allah* lui-même, car, ainsi qu'il est dit au début du même verset, « *Allah* est la Lumière des cieux et de la terre ». Il est évident que, si l'arbre est ici un olivier, c'est à cause du pouvoir éclairant de l'huile qui en est tirée, donc de la nature ignée et lumineuse qui est en lui ; c'est donc bien, ici encore, l'« Arbre de Lumière » dont il vient d'être question. D'autre part, dans l'un au moins des textes hindous qui décrivent l'arbre inversé ⁴, celui-ci est expressément identifié à *Brahma* ; s'il l'est par ailleurs à *Agni* il n'y a là aucune contradiction, car *Agni*, dans la tradition védique, n'est qu'un des noms et des aspects de *Brahma* ; dans le texte coranique, c'est *Allah* sous l'aspect de la Lumière qui illumine tous les mondes ⁵; il serait assurément difficile de pousser plus loin la similitude, et nous avons encore là un exemple des plus frappants de l'accord unanime de toutes les traditions.

1. *Qorân*, XXIV, 35.

2. Dans la Kabbale hébraïque, ces mêmes influences spirituelles sont symbolisées par la « rosée de lumière », qui émane de l'« Arbre de Vie ».

3. De même, et au sens le plus littéralement « géographique », le Pôle n'est situé ni à l'orient ni à l'occident.

4. *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

5. Cette Lumière est même, d'après la suite du texte, « lumière sur lumière », donc une double lumière superposée, ce qui évoque la superposition des deux arbres dont nous avons parlé plus haut ; on retrouve encore là « une essence », celle de la Lumière unique, et « deux natures », celle d'en haut et celle d'en bas, ou le non-manifesté et le manifesté, auxquels correspondent respectivement la lumière cachée dans la nature de l'arbre et la lumière visible dans la flamme de la lampe, la première étant le « support » essentiel de la seconde.

L'Arbre et le Vajra ¹

Nous avons considéré plus haut le schéma de l'arbre à trois branches et à trois racines, construit sur le symbole général de l'analogie et susceptible d'être envisagé dans les deux sens opposés ; nous ajouterons encore à ce sujet quelques remarques complémentaires, qui feront mieux ressortir l'étroite connexion existant entre des symboles apparemment différents de l'« Axe du Monde ». En effet, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la figure 17, le



Fig. 17

schéma dont il s'agit est, au fond, identique à la figure du double *vajra*, dont les deux extrémités opposées reproduisent également le symbolisme analogique dont nous avons parlé. Dans une de nos précédentes études où il a été question du *vajra*, nous avons déjà indiqué cette similitude à propos de la triplicité qui se rencontre souvent dans le symbolisme « axial », pour représenter à la fois l'axe même, occupant naturellement la position centrale, et les deux courants cosmiques de droite et de gauche qui l'accompagnent, triplicité dont certaines figurations de l'« Arbre du Monde » sont un exemple ; nous faisons remarquer que, « dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra* », qui, comme on le sait, sont en forme de trident ou *trishûla* ².

Cependant, on pourrait se demander si le rapprochement ainsi établi entre l'arbre et le symbole de la foudre, qui peuvent sembler à première vue être deux choses fort distinctes, est susceptible d'aller encore plus loin que le seul fait de cette signification « axiale » qui leur est manifestement commune ; la réponse à cette question se trouve dans ce que nous avons dit de la nature ignée de l'« Arbre du Monde », auquel *Agni* lui-même, en tant que *Vanaspati*, est identifié dans le symbolisme védique, et dont, par suite, la « colonne de feu » est un exact équivalent comme représentation de l'axe. Il est évident que la foudre est également de nature ignée ou lumineuse ; l'éclair est d'ailleurs un des symboles les plus habituels de l'« illumination », entendue au sens intellectuel ou spirituel. L'« Arbre de Lumière » dont nous avons parlé traverse et illumine tous les mondes ; d'après le passage du *Zohar* cité à ce propos par A. Coomaraswamy, « l'illumination commence au sommet et s'étend en ligne droite à travers le tronc tout entier » ; et cette propagation de la lumière peut facilement évoquer l'idée de l'éclair. Du reste, d'une façon générale, l'« Axe du Monde » est toujours regardé plus ou moins explicitement comme lumineux ; nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Platon, notamment, le décrit comme un « axe lumineux de diamant », ce qui, précisément, se rapporte encore d'une façon directe à un des aspects du *vajra*, puisque celui-ci a à la fois le sens de « foudre » et celui de « diamant » ³.

Il y a encore autre chose : une des désignations les plus répandues de l'arbre axial, dans les diverses traditions, est celle d'« Arbre de Vie » ; or on sait quelle relation immédiate les doctrines traditionnelles établissent entre la « Lumière » et la « Vie » ; nous n'y insisterons pas davantage, ayant déjà traité cette question ⁴ ; nous rappellerons seulement encore, comme se rapportant immé-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mars 1939.

2. *Les armes symboliques*. – Sur les figurations du *vajra*, voir A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.

3. Nous avons aussi, à ce propos, fait un rapprochement avec le symbolisme bouddhique du « Trône de diamant », situé au pied de l'arbre axial ; en tout ceci, il faut considérer dans le diamant, d'une part, sa luminosité, et, de l'autre, le caractère d'indivisibilité et d'inaltérabilité qui est une image de l'immutabilité essentielle de l'axe.

4. *Verbum, Lux et Vita*.

diatement à notre sujet, le fait que la Kabbale hébraïque unit les deux notions dans le symbolisme de la « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie ». De plus, dans d'autres passages du *Zohar* que M. Coomaraswamy cite également au cours de son étude sur l'« arbre inversé », et où il est question de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur, donc en quelque sorte superposés, ces deux arbres sont désignés respectivement comme l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de Mort ». Ceci, qui rappelle d'ailleurs le rôle des deux arbres symboliques du Paradis terrestre, est encore particulièrement significatif pour compléter le rapprochement que nous avons présentement en vue, car ces significations de « vie » et de « mort » sont effectivement attachées aussi au double aspect de la foudre, représenté par les deux directions opposées du *vajra*, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment ¹. Comme nous l'avons dit alors, il s'agit là en réalité, au sens le plus général, du double pouvoir de production et de destruction dont la vie et la mort sont l'expression dans notre monde, et qui est en relation avec les deux phases d'« expir » et d'« aspir » de la manifestation universelle ; et la correspondance de ces deux phases est nettement indiquée aussi dans un des textes du *Zohar* auxquels nous venons de faire allusion, car les deux arbres y sont représentés comme montant et descendant, de façon à prendre en quelque sorte la place l'un de l'autre, suivant l'alternance du jour et de la nuit ; cela n'achève-t-il pas de rendre évidente la parfaite cohérence de tout ce symbolisme ?

1. Voir *Les armes symboliques*.

L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité ¹

En parlant de l'« Arbre du Monde », nous avons mentionné notamment, parmi ses différentes figurations, l'arbre *Haoma* de la tradition avestique ; celui-ci (et plus précisément le *Haoma* blanc, arbre « paradisiaque », puisque l'autre, le *Haoma* jaune, n'en est qu'un « substitut » ultérieur) est particulièrement en relation avec son aspect d'« Arbre de Vie », car la liqueur qui en est extraite, et qui est appelée aussi *haoma*, est la même chose que le *soma* védique, qui, comme on le sait, s'identifie à l'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ». Que le *soma* soit d'ailleurs donné comme extrait d'une simple plante plutôt que d'un arbre, il n'y a là aucune objection valable contre ce rapprochement avec le symbolisme de l'« Arbre du Monde » ; en effet, celui-ci est désigné par de multiples noms, et, à côté de ceux qui se rapportent à des arbres proprement dits, on rencontre aussi celui de « plante » (*oshadhi*) et même celui de « roseau » (*vêtasa*) ².

Si l'on se reporte au symbolisme biblique du Paradis terrestre, la seule différence notable qu'on y constate à cet égard, c'est que l'immortalité est donnée, non par une liqueur tirée de l'« Arbre de Vie », mais par son fruit même ; il s'agit donc ici d'une « nourriture d'immortalité », plutôt que d'un breuvage ³ ; mais, dans tous les cas, c'est toujours un produit de l'arbre ou de la plante, et un produit dans lequel se trouve concentrée la sève qui est en quelque sorte l'« essence » même du végétal ⁴. Il est aussi à remarquer d'autre part que, de tout le symbolisme végétal du Paradis terrestre, l'« Arbre de Vie » seul subsiste avec ce caractère dans la description de la Jérusalem céleste, alors que tout le reste du symbolisme y est minéral ; et cet arbre porte alors douze fruits qui sont les douze « Soleils », c'est-à-dire l'équivalent des douze *Adityas* de la tradition hindoue, l'arbre lui-même étant leur commune nature, à l'unité de laquelle ils reviennent finalement ⁵ ; on se souviendra ici de ce que nous avons dit de l'arbre envisagé comme « station du Soleil », et des symboles figurant le soleil venant se reposer sur l'arbre à la fin d'un cycle. Les *Adityas* sont les fils d'*Aditi*, et l'idée d'« indivisibilité » qu'exprime ce nom implique évidemment « indissolubilité », donc « immortalité » ; *Aditi* n'est d'ailleurs pas sans rapport, à certains égards, avec l'« essence végétative », par là même qu'elle est considérée comme « déesse de la terre » ⁶, en même temps qu'elle est par ailleurs la « mère des *Dévas* » ; et l'opposition d'*Aditi* et de *Diti*, dont procède celle des *Dévas* et des *Asuras*, peut être rattachée sous le même rapport à celle de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort » dont nous avons parlé dans l'étude précédente. Cette opposition se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme même du soleil, puisque celui-ci s'identifie aussi à la « Mort » (*Mrityu*) quant à l'aspect sous lequel il est tourné vers le « monde d'en bas » ⁷, et qu'en même temps il est la « porte d'immortalité », de sorte qu'on pourrait dire que son autre face, celle qui est tournée vers le domaine « extra-cosmique », s'identifie à l'immortalité même. Cette dernière remarque nous ramène à ce que nous avons dit précédemment au sujet du Paradis terrestre, qui est encore effectivement une partie du « cosmos », mais dont la position est pourtant virtuellement « supra-cosmique » : ainsi s'explique que, de là, le fruit de l'« Arbre de Vie » puisse être atteint, ce qui revient à dire que l'être qui est parvenu au centre de notre monde (ou de tout autre état d'existence) a déjà conquis l'immortalité par là même ; et ce qui est vrai du Paradis terrestre l'est naturellement aussi de la Jérusalem céleste, puisque l'un et l'autre ne sont en définitive que les deux aspects complémentaires que prend une seule et même réalité suivant qu'elle est envisagée par rapport au commencement ou à la fin d'un cycle cosmique.

Il va de soi que toutes ces considérations doivent être rapprochées du fait que, dans les différentes traditions, des symboles végétaux apparaissent comme « gage de résurrection et d'immortalité » : le « rameau d'or » des Mystères antiques, l'acacia qui le remplace dans l'initiation maçonnique, ainsi

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, avril 1939.

2. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12.

3. Chez les Grecs, l'« ambroisie », en tant qu'elle est distinguée du « nectar », est aussi une nourriture, bien que son nom soit d'ailleurs étymologiquement identique à celui de l'*amrita*.

4. En sanscrit, le mot *rasa* a à la fois le sens de « sève » et celui d'« essence ».

5. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI ; on pourra se reporter aussi à ce que nous y avons dit du « breuvage » d'immortalité, et de ses différents « substituts » traditionnels (*ibid.*, ch. V et VI).

6. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

7. On pourrait aussi développer à ce propos des considérations sur le rapport du soleil et de ses révolutions avec le temps (*Kâla*) qui « dévore » les êtres manifestés.

que les rameaux ou les palmes dans la tradition chrétienne, et aussi du rôle que jouent d'une façon générale, dans le symbolisme, les arbres qui demeurent toujours verts et ceux qui produisent des gommages ou des résines incorruptibles ¹. D'un autre côté, le fait que le végétal est parfois considéré dans la tradition hindoue comme étant de nature « asurique » ne saurait constituer une objection ; en fait, la croissance du végétal est en partie aérienne, mais aussi en partie souterraine, ce qui implique en quelque sorte une double nature, correspondant encore en un certain sens à l'« Arbre de Vie » et à l'« Arbre de Mort ». C'est d'ailleurs la racine, c'est-à-dire la partie souterraine, qui constitue le « support » originel de la végétation, aérienne, ce qui correspond à la « priorité » de nature des *Asuras* par rapport aux *Dévas* ; au surplus, ce n'est assurément pas sans raison que la lutte des *Dévas* et des *Asuras* est représentée comme se déroulant principalement autour de la possession du « breuvage d'immortalité ».

De la relation étroite du « breuvage d'immortalité » avec l'« Arbre de Vie », il résulte une conséquence fort importante au point de vue plus spécial des sciences traditionnelles ; c'est que l'« élixir de vie » est plus proprement en rapport avec ce qu'on peut appeler l'aspect « végétal » de l'alchimie ², où il correspond à ce qu'est la « pierre philosophale » pour son aspect « minéral » ; on pourrait dire en somme que l'« élixir » est l'« essence végétale » par excellence. On ne doit d'ailleurs pas objecter à cela l'emploi d'une expression telle que celle de « liqueur d'or », qui, tout comme celle de « rameau d'or » que nous rappelions tout à l'heure, fait en réalité allusion au caractère « solaire » de ce dont il s'agit ; il est évident que ce caractère doit avoir son expression dans l'ordre végétal aussi bien que dans l'ordre minéral ; et nous rappellerons encore à cet égard la représentation du soleil comme « fruit de l'Arbre de Vie », fruit qui d'ailleurs est aussi désigné précisément comme une « pomme d'or ». Il est bien entendu que, dès lors que nous envisageons ces choses dans leur principe, c'est surtout symboliquement que nous devons entendre ici le végétal et le minéral, c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de leurs « correspondances », ou de ce qu'ils représentent respectivement dans l'ordre cosmique ; mais d'ailleurs cela n'empêche nullement qu'on puisse aussi les prendre au sens littéral quand on en vient à certaines applications plus particulières. Sous ce dernier rapport, on retrouverait encore sans difficulté l'opposition dont nous avons parlé, liée à la double nature du végétal : c'est ainsi que l'alchimie végétale, dans l'application médicale dont elle est susceptible, a pour « envers », si l'on peut s'exprimer ainsi, la « science des poisons » ; du reste, en vertu même de cette opposition, tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect contraire ³. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ici tout ce qu'on peut tirer de cette dernière remarque ; mais elle permettra tout au moins d'entrevoir les applications précises auxquelles peut donner lieu, dans un domaine tel que celui de la médecine traditionnelle, un symbolisme aussi « principal » en lui-même que celui de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort ».

1. Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. V, et *Le Roi du Monde*, ch. IV.

2. Cet aspect a été développé surtout dans la tradition taoïste, d'une façon plus explicite que partout ailleurs.

3. En sanscrit, le mot *visha*, « poison » ou « breuvage de mort », est considéré comme l'antithèse d'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ».

Le symbolisme de l'échelle ¹

Nous avons mentionné, précédemment, le symbolisme qui s'est conservé chez les Indiens de l'Amérique du Nord et suivant lequel, les différents mondes étant représentés comme une série de cavernes superposées, les êtres passent d'un monde à l'autre en montant le long d'un arbre central. Un symbolisme semblable se trouve, en divers cas, réalisé par des rites dans lesquels le fait de grimper à un arbre représente l'ascension de l'être suivant l'« axe » ; de tels rites sont védiques aussi bien que « chamaniques », et leur diffusion même est un indice de leur caractère véritablement « primordial ».

L'arbre peut être remplacé ici par quelque autre symbole « axial » équivalent, le mât d'un navire en est un exemple ; il convient de remarquer, à ce propos, que, au point de vue traditionnel, la construction d'un navire est, au même titre que celle d'une maison ou d'un char, la réalisation d'un « modèle cosmique » ; et il est intéressant aussi de noter que la « hune », placée à la partie supérieure du mât et l'entourant circulairement, tient ici très exactement la place de l'« œil » du dôme, que l'axe est censé traverser en son centre même lorsqu'il n'est pas figuré matériellement. D'autre part, les amateurs de « folklore » pourront remarquer également que le vulgaire « mât de cocagne » des fêtes foraines n'est lui-même rien d'autre que le vestige incompris d'un rite similaire à ceux dont nous venons de parler ; dans ce cas aussi, un détail particulièrement significatif est constitué par le cercle suspendu au haut du mât et qu'il s'agit d'atteindre en y grim pant (cercle que le mât traverse et dépasse d'ailleurs comme celui du navire dépasse la hune et celui du *stûpa* le dôme) ; ce cercle est encore manifestement la représentation de l'« œil solaire », et l'on conviendra que ce n'est certes pas la soi-disant « âme populaire » qui a pu inventer un tel symbolisme !

Un autre symbole très répandu, et qui se rattache immédiatement au même ordre d'idées, est celui de l'échelle, et c'est là encore un symbole « axial » ; comme le dit A. K. Coomaraswamy, « l'Axe de l'Univers est comme une échelle sur laquelle s'effectue un perpétuel mouvement ascendant et descendant » ². Permettre l'accomplissement d'un tel mouvement, c'est là, en effet, la destination essentielle de l'échelle ; et puisque, comme nous venons de le voir, l'arbre ou le mât jouent aussi le même rôle, on peut bien dire que l'échelle est à cet égard leur équivalent. D'un autre côté, la forme plus particulière de l'échelle appelle quelques remarques ; ses deux montants verticaux correspondent à la dualité de l'« Arbre de la Science », ou, dans la Kabbale hébraïque, aux deux « colonnes » de droite et de gauche de l'arbre séphiroतिक ; ni l'un ni l'autre n'est donc proprement « axial », et la « colonne du milieu », qui est véritablement l'axe même, n'est pas figurée de façon sensible (comme dans les cas où le pilier central d'un édifice ne l'est pas davantage) ; mais, par ailleurs, l'échelle tout entière, dans son ensemble, est en quelque sorte « unifiée » par les échelons qui joignent les deux montants l'un à l'autre, et qui, étant placés horizontalement entre ceux-ci, ont forcément leurs milieux situés dans l'axe même ³. On voit que l'échelle offre ainsi un symbolisme très complet : elle est, pourrait-on dire, comme un « pont » vertical s'élevant à travers tous les mondes et permettant d'en parcourir toute la hiérarchie en passant d'échelon en échelon ; et, en même temps, les échelons sont les mondes eux-mêmes, c'est-à-dire les différents niveaux ou degrés de l'Existence universelle ⁴.

Cette signification est évidente dans le symbolisme biblique de l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges montent et descendent ; et l'on sait que Jacob, au lieu où il avait eu la vision de cette échelle, posa une pierre qu'il « dressa comme un pilier », et qui est aussi une figure de l'« Axe du Monde », substituée ainsi en quelque sorte à l'échelle elle-même ⁵. Les anges représentent proprement les états supérieurs de l'être ; c'est donc à ceux-ci que correspondent aussi plus particulièrement les échelons, ce qui s'explique par le fait que l'échelle doit être considérée comme ayant

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mai 1939.

2. *The Inverted Tree*, p. 20.

3. Dans l'ancien hermétisme chrétien, on trouve, comme équivalent à cet égard, un certain symbolisme de la lettre H, avec ses deux jambages verticaux et le trait horizontal qui les joint.

4. Le symbolisme du « pont », sous ses divers aspects, pourrait naturellement donner lieu à beaucoup d'autres considérations ; on pourrait aussi rappeler, comme ayant certains rapports avec ce dont il s'agit, le symbolisme islamique de la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), prototype « intemporel » des Écritures sacrées, qui, à partir du plus haut des cieux, descend verticalement en traversant tous les mondes.

5. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

son pied posé sur la terre, c'est-à-dire que, pour nous, c'est nécessairement notre monde même qui est le « support » à partir duquel l'ascension doit s'effectuer. Si même on supposait que l'échelle se prolonge souterrainement, pour comprendre la totalité des mondes comme elle le doit en réalité, sa partie inférieure serait en tout cas invisible, comme l'est, pour les êtres parvenus à une « caverne » située à un certain niveau, toute la partie de l'arbre central qui s'étend au-dessous de celle-ci ; en d'autres termes, les échelons inférieurs ayant été déjà parcourus, il n'y a plus lieu de les envisager effectivement en ce qui concerne la réalisation ultérieure de l'être, dans laquelle ne pourra intervenir que le parcours des échelons supérieurs.

C'est pourquoi, surtout quand l'échelle est employée comme un élément de certains rites initiatiques, ses échelons sont expressément considérés comme représentant les différents cioux, c'est-à-dire les états supérieurs de l'être ; c'est ainsi que notamment, dans les mystères mithriaques, l'échelle avait sept échelons qui étaient mis en rapport avec les sept planètes, et qui, dit-on, étaient formés des métaux correspondant respectivement à celles-ci ; et le parcours de ces échelons figurait celui d'autant de grades successifs de l'initiation. Cette échelle à sept échelons se retrouve dans certaines organisations initiatiques du moyen âge, d'où elle passa sans doute plus ou moins directement dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, ainsi que nous l'avons dit ailleurs à propos de Dante ¹ ; ici, les échelons sont rapportés à autant de « sciences », mais cela ne fait aucune différence au fond, puisque, suivant Dante lui-même, ces « sciences » s'identifient aux « cioux » ². Il va de soi que, pour correspondre ainsi à des états supérieurs et à des degrés d'initiation, ces sciences ne pouvaient être que des sciences traditionnelles entendues en leur sens le plus profond et le plus proprement ésotérique, et cela même pour celles d'entre elles dont les noms, pour les modernes, ne désignent plus, en vertu de la dégénérescence à laquelle nous avons souvent fait allusion, que des sciences ou des arts profanes, c'est-à-dire quelque chose qui, par rapport à ces véritables sciences, n'est en réalité rien de plus qu'une écorce vide et un « résidu » privé de vie.

Dans certains cas, on trouve aussi le symbole d'une échelle double, ce qui implique l'idée que la montée doit être suivie d'une redescente ; on monte alors d'un côté par des échelons qui sont des « sciences », c'est-à-dire des degrés de connaissance correspondant à la réalisation d'autant d'états, et on redescend de l'autre côté par des échelons qui sont des « vertus », c'est-à-dire les fruits de ces mêmes degrés de connaissance appliqués à leurs niveaux respectifs ³. On peut d'ailleurs remarquer que, même dans le cas de l'échelle simple, l'un des montants peut aussi être regardé d'une certaine façon comme « ascendant » et l'autre comme « descendant », suivant la signification générale des deux courants cosmiques de droite et de gauche avec lesquels ces deux montants sont également en correspondance, en raison même de leur situation « latérale » par rapport à l'axe véritable, qui, pour être invisible, n'en est pas moins l'élément principal du symbole, celui auquel toutes les parties de celui-ci doivent toujours être rapportées si l'on veut en comprendre entièrement la signification.

À ces diverses indications, nous ajouterons encore, pour terminer, celle d'un symbolisme un peu différent qui se rencontre aussi dans certains rituels initiatiques, et qui est la montée d'un escalier en spirale ; dans ce cas, il s'agit, pourrait-on dire, d'une ascension moins directe, puisque, au lieu de s'accomplir verticalement suivant la direction de l'axe même, elle s'accomplit suivant les détours de l'hélice qui s'enroule autour de cet axe, de sorte que son processus apparaît plutôt comme « périphérique » que comme « central » ; mais, en principe, le résultat final doit pourtant être le même, car il s'agit toujours d'une montée à travers la hiérarchie des états de l'être, les spires successives de l'hélice étant encore, comme nous l'avons amplement expliqué ailleurs ⁴, une représentation exacte des degrés de l'Existence universelle.

1. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II et III.

2. *Convito*, t. II, ch. XIV.

3. Il faut dire que cette correspondance de la montée et de la redescente semble parfois inversée ; mais cela peut provenir simplement de quelque altération du sens primitif, ainsi qu'il arrive souvent dans l'état plus ou moins confus et incomplet où les rituels initiatiques occidentaux sont parvenus jusqu'à l'époque actuelle.

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

Le « trou de l'aiguille » ¹

Ainsi que nous l'avons dit précédemment, une des représentations du symbole de la « porte étroite » est le « trou de l'aiguille », qui est notamment mentionné avec cette signification, dans un texte évangélique bien connu ². L'expression anglaise *needle's eye*, littéralement « œil de l'aiguille », est particulièrement significative à cet égard, car elle relie plus directement ce symbole à quelques-uns de ses équivalents, comme l'« œil » du dôme dans le symbolisme architectural : ce sont là des figurations diverses de la « porte solaire », qui elle-même est aussi désignée comme l'« Œil du Monde ». On remarquera aussi que l'aiguille, quand elle est placée verticalement, peut être prise comme une figure de l'« Axe du Monde » ; et alors, l'extrémité perforée étant en haut, il y a une exacte coïncidence entre cette position de l'« œil » de l'aiguille et celle de l'« œil » du dôme.

Ce même symbole a encore d'autres connexions intéressantes qui ont été signalées par Ananda K. Coomaraswamy ³ : dans un *Jâtaka* où il est question d'une aiguille miraculeuse (qui d'ailleurs est en réalité identique au *vajra*), le trou de l'aiguille est désigné en pâli par le mot *pâsa* ⁴. Ce mot est le même que le sanscrit *pâsha*, qui a originairement le sens de « nœud » ou de « boucle » ; ceci paraît tout d'abord indiquer, comme l'a remarqué Coomaraswamy, que, à une époque très ancienne, les aiguilles étaient, non perforées comme elles l'ont été plus tard, mais simplement recourbées à l'une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil ; mais ce qu'il y a de plus important à considérer pour nous, c'est le rapport qui existe entre cette application du mot *pâsha* au trou de l'aiguille et ses autres significations plus habituelles, qui d'ailleurs sont également dérivées de l'idée première de « nœud ».

Le *pâsha*, en effet, est le plus souvent, dans le symbolisme hindou, un « nœud coulant », ou un « lasso » servant à prendre les animaux à la chasse ; sous cette forme, il est un des principaux emblèmes de *Mrityu* ou de *Yama*, et aussi de *Varuna* ; et les « animaux » qu'ils prennent au moyen de ce *pâsha*, ce sont en réalité tous les êtres vivants (*pashu*). De là aussi le sens de « lien » : l'animal, dès qu'il est pris, se trouve lié par le nœud coulant qui se resserre sur lui ; de même, l'être vivant est lié par les conditions limitatives qui le retiennent dans son état particulier d'existence manifestée. Pour sortir de cet état de *pashu*, il faut que l'être s'affranchisse de ces conditions, c'est-à-dire, en termes symboliques, qu'il échappe au *pâsha*, ou qu'il passe à travers le nœud coulant sans que celui-ci se resserre sur lui ; c'est encore la même chose que de dire que cet être passe par les mâchoires de la Mort sans qu'elles se referment sur lui ⁵. La boucle du *pâsha* est donc bien, comme le dit Coomaraswamy, un autre aspect de la « porte étroite », exactement comme l'« enfilage de l'aiguille » représente le passage de cette même « porte solaire » dans le symbolisme de la broderie ; nous ajouterons que le fil passant par le trou de l'aiguille a aussi pour équivalent dans un autre symbolisme, celui du tir à l'arc, la flèche perçant la cible en son centre ; et celui-ci est d'ailleurs désigné proprement comme le « but », terme qui est encore très significatif sous le même rapport, puisque le passage dont il s'agit, et par lequel s'effectue la « sortie du cosmos », est aussi le but que l'être doit atteindre pour être finalement « délivré » des liens de l'existence manifestée.

Cette dernière remarque nous amène à préciser, avec Coomaraswamy, que c'est seulement en ce qui concerne la « dernière mort », celle qui précède immédiatement la « délivrance », et après laquelle il n'y a pas de retour à un état conditionné, que l'« enfilage de l'aiguille » représente véritablement le passage par la « porte solaire », puisque, dans tout autre cas, il ne peut pas encore être question d'une « sortie du cosmos ». Cependant, on peut aussi, analogiquement et en un sens relatif, parler de « passer par le trou de l'aiguille » ⁶, ou d'« échapper au *pâsha* », pour désigner tout passage d'un état à un autre, un tel passage étant toujours une « mort » par rapport à l'état antécédent, en même temps qu'il est une « naissance » par rapport à l'état conséquent, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en maintes occasions.

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv. 1940.

2. *Saint Matthieu*, XIX, 24.

3. *Some Pâli Words*, s.v. *Pâsa*, pp. 166-167.

4. *Jâtaka*, 3, 282, *pâsê vijjhivâ*, « percée d'un trou » ou d'un « œil ».

5. Cf. les figurations symboliques de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*.

6. Cf. Dante, *Purgatorio*, X, 16.

Il y a encore un autre aspect important du symbolisme du *pâsha* dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : c'est celui sous lequel il se rapporte plus particulièrement au « nœud vital » ¹, et il nous reste à montrer comment ceci encore se rattache strictement au même ordre de considérations. En effet, le « nœud vital » représente le lien qui tient rassemblés entre eux les différents éléments constitutifs de l'individualité ; c'est donc lui qui maintient l'être dans sa condition de *pashu*, puisque, lorsque ce lien se défait ou se brise, la désagrégation de ces éléments s'ensuit, et cette désagrégation est proprement la mort de l'individualité, entraînant le passage de l'être à un autre état. En transposant ceci par rapport à la « délivrance » finale, on peut dire que, quand l'être parvient à passer à travers la boucle du *pâsha* sans qu'elle se resserre et le reprenne de nouveau, c'est comme si cette boucle s'était dénouée pour lui, et cela d'une façon définitive ; ce ne sont là, en somme, que deux manières différentes d'exprimer la même chose. Nous n'insisterons pas davantage ici sur cette question du « nœud vital », qui pourrait nous amener à beaucoup d'autres développements ; nous avons indiqué autrefois comment, dans le symbolisme architectural, il a sa correspondance dans le « point sensible » d'un édifice, celui-ci étant l'image d'un être vivant aussi bien que d'un monde, suivant qu'on l'envisage au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; mais, présentement, ce que nous venons d'en dire suffit pour montrer que la « solution » de ce nœud, qui est aussi le « nœud gordien » de la légende grecque, est encore, au fond, un équivalent du passage de l'être à travers la « porte solaire ».

1. Ce symbole du « nœud vital », dans les rites du compagnonnage, est représenté par une cravate nouée d'une façon spéciale ; l'équivalence avec le nœud coulant ou la bouche du *pâsha* est ici évidente.

Le passage des eaux ¹

Ananda K. Coomaraswamy a signalé que, dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, la « Voie du Pèlerin », représentée comme un « voyage », peut être mise de trois façons différentes en rapport avec la rivière symbolique de la vie et de la mort : le voyage peut être accompli, soit en remontant le courant vers la source des eaux, soit en traversant celles-ci vers l'autre rive, soit enfin en descendant le courant vers la mer ². Comme il le fait remarquer très justement, cet usage de différents symbolismes, contraires en apparence seulement, et ayant en réalité une même signification spirituelle, s'accorde avec la nature même de la métaphysique, qui n'est jamais « systématique », tout en étant toujours parfaitement cohérente ; il faut donc seulement prendre garde au sens précis dans lequel le symbole de la « rivière », avec sa source, ses rives et son embouchure, doit être entendu dans chacun des cas dont il s'agit.

Le premier cas, celui de la « remontée du courant », est peut-être le plus remarquable à certains égards, car il faut alors concevoir la rivière comme s'identifiant à l'« Axe du Monde » : c'est la « rivière céleste » qui descend vers la terre, et qui, dans la tradition hindoue, est désignée par des noms tels que ceux de *Gangâ* et de *Saraswatî*, qui sont proprement les noms de certains aspects de la *Shakti*. Dans la Kabbale hébraïque cette « rivière de vie » trouve sa correspondance dans les « canaux » de l'arbre séphirotique, par lesquels les influences du « monde d'en haut » sont transmises au « monde d'en bas », et qui sont aussi en relation directe avec la *Shekinah*, qui est en somme l'équivalent de la *Shakti* ; et il y est question également des eaux qui « coulent vers le haut », ce qui est une expression du retour vers la source céleste, représenté alors, non pas précisément par la remontée du courant, mais par un renversement de la direction de ce courant lui-même. De toute façon, il y a bien là un « retournement », qui d'autre part, comme le remarque M. Coomaraswamy, était figuré dans les rites védiques par celui du poteau sacrificiel, autre image de l'« Axe du Monde » ; et l'on voit immédiatement par là que tout ceci se relie étroitement au symbolisme de l'« arbre inversé » dont nous avons parlé précédemment.

On peut encore remarquer qu'il y a là à la fois une ressemblance et une différence avec le symbolisme des quatre fleuves du Paradis terrestre : ceux-ci s'écoulent horizontalement sur la surface de la terre, et non pas verticalement suivant la direction axiale ; mais ils prennent leur source au pied de l'« Arbre de Vie », qui naturellement est encore l'« Axe du Monde », et qui est aussi l'arbre séphirotique de la Kabbale. On peut donc dire que les influences célestes, descendant par l'« Arbre de Vie » et arrivant ainsi au centre du monde terrestre, se répandent ensuite dans celui-ci suivant ces quatre fleuves, ou bien, en remplaçant l'« Arbre de Vie » par la « rivière céleste », que celle-ci, en arrivant à terre, s'y divise et s'écoule suivant les directions de l'espace. Dans ces conditions, la « remontée du courant » pourra être considérée comme s'effectuant en deux phases : la première, dans le plan horizontal, conduit au centre de ce monde ; la seconde, à partir de là, s'accomplit verticalement suivant l'axe, et c'est celle-ci qui était envisagée dans le cas précédent ; ajoutons que ces deux phases successives ont, au point de vue initiatique, leur correspondance dans les domaines respectifs des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Le second cas, celui du symbolisme de la traversée d'une rive à l'autre, est sans doute plus habituel et plus généralement connu ; le « passage du pont » (qui peut être aussi celui d'un gué) se retrouve dans presque toutes les traditions, et aussi, plus spécialement, dans certains rituels initiatiques ³ ; la traversée peut aussi s'effectuer sur un radeau ou dans une barque, ce qui se rattache alors au symbolisme très général de la navigation ⁴. La rivière qu'il s'agit de traverser ainsi est plus spécialement la « rivière de la mort » ; la rive dont on part est le monde soumis au changement, c'est-à-dire le

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, fév. 1940.

2. *Some Pâli Words*, s. v. *Samudda*, pp. 184-188.

3. De là la signification symbolique de mots tels que ceux de *Pontifex* et de *Tirthankara*, dont nous avons parlé ailleurs ; de là aussi, en sanscrit, divers termes contenant étymologiquement l'idée de « traverser », y compris celui d'*Avatâra*, qui exprime littéralement une « traversée descendante » (*avatarana*), c'est-à-dire la « descente » d'un Sauveur.

4. Coomaraswamy note à ce propos que le symbole de la barque salvatrice (en sanscrit *nâvâ*, en latin *navis*) se retrouve dans la désignation de la « nef » d'une église ; cette barque est un attribut de saint Pierre après l'avoir été de Janus, de même que les clefs, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.

domaine de l'existence manifestée (considérée le plus souvent en particulier dans son état humain et corporel, puisque c'est de celui-ci qu'actuellement nous devons partir en fait), et l'« autre rive » est le *Nirvâna*, l'état de l'être qui est définitivement affranchi de la mort.

Pour ce qui est enfin du troisième cas, celui de la « descente du courant », l'Océan ¹ doit y être considéré, non comme une étendue d'eau à traverser, mais au contraire comme le but même à atteindre, donc comme représentant le *Nirvâna* ; le symbolisme des deux rives est alors différent de ce qu'il était tout à l'heure, et il y a même là un exemple du double sens des symboles, puisqu'il ne s'agit plus de passer de l'une à l'autre, mais bien de les éviter également l'une et l'autre : elles sont respectivement le « monde des hommes » et le « monde des dieux », ou encore les conditions « microcosmiques » (*adhyâtma*) et « macrocosmiques » (*adhidêvata*). Il y a aussi, pour parvenir au but, d'autres dangers à éviter dans le courant lui-même ; ils sont symbolisés notamment par le crocodile qui se tient « contre le courant », ce qui implique bien que le voyage s'effectue dans le sens de celui-ci ; ce crocodile, aux mâchoires ouvertes duquel il s'agit d'échapper, représente la Mort (*Mrityu*), et, comme tel, il est le « gardien de la Porte », celle-ci étant alors figurée par l'embouchure de la rivière (qu'on devrait plus exactement, comme le dit Coomaraswamy, considérer comme une « bouche » de la mer dans laquelle la rivière se déverse) ; nous avons donc ici encore un autre symbole de la « Porte », s'ajoutant à tous ceux que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier.

1. *Samudra* (en pâli *samudda*) est littéralement le « rassemblement des eaux », ce qui rappelle la parole de la *Genèse* : « Que les eaux qui sont sous les cieux soient rassemblées en un seul lieu ; c'est le lieu où vont se réunir toutes les rivières, de même que, dans les divers symbolismes du dôme, de la roue et du parasol, les poutres ou les rayons convergent tous vers la partie centrale.

Les sept rayons et l’arc-en-ciel ¹

Nous avons déjà parlé en différentes occasions du symbolisme des « sept rayons » du soleil ; on pourrait se demander si ces « sept rayons » n’ont pas quelque rapport avec ce que l’on désigne ordinairement comme les « sept couleurs de l’arc-en-ciel », car celles-ci représentent littéralement les différentes radiations dont se compose la lumière solaire. Il y a bien un rapport en effet, mais, en même temps, ces soi-disant « sept couleurs » sont un exemple typique de la façon dont une donnée traditionnelle authentique peut être parfois déformée par l’incompréhension commune. Cette déformation, dans un cas comme celui-là, est d’ailleurs assez facilement explicable : on sait qu’il doit y avoir là un septénaire, mais, un de ses termes ne pouvant être trouvé, on lui en substitue un autre qui n’a en réalité aucune raison d’être ; le septénaire semble être ainsi reconstitué, mais il l’est de telle sorte que son symbolisme est entièrement faussé. Si maintenant l’on demande pourquoi un des termes du véritable septénaire échappe ainsi au vulgaire, la réponse est facile aussi : c’est que ce terme est celui qui correspond au « septième rayon », c’est-à-dire au rayon « central » ou « axial », qui passe « à travers le soleil », et que celui-ci, n’étant pas un rayon comme les autres, n’est pas susceptible d’être représenté comme eux ² ; il a donc par là même, et aussi en raison de tout l’ensemble de ses connexions symboliques et proprement initiatiques, un caractère particulièrement mystérieux ; et, à ce point de vue, on pourrait dire que la substitution dont il s’agit a pour effet de dissimuler le mystère aux yeux des profanes ; peu importe d’ailleurs en cela que son origine ait été intentionnelle ou qu’elle n’ait été due qu’à une méprise involontaire, ce qui serait sans doute assez difficile à déterminer exactement ³.

En fait, l’arc-en-ciel n’a pas sept couleurs, mais six seulement ; et il n’est pas nécessaire de réfléchir bien longtemps pour s’en rendre compte, car il suffit pour cela de faire appel aux notions les plus élémentaires de la physique : il y a trois couleurs fondamentales, le bleu, le jaune, le rouge, et il y a trois couleurs complémentaires de celles-là, c’est-à-dire respectivement l’orangé, le violet et le vert, soit en tout six couleurs. Il y a aussi, naturellement, une indéfinité de nuances intermédiaires entre ces couleurs, la transition de l’une à l’autre s’opérant en réalité d’une façon continue et insensible ; mais il n’y a évidemment aucune raison valable d’ajouter l’une quelconque de ces nuances à la liste des couleurs, ou alors on pourrait tout aussi bien en considérer ainsi une multitude, et, dans ces conditions, la limitation même des couleurs à sept devient au fond incompréhensible ; nous ne savons si quelques adversaires du symbolisme ont jamais fait cette remarque, mais, en ce cas, il serait bien étonnant qu’ils n’en aient pas profité pour qualifier ce nombre d’« arbitraire ». L’indigo, qu’on a coutume d’énumérer parmi les couleurs de l’arc-en-ciel, n’est en réalité rien de plus qu’une simple nuance intermédiaire entre le violet et le bleu ⁴, et il n’y a pas plus de raison pour le regarder

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin 1940.

2. On pourrait, en se référant au début du *Tao-te-king*, dire que chacun des autres rayons est « une voie », mais que le septième est « la Voie ».

3. Nous avons trouvé, malheureusement sans référence précise, une indication qui est assez curieuse à cet égard : l’empereur Julien fait quelque part allusion au « dieu aux sept rayons » (*Heptaktis*), dont le caractère « solaire » est évident, comme étant, dans l’enseignement des Mystères, un sujet sur lequel il convenait d’observer la plus grande réserve ; s’il était établi que la notion erronée des « sept couleurs » remonte jusqu’à l’antiquité, on pourrait se demander si elle n’a pas été répandue volontairement par les initiés à ces mêmes Mystères, qui auraient trouvé ainsi le moyen d’assurer la conservation d’une donnée traditionnelle sans pourtant en faire connaître extérieurement le véritable sens ; dans le cas contraire, il faudrait supposer que le terme substitué a été en quelque sorte inventé par le vulgaire lui-même, qui avait eu simplement connaissance de l’existence d’un septénaire et en ignorait la constitution réelle ; il se peut d’ailleurs que la vérité se trouve dans une combinaison de ces deux hypothèses, car il est très possible que l’opinion actuellement courante sur les « sept couleurs » représente l’aboutissement de plusieurs déformations successives de la donnée initiale.

4. La désignation même de l’« indigo » est manifestement assez moderne, mais il se peut qu’elle ait remplacé ici quelque autre désignation plus ancienne, ou que cette nuance elle-même ait été, à une certaine époque, substituée à une autre pour compléter le septénaire vulgaire des couleurs ; pour le vérifier, il faudrait naturellement entreprendre des recherches historiques assez compliquées, pour lesquelles nous n’avons ni le temps ni les matériaux nécessaires à notre disposition ; mais ce point n’a d’ailleurs pour nous qu’une importance tout à fait secondaire, puisque nous nous proposons seulement de montrer en quoi la conception actuelle exprimée par l’énumération ordinaire des couleurs de l’arc-en-ciel est erronée et comment elle déforme la véritable donnée traditionnelle.

comme une couleur distincte qu’il n’y en aurait pour envisager de même toute autre nuance telle que, par exemple, un bleu vert ou jaune ; en outre, l’introduction de cette nuance dans l’énumération des couleurs détruit complètement l’harmonie de la répartition de celles-ci, qui, si l’on s’en rapporte au contraire à la notion correcte, s’effectue régulièrement suivant un schéma géométrique très simple, et en même temps très significatif au point de vue symbolique. En effet, on peut placer les trois couleurs fondamentales aux trois sommets d’un triangle, et les trois couleurs complémentaires à ceux d’un second triangle inverse du premier, de telle façon que chaque couleur fondamentale et sa complémentaire se trouvent placées en des points diamétralement opposés ; et l’on voit que la figure ainsi formée n’est autre que celle du « sceau de Salomon ». Si l’on trace le cercle dans lequel est inscrit le double triangle, chacune des couleurs complémentaires y occupera le point situé au milieu de l’arc compris entre ceux où sont placées les deux couleurs fondamentales par la combinaison desquelles elle est produite (celles-ci étant, bien entendu, les deux couleurs fondamentales autres que celle dont la couleur considérée est la complémentaire) ; les nuances intermédiaires correspondront naturellement à tous les autres points de la circonférence ¹, mais, dans le double triangle qui est ici l’essentiel, il n’y a évidemment place que pour six couleurs ². Ces considérations pourraient même paraître trop simples pour qu’il soit utile de tant y insister ; mais, à vrai dire, il faut bien souvent rappeler des choses de ce genre pour rectifier les idées communément admises, car ce qui devrait être le plus immédiatement apparent est précisément ce que la plupart des gens ne savent pas voir ; le « bon sens » véritable est bien différent du « sens commun » avec lequel on a la fâcheuse habitude de le confondre, et il est assurément fort loin d’être, comme l’a prétendu Descartes, « la chose du monde la mieux partagée » !

Pour résoudre la question du septième terme qui doit réellement s’ajouter aux six couleurs pour compléter le septénaire, il faut nous reporter à la représentation géométrique des « sept rayons », telle que nous l’avons expliquée en une autre occasion, par les six directions de l’espace, formant la croix à trois dimensions, et le centre lui-même d’où ces directions sont issues. Il importe de noter tout d’abord les étroites similitudes de cette représentation avec celle dont nous venons de parler en ce qui concerne les couleurs : comme celles-ci, les six directions y sont opposées deux à deux, suivant trois lignes droites qui, s’étendant de part et d’autre du centre, correspondent aux trois dimensions de l’espace ; et, si l’on veut en donner une représentation plane, on ne peut évidemment les figurer que par trois diamètres formant la roue à six rayons (schéma général du « chrisme » et des divers autres symboles équivalents) ; or, ces diamètres sont ceux qui joignent les sommets opposés des deux triangles du « sceau de Salomon », de sorte que les deux représentations n’en font qu’une en réalité ³. Il résulte de là que le septième terme devra, par rapport aux six couleurs, jouer le même rôle que le centre par rapport aux six directions ; et, en fait, il se placera aussi au centre du schéma, c’est-à-dire au point où les oppositions apparentes, qui ne sont réellement que des complémentarismes, se résolvent dans l’unité. Cela revient à dire que ce septième terme n’est pas plus une couleur que le

1. Si l’on voulait envisager une couleur intermédiaire entre chacune des six couleurs principales, comme l’indigo l’est entre le violet et le bleu, on aurait en tout douze couleurs et non pas sept ; et, si l’on voulait pousser encore plus loin la distinction des nuances, il faudrait, toujours pour des raisons de symétrie évidentes, établir un même nombre de divisions dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs ; ce n’est là, en somme, qu’une application tout à fait élémentaire du principe de raison suffisante.

2. Nous pouvons remarquer en passant que le fait que les couleurs visibles occupent ainsi la totalité de la circonférence et s’y rejoignent sans aucune discontinuité montre qu’elles forment bien réellement un cycle complet (le violet participant à la fois du bleu dont il est voisin et du rouge qui se trouve à l’autre bord de l’arc-en-ciel), et que, par conséquent, les autres radiations solaires non visibles, telles que celles que la physique moderne désigne comme des rayons « infrarouges » et « ultraviolets », n’appartiennent aucunement à la lumière et sont d’une nature tout à fait différente de celle-ci ; il n’y a donc pas là, comme certains semblent le croire, des « couleurs » qu’une imperfection de nos organes nous empêcherait de voir, car ces prétendues couleurs ne pourraient trouver place en aucune partie de la circonférence, et l’on ne saurait assurément soutenir que celle-ci soit une figure imparfaite ou qu’elle présente une discontinuité quelconque.

3. Signalons encore qu’on pourrait considérer une multitude indéfinie de directions, en faisant intervenir toutes les directions intermédiaires, qui correspondent ainsi aux nuances intermédiaires entre les six couleurs principales ; mais il n’y a lieu d’envisager distinctement que les six directions « orientées » formant le système de coordonnées rectangulaires auquel tout l’espace est rapporté et par lequel il est en quelque sorte « mesuré » tout entier ; sous ce rapport encore, la correspondance entre les six directions et les six couleurs est donc parfaitement exacte.

centre n’est une direction, mais que, comme le centre est le principe dont procède tout l’espace avec six directions, il doit aussi être le principe dont les six couleurs sont dérivées et dans lequel elles sont contenues synthétiquement. Ce ne peut donc être que le blanc, qui est effectivement « incolore », comme le point est « sans dimensions » ; il n’apparaît pas dans l’arc-en-ciel, pas plus que le « septième rayon » n’apparaît dans une représentation géométrique ; mais toutes les couleurs ne sont que le produit d’une différenciation de la lumière blanche, de même que les directions de l’espace ne sont que le développement des possibilités contenues dans le point primordial.

Le véritable septénaire est donc formé ici par la lumière blanche et les six couleurs en lesquelles elle se différencie ; et il va de soi que le septième terme est en réalité le premier, puisqu’il est le principe de tous les autres, qui sans lui ne pourraient avoir aucune existence ; mais il est aussi le dernier en ce sens que tous rentrent finalement en lui : la réunion de toutes les couleurs reconstitue la lumière blanche qui leur a donné naissance. On pourrait dire que, dans un septénaire ainsi constitué, un est au centre et six à la circonférence ; en d’autres termes, un tel septénaire est formé de l’unité et du sénaire, l’unité correspondant au principe non manifesté et le sénaire à l’ensemble de la manifestation. Nous pouvons faire un rapprochement entre ceci et le symbolisme de la « semaine » dans la *Genèse* hébraïque, car, là aussi, le septième terme est essentiellement différent des six autres : la création, en effet, est l’« œuvre des six jours » et non pas des sept ; et le septième jour est celui du « repos ». Ce septième terme, qu’on pourrait désigner comme le terme « sabbatique », est véritablement aussi le premier, car ce « repos » n’est pas autre chose que la rentrée du Principe créateur dans l’état initial de non-manifestation, état dont, d’ailleurs, il n’est sorti qu’en apparence, par rapport à la création et pour produire celle-ci suivant le cycle sénaire, mais dont, en soi, il n’est jamais sorti en réalité. De même que le point n’est pas affecté par le déploiement de l’espace, bien qu’il semble sortir de lui-même pour en décrire les six directions, ni la lumière blanche par l’irradiation de l’arc-en-ciel, bien qu’elle semble s’y diviser pour en former les six couleurs, de même le Principe non manifesté, sans lequel la manifestation ne saurait être en aucune façon, tout en paraissant agir et s’exprimer dans l’« œuvre des six jours », n’est pourtant aucunement affecté par cette manifestation ; et le « septième rayon » est la « Voie » par laquelle l’être, ayant parcouru le cycle de la manifestation, revient au non-manifesté et est uni effectivement au Principe, dont cependant, dans la manifestation même, il n’a jamais été séparé qu’en mode illusoire.

Janua Cœli ¹

Dans son importante étude *Swayamâttrinnâ : Janua Cœli* ², Ananda K. Coomaraswamy expose le symbolisme de la superstructure de l'autel védique, et plus spécialement des trois briques perforées (*swayamâttrinnâ*) qui en constituent une des parties essentielles. Ces briques, qui peuvent être aussi des pierres (*sharkara*), devraient en principe, d'après leur désignation, être perforées « d'elles-mêmes », c'est-à-dire naturellement, bien que, dans la pratique, cette perforation ait pu parfois être artificielle. Quoi qu'il en soit, il s'agit de trois briques ou pierres de forme annulaire, qui, superposées, correspondent aux « trois mondes » (Terre, Atmosphère et Ciel), et qui, avec trois autres briques représentant les « Lumières universelles » (*Agni, Vâyû* et *Aditya*), forment l'Axe vertical de l'Univers. On trouve d'ailleurs sur d'anciennes monnaies indiennes (et des figurations similaires se rencontrent aussi sur certains sceaux babyloniens) une représentation des « trois mondes » sous la forme de trois anneaux reliés entre eux par une ligne verticale qui passe par leurs centres ³.

De ces trois briques superposées, la plus basse correspond architecturalement au foyer (auquel l'autel lui-même est d'ailleurs identifié, étant également le lieu de la manifestation d'*Agni* dans le monde terrestre), et la plus haute à l'« œil » ou ouverture centrale du dôme ⁴; elles forment ainsi, comme le dit Coomaraswamy, à la fois une « cheminée » et un « chemin » (et le rapprochement de ces deux mots n'est certes pas dépourvu de signification, même si, comme il est possible, ils ne sont pas directement reliés par l'étymologie) ⁵, « par où *Agni* s'achemine et nous-mêmes devons nous acheminer vers le Ciel ». En outre, permettant le passage d'un monde à un autre, qui s'effectue nécessairement suivant l'Axe de l'Univers, et cela dans les deux sens opposés, elles sont la voie par laquelle les *Dêvas* montent et descendent à travers ces mondes, en se servant des trois « Lumières universelles » comme d'autant d'échelons, conformément à un symbolisme dont l'exemple le plus connu est celui de l'« échelle de Jacob » ⁶. Ce qui unit ces mondes et leur est en quelque sorte commun, quoique sous des modalités diverses, c'est le « Souffle total » (*sarva-prâna*), auquel correspond ici le vide central des briques superposées ⁷; c'est aussi, suivant un autre mode d'expression équivalent au fond, le *sûtrâtmâ* qui, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, relie tous les états de l'être entre eux et à son centre total, généralement symbolisé par le soleil, de sorte que le *sûtrâtmâ* lui-même est alors représenté comme un « rayon solaire », et plus précisément comme le « septième rayon » qui passe directement à travers le soleil ⁸.

C'est effectivement à ce passage « à travers le Soleil » que se réfère plus proprement le symbolisme de la brique supérieure, puisque celle-ci, comme nous le disions tout à l'heure, correspond à l'« œil » du dôme ou du « toit cosmique » (et nous rappelons à cet égard que le soleil est aussi désigné comme

1. Publié dans *Etudes traditionnelles* janv.-févr. 1946.

2. Dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

3. Dans l'architecture islamique, on voit très fréquemment, au sommet d'un minaret ou d'une *qubbah*, un ensemble de trois globes superposés et surmontés d'un croissant ; ces trois globes représentent également trois mondes, qui sont *âlam el-mulk*, *âlam el-mulkût* et *âlam el-jabbarût*, et le croissant qui les domine, symbole de la Majesté divine (*El-Jalâl*), correspond au quatrième monde, *âlam el-ezzah* (lequel est « extra-cosmique », donc au-delà de la « porte » dont il est ici question) ; la tige verticale qui supporte le tout est évidemment identique au mât d'un *stûpa*, ainsi qu'aux divers autres symboles axiaux similaires dont nous avons parlé en d'autres occasions.

4. Voir *La porte étroite*.

5. Coomaraswamy rappelle à ce propos le cas des personnages « folkloriques » tels que saint Nicolas et les diverses personnifications de Noël qui sont représentés comme descendant et remontant par la cheminée, ce qui, en effet, n'est pas sans présenter un certain rapport avec ce dont il s'agit ici.

6. Voir *Le symbolisme de l'échelle*. – Il est bien entendu que les *Dêvas* sont, dans la tradition hindoue, la même chose que les Anges dans les traditions judéo-chrétienne et islamique.

7. Ceci est évidemment en rapport avec le symbolisme général de la respiration et avec celui des « souffles vitaux ».

8. Tout ce symbolisme doit être entendu à la fois au sens macrocosmique et au sens microcosmique, puisqu'il s'applique aussi bien aux mondes envisagés dans leur ensemble, comme on le voit ici, qu'à chacun des êtres qui sont manifestés dans ces mondes. C'est naturellement par le « cœur », c'est-à-dire par le centre, que s'établit cette connexion de toutes choses avec le soleil ; et l'on sait que le cœur lui-même correspond au soleil et en est comme l'image dans chaque être particulier.

l'« Œil du Monde », c'est-à-dire à l'ouverture par laquelle s'accomplit (et, en effet, elle ne peut s'accomplir que « par le haut ») la sortie du Cosmos, celui-ci, avec les divers mondes qu'il renferme, étant représenté par tout l'ensemble de l'édifice dans le symbolisme architectural. La correspondance de cette ouverture supérieure dans l'être humain est le *brahma-randhra*, c'est-à-dire l'orifice situé à la couronne de la tête et par lequel l'artère subtile axiale *sushumnâ* est en continuité constante avec le « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, lequel n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* envisagé dans son rapport particulier avec cet être ; aussi la brique supérieure peut-elle encore être assimilée au crâne de l'« Homme cosmique », si l'on adopte un symbolisme « anthropomorphique » pour représenter l'ensemble du Cosmos. D'autre part, dans le symbolisme zodiacal, cette même ouverture correspond au Capricorne, qui est la « porte des dieux » et se rapporte au *dêva-yâna*, dans lequel est accompli le passage « au-delà du Soleil », tandis que le Cancer est la « porte des hommes » et se rapporte au *pitrî-yâna*, par lequel l'être ne sort pas du Cosmos¹ ; et l'on peut dire encore que ces deux « portes solsticiales » correspondent, pour les êtres qui passent par l'une ou par l'autre, aux cas où la « porte solaire » est respectivement ouverte ou fermée. Comme le précise Coomaraswamy, les deux *yânas*, qui sont ainsi mis en relation avec les deux moitiés du cycle annuel, sont rapportés au nord et au sud en tant que le mouvement apparent du soleil est, d'une part, une montée vers le nord en partant du Capricorne, et, d'autre part, une descente vers le sud en partant du Cancer.

C'est donc le soleil, ou plutôt ce qu'il représente dans l'ordre principal (car il va de soi que c'est du « Soleil spirituel » qu'il s'agit en réalité)², qui, en tant qu'« Œil du Monde », est véritablement la « porte du Ciel » ou *Janua Cœli*, décrite aussi en termes variés comme un « trou »³, comme une « bouche »⁴, et encore comme le moyeu de la roue d'un chariot ; la signification axiale de ce dernier symbole est d'ailleurs évidente⁵. Cependant, il y a lieu de faire ici une distinction, afin d'éviter ce qui pourrait, pour certains tout au moins, donner lieu à une confusion : nous avons dit en effet en d'autres occasions, à propos de l'aspect lunaire du symbolisme de Janus (ou plus exactement de *Janus-Jana*, identifié à *Lunas-Luna*), que la Lune est à la fois *Janua Cœli* et *Janua Inferni* ; dans ce cas, au lieu des deux moitiés ascendante et descendante du cycle annuel, il faudrait naturellement, pour établir une correspondance analogue⁶, considérer les deux moitiés croissante et décroissante de la lunaison ou du cycle mensuel. Maintenant, si le soleil et la lune peuvent être regardés l'un et l'autre comme *Janua Cœli*, c'est que, en réalité, le ciel, dans les deux cas, n'est pas pris dans le même sens : d'une façon générale, en effet, ce terme peut être employé pour désigner tout ce qui se réfère aux états supra-humains ; mais il est évident qu'il y a une grande différence à faire entre ceux de ces états qui appartiennent encore au Cosmos⁷ et ce qui, au contraire, est au-delà du Cosmos. En ce qui concerne la « porte solaire », il s'agit du ciel qu'on peut dire suprême et « extra-cosmique » ; par contre, en ce qui concerne la « porte lunaire », il s'agit seulement du *Swarga*, c'est-à-dire de celui des « trois mondes » qui, tout en étant le plus élevé, est pourtant compris dans le Cosmos aussi bien que les deux autres. Pour revenir à la considération de la plus haute des trois briques perforées de l'autel védique, on peut dire que la « porte solaire » se situe à sa face supérieure (qui est le véritable sommet de l'édifice total), et la « porte lunaire » à sa face inférieure, puisque cette brique elle-même représente le *Swarga* ; d'ailleurs, la sphère lunaire est effectivement décrite comme touchant à la partie supérieure de l'atmosphère ou du monde intermédiaire (*Antariksha*), qui est ici représenté

1. Voir *Les portes solsticiales et Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens*.

2. Coomaraswamy emploie souvent l'expression *Supernal Sun* qu'il ne nous semble pas possible de rendre exactement et littéralement en français.

3. Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

4. Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point.

5. Les deux roues du « chariot cosmique », placées aux deux extrémités de son essieu (qui est alors l'Axe de l'Univers), sont le ciel et la terre (voir *Le dôme et la roue* ; c'est naturellement de la roue « céleste » qu'il s'agit ici).

6. Analogue, disons-nous, mais non pas équivalente, car, même dans le cas du *pitrî-yâna*, on ne peut jamais dire que le soleil soit *Janua Inferni*.

7. Ce sont proprement les états de manifestation informelle ; le Cosmos doit être considéré comme comprenant toute la manifestation tant informelle que formelle, tandis que ce qui est au-delà du Cosmos est le non-manifesté.

par la brique médiane ¹. On peut donc dire, dans les termes de la tradition hindoue, que la « porte lunaire » donne accès à l'*Indra-loka* (puisque *Indra* est le régent du *Swarga*) et la « porte solaire » au *Brahma loka* ; dans les traditions de l'antiquité occidentale, à l'*Indra-loka* correspond l'« Élysée » et au *Brahma loka* l'« Empyrée », le premier étant « intra-cosmique » et le second « extra-cosmique » ; et nous devons ajouter que c'est la « porte solaire » seule qui est proprement la « porte étroite » dont nous avons parlé précédemment, et par laquelle l'être, sortant du Cosmos et étant par là même définitivement affranchi des conditions de toute existence manifestée, passe véritablement « de la mort à l'immortalité ».

1. Ce monde intermédiaire et la terre (*Bhûmi*) appartiennent tous deux au domaine de l'état humain, dont ils constituent respectivement les modalités subtile et grossière ; c'est pourquoi, comme le remarque très justement Coomaraswamy en signalant la correspondance du symbolisme védique des briques perforées avec celui des jades rituels *pi* et *tsung* de la tradition chinoise, qui représentent respectivement le ciel et la terre, le *pi*, qui est un disque percé en son centre, correspond à la brique supérieure, tandis que le *tsung*, dont la forme est celle d'un cylindre creux à l'intérieur et d'un parallélépipède à base carrée à l'extérieur, doit être considéré comme correspondant à l'ensemble des deux autres briques, le domaine humain tout entier étant ainsi figuré par un seul objet.

Kâla-mukha ¹

Au cours de l'étude dont nous venons de parler ², A.K. Coomaraswamy examine incidemment un autre symbole dont la signification est en rapport avec la *Janua Cœli* : il s'agit d'une « tête de monstre » qui, sous des formes variées et souvent plus ou moins stylisées, se rencontre dans les pays les plus différents, où elle a reçu des noms également divers, notamment ceux de *Kâla-mukha* et *Kîrti-mukha* dans l'Inde, et celui de *T'ao-t'ie* en Chine ; on la retrouve aussi, non seulement au Cambodge et à Java, mais jusque dans l'Amérique centrale, et elle n'est même pas étrangère non plus à l'art européen du moyen âge. Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que cette figuration est généralement placée sur le linteau d'une porte ou la clef de voûte d'une arche, ou encore au sommet d'une niche (*torana*) contenant l'image d'une divinité ; d'une façon ou d'une autre, elle apparaît le plus souvent comme liée à l'idée de la porte, ce qui en détermine nettement la valeur symbolique ³.

On a donné de cette figure un certain nombre d'explications (nous ne parlons pas, bien entendu, de ceux qui ne veulent y voir qu'un motif simplement « décoratif »), qui peuvent contenir une part de vérité, mais dont la plupart sont insuffisantes, ne serait-ce qu'en ce qu'elles ne sauraient s'appliquer indistinctement à tous les cas. Ainsi, M. K. Marchai a remarqué que, dans les figurations qu'il a étudiées plus spécialement, la mâchoire inférieure manquait presque toujours ; joignant à ce fait la forme ronde des yeux ⁴ et la mise en évidence des dents, il en conclut qu'il a dû s'agir, à l'origine, de l'image d'un crâne humain ⁵. Cependant, la mâchoire inférieure n'est pas toujours absente, et elle existe notamment dans le *T'ao-t'ie* chinois, bien qu'elle y présente une apparence assez singulière, comme si elle était coupée en deux parties symétriques qui auraient été rabattues de chaque côté de la tête, ce que M. Cari Hentze explique comme répondant à l'aspect de la dépouille étalée d'un tigre ou d'un ours ⁶ ; cela peut être exact dans ce cas particulier, mais ne le serait plus ailleurs, où le monstre a une bouche de forme normale et plus ou moins largement ouverte ; et, même en ce qui concerne le *T'ao-t'ie*, cette explication n'a en somme qu'une valeur « historique » et ne touche naturellement en rien à l'interprétation symbolique.

Le *T'ao-t'ie* n'est d'ailleurs en réalité ni un tigre ni un ours, non plus qu'aucun autre animal déterminé, et M. Hentze décrit ainsi le caractère composite de ce masque fantastique : « gueule de carnassier armée de grands crocs, cornes de buffle ou de bélier, face et aigrettes de hibou, moignons d'ailes et griffes d'oiseau de proie, ornement frontal en forme de cigale ». Cette figure est fort ancienne en Chine, puisqu'elle se trouve presque constamment sur les bronzes de la dynastie Chang ⁷ ; le nom de *T'ao-t'ie*, qu'on traduit habituellement par « glouton » ou par « ogre », paraît ne lui avoir été donné que beaucoup plus tard, mais cette appellation n'en est pas moins juste, car c'est bien d'un monstre « dévorateur » qu'il s'agit en effet. Ceci est également vrai pour ses équivalents appartenant à d'autres traditions, et qui, même s'ils ne présentent pas un caractère aussi composite que le *T'ao-t'ie*, semblent en tout cas ne jamais pouvoir se ramener à la représentation d'un animal unique : ainsi, dans l'Inde, ce peut être un lion (et c'est alors qu'on est convenu de lui donner plus particulièrement le nom de *Kâla*), ou un *Makara* (symbole de *Varuna*, ce qui est à retenir en vue des considérations qui vont suivre), ou même un aigle, c'est-à-dire un *Garuda* ; mais, sous toutes ces formes, la

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mars-avril 1946.

2. *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

3. Coomaraswamy donne la reproduction d'une figure de *T'ao-t'ie* de l'époque des Han, à laquelle un anneau est comme suspendu, et qui pourrait être regardée en quelque sorte comme le prototype de la forme commune des heurtoirs, en usage jusqu'à nos jours, celle d'un masque d'animal tenant un anneau dans sa bouche ; cet anneau est lui-même ici un symbole de la « porte étroite », comme la gueule ouverte du monstre l'est dans d'autres cas.

4. Cette forme est en réalité, très généralement, un caractère de la représentation traditionnelle des entités « terribles » ; c'est ainsi que la tradition hindoue l'attribue aux *Yakshas* et autres génies « gardiens » et la tradition islamique aux *Jinn*.

5. *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (1948).

6. *Le Culte de l'ours et du tigre et le « T'ao-t'ie »*, dans *Zalmoxis*, t. I (1938).

7. Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* ; cet auteur insiste particulièrement sur les éléments de cette représentation empruntés au bœuf et au bélier, et il y voit un rapport possible avec le fait que ces animaux étaient, à l'époque des Chang, ceux qui servaient le plus souvent aux sacrifices.

signification essentielle demeure toujours la même.

Quant à cette signification, M. Hentze, dans l'article que nous venons de citer, voit avant tout dans le *T'ao-t'ie* un « démon des ténèbres » ; cela peut être vrai en un certain sens, mais à la condition d'être expliqué et précisé, ainsi qu'il l'a d'ailleurs fait lui-même depuis lors dans un autre travail ¹. Ce n'est point un « démon » au sens ordinaire de ce mot, mais au sens originel de l'*Asura* védique, et les ténèbres dont il s'agit sont en réalité les ténèbres supérieures ²; en d'autres termes, il s'agit là d'un symbole de l'« Identité Suprême » en tant qu'absorbant et émettant tour à tour la « Lumière du Monde ». Le *T'ao-t'ie* et les autres monstres similaires correspondent donc à *Vritra* et à ses divers équivalents, et aussi à *Varuna*, par qui la lumière ou la pluie est alternativement retenue et relâchée, alternance qui est celle des cycles involutifs et évolutifs de la manifestation universelle ³; aussi Coomaraswamy a-t-il pu dire avec raison que cette face, quelles que soient ses apparences diverses, est véritablement la « Face de Dieu » qui à la fois « tue et vivifie » ⁴. Ce n'est donc pas précisément une « tête de mort » comme le voudrait M. Marchai, à moins que celle-ci ne soit prise comme un symbole ; mais c'est plutôt, comme le dit encore Coomaraswamy, la « tête de la Mort », c'est-à-dire de *Mrityu*, dont *Kâla* est aussi un des noms ⁵. *Kâla* est proprement le Temps « dévorateur » ⁶, mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que « destructeur », ou plutôt « transformateur », par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue. Il est aussi assimilé symboliquement au soleil, et l'on sait d'ailleurs que le lion, dont il emprunte le masque (*sinha-mukha*), est plus particulièrement un symbole solaire ; ceci nous ramène à ce que nous avons exposé précédemment au sujet de la *Janua Cœli*, et Coomaraswamy rappelle à ce propos que le Christ, qui a dit : « Je suis la Porte », est aussi à la fois le « Lion de Juda » et le « Soleil des hommes » ⁷. Dans les églises byzantines, la figure du *Pantokrator* ou du Christ « en majesté » occupe à la voûte la position centrale, c'est-à-dire celle qui correspond précisément à l'« œil » du dôme ; or celui-ci, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente, à l'extrémité supérieure de l'« Axe du Monde », la porte par laquelle s'effectue la « sortie du cosmos » ⁸.

Pour en revenir à *Kâla*, la figuration composite connue à Java sous le nom de *Kâla-makara*, et dans laquelle les traits du lion sont combinés avec ceux du *Makara*, a aussi une signification essentiellement solaire, et en même temps, par son aspect de *Makara*, elle se réfère plus précisément au symbolisme de *Varuna*. En tant que celui-ci s'identifie à *Mrityu* ou à *Yama* ⁹, le *Makara* est le crocodile (*shishumâra* ou *shimshumârî*) aux mâchoires ouvertes qui se tient « contre le courant » représentant la voie unique par laquelle tout être doit passer nécessairement, et qui se présente ainsi comme le « gardien de la porte » qu'il doit franchir pour être libéré des conditions limitatives (symbolisées aussi par le *pâsha* de *Varuna*) qui le retiennent dans le domaine de l'existence contingente

1. *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). – Nous ne connaissons pas directement cet ouvrage mais nous devons à Coomaraswamy l'indication du sens dans lequel le *T'ao-t'ie* y est interprété.

2. Voir notre étude sur *Les deux nuits*.

3. La lumière et la pluie sont deux symboles des influences célestes ; nous reviendrons sur cette équivalence.

4. *El-Muhyî* et *El-Mumît* sont deux noms divins dans la tradition islamique.

5. Coomaraswamy signale à ce propos des poignées de sabres indonésiennes où sont figurés des monstres dévorateurs ; il est évident qu'un symbole de la Mort est ici particulièrement approprié. D'autre part, on peut aussi faire un rapprochement avec certaines représentations de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*, tenant devant lui la « roue de l'Existence » et semblant s'apprêter à dévorer tous les êtres qui y sont figurés (voir M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).

6. Ce mot a pour sens premier celui de « noir », ce qui nous ramène encore au symbolisme des « ténèbres », lequel est d'ailleurs applicable, à l'intérieur même de la manifestation, à tout passage d'un état à un autre.

7. La « porte solaire » (*sûrya-dwâra*) est la « porte de la Délivrance » (*mukti-dwâra*) ; la porte (*dwâra*) et la bouche (*mukha*) sont ici des symboles équivalents. Le soleil, en tant que « Face de Dieu », est également représenté par un masque de lion sur un sarcophage chrétien de Ravenne.

8. Voir *La Porte étroite*.

9. Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

et manifestée ¹. D'autre part, ce même *Makara* est, dans le Zodiaque hindou, le signe du Capricorne, c'est-à-dire la « porte des Dieux » ²; il a donc deux aspects apparemment opposés, « bénéfique » et « maléfique » si l'on veut, qui correspondent aussi à la dualité de *Mitra* et de *Varuna* (réunis en un couple indissoluble sous la forme duelle *Mitrâvarunau*), ou du « Soleil diurne » et du « Soleil nocturne », ce qui revient à dire que, suivant l'état auquel est parvenu l'être qui se présente devant lui, sa bouche est pour celui-ci la « porte de la Délivrance » ou les « mâchoires de la Mort » ³. Ce dernier cas est celui de l'homme ordinaire, qui doit, en passant par la mort, revenir à un autre état de manifestation, tandis que le premier est celui de l'être qui est « qualifié pour passer à travers le milieu du Soleil » ⁴, par le moyen du « septième rayon », parce qu'il s'est déjà identifié au Soleil lui-même, et qu'ainsi, à la question « qui es-tu ? » qui lui est posée lorsqu'il arrive à cette porte, il peut répondre véritablement : « Je suis Toi. »

1. Voir *Le passage des eaux*. – Ce crocodile est l'*Ammit* des anciens Égyptiens, monstre qui attend le résultat de la *psychostasis* ou « pesée des âmes » pour dévorer ceux qui n'auront pas satisfait à cette épreuve. C'est aussi ce même crocodile qui, la gueule béante, guette le « fou » de la vingt et unième lame du Tarot ; ce « fou » est généralement interprété comme l'image du profane qui ne sait ni d'où il vient ni où il va, et qui marche aveuglément sans avoir conscience de l'abîme dans lequel il est sur le point de se précipiter.

2. Voir *Quelques aspects du symbolisme du poisson*. – Au lieu de l'aspect du crocodile « dévoreur », le *Makara* revêt alors celui du dauphin « sauveur ».

3. À la dualité *Mitrâvarunau* correspond, dans certaines traditions, l'association des symboles de l'Amour et de la Mort, que nous avons eu l'occasion de signaler à propos des « Fidèles d'Amour ». Cette même dualité est aussi, en un certain sens, celle des « deux hémisphères », à laquelle se réfère notamment le symbolisme des Dioscures ; voir *La double spirale*.

4. *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I 6, 1.

La lumière et la pluie ¹

Nous venons de faire allusion à un certain rapport existant entre la lumière et la pluie, en tant que l'une et l'autre symbolisent également les influences célestes ou spirituelles. Cette signification est évidente en ce qui concerne la lumière ; pour ce qui est de la pluie, nous l'avons indiquée ailleurs ², en précisant qu'il s'agit surtout alors de la descente de ces influences dans le monde terrestre, et en faisant remarquer que c'est là en réalité le sens profond, et entièrement indépendant de toute application « magique », des rites très répandus qui ont pour but de « faire la pluie » ³. La lumière et la pluie ont d'ailleurs toutes deux un pouvoir « vivifiant », qui représente bien l'action des influences dont il s'agit ⁴; à ce caractère se rattache aussi plus particulièrement le symbolisme de la rosée, qui, comme il est naturel, est étroitement connexe de celui de la pluie, et qui est commun à de nombreuses formes traditionnelles, de l'hermétisme ⁵ et de la Kabbale hébraïque ⁶ à la tradition extrême orientale ⁷.

Il importe de remarquer que la lumière et la pluie, quand elles sont ainsi envisagées, ne sont pas rapportées seulement au ciel d'une façon générale, mais aussi plus spécialement au soleil ; et ceci est strictement conforme à la nature des phénomènes physiques correspondants, c'est-à-dire de la lumière et de la pluie elles-mêmes entendues dans leur sens littéral. En effet, d'une part, le soleil est bien réellement la source directe de la lumière dans notre monde ; et, d'autre part, c'est lui aussi qui, en faisant évaporer les eaux, les aspire en quelque sorte vers les régions supérieures de l'atmosphère, d'où elles redescendent ensuite en pluie sur la terre. Ce qu'il faut encore noter à cet égard, c'est que l'action du soleil dans cette production de la pluie est due proprement à sa chaleur ; nous retrouvons ainsi les deux termes complémentaires, lumière et chaleur, en lesquels se polarise l'élément igné, ainsi que nous l'avons déjà dit en d'autres occasions ; et cette remarque fournit l'explication du double sens que présente une figuration symbolique qui semble avoir été généralement assez peu comprise.

Le soleil a été souvent représenté, en des temps et des lieux très divers, et jusqu'au moyen âge occidental, avec des rayons de deux sortes, alternativement rectilignes et ondulés ; un exemple remarquable de cette figuration se trouve sur une tablette assyrienne du *British Museum*, datant du I^{er} siècle avant l'ère chrétienne ⁸, où le soleil apparaît comme une sorte d'étoile à huit rayons ⁹: chacun des quatre rayons verticaux et horizontaux est constitué par deux lignes droites formant entre elles un angle très aigu, et chacun des quatre rayons intermédiaires par un ensemble de trois lignes ondulées parallèles. Dans d'autres figurations équivalentes, les rayons ondulés sont formés, comme les rayons droits, de deux lignes se rejoignant à leurs extrémités, et qui reproduisent alors l'aspect

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mai 1946.

2. *La Grande Triade*, ch. XIV.

3. Ce symbolisme de la pluie a été conservé, à travers la tradition hébraïque, jusque dans la liturgie catholique elle-même : *Rorate Caeli desuper, et nubes pluant Justum* (Isaïe, XLV, 8).

4. Voir à ce sujet, en ce qui concerne la lumière, *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII.

5. La tradition rosicrucienne associe même tout spécialement la rosée et la lumière, en établissant un rapprochement par assonance entre *Ros-Lux* et *Rosa-Crux*.

6. Nous rappellerons aussi, à ce propos, que le nom de *Metatron*, par les différentes interprétations qui en sont données, est rattaché à la fois à la « lumière » et à la « pluie » ; et le caractère proprement « solaire » de *Metatron* met ceci en rapport direct avec les considérations qui vont suivre.

7. Voir *Le Roi du Monde*, ch. III, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

8. Cette tablette est reproduite dans *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assurian Tablets from Nineveh* (publication du *British Museum*).

9. Ce nombre 8 peut avoir ici un certain rapport avec le symbolisme chrétien du *Sol Justitiae* (cf. le symbolisme de la 8^e lame du Tarot) ; le Dieu solaire devant lequel est placée cette figuration tient d'ailleurs dans une de ses mains « un disque et une barre qui sont des représentations conventionnelles de la ligne à mesurer et de la verge de justice » ; au sujet du premier de ces deux emblèmes, nous rappellerons le rapport qui existe entre le symbolisme de la « mesure » et celui des « rayons solaires » (voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

bien connu de l'« épée flamboyante »¹ ; dans tous les cas, il va de soi que les éléments essentiels à considérer sont respectivement la ligne droite et la ligne ondulée, auxquelles les deux sortes de rayons peuvent en définitive se réduire dans les représentations les plus simplifiées ; mais quelle est exactement ici la signification de ces deux lignes ?

Tout d'abord, suivant le sens qui peut paraître le plus naturel quand il s'agit d'une figuration du soleil, la ligne droite représente la lumière et la ligne ondulée la chaleur ; ceci correspond d'ailleurs au symbolisme des deux lettres hébraïques *resh* et *shin*, en tant qu'éléments respectifs des racines *ar* et *ash*, qui expriment précisément ces deux modalités complémentaires du feu². Seulement, ce qui semble compliquer les choses, c'est que, d'un autre côté, la ligne ondulée est aussi très généralement un symbole de l'eau ; dans cette même tablette assyrienne que nous avons mentionnée tout à l'heure, les eaux sont figurées par une série de lignes ondulées tout à fait semblables à celles que l'on voit dans les rayons du soleil. La vérité est que, par suite de ce que nous avons déjà expliqué, il n'y a là aucune contradiction : la pluie, à laquelle convient naturellement le symbole général de l'eau, peut réellement être considérée comme procédant du soleil ; et en outre, comme elle est un effet de la chaleur solaire, sa représentation peut légitimement se confondre avec celle de cette chaleur elle-même³. Ainsi, la double radiation que nous envisageons est bien lumière et chaleur sous un certain rapport ; mais en même temps, sous un autre rapport, elle est aussi lumière et pluie, par lesquelles le soleil exerce sur toutes choses son action vivifiante.

À propos de cette question, il convient de remarquer encore ceci : le feu et l'eau sont deux éléments opposés, cette opposition n'étant d'ailleurs que l'apparence extérieure d'un complémentarisme ; mais, au-delà du domaine où s'affirment les oppositions, ils doivent, comme tous les contraires, se rejoindre et s'unir d'une certaine façon. Dans le Principe même, dont le soleil est une image sensible, ils s'identifient en quelque sorte, ce qui justifie encore plus complètement la figuration que nous venons d'étudier ; et, même à des niveaux inférieurs à celui-là, mais correspondant à des états de manifestation supérieurs au monde corporel auquel appartiennent le feu et l'eau sous l'aspect « grossier » qui donne lieu proprement à leur opposition, il peut encore y avoir entre eux une association équivalant pour ainsi dire à une identité relative. Cela est vrai pour les « eaux supérieures », qui sont les possibilités de la manifestation informelle, et qui, en un certain sens, sont représentées symboliquement par les nuages d'où la pluie descend sur la terre⁴, en même temps que le feu y réside sous l'aspect de la foudre⁵ ; et cela l'est même encore, dans l'ordre de la manifestation formelle, pour certaines possibilités appartenant au domaine subtil. Il est particulièrement intéressant de noter, sous ce rapport, que les alchimistes « entendent par les eaux, les rayons et la lueur de leur feu », et qu'ils donnent le nom d'« ablution », non pas à l'« action de laver quelque chose avec de l'eau ou autre liqueur », mais à une purification qui s'opère par le feu, de sorte que « les anciens ont caché

1. Nous signalerons incidemment que cette forme ondulée est parfois aussi une représentation de l'éclair, lequel est d'ailleurs également en rapport avec la pluie, en tant que celle-ci apparaît comme une conséquence de l'action de la foudre sur les nuages, qui libère les eaux contenues dans ceux-ci.

2. Voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

3. Suivant le langage de la tradition extrême-orientale, la lumière étant *yang*, la chaleur, considérée comme obscure, est *yin* par rapport à elle, de même que l'eau, d'autre part, est *yin* par rapport au feu ; la ligne droite est donc ici *yang* et la ligne ondulée *yin* à ces deux points de vue également.

4. La pluie doit en effet, pour représenter les influences spirituelles, être regardée comme une eau « céleste », et l'on sait que les Cieux correspondent aux états informels ; l'évaporation des eaux terrestres par la chaleur solaire est d'ailleurs l'image d'une « transformation », de sorte qu'il y a là comme un passage alternatif des « eaux inférieures » aux « eaux supérieures » et inversement.

5. Ceci est à rapprocher de la remarque que nous avons faite plus haut au sujet de l'éclair, et achève de justifier la similitude qui existe entre la représentation de celui-ci et le symbole de l'eau. Dans l'antique symbolisme extrême-oriental, il n'y a qu'une très légère différence entre la figuration du tonnerre (*lei-wen*) et celle des nuages (*yun-wen*) ; l'une et l'autre consistent en des séries de spirales, quelquefois arrondies et quelquefois carrées ; on dit habituellement que les premières sont *yun-wen* et les secondes *lei-wen* mais il existe des formes intermédiaires qui rendent cette distinction très peu sensible en réalité ; et, au surplus, les unes et les autres sont également en connexion avec le symbolisme du Dragon (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236-237). Notons aussi que cette représentation du tonnerre par des spirales confirme encore ce que nous avons dit ailleurs du rapport existant entre le symbole de la double spirale et celui du *vajra* (*La Grande Triade*, ch. VI).

cette ablution sous l'énigme de la salamandre, qu'ils disent se nourrir dans le feu, et du lin incombustible ¹, qui s'y purifie et s'y blanchit sans s'y consumer » ². On peut comprendre par là qu'il soit fait de fréquentes allusions, dans le symbolisme hermétique, à un « feu qui ne brûle pas » et à une « eau qui ne mouille pas les mains », et aussi que le mercure « animé », c'est-à-dire vivifié par l'action du soufre, soit décrit comme une « eau ignée », et parfois même comme un « feu liquide » ³.

Pour en revenir au symbolisme du soleil, nous ajouterons seulement que les deux sortes de rayons dont nous avons parlé se retrouvent dans certaines figurations symboliques du cœur, et le soleil, ou ce qu'il représente, est en effet regardé comme le « Cœur du Monde », si bien que, là aussi, c'est de la même chose qu'il s'agit en réalité ; mais ceci, en tant que le cœur y apparaît comme un centre de lumière et de chaleur tout à la fois, pourra donner lieu encore à d'autres considérations.

-
1. Ce « lin incombustible » (*asbestos*) est en réalité l'amiante.
 2. Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.
 3. Voir *La Grande Triade*, ch. XII.

La Chaîne des mondes ¹

Il est dit dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « Sur Moi toutes choses ² sont enfilées comme un rang de perles sur un fil. » ³ Il s'agit ici du symbolisme du *sûtrâtâmâ*, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions : c'est Âtmâ qui, comme un fil (*sûtra*), pénètre et relie entre eux tous les mondes, en même temps qu'il est aussi le « souffle » qui, suivant d'autres textes, les soutient et les fait subsister, et sans lequel ils ne pourraient avoir aucune réalité ni exister en aucune façon. Nous parlons ici des mondes en nous plaçant au point de vue macrocosmique, mais il doit être bien entendu qu'on pourrait tout aussi bien envisager de même, au point de vue microcosmique, les états de manifestation d'un être, et que le symbolisme serait exactement le même dans l'une et l'autre de ces deux applications.

Chaque monde, ou chaque état d'existence, peut être représenté par une sphère que le fil traverse diamétralement, de façon à constituer l'axe qui joint les deux pôles de cette sphère ; on voit ainsi que l'axe de ce monde n'est à proprement parler qu'une portion de l'axe même de la manifestation universelle tout entière, et c'est par là qu'est établie la continuité effective de tous les états qui sont inclus dans cette manifestation. Avant d'aller plus loin dans l'examen de ce symbolisme, nous devons dissiper tout d'abord une assez fâcheuse confusion au sujet de ce qui, dans une telle représentation, doit être considéré comme le « haut » et le « bas » : dans le domaine des apparences « physiques », si l'on part d'un point quelconque de la surface d'une sphère, le bas y est toujours la direction allant vers le centre de cette sphère ; mais on a remarqué que cette direction ne s'arrête pas au centre, qu'elle se continue de là vers le point opposé de la surface, puis au-delà de la sphère elle-même, et on a cru pouvoir dire que la descente devait se poursuivre de même, d'où on a voulu conclure qu'il n'y aurait pas seulement une « descente vers la matière », c'est-à-dire, en ce qui concerne notre monde, vers ce qu'il y a de plus grossier dans l'ordre corporel, mais aussi une « descente vers l'esprit » ⁴, si bien que, s'il fallait admettre une telle conception, l'esprit aurait lui-même un aspect « maléfique ». En réalité, les choses doivent être envisagées d'une tout autre façon : c'est le centre qui, dans une telle figuration, est le point le plus bas ⁵, et, au-delà de celui-ci, on ne peut que remonter, comme Dante remonta de l'Enfer en continuant à suivre la même direction suivant laquelle sa descente s'était effectuée tout d'abord, ou du moins ce qui paraît géométriquement être la même direction ⁶, puisque la montagne du Paradis terrestre est située, dans son symbolisme spatial, aux antipodes de Jérusalem ⁷. Du reste, il suffit de réfléchir un instant pour se rendre compte qu'autrement la représentation ne saurait être cohérente, car elle ne s'accorderait nullement avec le symbolisme de la pesanteur, dont la considération est particulièrement importante ici, et, en outre, comment ce qui est le bas pour un point de la sphère pourrait-il être en même temps le haut pour le point diamétralement opposé à celui-là, et comment les choses se seraient-elles présentées si l'on était au contraire parti de ce dernier point ⁸ ? Ce qui est vrai seulement, c'est que le point d'arrêt de la descente ne se situe pas dans l'ordre corporel, car il y a très réellement de l'« infra-corporel » dans les prolongements de notre monde ; mais cet « infra-corporel », c'est le domaine psychique inférieur, qui non seulement

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin-juill. et août 1946.

2. *Sarvamidam*, « ce tout », c'est-à-dire la totalité de la manifestation, comprenant tous les mondes, et non pas seulement « tout ce qui est en ce monde » comme il est dit dans une traduction publiée récemment « d'après Shri Aurobindo ».

3. *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7.

4. R. P. V. Poucel, *La Parole du Monde*, p. III. – L'abus qu'on fait trop souvent de nos jours des mots « esprit » et « spirituel » est certainement pour quelque chose dans cette méprise ; mais il aurait justement fallu dénoncer cet abus au lieu de paraître l'accepter et d'en tirer ainsi des conséquences erronées.

5. Il est au contraire le point le plus haut quand il y a lieu d'opérer une sorte de retournement de la figure pour faire l'application du « sens inverse », qui est d'ailleurs celui qui correspond au véritable rôle du centre comme tel (voir *La Grande Triade*, ch. XXIII).

6. Nous faisons cette réserve parce que le passage même par le centre ou le point le plus bas implique en réalité un « redressement » (représenté chez Dante par la façon dont il contourne le corps de Lucifer), c'est-à-dire un changement de direction, ou, plus précisément encore, un changement du sens « qualificatif » dans lequel cette direction est parcourue.

7. Voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

8. C'est par une erreur tout à fait semblable, mais limitée à l'ordre « physique » et au sens littéral, qu'on s'est parfois représenté les habitants des antipodes comme ayant la tête en bas.

ne saurait être assimilé à quoi que ce soit de spirituel, mais qui est même précisément ce qu'il y a de plus éloigné de toute spiritualité, à tel point qu'il paraîtrait en quelque sorte en être le contraire à tous les égards, si toutefois il était permis de dire que l'esprit a un contraire ; la confusion que nous venons de signaler n'est donc pas autre chose, en définitive, qu'un cas particulier de la confusion trop répandue du psychique et du spirituel ¹.

On pourrait seulement objecter à ce que nous venons de dire que, par là même que les états de l'existence manifestée sont hiérarchisés, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux des états supérieurs et des états inférieurs les uns par rapport aux autres, il y a aussi, sur le « fil » même qui les unit, une direction allant vers le haut et une direction opposée allant vers le bas. Cela est vrai en un certain sens, mais encore faut-il ajouter, tout d'abord, que cette distinction n'affecte aucunement le *sûtrâtmâ*, qui est partout et toujours identique à lui-même, quelle que soit la nature ou la qualité des états qu'il pénètre et soutient ; ensuite, ceci concerne l'enchaînement même des mondes, et non chacun de ces mondes pris à part et considéré isolément des autres. En fait, un quelconque de ces mondes, dans toute l'extension dont il est susceptible, ne constitue qu'un élément infinitésimal dans l'ensemble de la manifestation universelle, de sorte qu'on devrait, en toute rigueur, regarder sa représentation comme se réduisant à un point ; on pourrait aussi, en appliquant le symbolisme géométrique du sens vertical et du sens horizontal, figurer les mondes par une série indéfinie de disques horizontaux enfilés sur un axe vertical ² ; de toute façon, on voit ainsi que, dans les limites de chaque monde, l'axe ne peut véritablement être atteint qu'en un seul point, et, par suite, ce n'est qu'en sortant de ces limites qu'on peut envisager sur l'axe un haut et un bas, ou une direction descendante.

Nous pouvons ajouter encore une autre remarque : l'axe dont il s'agit est assimilable, suivant un autre symbolisme dont nous avons déjà parlé, au « septième rayon » du soleil ; si l'on représente un monde par une sphère, il ne devrait donc être en réalité aucun des diamètres de cette sphère, car, si l'on envisage les trois diamètres rectangulaires qui forment les axes d'un système de coordonnées à trois dimensions, les six directions opposées deux à deux qu'ils déterminent ne sont que les six autres rayons du soleil ; le « septième rayon » devrait leur être perpendiculaire à tous également, car lui seul, en tant qu'axe de la manifestation universelle, est ce qu'on pourrait appeler la verticale absolue, par rapport à laquelle les axes de coordonnées du monde considéré sont tous relativement horizontaux. Il est évident que ceci n'est pas représentable géométriquement ³, ce qui montre que toute représentation est forcément inadéquate ; du moins, le « septième rayon » ne peut être représenté réellement que par un seul point, qui coïncide avec le centre même de la sphère ; et ceci indique encore que, pour tout être qui est enfermé dans les limites d'un certain monde, c'est-à-dire dans les conditions spéciales d'un certain état d'existence déterminée, l'axe lui-même est véritablement « invisible », et seul peut en être perçu le point qui est sa « trace » dans ce monde. Il va de soi, d'ailleurs, que cette dernière observation, nécessaire pour que le symbolisme de l'axe et de ses rapports avec les mondes qu'il relie entre eux puisse être conçu d'une façon aussi complète que possible, n'empêche nullement que, en fait, la « chaîne des mondes » soit représentée le plus habituellement, ainsi que

1. Ajoutons à ce propos que, contrairement à ce que dit aussi dans le même passage l'auteur que nous venons de citer, il ne peut y avoir d'« illusion spirituelle » ; la peur constante (et, il faut bien le dire, trop souvent justifiée dans une certaine mesure), qu'ont la plupart des mystiques d'être trompés par le diable, prouve très nettement qu'ils ne dépassent pas le domaine psychique, car, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le diable ne peut avoir prise directement que sur celui-ci (et indirectement par là sur le domaine corporel), et tout ce qui appartient réellement à l'ordre spirituel lui est, par sa nature même, absolument fermé.

2. Cette représentation montre nettement aussi que, la continuité étant établie exclusivement par l'axe, la communication entre les différents états ne peut s'opérer effectivement que par leurs centres respectifs.

3. Certains pourraient être tentés de faire intervenir ici la « quatrième dimension », mais celle-ci elle-même n'est pas représentable, parce qu'elle n'est en réalité qu'une construction algébrique exprimée en langage géométrique.

nous l'avons dit en premier lieu, par une série de sphères ¹ enfilées à la façon des perles d'un collier ²; et, à vrai dire, il ne serait guère possible d'en donner autrement une figuration sensible.

Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que la « chaîne » ne peut être parcourue en réalité que dans un seul sens, correspondant à ce que nous avons appelé la direction ascendante de l'axe ; ceci est particulièrement net lorsqu'on fait usage d'un symbolisme temporel, assimilant les mondes ou les états d'existence à des cycles successifs, de telle sorte que, par rapport à un état donné, les cycles antérieurs représentent les états inférieurs et les cycles postérieurs les états supérieurs, ce qui implique que leur enchaînement doit être conçu comme irréversible. D'ailleurs, cette irréversibilité est également impliquée dans la conception de ce même enchaînement comme ayant un caractère proprement « causal », bien que celle-ci suppose essentiellement la simultanéité et non plus la succession, car, dans un rapport entre cause et effet, les deux termes ne peuvent jamais être intervertis ; et, au fond, cette notion d'un enchaînement causal constitue le véritable sens de ce qui est traduit symboliquement par les apparences d'une succession cyclique, le point de vue de la simultanéité répondant toujours à un ordre de réalité plus profond que celui de la succession.

La « chaîne des mondes » est généralement figurée sous une forme circulaire ³ car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra ensuite l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre ⁴, et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par là d'une façon plus sensible encore. Cependant, il est essentiel d'ajouter que, si la chaîne se ferme ⁵, le point même où elle se ferme n'est aucunement comparable à ses autres points, car il n'appartient pas à la série des états manifestés ; l'origine et la fin se rejoignent et coïncident, ou plutôt elles ne sont en réalité qu'une seule et même chose, mais il ne peut en être ainsi que parce qu'elles se situent, non point à un niveau quelconque de la manifestation, mais au-delà de celle-ci et dans le Principe même ⁶.

Dans différentes formes traditionnelles, le symbole le plus habituel de la « chaîne des mondes » est le chapelet ou le rosaire ; et nous ferons tout d'abord remarquer à ce propos, en connexion avec ce que nous avons dit au début sur le « souffle » qui soutient les mondes, que la formule prononcée sur chaque grain correspond, en principe tout au moins, sinon toujours en fait, à une respiration, dont

1. Dans certains cas, ces sphères sont remplacées par des rondelles perforées en leur centre, et qui correspondent aux disques, considérés comme horizontaux par rapport à l'axe, dont nous avons parlé tout à l'heure.

2. On peut du reste penser légitimement qu'un tel collier a dû lui-même, à l'origine, n'être pas autre chose qu'un symbole de la « chaîne des mondes », puisque, comme nous l'avons dit bien souvent, le fait de n'attribuer à un objet qu'un caractère simplement « décoratif » ou « ornemental » n'est jamais que le résultat d'une certaine dégénérescence entraînant une incompréhension du point de vue traditionnel.

3. Cette forme ne s'oppose nullement à la « verticalité » de l'axe ou du fil qui le représente, car, celui-ci devant naturellement être supposé de longueur indéfinie, il est assimilable, en chacune de ses portions, à une droite qui est toujours verticale, c'est-à-dire perpendiculaire au domaine d'existence constitué par le monde qu'elle traverse, domaine qui n'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, qu'un élément infinitésimal de la manifestation, puisque celle-ci comprend nécessairement une multitude indéfinie de tels mondes.

4. Dans les termes de la tradition hindoue, ce passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahâpralaya* ; ceci pourrait d'ailleurs s'appliquer aussi analogiquement, à un degré plus particularisé, si, au lieu d'envisager les mondes par rapport à la totalité de la manifestation, on envisageait seulement les différentes modalités d'un certain monde par rapport à l'intégralité de ce même monde.

5. Peut-être serait-il plus exact en un sens de dire qu'elle paraît se fermer, pour éviter de laisser supposer qu'un nouveau parcours de cette chaîne puisse n'être qu'une sorte de répétition du parcours précédent, ce qui est une impossibilité ; mais, en un autre sens ou sous un autre rapport, elle se ferme bien réellement, en ce que, au point de vue principal (et non plus au point de vue de la manifestation), la fin est nécessairement identique à l'origine.

6. On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *La jonction des extrêmes*.

les deux phases symbolisent respectivement, comme on le sait, la production d'un monde et sa résorption. L'intervalle entre deux respirations, correspondant naturellement au passage d'un grain à un autre, en même temps qu'à un instant de silence, représente par là même un *pralaya* ; le sens général de ce symbolisme est donc assez clair, quelles que soient d'ailleurs les formes plus particulières qu'il peut revêtir suivant les cas. Il faut aussi remarquer que l'élément le plus essentiel, en réalité, est ici le fil qui relie les grains entre eux ; cela peut même sembler tout à fait évident, puisqu'il ne peut y avoir de rosaire s'il n'y a tout d'abord ce fil sur lequel les grains viennent ensuite s'enfiler « comme les perles d'un collier ». Si, cependant, il est nécessaire d'attirer l'attention là-dessus, c'est que, au point de vue extérieur, on voit les grains plutôt que le fil ; et ceci même est encore très significatif, puisque ce sont les grains qui représentent la manifestation, tandis que le *sûtrâtmâ*, représenté par le fil, est en lui-même non manifesté.

Dans l'Inde, le rosaire est appelé *aksha-mâlâ* ou « guirlande d'*akshas* » (et aussi *aksha-sûtra*) ; mais que faut-il entendre exactement par *aksha* ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe ¹ ; la racine verbale *aksh*, dont ce mot est dérivé, signifie atteindre, pénétrer, passer à travers, d'où, pour *aksha*, le sens premier d'« axe » ; et d'ailleurs ce mot et celui d'« axe » lui-même sont manifestement identiques. On peut tout de suite, en se reportant aux considérations que nous avons déjà exposées, voir là un rapport direct avec la signification essentiellement « axiale » du *sûtrâtmâ* ; mais comment se fait-il qu'*aksha* en soit arrivé à désigner, non plus le fil, mais les grains mêmes du rosaire ? Il faut, pour le comprendre, se rendre compte que, dans la plupart de ses applications secondaires, cette désignation, de l'axe lui-même a été en quelque sorte transférée (par un passage, pourrait-on dire, du sens actif au sens passif) à ce qu'il traverse, et plus particulièrement à son point de pénétration. C'est ainsi, par exemple, qu'*aksha* est l'« œil » d'une roue, c'est-à-dire son moyeu ² ; et l'idée de l'« œil » (sens que le mot *aksha* a surtout fréquemment dans ses composés) nous ramène d'ailleurs à la conception symbolique de l'axe comme « rayons solaires », illuminant les mondes par là même qu'il les pénètre. *Aksha* est aussi un dé à jouer, apparemment à cause des « yeux » ou points dont sont marquées ses différentes faces ³ ; et c'est également le nom d'une sorte de graine dont sont faits ordinairement les rosaires, parce que la perforation des grains de ceux-ci est aussi un « œil », destiné précisément à permettre le passage du fil « axial » ⁴. Cela confirme d'ailleurs encore ce que nous disions tout à l'heure de l'importance primordiale de ce dernier dans le symbole de la « chaîne des mondes », puisque c'est en somme de lui que les grains dont elle se compose reçoivent secondairement leur désignation, de même, pourrait-on dire, que les mondes ne sont réellement « mondes » qu'en tant qu'ils sont pénétrés par le *sûtrâtmâ* ⁵.

Le nombre des grains du rosaire est variable suivant les traditions, et il peut même l'être aussi suivant certaines applications plus spéciales ; mais, dans les formes orientales tout au moins, c'est toujours un nombre cyclique : c'est ainsi notamment, que, dans l'Inde et au Thibet, ce nombre est le plus habituellement 108. En réalité, les états qui constituent la manifestation universelle sont en multitude indéfinie, mais il est évident que cette multitude ne saurait être représentée adéquatement dans un symbole d'ordre sensible comme celui dont il s'agit, et il faut nécessairement que les grains soient en nombre défini ⁶. Cela étant, un nombre cyclique convient tout naturellement pour une figure circulaire telle que celle que nous envisageons ici, et qui représente elle-même un cycle, ou plutôt, comme nous l'avons dit précédemment, un « cycle de cycles ».

Dans la tradition islamique, le nombre des grains est de 99, nombre qui est aussi « circulaire »

1. Nous devons les indications qui suivent, sur ce sujet, à l'obligeance d'A. K. Coomaraswamy.

2. On se souviendra ici de ce que nous avons dit précédemment sur plusieurs symboles apparentés, tels que l'« œil » du dôme et l'« œil » de l'aiguille.

3. Ce qui est aussi à remarquer, au point de vue de la doctrine des cycles, c'est que les désignations de ces faces, d'après le nombre de leurs points, sont les mêmes que celles des *Yugas*.

4. Le nom de la graine *rudrâksha* est expliqué comme signifiant « ayant un œil rouge » (naturellement et avant la perforation) ; le rosaire est encore appelé *rudrâksha-valaya*, anneau ou cercle de *rudrâkshas*.

5. On sait que le mot sanscrit *loka*, « monde », est étymologiquement en rapport avec la lumière et la vue, et par suite aussi avec le symbolisme de l'« œil » et celui du « rayon solaire ».

6. C'est d'ailleurs d'une façon similaire que, dans le langage même, l'indéfini est souvent exprimée symboliquement par un nombre tel que dix mille, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. IX).

par son facteur 9, et qui ici se réfère en outre aux noms divins ¹; puisque chaque grain représente un monde, ceci peut également être rapporté aux anges considérés comme « recteurs des sphères » ², chaque ange représentant ou exprimant en quelque sorte un attribut divin ³, auquel sera ainsi relié plus particulièrement celui des mondes dont il est l'« esprit ». D'autre part, il est dit qu'il manque un grain pour compléter la centaine (ce qui équivaut à ramener la multiplicité à l'unité), puisque $99 = 100 - 1$, et que ce grain, qui est celui qui se rapporte au « Nom de l'Essence » (*Ismudh-Dhât*), ne peut être trouvé que dans le Paradis ⁴; c'est là un point qui demande encore quelques explications.

Le nombre 100, comme 10 dont il est le carré, ne peut normalement se référer qu'à une mesure rectiligne et non à une mesure circulaire ⁵, de sorte qu'il ne peut être compté sur la circonférence même de la « chaîne des mondes » ; mais l'unité manquante correspond précisément à ce que nous avons appelé le point de jonction des extrémités de cette chaîne, point qui, rappelons-le encore, n'appartient pas à la série des états manifestés. Dans le symbolisme géométrique, ce point, au lieu d'être sur la circonférence qui représente l'ensemble de la manifestation, sera au centre même de cette circonférence, la rentrée dans le Principe étant toujours figurée comme un retour au centre ⁶. Le Principe, en effet, ne peut apparaître en quelque sorte dans la manifestation que par ses attributs, c'est-à-dire, suivant le langage de la tradition hindoue, par ses aspects « non suprêmes », qui sont, pourrait-on dire encore, les formes revêtues par le *sûtrâtmâ* par rapport aux différents mondes qu'il traverse (bien que, en réalité, le *sûtrâtmâ* ne soit aucunement affecté par ces formes, qui ne sont en définitive que des apparences dues à la manifestation elle-même) ; mais le Principe en soi, c'est-à-dire le « Suprême » (*Paramâtmâ* et non plus *sûtrâtmâ*), ou l'« Essence » envisagée comme absolument indépendante de toute attribution ou détermination quelconque, ne saurait être considéré comme entrant en rapport avec la manifestation, fût-ce en mode illusoire, quoique la manifestation en procède et en dépende entièrement dans tout ce qu'elle est, sans quoi elle ne serait réelle à aucun degré ⁷: la circonférence n'existe que par le centre ; mais le centre ne dépend de la circonférence en aucune façon ni sous aucun rapport. Le retour au centre peut d'ailleurs être envisagé à deux niveaux différents, et le symbolisme du « Paradis » dont nous parlions tout à l'heure est également applicable dans l'un et l'autre cas : si d'abord on considère seulement les modalités multiples d'un certain état d'existence tel que l'état humain, l'intégration de ces modalités aboutira au centre de cet état, lequel est effectivement le Paradis (*El-Jannah*) entendu dans son acception la plus immédiate et la plus littérale ; mais ce n'est là encore qu'un sens relatif, et, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, il faut, pour en être affranchi sans aucune trace de l'existence conditionnée, effectuer une transposition du centre d'un état au centre de l'être total, qui est proprement ce qui est désigné par analogie comme le « Paradis de l'Essence » (*Jannatu-dh-Dhât*). Ajoutons que, dans ce dernier cas, le « centième grain » du rosaire est, à vrai dire, le seul qui subsiste, tous les autres étant finalement résorbés en lui : dans la réalité absolue, en effet, il n'y a plus place pour aucun des noms qui expriment « distinctement » la multiplicité des attributs ; il n'y a même plus *Allahumma* (nom équivalant à l'hébreu Élohim), qui synthétise cette multiplicité d'attributs dans l'unité de l'Essence ; il n'y a rien d'autre qu'*Allah*, exalté *ammâ yaçîfûn*, c'est-à-dire au-delà de tous les attributs, qui sont seulement, de la Vérité divine, les aspects réfractés que les êtres contingents comme tels sont capables d'en concevoir et d'en exprimer.

1. Les 99 grains sont de plus partagés en trois séries de 33 ; on retrouve donc ici les multiples dont nous avons déjà signalé l'importance symbolique en d'autres occasions.

2. On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam* ; cette doctrine était d'ailleurs tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent « thomistes », préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions « mécanistes » communément admises.

3. Bien que nous ayons déjà indiqué ceci à diverses reprises, nous nous proposons d'y revenir encore plus spécialement dans un prochain article.

4. Dans la correspondance angélique que nous venons de mentionner, ce centième grain devrait être rapporté à l'« Ange de la Face » (qui est en réalité plus qu'un ange), *Metatron* ou *Er-Rûh*.

5. Cf. *La Grande Triade*, ch. VIII.

6. C'est ce « retour » qui est exprimé dans le *Qorân* (II, 156) par les mots *innâ li'Llahi wa innâ ilayhi râjîûn*.

7. La transcendance absolue du Principe en soi entraîne nécessairement l'« irréciprocité de relation » qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs, exclut formellement toute conception « panthéiste » ou « immanentiste ».

Les « racines des plantes » ¹

D'après la tradition kabbalistique, parmi ceux qui pénétrèrent dans le *Pardes* ², il en est certains qui « ravagèrent le jardin », et il est dit que ces ravages consistèrent plus précisément à « couper les racines des plantes ». Pour comprendre ce que cela signifie, il faut se référer avant tout au symbolisme de l'arbre inversé, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions ³: les racines sont en haut, c'est-à-dire dans le Principe même ; couper ces racines, c'est donc considérer les « plantes », ou les êtres qu'elles symbolisent, comme ayant en quelque sorte une existence et une réalité indépendantes du Principe. Dans le cas dont il s'agit, ces êtres sont principalement les anges, car ceci se rapporte naturellement à des degrés d'existence d'ordre supra-humain ; et il est facile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences, notamment pour ce qu'on est convenu d'appeler la « Kabbale pratique ». En effet, l'invocation des anges envisagés ainsi, non comme les « intermédiaires célestes » qu'ils sont au point de vue de l'orthodoxie traditionnelle, mais comme de véritables puissances indépendantes, constitue proprement l'« association » (en arabe *shirk*), au sens que donne à ce mot la tradition islamique, puisque de telles puissances apparaissent alors inévitablement comme associées à la Puissance divine elle-même, au lieu d'être simplement dérivées de celle-ci. Ces conséquences se retrouvent aussi, à plus forte raison, dans les applications inférieures qui relèvent du domaine de la magie, domaine où se trouvent d'ailleurs nécessairement enfermés tôt ou tard ceux qui commettent une telle erreur, car, par là même, il ne saurait plus être réellement question pour eux de « théurgie », toute communication effective avec le Principe devenant impossible dès lors que « les racines sont coupées ». Nous ajouterons que les mêmes conséquences s'étendent jusqu'aux formes les plus dégénérées de la magie, telles que la « magie cérémonielle » ; seulement, dans ce dernier cas, si l'erreur est toujours essentiellement la même, les dangers effectifs en sont du moins atténués par l'insignifiance même des résultats qui peuvent être obtenus ⁴. Enfin, il convient de remarquer que ceci donne immédiatement l'explication de l'un au moins des sens dans lesquels l'origine de semblables déviations est parfois attribuée aux « anges déchus » ; les anges, en effet, sont bien véritablement « déchus » lorsqu'ils sont envisagés de cette façon, puisque c'est de leur participation au Principe qu'ils tiennent en réalité tout ce qui constitue leur être, si bien que, quand cette participation est méconnue, il ne reste plus qu'un aspect purement négatif qui est comme une sorte d'ombre inversée par rapport à cet être même ⁵.

Suivant la conception orthodoxe, un ange, en tant qu'« intermédiaire céleste », n'est pas autre chose au fond que l'expression même d'un attribut divin dans l'ordre de la manifestation informelle, car c'est là seulement ce qui permet d'établir, à travers lui, une communication réelle entre l'état humain et le Principe même, dont il représente ainsi un aspect plus particulièrement accessible aux êtres qui sont dans cet état humain. C'est d'ailleurs ce que montrent très nettement les noms mêmes des anges, qui sont toujours, en fait, la désignation de tels attributs divins ; c'est ici surtout, en effet, que le nom correspond pleinement à la nature de l'être et ne fait véritablement qu'un avec son essence même. Tant que cette signification n'est pas perdue de vue, les « racines » ne peuvent donc pas être « coupées » ; on pourrait dire, par suite, que l'erreur à cet égard, faisant croire que le nom divin appartient en propre à l'ange comme tel et en tant qu'être « séparé », ne devient possible que

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, sept. 1946.

2. Le *Pardes*, figuré symboliquement comme un « jardin », doit être considéré ici comme représentant le domaine de la connaissance supérieure et réservée : les quatre lettres P R D S, mises en rapport avec les quatre fleuves de l'Éden, désignent alors respectivement les différents sens contenus dans les Écritures sacrées, et auxquels correspondent autant de degrés de connaissance ; il va de soi que ceux qui « ravagèrent le jardin » n'étaient parvenus effectivement qu'à un degré où il demeure encore possible de s'égarer.

3. Voir notamment l'*Arbre du Monde*.

4. Sur la question de la « magie cérémonielle », cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XX. – L'emploi des noms divins et angéliques sous leurs formes hébraïques est sans doute une des principales raisons qui ont amené A. E. Waite à penser que toute magie cérémonielle devait son origine aux Juifs (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397-399) ; cette opinion ne nous paraît pas entièrement fondée, car la vérité est plutôt qu'il y a là des emprunts faits à des formes de magie plus anciennes et plus authentiques, et que celles-ci, dans le monde occidental, ne pouvaient réellement disposer, pour leurs formules, d'aucune langue sacrée autre que l'hébreu.

5. On pourrait dire, et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui.

quand l'intelligence de la langue sacrée vient à s'obscurcir, et, si l'on se rend compte de tout ce que ceci implique en réalité, on pourra comprendre que cette remarque est susceptible d'un sens beaucoup plus profond qu'il ne le paraît peut-être à première vue ¹. Ces considérations donnent aussi toute sa valeur à l'interprétation kabbalistique de *Malaki*, « Mon ange » ou « Mon envoyé » ², comme « l'ange dans lequel est Mon nom », c'est-à-dire, en définitive, dans lequel est Dieu même, tout au moins sous quelqu'un de ses aspects « attributifs » ³. Cette interprétation s'applique en premier lieu et par excellence à *Metatron*, l'« Ange de la Face » ⁴, ou à *Mikaël* (dont *Malaki* est l'anagramme) en tant que, dans son rôle « solaire », il s'identifie d'une certaine façon à *Metatron* ; mais elle est applicable aussi à tout ange, puisqu'il est véritablement, par rapport à la manifestation, et au sens le plus rigoureux du mot, le « porteur » d'un nom divin, et que même, vu du côté de la « Vérité » (*El-Haqq*), il n'est réellement rien d'autre que ce nom même. Toute la différence n'est ici que celle qui résulte d'une certaine hiérarchie qui peut être établie entre les attributs divins, suivant qu'ils procèdent plus ou moins directement de l'Essence, de sorte que leur manifestation pourra être regardée comme se situant à des niveaux différents, et tel est en somme le fondement des hiérarchies angéliques ; ces attributs ou ces aspects doivent d'ailleurs nécessairement être conçus comme étant en multitude indéfinie dès lors qu'ils sont envisagés « distinctivement », et c'est à quoi correspond la multitude même des anges ⁵.

On pourrait se demander pourquoi, en tout cela, il est question uniquement des anges, alors que, à la vérité, tout être, quel qu'il soit et à quelque ordre d'existence qu'il appartienne, dépend aussi entièrement du Principe dans tout ce qu'il est, et que cette dépendance, qui est en même temps une participation, est, pourrait-on dire, la mesure même de sa réalité ; et, au surplus, tout être a aussi en lui-même, et plus précisément en son « centre », virtuellement tout au moins, un principe divin sans lequel son existence ne serait pas même une illusion, mais bien plutôt un néant pur et simple. Ceci correspond d'ailleurs exactement à l'enseignement kabbalistique suivant lequel les « canaux » par lesquels les influences émanées du Principe se communiquent aux êtres manifestés ne s'arrêtent point à un certain niveau, mais s'étendent de proche en proche à tous les degrés de l'Existence universelle, et jusqu'aux plus inférieurs ⁶, si bien que, pour reprendre le précédent symbolisme, il ne saurait y avoir nulle part aucun être qui soit assimilable à une « plante sans racines ». Cependant, il est évident qu'il y a des degrés à envisager dans la participation dont il s'agit et que ces degrés correspondent précisément à ceux mêmes de l'Existence ; c'est pourquoi ceux-ci ont d'autant plus de réalité qu'ils sont plus élevés, c'est-à-dire plus proches du Principe (bien qu'il n'y ait assurément aucune commune mesure entre un état quelconque de manifestation, fût-il le plus élevé de tous, et l'état principiel lui-même). Il y a lieu de faire avant tout ici, comme d'ailleurs à tout autre égard, une différence entre le cas des êtres situés dans le domaine de la manifestation informelle ou supra-individuelle, auquel se rapportent les états angéliques, et celui des êtres situés dans le domaine de la manifestation formelle ou individuelle ; et ceci demande encore à être expliqué d'une façon un peu précise.

C'est seulement dans l'ordre informel qu'on peut dire qu'un être exprime ou manifeste vérita-

1. Nous rappellerons à ce propos ce que nous avons indiqué plus haut quant à la correspondance des différents degrés de la connaissance avec les sens plus ou moins « intérieurs » des Écritures sacrées ; il est évident qu'il s'agit là de quelque chose qui n'a rien de commun avec le savoir tout extérieur qui est tout ce que peut fournir l'étude d'une langue profane, et même aussi, ajouterons-nous, celle d'une langue sacrée par des procédés profanes tels que ceux des linguistes modernes.

2. On sait que la signification étymologique du mot « ange » (en grec *aggelos*) est celle d'« envoyé » ou de « messenger », et que le mot hébreu correspondant *maleak* a aussi le même sens.

3. Cf. *Le Roi du Monde*, p. 33. – Au point de vue principiel, c'est l'ange ou plutôt l'attribut qu'il représente qui est en Dieu, mais le rapport apparaît comme inversé à l'égard de la manifestation.

4. Le nom de *Metatron* est numériquement équivalent au nom divin *Shaddaï*.

5. Il doit être bien entendu qu'il s'agit ici d'une multitude « transcendante », et non pas d'une indéfinité numérique (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. III) ; les anges ne sont aucunement « nombrables », puisqu'ils n'appartiennent pas au domaine d'existence qui est conditionné par la quantité.

6. Le symbolisme de ces « canaux » descendant ainsi graduellement à travers tous les états, peut aider à comprendre, en les envisageant dans le sens ascendant, comment les êtres situés à un niveau supérieur peuvent, d'une façon générale, jouer un rôle d'« intermédiaire » pour ceux qui sont situés à un niveau inférieur, puisque la communication avec le Principe n'est possible pour ceux-ci qu'en passant à travers leur domaine.

blement, et aussi intégralement qu'il est possible, un attribut du Principe ; c'est la distinction de ces attributs qui fait ici la distinction même des êtres, et celle-ci peut être caractérisée comme une « distinction sans séparation » (*bhêdâbhêdâ* dans la terminologie hindoue) ¹, car il va de soi que, en définitive, tous les attributs sont réellement « un » ; et c'est là aussi la moindre limitation qui soit concevable dans un état qui, étant manifesté, est encore conditionné par là même. D'autre part, la nature de chaque être se ramenant ici en quelque sorte tout entière à l'expression d'un attribut unique, il est évident que cet être possède ainsi, en lui-même, une unité d'un tout autre ordre et bien autrement réelle que l'unité toute relative, fragmentaire et « composite » à la fois, qui appartient aux êtres individuels comme tels ; et, au fond, c'est en raison de cette réduction de la nature angélique à un attribut défini, sans aucune « composition » autre que le mélange d'acte et de puissance qui est nécessairement inhérent à toute manifestation ², que saint Thomas d'Aquin a pu considérer les différences existant entre les anges comme comparables à des différences spécifiques et non à des différences individuelles ³. Si maintenant on veut trouver, dans l'ordre de la manifestation formelle, une correspondance ou un reflet de ce que nous venons de dire, ce n'est point les êtres individuels pris chacun en particulier qu'il faudra envisager (et cela résulte assez clairement de notre dernière remarque), mais bien plutôt les « mondes » ou les états d'existence eux-mêmes, chacun d'eux, dans son ensemble et comme « globalement », étant relié plus spécialement à un certain attribut divin dont il sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme la production particulière ⁴; et ceci rejoint directement la conception des anges comme « recteurs des sphères » et les considérations que nous avons déjà indiquées à ce propos dans notre précédente étude sur la « chaîne des mondes ».

1. Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

2. On pourrait dire que l'être angélique est en acte sous le rapport de l'attribut qu'il exprime, mais en puissance sous le rapport de tous les autres attributs.

3. Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XI.

4. Il va de soi qu'une telle façon de parler n'est valable que dans la mesure et sous le point de vue où les attributs eux-mêmes peuvent être envisagés « distinctement » (et ils ne peuvent l'être que par rapport à la manifestation), et que l'indivisible unité de l'Essence divine même, à laquelle tout se ramène finalement, n'en saurait être aucunement affectée.

Le symbolisme du pont ¹

Bien que nous ayons déjà parlé du symbolisme du pont en diverses occasions, nous ajouterons encore à ce que nous en avons dit quelques autres considérations, en connexion avec une étude de Doña Luisa Coomaraswamy, sur ce sujet ², dans laquelle elle insiste particulièrement sur un point qui montre l'étroit rapport de ce symbolisme avec la doctrine du *sûtrâtmâ*. Il s'agit du sens originel du mot *sêtu*, qui est le plus ancien des différents termes sanscrits désignant le pont, et le seul qui se trouve dans le *Rig-Vêda* : ce mot, dérivé de la racine *si*, « attacher », signifie proprement un « lien » ; et, en effet, le pont jeté sur une rivière est bien ce qui relie l'une des rives à l'autre, mais, outre cette remarque d'ordre tout à fait général, il y a encore dans ce qui est impliqué par ce terme quelque chose de beaucoup plus précis. Il faut se représenter le pont comme constitué primitivement par des lignes, qui en sont le modèle naturel le plus orthodoxe, ou par une corde fixée de la même façon que celles-ci, par exemple à des arbres croissant sur les deux rives, qui paraissent ainsi effectivement « attachées » l'une à l'autre par cette corde. Les deux rives représentant symboliquement deux états différents de l'être, il est évident que la corde est ici la même chose que le « fil » qui unit ces états entre eux, c'est-à-dire le *sûtrâtmâ* lui-même ; le caractère d'un tel lien, à la fois ténu et résistant, est aussi une image adéquate de sa nature spirituelle ; et c'est pourquoi le pont, qui est aussi assimilé à un rayon de lumière, est souvent décrit traditionnellement comme aussi étroit que le tranchant d'une épée, ou encore, s'il est fait de bois, comme formé d'une seule poutre ou d'un seul tronc d'arbre ³. Cette étroitesse fait également apparaître le caractère « périlleux » de la voie dont il s'agit, qui est d'ailleurs la seule possible, mais que tous ne réussissent pas à parcourir, et que bien peu même peuvent parcourir sans aide et par leurs propres moyens ⁴, car il y a toujours un certain danger dans le passage d'un état à un autre ; mais ceci se rapporte surtout au double sens, « bénéfique » et « maléfique », que le pont présente comme tant d'autres symboles, et sur lequel nous allons avoir à revenir tout à l'heure.

Les deux mondes représentés par les deux rives sont, au sens le plus général, le ciel et la terre, qui étaient unis au commencement, et qui furent séparés par le fait même de la manifestation, dont le domaine tout entier est alors assimilé à une rivière ou à une mer s'étendant entre eux ⁵. Le pont équivaut donc exactement au pilier axial qui relie le ciel et la terre tout en les maintenant séparés ; et c'est en raison de cette signification qu'il doit être essentiellement conçu comme vertical ⁶, de même que tous les autres symboles de l'« Axe du Monde », par exemple l'essieu du « chariot cosmique » lorsque les deux roues de celui-ci représentent pareillement le ciel et la terre ⁷; ceci établit également l'identité fondamentale du symbolisme du pont avec celui de l'échelle, dont nous avons parlé en une autre occasion ⁸. Ainsi, le passage du pont n'est pas autre chose en définitive que le parcours de l'axe, qui seul unit en effet les différents états entre eux ; la rive dont il part est, en fait, ce monde, c'est-à-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv.-févr. 1947.

2. *The Perilous Bridge of Welfare*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro d'août 1944.

3. Rappelons à ce propos le double sens du mot anglais *beam* qui désigne à la fois une poutre et un rayon lumineux, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs (*Maçons et Charpentiers*, dans *Etudes traditionnelles* de déc. 1946).

4. C'est là un privilège des seuls « héros solaires » dans les mythes et les contes où figure le passage du pont.

5. Dans toute application plus restreinte du même symbolisme, il s'agira toujours des deux états qui, à un certain « niveau de référence », seront entre eux dans un rapport correspondant à celui du ciel et de la terre.

6. À cet égard, et en rapport avec ce qui vient d'être dit, nous rappellerons le « tour de la corde » si souvent décrit, dans lequel une corde lancée en l'air demeure ou paraît demeurer verticale tandis qu'un homme ou un enfant y grimpe jusqu'à disparaître à la vue ; même s'il ne s'agit là, tout au moins le plus habituellement, que d'un phénomène de suggestion, peu importe au point de vue où nous nous plaçons ici, et ce n'en est pas moins, au même titre que l'ascension à un mât, une figuration très significative de ce dont il s'agit.

7. M^{me} Coomaraswamy fait remarquer que, s'il y a des cas où le pont est décrit comme ayant la forme d'une arche, ce qui l'identifie plus ou moins explicitement à l'arc-en-ciel, ces cas sont loin d'être en réalité les plus fréquents dans le symbolisme traditionnel. Nous ajouterons que cela même n'est d'ailleurs pas forcément en contradiction avec la conception du pont comme vertical, car, ainsi que nous l'avons dit à propos de la « chaîne des mondes », une ligne courbe de longueur indéfinie peut être assimilée, en chacune de ses portions, à une droite qui sera toujours « verticale », en ce sens qu'elle sera perpendiculaire au domaine d'existence qu'elle traverse ; au surplus, même là où il n'y a pas d'identification entre le pont et l'arc-en-ciel, ce dernier n'en est pas moins regardé aussi, d'une façon très générale, comme un symbole de l'union du ciel et de la terre.

8. *Le symbolisme de l'échelle*.

dire l'état dans lequel l'être qui doit le parcourir se trouve présentement, et celle à laquelle il aboutit, après avoir traversé les autres états de manifestation, est le monde principiel ; l'une des deux rives est le domaine de la mort, où tout est soumis au changement, et l'autre est le domaine de l'immortalité ¹.

Nous rappelions tout à l'heure que l'axe relie et sépare tout à la fois le ciel et la terre ; de même, si le pont est bien réellement la voie qui unit les deux rives et permet de passer de l'une à l'autre, il peut cependant être aussi, en un certain sens, comme un obstacle placé entre elles, et ceci nous ramène à son caractère « périlleux ». Cela même est d'ailleurs impliqué encore dans la signification du mot *sêtu*, qui est un lien dans la double acception où on peut l'entendre : d'une part, ce qui rattache deux choses l'une à l'autre, mais aussi, d'autre part, une entrave dans laquelle un être se trouve pris ; une corde peut servir également à ces deux fins, et le pont apparaîtra aussi sous l'un ou l'autre aspect, c'est-à-dire en somme comme « bénéfique » ou comme « maléfique », suivant que l'être réussira ou non à le franchir. On peut remarquer que le double sens symbolique du pont résulte encore du fait qu'il peut être parcouru dans les deux directions opposées, alors qu'il ne doit pourtant l'être que dans une seule, celle qui va de « cette rive » vers « l'autre », tout retour en arrière constituant un danger à éviter ² sauf dans le seul cas de l'être qui, étant déjà affranchi de l'existence conditionnée, peut désormais « se mouvoir à volonté » à travers tous les mondes, et pour lequel un tel retour en arrière n'est d'ailleurs plus qu'une apparence purement illusoire. Dans tout autre cas que celui-là, la partie du pont qui a été déjà parcourue doit normalement être « perdue de vue » et devenir comme si elle n'existait plus, de même que l'échelle symbolique est toujours regardée comme ayant son pied dans le domaine même où se trouve actuellement l'être qui y monte, sa partie inférieure disparaissant pour lui à mesure que s'effectue son ascension ³. Tant que l'être n'est pas parvenu au monde principiel, d'où il pourra ensuite redescendre dans la manifestation sans en être aucunement affecté, la réalisation ne peut en effet s'accomplir que dans le sens ascendant ; et, pour celui qui s'attacherait à la voie pour elle-même, prenant ainsi le moyen pour la fin, cette voie deviendrait véritablement un obstacle, au lieu de le mener effectivement à la libération, ce qui implique une destruction continue des liens le rattachant aux stades qu'il a déjà parcourus, jusqu'à ce que l'axe soit finalement réduit au point unique qui contient tout et qui est le centre de l'être total.

1. Il est évident que, dans le symbolisme général du passage des eaux, envisagé comme conduisant « de la mort à l'immortalité », la traversée au moyen d'un pont ou d'un gué ne correspond qu'au cas où ce passage est effectué en allant d'une rive à l'autre, à l'exclusion de ceux où il est décrit, soit comme la remontée d'un courant vers sa source, soit au contraire comme sa descente vers la mer, et où le voyage doit nécessairement s'accomplir par d'autres moyens, par exemple conformément au symbolisme de la navigation, lequel est d'ailleurs applicable à tous les cas (voir *Le passage des eaux*).

2. De là les allusions qu'on rencontre très fréquemment, dans les mythes et les légendes de toute provenance, au danger de se retourner en chemin et de « regarder en arrière ».

3. Il y a là comme une « résorption » de l'axe par l'être qui le parcourt, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans *La Grande Triade*, à laquelle nous renverrons aussi sur quelques autres points connexes, notamment en ce qui concerne l'identification de cet être avec l'axe lui-même, quel que soit le symbole par lequel celui-ci est représenté, et par conséquent aussi avec le pont, ce qui donne le véritable sens de la fonction « pontificale », et à quoi fait très nettement allusion, entre autres formules traditionnelles, cette phrase du *Mabinogion* celtique citée en épigraphe par M^{me} Coomaraswamy : « Celui qui veut être Chef, celui-là doit être le Pont. »

Le pont et l’arc-en-ciel ¹

Nous avons signalé, à propos du symbolisme du pont et de sa signification essentiellement « axiale », que l’assimilation entre ce symbolisme et celui de l’arc-en-ciel n’est pas aussi fréquente qu’on le pense habituellement. Il y a assurément des cas où une telle assimilation existe, et un des plus nets est celui qui se rencontre dans la tradition Scandinave, où le pont de *Byfrost* est expressément identifié à l’arc-en-ciel. Ailleurs, quand le pont est décrit comme s’élevant dans une partie de son parcours et s’abaissant dans l’autre, c’est-à-dire comme ayant la forme d’une arche, il semble plutôt que, bien souvent, ces descriptions aient été influencées par un rapprochement secondaire avec l’arc-en-ciel, sans impliquer pour cela une véritable identification entre ces deux symboles. Ce rapprochement s’explique d’ailleurs facilement, par là même que l’arc-en-ciel est généralement regardé comme symbolisant l’union du ciel et de la terre ; entre le moyen par lequel s’établit la communication de la terre avec le ciel et le signe de leur union, il y a une connexion évidente, mais qui n’entraîne pas nécessairement une assimilation ou une identification. Nous ajouterons tout de suite que cette signification même de l’arc-en-ciel, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans la plupart des traditions, résulte directement de sa relation étroite avec la pluie, puisque celle-ci, comme nous l’avons expliqué ailleurs, représente la descente des influences célestes dans le monde terrestre ².

L’exemple le plus connu en Occident de cette signification traditionnelle de l’arc-en-ciel est naturellement le texte biblique où elle est nettement exprimée ³ ; il y est dit notamment : « Je mettrai mon arc dans la nuée, et il sera pour signe de l’alliance entre moi et la terre » ; mais il est à remarquer que ce « signe d’alliance » n’y est aucunement présenté comme devant permettre le passage d’un monde à l’autre, passage auquel d’ailleurs, dans ce texte, il n’est même pas fait la moindre allusion. Dans d’autres cas, la même signification se trouve exprimée sous des formes très différentes : chez les Grecs, par exemple, l’arc-en-ciel était assimilé à l’écharpe d’Iris, ou peut-être à Iris elle-même à une époque où, dans les figurations symboliques, l’« anthropomorphisme » n’avait pas encore été poussé par eux aussi loin qu’il devait l’être plus tard ; ici, cette signification est impliquée dans le fait qu’Iris était la « messagère des Dieux » et jouait par conséquent un rôle d’intermédiaire entre le ciel et la terre ; mais il va de soi qu’une telle représentation est fort éloignée à tous égards du symbolisme du pont. Au fond, l’arc-en-ciel paraît bien, d’une façon générale, avoir été surtout mis en rapport avec les courants cosmiques par lesquels s’opère un échange d’influence entre le ciel et la terre, beaucoup plus qu’avec l’axe suivant lequel s’effectue la communication directe entre les différents états ; et d’ailleurs ceci s’accorde mieux avec sa forme courbe ⁴, car, bien que, comme nous l’avons fait remarquer précédemment, cette forme même ne soit pas forcément en contradiction avec une idée de « verticalité », il n’en est pas moins vrai que cette idée ne peut guère être suggérée par des apparences immédiates comme elle l’est au contraire dans le cas de tous les symboles proprement axiaux.

Il faut reconnaître que le symbolisme de l’arc-en-ciel est très complexe en réalité et présente de multiples aspects ; mais, parmi ceux-ci, un des plus importants peut-être, bien qu’il puisse paraître assez étonnant tout d’abord, et en tout cas celui qui se rapporte le plus manifestement à ce que nous venons d’indiquer en dernier lieu, est celui qui l’assimile à un serpent, et qui se retrouve dans des traditions fort diverses. On a remarqué que les caractères chinois désignant l’arc-en-ciel ont le radical « serpent », bien que cette assimilation ne soit pas exprimée formellement par ailleurs dans la tradition extrême-orientale, de sorte qu’on pourrait voir là comme un souvenir de quelque chose qui remonte probablement très loin ⁵. Il semblerait que ce symbolisme n’ait pas été entièrement inconnu des Grecs eux-mêmes, tout au moins dans la période archaïque, car, suivant Homère, l’arc-en-ciel était représenté sur la cuirasse d’Agamemnon par trois serpents azurés, « imitation de l’arc d’Iris,

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mars 1947.

2. Voir *La lumière et la pluie* ; cf. aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

3. *Genèse*, IX, 12-17.

4. Il est bien entendu qu’une forme circulaire, ou semi-circulaire comme celle de l’arc-en-ciel, peut toujours, à ce point de vue, être regardée comme la projection plane d’une portion d’hélice.

5. Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

et signe mémorable aux humains que Zeus imprima dans les nues »¹. En tout cas, dans certaines régions de l'Afrique, et notamment au Dahomey, le « serpent céleste » est assimilé à l'arc-en-ciel, et, en même temps, il est regardé comme le maître des pierres précieuses et de la richesse ; il peut d'ailleurs sembler qu'il y ait là une certaine confusion entre deux aspects différents du symbolisme du serpent, car, si le rôle de maître ou de gardien des trésors est assez souvent attribué en effet, entre autres entités décrites sous des formes variées, à des serpents ou à des dragons, ceux-ci ont alors un caractère souterrain bien plutôt que céleste ; mais il se peut aussi qu'il y ait entre ces deux aspects apparemment opposés une correspondance comparable à celle qui existe entre les planètes et les métaux². D'un autre côté, il est au moins curieux de remarquer que, sous ce rapport, ce « serpent céleste » a une similitude assez frappante avec le « serpent vert » du conte symbolique bien connu de Goethe qui se transforme en pont, puis se fragmente en pierreries ; si ce dernier doit aussi être regardé comme ayant un rapport avec l'arc-en-ciel, on retrouverait dans ce cas l'identification de celui-ci avec le pont, ce qui en somme serait d'autant moins étonnant que Goethe peut fort bien, sur ce point, avoir pensé plus particulièrement à la tradition Scandinave. Il faut dire, du reste, que le conte dont il s'agit est fort peu clair, soit quant à la provenance des divers éléments du symbolisme dont Goethe a pu s'inspirer, soit quant à sa signification même, et que toutes les interprétations qu'on a essayé d'en donner sont réellement peu satisfaisantes dans l'ensemble³ ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de marquer occasionnellement le rapprochement quelque peu inattendu auquel il donne lieu⁴.

On sait qu'une des principales significations symboliques du serpent se rapporte aux courants cosmiques auxquels nous faisons allusion plus haut, courants qui, en définitive, ne sont pas autre chose que l'effet et comme l'expression des actions et réactions des forces émanées respectivement du ciel et de la terre⁵. C'est là ce qui donne la seule explication plausible de l'assimilation de l'arc-en-ciel au serpent, et cette explication s'accorde parfaitement avec le caractère reconnu d'autre part à l'arc-en-ciel d'être le signe de l'union du ciel et de la terre, union qui en effet est en quelque sorte manifestée par ces courants puisque sans elle ils ne pourraient se produire. Il faut ajouter que le serpent, quand il a cette signification, est le plus souvent associé à des symboles axiaux tels que l'arbre ou le bâton, ce qui est facile à comprendre, car c'est la direction même de l'axe qui détermine celle des courants cosmiques mais sans pourtant que celle-ci se confonde aucunement avec celle-là, pas plus que, pour reprendre ici le symbolisme correspondant sous sa forme géométrique la plus rigoureuse, une hélice tracée sur un cylindre ne se confond avec l'axe même de ce cylindre. Entre le symbole de l'arc-en-ciel et celui du pont, une connexion similaire serait en somme celle qu'on pourrait regarder comme la plus normale ; mais, par la suite, cette connexion a amené dans certains cas une sorte de fusion des deux symboles, qui ne serait entièrement justifiée que si l'on considérait en même temps la dualité des courants cosmiques différenciés comme se résolvant dans l'unité d'un courant axial. Cependant, il faut aussi tenir compte du fait que les figurations du pont ne sont pas identiques suivant qu'il est assimilé ou non à l'arc-en-ciel, et, à cet égard, on pourrait se demander s'il n'y a pas entre le pont rec-

1. *Iliade*, XI. – Nous regrettons de n'avoir pu trouver la référence d'une façon plus précise, d'autant plus que cette figuration de l'arc-en-ciel par trois serpents semble assez étrange à première vue et mériterait sans doute d'être examinée de plus près.

2. Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXII.

3. Il y a d'ailleurs souvent quelque chose de confus et de nébuleux dans la façon dont Goethe met en œuvre le symbolisme, et on peut le constater aussi dans l'arrangement qu'il a fait de la légende de Faust ; ajoutons qu'il y aurait plus d'une question à se poser sur les sources auxquelles il a pu puiser plus ou moins directement, ainsi que sur la nature exacte des rattachements initiatiques qu'il a pu avoir en dehors de la maçonnerie.

4. Nous ne pouvons prendre en considération, pour l'assimilation plus ou moins complète du serpent de Goethe à l'arc-en-ciel, la couleur verte qui lui est attribuée, bien que certains aient voulu faire du vert une sorte de synthèse de l'arc-en-ciel, parce qu'il en serait la couleur centrale mais, en fait, il n'y occupe une position vraiment centrale qu'à la condition d'admettre l'introduction de l'indigo dans la liste des couleurs, et nous avons expliqué précédemment les raisons pour lesquelles cette introduction est en réalité insignifiante et dépourvue de toute valeur au point de vue symbolique (*Les sept rayons et l'arc-en-ciel*). – À ce propos, nous ferons remarquer que l'axe correspond proprement au « septième rayon », et par conséquent à la couleur blanche, tandis que la différenciation même des couleurs de l'arc-en-ciel indique une certaine « extériorité » par rapport à ce rayon axial.

5. Voir *La Grande Triade*, ch. V.

tiligne ¹ et le pont en arche, en principe tout au moins, une différence de signification correspondant d'une certaine façon à celle qui existe, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, entre l'échelle verticale et l'escalier en spirale ², différence qui est celle de la voie « axiale » ramenant directement l'être à l'état principliel et de la voie plutôt « périphérique » impliquant le passage distinct à travers une série d'états hiérarchisés, bien que, dans l'un et l'autre cas, le but final soit nécessairement le même ³.

1. Nous rappellerons que cette forme rectiligne, et naturellement verticale, est celle qui correspond notamment au sens précis de l'expression *eç-çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV).

2. Voir *Le symbolisme de l'échelle*.

3. L'usage initiatique de l'escalier en spirale s'explique par l'identification des degrés d'initiation à autant d'états différents de l'être ; on peut en citer comme exemple, dans le symbolisme maçonnique, l'escalier tournant (*winding stairs*) de 15 marches, réparties en 3 + 5 + 7, qui conduit à la « Chambre du Milieu ». Dans l'autre cas, les mêmes états hiérarchisés sont aussi représentés par les échelons, mais la disposition et la forme même de ceux-ci indiquent qu'on ne peut s'y arrêter et qu'ils ne sont que le moyen d'une ascension continue, tandis qu'il est toujours possible de séjourner plus ou moins longtemps sur les marches d'un escalier, ou tout au moins sur les « paliers » qui existent entre les différentes séries en lesquelles elles sont divisées.

La chaîne d’union ¹

Parmi les symboles maçonniques qui semblent être le plus souvent assez peu compris de nos jours se trouve celui de la « chaîne d’union » ², qui entoure la Loge à sa partie supérieure. Certains veulent y voir le cordeau dont les maçons opératifs se servaient pour tracer et délimiter le contour d’un édifice ; ils ont assurément raison, mais pourtant cela ne suffit pas, et il faudrait tout au moins se demander quelle était la valeur symbolique de ce cordeau lui-même ³. On pourrait aussi trouver anormale la position assignée à un « outil » qui devait servir à effectuer un tracé sur le sol, et cela encore n’est pas sans exiger quelques explications.

Pour comprendre ce dont il s’agit, il faut avant tout se rappeler que, au point de vue traditionnel, tout édifice quel qu’il soit était toujours construit suivant un modèle cosmique ; il est d’ailleurs expressément spécifié que la Loge est une image du Cosmos, et c’est sans doute là le dernier souvenir de cette donnée qui ait subsisté jusqu’à aujourd’hui dans le monde occidental. Dès lors qu’il en était ainsi, l’emplacement d’un édifice devait être déterminé et « encadré » par quelque chose qui correspondait d’une certaine façon à ce qu’on pourrait appeler le « cadre » même du Cosmos ; nous allons voir tout à l’heure ce qu’est celui-ci, et nous pouvons dire tout de suite que le tracé « matérialisé » par le cordeau en représentait à proprement parler une projection terrestre. Nous avons d’ailleurs vu déjà quelque chose de semblable en ce qui concerne le plan des cités établies suivant les règles traditionnelles ⁴ ; en fait, ce cas et celui des édifices pris isolément ne diffèrent pas essentiellement à cet égard, car c’est bien toujours de l’imitation d’un même modèle cosmique qu’il s’agit en tout cela.

Quand l’édifice est construit, et même dès qu’il a commencé à s’élever, le cordeau n’a évidemment plus aucun rôle à jouer ; aussi la position de la « chaîne d’union » ne se réfère-t-elle pas précisément au tracé qu’il a servi à effectuer, mais bien plutôt à son prototype cosmique, dont le rappel, par contre, a toujours sa raison d’être pour déterminer la signification symbolique de la Loge et de ses différentes parties. Le cordeau lui-même, sous cette forme de la « chaîne d’union », devient alors le symbole du « cadre » du Cosmos ; et sa position se comprend sans peine si, comme il en est effectivement, ce « cadre » a un caractère céleste et non plus terrestre ⁵ ; par une telle transposition, ajoutons-nous, la terre ne fait en somme que restituer au ciel ce qu’elle lui avait tout d’abord emprunté.

Ce qui rend le sens du symbole particulièrement net, c’est que, tandis que le cordeau, en tant qu’« outil », est naturellement une simple ligne, la « chaîne d’union », au contraire, a des nœuds de distance en distance ⁶ ; ces nœuds sont ou doivent être normalement au nombre de douze ⁷, et ainsi ils correspondent évidemment aux signes du Zodiaque ⁸. C’est bien en effet le Zodiaque, à l’intérieur duquel se meuvent les planètes, qui constitue véritablement l’« enveloppe » du Cosmos, c’est-à-dire

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, sept. 1947.

2. Dans le compagnonnage on dit « chaîne d’alliance ».

3. Ce symbole porte aussi une autre dénomination, celle de « houppe dentelée », qui paraît plutôt désigner proprement le pourtour d’un dais ; or, on sait que le dais est un symbole du ciel (par exemple le dais du char dans la tradition extrême-orientale) ; mais, comme on va le voir, il n’y a là en réalité aucune contradiction.

4. Voir *Le Zodiaque et les points cardinaux*.

5. C’est pourquoi l’assimilation au pourtour d’un dais est également justifiée, tandis qu’elle ne le serait évidemment pas pour la projection terrestre de ce « cadre » céleste.

6. Ces nœuds sont dits « lacs d’amour » ; ce nom, ainsi que leur forme particulière, porte peut-être en un certain sens la marque du XVIII^e siècle, mais il se peut cependant aussi qu’il y ait là un vestige de quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et qui pourrait même se rattacher assez directement au symbolisme des « Fidèles d’Amour ».

7. Le « Tableau de la Loge », d’ailleurs inusité en fait, qui figure en tête de la *Maçonnerie occulte* de Ragon, est manifestement incorrect, tant pour le nombre des nœuds de la « chaîne d’union », que pour la position assez étrange et même inexplicable qui est attribuée aux signes zodiacaux.

8. Certains pensent que ces douze nœuds impliquent, au moins « idéalement », l’existence d’un nombre égal de colonnes, soit dix en plus des deux colonnes de l’Occident auxquelles correspondent les extrémités de la « chaîne d’union ». Il est à remarquer, à ce propos, qu’une disposition semblable, quoique sous une forme circulaire, se trouve dans certains monuments mégalithiques dont le rapport avec le Zodiaque est également évident.

ce « cadre » dont nous avons parlé ¹, et il est évident que c'est bien réellement là, comme nous l'avons dit, un « cadre » céleste.

Maintenant, il y a encore autre chose qui n'est pas moins important : c'est qu'un « cadre » a parmi ses fonctions, et peut-être même une fonction principale, celle de maintenir à leur place les divers éléments qu'il contient ou renferme à son intérieur, de façon à en former un tout ordonné, ce qui est d'ailleurs, comme on le sait, la signification étymologique même du mot « Cosmos » ². Il doit donc en quelque manière « relier » ou « unir » ces éléments entre eux, ce qu'exprime du reste formellement la désignation de la « chaîne d'union », et c'est même de là que résulte, en ce qui concerne celle-ci, sa signification la plus profonde, car, comme tous les symboles qui se présentent sous la forme d'une chaîne, d'une corde ou d'un fil, c'est au *Sûtrâtmâ* qu'elle se rapporte en définitive. Nous nous bornons à appeler l'attention sur ce point sans entrer pour cette fois dans de plus amples explications, parce que nous aurons bientôt à y revenir, ce caractère étant encore plus clairement apparent dans le cas de certains autres « encadrements » symboliques que nous allons examiner maintenant.

1. Nous renverrons encore, au sujet de la division zodiacale des cités, à l'étude à laquelle nous nous sommes déjà référé plus haut ; il convient de noter, en rapport, avec ce qui nous reste à dire ici, que c'est cette division même qui assigne leurs places respectives aux différents éléments dont la réunion constitue la cité. On trouve aussi un autre exemple d'« enveloppe » zodiacale dans le symbolisme extrême-oriental du *Ming-tang*, avec ses douze ouvertures, que nous avons expliqué ailleurs (*La Grande Triade*, ch. XVI).

2. On peut dire que notre monde est « ordonné » par l'ensemble des déterminations temporelles et spatiales qui sont liées au Zodiaque, d'une part par le rapport direct de celui-ci avec le cycle annuel, et, d'autre part, par sa correspondance avec les directions de l'espace (il va de soi que ce dernier point de vue est en étroite relation aussi avec la question de l'orientation traditionnelle des édifices).

Encadrements et labyrinthes ¹

A. K. Coomaraswamy a étudié ² la signification symbolique de certains « nœuds » qui se trouvent parmi les gravures d'Albert Dürer : ces « nœuds » sont des enchevêtrements très compliqués formés par le tracé d'une ligne continue, l'ensemble étant disposé en une figure circulaire ; dans plusieurs cas, le nom de Dürer est inscrit dans la partie centrale. Ces « nœuds » ont été rapprochés d'une figure similaire attribuée généralement à Léonard de Vinci, et au centre de laquelle se lisent les mots *Accademia Leonardi Vinci* ; certains ont voulu voir dans cette dernière la « signature collective » d'une « Académie » ésotérique comme il en exista un certain nombre en Italie à cette époque, et ce n'est sans doute pas sans raison. En effet, ces dessins ont été quelquefois appelés « dédales » ou « labyrinthes », et, ainsi que le fait remarquer Coomaraswamy, malgré la différence des formes qui peut être due en partie à des raisons d'ordre technique, ils ont effectivement un rapport étroit avec les labyrinthes, et plus particulièrement avec ceux qui étaient tracés sur le dallage de certaines églises du moyen âge ; or, ceux-ci sont également regardés comme constituant une « signature collective » des corporations de constructeurs. En tant qu'ils symbolisent le lien unissant entre eux les membres d'une organisation initiatique ou tout au moins ésotérique, ces tracés offrent évidemment une similitude frappante avec la « chaîne d'union » maçonnique ; et, si l'on se souvient des nœuds de celle-ci, le nom de « nœuds » (*Knoten*) donné à ces dessins, apparemment par Dürer lui-même, est aussi très significatif. Pour cette raison, aussi bien que pour une autre sur laquelle nous reviendrons par la suite, il est encore important de noter qu'il s'agit de lignes ne présentant aucune solution de continuité ³ ; les labyrinthes des églises pouvaient également être parcourus d'un bout à l'autre sans qu'on y rencontre nulle part aucun point d'interruption obligeant à s'arrêter ou à revenir sur ses pas, de telle sorte qu'ils constituaient simplement en réalité un chemin très long qu'il fallait accomplir entièrement avant de parvenir au centre ⁴. Dans certains cas, comme à Amiens, le « maître d'œuvre » s'était fait représenter lui-même dans la partie centrale, de même que Vinci et Dürer y ont inscrit leurs noms ; par là, ils se situaient symboliquement dans une « Terre Sainte » ⁵, c'est-à-dire dans un lieu réservé aux « élus », ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs ⁶, ou dans un centre spirituel qui était, dans tous les cas, une image ou un reflet du véritable « Centre du Monde », comme, dans la tradition extrême-orientale, l'Empereur se situait toujours au lieu central ⁷.

Ceci nous amène directement à des considérations d'un autre ordre, qui se rapportent à un sens plus « intérieur » et plus profond de ce symbolisme : puisque l'être qui parcourt le labyrinthe ou toute autre figuration équivalente arrive finalement par là à trouver le « lieu central », c'est-à-dire, au point de vue de la réalisation initiatique, son propre centre ⁸, le parcours lui-même, avec toutes ses complications, est évidemment une représentation de la multiplicité des états ou des modalités de l'existence manifestée ⁹, à travers la série indéfinie desquels l'être a dû « errer » tout d'abord avant de pouvoir s'établir dans ce centre. La ligne continue est alors l'image du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, oct.-nov. 1947.

2. *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation »* dans *The Art Quarterly*, numéro du printemps 1944.

3. On pourra se souvenir ici du *pentalpha* qui, comme signe de reconnaissance des pythagoriciens, devait être tracé d'une façon continue.

4. Cf. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, ch. VII. – Cet auteur, qui était lui-même un architecte, a réuni dans son livre un grand nombre d'informations intéressantes concernant le symbolisme architectural, mais malheureusement il n'a pas su en dégager la véritable signification.

5. On sait que les labyrinthes en question étaient communément appelés « chemin de Jérusalem », et que leur parcours était considéré comme tenant lieu de pèlerinage en Terre sainte ; à Saint-Omer, le centre contenait une représentation du Temple de Jérusalem.

6. *La Caverne et le Labyrinthe*.

7. Voir *La Grande Triade*, ch. XVI. – On pourrait rappeler, à l'occasion de ce rapprochement, le titre d'*Imperator* donné au chef de certaines organisations rosicruciniennes.

8. Il peut naturellement s'agir, suivant les cas, soit du centre d'un état particulier d'existence, soit de celui de l'être total, le premier correspondant au terme des « petits mystères » et le second à celui des « grands mystères ».

9. Nous disons « modalités » pour le cas où l'on n'envisage que l'ensemble d'un seul état de manifestations, ainsi qu'il en est nécessairement en ce qui concerne les « petits mystères ».

tous les états, et d'ailleurs, dans le cas du « fil d'Ariane » en connexion avec le parcours du labyrinthe, cette image se présente avec une telle netteté qu'on s'étonne qu'il soit possible de ne pas s'en apercevoir ¹; ainsi se trouve justifiée la remarque par laquelle nous avons terminé notre précédente étude sur le symbolisme de la « chaîne d'union ». D'autre part, nous avons insisté plus particulièrement sur le caractère d'« encadrement » que présente celle-ci ; or, il suffit de regarder les figures de Dürer et de Vinci pour se rendre compte qu'elles forment aussi de véritables « encadrements » autour de la partie centrale, ce qui constitue encore une similitude de plus entre ces symboles : et il est d'autres cas où nous allons retrouver également ce même caractère, d'une façon qui fait ressortir une fois de plus la parfaite concordance des différentes traditions.

Dans un livre dont nous avons déjà parlé ailleurs ², Jackson Knight a signalé qu'on avait trouvé en Grèce, près de Corinthe, deux modèles réduits en argile de maisons remontant à l'époque archaïque dite « âge géométrique » ³; sur les murs extérieurs se voient des méandres qui entourent la maison, et dont le tracé paraît avoir constitué en quelque sorte un « substitut » du labyrinthe. Dans la mesure où celui-ci représentait une défense, soit contre les ennemis humains, soit surtout contre les influences psychiques hostiles, on peut aussi regarder ces méandres comme ayant une valeur de protection, et même doublement, en empêchant non seulement les influences maléfiques de pénétrer dans la demeure, mais aussi les influences bénéfiques d'en sortir et de se disperser au-dehors. Il se peut d'ailleurs que, à certaines époques, on n'y ait rien vu de plus ; mais il ne faut pas oublier que la réduction des symboles à un usage plus ou moins « magique » correspond déjà à un état de dégénérescence au point de vue traditionnel, état dans lequel leur sens profond a été oublié ⁴. Il a donc dû y avoir autre chose à l'origine, et il est facile de comprendre de quoi il s'agit en réalité si l'on se souvient que, traditionnellement, tout édifice est construit suivant un modèle cosmique ; tant qu'il n'y eut aucune distinction de « sacré » et de « profane », c'est-à-dire tant que le point de vue profane n'eut pas pris naissance par l'effet d'un amoindrissement de la tradition, il en fut partout et toujours ainsi pour les maisons particulières elles-mêmes. La maison était alors une image du Cosmos, c'est-à-dire comme un « petit monde » fermé et complet en lui-même ; et, si l'on remarque qu'elle est « encadrée » par le méandre exactement de la même façon que la Loge, dont la signification cosmique n'a pas été perdue, est « encadrée » par la « chaîne d'union », l'identité des deux symboles apparaît comme tout à fait évidente : dans l'un et l'autre cas, ce dont il s'agit en définitive n'est pas autre chose qu'une représentation du « cadre » même du Cosmos.

Un autre exemple remarquable, au point de vue du symbolisme des « encadrements », nous est fourni par certains caractères chinois, se rapportant primitivement à des rites de fixation ou de stabilisation ⁵ qui consistaient à tracer des cercles concentriques ou une spirale autour des objets ; le caractère *hêng*, désignant un tel rite, était, dans l'ancienne écriture, formé d'une spirale ou de deux cercles concentriques entre deux lignes droites. Dans tout l'ancien monde, les nouvelles fondations, qu'il s'agît de camps, de cités ou de villages, étaient « stabilisées » en traçant des spirales ou des cercles autour d'elles ⁶, et nous ajouterons qu'on peut encore voir là l'identité réelle des « encadrements » avec les labyrinthes. Au sujet du caractère *chich*, que les commentateurs récents rendent simplement par « grand », l'auteur que nous venons de citer dit qu'il dénote la magie qui assure l'intégrité des espaces en les « encadrant » de signes protecteurs ; tel est le but des dessins de bordures

1. Il importe aussi, sous le même rapport, de noter que les dessins de Dürer et de Vinci ont une ressemblance manifeste avec les « arabesques » comme l'a signalé Coomaraswamy ; les derniers vestiges de tracés de ce genre dans le monde occidental se trouvent dans les paraphe et autres ornements compliqués, toujours formés d'une seule ligne continue, qui demeurèrent chers aux calligraphes et aux maîtres d'écriture jusque vers le milieu du XIX^e siècle, bien qu'alors le symbolisme n'en ait sans doute plus été compris par eux.

2. *Cumaeian Gates* ; voir à ce sujet notre étude sur *La Caverne et le Labyrinthe*.

3. La reproduction de ces deux modèles se trouve à la page 67 du livre cité.

4. Naturellement, ce sens profond n'exclut pas plus une application « magique » que toute autre application légitime, mais la dégénérescence consiste en ce que le principe a été perdu de vue et qu'on n'envisage plus exclusivement qu'une simple application isolée et d'ordre inférieur.

5. Ces rites correspondent évidemment à un cas particulier de ce qui est désigné dans le langage hermétique comme la « coagulation » (voir *La Grande Triade*, ch. VI).

6. A. Waley, *The Book of Changes*, dans le *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 5, Stockholm, 1934.

dans les anciennes œuvres d'art. Un *chich fu* est une bénédiction qui a été directement ou symboliquement « encadrée » de cette façon ; un fléau peut aussi être « encadré » pour l'empêcher de se répandre. Ici encore, il n'est explicitement question que de « magie », ou de ce qu'on suppose être tel ; mais l'idée de « fixation » ou de « stabilisation » montre assez clairement ce qu'il en est au fond : il s'agit de la fonction qu'a essentiellement le « cadre », ainsi que nous l'avons dit précédemment, de rassembler et de maintenir à leur place les divers éléments qu'il entoure. Il y a d'ailleurs chez Lao-tseu des passages où figurent les caractères en question et qui sont très significatifs à cet égard : « Lorsqu'on fait en sorte d'encadrer (ou circonscrire, *ying*, caractère évoquant une idée similaire à celle de *hêng*) les sept esprits animaux et d'embrasser l'Unité, on peut être clos, étanche et incorruptible » ¹; et ailleurs : « Grâce à une connaissance convenablement encadrée (*chich*), nous marchons de plain-pied dans la grande Voie. » ² Dans le premier de ces deux passages, il s'agit évidemment d'établir ou de maintenir l'ordre normal des différents éléments constitutifs de l'être afin d'unifier celui-ci ; dans le second, une « connaissance bien encadrée » est proprement une connaissance où chaque chose est mise exactement à la place qui lui convient. Du reste, la signification cosmique du « cadre » n'a elle-même nullement disparu en pareil cas ; en effet, l'être humain, suivant toutes les conceptions traditionnelles, n'est-il pas le « microcosme », et la connaissance ne doit-elle pas, elle aussi, comprendre d'une certaine façon la totalité du Cosmos ?

1. *Tao-te-king*, ch. X, traduction inédite de M. Jacques Lionnet.

2. *Ibid.*, ch. LIII, même traduction.

Le « quatre de chiffre » ¹

Parmi les anciennes marques corporatives, il en est une qui a un caractère particulièrement énigmatique : c'est celle à laquelle on donne le nom de « quatre de chiffre », parce qu'elle a en effet la forme du chiffre 4, auquel s'ajoutent souvent des lignes supplémentaires, horizontales ou verticales, et qui se combine généralement, soit avec divers autres symboles, soit avec des lettres ou des monogrammes, pour former un ensemble complexe dans lequel il occupe toujours la partie supérieure. Ce signe était commun à un grand nombre de corporations, sinon même à toutes, et nous ne savons pourquoi un écrivain occultiste, qui par surcroît en attribue fort gratuitement l'origine aux Cathares, a prétendu récemment qu'il appartenait en propre à une « société secrète » d'imprimeurs et de libraires ; il est exact qu'il se trouve dans beaucoup de marques d'imprimeurs, mais il n'est pas moins fréquent chez les tailleurs de pierres, les peintres de vitraux, les tapissiers, pour ne citer que quelques exemples qui suffisent à montrer que cette opinion est insoutenable. On a même remarqué que des particuliers ou des familles avaient fait figurer ce même signe sur leurs maisons, sur leurs pierres tombales ou dans leurs armoiries ; mais ici, dans certains cas, rien ne prouve qu'il ne doive pas être attribué à un tailleur de pierres plutôt qu'au propriétaire lui-même, et, dans les autres, il s'agit certainement de personnages qui étaient unis par quelques liens, parfois héréditaires, à certaines corporations ². Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le signe dont il s'agit a un caractère corporatif et est en relation directe avec les initiations du métier ; et même, à en juger par l'emploi qui en est fait, il y a tout lieu de penser que ce fut essentiellement une marque de maîtrise.

Quant à la signification du « quatre de chiffre », qui est évidemment ce qui offre pour nous le plus d'intérêt, les auteurs qui en ont parlé sont loin d'être d'accord entre eux, d'autant plus qu'ils semblent généralement ignorer qu'un symbole peut fort bien être réellement susceptible de plusieurs interprétations différentes, mais qui ne s'excluent nullement. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, quoi qu'en puissent penser ceux qui s'en tiennent à un point de vue profane, car non seulement la multiplicité des sens est, d'une façon générale, inhérente au symbolisme lui-même, mais de plus, dans ce cas comme dans bien d'autres, il peut y avoir eu superposition et même fusion de plusieurs symboles, en un seul. M. W. Deonna, ayant été jadis amené à citer le « quatre de chiffre » parmi d'autres symboles figurant sur des armes anciennes ³, et parlant à cette occasion, assez sommairement d'ailleurs, de l'origine et de la signification de cette marque, a mentionné l'opinion d'après laquelle elle représente ce qu'il appelle assez bizarrement « la valeur mystique du chiffre 4 » ; sans rejeter entièrement cette interprétation, il en préfère cependant une autre, et il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter. Celui-ci présente en effet, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir quelque rapport avec l'idée de « maîtrise » ; mais, malgré cela, nous pensons, contrairement à l'avis de M. Deonna, que ce n'est là qu'une association secondaire qui, si légitime qu'elle soit ⁴, ne fait pourtant que s'adjoindre à la signification première et principale du symbole.

Il ne nous paraît pas douteux, en effet, qu'il s'agit avant tout d'un symbole quaternaire, non pas tant à cause de sa ressemblance avec le chiffre 4, qui pourrait en somme n'être qu'« adventice » en quelque sorte, que pour une autre raison plus décisive : ce chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont l'extrémité supérieure de la branche verticale et une des extrémités de la branche horizontale sont jointes par une ligne oblique ; or, il n'est pas contestable que la croix, sans préjudice de toutes ses autres significations, est essentiellement un symbole du quaternaire ⁵. Ce qui confirme encore cette interprétation, c'est qu'il y a des cas où le « quatre de chiffre », dans son association avec d'autres symboles, tient manifestement une place qui

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, juin 1948.

2. Nous avons fait allusion ailleurs à des liens de ce genre à propos des maçons « acceptés » (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XXIX).

3. *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juill.-oct. 1924.

4. Nous trouvons d'ailleurs un autre cas de la même association du symbolisme de Jupiter à celui du quaternaire dans la quatrième lame du Tarot.

5. La croix représente le quaternaire sous son aspect « dynamique » tandis que le carré le représente sous son aspect « statique ».

est occupée par la croix dans d'autres figurations plus habituelles, identiques à celles-là à l'exception de cette seule différence ; il en est notamment ainsi quand le « quatre de chiffre » se rencontre dans la figure du « globe du Monde », ou encore quand il surmonte un cœur, ainsi qu'il arrive surtout fréquemment dans des marques d'imprimeurs ¹.

Ce n'est pas tout, et il y a encore autre chose qui n'est peut-être pas moins important, bien que M. Deonna se soit refusé à l'admettre : dans l'article auquel nous nous sommes référé plus haut, après avoir signalé qu'on a voulu « dériver cette marque du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens » ², il dit que « cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire » et qu'« aucune analogie ne l'impose ». Nous sommes fort loin d'être de cet avis ; il est d'ailleurs curieux de constater que, parmi les exemples reproduits par M. Deonna lui-même, il en est deux qui figurent le chrisme complet, dans lequel le P est remplacé purement et simplement par le « quatre de chiffre » ; cela n'aurait-il pas dû tout au moins l'inciter à plus de prudence ? Il faut aussi remarquer qu'on rencontre indifféremment deux orientations opposées du « quatre de chiffre » ³ ; or, quand il est tourné vers la droite au lieu de l'être vers la gauche suivant la position normale du chiffre 4, il présente avec le P une similitude particulièrement frappante. Nous avons déjà expliqué ⁴ qu'on distingue le chrisme simple et le chrisme dit « constantinien » : le premier est composé de six rayons opposés deux à deux à partir d'un centre, c'est-à-dire de trois diamètres, l'un vertical et les deux autres obliques, et, en tant que « Chrisme », il est regardé comme formé par l'union des deux lettres grecques I et X ; le second, qui est considéré de même comme réunissant les deux lettres X et P, en est immédiatement dérivé par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P, mais qui a aussi d'autres significations, et qui se présente du reste sous plusieurs formes diverses ⁵, ce qui rend encore moins étonnant son remplacement par le « quatre de chiffre », qui n'est en somme qu'une variante de plus ⁶. Tout cela s'éclaire d'ailleurs dès qu'on remarque que la ligne verticale, dans le chrisme aussi bien que dans le « quatre de chiffre », est en réalité une figure de l'« Axe du Monde » ; à son sommet, la boucle du P est, comme l'« œil » de l'aiguille, un symbole de la « porte étroite » ; et, pour ce qui est du « quatre de chiffre », il suffit de se rappeler son rapport avec la croix et le caractère également « axial » de celle-ci, et de considérer en outre que l'adjonction de la ligne oblique qui complète la figure en joignant les extrémités de deux des bras de la croix, et en fermant ainsi un des angles de celle-ci, combine ingénieusement à la signification quaternaire, qui n'existe pas dans le cas du chrisme, le même symbolisme de la « porte étroite » ; et l'on reconnaîtra qu'il y a là quelque chose de parfaitement approprié pour une marque de maîtrise.

1. Le cœur surmonté d'une croix est naturellement, dans l'Iconographie chrétienne, la représentation du « Sacré-Cœur », qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, une image du « Cœur du Monde » ; il est à remarquer que, le schéma géométrique du cœur étant un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas, celui du symbole entier n'est autre que le symbole alchimique du soufre dans une position inversée, qui représente l'accomplissement du « Grand Œuvre ».

2. Il faudrait d'ailleurs avoir soin de distinguer entre les déformations accidentelles, dues à l'incompréhension des symboles, et les déformations intentionnelles et significatives.

3. Nous disons indifféremment, mais il se peut que cela ait correspondu à quelque différence de rites ou de corporations ; ajoutons incidemment à ce propos que, même si la présence d'un signe quaternaire dans les marques indiquait la possession du quatrième degré d'une organisation initiatique, ce qui n'est pas impossible, bien que ce soit sans doute difficile à établir, cela n'affecterait évidemment en rien la valeur symbolique inhérente à ce signe.

4. *Les symboles de l'analogie.*

5. Nous avons mentionné le cas où cette boucle du P prend la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus » ; dans ce cas, le P a en même temps une ressemblance particulièrement nette avec certaines aiguilles « préhistoriques » qui, comme l'a signalé Coomaraswamy, au lieu d'être perforées comme elles l'ont été plus tard, étaient simplement recourbées à une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil (cf. *Le « trou de l'aiguille »*).

6. À propos du Chrisme « constantinien », nous signalerons que la réunion des lettres initiales des quatre mots de l'inscription *In hoc signo vinces* qui l'accompagne donne I H S V, c'est-à-dire le nom de Jésus ; ce fait semble passer généralement inaperçu, mais il est expressément indiqué dans le symbolisme de l'« Ordre de la Croix-Rouge de Rome et de Constantin », qui est un *side-degree*, c'est-à-dire une « annexe » des hauts grades de la maçonnerie anglaise.

Liens et nœuds ¹

Nous avons déjà parlé à maintes reprises du symbolisme du fil, qui présente de multiples aspects, mais dont la signification essentielle et proprement métaphysique est toujours la représentation du *sûtrâtmâ* qui, tant au point de vue macrocosmique qu'au point de vue microcosmique, relie tous les états d'existence entre eux et à leur Principe. Peu importe d'ailleurs que, dans les différentes figurations auxquelles ce symbolisme donne lieu, il s'agisse d'un fil à proprement parler, d'une corde ou d'une chaîne, ou d'un tracé graphique comme ceux que nous avons signalés précédemment ², ou encore d'un chemin réalisé par des procédés architecturaux comme dans le cas des labyrinthes ³, chemin dont un être est astreint à suivre le parcours d'un bout à l'autre pour parvenir à son but ; ce qui est l'essentiel dans tous les cas, c'est qu'on ait toujours affaire à une ligne ne présentant aucune solution de continuité. Le tracé de cette ligne peut aussi être plus ou moins compliqué, ce qui correspond habituellement à des modalités ou à des applications plus particulières de son symbolisme général : ainsi, le fil ou son équivalent peut se replier sur lui-même de façon à former des entrelacs ou des nœuds ; et, dans la structure de l'ensemble, chacun de ces nœuds représente le point où agissent les forces déterminant la condensation et la cohésion d'un « agrégat » qui correspond à tel ou tel état de manifestation, de sorte qu'on pourrait dire que c'est ce nœud qui maintient l'être dans l'état envisagé et que sa solution entraîne immédiatement la mort à cet état ; c'est ce qu'exprime d'ailleurs très nettement un terme comme celui de « nœud vital ». Naturellement, le fait que les nœuds se rapportant à des états différents figurent tous à la fois et d'une façon permanente dans le tracé symbolique ne doit pas être regardé comme une objection à ce que nous venons de dire, car, outre qu'il est évidemment imposé par les conditions techniques de la figuration elle-même, il répond en réalité au point de vue où tous les états sont envisagés en simultanéité, point de vue qui est toujours plus principiel que celui de la succession. Nous ferons remarquer, à ce propos, que, dans le symbolisme du tissage que nous avons étudié ailleurs ⁴, les points de croisement des fils de la chaîne et de ceux de la trame, par lesquels est formé le tissu tout entier, ont aussi une signification similaire, ces fils étant en quelque sorte les « lignes de force » qui définissent la structure du Cosmos.

Dans un article récent ⁵, M. Mircea Eliade a parlé de l'« ambivalence » du symbolisme des liens et des nœuds, et c'est là un point qui mérite d'être examiné avec quelque attention ; on peut naturellement y voir un cas particulier du double sens qui est très généralement inhérent aux symboles, mais encore faut-il se rendre compte de ce qui en justifie l'existence en ce qui concerne plus précisément ceux dont il s'agit ici ⁶. Tout d'abord, il y a lieu de remarquer à cet égard qu'un lieu peut être conçu comme ce qui enchaîne ou comme ce qui unit, et, même dans le langage ordinaire, le mot a également ces deux significations ; il y correspond, dans le symbolisme des liens, deux points de vue qu'on pourrait dire inverses l'un de l'autre, et, si le plus immédiatement apparent de ces deux points de vue est celui qui fait du lien une entrave, c'est qu'il est en somme celui de l'être manifesté comme tel, en tant qu'il se regarde comme « attaché » à certaines conditions spéciales d'existence et comme enfermé par elles dans les limites de son état contingent. À ce même point de vue, le sens du nœud est comme un renforcement de celui du lien en général, puisque, comme nous le disions plus haut, le nœud représente plus proprement ce qui fixe l'être dans un état déterminé ; et la portion du lien par laquelle il est formé est, pourrait-on dire, tout ce que peut en voir cet être tant qu'il est incapable de sortir des bornes de cet état, la connexion que ce même lien établit avec les autres états lui échappant

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, mars 1950.

2. Voir *Encadrements et labyrinthes*.

3. Voir *La Caverne et le Labyrinthe*.

4. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

5. *Le « Dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juill.-déc. 1948 (voir notre compte rendu dans *Etudes traditionnelles* de juill.-août 1949).

6. Nous signalerons accessoirement que dans les applications rituelles et plus spécialement « magiques » à ce double sens correspond un usage « bénéfique » ou « maléfique », suivant les cas, des liens et des nœuds ; mais ce qui nous intéresse ici est le principe de cette ambivalence, en dehors de toute application particulière qui n'en est toujours qu'une simple dérivation. M. Eliade a d'ailleurs insisté lui-même avec raison sur l'insuffisance des interprétations « magiques » auxquelles certains veulent se borner, par une méconnaissance complète du sens profond des symboles, qui, comme aussi dans le cas des interprétations « sociologiques », entraîne une sorte de renversement des rapports entre le principe et ses applications contingentes.

alors nécessairement. L'autre point de vue peut être qualifié de véritablement universel, car il est celui qui embrasse la totalité des états, et il suffit, pour le comprendre, de se reporter à la notion du *sûtrâtmû* : le lien, envisagé alors dans toute son extension ¹, est ce qui les unit, non seulement entre eux, mais aussi, redisons-le encore, à leur Principe même, de sorte que, bien loin d'être encore une entrave, il devient au contraire le moyen par lequel l'être peut rejoindre effectivement son Principe et la voie même qui le conduit à ce but. Dans ce cas, le fil ou la corde a une valeur proprement « axiale », et l'ascension à une corde tendue verticalement peut, tout comme l'ascension à un arbre ou à un mât, représenter le processus de retour au Principe ². D'autre part, la connexion avec le Principe par le *sûtrâtmâ* est illustrée d'une façon particulièrement frappante par le jeu des marionnettes ³ : une marionnette représente ici un être individuel, et l'opérateur qui la fait mouvoir au moyen d'un fil est le « Soi » ; sans ce fil, la marionnette demeurerait inerte, de même que, sans le *sûtrâtmâ*, toute existence ne serait qu'un pur néant, et, suivant une formule extrême-orientale, « tous les êtres seraient vides ».

Dans le premier même des deux points de vue dont nous venons de parler, il y a encore une certaine ambivalence d'un autre ordre, qui tient à la différence des façons dont un être, suivant son degré spirituel, peut apprécier l'état dans lequel il se trouve, et que le langage rend assez bien par les significations qu'il donne au mot « attachement ». En effet, si on éprouve de l'attachement pour quelqu'un ou pour quelque chose, on considère naturellement comme un mal d'en être séparé, même si cette séparation doit en réalité entraîner l'affranchissement de certaines limitations, dans lesquelles on se trouve ainsi maintenu par cet attachement même. D'une façon plus générale, l'attachement d'un être à son état, en même temps qu'il l'empêche de se libérer des entraves qui y sont inhérentes, lui fait considérer comme un malheur de le quitter, ou, en d'autres termes, attribuer un caractère « maléfique » à la mort à cet état, résultant de la rupture du « nœud vital » et de la dissolution de l'agrégat qui constitue son individualité ⁴. Seul, l'être à qui un certain développement spirituel permet d'aspirer au contraire à dépasser les conditions de son état peut les « réaliser » comme les entraves qu'elles sont effectivement, et le « détachement » qu'il éprouve dès lors à leur égard est déjà, au moins virtuellement, une rupture de ces entraves, ou, si l'on préfère une autre façon de parler qui est peut-être plus exacte, car il n'y a jamais de rupture au sens propre du mot, une transmutation de « ce qui enchaîne » en « ce qui unit », qui n'est autre chose au fond que la reconnaissance ou la prise de conscience de la véritable nature du *sûtrâtmâ*.

1. Il est bien entendu que cette extension doit être considérée comme indéfinie, bien qu'elle ne puisse jamais l'être en fait dans une figuration quelconque.

2. C'est là, dans l'Inde, la véritable signification de ce que les voyageurs ont appelé le « tour de la corde », quoi qu'on puisse d'ailleurs penser de celui-ci en tant que phénomène plus ou moins authentiquement « magique », ce qui n'a évidemment aucune importance quant à son caractère symbolique qui seul nous intéresse.

3. Cf. A.K. Coomaraswamy, « *Spiritual Paternity* » and the « *Puppet-complex* », dans *Psychiatry*, numéro d'août 1945 (voir notre compte rendu dans *Etudes traditionnelles* d'oct.-nov. 1947).

4. Il est à remarquer qu'on dit communément que la mort est le « dénouement » de l'existence individuelle ; cette expression, qui par ailleurs est aussi en relation avec le symbolisme du théâtre, est littéralement exacte, bien que ceux qui l'emploient ne s'en rendent sans doute pas compte.

Le cœur rayonnant et le cœur enflammé ¹

En parlant, à propos de « la lumière et la pluie », des représentations du soleil avec des rayons alternativement rectilignes et ondulés, nous avons signalé que ces deux sortes de rayons se retrouvent aussi, d'une façon toute semblable, dans certaines figurations symboliques du cœur ; un des exemples les plus intéressants qu'on puisse en donner est celui du cœur figuré sur un petit bas-relief de marbre noir, datant apparemment du XVI^e siècle et provenant de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques, qui a été étudié autrefois par L. Charbonneau-Lassay ². Ce cœur rayonnant est placé au centre de deux cercles sur lesquels se trouvent respectivement les planètes et les signes du Zodiaque, ce qui le caractérise expressément comme le « Centre du Monde », sous le double rapport du symbolisme spatial et du symbolisme temporel ³; cette figuration est évidemment « solaire », mais, d'ailleurs, le fait que le soleil, entendu au sens « physique », se trouve lui-même placé sur le cercle planétaire, ainsi qu'il doit l'être normalement dans le symbolisme astrologique, montre bien qu'il s'agit proprement ici du « Soleil spirituel ».

Il est à peine besoin de rappeler que l'assimilation du soleil et du cœur, en tant que l'un et l'autre ont également une signification « centrale », est commune à toutes les doctrines traditionnelles, en Occident aussi bien qu'en Orient ; c'est ainsi, par exemple, que Proclus dit en s'adressant au soleil : « Occupant au-dessus de l'éther le trône du milieu, et ayant pour figure un cercle éblouissant qui est le Cœur du Monde, tu remplis tout d'une providence à même de réveiller l'intelligence. » ⁴ Nous citons plus particulièrement ce texte ici, de préférence à bien d'autres, en raison de la mention formelle qui y est faite de l'intelligence ; et, comme nous avons eu souvent l'occasion de l'expliquer, le cœur est considéré aussi avant tout, dans toutes les traditions, comme le siège de l'intelligence ⁵. D'ailleurs, selon Macrobe, « le nom d'Intelligence du Monde que l'on donne au Soleil répond à celui de Cœur du Ciel ⁶; source de la lumière éthérée, le Soleil est pour ce fluide ce que le cœur est pour l'être animé ⁷; et Plutarque écrit que le Soleil, « ayant la force d'un cœur, disperse et répand de lui-même la chaleur et la lumière, comme si c'était le sang et le souffle » ⁸. Nous retrouvons dans ce dernier passage, tant pour le cœur que pour le soleil, l'indication de la chaleur et de la lumière, correspondant aux deux sortes de rayons que nous avons envisagés ; si le « souffle » y est rapporté à la lumière, c'est qu'il est proprement le symbole de l'esprit, qui est essentiellement la même chose que l'intelligence ; quant au sang, il est évidemment le véhicule de la « chaleur animatrice », ce qui se réfère plus spécialement au rôle « vital » du principe centre de l'être ⁹.

Dans certains cas, en ce qui concerne le cœur, la figuration ne comporte qu'un seul des deux aspects de lumière et de chaleur : la lumière est naturellement représentée par un rayonnement du

1. Publié dans *Etudes traditionnelles* de juin-juill. 1946.

2. *Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques*, dans *Regnabit*, févr. 1924 [repris dans *Le Bestiaire du Christ*, ch. X].

3. Il y a aussi, dans cette même figuration, d'autres détails qui ont un grand intérêt au point de vue symbolique ; ainsi, notamment, le cœur porte une blessure ou du moins ce qui présente l'apparence extérieure d'une blessure, ayant la forme d'un *iod* hébraïque, ce qui se réfère à la fois à l'« Œil du cœur » et au « germe » avatârique résidant au « centre », que celui-ci soit d'ailleurs entendu au sens macrocosmique (ce qui est manifestement le cas ici) ou au sens microcosmique (voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII).

4. *Hymne au Soleil*, traduction Mario Meunier.

5. Il est bien entendu (et nous y reviendrons d'ailleurs plus loin) qu'il s'agit ici de l'intelligence pure, au sens universel, et non de la raison, qui n'en est qu'un simple reflet dans l'ordre individuel, et qui est rapportée au cerveau, celui-ci étant alors par rapport au cœur, dans l'être humain, l'analogue de ce que la lune est par rapport au soleil dans le monde.

6. Cette expression de « Cœur du Ciel », appliquée au soleil, se retrouve aussi dans les anciennes traditions de l'Amérique centrale.

7. *Songe de Scipion*, I, 20.

8. *De la face que l'on voit dans le cercle de la lune*, 15, 4. – Ce texte et le précédent sont cités en note par le traducteur à propos du passage de Proclus que nous venons de reproduire.

9. Aristote assimile la vie organique à la chaleur, en quoi il est d'accord avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, n'a rien de commun avec le point de vue traditionnel des anciens.

type ordinaire, c'est-à-dire formé uniquement de rayons rectilignes ; quant à la chaleur, elle est représentée le plus habituellement par des flammes sortant du cœur. On peut d'ailleurs remarquer que le rayonnement, même quand les deux aspects y sont réunis, paraît suggérer, d'une façon générale, une prépondérance reconnue à l'aspect lumineux ; cette interprétation est confirmée par le fait que les représentations du cœur rayonnant, avec ou sans la distinction de deux sortes de rayons, sont les plus anciennes, datant pour la plupart d'époques où l'intelligence était encore rapportée traditionnellement au cœur, tandis que celles du cœur enflammé se sont répandues surtout avec les idées modernes réduisant le cœur à ne plus correspondre qu'au sentiment ¹. On ne sait que trop, en effet, qu'on en est arrivé à ne plus donner au cœur d'autre signification que celle-là, et à oublier entièrement sa relation avec l'intelligence ; l'origine de cette déviation est d'ailleurs sans doute imputable pour une grande part au rationalisme, en tant que celui-ci prétend identifier purement et simplement l'intelligence à la raison, car ce n'est point avec cette dernière que le cœur est en rapport, mais bien avec l'intellect transcendant, qui précisément est ignoré et même nié par le rationalisme. Il est vrai, d'autre part, que, dès lors que le cœur est considéré comme le centre de l'être, toutes les modalités de celui-ci peuvent en un certain sens lui être rapportées au moins indirectement, y compris le sentiment, ou ce que les psychologues appellent l'« affectivité » ; mais il n'y en a pas moins lieu d'observer en cela les relations hiérarchiques, et de maintenir que l'intellect seul est véritablement « central », tandis que toutes les autres modalités n'ont qu'un caractère plus ou moins « périphérique ». Seulement, l'intuition intellectuelle qui réside dans le cœur étant méconnue ², et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle « illuminateur » ³, il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être regardé comme le siège de l'affectivité ⁴ ; d'ailleurs, le monde moderne devait aussi voir naître, comme une sorte de contrepartie du rationalisme, ce qu'on peut appeler le sentimentalisme, c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et il est bien évident qu'une telle chose, comme tout ce qui n'est en réalité qu'exaltation de l'« infra-rationnel » sous une forme ou sous une autre, n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison.

Maintenant, si l'on veut, en dehors de la déviation moderne dont nous venons de parler, établir, dans les limites légitimes, un certain rapport du cœur avec l'affectivité, on devra regarder ce rapport comme résultant directement de la considération du cœur comme « centre vital » et siège de la « chaleur animatrice », vie et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon même tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'intelligence est évidemment d'un tout autre ordre. Du reste, cette étroite relation de la vie et de l'affectivité est nettement exprimée par le symbolisme lui-même, puisque l'une et l'autre y sont également représentées sous l'aspect de la chaleur ⁵ ; et c'est en vertu de cette même assimilation, mais faite alors d'une façon assez peu consciente, que, dans le langage ordinaire, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection ⁶. Il faut aussi remarquer à ce propos que, quand le feu se polarise en ces deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur, ceux-ci sont pour ainsi dire dans leur manifestation, en raison inverse l'un de l'autre ; et l'on sait que, même au simple point de vue de la physique, une flamme est en effet

1. Il est remarquable, à cet égard, que, dans le symbolisme chrétien en particulier, les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur appartiennent toutes au type du cœur rayonnant, tandis que, dans celles qui ne remontent pas au-delà du XVII^e siècle, c'est le cœur enflammé qu'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive ; il y a là un exemple assez significatif de l'influence exercée par les conceptions modernes jusque dans le domaine religieux.

2. C'est cette intuition intellectuelle qui est symbolisée proprement par l'« œil du cœur ».

3. Cf. ce que nous avons dit ailleurs sur le sens rationaliste donné aux « lumières » au XVIII^e siècle, notamment en Allemagne, et sur la signification connexe de la dénomination des Illuminés de Bavière (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XII).

4. C'est ainsi que Pascal, contemporain des débuts du rationalisme proprement dit, entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ».

5. Il s'agit naturellement ici de la vie organique, dans son acception la plus littérale, et non du sens supérieur dans lequel la « vie » est au contraire mise en rapport avec la lumière, ainsi qu'on le voit notamment au début de l'Évangile de saint Jean (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII).

6. Chez les modernes, le cœur enflammé est d'ailleurs pris assez ordinairement pour représenter l'amour, non pas seulement en un sens religieux, mais aussi au sens purement humain ; cette représentation était tout à fait courante surtout au XVIII^e siècle.

d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. De même, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière ¹, et l'on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects, comme tous les complémentaires, se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; il en est donc ainsi en ce qui concerne l'intelligence pure, qui appartient proprement à cet ordre principiel, et ceci confirme encore que, comme nous l'indiquions précédemment, le rayonnement symbolique sous sa double forme peut lui être rapporté intégralement. Le feu qui réside au centre de l'être est bien à la fois lumière et chaleur ; mais, si l'on veut traduire ces deux termes respectivement par intelligence et amour, bien qu'ils ne soient au fond que deux aspects inséparables d'une seule et même chose, il faudra, pour que cette traduction soit acceptable et légitime, ajouter que l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison.

On peut facilement comprendre, en effet, que certains termes empruntés à l'affectivité soient, aussi bien que d'autres, susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur, car toutes choses ont effectivement, outre leur sens immédiat et littéral, une valeur de symboles par rapport à des réalités plus profondes ; et il en est manifestement ainsi, en particulier, toutes les fois que, dans les doctrines traditionnelles, il est question de l'amour. Chez les mystiques eux-mêmes, malgré certaines confusions inévitables, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique, car, quelle que soit chez eux la part incontestable du sentiment au sens ordinaire de ce mot, il est pourtant inadmissible, quoi qu'en puissent prétendre les psychologues modernes, qu'il n'y ait là rien d'autre que des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain. Cependant la transposition devient encore beaucoup plus évidente lorsqu'on constate que les applications traditionnelles de l'idée de l'amour ne sont pas bornées au domaine exotérique et surtout religieux, mais qu'elles s'étendent également au domaine ésotérique et initiatique ; il en est ainsi notamment dans de nombreuses branches ou écoles de l'ésotérisme islamique, et il en est de même dans certaines doctrines du moyen âge occidental, notamment les traditions propres aux Ordres de chevalerie ², et aussi la doctrine initiatique, d'ailleurs connexe, qui a trouvé son expression chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Nous ajouterons que la distinction de l'intelligence et de l'amour, ainsi entendue, a sa correspondance dans la tradition hindoue avec la distinction de *Jnâna-mârگا* et *Bhakti-mârگا* ; l'allusion que nous venons de faire aux Ordres de chevalerie indique d'ailleurs que la voie de l'amour est plus particulièrement appropriée aux Kshatriyas, tandis que la voie de l'intelligence ou de la connaissance est naturellement celle qui convient surtout aux Brahmanes ; mais, en définitive, il ne s'agit là que d'une différence qui porte seulement sur la façon d'envisager le Principe, en conformité avec la différence même des natures individuelles, et qui ne saurait aucunement affecter l'indivisible unité du Principe lui-même.

1. C'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle.

2. On sait que la base principale de ces traditions était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean, ce qui ne peut assurément se comprendre que par la transposition dont nous parlons ici, et le cri de guerre des Templiers était : « Vive Dieu Saint Amour. »

Cœur et cerveau ¹

Nous avons lu dans la revue *Vers l'Unité* (juillet-août et septembre-octobre 1926), sous la signature de madame Th. Darel, une étude où se trouvent quelques considérations assez proches, à certains égards, de celles que nous avons eu, de notre côté, l'occasion d'exposer. Peut-être y aurait-il des réserves à faire sur certaines expressions, qui ne nous paraissent pas avoir toute la précision souhaitable ; mais nous n'en croyons pas moins intéressant de reproduire divers passages de cette étude.

« ... S'il est un mouvement essentiel, c'est celui qui a fait de l'homme un être vertical, à stabilité volontaire, un être dont les élans d'idéal, les prières, les sentiments les plus élevés et les plus purs montent comme un encens vers le ciel. De cet être, l'Être suprême fit un temple dans le Temple et pour cela le dota d'un *cœur*, c'est-à-dire d'un point d'appui immuable, d'un centre de mouvement rendant l'homme adéquat à ses origines, semblable à sa Cause première. En même temps, il est vrai, l'homme fut pourvu d'un *cerveau* ; mais ce cerveau, dont l'innervation est propre au règne animal tout entier, se trouve, *de facto*, soumis à un ordre de mouvement secondaire (par rapport au mouvement initial). Le cerveau, instrument de la pensée enclose dans le monde et transformateur à l'usage de l'homme et du monde de cette *pensée latente*, la rend ainsi réalisable par son intermédiaire. Mais le cœur seul, par un aspir et un expir secret, permet à l'homme, en demeurant uni à son Dieu, d'être *pensée vivante*. Aussi, grâce à cette pulsation royale, l'homme conserve-t-il sa parole de divinité et œuvre-t-il sous l'égide de son Créateur, soucieux de sa Loi, heureux d'un bonheur qu'il lui appartient uniquement de se ravir à lui-même, en se détournant de la voie secrète qui conduit de son cœur au Cœur universel, au Cœur divin... Retombé au niveau de l'animalité, toute supérieure qu'il soit en droit de l'appeler, l'homme n'a plus à faire usage que du cerveau et de ses annexes. Ce faisant, il vit de ses seules possibilités transformatrices ; il vit de la pensée latente répandue dans le monde ; mais il n'est plus en son pouvoir d'être pensée vivante. Pourtant, les religions, les saints, les monuments même élevés sous le signe d'une ordination spirituelle disparue, parlent à l'homme de son origine et des privilèges qui s'y rattachent. Pour peu qu'il le veuille, son attention portée exclusivement sur les besoins inhérents à son état relatif peut s'exercer à rétablir chez lui l'équilibre, à recouvrer le bonheur... L'excès de ses égarements amène l'homme à en reconnaître l'inanité. À bout de souffle, le voici qui par un mouvement instinctif se replie sur lui-même, se réfugie en son propre cœur, et, timidement, s'essaie à descendre en sa crypte silencieuse. Là, les vains bruits du monde se taisent. S'il en demeure, c'est que la profondeur muette n'est point encore atteinte, que le seuil auguste n'est point encore franchi... Le monde et l'homme sont *un*. Et le Cœur de l'homme, le Cœur du monde sont un *seul* Cœur. »

Nos lecteurs retrouveront là sans peine l'idée du cœur comme centre de l'être, idée qui, ainsi que nous l'avons expliqué (et nous y reviendrons encore), est commune à toutes les traditions antiques, issues de cette tradition primordiale dont les vestiges se rencontrent encore partout pour qui sait les voir. Ils y retrouveront aussi l'idée de la chute rejetant l'homme loin de son centre originel, et interrompant pour lui la communication directe avec le « Cœur du Monde », telle qu'elle était établie de façon normale et permanente dans l'état édénique ². Ils y retrouveront enfin, en ce qui concerne le rôle central du cœur, l'indication du double mouvement centripète et centrifuge, comparable aux deux phases de la respiration ³ ; il est vrai que, dans le passage que nous allons citer maintenant, la dualité de ces mouvements est rapportée à celle du cœur et du cerveau, ce qui semble à première vue introduire quelque confusion, bien que cela puisse aussi se soutenir quand on se place à un point de vue un peu différent, où cœur et cerveau sont envisagés comme constituant en quelque sorte deux pôles dans l'être humain.

« Chez l'homme, la force centrifuge a pour organe le *Cerveau*, la force centripète, le *Cœur*. Le Cœur, siège et conservateur du mouvement initial, est représenté dans l'organisme corporel par le mouvement de diastole et de systole qui ramène continûment à son propulseur le sang générateur de vie physique et l'en chasse pour irriguer le champ de son action. Mais le Cœur est autre chose encore. Comme le soleil qui, tout en répandant les effluves de vie, garde le secret de sa royauté mys-

1. Publié dans *Regnabit*, janv. 1927.

2. Voir *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal*.

3. Voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*.

tique, le Cœur revêt des fonctions subtiles non discernables pour qui ne s'est point penché sur la vie profonde et n'a point concentré son attention sur le royaume intérieur dont il est le Tabernacle... Le Cœur est, à notre sens, le siège et le conservateur de la vie cosmique. Les religions le savaient qui ont fait du Cœur le symbole sacré, et les bâtisseurs de cathédrales qui ont érigé le lieu saint au cœur du Temple. Ils le savaient aussi, ceux qui, dans les traditions les plus anciennes, dans les rites les plus secrets, faisaient abstraction de l'intelligence discursive, imposaient le silence à leur cerveau pour entrer dans le Sanctuaire et s'y élever par-delà leur être relatif jusqu'à l'Être de l'être. Ce parallélisme du Temple et du Cœur nous ramène au double mode de mouvement qui, d'une part (mode vertical), élève l'homme au-delà de lui-même et le dégage du processus propre à la manifestation, et, d'autre part (mode horizontal ou circulaire), le fait participer à cette manifestation tout entière. »

La comparaison du Cœur et du Temple, à laquelle il est fait ici allusion, nous l'avons trouvée plus particulièrement dans la Kabbale hébraïque ¹, et, comme nous l'indiquions précédemment, on peut y rattacher les expressions de certains théologiens du moyen âge assimilant le Cœur du Christ au Tabernacle ou à l'arche d'Alliance ². D'autre part, pour ce qui est de la considération du mouvement vertical et horizontal, elle se rapporte à un aspect du symbolisme de la croix, spécialement développé dans certaines écoles d'ésotérisme musulman, et dont nous parlerons peut-être quelque jour ; c'est en effet de ce symbolisme qu'il est question dans la suite de la même étude, et nous en extrairons une dernière citation, dont le début pourra être rapproché de ce que nous avons dit, à propos des symboles du centre, sur la croix dans le cercle et sur le *swastika* ³.

« La Croix est le signe cosmique par excellence. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans les temps, la Croix représente ce qui unit dans leur double signification le vertical et l'horizontal ; elle fait participer le mouvement qui leur est propre d'un seul centre, d'un même générateur... Comment ne pas accorder un sens métaphysique à un signe susceptible de répondre aussi complètement à la nature des choses ? Pour être devenue le symbole presque exclusif du divin crucifiement, la Croix n'a fait qu'accentuer sa signification sacrée. En effet, si dès les origines ce signe fut représentatif des rapports du monde et de l'homme avec Dieu, il devenait impossible de ne point identifier la Rédemption à la Croix, de ne point clouer sur la Croix l'Homme dont le Cœur est au plus haut degré représentatif du divin dans un monde oublieux de ce mystère. Si nous faisons ici de l'exégèse, il serait facile de montrer à quel point les Évangiles et leur symbolisme profond sont significatifs à cet égard. Le Christ est plus qu'un fait, que le grand Fait d'il y a deux mille ans. Sa figure est de tous les siècles. Elle surgit du tombeau où descend l'homme relatif, pour ressusciter incorruptible dans l'Homme divin, dans l'Homme racheté par le Cœur universel qui bat au cœur de l'Homme, et dont le sang est répandu pour le salut de l'homme et du monde. »

La dernière remarque, bien qu'exprimée en termes un peu obscurs, s'accorde au fond avec ce que nous avons dit de la valeur symbolique qu'ont, en plus de leur réalité propre (et, bien entendu, sans que celle-ci en soit aucunement affectée), les faits historiques, et surtout les faits de l'histoire sacrée ⁴; mais ce n'est pas sur ces considérations que nous nous proposons d'insister présentement. Ce que nous voulons, c'est revenir, en profitant de l'occasion qui nous en est ainsi fournie, sur la question des rapports du cœur et du cerveau, ou des facultés représentées par ces deux organes ; nous avons déjà donné quelques indications sur ce sujet ⁵, mais nous croyons qu'il ne sera pas inutile d'y apporter de nouveaux développements.

Nous avons vu tout à l'heure qu'on peut, en un sens, considérer le cœur et le cerveau comme deux pôles, c'est-à-dire comme deux éléments complémentaires ; ce point de vue du complémentarisme correspond effectivement à une réalité dans un certain ordre, à un certain niveau si l'on peut dire ; il est même moins extérieur et moins superficiel que le point de vue de l'opposition pure et simple, qui renferme pourtant aussi une part de vérité, mais seulement lorsqu'on s'en tient aux apparences les plus immédiates. Avec la considération du complémentarisme, l'opposition se trouve déjà conciliée et résolue, au moins jusqu'à un certain point, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par

1. *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque.*

2. *À propos des signes corporatifs et de leur sens original.*

3. *L'idée du Centre dans les traditions antiques.*

4. *Les Arbres du Paradis*, dans *Regnabit*, mars 1926, p. 295.

5. *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, dans *Regnabit*, mars 1926.

l'autre. Cependant, ce point de vue est encore insuffisant, par là même qu'il laisse malgré tout subsister une dualité : dire qu'il y a dans l'homme deux pôles ou deux centres, entre lesquels il peut d'ailleurs y avoir antagonisme ou harmonie suivant les cas, cela est vrai quand on l'envisage dans un certain état ; mais n'est-ce pas là un état que l'on pourrait dire « décentré » ou « désuni » et qui, comme tel, ne caractérise proprement que l'homme déchu, donc séparé de son centre original comme nous le rappelions plus haut ? C'est au moment même de la chute qu'Adam devient « connaissant le bien et la mal » (*Genèse*, III, 22), c'est-à-dire commence à considérer toutes choses sous l'aspect de la dualité ; la nature duelle de l'« Arbre de la Science » lui apparaît lorsqu'il se trouve rejeté hors du lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'« Arbre de Vie »¹.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que, si la dualité existe bien dans l'être, ce ne peut être qu'à un point de vue contingent et relatif ; si l'on se place à un autre point de vue, plus profond et plus essentiel, ou si l'on envisage l'être dans l'état qui correspond à celui-ci, l'unité de cet être doit se trouver rétablie². Alors, le rapport entre les deux éléments qui étaient apparus d'abord comme opposés, puis comme complémentaires, devient autre : c'est un rapport, non plus de corrélation ou de coordination, mais de subordination. Les deux termes de ce rapport, en effet, ne peuvent plus être placés sur un même plan, comme s'il y avait entre eux une sorte d'équivalence ; l'un dépend au contraire de l'autre comme ayant en lui son principe ; et tel est bien le cas pour ce que représentent respectivement le cerveau et le cœur.

Pour faire comprendre ceci, nous reviendrons au symbolisme que nous avons déjà indiqué³, et suivant lequel le cœur est assimilé au soleil et le cerveau à la lune. Or le soleil et la lune, ou plutôt les principes cosmiques qui sont représentés par ces deux astres, sont souvent figurés comme complémentaires, et ils le sont en effet à un certain point de vue ; on établit alors entre eux une sorte de parallélisme ou de symétrie, dont il serait facile de trouver des exemples dans toutes les traditions. C'est ainsi que l'hermétisme fait du soleil et de la lune (ou de leurs équivalents alchimiques, l'or et l'argent) l'image des deux principes actif et passif, ou masculin et féminin suivant un autre mode d'expression, qui sont bien les deux termes d'un véritable complémentarisme⁴. D'ailleurs, si l'on considère les apparences de notre monde, ainsi qu'il est légitime de le faire, le soleil et la lune ont effectivement des rôles comparables et symétriques, étant, suivant l'expression biblique, « les deux grands luminaires dont l'un préside au jour et l'autre à la nuit » (*Genèse*, I, 16) ; et certaines langues extrême-orientales (chinois, annamite, malais) les désignent par des termes qui sont pareillement symétriques, signifiant « œil du jour » et « œil de la nuit ». Pourtant, si l'on va au-delà des apparences, il n'est plus possible de maintenir cette sorte d'équivalence, puisque le soleil est par lui-même une source de lumière, tandis que la lune ne fait que réfléchir la lumière qu'elle reçoit du soleil⁵. La lumière lunaire n'est en réalité qu'un reflet de la lumière solaire ; on pourrait donc dire que la lune, en tant que « luminaire », n'existe que par le soleil.

Ce qui est vrai pour le soleil et la lune l'est aussi pour le cœur et le cerveau, ou, pour mieux dire, pour les facultés auxquelles correspondent ces deux organes et qui sont symbolisées par eux, c'est-à-dire l'intelligence intuitive et l'intelligence discursive ou rationnelle. Le cerveau, en tant qu'organe ou instrument de cette dernière, ne joue véritablement qu'un rôle de « transmetteur » et, si l'on veut, de « transformateur » ; et ce n'est pas sans motif que le mot de « réflexion » est appliqué à la pensée

1. Voir *Les Arbres du Paradis*. – De certaines comparaisons qu'on peut établir entre le symbolisme biblique et apocalyptique et le symbolisme hindou, il résulte très clairement que l'essence de l'« Arbre de Vie » est proprement l'« Indivisible » (en sanscrit *Aditi*) mais ceci nous éloignerait trop de notre sujet.

2. On peut se souvenir ici de l'adage scolastique : « Esse et unum convertuntur. »

3. *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*.

4. Il faut d'ailleurs remarquer que, sous un certain rapport, chacun des deux termes peut à son tour se polariser en actif et passif, d'où les figurations du soleil et de la lune comme androgynes ; c'est ainsi que *Janus*, sous un de ses aspects, est *Lunus-Luna*, comme nous l'avons signalé précédemment. On peut comprendre par des considérations analogues que la force centrifuge et la force centripète soient, à un point de vue, rapportées respectivement au cerveau et au cœur, et que, à un autre point de vue, elles le soient toutes deux au cœur, comme correspondant à deux phases complémentaires de sa fonction centrale.

5. Ceci pourrait être généralisé : la « réceptivité » caractérise partout et toujours le principe passif, de sorte qu'il n'y a pas une véritable équivalence entre celui-ci et le principe actif, bien que, dans un sens, ils soient nécessaires l'un à l'autre, n'étant l'un actif et l'autre passif que dans leur relation même.

rationnelle, par laquelle les choses ne sont vues que comme dans un miroir, *quasi per speculum*, comme dit saint Paul. Ce n'est pas sans motif non plus qu'une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent d'une part la lune (grec *mênê*, anglais *moon*, allemand *mond*)¹, et d'autre part la faculté rationnelle ou le « mental » (sanskrit *manas*, latin *mens*, anglais *mind*)², et aussi, par suite, l'homme considéré plus spécialement dans la nature rationnelle par laquelle il se définit spécifiquement (sanskrit *mânava*, anglais *man*, allemand *mann* et *mensch*)³. La raison, en effet, qui n'est qu'une faculté de connaissance médiate, est le mode proprement humain de l'intelligence ; l'intuition intellectuelle peut être dite supra-humaine, puisqu'elle est une participation directe de l'intelligence universelle, qui, résidant dans le cœur, c'est-à-dire au centre même de l'être, là où est son point de contact avec le Divin, pénètre cet être par l'intérieur et l'illumine de son rayonnement.

La lumière est le symbole le plus habituel de la connaissance ; il est donc naturel de représenter par la lumière solaire la connaissance directe, c'est-à-dire intuitive, qui est celle de l'intellect pur, et par la lumière lunaire la connaissance réfléchie, c'est-à-dire discursive, qui est celle de la raison. Comme la lune ne peut donner sa lumière que si elle est elle-même éclairée par le soleil, de même la raison ne peut fonctionner valablement, dans l'ordre de réalité qui est son domaine propre, que sous la garantie de principes qui l'éclairent et la dirigent, et qu'elle reçoit de l'intellect supérieur. Il y a sur ce point une équivoque qu'il importe de dissiper : les philosophes modernes⁴ se trompent étrangement en parlant comme ils le font de « principes rationnels », comme si ces principes appartenaient en propre à la raison, comme s'ils étaient en quelque sorte son œuvre, alors que, pour la gouverner, il faut au contraire nécessairement qu'ils s'imposent à elle, donc qu'ils viennent de plus haut ; c'est là un exemple de l'erreur rationaliste, et l'on peut se rendre compte par là de la différence essentielle qui existe entre le rationalisme et le véritable intellectualisme. Il suffit de réfléchir un instant pour comprendre qu'un principe, au vrai sens de ce mot, par là même qu'il ne peut se tirer ou se déduire d'autre chose, ne peut être saisi qu'immédiatement, donc intuitivement, et ne saurait être l'objet d'une connaissance discursive comme celle qui caractérise la raison ; pour nous servir ici de la terminologie scolastique, c'est l'intellect pur qui est *habitus principiorum*, tandis que la raison est seulement *habitus conclusionum*.

Une autre conséquence résulte encore des caractères fondamentaux de l'intellect et de la raison : une connaissance intuitive, parce qu'elle est immédiate, est nécessairement infaillible par elle-même⁵ ; au contraire, l'erreur peut toujours s'introduire dans toute connaissance qui n'est qu'indirecte ou médiate comme l'est la connaissance rationnelle ; et l'on voit par là combien Descartes avait tort de vouloir attribuer l'infaillibilité à la raison. C'est ce qu'Aristote exprime en ces termes⁶ :

1. De là aussi le nom du mois (latin *mensis*, anglais *month*, allemand *monat*) qui est proprement la « lunaison ». À la même racine se rattachent également l'idée de mesure (latin *mensura*) et celle de division ou de partage ; mais ceci encore nous entraînerait trop loin.

2. La mémoire se trouve aussi désignée par des mots similaires (grec *mnêsis*, *mnêmosunê*) ; elle n'est en effet, elle aussi, qu'une faculté « réfléchissante », et la lune, dans un certain aspect de son symbolisme, est considérée comme représentant la « mémoire cosmique ».

3. De là vient également le nom de la *Minerva* (ou *Menerva*) des Étrusques et des Latins ; il est à remarquer que l'*Athêna* des Grecs, qui lui est assimilée, est dite issue du cerveau de *Zeus*, et qu'elle a pour emblème la chouette, qui, par son caractère d'oiseau nocturne, se rapporte encore au symbolisme lunaire ; à cet égard, la chouette s'oppose à l'aigle, qui, pouvant regarder le soleil en face, représente souvent l'intelligence intuitive, ou la contemplation directe de la lumière, intelligible.

4. Précisons que, par cette expression, nous entendons ceux qui représentent la mentalité moderne, telle que nous avons eu souvent l'occasion de la définir (voir notamment notre communication parue dans le numéro de juin 1926) ; le point de vue même de la philosophie moderne et sa façon spéciale de poser les questions sont incompatibles avec la métaphysique vraie.

5. Saint Thomas note cependant (*S. Th.*, I, q. 58, a. 5 et q. 85, a. 6) que l'intellect peut errer dans la simple perception de son objet propre ; mais cette erreur ne se produit que *per accidens*, à cause d'une affirmation d'ordre discursif qui est intervenue ; ce n'est donc plus, à vrai dire, de l'intellect pur qu'il s'agit dans ce cas. Il est d'ailleurs bien entendu que l'infaillibilité ne s'applique qu'à la saisie même des vérités intuitives, et non à leur formulation ou à leur traduction en mode discursif.

6. *Derniers Analytiques*.

« Parmi les avoires de l'intelligence ¹, en vertu desquels nous atteignons la vérité, il en est qui sont toujours vrais, et d'autres qui peuvent donner dans l'erreur. Le raisonnement est dans ce dernier cas ; mais l'intellect est toujours conforme à la vérité et rien n'est plus vrai que l'intellect. Or, les principes étant plus notoires que la démonstration, et toute science étant accompagnée de raisonnement, la connaissance des principes n'est pas une science (mais elle est un mode de connaissance supérieur à la connaissance scientifique ou rationnelle, et qui constitue proprement la connaissance métaphysique). D'ailleurs, l'intellect est seul plus vrai que la science (ou que la raison qui édifie la science) ; donc les principes relèvent de l'intellect. » Et, pour mieux affirmer le caractère intuitif de cet intellect, Aristote dit encore : « On ne démontre pas les principes, mais on en perçoit directement la vérité. » ²

Cette perception directe de la vérité, cette intuition intellectuelle et supra-rationnelle dont les modernes semblent avoir perdu jusqu'à la simple notion, c'est véritablement la « connaissance du cœur », suivant une expression qui se rencontre fréquemment dans les doctrines orientales. Cette connaissance est d'ailleurs, en elle-même, quelque chose d'incommunicable ; il faut l'avoir « réalisée », au moins dans une certaine mesure, pour savoir ce qu'elle est vraiment ; et tout ce qu'on en peut dire n'en donne qu'une idée plus ou moins approchée, toujours inadéquate. Surtout, ce serait une erreur de croire qu'on peut comprendre effectivement ce qu'est le genre de connaissance dont il s'agit quand on se contente de l'envisager « philosophiquement », c'est-à-dire du dehors, car il ne faut jamais oublier que la philosophie n'est qu'une connaissance purement humaine ou rationnelle, comme l'est tout « savoir profane ». Au contraire, c'est sur la connaissance supra-rationnelle que se fonde essentiellement la « science sacrée », au sens où nous employons cette expression dans nos écrits ; et tout ce que nous avons dit de l'usage du symbolisme et de l'enseignement qui y est contenu se rapporte aux moyens que les doctrines traditionnelles mettent à la disposition de l'homme pour lui permettre d'arriver à cette connaissance par excellence, dont toute autre connaissance, dans la mesure où elle a aussi quelque réalité, n'est qu'une participation plus ou moins lointaine, un reflet plus ou moins indirect, comme la lumière de la lune n'est qu'un pâle reflet de celle du soleil. La « connaissance du cœur », c'est la perception directe de la lumière intelligible, de cette Lumière du Verbe dont parle saint Jean au début de son Évangile, Lumière rayonnant du « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ».

1. On rend ordinairement par « avoir » le mot grec *exis*, qui est à peu près intraduisible en français, et qui correspond plus exactement au latin *habitus*, signifiant à la fois nature, disposition, état, manière d'être.

2. Rappelons aussi des définitions de saint Thomas d'Aquin : « *Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit ; *intellectus* vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur » (*De Veritate*, q. XV, a. I).

L’emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine ¹

On sait que l’Amérique du Nord est la terre de prédilection des sociétés secrètes et demi-secrètes, qui y pullulent tout autant que les sectes religieuses ou pseudo-religieuses de tout genre, lesquelles, d’ailleurs, y prennent elles-mêmes assez volontiers cette forme. Dans ce besoin de mystère, dont les manifestations sont souvent bien étranges, faut-il voir comme une sorte de contrepoids au développement excessif de l’esprit pratique, qui, d’autre part, est regardé généralement, et à juste titre, comme une des principales caractéristiques de la mentalité américaine ? Nous le pensons pour notre part, et nous voyons effectivement dans ces deux extrêmes, si singulièrement associés, deux produits d’un seul et même déséquilibre, qui a atteint son plus haut point dans ce pays, mais qui, il faut bien le dire, menace actuellement de s’étendre à tout le monde occidental.

Cette remarque générale étant faite, on doit reconnaître que, parmi les multiples sociétés secrètes américaines, il y aurait bien des distinctions à faire ; ce serait une grave erreur que de s’imaginer que toutes ont le même caractère et tendent à un même but. Il en est quelques-unes qui se déclarent spécifiquement catholiques, comme les « Chevaliers de Colomb » ; il en est aussi de juives, mais surtout de protestantes ; et, même dans celles qui sont neutres au point de vue religieux, l’influence du protestantisme est souvent prépondérante. C’est là une raison de se méfier : la propagande protestante est fort insinuante et prend toutes les formes pour s’adapter aux divers milieux où elle veut pénétrer ; il n’y a donc rien d’étonnant à ce qu’elle s’exerce d’une façon plus ou moins dissimulée, sous le couvert d’associations comme celles dont il s’agit.

Il convient de dire aussi que certaines de ces organisations ont un caractère peu sérieux, voire assez puéril ; leurs prétendus secrets sont parfaitement inexistantes, et n’ont d’autre raison d’être que d’exciter la curiosité et d’attirer des adhérents ; le seul danger que représente celles-là, en somme, c’est qu’elles exploitent et développent ce déséquilibre mental auquel nous faisons allusion tout à l’heure. C’est ainsi qu’on voit de simples sociétés de secours mutuels faire usage d’un rituel soi-disant symbolique, plus ou moins imité de formes maçonniques, mais éminemment fantaisiste, et trahissant l’ignorance complète où étaient ses auteurs des données les plus élémentaires du véritable symbolisme.

À côté de ces associations simplement « fraternelles », comme disent les Américains, et qui semblent être les plus largement répandues, il en est d’autres qui ont des prétentions initiatiques ou ésotériques, mais qui, pour la plupart, ne méritent pas davantage d’être prises au sérieux, tout en étant peut-être plus dangereuses en raison de ces prétentions mêmes, propres à tromper et à égarer les esprits naïfs ou mal informés. Le titre de « Rose-Croix », par exemple, paraît exercer une séduction toute particulière et a été pris par un bon nombre d’organisations dont les chefs n’ont même pas la moindre notion de ce que furent autrefois les véritables Rose-Croix ; et que dire des groupements à étiquettes orientales, ou de ceux qui prétendent se rattacher à d’antiques traditions, et où l’on ne trouve exposées, en réalité, que les idées les plus occidentales et les plus modernes ?

Parmi d’anciennes notes concernant quelques-unes de ces organisations, nous en avons retrouvé une qui a retenu notre attention, et qui, à cause d’une des phrases qu’elle contient, nous a paru mériter d’être reproduite ici, bien que les termes en soient fort peu clairs et laissent subsister un doute sur le sens précis qu’il convient d’attribuer à ce dont il s’agit. Voici, exactement reproduite, la note en question, qui se rapporte à une société intitulée *Order of Chylena*, sur laquelle nous n’avons d’ailleurs pas d’autres renseignements : ² « Cet ordre fut fondé par Albert Staley, à Philadelphie (Pennsylvanie), en 1879. Son manuel a pour titre *The Standart United States Guide*. L’ordre a cinq points de compagnonnage, dérivés du vrai point *E Pluribus Unum* (devise des États-Unis). Son étendard porte les mots *Evangel* et *Evangeline*, inscrits dans des étoiles à six pointes. La *Philosophie de la vie universelle* paraît être son étude fondamentale, et la parole perdue du Temple en est un élément. *Ethiopia*, Elle, est la Fiancée ; *Chylena*, Lui, est le Rédempteur. Le “Je Suis” semble être le (ici un signe formé de deux cercles concentriques). “Vous voyez ce Sacré-Cœur ; le contour vous montre ce

1. Publié dans *Regnabit*, mars 1927.

2. C’est la traduction d’une notice extraite d’une brochure intitulée *Arcane Associations*, éditée par la *Societas Rosicruciana* d’Amérique (Manchester, N. H., 1905).

Moi (ou plus exactement ce ‘Je’)”¹, dit *Chylena*. »

À première vue, il semble difficile de découvrir là-dedans rien de net ni même d’intelligible : on y trouve bien quelques expressions empruntées au langage maçonnique, comme les « cinq points de compagnonnage » et la « parole perdue du Temple » ; on y trouve aussi un symbole bien connu et d’usage très général, celui de l’étoile à six pointes ou « sceau de Salomon », dont nous avons déjà eu l’occasion de parler ici² ; on y reconnaît encore l’intention de donner à l’organisation un caractère proprement américain ; mais que peut bien signifier tout le reste ? Surtout, que signifie la dernière phrase, et faut-il y voir l’indice de quelque contrefaçon du Sacré-Cœur, à joindre à celles dont M. Charbonneau-Lassay a entretenu autrefois les lecteurs de *Regnabit* ?³

Nous devons avouer que nous n’avons pu découvrir jusqu’ici ce que signifie le nom de *Chylena*, ni comment il peut être employé pour désigner le « Rédempteur », ni même en quel sens, religieux ou non, ce dernier mot doit être entendu. Il semble pourtant qu’il y ait, dans la phrase où il est question de la « Fiancée » et du « Rédempteur », une allusion biblique, probablement inspirée du *Cantique des Cantiques* ; et il est assez étrange que ce même « Rédempteur » nous montre le Sacré-Cœur (est-ce son propre cœur ?) comme s’il était véritablement le Christ lui-même ; mais, encore une fois, pourquoi ce nom de *Chylena* ? D’autre part, on peut se demander aussi ce que vient faire là le nom d’*Evangeline*, l’héroïne du célèbre poème de Longfellow ; mais il paraît être pris comme une forme féminine de celui d’*Evangel* en face duquel il est placé ; est-ce l’affirmation d’un esprit « évangélique », au sens quelque peu spécial où l’entendent les sectes protestantes, qui se parent si volontiers de cette dénomination ? Enfin, si le nom d’*Ethiopia* s’applique à la race noire, ce qui en est l’interprétation la plus naturelle⁴, peut-être faudrait-il en conclure que la « rédemption » plus ou moins « évangélique » (c’est-à-dire protestante) de celle-ci est un des buts que se proposent les membres de l’association. S’il en était ainsi, la devise *E Pluribus Unum* pourrait logiquement s’interpréter dans le sens d’une tentative de rapprochement, sinon de fusion, entre les races diverses qui constituent la population des États-Unis, et que leur antagonisme naturel a toujours si profondément séparées ; ce n’est là qu’une hypothèse, mais elle n’a du moins rien d’invraisemblable.

S’il s’agit d’une organisation d’inspiration protestante, ce n’est pas une raison suffisante pour penser que l’emblème du Sacré-Cœur y soit nécessairement détourné de sa véritable signification ; certains protestants, en effet, ont eu pour le Sacré-Cœur une dévotion réelle et sincère⁵. Cependant, dans le cas actuel, le mélange d’idées hétéroclites dont témoignent les quelques lignes que nous avons reproduites nous incite à la méfiance ; nous nous demandons ce que peut être cette *Philosophie de la vie universelle* qui semble avoir pour centre le principe du « Je Suis » (*I Am*). Tout cela, assurément, pourrait s’entendre en un sens très légitime, et même se rattacher d’une certaine façon à la conception du cœur comme centre de l’être ; mais, étant données les tendances de l’esprit moderne, dont la mentalité américaine est l’expression la plus complète, il est fort à craindre que cela ne soit pris que dans le sens tout individuel (ou « individualiste » si l’on préfère) et purement humain. C’est là ce sur quoi nous voulons appeler l’attention en terminant l’examen de cette sorte d’énigme.

La tendance moderne, telle que nous la voyons s’affirmer dans le protestantisme, est tout d’abord la tendance à l’individualisme, qui se manifeste clairement par le « libre examen », négation de toute autorité spirituelle légitime et traditionnelle. Ce même individualisme, au point de vue philosophique, s’affirme également dans le rationalisme, qui est la négation de toute faculté de connaissance supérieure à la raison, c’est-à-dire au mode individuel et purement humain de l’intelligence ; et ce rationalisme, sous toutes ses formes, est plus ou moins directement issu du cartésianisme, auquel le « Je Suis » nous fait songer tout naturellement, et qui prend le sujet pensant, et rien de plus, comme unique point de départ de toute réalité. L’individualisme, ainsi entendu dans l’ordre intellectuel, a

1. Le texte anglais porte : « You see this Sacred Heart ; the outline shows you that I. »

2. *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*.

3. *Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, août-sept. 1924.

4. Le *Nigra sum, sed formosa* du *Cantique des Cantiques* justifierait peut-être le fait que cette appellation est appliquée à la « Fiancée ».

5. Nous avons déjà cité l’exemple du *chapelain* de Cromwell, Thomas Goodwin, qui consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus (*Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives* dans *Regnabit*, nov. 1925, p. 402, note 1).

pour conséquence presque inévitable ce qu’on pourrait appeler une « humanisation » de la religion qui finit par dégénérer en « religiosité », c’est-à-dire par n’être plus qu’une simple affaire de sentiment, un ensemble d’aspirations vagues et sans objet défini ; le sentimentalisme, du reste, est pour ainsi dire complémentaire du rationalisme ¹. Sans même parler de conceptions telles que celle de l’« expérience religieuse » de William James, on trouverait facilement des exemples de cette déviation plus ou moins accentuée dans la plupart des multiples variétés du protestantisme, et notamment du protestantisme anglo-saxon, où le dogme se dissout en quelque sorte et s’évanouit pour ne laisser subsister que ce « moralisme » humanitaire dont les manifestations plus ou moins bruyantes sont un des traits caractéristiques de notre époque. De ce « moralisme » qui est l’aboutissement logique du protestantisme au « moralisme » purement laïque et « areligieux » (pour ne pas dire antireligieux), il n’y a qu’un pas, et certains le franchissent assez aisément ; ce ne sont là, en somme que des degrés différents dans le développement d’une même tendance.

Dans ces conditions, il ne faut pas s’étonner qu’il soit parfois fait usage d’une phraséologie et d’un symbolisme dont l’origine est proprement religieuse, mais qui se trouvent dépouillés de ce caractère et détournés de leur première signification, et qui peuvent tromper facilement ceux qui ne sont pas avertis de cette déformation ; que cette tromperie soit intentionnelle ou non, le résultat est le même. C’est ainsi qu’on a contrefait la figure du Sacré-Cœur pour représenter le « Cœur de l’Humanité » (entendue d’ailleurs au sens exclusivement collectif et social) comme l’a signalé M. Charbonneau-Lassay dans l’article auquel nous faisons allusion plus haut, et dans lequel il citait à ce propos un texte où il est parlé « du Cœur de Marie symbolisant le cœur maternel de la Patrie humaine, cœur féminin, et du Cœur de Jésus symbolisant le cœur paternel de l’Humanité, cœur masculin ; cœur de l’homme, cœur de la femme, tous deux divins dans leur principe spirituel et naturel » ². Nous ne savons trop pourquoi ce texte nous est revenu invinciblement à la mémoire en présence du document relatif à la société secrète américaine dont il vient d’être question ; sans pouvoir être absolument affirmatif là-dessus, nous avons l’impression de nous trouver là devant quelque chose du même genre. Quoi qu’il en soit, ce travestissement du Sacré-Cœur en « Cœur de l’Humanité » constitue, à proprement parler, du « naturalisme », et qui risque de dégénérer bien vite en une grossière idolâtrie ; la « religion de l’Humanité » n’est pas, à l’époque contemporaine, le monopole exclusif d’Auguste Comte et de quelques-uns de ses disciples positivistes, à qui il faut reconnaître tout au moins le mérite d’avoir exprimé franchement ce que d’autres enveloppent dans des formules perfidement équivoques. Nous avons déjà noté les déviations que certains, de nos jours, font subir couramment au mot même de « religion » en l’appliquant à des choses purement humaines ³ ; cet abus, souvent inconscient, ne serait-il pas le résultat d’une action qui, elle, est parfaitement consciente et voulue, action exercée par ceux, quels qu’ils soient, qui semblent avoir pris à tâche de déformer systématiquement la mentalité occidentale depuis le début des temps modernes ? On est parfois tenté de le croire, surtout quand on voit, comme cela a lieu depuis la dernière guerre, s’instaurer un peu partout une sorte de culte laïque et « civique », une pseudo-religion dont toute idée du Divin est absente ; nous ne voulons pas insister davantage pour le moment, mais nous savons que nous ne sommes pas seul à estimer qu’il y a là un symptôme inquiétant. Ce que nous dirons pour conclure cette fois, c’est que tout cela se rattache à une même idée centrale, qui est la divinisation de l’humanité, non pas au sens où le christianisme permet de l’envisager d’une certaine manière, mais au sens d’une substitution de l’humanité à Dieu ; cela étant, il est facile de comprendre que les propagateurs d’une telle idée cherchent à s’emparer de l’emblème du Sacré-Cœur, de façon à faire de cette divinisation de l’humanité une parodie de l’union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

1. Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*.

2. Citation de *L’Écho de l’Invisible* (1917), dans *Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus, Regnabit*, août-sept. 1924, pp. 192-193.

3. Voir notre communication sur *La réforme de la mentalité moderne*.

L'Œil qui voit tout ¹

Un des symboles qui sont communs au christianisme et à la maçonnerie est le triangle dans lequel est inscrit le Tétragramme hébraïque ², ou quelquefois seulement un *iod*, première lettre du Tétragramme, qui peut en être regardé ici comme une abréviation ³, et qui d'ailleurs, en vertu de sa signification principielle ⁴, constitue aussi par lui-même un nom divin, et même le premier de tous suivant certaines traditions ⁵. Parfois aussi, le *iod* lui-même est remplacé par un œil, qui est généralement désigné comme « Œil qui voit tout » (*The All-Seeing Eye*) ; la similitude de forme entre le *iod* et l'œil peut en effet se prêter à une assimilation, qui a d'ailleurs de nombreuses significations sur lesquelles, sans prétendre les développer ici entièrement, il peut être intéressant de donner tout au moins quelques indications.

Tout d'abord, il y a lieu de remarquer que le triangle dont il s'agit occupe toujours une position centrale ⁶ et que de plus, dans la maçonnerie, il est expressément placé entre le soleil et la lune. Il résulte de là que l'œil contenu dans ce triangle ne devrait pas être représenté sous la forme d'un œil ordinaire, droit ou gauche, puisque ce sont en réalité le soleil et la lune qui correspondent respectivement à l'œil droit et à l'œil gauche de l'« Homme Universel » en tant que celui-ci s'identifie au Macrocosme ⁷. Pour que le symbolisme soit entièrement correct, cet œil devrait être un œil « frontal » ou « central » c'est-à-dire un « troisième œil », dont la ressemblance avec le *iod* est encore plus frappante ; et c'est effectivement ce « troisième œil » qui « voit tout » dans la parfaite simultanéité de l'éternel présent ⁸. À cet égard, il y a donc dans les figurations ordinaires une inexactitude, qui y introduit une asymétrie injustifiable, et qui est due sans doute à ce que la représentation du « troisième œil » semble plutôt inusitée dans l'iconographie occidentale ; mais quiconque comprend bien ce symbolisme peut facilement la rectifier.

Le triangle droit se rapporte proprement au Principe ; mais, quand il est inversé par reflet dans la manifestation, le regard de l'œil qu'il contient apparaît en quelque sorte comme dirigé « vers le bas » ⁹, c'est-à-dire du Principe vers la manifestation elle-même, et, outre son sens général d'« omniprésence », il prend alors plus nettement la signification spéciale de « Providence ». D'autre part, si ce reflet est envisagé plus particulièrement dans l'être humain, on doit noter que la forme du triangle inversé n'est autre que le schéma géométrique du cœur ¹⁰ ; l'œil qui est en son centre est alors proprement l'« œil du cœur » (*aynul-qalb* de l'ésotérisme islamique), avec toutes les significations qui y sont impliquées. De plus, il convient d'ajouter que c'est par là que, suivant une autre expres-

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, avril-mai 1948.

2. Dans la maçonnerie, ce triangle est souvent désigné sous le nom de delta, parce que la lettre grecque ainsi appelée a effectivement une forme triangulaire ; mais nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ce rapprochement une indication quelconque quant aux origines du symbole dont il s'agit ; d'ailleurs, il est évident que la signification de celui-ci est essentiellement ternaire, tandis que le *delta grec*, malgré sa forme, correspond à 4 par son rang alphabétique et sa valeur numérique.

3. En hébreu, le tétragramme est parfois représenté aussi abrégativement par trois *iod*, qui ont un rapport manifeste avec le triangle lui-même ; lorsqu'ils sont disposés triangulairement, ils correspondent nettement aux trois points compagnonniques et maçonniques.

4. Le *iod* est regardé comme l'élément premier à partir duquel sont formées toutes les lettres de l'alphabet hébraïque.

5. Voir à ce sujet *La Grande Triade*, ch. XXV.

6. Dans les églises chrétiennes où il figure, ce triangle est placé normalement au-dessus de l'autel ; celui-ci étant d'ailleurs surmonté de la croix, l'ensemble de cette croix et du triangle reproduit assez curieusement le symbole alchimique du soufre.

7. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XII. – À ce propos, et plus particulièrement en connexion avec le symbolisme maçonnique, il est bon de remarquer que les yeux sont proprement les « lumières » qui éclairent le microcosme.

8. Au point de vue du « triple temps », la lune et l'œil gauche correspondent au passé, le soleil et l'œil droit à l'avenir, et le « troisième œil » au présent, c'est-à-dire à « l'instant » indivisible qui, entre le passé et l'avenir, est comme un reflet de l'éternité dans le temps.

9. On peut faire un rapprochement entre ceci et la signification du nom d'*Avalokiteshwara*, interprété habituellement comme « le Seigneur qui regarde en bas ».

10. En arabe, le cœur est *qalb*, et « inversé » se dit *maqlûb*, mot qui est un dérivé de la même racine.

sion connue, le cœur est « ouvert » (*el-qalbul-maftûh*) ; cette ouverture, œil ou *iod*, peut être figurée symboliquement comme une « blessure », et nous rappellerons à ce propos le cœur rayonnant de Saint-Denis d'Orques, dont nous avons déjà parlé précédemment ¹, et dont une des particularités les plus remarquables est précisément que la blessure, ou ce qui en présente extérieurement l'apparence, affecte visiblement la forme d'un *iod*.

Ce n'est pas tout encore : en même temps qu'il figure l'« œil du cœur » comme nous venons de le dire, le *iod*, suivant une de ses significations hiéroglyphiques, représente aussi un « germe », contenu dans le cœur assimilé symboliquement à un fruit ; et ceci peut d'ailleurs être entendu aussi bien au sens macrocosmique qu'au sens microcosmique ². Dans son application à l'être humain, cette dernière remarque est à rapprocher des rapports du « troisième œil » avec le *luz* ³, dont l'« œil frontal » et l'« œil du cœur » représentent en somme deux « localisations » différentes, et qui est aussi le « noyau » ou le « germe d'immortalité » ⁴. Ce qui est encore très significatif à certains égards c'est que l'expression arabe *aynul-khuld* présente le double sens d'« œil d'immortalité » et de « fontaine d'immortalité » ; et ceci nous ramène à l'idée de la « blessure » dont nous parlions plus haut, car, dans le symbolisme chrétien, c'est aussi à la « fontaine d'immortalité » que se rapporte le double jet de sang et d'eau s'échappant de l'ouverture du cœur du Christ ⁵. C'est cette « liqueur d'immortalité » qui, suivant la légende, fut recueillie dans le Graal par Joseph d'Armathie ; et nous rappellerons enfin à ce sujet que la coupe elle-même est un équivalent symbolique du cœur ⁶, et que, tout comme celui-ci, elle est aussi un des symboles qui sont schématisés traditionnellement par la forme du triangle inversé.

1. Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*.

2. Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. – Au point de vue macrocosmique, l'assimilation dont il s'agit est équivalente à celle du cœur à l'« Œuf du Monde » ; dans la tradition hindoue, le « germe » contenu dans celui-ci est *Hiranyagarbha*.

3. *Le Roi du Monde*, ch. VII.

4. À propos des symboles ayant un rapport avec le *luz*, nous ferons remarquer que la forme de la *mandorla* (« amande », ce qui est aussi la signification du mot *luz*) ou *vesica piscis* du moyen âge (cf. *La Grande Triade*, ch. II) évoque aussi celle du « troisième œil » ; la figure du Christ glorieux, à son intérieur, apparaît ainsi comme s'identifiant au « *Purusha* dans l'œil » de la tradition hindoue ; l'expression *insânul-ayn*, employée en arabe pour désigner la pupille de l'œil, se réfère également au même symbolisme.

5. Le sang et l'eau sont ici deux complémentaires ; on pourrait dire, en employant le langage de la tradition extrême-orientale, que le sang est *yang* et l'eau *yin* l'un par rapport à l'autre (sur la nature ignée du sang, cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XIII).

6. En outre, la légende de l'émeraude tombée du front de Lucifer met aussi le Graal en relation directe avec le « troisième œil » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. V). – Sur la « pierre tombée des cieux », voir également *Lapsit exillis*.

Le grain de sénevé ¹

À propos du symbolisme de la lettre hébraïque *iod* figurée à l'intérieur du cœur ² nous avons signalé que, dans le cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un *iod*, et cette ressemblance est trop frappante et trop significative pour n'être pas intentionnelle ; d'autre part, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, on voit le cœur du Christ contenant trois *iod*. Que cette lettre, la première du Nom tétragrammatique et celle à partir de laquelle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, soit seule pour représenter l'Unité divine ³, ou qu'elle soit répétée trois fois avec une signification « trinitaire » ⁴, elle est toujours essentiellement l'image du Principe. Le *iod* dans le cœur, c'est donc le Principe résidant au centre, soit, au point de vue macrocosmique, au « Centre du Monde » qui est le « Saint Palais » de la Kabbale ⁵, soit aussi, au point de vue microcosmique, et virtuellement tout au moins, au centre de tout être, qui est toujours symbolisé par le cœur dans les différentes doctrines traditionnelles ⁶, et qui est le point le plus intérieur, le point de contact avec le Divin. Suivant la Kabbale, la *Shekinah* ou la « Présence divine », qui est identifiée à la « Lumière du Messie » ⁷, habite (*shakan*) à la fois dans le tabernacle, appelé pour cette raison *mishkan*, et dans le cœur des fidèles ⁸; et il existe un rapport très étroit entre cette doctrine et la signification du nom d'*Emmanuel*, appliqué au Messie et interprété comme « Dieu en nous ». Mais il y a encore, à cet égard, bien d'autres considérations à développer, surtout en partant de ce fait que le *iod*, en même temps que le sens de « principe », a aussi celui de « germe » : le *iod* dans le cœur, c'est donc en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit ; il y a là l'indication d'une identité, au moins sous un certain rapport, entre le symbolisme du cœur et celui de l'« Œuf du Monde », et l'on peut aussi comprendre par là pourquoi le nom de « germe » est appliqué au Messie en divers passages de la Bible ⁹. C'est surtout l'idée du germe dans le cœur qui doit ici retenir notre attention ; elle le mérite d'ailleurs d'autant plus qu'elle est en relation directe avec la signification profonde d'une des plus célèbres paraboles évangéliques, celle du grain de sénevé.

Pour bien comprendre cette relation, il faut se reporter tout d'abord à la doctrine hindoue, qui donne au cœur, en tant que centre de l'être, le nom de « Cité divine » (*Brahma-pura*), et qui, chose très remarquable, applique à cette « Cité divine » des expressions identiques à quelques-unes de celles qui sont employées dans l'*Apocalypse* pour décrire la « Jérusalem Céleste » ¹⁰. Le Principe divin, en tant qu'il réside au centre de l'être, est souvent désigné symboliquement comme « l'Éther dans le cœur », l'élément primordial dont procèdent tous les autres étant pris naturellement pour représenter le Principe ; et cet « Éther » (*Akâsha*) est la même chose que l'*Avir* hébraïque du mystère

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, janv.-févr. 1949. – Cet article, qui avait été écrit autrefois pour la revue *Regnabit*, mais qui ne put y paraître, l'hostilité de certains milieux « néo-scolastiques » nous ayant obligé alors à cesser notre collaboration, se place plus spécialement dans la « perspective » de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la tradition universelle ; il complète les quelques indications que nous avons données sur le même sujet dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III. Nous n'y avons apporté que très peu de modifications, pour préciser davantage quelques points, et surtout pour ajouter des références à nos différents ouvrages là où cela nous a paru pouvoir présenter quelque utilité pour les lecteurs.

2. Cf. *L'Œil qui voit tout*.

3. Cf. *La Grande Triade*, pp. 169-171.

4. Cette signification existe du moins certainement quand la figuration des trois *iod* est due à des auteurs chrétiens, comme dans le cas de l'estampe que nous venons de mentionner ; d'une façon plus générale (car il ne faut pas oublier que les trois *iod* se rencontrent aussi comme forme abrégée du tétragramme dans la tradition judaïque elle-même), elle est en rapport avec le symbolisme universel du triangle, dont nous avons indiqué aussi, d'autre part, la relation avec celui du cœur.

5. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

6. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

7. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III.

8. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII – La résidence d'*Es-Sakinah* dans le cœur des fidèles est également affirmée par la tradition islamique.

9. *Isaïe*, IV, 2 ; *Jérémie*, XXIII, 5 ; *Zacharie*, III, 8, et VI, 12. – Cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII et XLVIII, et aussi notre étude déjà citée sur *L'Œil qui voit tout*.

10. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

duquel jaillit la lumière (*Aor*), qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur ¹, « faisant du vide (*thohû*) quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est » ², tandis que, par une concentration corrélative à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du cœur le *iod*, c'est-à-dire « le point caché devenu manifesté », un en trois et trois en un ³. Mais nous laisserons maintenant de côté ce point de vue cosmogonique, pour nous attacher de préférence au point de vue qui concerne un être particulier, tel que l'être humain, tout en ayant d'ailleurs bien soin de remarquer qu'il y a entre ces deux points de vue macrocosmique et microcosmique une correspondance analogique en vertu de laquelle une transposition de l'un à l'autre est toujours possible.

Dans les textes sacrés de l'Inde, nous trouvons ceci : « Cet Âtmâ (l'Esprit divin), qui réside dans le cœur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet ; cet Âtmâ, qui réside dans le cœur, est aussi plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère, plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble. » ⁴ Il est impossible de ne pas être frappé de la similitude des termes de ce passage avec ceux de la parabole évangélique à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénévé, qu'un homme prend et sème dans son champ ; ce grain est la plus petite de toutes les semences, mais, lorsqu'il est crû, il est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches. » ⁵

À ce rapprochement qui semble s'imposer, une seule objection pourrait être faite : est-il vraiment possible d'assimiler à « l'Âtmâ qui réside dans le cœur » ce que l'Évangile désigne comme le « Royaume des Cieux » ou le « Royaume de Dieu » ? C'est l'Évangile lui-même qui fournit la réponse à cette question, et cette réponse est nettement affirmative ; en effet, aux Pharisiens qui demandaient quand viendrait le « Royaume de Dieu », l'entendant dans un sens extérieur et temporel, le Christ dit ces paroles : « Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards ; on ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car le Royaume de Dieu est au-dedans de vous, *Regnum Dei intra vos est.* » ⁶ L'action divine s'exerce toujours de l'intérieur ⁷, et c'est pourquoi elle ne frappe point les regards, qui sont nécessairement tournés vers les choses extérieures ; c'est aussi pourquoi la doctrine hindoue donne au Principe l'épithète d'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*) ⁸, son opération s'accomplissant du dedans au dehors, du centre à la circonférence, du non-manifesté à la manifestation, de telle sorte que son point de départ échappe à toutes les facultés qui appartiennent à l'ordre sensible ou qui en procèdent plus ou moins directement ⁹. Le « Royaume de Dieu », de même que la « maison de Dieu » (*Beith-El*) ¹⁰, s'identifie naturellement au centre, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intérieur, soit par rapport à l'ensemble de tous les êtres, soit par rapport à chacun d'eux pris en particulier.

Cela étant dit, on voit clairement que l'antithèse contenue dans le texte évangélique, la figure du grain de sénévé qui est « la plus petite de toutes les semences », mais qui devient « le plus grand de

1. Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III.

2. C'est le *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) de la *Genèse*, première affirmation du Verbe divin dans l'œuvre de la création ; vibration initiale qui ouvre la voie au développement des possibilités contenues potentiellement, à l'état « informe et vide » (*thohû va-bohû*), dans le chaos originel (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVI).

3. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

4. *Chândogya Upanishad*, 3^e Prapâthaka, 14^e Khanda, shruti 3.

5. *Saint Matthieu*, XIII, 31-32 ; cf. *Saint Marc*, IV, 30-32 ; *Saint Luc*, XIII, 18-19.

6. *Saint Luc*, XVIII, 21. - Rappelons à ce propos ce texte taoïste (déjà cité par nous plus complètement dans *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. X) : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela. Il est dans tous les êtres. C'est pour cela qu'on lui donne les épithètes de grand, de suprême, d'entier, d'universel, de total... Il est dans tous les êtres, par une terminaison de norme (le point central ou l'« invariable milieu ») mais il n'est pas identique aux êtres, n'étant ni diversifié (dans la multiplicité) ni limité » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII).

7. « Au centre de toutes choses, et supérieure à toutes, est l'action productrice du Principe suprême » (*Tchoang-tseu*, ch. IX).

8. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XV.

9. L'action « ordonnatrice », qui fait sortir le monde du chaos (on sait que *kosmos*, en grec, signifie à la fois « ordre » et « monde »), s'identifie essentiellement à la vibration initiale dont nous parlions plus haut.

10. Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

tous les légumes », correspond exactement à la double gradation descendante et ascendante qui, dans le texte hindou, exprime l'idée de l'extrême petitesse et celle de l'extrême grandeur. Il y a du reste, dans l'Évangile, d'autres passages où le grain de sénévé est pris aussi pour représenter ce qu'il y a de plus petit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénévé... »¹; et ceci n'est pas sans se rattacher à ce qui précède, car la foi, par laquelle sont saisies d'une certaine manière les choses de l'ordre suprasensible, est habituellement rapportée au cœur². Mais que signifie cette opposition suivant laquelle le « Royaume des Cieux », ou « l'Âtmâ qui réside dans le cœur », est à la fois ce qu'il y a de plus petit et ce qu'il y a de plus grand ? Il est évident que cela doit s'entendre sous deux rapports différents ; mais encore quels sont ces deux rapports ? Pour le comprendre, il suffit en somme de savoir que, lorsqu'on passe analogiquement de l'inférieur au supérieur, de l'extérieur à l'intérieur, du matériel au spirituel, une telle analogie, pour être correctement appliquée, doit être prise en sens inverse : ainsi, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principiel est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifestation³. Cette application du sens inverse, d'une façon générale, est aussi indiquée par d'autres paroles évangéliques, tout au moins dans une de leurs significations : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers »⁴; « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé »⁵; « Celui qui se fera humble comme un petit enfant est le premier dans le Royaume des Cieux »⁶; « Si quelqu'un veut être le premier, il se fera le dernier de tous, et le serviteur de tous »⁷; « Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est grand. »⁸

Pour nous borner au cas qui nous occupe spécialement ici, et pour rendre la chose plus facilement compréhensible, nous pouvons prendre des termes de comparaison dans l'ordre mathématique, en nous servant des deux symbolismes géométrique et arithmétique, entre lesquels il y a à cet égard une parfaite concordance. C'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement⁹ et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement de ses propres virtualités, étant « effectué » par son irradiation suivant les « six directions »¹⁰. C'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais qu'elle est le plus grand en principe, car elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même. C'est ainsi encore, pour revenir au symbolisme dont il a été question au début, que le *iod* est la plus petite de toutes les lettres de l'alphabet hébraïque, et que pourtant c'est de lui que sont dérivées les formes de toutes les autres lettres¹¹. À ce double rapport se rattache d'ailleurs le double sens hiéroglyphique du *iod*, comme « principe » et comme « germe » : dans le monde supérieur, c'est le principe, qui contient toutes choses ; dans le monde inférieur, c'est le germe, qui est contenu dans toutes choses ; c'est le point de vue de la transcendance et celui de l'immanence, conciliés dans l'unique synthèse de l'harmonie totale¹². Le point est à la fois principe et germe des étendues ; l'unité est à la fois principe et germe des nombres ; de même, le Verbe divin, suivant qu'on l'envisage comme subsistant éternellement en soi-même ou comme se faisant le « Centre du Monde »¹³, est à la fois principe et germe de

1. *Saint Luc*, XVII, 6.

2. On pourrait même trouver là plus particulièrement à cet égard un certain rapport avec le symbolisme de l'« œil du cœur ».

3. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

4. *Saint Matthieu*, XX, 16 ; cf. *ibid.*, XIX, 30 ; *Saint Marc*, X, 31.

5. *Saint Luc*, XVIII, 14.

6. *Saint Matthieu*, XVIII, 4.

7. *Saint Marc*, IX, 34.

8. *Saint Luc*, IX, 48.

9. Cette nullité correspond à ce que le taoïsme appelle le « néant de forme ».

10. Sur les rapports du point et de l'étendue, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

11. De là cette parole : « Jusqu'à ce que passent le ciel et la terre un seul *iota* (c'est-à-dire un seul *iod*) ou un seul trait (partie de lettre, forme élémentaire assimilée au *iod*) de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli » (*Saint Matthieu*, V, 18).

12. L'identité essentielle des deux aspects est représentée aussi par l'équivalence numérique des noms *El Eliôn*, « le Dieu Très-Haut » et *Emmanuel*, « Dieu en nous » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VI).

13. Dans la tradition hindoue, le premier de ces deux aspects du Verbe est *Swayambhû*, et le second est *Hiranyagarbha*.

tous les êtres ¹.

Le Principe divin qui réside au centre de l'Être est représenté par la doctrine hindoue comme une graine ou une semence (*dhātu*), comme un germe (*bhija*) ², parce qu'il n'est en quelque sorte que virtuellement dans cet être, tant que l'« Union » n'est pas effectivement réalisée ³. D'autre part, ce même être, et la manifestation tout entière à laquelle il appartient, ne sont que par le Principe, n'ont de réalité positive que par participation à son essence et dans la mesure même de cette participation. L'Esprit divin (Âtmâ), étant le Principe unique de toutes choses, dépasse immensément toute existence ⁴; c'est pourquoi, il est dit plus grand que chacun des « trois mondes », terrestre, intermédiaire et céleste (les trois termes du *Tribhuvana*), qui sont les différents modes de la manifestation universelle, et aussi plus grand que l'ensemble de ces « trois mondes », puisqu'il est au-delà de toute manifestation, étant le Principe immuable, éternel, absolu et inconditionné ⁵.

Il y a encore, dans la parabole du grain de sénévé, un point qui demande une explication en rapport avec ce qui précède ⁶: il est dit que la graine, en se développant, devient un arbre ; or, on sait que l'arbre est, dans toutes les traditions, un des principaux symboles de l'« Axe du Monde » ⁷. Cette signification convient parfaitement ici : la graine est le centre ; l'arbre qui en sort est l'axe, directement issu de ce centre, et il étend à travers tous les mondes ses branches, sur lesquelles viennent se reposer les « oiseaux du ciel », qui, comme dans certains textes hindous, représentent les états supérieurs de l'être. Cet axe invariable, en effet, est le « support divin » de toute existence ; il est, comme l'enseignent les doctrines extrême-orientales, la direction selon laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel », le lieu de manifestation de la « Volonté du Ciel » ⁸. N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles, dans le *Pater*, aussitôt après cette demande : « Que votre règne arrive » (c'est bien du « Royaume de Dieu » qu'il s'agit ici), vient celle-ci : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », expression de l'union « axiale » de tous les mondes entre eux et au Principe divin, de la pleine réalisation de cette harmonie totale à laquelle nous avons fait allusion, et qui ne peut s'accomplir que si tous les êtres font concorder leurs aspirations suivant une direction unique, celle de l'axe lui-même ⁹ ? « Que tous ils soient un, dit le Christ, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, qu'eux aussi ils soient un en nous... Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, qu'ils soient consommés en un. » ¹⁰ C'est cette union parfaite qui est le véritable avènement du « Royaume des Cieux », venu du dedans et s'épanouissant au-dehors, dans la plénitude de

1. À un autre point de vue, cette considération du sens inverse pourrait aussi être appliquée aux deux phases complémentaires de la manifestation universelle : développement et enveloppement, expiration et aspiration, expansion et concentration, « solution » et « coagulation » (cf. *La Grande Triade*, ch. VI).

2. On remarquera, à ce propos, la parenté des mots latins *gramen*, grain, et *germen*, germe. En sanscrit, le mot *dhātu* sert aussi à désigner la racine verbale, comme étant la « semence » dont le développement donne naissance au langage tout entier (cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XI).

3. Nous disons « virtuellement » plutôt que « potentiellement », parce qu'il ne peut y avoir rien de potentiel dans l'ordre divin ; c'est seulement du côté de l'être individuel et par rapport à lui qu'on pourrait parler ici de potentialité. La pire potentialité, c'est l'indifférenciation absolue de la « matière première » au sens aristotélicien, identique à l'indistinction du chaos primordial.

4. Nous prenons le mot « existence » dans son acception étymologique rigoureuse : *existere*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur ; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante.

5. Les « trois mondes » ne sont pas mentionnés dans la parabole du grain de sénévé, mais ils sont représentés par les trois mesures de farine dans la parabole du levain, qui la suit immédiatement (*Saint Matthieu*, XIII, 33 ; *Saint Luc*, XIII, 20-21).

6. Signalons aussi que le « champ » (*kshêtra*) est, dans la terminologie hindoue, la désignation symbolique du domaine dans lequel se développent les possibilités d'un être.

7. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

8. Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII. – Nous emploierions volontiers ici l'expression de « lieu métaphysique », par analogie avec celle de « lieu géométrique », qui donne un symbole aussi exact que possible de ce dont il s'agit.

9. Il est à remarquer que le mot « concorde » signifie littéralement « union des cœurs » (*cum-cordia*) ; dans ce cas, le cœur est pris pour représenter principalement la volonté.

10. *Saint Jean*, XVII, 21-23.

l'ordre universel, achèvement de toute manifestation et restauration de l'intégrité de l'« état primordial ». C'est la venue de la « Jérusalem Céleste à la fin des temps »¹: « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu même sera avec eux comme leur Dieu². Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus... »³. « Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront ; ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts⁴. Il n'y aura plus de nuit⁵, et ils n'auront besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; et ils régneront aux siècles des siècles. »⁶

1. Pour rattacher plus étroitement ceci à ce que nous venons de dire sur le symbolisme de l'arbre, nous rappellerons encore que l'« Arbre de Vie » est placé au centre de la « Jérusalem Céleste » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX).

2. On pourra naturellement se reporter ici à ce que nous avons dit plus haut sur la *Shekinah* et sur *Emmanuel*.

3. *Apocalypse*, XXI, 3-4. – La « Jérusalem Céleste », en tant que « Centre du Monde », s'identifie effectivement au « séjour d'immortalité » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VII).

4. On peut voir là une allusion au « troisième œil », celui-ci ayant la forme d'un *iod* comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur *L'Œil qui voit tout* : dès lors qu'ils seront rétablis dans l'« état primordial », ils posséderont effectivement par là même le « sens de l'éternité ».

5. La nuit est naturellement prise ici dans son sens inférieur, où elle est assimilée au chaos, et il est évident que la perfection du « cosmos » est à l'opposé de celui-ci (on pourrait dire à l'autre extrême de la manifestation), de sorte qu'elle peut être considérée comme un « jour » perpétuel.

6. *Apocalypse*, XXII, 3-5. – Cf. aussi *ibid.*, XXI, 23 : « Et cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune parce que c'est la gloire de Dieu qui l'éclairé, et que l'Agneau en est la lampe. » La « gloire de Dieu » est encore une désignation de la *Shekinah*, dont la manifestation est en effet toujours représentée comme « Lumière » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. III).

L'Éther dans le cœur ¹

Ayant fait allusion précédemment à ce que la doctrine hindoue appelle symboliquement « l'Éther dans le cœur », nous avons indiqué que ce qui est ainsi désigné est en réalité le Principe divin qui réside, tout au moins virtuellement, au centre de tout être. Le cœur, ici comme d'ailleurs dans toutes les doctrines traditionnelles, est regardé en effet comme représentant le centre vital de l'être ², et cela au sens le plus complet qui se puisse concevoir, car il ne s'agit pas uniquement de l'organe corporel et de son rôle physiologique, mais cette notion s'applique également, par transposition analogique, à tous les points de vue et dans tous les domaines où s'étendent les possibilités de l'être envisagé, de l'être humain par exemple, puisque son cas, par là même qu'il est le nôtre, est évidemment celui qui nous intéresse de la façon la plus directe. Plus précisément encore, le centre vital est considéré comme correspondant au plus petit ventricule du cœur ; et il est clair que ceci (où nous retrouvons d'ailleurs l'idée de « petitesse » dont nous avons parlé au sujet du grain de sénevé) prend une signification toute symbolique quand on le transpose au-delà du domaine corporel ; mais il doit être bien entendu que, comme tout symbolisme vrai et authentiquement traditionnel, celui-là est fondé dans la réalité, par une relation effective existant entre le centre pris au sens supérieur ou spirituel et le point déterminé de l'organisme qui lui sert de représentation.

Pour revenir à « l'Éther dans le cœur », voici un des textes fondamentaux qui s'y rapportent : « Dans ce séjour de Brahma (c'est-à-dire dans le centre vital dont il vient d'être question) est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Akâsha*) ; on doit rechercher ce qui est dans ce lieu, et on le connaîtra. » ³ Ce qui réside ainsi en ce centre de l'être, ce n'est pas simplement l'élément éthéré, principe des quatre autres éléments sensibles, comme pourraient le croire ceux qui s'arrêteraient au sens le plus extérieur, c'est-à-dire à celui qui se réfère uniquement au monde corporel, dans lequel cet élément joue bien le rôle de principe, puisque c'est à partir de lui que, par différenciation des qualités complémentaires (devenant opposées en apparence dans leur manifestation extérieure) et par rupture de l'équilibre primordial où elles étaient contenues à l'état « indistingué », se sont produites et développées toutes les choses de ce monde ⁴. Seulement, ce n'est là qu'un principe relatif, comme ce monde lui-même est relatif, n'étant qu'un mode spécial de la manifestation universelle ; il n'en est pas moins vrai que c'est ce rôle de l'Éther, en tant que premier des éléments, qui rend possible la transposition qu'il convient d'effectuer ; tout principe relatif, par là même qu'il n'en est pas moins véritablement principe dans son ordre, est une image naturelle, quoique plus ou moins lointaine, et comme un reflet du Principe absolu et suprême. Ce n'est même qu'à titre de « support » pour cette transposition que l'Éther est ici désigné, comme la fin du texte que nous avons cité l'indique expressément, puisque, s'il ne s'agissait pas d'autre chose que de ce que les mots employés expriment d'une façon littérale et immédiate, il n'y aurait évidemment rien à rechercher ; ce qui doit être recherché, c'est la réalité spirituelle qui correspond analogiquement à l'Éther, et dont celui-ci est pour ainsi dire l'expression par rapport au monde sensible. Le résultat de cette recherche, c'est ce qui est appelé proprement la « connaissance du cœur » (*hârda-vidyâ*), et celle-ci est en même temps la « connaissance de la cavité » (*dahara-vidyâ*), équivalence qui se traduit en sanscrit par le fait que les mots correspondants (*hârda* et *dahara*) sont formés des mêmes lettres placées simplement dans un ordre différent ; c'est, en d'autres termes, la connaissance de ce qu'il y a de plus profond et de plus intérieur dans l'être ⁵.

De même que la désignation de l'Éther, les termes comme ceux de « lotus » et de « cavité » que nous rencontrons ici doivent aussi, bien entendu, être pris symboliquement ; dès lors qu'on dépasse

1. Publié dans *Études traditionnelles*, avril-mai 1949. – Comme notre article sur *Le grain de sénevé*, celui-ci, qui devait lui faire suite, avait été écrit primitivement pour *Regnabit* ; il donne donc lieu aux mêmes remarques et, bien que la plupart des considérations qu'il contient ne soient sans doute pas entièrement nouvelles pour les lecteurs des *Études Traditionnelles*, nous avons pensé qu'il pouvait n'être pas sans intérêt pour eux de les retrouver ainsi présentées sous un jour quelque peu différent.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

3. *Chândogya Upanishad*, 8^e Prapâthaka, 1^{er} Khandâ, shruti 2.

4. Voir notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments (Études traditionnelles d'août-sept. 1935)*.

5. Au sujet de la cavité ou « caverne » du cœur, considérée plus spécialement comme le « lieu » où s'accomplit la naissance de l'*Avatâra*, voir aussi *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII.

l'ordre sensible, il ne peut d'ailleurs plus être aucunement question de localisation au sens propre du mot, ce dont il s'agit n'étant plus soumis à la condition spatiale. Les expressions qui se rapportent à l'espace, et aussi au temps, prennent alors une valeur de purs symboles ; et ce genre de symbolisme est d'ailleurs naturel et inévitable dès lors qu'on doit nécessairement faire usage d'un mode d'expression adapté à l'état humain individuel et terrestre, d'un langage qui est celui d'êtres vivant actuellement dans l'espace et dans le temps. Aussi ces deux formes, spatiale et temporelle, qui sont en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre à certains égards, sont-elles d'un emploi très général et presque constant, soit concurremment dans une même représentation, soit pour donner deux représentations différentes d'une même réalité ¹ qui est pourtant, en elle-même, au-delà de l'espace et du temps. Lorsqu'il est dit par exemple que l'intelligence réside dans le cœur, il va de soi qu'il ne s'agit nullement de localiser l'intelligence, de lui assigner des « dimensions » et une position déterminée dans l'espace ; il était réservé à la philosophie moderne et purement profane, avec Descartes, de poser la question, contradictoire dans les termes mêmes, d'un « siège de l'âme », et de prétendre situer celle-ci littéralement en une certaine région du cerveau ; les antiques doctrines traditionnelles n'ont assurément jamais donné lieu à de semblables confusions, et leurs interprètes autorisés ont toujours su parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui devait être entendu symboliquement, en faisant correspondre entre eux les divers ordres de réalités sans les mêler, et en observant strictement leur répartition hiérarchique selon les degrés de l'existence universelle. Toutes ces considérations nous paraissent d'ailleurs si évidentes que nous serions tenté de nous excuser de tant y insister ; si nous le faisons, c'est que nous savons trop bien ce que les orientalistes, dans leur ignorance des données les plus élémentaires du symbolisme, sont arrivés à faire des doctrines qu'ils étudient du dehors, sans chercher jamais à en acquérir une connaissance directe, et comment, en prenant tout dans le sens le plus grossièrement matériel, ils déforment ces doctrines jusqu'à en présenter parfois une véritable caricature ; et c'est que nous savons aussi que l'attitude de ces orientalistes n'est point quelque chose d'exceptionnel, mais qu'elle procède au contraire d'une mentalité qui est, du moins en Occident, celle de la grande majorité de nos contemporains, et qui au fond n'est rien d'autre que la mentalité spécifiquement moderne elle-même.

Le lotus a un symbolisme dont les aspects sont multiples, et nous avons déjà parlé de certains d'entre eux en d'autres occasions ² ; dans un de ces aspects, celui auquel se réfère le texte que nous citons tout à l'heure, il est employé pour représenter les divers centres, même secondaires, de l'être humain, soit centres physiologiques (plexus nerveux notamment), soit surtout centres psychiques (correspondant à ces mêmes plexus en vertu de la liaison qui existe entre l'état corporel et l'état subtil dans le composé qui constitue proprement l'individualité humaine). Ces centres, dans la tradition hindoue, sont appelés habituellement « lotus » (*padmas* ou *kamalas*), et ils sont figurés avec différents nombres de pétales, qui tous ont également une signification symbolique, de même que les couleurs qui y sont en outre attachées (sans parler de certains sons qu'on y fait encore correspondre, et qui sont les *mantras* se rapportant à diverses modalités vibratoires, en harmonie avec les facultés spéciales qui sont régies respectivement par les centres en question et qui procèdent en quelque sorte de leur irradiation, figurée par l'épanouissement des pétales du lotus) ³ ; ils sont aussi appelés « roues » (*chakras*), ce qui, remarquons-le en passant, confirme encore la relation très étroite, que nous avons indiquée ailleurs comme existant, d'une façon générale, entre le symbolisme de la roue et celui des fleurs telles que le lotus et la rose.

Une autre remarque s'impose encore avant d'aller plus loin : c'est que, dans ce cas comme dans tous les autres du même genre, on aurait le plus grand tort de croire que la considération des sens supérieurs s'oppose à l'admission du sens littéral, qu'elle annule ou détruit celui-ci, ou qu'elle le rend faux en quelque manière ; la superposition d'une pluralité de sens qui, loin de s'exclure, s'harmonisent et se complètent au contraire, est, comme nous l'avons déjà expliqué bien souvent, un caractère tout à fait général du véritable symbolisme. Si l'on se borne à envisager le monde corporel, c'est bien réellement l'Éther, en tant que premier des éléments sensibles, qui y joue le rôle « central » qu'on doit reconnaître à tout ce qui est principe dans un ordre quelconque : son état d' homo-

1. Par exemple la représentation et leur représentation sous la forme géométrique des états multiples de l'être d'une série de « cycles » successifs.

2. Voir notamment *Les fleurs symboliques*.

3. Sur tout ceci, voir *Kundalinî-Yoga (Etudes traditionnelles d'oct. et nov. 1933)*.

généité et d'équilibre parfait peut être représenté par le point primordial neutre, antérieur à toutes les distinctions et à toutes les oppositions, d'où celles-ci partent et où elles reviennent finalement se résoudre, dans le double mouvement alternatif d'expansion et de concentration, d'expiration et d'aspiration, de diastole et de systole, en lequel consistent essentiellement les deux phases complémentaires de tout processus de manifestation. Ceci se retrouve d'ailleurs très exactement dans les anciennes conceptions cosmologiques de l'Occident, où l'on a représenté les quatre éléments différenciés comme se disposant aux extrémités des quatre branches d'une croix et s'opposant ainsi deux à deux : feu et eau, air et terre, selon leur participation aux qualités fondamentales également opposées par couples : chaud et froid, sec et humide, conformément à la théorie aristotélicienne ¹; et, dans certaines de ces figurations, ce que les alchimistes appelaient la « quintessence » (*quinta essentia*), c'est-à-dire le cinquième élément, qui n'est autre que l'Éther (premier dans l'ordre de développement de la manifestation, mais dernier dans l'ordre inverse qui est celui de la résorption ou du retour à l'homogénéité primordiale), apparaît au centre de la croix sous la forme d'une rose à cinq pétales, qui rappelle évidemment, en tant que fleur symbolique, le lotus des traditions orientales (le centre de la croix correspondant ici à la « cavité » du cœur, que ce symbolisme soit d'ailleurs appliqué au point de vue macrocosmique ou au point de vue microcosmique), tandis que, d'autre part, le schéma géométrique sur lequel elle est tracée n'est autre que l'étoile pentagrammatique ou le *pentalpha* pythagoricien ². C'est là une application particulière du symbolisme de la croix et de son centre, parfaitement conforme à sa signification générale telle que nous l'avons exposée ailleurs ³; et, en même temps, ces considérations relatives à l'Éther doivent naturellement être rapprochées aussi de la théorie cosmogonique que l'on trouve dans la Kabbale hébraïque, en ce qui concerne l'*Avir*, et que nous avons rappelée précédemment ⁴.

Mais, dans les doctrines traditionnelles, une théorie physique (au sens ancien de ce mot) ne peut jamais être regardée comme se suffisant à elle-même ; elle est seulement un point de départ, un « support » permettant, par le moyen des correspondances analogiques, de s'élever à la connaissance des ordres supérieurs ; c'est d'ailleurs là, on le sait, une des différences essentielles qui existent entre le point de vue de la science sacrée ou traditionnelle et celui de la science profane telle que la conçoivent les modernes. Ce qui réside dans le cœur, ce n'est donc pas seulement l'Éther au sens propre de ce mot ; en tant que le cœur est le centre de l'être humain envisagé dans son intégralité, et non pas dans sa seule modalité corporelle, ce qui est en ce centre, c'est l'« âme vivante » (*jîvâtmâ*), contenant en principe toutes les possibilités qui se développent au cours de l'existence individuelle, comme l'Éther contient en principe toutes les possibilités de la manifestation corporelle ou sensible. Il est très remarquable, sous le rapport des concordances entre les traditions orientales et occidentales, que Dante parle aussi de « l'esprit de la vie, qui demeure dans la plus secrète chambre du cœur » ⁵, c'est-à-dire précisément dans cette même « cavité » dont il est question dans la doctrine hindoue ; et, ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que l'expression qu'il emploie à ce propos, *spirito della vita*, est une traduction aussi rigoureusement littérale que possible du terme sanscrit *jîvâtmâ*, dont il est cependant fort peu vraisemblable qu'il ait pu avoir connaissance par une voie quelconque.

Ce n'est pas tout : ce qui se rapporte à l'« âme vivante » comme résidant dans le cœur ne concerne, directement tout au moins, qu'un domaine intermédiaire, constituant ce qu'on peut appeler proprement l'ordre psychique (au sens original du mot grec *psuchê*), et qui ne dépasse pas la considération de l'individualité humaine comme telle ; de là, il faut donc s'élever encore à un sens supérieur, qui est le sens purement spirituel ou métaphysique ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la superposition de ces trois sens correspond exactement à la hiérarchie des « trois mondes ». Ainsi,

1. Là-dessus encore, nous renverrons, pour plus de détails, à notre étude déjà mentionnée plus haut sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

2. Nous rappellerons qu'une telle figure, d'un caractère nettement hermétique et rosicrucien, et qui est proprement celle de la *Rota Mundi*, a été placée par Leibniz en tête de son traité *De Arte combinatoria* (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, avant-propos).

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII.

4. Voir *Le grain de sénevé*.

5. « In quel punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore... » (*Vita Nuova*, 2).

ce qui réside dans le cœur, à un premier point de vue, c'est l'élément éthéré, mais ce n'est pas cela seulement ; à un second point de vue, c'est l'« âme vivante », mais ce n'est pas seulement cela non plus, car ce qui est représenté par le cœur est essentiellement le point de contact de l'individu avec l'universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin, point de contact qui s'identifie naturellement avec le centre même de l'individualité. Par conséquent, il faut faire intervenir ici un troisième point de vue, qu'on peut dire « supra-individuel », puisque, exprimant les rapports de l'être humain avec le Principe, il sort par là même des limites de la condition individuelle, et c'est à ce point de vue qu'il est dit enfin que ce qui réside dans le cœur c'est *Brahma* même, le Principe divin dont procède et dépend entièrement toute existence, et qui, de l'intérieur, pénètre, soutient et illumine toutes choses. L'Éther aussi, dans le monde corporel, peut être considéré comme produisant tout et comme pénétrant tout, et c'est pourquoi tous les textes sacrés de l'Inde et leurs commentaires autorisés le présentent comme un symbole de *Brahma* ¹; ce qui est désigné comme « L'Éther dans le cœur », au sens le plus élevé, c'est donc *Brahma*, et, par suite, la « connaissance du cœur », lorsqu'elle atteint son degré le plus profond, s'identifie véritablement à la « connaissance divine » (*Brahma-vidyâ*) ².

Le Principe divin est d'ailleurs considéré comme résidant ainsi d'une certaine façon au centre de tout être, ce qui est conforme à ce que dit saint Jean lorsqu'il parle de « la vraie Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » ; mais cette « présence divine », assimilable à la *Shekinah* hébraïque, peut n'être que virtuelle, en ce sens que l'être peut n'en avoir pas actuellement conscience ; elle ne devient pleinement effective pour cet être que lorsqu'il en a pris conscience et l'a « réalisée » par l'« Union », entendue au sens du sanscrit *Yoga*. Alors, cet être sait, par la plus réelle et la plus immédiate de toutes les connaissances, que « l'Âtmâ qui réside dans le cœur » ce n'est pas simplement le *jīvâtmâ*, l'âme individuelle et humaine, mais que c'est aussi l'Âtmâ absolu et inconditionné, l'Esprit universel et divin, et que l'un et l'autre, en ce point central, sont dans un contact indissoluble et d'ailleurs inexprimable, car en vérité ils ne sont qu'un, comme, suivant la parole du Christ, « mon Père et moi nous sommes un ». Celui qui est parvenu effectivement à cette connaissance a véritablement atteint le centre et non seulement son propre centre mais aussi, et par là même, le centre de toutes choses ; il a réalisé l'union de son cœur avec le « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ». Le cœur ainsi envisagé est, suivant les enseignements de la tradition hindoue, la « Cité divine » (*Brahma-pura*) ; et celle-ci est décrite, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, avec des termes semblables à ceux que l'*Apocalypse* applique à la « Jérusalem Céleste », qui est bien en effet, elle aussi, une des figurations du « Cœur du Monde ».

1. « *Brahma* est comme l'Éther, qui est partout, et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur des choses » (Sankarâchârya, *Âtmâ-Bodha*).

2. Cette connaissance divine elle-même peut être encore de deux sortes, « non suprême » (*apara*) ou « suprême » (*para*), correspondant respectivement au monde céleste et à ce qui est au-delà des « trois mondes » ; mais cette distinction, malgré son extrême importance au point de vue de la métaphysique pure, n'a pas à intervenir dans les considérations que nous exposons présentement, non plus que celle des deux degrés différents où, corrélativement, l'« Union » elle-même peut être aussi envisagée.

La Cité divine ¹

Nous avons déjà parlé en plusieurs occasions du symbolisme de la « Cité divine » (*Brahma-pura* dans la tradition hindoue) ²: on sait que ce qui est désigné proprement ainsi est le centre de l'être, représenté par le cœur qui lui correspond d'ailleurs effectivement dans l'organisme corporel, et que ce centre est la résidence de *Purusha*, identifié au Principe divin (*Brahma*) en tant que celui-ci est l'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*) qui régit tout l'ensemble des facultés de cet être par l'activité « non-agissante » qui est la conséquence immédiate de sa seule présence. Le nom de *Purusha* est interprété, pour cette raison, comme signifiant *puri-shaya*, c'est-à-dire celui qui réside ou repose (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ; cette interprétation relève évidemment du *Nirukta*, mais A. K. Coomaraswamy a fait remarquer que, bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la plupart des cas, elle pouvait aussi représenter en même temps une véritable dérivation étymologique ³, et ce point, à cause de tous les rapprochements auxquels il donne lieu, mérite que nous nous arrêtions un peu plus longuement.

Tout d'abord, il est à remarquer que le grec *polis* et le latin *civitas*, qui désignent la cité, correspondent respectivement, par leurs racines, aux deux éléments dont est formé le mot *puru-sha*, bien que, en raison de certains changements phonétiques d'une langue à l'autre, ceci puisse ne pas apparaître à première vue. En effet, la racine sanscrite *pri* ou *pur* devient dans les langues européennes *ple* ou *pel* ⁴, de sorte que *pura* et *polis* sont strictement équivalents ; cette racine exprime, au point de vue qualitatif, l'idée de plénitude (sanskrit *puru* et *pûrna*, grec *pleos*, latin *plenus*, anglais *full*), et, au point de vue quantitatif, celle de pluralité (grec *polus*, latin *plus*, allemand *viel*). Une cité n'existe évidemment que par le rassemblement d'une pluralité d'individus qui l'habitent et en constituent la « population » (le mot *populus* étant également de même origine), ce qui pourrait déjà justifier l'emploi, pour la désigner, de termes tels que ceux dont il s'agit ; mais ce n'est cependant là que l'aspect le plus extérieur, et ce qui est beaucoup plus important quand on veut aller au fond des choses, c'est la considération de l'idée de plénitude. À cet égard, on sait que le plein et le vide, envisagés comme corrélatifs, sont une des représentations symboliques traditionnelles du complémentarisme du principe actif et du principe passif ; dans le cas présent, on peut dire que *Purusha* remplit par sa présence la « Cité divine » avec toutes ses extensions ou ses dépendances, c'est à-dire l'intégralité de l'être, qui sans cette présence ne serait qu'un « champ » (*kshêtra*) vide, ou, en d'autres termes, une pure potentialité dépourvue de toute existence actualisée. C'est *Purusha* qui, selon les textes upanishadiques, éclaire « ce tout » (*sarvam idam*) par son rayonnement, image de son activité « non-agissante » par laquelle est réalisée toute manifestation, suivant la « mesure » même qui est déterminée par l'étendue effective de ce rayonnement ⁵, de même que, dans le symbolisme apocalyptique de la tradition chrétienne, la « Jérusalem Céleste » est éclairée tout entière par la lumière de l'Agneau qui repose en son centre « comme immolé », donc dans un état de « non-agir » ⁶. Nous pouvons encore ajouter, à ce propos, que l'immolation de l'Agneau « dès le commencement du monde » est en réalité la même chose que le sacrifice védique de *Purusha* se divisant en apparence, à l'origine de la manifestation, pour résider à la fois dans tous les êtres et dans tous les mondes ⁷, de sorte que, bien qu'étant toujours essentiellement un et contenant tout principiellement dans son unité même, il apparaît extérieurement comme multiple, ce qui correspond encore exactement aux deux idées de plénitude et de pluralité dont il a été question tout à l'heure ; et c'est aussi pourquoi il est dit qu'« il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres ;

1. Publié dans *Etudes traditionnelles*, sept. 1950.

2. Voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III ; cf. aussi nos études sur *Le grain de sénevé* et *L'Éther dans le cœur*.

3. *What is civilization ?* (*Albert Schweitzer Festschrift*) ; nous empruntons à cette étude une partie des considérations qui suivent, notamment en ce qui concerne le point de vue linguistique.

4. On sait que les lettres *r* et *l* sont phonétiquement très proches et se changent facilement d'une en l'autre.

5. Nous rappellerons encore que la manifestation de la *Shekinah* ou « présence divine » est toujours représentée comme une lumière.

6. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

7. Voir *Rassembler ce qui est épars*.

le second est l'immuable » ¹.

D'autre part, le latin *civitas* dérive d'une racine *kei* qui, dans les langues occidentales, équivaut à la racine sanscrite *shî* (d'où *shaya*) ; son sens premier est celui de repos (grec *keisthai*, être couché), dont celui de résidence, ou de demeure stable comme le sont celles d'une ville, n'est en somme qu'une conséquence directe. *Purusha*, reposant dans la « Cité divine », peut en être dit l'unique « citoyen » (*civis*) ², puisque la multitude des habitants qui la « peuplent » n'existe véritablement que par lui, étant tout entière produite par sa propre lumière et animée par son propre souffle (*prâna*), rayons lumineux et souffle vital n'étant d'ailleurs ici, en fait, que deux aspects du *sûtrâtmâ*. Si l'on considère la « Cité divine » (ou le « Royaume de Dieu » qui est « en nous », suivant la parole évangélique), dans son acception la plus stricte, comme étant uniquement le centre même de l'être, il va de soi que c'est *Purusha* seul qui y réside en réalité ; mais l'extension de ce terme à l'être tout entier, avec toutes ses facultés et tous ses éléments constitutifs, est également légitime pour les raisons que nous venons d'expliquer, et elle ne change rien à cet égard, puisque tout cela dépend entièrement de *Purusha* et tient de lui jusqu'à son existence même. Les fonctions vitales et les facultés de l'être sont souvent comparées, dans leur rapport avec *Purusha*, aux sujets ou aux serviteurs d'un roi, et il y a parmi elles une hiérarchie similaire à celle des différentes castes dans la société humaine ³; le palais où réside le roi et d'où il dirige tout est le centre ou le cœur de la cité ⁴, sa partie essentielle dont tout le reste n'est en quelque sorte que prolongements ou « extensions » (sens qui est aussi contenu dans la racine *kei*) ; mais, bien entendu, les sujets ne sont jamais vis-à-vis du roi dans un état de dépendance absolue comme celui dont il s'agit, parce que, bien que la fonction royale soit unique dans la cité et que la situation du « gouvernant » soit essentiellement autre que celle des « gouvernés » ⁵, le roi lui-même est cependant un être humain comme ses sujets, et non un principe d'un autre ordre. Aussi une autre image plus exacte est-elle donnée par le jeu des marionnettes, puisque celles-ci ne sont animées que par la volonté d'un homme qui les fait mouvoir à son gré (et le fil au moyen duquel il les fait mouvoir est naturellement encore un symbole du *sûtrâtmâ*) ; et l'on trouve à cet égard un « mythe » particulièrement frappant dans le *Kathâ-Sarit-Sâgara* ⁶. Il y est question d'une cité entièrement peuplée d'automates en bois, qui se comportent en tout comme des êtres vivants, sauf qu'il leur manque la parole ; au centre est un palais où réside un homme qui est l'« unique conscience » (*êkaka* *m chêtanam*) de la cité et la cause de tous les mouvements de ces automates qu'il a fabriqués lui-même ; et il y a lieu de remarquer que cet homme est dit être un charpentier, ce qui l'assimile à *Vishwakarma*, c'est-à-dire au Principe divin en tant qu'il construit et ordonne l'Univers ⁷.

Cette dernière remarque nous amène à préciser que le symbolisme de la « Cité divine » est susceptible d'une application « macrocosmique » aussi bien que d'une application « microcosmique », bien que ce soit celle-ci que nous avons envisagée presque exclusivement dans tout ce qui précède ; on pourrait même parler de plusieurs applications « macrocosmiques » à des niveaux différents, suivant qu'il s'agit d'un monde particulier, c'est-à-dire d'un état déterminé d'existence (et c'est à ce cas que se rapporte proprement le symbolisme de la « Jérusalem Céleste » que nous avons rappelé plus haut), ou de tout l'ensemble de la manifestation universelle. Dans tous les cas, que l'on considère le centre d'un monde ou le centre de tous les mondes, il y a en ce centre un Principe divin (le *Purusha*

1. *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 ; d'après la suite de ce texte, *Purushottama*, qui est identique à *Paramâtmâ*, est au-delà de ces deux aspects, car il est le Principe suprême, transcendant par rapport à toute manifestation : il n'est pas « dans le monde », mais ce sont au contraire tous les mondes qui sont en lui.

2. L'expression grecque équivalente *monos politês* a été appliquée à Dieu par Philon.

3. Ce point de vue a été notamment développé par Platon dans sa *République*.

4. À l'origine, ce palais était en même temps un temple ; ce double caractère se retrouve encore parfois aux époques « historiques », et nous rappellerons notamment ici l'exemple du *Ming-Tang* en Chine (voir *La Grande Triade*, ch. XVI).

5. Dans leur relation, le « gouvernant » est « en acte » et les « gouvernés » sont « en puissance », suivant le langage aristotélicien et scolastique ; c'est pourquoi, dans la conception traditionnelle, le roi et son royaume sont dans le rapport d'un principe actif et d'un principe passif ; mais, par contre, le roi, en tant qu'il exerce le pouvoir temporel, devient à son tour principe passif par rapport à l'autorité spirituelle (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

6. Voir A. K. Coomaraswamy, « *Spiritual Paternity* » and the « *Puppet-Complex* », dans *Psychiatry*, numéro d'août 1945.

7. Voir *Maçons et Charpentiers*, dans *Etudes traditionnelles* de déc. 1946.

résidant dans le soleil, qui est le *Spiritus Mundi* des traditions occidentales) qui joue, pour tout ce qui est manifesté dans le domaine correspondant, le même rôle d'« ordonnateur interne » que le *Purusha* qui réside dans le cœur de chaque être pour tout ce qui est inclus dans les possibilités de cet être. Il n'y a alors qu'à transposer sans autre modification, pour l'appliquer à la multitude des êtres manifestés, ce qui, dans l'application « microcosmique », est dit des différentes facultés d'un être en particulier ; le symbolisme du soleil comme « Cœur du Monde »¹ explique d'ailleurs pourquoi le *sûtrâtmâ* qui relie chaque être au *Purusha* central est alors représenté par le « rayon solaire » appelé *sushumnâ*². Les diverses représentations du *sûtrâtmâ* montrent aussi que la division apparente de *Purusha*, dans l'ordre « macrocosmique » aussi bien que dans l'ordre « microcosmique », ne doit pas être conçue comme une fragmentation qui serait en contradiction avec son unité essentielle, mais comme une « extension » comparable à celle des rayons à partir du centre ; et en même temps, comme le *sûtrâtmâ* est assimilé à un fil (*sûtra*) par sa désignation même, ce symbolisme est aussi en rapport étroit avec celui du tissage³.

Il nous reste encore un point à indiquer brièvement : c'est que, pour être légitime et valable au point de vue traditionnel, c'est-à-dire en somme pour être vraiment « normale », la constitution et l'organisation de toute cité ou société humaine doit autant que possible prendre pour modèle la « Cité divine » ; nous disons autant que possible, car, dans les conditions actuelles de notre monde tout au moins, l'imitation de ce modèle (qui est proprement un « archétype ») sera forcément toujours imparfaite, comme le montre ce que nous avons dit plus haut au sujet de la comparaison de *Purusha* avec un roi ; mais, quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la mesure où elle sera réalisée qu'on sera strictement en droit de parler de « civilisation ». C'est assez dire que tout ce qu'on appelle ainsi dans le monde moderne, et dont on prétend même faire « la civilisation » par excellence, ne saurait en être qu'une caricature, et même souvent tout le contraire sous bien des rapports ; non seulement une civilisation antitraditionnelle comme celle-là ne mérite pas ce nom en réalité, mais elle est même, en toute rigueur, l'antithèse de la véritable civilisation.

1. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de « ce soleil que voient tous les hommes », mais du soleil spirituel « que peu connaissent par l'intellect » (*Atharva-Vêda*, X, 8, 14) et qui est représenté comme étant immuablement au zénith.

2. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX ; ce « rayon solaire » est aussi la même chose que la « corde d'or » dont parle Platon.

3. Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV : nous rappellerons plus particulièrement ici le symbolisme de l'araignée au centre de sa toile, image du soleil dont les rayons, qui sont des émanations ou des « extensions » de lui-même (comme la toile de l'araignée est formée de sa propre substance), constituent en quelque sorte le « tissu » du monde, qu'ils actualisent à mesure qu'ils s'étendent dans toutes les directions à partir de leur source.